

Из лекций, прочитанных для студентов IV курса Санкт-Петербургской духовной академии в 1991–1992 учебном году

*По благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*

В русской богословской науке не так много трудов по догматическому богословию, особенно современных. Данная работа составлена из лекций покойного протоиерея Ливерия Воронова, профессора, доктора богословия. В книге, несмотря на небольшой объем, освещены основные вопросы догматического богословия. Первое издание (Санкт-Петербургской духовной академии) увидело свет в 1994 году. Настоящее издание, в котором проведено некоторое упорядочивание цитат и ссылок, представит интерес для учащихся Духовных академий, семинарий, богословских институтов, для всех желающих углубить свои богословские знания.

© Протоиерей Ливерий Воронов

© Оформление Фонд «Христианская жизнь» 2000

- [Доктор богословия.](#)
  - 
  - [1. Творение мира. Участие в творении всех Лиц Святой Троицы](#)
  - [2. Особенности Библейского повествования о творении мира](#)
  - [3. Человек как особое творение Божие](#)
  - [4. Назначение человека. Понятие о славе Божией](#)
  - [5. Образ и подобие Божие](#)
  - [6. Состояние первозданного человека до грехопадения](#)
  - [7. Грехопадение прародителя и его последствия](#)
  - [8. Первородный грех](#)
  - [9. Пелагианство и его противник — блаженный Августин](#)
  - [10. Святоотеческое учение о последствиях первородного греха и о соотношении благодати и свободы в деле спасения](#)
  - [11. О Божественном предопределении ко спасению](#)
  - [12. Православное учение о Лице Искупителя](#)
  - [13. О цели вочеловечения Сына Божия. О полноте воспринятой Им человеческой природы](#)
  - [14. Ипостасное соединение природы во Христе \(ενωσις καθ'ὐλόστασιν\)](#)
  - [15. Общение свойств \(Communicatio idiomatum\) Божеских и человеческих в Лице Богочеловека](#)
  - [16. Мария, Матерь Господа Иисуса Христа, есть воистину Богородица и Приснодева](#)
  - [17. Понятие об искуплении в свете данных Священного Писания Ветхого и Нового Завета](#)
  - [18. Так называемая юридическая теория искупления и ее отражение в русской богословской науке](#)
  - [19. Сторонники юридической теории искупления](#)
  - [20. Отразилась ли юридическая теория искупления на учебных пособиях, употреблявшихся после догматики митрополита Макария?](#)
  - [21. Богословские труды, посвященные критике юридической теории искупления](#)

- [22. Односторонность как юридической, так и нравственной теории искупления](#)
  - [23. Мысли об искуплении профессора В. Н. Лосского](#)
  - [24. Сочинение архимандрита Филарета \(Дроздова\) «Разговоры между Испытующим и Уверенным о православии Восточной греко-российской церкви» \(СПб., 1815\) и содержащиеся в нем мысли и высказывания о Церкви как теле Христовом, также об инославных вероисповеданиях](#)
    - 
    - [Мысли \(о Церкви как Теле Христовом и об инославных вероисповеданиях\) по сочинению «Разговоры между Испытующим и Уверенным...»](#)
    - [Некоторые выводы из приведенных рассуждений архимандрита Филарета \(Дроздова\)](#)
  - [25. Высказывания митрополита Филарета \(Дроздова\) о Церкви православной в его «Пространном христианском катихизисе»](#)
  - [26. Профессор Е. П. Аквилонов о недостаточности определения Церкви как общества верующих](#)
  - [27. Кафоличность \(или соборность\) Церкви](#)
  - [Об авторе](#)
  - [Примечания](#)
-

**Доктор богословия,  
профессор  
протоиерей**

**ЛИВЕРИЙ ВОРОНОВ**

**Догматическое богословие**

*(Цифрами в фигурных скобках обозначается начало страниц)*

# 1. Творение мира. Участие в творении всех Лиц Святой Троицы

{3}

Все, кто признает бытие одного единственного Божества, так или иначе признают это Божество Первопричиной или Виновником бытия мира.

Одни утверждают, что Бог представляет собой **имманентное миру начало** или внутреннюю основу мира. Бытие Бога и бытие мира мыслятся ими в неразделимом **онтологическом единстве**, сливаются воедино. Таковы пантеисты (от греч. πάν — все и Θεός — Бог).

Другие мыслят Бога и мир не сливающимися друг с другом, считают бытие Бога и бытие мира несопоставимыми, иноприродными. При этом они утверждают, что мир произошел и существует в результате **воздействия** Божия на извечно существовавшую, наряду с Божеством, материю. Таковы дуалисты, сторонники мнения о совечности двух разноприродных начал. Виднейшими представителями дуализма в древнегреческой философии были Платон (428–348 гг. до н. э.) и Аристотель (384–322 гг. до н. э.).

Платон характеризовал материю как «не сущее» (το μὴ ὄν), хотя и не в собственном смысле, то есть не как совершенно несуществующее (οὐχ ὄν), а лишь по сравнению с **истинно сущим** (ὁ ὄντως ὢν) Богом. Бога Платон именовал Высшим Благом. Профессор протоиерей отец Иоанн Мейендорф так изображает платоновское понимание отношения между миром и Богом: «Согласно Платону, все существующее существует вечно, а Бог — Демиург (то есть деятель, образователь), который занимается установлением порядка» [1].

{4}

Аристотель различал бесформенную материю (ὑλὴ ἀμορφος) и формы, в которых она существует. Высшую из форм, или так называемую «чистую» форму он называл Перводвигателем или Богом. Известный философ Сергей Николаевич Трубецкой (1862–1905) в своем «Курсе истории древней философии» (М., 1912) говорит, что «Бог Аристотеля не есть личный Бог; это лишь условие мирового движения, мирового бытия, первая причина вселенной» [2].

Отцы и учителя Церкви (святой Феофил, епископ Антиохийский, вторая половина II века; Тертуллиан, пресвитер Карфагенский, около 160–120; святой Афанасий, архиепископ Александрийский, около 296–373) указывали на **несовместимость дуалистического воззрения с высоким христианским учением о Боге, Который не нуждался для сотворения мира в каком-либо материале, но создал мир из ничего одним мановением Своей воли.**

«Что великого, — писал святой Феофил Антиохийский, — если Бог создал мир из готовой материи? И человек-художник, если получит от кого вещество, делает из него, что захочет. Могущество же Бога обнаруживается в том, что Он из ничего творит, что хочет» [3].

Пантеизм рассматривает мир или как **истечение (emanatio) из сущности Божества** (александрийские гностики II века от Рождества Христова, Валентин и его школа), или как **разнообразное проявление во времени и пространстве единой вечной и абсолютной Божественной субстанции** (нидерландский философ XVII века Спиноза), или как **саморазвитие Божества с постепенным переходом от низших форм жизни к высшим** (немецкие философы первой половины XIX века Шеллинг и Гегель).

Пантеизм в любой форме противоречит богооткровенному учению Ветхого и Нового Завета о **всесовершенном и самобытном Личном Боге, сотворившем мир по мановению Своей свободной и всеблагой воли**, и не из Своей {5} собственной сущности, а из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), или, точнее, «не из чего-либо уже существовавшего». Как справедливо говорит

отец Сергей Булгаков, «библейская идея творения в том именно и заключается, что нет никакой первоматерии» [4].

Владимир Николаевич Лосский в «Замечаниях о Символе веры» писал: «Сотворение — акт совершенно свободный, дарственный акт воли Божией; строй вселенной заставляет нас признать Благодать, Мудрость, Любовь Создателя, Который наполнил мир смыслом и дал ему высшее предназначение, подчинив личностным и свободным существам, сотворенным «по образу и подобию Бога». И далее: «Библейское выражение «небо и земля» обозначает целиком весь космос, все то, что существует и сотворено Богом; в святоотеческом толковании оно указывает на существование реальности духовной и реальности телесной, невидимого мира «небесных духов» и мира видимого, с которым мы тесно связаны по биологическим условиям нашей земной телесности» [5].

Творение мира Богом «из ничего» или приведение всего существующего «из небытия в бытие» (ἐκ τοῦ μη οὐτος εἰς τὸ εἶναι) есть догмат православной христианской веры, то есть непостижимая для разума богооткровенная истина. Она присутствовала в сознании Церкви Христовой изначально.

«Церковь, — говорит митрополит Макарий (Булгаков), — прияв эту истину от Бога и желая напечатлеть ее в своих чадах, с самого начала постоянно преподавала ее в общественных образцах веры...» [6]

Творение — дело Пресвятой Троицы. Некоторые, недостаточно ясные, или, как обычно выражаются православные экзегеты, прикровенные указания на участие всех Лиц {6} Святой Троицы в деле творения находятся в Ветхом Завете, но совершенно ясно эта истина выражена только в откровении Нового Завета.

Из ветхозаветных текстов внимание **святителя Василия Великого** привлек к себе в этом отношении следующий:

«Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их»

(Пс. 32, 6). Объясняя эти слова Псалмопевца, святитель Василий говорит об участии в творении Святого Духа, Которого **наравне с Сыном уподобляет руке, чрез которую Бог производил Свое творение** [7].

Сходную с этим мысль высказывает святой Ириней, епископ Лионский: «Бог ни в чем не имел нужды для создания того, чему быть Он предопределил у Себя, как будто бы Он не имел Своих рук. С Ним всегда присутствует Слово и Премудрость, Сын и Дух, чрез Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил» [8]. В Новом Завете имеется много мест, говорящих о творческой деятельности всех Лиц Святой Троицы. В частности:

а) О **Боге Отце** апостол Павел пишет коринфянам:

«У нас один Бог Отец, из Которого все»

(1 Кор. 8, 6). А в 4-й главе книги Деяний апостольских приведены слова молитвы первохристианской общины в связи с запрещением синаедрионом проповеди о Христе. В этой молитве начальные слова: «Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них...» обращены к Богу Отцу, что видно из дальнейшего текста этой молитвы:

«ибо поистине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским»

(см. Деян. 4, 24, 27).

б) Об участии в миротворении **Сына Божия** говорится в следующих текстах:

«Все чрез Него

(то есть чрез Слово)

начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть»

(Ин. 1, 3).

«Им

(Сыном Божиим)

создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое»

(Кол. 1, 16).

{7}

в) **Дух Святой** изображается в Новом Завете преимущественно Источником и Подателем жизни и **Творцом новой твари**:

«Кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»

(Ин. 3, 5).

«Кто во Христе, тот новая тварь»

(2 Кор. 5, 17).

«Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»

(то есть не Христов) (Рим. 8, 9).

Великие учителя Древней Церкви старались разъяснить, в чем состоит различие в творчестве Отца, Сына и Святого Духа. Например, святитель Василий Великий писал: «В творении... представляй **первоначальную причину** сотворенного — Отца и **причину зиждительную** — Сына и **причину совершительную** — Духа так, что служебные духи (то есть ангелы) **имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и совершаются** (то есть ведутся к совершенству) **в бытии присутствием Духа**» (О Святом Духе, гл. 16).

Святитель Григорий Богослов называет Отца **Виновником** или **Первопричиной** всего существующего. Сына — **Зиждителем** (то есть деятелем, образователем). Духа Святого — **Совершителем** (завершающим дело Сына) [9].

Представляя так различие творчества Лиц Святой Троицы, не следует, однако, истолковывать мысли святых отцов в том смысле, будто Сын и Дух Святой являются лишь служебными орудиями или подчиненными деятелями при творении. Нельзя также допускать мысль, будто является несовершенным творческое действие Отца без Сына или Сына без Духа. Каждое из Лиц Святой Троицы обладает полной и совершенной силой для действия и созидания. Причина же отмечаемого святыми отцами «распределения»

деятельности Лиц Святой Троицы в деле творения заключается исключительно в **согласной воле** Триипостасного Бога, который так именно восхотел открыть Себя миру.

«Если Отец созидает чрез Сына, — говорит святитель Василий Великий, — то этим ни зиждительная сила в Отце не представляется несовершенной, ни действие Сына не {8} признается бессильным... И у Сына не недостаточно созидание, если не совершено Духом... Отец хочет творить чрез Сына... и Сын хочет совершать чрез Духа» [10].

Вселенский Никео-Цареградский Символ веры ясно свидетельствует и требует от верующих исповедания творческой деятельности всех трех Лиц Святой Троицы: «Верую... во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым» (I член Символа веры).

«И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия... единосущна Отцу, Им же вся быша» (II член Символа веры).

«И в Духа Святого, Господа, Животворящего...» (VIII член Символа веры).

## *Литература*

7 глава 2 Маккавейской (неканонической) книги. Обратить особое внимание на стих 28. Из пособий рекомендуется познакомиться со статьей архимандрита (ныне епископа) Петра Л'Юилье «Замечания о Символе веры» (ЖМП. 1969, № 1 С. 75–79; № 2. С. 64–69; № 3. С. 65–71) и с отдельными главами из сочинений В. Н. Лосского:

1. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские Труды. Вып. 8. — М., 1972. — Гл. 5: Тварное бытие. — С. 50–61.

2. Догматическое богословие // Богословские Труды. Вып. 8. — М., 1972. В главе второй: § 6. Творение. — С. 144–146. § 7. Троиный Бог-Творец и Божественные идеи. — С. 146–148. § 8. Творение: время и вечность. — С. 148–151.

## 2. Особенности Библейского повествования о творении мира

«Истор (Ιστορ) — это тот, — говорит В. В. Болотов, — кто сам был при событии» [11], наблюдал его, был его очевидцем. Поскольку свидетелем сотворения мира, его «истором» {9} никто из людей быть не мог, то совершенно очевидно, что библейское сказание о творении не есть обыкновенное историческое повествование, основанное на свидетельствах непосредственных очевидцев. Предмет этого сказания мог быть открыт людям только Самим Богом.

Сказание о творении мира есть результат особого откровения Божия. Можно думать, что оно дано было не только Бытописателю, но и задолго до него жившим первым людям — участникам близкого общения с Творцом во время тех «теофаний» (богоявлений), которые имели место в раю до грехопадения прародителей. Такое первоначальное откровение могло перейти затем в устное предание, сохранявшееся как в избранном потомстве Авраама, так и в среде иных народов (у последних, конечно, в значительно менее чистом или даже в сильно искаженном виде).

Рассказ (или два повествования — если принять гипотезу о двух в разное время составленных текстах: так называемом «священническом»: Быт. 1, 1–2, 4 до половины этого стиха, и ягвистическом: Быт. 2, 4, 24) о творении имеет **богочеловеческий характер**. Божественная истина, или чистейшая мысль Божия, составляет основу этого рассказа, как и всего вообще богодухновенного Священного Писания, согласно свидетельству апостола Павла:

«Все Писание богодухновенно (Θεόβλητος)»

— (2 Тим. 3, 16). Однако эта мысль Божия облечена в условную форму, что связано с человеческой ограниченностью.

Каждому непредубежденному человеку понятно, что у Библии имеются свои особые цели, которые нельзя ни отождествлять с целями естественно-научными, ни противопоставлять им. Прекрасно сказал об этом М. В. Ломоносов, великий русский ученый-естествоиспытатель, сочетавший с энциклопедическими знаниями глубокую религиозность: «Создатель дал роду человеческому две книги: в одной показал Свое величие, в другой Свою волю. Первая книга — видимый мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на величие, красоту и стройность его частей, признавал Божественное всемогущество, по мере да{10} рованного ему понятия. Вторая книга — Священное Писание. В ней показано благоволение Спасителя к нашему спасению... Наука и вера суть две сестры родные, дочери одного Всевышнего Родителя» [12].

Вопрос о значимости священного текста 1 и 2 главы Книги Бытия для православного вероисповедания решается независимо от критических исследований ученых-библеистов. Если бы даже и было доказано, что главы эти написаны в разные эпохи и под влиянием обстоятельств, характерных для различных этапов истории ветхозаветного Израиля, для веры решающее значение имеет тот факт, **что и Ветхозаветная и Новозаветная Церковь всегда соединяла написание Пятикнижия в целом с именем святого пророка и Боговидца Моисея**. Не подлежит сомнению, что изображенная в этих главах общая картина миротворения была показана именно ему, Моисею, о котором сказано:

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал

(Втор. 34, 10).

Библейский рассказ о творении мира и человека сочетает в себе несомненную истину с совершенно своеобразной и не имеющей аналогии формой повествования, форма эта не только учитывала менталитет людей той эпохи, когда составлен был библейский рассказ, но и отразила в себе промыслительную заботу Божию о том, чтобы этот рассказ был наиболее удобопонятен и назидателен для самых различных представителей человечества во все времена его существования. Разумеется, при отсутствии у них гордой самоуверенности и боговраждебной настроенности.

Некоторые инославные экзегеты склоняются к допущению того, что бытописатель сам мог измыслить и записать такой вариант космогонии, который казался ему наиболее подходящим для объяснения происхождения мира, руководствуясь при этом добрым намерением нрав{11}ственного воспитания народа. Сторонники такого взгляда видят в рассказе о миротворении иносказание, или аллегорию. Однако священным писателям, о которых апостол говорит как о святых Божиих людях, движимых Духом Святым (2 Пет. 1, 21), отнюдь не было свойственно вместо богооткровенной истины предлагать в своих писаниях собственные философско-богословские умозрения или какие-либо теории своего времени. Можно думать, что подобного рода рационалистические попытки имел в виду преподобный Ефрем Сирин, когда решительно настаивал на том, что «никто не должен думать, будто шестидневное творение есть иносказание» (Толкование Ефрема Сирина на Книгу Бытия).

Некоторые богословы (Климент Александрийский, Ориген, отчасти Блаженный Августин), не отрицая, конечно, богооткровенного происхождения библейского рассказа о миротворении, смотрели, однако, на Моисеево повествование о шестидневном творении как на «аллегорическое изображение той несомненной истины, что Бог есть Творец всех вещей» [13]. Такой способ выражения не нашел себе подражания среди большинства экзегетов православного Востока. Надо полагать, что они опасались, как бы такое словоупотребление не оказалось соблазнительным и дающим довод умалять богодухновенность Моисеева сказания.

Если нужно соблюдать большую осторожность в употреблении слов «аллегория», «аллегорический характер» и других, им подобных, говоря о Моисеевом сказании о миротворении, то следует совсем избегать ставшего модным понятие «миф», ибо традиционно это понятие прилагалось к фантастическим рассказам языческих религий. Библейский же рассказ ни по основной мысли своей, ни по ее выражению не имеет ничего общего с мифическими космогониями язычества. В то время, как языческие космогонии всегда говорят или о развитии мира из Божества, {12} или об образовании его Богом из самосущей материи и, следовательно, являются или пантеистическими, или дуалистическими, библейское сказание учит о происхождении мира через творение в собственном смысле слова.

Отличается библейское повествование от языческих мифологий и по своей форме. В нем все возвышенно, все духовно, оно носит несомненный отпечаток богодухновенности. Как на несомненно истинный рассказ о миротворении смотрели на повествование 1 и 2 глав Книги Бытия отцы Древней Церкви. Главную цель этого сказания они видели в том, чтобы укрепить спасительную веру во Всемогущего Творца, создавшего мир всеильным Своим Словом, — веру в то, что этот мир вышел из рук Создателя хорошим по своему состоянию и соответствующим намерениям Бога Промыслителя и Спасителя, — веру в то, что **венцом**

**творения** является человек, призванный быть разумным распорядителем над творением Божиим, носителем образа Божия, призванным к совершенствованию и богоуподоблению как к необходимому основанию блаженной жизни в общении с Богом любви.

При желании как-то сопоставить в апологетических целях простой библейский рассказ о сотворении мира с кажущимися наиболее вероятными на данный момент научными космогоническими гипотезами, следует помнить, что приведение их к согласию не должно быть поспешным, искусственным, произвольно искажающим или церковно-традиционное понимание библейского текста, или смысл научных данных. Такое согласование вообще не должно рассматриваться как самоцель в богословии. Разумеется, и основное богословие, и догматика не лишаются права делать более или менее вероятные предположения о возможности и способах согласования библейской и естественно-научной картины возникновения мира, но все такого рода опыты должны рассматриваться лишь как скромные попытки суммировать то, что как будто несколько прояснилось в результате одновременного прогресса и в области библейской экзегезы, и в области научного познания природы, — как попытки, отнюдь не претендующие на значимость для Церкви и для дела спасения. Справедливо отмечает один из наших отечественных догматистов, что «когда по-видимому не оказывается согласия между библейскими и естественно-научными данными, то должно признать неправильным или изъяснение Библии, или выводы естествознания.»<sup>[14]</sup>

### 3. Человек как особое творение Божие

Необходимо отличать самую сущность повествований о сотворении Человека (Быт. 2, 7; Быт. 1, 26–28) и их цель от формы изложения, в которой эти повествования даны.

Сущность повествований о творении человека Богом состоит в утверждении, что человек есть особое творение, самое совершенное из всех существ, обитающих на земле, более того, являющееся завершением и венцом творения вообще.

Человек есть творение. С одной стороны, как и любое другое творение, он находится в зависимости от Бога, как своего Творца; с другой стороны, он имеет данное ему относительно автономное бытие, имеет собственное значение неповторимой личности, обнаруживает **собственное** поведение.

Человек, по своему происхождению, состоит в неразрывной связи с прочим творением. И в то же время между человеком и всем прочим (земным) творением имеется неустранимое внутреннее различие.

**Связь человека с прочим творением** выражается в Священном писании тем, что:

– **человек возникает из земли.**

«И создал Господь Бог человека из праха земного»

(Быт. 2, 7). Образование человека из праха земного говорит о бренности его существа в условиях не преображенного мира. О том, что из {14} себя представляла «персть», из которой Бог образовал человека, Священное Писание не говорит;

– человек связан с землей в своей жизнедеятельности. Важным назначением его является **возделание земли** (см. Быт. 2, 5). Под этим нужно понимать не просто земледельческую обработку земли. Человек призван также **овладевать землей** (Быт. 1, 28), проявлять заботу о ней, познавать окружающую его природу и разумно совершенствовать ее;

– человек по телесной стороне его существа **возвращается в землю** (Быт. 3, 19). Это возвращение изображается сначала как возможность телесной смерти, — в случае, если человек окажется не на высоте своего призвания и лишит себя условно дарованного ему бессмертия.

«А от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»

(Быт. 2, 17). Когда же человек согрешил, то эта возможность перешла в неизбежную действительность, и Господь сказал человеку:

«В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься»

(Быт. 3, 19).

В 1 главе Книги Бытия связь человека с прочими земными творениями передана мыслью о последовательном творении в течение шести дней, причем человек изображается созданным в последний, шестой, день, точнее же — в конце шестого дня (Быт. 1, 24–31).

**Внутреннее же неустранимое различие** между человеком и прочими земными творениями выражено в Священном Писании свидетельством о богообразности человека, о призвании его к богоуподоблению (Быт. 1, 26–27) и о том, что человек может и призван быть

владыкой и рачительным хозяином земли.

Священное Писание придает большое значение высокому достоинству человека, заботе Божией о человеке, призванию человека, состоящему в обращении к Богу и общении с Ним, факту непослушания человека и великому состраданию Бога к впадающему в непослушание человеку.

Бог сотворил человека не так, как прочие твари Тогда как прежде все являлось просто по творческому сло{15}ву:

«Да будет!»

, созданию человека предшествовал особый **предвечный совет Божий** — совет между Лицами Святой Троицы, — совет, можно полагать, **не о сотворении только** человека, **но и о будущем воссоздании его** после грехопадения, которое Господь предвидел. Ибо апостол Петр говорит о Христе как о непорочном и чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира (1 Пет 1, 19–20).

Мысль о таком дwoяком предвечном совете (о сотворении и о воссоздании человека) ярко выражена и в церковном иконописном искусстве. «Наиболее полное соответствие учению Церкви, — писал известный знаток иконографии профессор Леонид Александрович Успенский, — образ Троицы нашел в величайшем как по своему содержанию, так и по художественному выражению произведении, известном под именем "Троицы" Рублева...» [15]

Здесь изображены три Ангела (в соответствии с повествованием Книги Бытия о явлении трех странников Аврааму у дуба Мамврийского (Быт. 18, 1–16). «Не упраздняя исторического аспекта события, преподобный Андрей свел его к минимуму, благодаря чему главное значение приобрело не библейское событие как таковое, а его догматический смысл».

«На невысоких седалищах расположились вокруг стола три Ангела, чрезвычайно похожие лицом друг на друга... Их взгляды задумчиво устремлены вдаль, как бы в немую и тихую вечность» [16].

Левый ангел символизирует Бога Отца. Два другие ангела — Бога Сына и Бога Духа Святого.

Идея **единства природы и равенства Лиц Святой Троицы** выражена одинаковостью возраста, одинаковостью нимбов и синим (напоминающим небо) цветом, присутствующим в одеждах всех трех ангелов. **Единоначалие** Святой Троицы выражено тем, что головы среднего и {16} правого ангелов обращены в сторону левого ангела (по учению святых Отцов, Бог Отец есть «Начало и Корень Божества»).

На иконе со всей силой передан акт **величайшей жертвы любви Бога к человечеству**. «Если наклон голов и фигур двух Ангелов, направленных в сторону третьего, объединяет их между собой, то жесты рук их направлены к стоящей на белом столе, как на престоле, **евхаристической чаше** с головой жертвенного животного. Прообразуя добровольную жертву Сына Божия, она стягивает движения рук Ангелов, указывая на единство воли и действия заключившей завет с Авраамом Святой Троицы» [17].

Сформированное из «праха земного» творение становится человеком лишь потому, что Бог

«вдунул в лице его дыхание жизни»

(Быт. 2, 7).

Среди сохранившихся наставлений и высказываний **преподобного Серафима**

**Саровского** находится и следующее объяснение сотворения человека и свойств его первозданной природы:

«Многие толкуют, что когда в Библии говорится, что вдунул Бог дыхание жизни в лице Адама первозданного и созданного Им из персти, то будто бы это значило, что в Адаме до того не было Души и духа человеческого, а была будто бы лишь плоть одна, из персти земной созданная... Но это неосновательно и неверно утверждается, ибо Господь Бог создал Адама от персти земной в том составе, как святой апостол Павел утверждает: «Всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествии Господа нашего Иисуса Христа да сохранится» (1 Фес. 5, 23). И все сии три части нашего естества созданы были от персти земной, и Адам не мертвым был создан, но действующим, живым существом, подобно другим живущим на земле одушевленным Божиим созданиям. Но вот в чем сила, что **если бы Господь Бог не вдунул потом в лице его дыхания жизни, то есть благодати Господа Духа Святого**, от Отца исходящего и ради Сына в мир посылаемого, то Адам, как ни совершенно превосходил все прочие Божии создания, как венец творений Божиих на земле, но все-таки пребыл бы неимущим внутри себя Духа Святого, возводящего его в богоподобное достоинство, и **был бы подобен всем прочим созданиям, хоть и имеющим плоть, и душу и Дух, каждому по роду их принадлежащие, но Духа Святого внутри себя неимущим**» [18].

Что касается рассказа о создании жены из ребра мужа (Быт. 2, 21–22), то, принимая во внимание характерный для древних жителей Востока менталитет (простоту и образность мышления), можно думать, что у бытописателя, хорошо знавшего свой народ, не было намерения объяснить происхождение жены в биологическом смысле. Символический рассказ, не приоткрывая тайны фактического ее происхождения, содержит в наглядной форме выраженную истину о двуединстве человека, реализуемом в **брачном союзе равносущных, соединенных любовью мужа и жены**.

«Как это происходило, Моисей не говорит, и это тайна, - замечает в своем сочинении «О человеке» архиепископ Херсонский Иннокентий (Борисов). — Ясно только то, что прежде нужно было образоваться общему организму, который потом разделился на два вида — мужа и жену» [19].

Слова

«Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей»

(Быт. 2, 23) указывают на кровное родство, на родство по рождению [20].

В Книге Бытия говорится: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему **помощника**, соответственного ему» (Быт. 2, 18). Однако слово «помощница», также как и соответствующие слова в переводе 70-ти (βοηθός) и в Вульгате, не передают точно глубокого смысла еврейского подлинника. Более точный перевод был бы: «Сотворим ему **восполняющего, который был бы перед ним**». «Таким образом, здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в самом бытии. Жена прежде всего нужна мужу, как его alter ego («второе я») [21].

«Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть»

(Быт. 2, 24). Это слова Адама, но их подтверждает Сам Христос:

«И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть»

(Мф. 19, 5–6). Эти слова говорят не о временном телесном единении в родовом акте, а о **постоянном метафизическом единстве супругов**. Слово (σαρξ) (плоть) означает здесь не одно лишь тело (σώμα), а как бы одно существо, одного человека... Когда же говорится лишь о физическом единении мужчины и женщины (не в браке, а в блуде), то употребляется иное выражение, а именно, что они — одно тело (εν σώμα εστίv) (1 Кор. 6, 16) [[22](#)].

## 4. Назначение человека. Понятие о славе Божией

Бог, обладающий всей полнотой бытия и жизни, создал мир не вследствие необходимости или потребности в каком-либо их восполнении, но свободно и исключительно по Своей бесконечной благодати. «По избытку благодати, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — Бог восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати» [23]. Иными словами, Бог, Который есть любовь (1 Ин. 4, 8, 16), сотворил мир, и в частности человека, для того, **чтобы он был объектом Его любви**. В таком именно смысле<sup>{19}</sup>ле нужно понимать следующие утверждения Слова Божия:

«Все сделал Господь ради Себя»

(Притч. 16, 4) или: Бог —

«Тот, для Которого всё»

(Евр. 2, 10).

Любовь Божия к миру и человеку вызывает, в качестве естественной ответной реакции, любовь, сознательное устремление человеческого духа или — в случае низших форм бытия — безотчетное тяготение их к Источнику жизни и любви, ибо — как говорит Апостол —

«все из Него, Им и к Нему»

(Рим. 11, 36).

Блаженный Феодорит говорит, что «Господь Бог не имеет надобности в восхваляющих», однако благоговение и восхищение разумных творений Божиих величием Его дел не может не выражаться в возношении Богу сердечной хвалы и благодарения. Вознося своему Творцу, по примеру Ангелов, славословия и хвалебные гимны, человек склонен и всю вселенную побуждать к прославлению Господа:

«Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его все ангелы Его; хвалите Его вся силы Его. Хвалите Его солнце и луна, хвалите Его вся звезды и свет... Хвалите Господа от земли... огонь, град, снег... горы и все холмы, древа плодоносна... царие земстии и все люди... да восхвалят имя Господне»

(Пс. 148, 1–13) [24].

В послании к Евреям апостол призывает христиан «непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих имя Его (Евр. 13, 15). Вместе с тем он убеждает их **прославлять Бога** всей своей жизнью, всеми своими способностями: «Прославляйте Бога и в телах ваших и душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6, 20).

Прославление Бога жизнью, делами составляет **главное назначение** человека как причастника любви Божией. Святитель Григорий Богослов говорит, что мы «сотворены на дела благие, чтобы славить и хвалить Сотворшего и, сколько возможно, подражать Богу» [25].

Хорошим комментарием на эти утверждения Священного Писания и святых Отцов может служить следующее рассуждение, находящееся в книге «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека», где содержатся труды профессора Московской духовной академии протоиерея Феодора Александровича Голубинского и профессора Димитрия Григорьевича Левитского.

**«Последняя цель всего сотворенного есть слава Божия** Что же такое, спросите, слава Божия? И неужели Бог, если не дерзко так выразиться, славолюбив? — **Слава Божия есть всевозможное проявление Божественных совершенств в существах, возведение существ разумных к вечному единению с Богом и выражению Его совершенств в своей деятельности.** Вся тварь в своих красотах и совершенствах носит на себе отражение совершенств Божиих, но носит бессознательно. Вся земля, исполненная славы Господа Саваофа (Ис. 6, 3) поведает носимую на себе славу человеку, который один только на земле может понимать ее хвалебные вещания. Таким образом, человек составляет живую связь между небом и землей, между Творцом и тварью. Чрез его сознание и свободу приносится к Творцу бессознательное славословие земных тварей.

Созерцая совершенства Божии в природе, сознавая еще высшие совершенства в своем собственном существе, раскрывая в себе образ Божий стремлением и уподоблением Первообразу, восполняясь богоподобными совершенствами, человек сознательно и свободно прославляет Господа и таким образом... возносит славословие и свое, и всех подчиненных ему тварей великому Творцу вселенной.

Очевидно, Бог ищет Себе славы не так, как ищут ее славолюбивые искатели славы человеческой, которые не всегда могут соединить свою славу со счастьем тех, кто служит орудиями их прославления. Слава Божия неразрывно соединена с совершенствами и блаженством тварей; она и есть самое их совершенство и блаженство.

Слава Божия в природе есть ее красота и благосостояние, в существах нравственных — их духовные совершенства и соединенное с ними блаженство. Если человек совлекается славы Божией, это значит — он оскудевает в совершенствах и блаженстве. И наоборот, чем более осиявается человек славой Божией, тем более возрастает в совершенствах и возвышается в блаженстве.

«Вси бо согрешиша

, — говорит апостол, —

и лишени суть славы Божия»

(Рим. 3, 23), то есть грехом потеряли первобытное совершенство, в котором сияла слава Божия, и соединенное с ним райское блаженство. Теперь тварь... ждет избавления из рабства тлению в свободу славы, ждет времени, когда... она явится в первобытном совершенстве и благосостоянии (Рим. 8, 21). И **вся блаженная вечность человека есть** постоянное возвышение его в совершенствах и блаженстве, или постепенно восполняемое **осиявание славой Божией**, восхождение от славы в славу (2 Кор. 3, 18). Такое дивное сцепление целей творения — чудный союз славы Божией и совершенства и блаженства тварей есть изумительное дело бесконечной мудрости и благодати Творца» [26].

Из существ сотворенных наиболее совершенным органом славы Божией является, по учению Церкви, Препоблагословенная Божия Матерь, «честнейшая херувим и славнейшая без

сравнения серафим». Ее столь высокое прославление (см. Лк. 1, 48) соответствует той степени, в которой Она Сама прославила Бога Своим всецелым смиренным послушанием Его воле. Вся Ее жизнь была незаметным для современников, но ценнейшим в очах Божиих служением и подвигом, направленным к тому, чтобы содействовать, путем полной самоотдачи, служению и подвигу Ее Божественного Сына.

Прекрасно говорит об этом прославлении Бога Пресвятой Девой Марией митрополит Московский Филарет:

«Дело, которое открывается вслед за Ее (Марии) словами

се, раба Господня, буди Мне по глаголу твоему

(Лк. 1, 38), должно пробудить все внимание каждого мыслящего. Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое {22} живое и мощное:

да будет!

— слово Творца производило в мир твари. Но в сей бесприметный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла Свое кроткое и послушное

буди

, — едва дерзаю выговорить, что тогда сделалось, — слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово:

зачнеши во чреве и родиши Сына

(Лк. 1,31); —

Сей будет велий

(32);

воцарится в дому Иаковли во веки

(33): но — что опять дивно и непостижимо, — самое слово Божие медлит действовать, удерживаясь, словом Марии:

како будет сие

(34)? Потребно было Ее смиренное

буди

, чтобы воздействовало Божие величественное: да будет. Что ж за сокровенная сила заключается в сих простых словах:

се Раба Господня: буди Мне по глаголу твоему

, и производит столь необычайное действие? — Сия чудная сила есть чистейшая и

совершенная **преданность** Мариами Богу, волей, мыслью, душой, всем существом, всякой способностью, всяким действием, всякой надеждой и ожиданием. — Христиане! О если бы каждый из нас, хотя помалу приобщился сей Богодейственной силы, молитвами Преподобной Девы!» [[27](#)]

## 5. Образ и подобие Божие

Часто обращали и обращают внимание на то, что в 26-м стихе 1-й главы Книги Бытия говорится о намерении Бога сотворить человека по образу и подобию Божию, тогда как в стихе 27-м той же главы сказано лишь о сотворении по образу Божию:

1, 26:

«И сказал Бог: сотворим человека **по образу Нашему**

(«бецалмену»)

и по **подобию Нашему**

(«бидмутену»)...

1, 27:

«И сотворил Бог человека **по образу Своему**

(«бецалмо»),

**по образу Божию**

(«бецелем Элогим»)

сотворил его...»

{23}

Так, **святитель Василий Великий** рассуждает: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»... Это волеизъявление содержит два элемента: «по образу» и «по подобию». Но созидание содержит только один элемент... ведь здесь (то есть в стихе 27-м) Он сказал «по образу», но не сказал «по подобию»...

Одно мы имеем в результате творения, другое приобретаем по своей воле. При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волей приобретаем мы бытие по подобию Божию...

Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: «Сотворим» и «по подобию», если бы нам не была дарована возможность стать «по подобию», то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божия. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за (этот) труд вознаграждение...

«По образу» я обладаю бытием существа разумного, «по подобию» же я делаюсь, становясь христианином...

Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если от всего сердца простишь врагу своему, то уподобишься Богу. Если ты относишься к брату, погрешившему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим состраданием к ближнему уподобляешься Богу...

Что такое христианство?

Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденись во Христа» [28].

Подобно святителю Василию, отличает «образ» от «подобия» святой Иоанн Дамаскин: «Выражение "по образу", — пишет он, — обозначает разум и свободу воли; выражение же "по подобию" — уподобление Богу чрез добродетели, насколько это возможно» [29].

Однако такое различие не является общим для святых Отцов. «Святой Афанасий, — замечает профессор архимандрит Киприан (Керн), — по-видимому, не делает различия между образом и подобием» [30]. Кирилл Александрийский не одобряет этого различия, считая оба слова имеющими одно значение [31].

По мнению митрополита Филарета (Дроздова), «образ и подобие Божие не нужно изъяснять как две различные между собой вещи: потому что в слове Божиим часто употребляется одно из этих слов в том же значении, как и оба вместе» [32]. Митрополит Филарет ссылается на следующие места Священного Писания: Быт. 1, 26, 27; 5, 1; 9, 6; Иак. 3, 9; Кол. 3, 10.

Быт. 5, 1:

«Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, **по подобию**

(«бидмут Элогим»)

Божию создал его...»

Однако 70 толковников перевели это место так: κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. В соответствии с этим сделан и славянский перевод:

**по образу Божию** сотвори его

Быт. 9, 6:

«Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан **по образу Божию**

(«бецелем Элогим»)

»

— διὰ τὴν εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον. В славянском переводе:

«Во образ Божий сотворих человека».

Иак. 3, 9:

«ИМ

(языком)

благословляем Бога и Отца, и им проклинаем человек, сотворенных **по подобию Божию**

(καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ)

»

{25

Кол. 3, 10:

«...облекшись в новаго, который обновляется в **познании по образу Создавшего его**»

— τον ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. В славянском переводе:

«По образу Создавшего его»

Несмотря на кажущееся противоречие между точками зрения святителя Василия Великого и святого Иоанна Дамаскина, с одной стороны, и святителей Афанасия и Кирилла Александрийских, с другой, в действительности они вовсе не исключают друг друга.

«Образ Божий», данный человеку от начала, является врожденным. Однако, как замечает профессор архимандрит Киприан, «в учении святителя Василия видно, что образ не есть что-то уже готовое в душевном складе человека. Это есть задача, необходимость раскрыть в себе свое творческое начало» [33]. Ведь кроме разума и воли, то есть тех духовных сил, в которых святитель Василий и святой Иоанн Дамаскин видят черты врожденного образа Божия, человеку врождена и «способность уподобляться Богу», без которой, как говорит святитель Василий, «своими собственными силами мы не стяжали бы подобия Божия». Человеку не только что-то дано, но и очень многое задано, и от того, как он употребляет свою способность богоуподобления, во многом зависит степень его богообразности.

Данный человеку образ Божий может или тускнеть или просветляться. Приобретению богоподобия (у которого есть свои степени) соответствует **просияние** образа Божия; утрате богоподобия (которая также имеет свои степени) отвечает омрачение или **изъязвление** образа Божия. Об этой взаимосвязи между «образом» и «подобием» ясно говорят слова известных тропарей по непорочных:

«Образ есмь неизреченная Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений...» «Древле убо от не сущих создавый мя и образом Твоим божественным почтый, преступлением же заповеди паки мя возвративый в землю, от не{26}яже взят бых, **на еже по подобию возведи, древню добротю возобразитися**».

Итак, между понятиями «образ» (εἰκών, imago) и «подобие» (ὁμοίωσις, similitudo) существует тесная связь, благодаря которой в целом ряде текстов как Ветхого, так и Нового Завета можно заменять одно слово другим, не нарушая смысла.

**Неупоминание же о подобии Божиим в Быт. 1, 27, на которое, в целях нравственного назидания и побуждения к усовершенствованию, обращает внимание слушателей святитель Василий Великий, имеет свое значение для подчеркивания оттенков смысла двуединого понятия: «богообразность — богоподобие».** «Образ» напоминает преимущественно о даре

Божием человеку, «подобие» — о духовно-нравственной обязанности человека хранить этот дар и содействовать его просиянию.

\* \* \*

Нет возможности из самого библейского текста со всей бесспорностью определить, что именно в книгах Священного Писания подразумевается под образом Божиим в человеке. Поэтому отцы и учителя Церкви по-разному отвечали на этот вопрос. «Следует напомнить, что в древнейшее время усматривали образ Божий в одной какой-то способности человека, тогда как со временем церковные писатели готовы под образом Божиим понимать совокупность духовных дарований или способностей, да и вообще в это библейское выражение вкладывали все больший и больший объем содержания» [34].

В большинстве случаев они относили понятие образа Божия к человеческой душе с ее духовной природой и отличающими ее свойствами: разумностью, нравственной свободой и бессмертием. Некоторые же из отцов Церкви, например, **святитель Григорий Богослов и святой Иоанн Дамаскин**, «образом Божиим прямо называли душу чело{27}веческую, и, наоборот, душой — образ Божий, чем ясно высказывали убеждение, что образ Божий составляет **самую природу** души человеческой» [35].

«Ряд писателей Церкви усматривали образ Божий в способности творить. Бог-Творец отпечатлел на Своем создании и богоподобную способность творчества. **Блаженный Феодорит** говорит: «Человек, по подобию сотворившего его Бога, строит дома, города, корабли, делает изображения и изваяния... Бог создает и из не сущего, притом без труда и мгновенно, а человеку для его творчества нужны: вещество, орудия, и размышление, и время, и труд... Но и так создавая, человек уподобляется несколько Творцу, как образ Первообразу» [36]. Те же мысли встречаем у **святителя Анастасия Синаита, святого Иоанна Дамаскина и святителя Фотия, патриарха Константинопольского**.

Подытоживая размышления многих святых Отцов о богообразности души человеческой (о ее духовности, бессмертии, способности к совершенствованию и богоуподоблению, к стяжанию святости, о ее разумности и призванию к творчеству), митрополит Николай (Ярушевич) говорит: «Бог наш, в которого мы веруем, — вечен. Он не знает ни начала, ни конца Своему бытию. И хотя наша душа имеет свое начало, но она не знает смерти, она бессмертна. Бог наш есть Бог всемогущий. И человека Бог наделил чертами могущества: человек — хозяин природы, он владеет многими из тайн природы, он покоряет себе воздух и другие стихии. Бог есть Дух вездесущий, а человеку дана мысль, способная в мгновение переносить его в самые отдаленные концы земли. Духом мы бываем со своими близкими, разделенными от нас далеким пространством. Бог есть Дух всеведущий. Разум человека имеет печать этого Божия свойства. Он может охватывать неисчислимые массы знаний; память {28} человека хранит в нем эти знания. Бог есть Дух всесвятой. И человек с помощью благодати Божией имеет силу достигать вершин святости» [37].

\* \* \*

**В Новом Завете понятие об образе Божиим ставится в прямую связь с христологией и сотериологией. Истинный Образ Божий есть Христос. Он есть**

«образ Бога невидимого»

ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15);

«сияние славы и образ ипостаси Его»

ὁς ὢν πλαυῶσμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς υποστάσεως αὐτοῦ (Евр. 1, 3). Имея это в виду, можно сказать, что **богообразность есть христообразность.**

**В общении со Христом человек восстанавливает в себе образ Божий, помраченный грехом.**

«Отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие... совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании, по образу Создавшего его»

(Кол. 3, 8–10).

«Как мы носили образ перстного, **будем носить и образ небесного**»

(1 Кор. 15, 49).

«Возлюбленные

, — говорит святой апостол Иоанн Богослов, —

мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем **подобны** Ему»

ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα (1 Ин. 3, 2).

В духе этих апостольских наставлений говорит о богообразности и богоподобии человека **святитель Ириней, епископ Лионский**: «Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно {29} восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово со-подобным невидимому Отцу» [37a].

Наконец, некоторые святые Отцы усматривали в богообразности человека отображение всей Живоначальной Троицы. Блаженный Феодорит писал: «Иной найдет в душе человеческой и другое еще, более точное подобие... ум рождает слово; со словом же исходит дыхание, не рождаемое подобно слову, но всегда сопровождающее слово, исходящее вместе с рождаемым словом. Впрочем, в человеке это бывает только в образе, а потому слово и дыхание его не самостоятельны. Во Святой же Троице разумеем Три Ипостаси, и неслитно соединенные и самостоятельные» [38].

О том, что человек в своей духовной структуре и жизни отображает внутритроичную жизнь Божества, говорили также святой Иоанн Дамаскин и святой Патриарх Фотий [[39](#)].

## 6. Состояние первозданного человека до грехопадения

Первый человек вышел из рук Творца совершенным. Конечно, это было не то совершенство, которое достигается в результате продолжительной целеустремленной деятельности и составляет нравственную цель человека, как это показывают слова Господа: «Будьте совершенны, как (ὡς ἔσται) совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Это было лишь изначальное совершенство его богозданной природы, которое означало, что человек со всеми его силами и способностями вполне отвечает тому назначению, для которого он создан.

Первый человек лишь не много умален был пред ангелами (Пс. 8, 6). В нем не было и тени греха или хотя бы {30} малейших признаков противления добру.

«Я нашел

, — говорит Премудрый Екклезиаст, —

что Бог сотворил человека **правым**»

(Еккл. 7, 29), то есть нравственно здоровым, способным идти правым путем и не грешить [40].

Однако человек с самого начала нуждался в постоянном содействии Божиим, чтобы могли раскрыться и развиваться задатки его богоподобной природы. И действительно, тотчас по сотворении ему была дарована сверхъестественная божественная помощь: первозданный человек пребывал в **благодатном состоянии** как по душе, так и по телу.

Но благодать Божия была дарована прародителям не безусловно. Человек мог и лишиться ее, преступно нарушив первоначальный райский завет с Богом. В этом случае и самые природные силы и способности человека неминуемо должны были, если и не вовсе утратиться, то, по крайней мере, существенно повредиться.

В первоначальном благодатном состоянии разум и воля человека находились на высокой степени совершенства. **Разум Адама**, по мнению Блаженного Августина, превосходил разум любого из его естественных потомков. Разум умнейших из потомков Адама, говорил Блаженный Августин, находится в таком отношении к разуму самого Адама, в каком быстрота черепахи к быстроте птицы. Человек легко мог усвоить и постигать как высшие сверхъестественные истины, так и низшие материальные предметы, находясь под влиянием божественного озарения. Если в настоящее время достижение знания сопряжено с великими трудами и усилиями, то в первобытном состоянии знание доставалось человеку без малейших трудов и усилий.

**Воля** первозданного человека, согласно Блаженному Августину, характеризовалась **нравственной свободой**. Ее проявления отнюдь не были произволом, то есть ничем не мотивированными решениями или действиями. В силу своей нравственной свободы, предполагающей возмож{31}ность обдуманного и ответственного решения, Адам **мог не согрешить**, если бы не захотел этого сам.

Воля первозданного человека не только была свободна от наличия в ней греховного расположения, но и **обладала положительно добрым направлением** — служила божественному закону. Человек любил добро и стремился к нему, не зная внутренней борьбы и колебаний между добром и злом, хотя и понимал, что такое добро и зло, а не просто пребывал в блаженном неведении о зле. «Рассуди, — говорит святой Иоанн Златоуст, — о

свободе воли и преизбытке мудрости его (Адама), и не говори, будто он не знал, что добро и что зло» [41]. Отношения человека к Богу были отношениями полного и радостного послушания Ему. Бог был для человека высочайшим нравственным авторитетом, и мысль ослушаться прямого и ясного указания или совета Божия, а тем более воспротивиться ему, человеку не приходила в голову: это было для него нравственно невозможно, по любви к Богу.

При чистоте и ясности ума и при добром направлении воли **сердце** человека не возмущалось никакими греховными пристрастиями, не знало порочных движений и чувств. В человеке полностью отсутствовала плотская **похоть**, то есть беспорядочные и враждебные духу движения ненормально разросшейся чувственности.

Совершенным было и **тело** человека, назначенное быть послушным орудием его духа. «Бог создал человека для нетления» (Прем. 2, 23), поэтому и телесная природа человека, соединенная с его бессмертным духом, имела **возможность не умереть** — при выполнении, однако, необходимых нравственных условий (Быт. 2, 17). «Человек не умер бы, если бы не согрешил», — много раз повторял Блаженный.

Бессмертие Адама и Евы по телу было **бессмертием по благодати**. Эта благодать бессмертия видимым образом сообщалась прародителям в плодах дерева жизни, которое было **прообразом будущего Крестного дерева и таинства Евхаристии**.

{32}

Забота, или промышление, (πρόνοια) Божие о первых людях ярко выразилась в том, что

«взял Господь Бог человека и поселил его в саду Едемском»

, или в раю (Быт. 2, 8, 15). По вещественной стороне, рай был блаженным жилищем человека на земле. По духовной же стороне, райская жизнь была состоянием особенной близости человека к Богу. «Рай, — говорит святой Иоанн Дамаскин, — некоторые представляли чувственным, а другие духовным; но мне кажется, что, как человек создан был чувственным и вместе духовным, так и священнейший храм его был и чувственным и вместе духовным... Телом человек водворялся в божественной и прекрасной стране, а душой жил в несравненно высшем и прекраснейшем месте, где имел своим домом и светлой ризой Бога» [42].

## *Литература*

Епископ Гурий. Идеальная жизнь богозданного человека // Богозданный человек. — § 1–5 // Богословские труды. Вып. 12. — М.: издание Московской Патриархии. — С. 6–15.

## 7. Грехопадение прародителя и его последствия

**Видимая сторона греха наших прародителей состояла в нарушении запретительной заповеди Божией, выраженной в следующих словах:**

«От всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь»

(Быт. 2, 16–17).

Нарушив эту заповедь, **прародители** впали в грех прямого послушания, или неповиновения Богу, и таким образом **нарушили в самом основании весь нравственный закон**, который есть не что иное как благая и совершенная воля Божия (Рим. 12, 2). **Но нарушая закон Божий, чело{33}век** как существо разумное и ответственное за свое поведение **становится существом преступным и виновным, пред Богом.**

«Пусть никто не думает, — говорит Блаженный Августин, — будто грех первых людей мал и легок потому, что состоял во вкушении от древа, — **заповедью требовалось повиновение, такая добродетель, которая в разумной твари есть как бы мать и блюстительница всех добродетелей**» [43].

По **внутренней же сущности прародительский грех представлял собой целый комплекс греховных действий.** «Там есть и **гордость**, так как человек восхотел подчиняться больше себе, чем Богу; и поругание святыни, так как не поверил Богу; и **человекоубийство**, потому что подвергнул себя смерти; и **духовное прелюбодеяние**, потому что непорочность человеческой души была погублена обольщением змия; и **воровство**, потому что человек воспользовался запрещенной снедью; и **алчность**, потому что он домогался большего, чем нужно было» [44]. **В одном из своих творений Блаженный Августин назвал грех Адама «неизъяснимым отступничеством»** [45].

«Как только совершилось нарушение заповеди, тотчас, — говорит Блаженный Августин, — оставила праотцев благодать Божия». В человеке, первоначально чистом и невинном, явилось новое, несвойственное и чуждое ему прежде греховное настроение и внутренняя замкнутость от общения с Богом, Источником жизни.

«Наиболее коренная и существенная перемена, — пишет епископ Гурий, — произошла в области сердечной жизни... Божество, ранее воспринимаемое как благая полнота внутренней жизни, теперь стало восприниматься как внешний объект и, как таковой, возбуждает уже в сердце не волнение любви, а чувство страха. Это чувство страха {34} мучительно для человека, он трепещет перед Богом, пытается скрыться от Лица Божия... По неизбежным законам психической жизни, это Божество сознанием человека будет все более и более удаляться от человеческого сердца, человек все более и более будет стремиться скрыться от Лица истинного Бога и станет создавать себе ложные кумиры, более доступные изменившемуся его внутреннему существу...» [46].

Если до грехопадения в природе человека царила полная гармония и равновесие между душой и телом, так что, когда душа свободно устремлялась к Богу и повиновалась Ему, тело послушно повиновалось и служило ей самой, то с грехопадением совершенно поколебались и нарушились эти гармония и равновесие. **Наказанием за неповиновение души Богу явилось неповиновение тела душе человека.** При этом тело не только перестало повиноваться душе, но даже взяло верх над нею, так что **в падшем человеке вместо закона ума воцарился закон похоти, и жизненным началом вместо духа стала плоть, отвлекающая его от всего**

духовного и влекущая к чувственности и греху, и таким образом из дочери греха становящаяся матерью греха [47].

Последствием грехопадения явилась и телесная смерть. **Как известно христианам, держащимся истинно католической веры, — пишет Блаженный Августин, — смерть телесная постигла нас не по закону природы, потому что Бог не сотворил для человека смерти, — но вследствие греха [48].**

Православный Катехизис митрополита Филарета в разделе, посвященном III члену Символа веры (о воплощении Сына Божия), констатирует как несомненный факт следующее: **Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство.**

Эту же мысль можно передать так: все люди как потомки родоначальника человеческого рода Адама, хотя и сотворенного по образу Божию, но совершившего тяжкое грехопадение, рождаются с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы. Эта прирожденная греховность (αμαρτία) со времен Блаженного Августина известна под именем **первородного греха (peccatum originale).**

**Нет ничего известнее, — говорит Блаженный Августин, — учения Церкви о первородном грехе, — но в то же время, и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для обыкновенного человеческого понимания [49].**

## 8. Первородный грех

Наследуемое чрез физическое рождение греховное состояние человеческой природы проявляет себя как **всеобщая склонность людей к греховным поступкам**. Как бы от лица всех носителей этого греховного состояния святой апостол Павел говорит:

«Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Добро, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих»

(Рим. 7, 15, 19, 22–23).

Каждый, кто прислушивается к голосу своей совести, на собственном опыте неоднократно убеждался в истинности этих апостольских слов, свидетельствующих о том, {36} что живущий в нас грех расслабляет нашу волю, стремится подчинить ее своей власти, **ввергнуть нас в духовную смерть**.

«Нет человека, который не грешил бы»

, — говорит священный автор 3-й книги Царств (3 Цар. 8, 46). Эту истину подтверждает и богодухновенный новозаветный писатель святой апостол Иоанн Богослов:

«Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас»

(1 Ин. 1, 8).

Греховное состояние человека (до воздействия на него благодати Божией) апостол называет состоянием

«ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях»

(Еф. 4, 22). Характеризуя это состояние в нравственном смысле, тот же апостол говорит даже, что пребывающие в нем мертвы

«по преступлениям и грехам»

(Еф. 2, 1, 5), то есть **их жизнь, в сущности, есть духовная смерть**, разрыв общения с Богом.

**Святитель Ириней Лионский** имеет в виду преимущественно именно духовную смерть или разобщение с Богом, когда говорит, что «Адам сделался началом умирающих» и лишь Христос «сделался началом живущих» [50].

Сознательно отвергающие необходимость для их спасения, благодатного возрождения и оживотворения чрез таинство крещения, совершаемое в Церкви Христовой, лишают себя возможности стать в этой земной жизни участниками Царства Божия.

«Если кто не родится от воды и Духа

, — говорит Господь, —

не может войти в Царствие Божие»

(Ин. 3, 5). Такие обрекают себя на духовную смерть, делая себя неспособными к общению со Христом, источником вечной жизни. Они как бы добровольно враждуют против Бога (см. Рим. 5, 10), делают себя

«чадами гнева»

(Еф. 2, 3).

Впрочем, **объектом гнева Божия** являются не сами люди, родившиеся вне Царства Благодати, а именно **наследуемое ими греховное состояние**, означающее расстройство в творении Божиим, которое не может быть предме{37}том благоволения Божия, ибо

«невозможно общение между светом и тьмой»

(2 Кор. 6, 14).

«**Греховность, как недолжное состояние природы человека, как аномалия**, — говорит профессор Н. Н. Глубоковский, — **навлекает на себя праведный гнев Божий**, хотя эссенциально (то есть по самой сущности своей) Правда Божия не подлежит оскорблению и в самом карающем настроении движется неисчерпаемым человеколюбием» (из комментария на Рим. 5, 12–21).

Полезно вспомнить следующее рассуждение относительно понятия Правды Божией **архимандрита Сергия** (Страгородского, будущего Патриарха Московского и всея Руси), содержащееся в его сочинении **Православное учение о спасении**:

«Правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовольствия хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, — а так, что Бог, как именно Святой Носитель жизни и истины, от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен умереть. Этому-то непреложному закону вечной правды, осуждающей **не грешника, а грех (!)**, руководящейся, следовательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а именно нравственным достоинством бытия, — и была принесена Голгофская жертва... Эта-то правда не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключаящим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию» [51].

Правда Божия осуждает первородный грех как расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой. Но она же и предлагает безвоз{38}мездно, без всякой человеческой заслуги, надежное средство для освобождения от наследственной греховности — **вступление в Новый Завет с Богом** чрез посредство таинств святого крещения, миропомазания, покаяния и причащения Тела и Крови Господа Иисуса Христа, Нового, или Второго, Адама (1 Кор. 15, 47), Родоначальника искупленного и спасаемого Им и в Нем человеческого рода.

Крещение есть **воскресение от смерти греховной**, дарование человеку возможности

«ходить в обновленной жизни»

(Рим. 6, 4), а миропомазание и Евхаристия сообщают ему силы, **необходимые для преодоления склонности к греховным поступкам**. Благодаря этому верующий во Христа и ставший членом Церкви Христовой имеет возможность постепенно, в напряженной борьбе с грехом, освободиться от рабства греху (Рим. 6, 20, 22) и **из области духовной смерти переходить к истинной и непреходящей жизни во Христе**.

## 9. Пелагианство и его противник — блаженный Августин

Современником Блаженного Августина (354–430) был некто Пелагий († после 418 года), монах или мирянин-аскет, родом из Британии. Он вопреки святоотеческому учению о глубоком повреждении человеческой природы чрез грехопадение прародителей стал утверждать, что каждый человек рождается с совершенно свободной волей.

Все люди, по учению Пелагия, рождаются такими же невинными и непорочными, какими были до грехопадения прародители. Свободная воля как вначале была, так остается и теперь совершенно бескачественной способностью человека. По самой природе своей она не имеет и никогда не получает какого-либо предрасположения или удобопреклонности ни к добру, ни к злу. В любой момент воля человека с одинаковой легкостью может обратиться как от добра к злу, так и от зла к добру.

{39}

Смерть любого человека, по мнению Пелагия, есть вполне естественное явление, и человек смертен не в наказание за первородный грех, а по закону природы. Адам и до своего грехопадения подлежал болезням, немощам и телесной смерти, точно так же как подлечим им и мы; он умер бы независимо от того, согрешил ли он или не согрешил.

Пелагий был убежден, что учение о глубоком повреждении человеческой природы чрез грехопадение не только неосновательно, но и вредно в нравственном отношении. Пелагий любил при этом указывать на тот факт, что многие из его современников, предаваясь порокам, извиняли себя слабостью человеческой природы. Беспреданно жалуясь на эту слабость, говорит он, эти люди избегали малейшего усилия, необходимого для христианского доброделания [52].

Сообщают, что Пелагий, оставивший родину и прибывший в Рим, услышал здесь однажды, как римский епископ публично высказал мысль Блаженного Августина о беспомощности человека и о том, что его участь зависит исключительно от Бога. Епископ привел при этом следующие слова из «Исповеди» Блаженного Августина: «Господи! Вся надежда моя на беспредельное милосердие Твое. Дай мне силу исполнить то, что Ты повелеваешь, и повелевай, что хочешь» [53]. Этот случай послужил поводом для нападения Пелагия на учение Блаженного Августина. Пелагию представилось, что это учение, широко распространившееся на Западе, убивает даже ту малую энергию, которая еще оставалась в расслабленных духом его современниках. И Пелагий решил противопоставить Блаженному Августину свое учение о свободе воли, как опору нравственной энергии христианина.

Нужно заметить, что в это время авторитет Блаженного Августина, епископа североафриканского города Иппона, был исключительно высок, в особенности, конечно, на Западе, но имя его знали и на Востоке как достойное всяческого уважения.

Строгий аскет и ревностный христианин, а затем и пастырь, Блаженный Августин, после бурно проведенной юности, на собственном опыте испытал, как тяжело бывает человеку вести борьбу с обуревающими его искушениями. Он познал, какая колоссальная сила воли требуется для того, чтобы противостоять живущему во плоти греху, и какая бездна отделяет нас от нравственного совершенства, к которому мы призваны. Исходя из собственного аскетического опыта, Блаженный Августин пришел к выводу, что первородный грех в корне извратил духовные силы человека, что зло неодолимо для него без чудесной помощи властно спасающей его от самого себя руки Божией. Развивая эти мысли, Блаженный Августин пришел к убеждению, что в деле спасения свободная воля человека не играет существенной или даже вообще какой-либо роли. Свободной воли у человека после грехопадения в строгом

смысле вообще не существует. Спасение же совершается исключительно всемогущим действием божественной благодати.

Как отец и учитель Церкви Блаженный Августин имеет важное значение не только для Западной, но и для Вселенской Церкви. Велика его заслуга, в частности, и в той борьбе, которую ему пришлось вести с заблуждениями пелагиан. Но нельзя оставить без внимания и некоторые ошибочные мнения Блаженного Августина. Внутренний опыт одного человека, как бы ни был велик этот человек, не может быть вполне адекватным выражением опыта всего человечества. Блаженный упустил это из виду, принял свой личный опыт за опыт общечеловеческий и пришел к ошибочному и несогласному с опытом других святых Отцов утверждению о полной мертвенности человека для добра: для потомков Адама стало невозможным или почти невозможным радостное служение Богу по любви к Нему. В одном из своих писем Блаженный Августин говорит: «Чрез тяжесть первого греха {41} мы потеряли свободную волю любить Бога» [54]. В другом месте он пишет: «Свобода не грешить потеряна в наказание за грех» [55].

Блаженный Августин был даже недалек от мысли о так называемом безусловном предопределении ко спасению лишь некоторых, а самое спасение избранных склонен был рассматривать как **непреодолимое** действие благодати [56].

У Пелагия было немало последователей. Наиболее известны из них Целестий и епископ Юлиан Экланский. Согласно сведениям, представленным Карфагенскому епископу Аврелию миланским диаконом Павлином, Целестию принадлежали следующие ложные утверждения:

1. Адам создан смертным, — он умер бы, хотя бы и не согрешил.
2. Грех Адама повредил только ему самому, но не человеческому роду.
3. Новорожденные дети находятся в том же состоянии, в каком был Адам до падения.
4. Человеческий род умирает не вследствие греха Адама.
5. Дети, даже умирающие некрещенными, наследуют жизнь вечную.
6. Ветхозаветный закон также мог приводить к святости и к Царству Небесному, как и Евангелие.
7. И до пришествия Господа случалось, что были безгрешные люди.

На Карфагенском Соборе 418 года были приняты 8 правил «против ереси Пелагия и Целестия» (правила 123–130 в «Книге правил святых Апостолов, святых Соборов Вселенских и поместных, и святых отец»).

Правило 123-е осуждает тех, кто утверждает, что «первородный человек, Адам, сотворен смертным, так что, {42} хотя бы согрешил, хотя бы не согрешил, умер бы телом не в наказание за грех, но по необходимости естества». Правило 124-е осуждает отвергающих необходимость крещения младенцев, которые якобы «ничего не заимствуют от прародительского Адамова греха, что надлежало бы омыть банею пакибытия».

## *Литература*

Кремлевский А. Первородный грех по учению Блаженного Августина Иппонского. — СПб., 1902 // История пелагианства и пелагианская доктрина. — Казань, 1898.

Лебедев П., священник. Пелагианство // Православное обозрение. — 1866, № 1. — С. 364–405; № 2. — С. 20–36, 129–145, 225–257.

Архимандрит Сергей (Страгородский). Учение Блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности // Чтения в обществе

любителей духовного просвещения. — 1887. — С. 431–492.

Гусев Д. Антропологические воззрения Блаженного Августина...

Преображенский С. Блаженный, Пелагий и Православие // ЖМП. — 1961, № 12. — С. 59–61.

## 10. Святоотеческое учение о последствиях первородного греха и о соотношении благодати и свободы в деле спасения

По словам **святителя Иринея Лионского**, «через первое рождение мы наследовали смерть», и «человек, по плотскому рождению от Адама сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения» [57].

**Святитель Василий Великий** говорит, что «Адам худым вкушением передал нам грех» [58].

{43}

**Святитель Григорий Богослов** не разъясняет точно, в чем именно выразилось и как далеко простирается наследственное повреждение нашей природы. Однако это повреждение он считает весьма тяжким, сравнивая душу, пораженную грехом, со

«скорченной женщиной»

(Лк. 13, 11) и с четверодневным Лазарем. Вместе с тем он не отрицает существования в падшем человеке остатков добра, допуская наличие естественных добродетелей и в человеке, еще не возрожденном благодатию Христовой. Святитель Григорий говорит лишь об «очищении» образа Божия в крещении, следовательно, признает наличие образа Божия и в падшем человеке, хотя этот образ и находится в поврежденном состоянии [59].

**Преподобному Макарию Египетскому** принадлежит наибольшая доля в раскрытии учения о степени повреждения человеческой природы через грехопадение. В падении Адама «лукавое слово, воспринятое сначала чрез внешний слух, прошло чрез сердце и объяло все его существо». Лазарь смердящий — подобие Адама. Но и мы представляем то же самое, в силу рождения от него. И «ты, — говорит он, — носишь те же язвы, то же зловоние, ту же тьму... С того времени как Адам преступил заповедь, змий вошедши сделался господином дома, и он при душе есть, как другая душа; грех, вошедши в душу, сделался ее членом, прилепился и к самому телесному человеку, и в сердце струятся многие нечистые помыслы». Но хотя «лукавый князь облек грехом душу и весь ее состав и всю ее осквернил и пленил...», нельзя сказать, «что все погибло, уничтожилось и умерло». Душа, пораженная грехом, подобна евангельской кровоточивой жене и слепому, а также лежащему в постели больному и младенцу, не могущему еще ходить, — всем этим лицам немощным, слабым и бессильным, но могущим взывать ко Христу как к Врачу, взывать, как младенец взывает к матери. «Неверно говорят некоторые... что человек совершенно умер и совершенно не может делать ничего доброго. Душа может про{44}тивиться греху, но победить или искоренить зло без Бога не может».

По учению **святителя Иоанна Златоуста**, наследственное повреждение особенно глубоко укоренилось в нашей воле. Произволение наше «быстро склоняется ко злу». Однако и в воле человеческой, несмотря на это глубокое повреждение, все-таки остается достаточно сил, чтобы при помощи Божией идти по пути добра.

Дело благодати Божией очистить, возродить и воссоздать всю человеческую природу и, в частности, человеческую волю, не уничтожая, однако, ее свободы.

Слово «благодать» (χάρις, gratia) употребляется в Священном Писании в различных значениях. В Новом Завете этим словом часто обозначается Божественное милосердие к человеку, Божественная любовь, Божие благоволение, совершенное Христом дело искупления со всеми его плодами и последствиями, Евангельская и апостольская проповедь.

Нередко словом «благодать» обозначается и в Священном Писании, и в творениях святых Отцов особая сверхъестественная спасительная для нас сила Божия, сила Христова (2 Кор. 12, 9), или благодать Святого Духа [60].

Благодать Святого Духа совершает свои спасительные действия (оправдание и освящение), не нарушая человеческой свободы, без какого-либо принуждения. Она идет навстречу добрым желаниям и усилиям человека и устрояет его спасение лишь при участии его самого. Несомненно, божественная благодать преобладает в деле нашего спасения (

«Бог производит в нас и хотение и действие по Своему благоволению»

— см. Флп. 2, 13), но при этом обязательным условием является свободное подчинение человека, наличие усилий, трудов и подвигов, направленных к исполнению воли Божией, к нравственному исправлению и посильному совершенствованию в соответствии со словами апостола:

«со страхом и трепетом совершайте свое спасение»

(Флп. 2, 12).

**Святитель Иоанн Златоуст** говорит: «Бог не принуждает никого. Если Он хочет, а мы не хотим, то спасение наше невозможно, не потому, чтобы хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет» [61].

**Святитель Григорий Богослов** учит: «Надобно, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога... К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру. Бог подает мне и силу, а в середине — я, текущий на поприще» [62].

## 11. О Божественном предопределении ко спасению

Греху противостоит благодать, то есть дар спасения во Христе Искупителе и Втором Адаме, предлагаемый нам любовью Божией. Завершая свое учение о первородном грехе, духовной смерти и связанном с ними осуждении, которым противостоят обилие благодати и оправдание к жизни, апостол Павел говорит:

«Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим»

(Рим. 5, 20–21).

В связи с этим учением апостол обращается к верующим римлянам со словами ободрения, призывая их к твердому упованию на спасающего их Бога:

«Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу... Мы спасены в надежде... и Дух подкрепляет нас в немощах наших... Он ходатайствует за

{46}

святых по воле Божией...

(Мы)

знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу»

(Рим. 8, 1, 24, 26–28). И затем, желая решительно обнадежить римских христиан в том, что Сам Бог заботится об их спасении, он говорит:

«Ибо кого Он **предузнал**, тем и **предопределил** быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и **призвал**, а кого призвал, тех и **оправдал**; а кого оправдал, тех и **прославил**. Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас?»

(Рим. 8, 29–31).

Когда апостол Павел в своих посланиях говорит о предопределении участи людей, он имеет в виду **только спасаемых** (Рим. 8, 29–30; Еф. 1, 5, 11), но отнюдь не погибающих. Никогда и нигде он не говорит о предопределении к гибели. Виднейший русский православный экзегет профессор Н. Н. Глубоковский делает по этому поводу следующее замечание: «Благовестник судьбу погибающих вовсе не приписывает предопределению божественному и скорее оттеняет их личную виновность» [63]. То же утверждает и профессор Нового Завета ректор Свято-Сергиевской Академии в Париже епископ Кассиан: «В 8-й главе послания к римлянам апостол Павел говорит только о спасении... Он ничего не говорит о предопределении осуждения» [64].

Бог

«хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»

(1 Тим. 2, 4), и предопределение ко спасению следует понимать как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто хорошо пользуется своей свободной волей, кто со страхом и трепетом совершает свое спасение (Флп. 2, 12), кто «ищет благодати и свободно покоряется ей» (Послание восточных патриархов, член III) и остается верным до смерти (Откр. 2, 10).

Те же, которые худо пользуются своей свободной волей и противятся благодати, своей нераскаянностью и {47} греховным образом жизни **сами обрекают себя на погибель и духовную смерть**, то есть на лишение возможности находиться в общении с Источником вечной жизни.

«Предопределение, — пишет профессор Н. Н. Глубоковский, — говорит единственно то, что есть в мире греховное человечество, не окончательно погибшее и потому удостоиваемое божественного милосердия» (С. 35).

Что же касается мнений некоторых неправославных богословов об «индивидуальном предопределении каждого человека к той или иной участи» — независимо от самого человека, — то их следует считать лишь умозаключениями, не имеющими незыблемой основы в Божественном Откровении.

Мысли апостола, заключающиеся в вышеприведенном месте из послания его к римлянам (Рим. 8, 29–31), можно, по-видимому, передать так:

Бог **предузнал** (προέγνω), что те, кто раньше не знали о Христе, но теперь стали римскими христианами, хорошо воспользуются своей свободной волей, и потому дал им благодатный дар восприимчивости к благовествованию о Нем, тем самым как бы **предопределив** (προώρισεν) их вступление в спасительную христианскую жизнь. А дав этот дар, Он затем и действительно **призвал** (ἐκάλεσε) их в Церковь Христову, **оправдал** (ἐδικαίωσε) их в таинстве крещения и **прославил** (ἐδόξασε) приобщением ко всей полноте жизни во Христе. И потому могут ли они унывать или падать духом на пути христианского подвига, если Сам Бог все делает для того, чтобы они спаслись?

## 12. Православное учение о Лице Искупителя

Для сотериологии важное значение имеет вопрос о Лице Искупителя: Кем был Спаситель и Господь наш Иисус Христос — истинным ли Богом, явившимся в человеческом образе? Человеком ли Иисусом из Назарета, в {48} учении и делах которого особенным, невиданным ранее образом являлась сила Божества?

Или одновременно Он был и истинным Богом и истинным Человеком, или, иначе говоря, Богочеловеком (Θεάνθρωπος), в Котором непостижимым образом соединились две природы: совершенное Божество и совершенное человечество?

При решении этого вопроса на основании Священного Писания мы должны исходить из следующих двух, данных в Откровении, фактов:

**Во-первых**, Господь Иисус Христос, не отвергая того, что Он есть Сын Человеческий, то есть Человек, в то же время называл Себя Единородным Сыном Божиим, и притом предупреждал, что **только такая вера в Него (то есть как в Единородного Сына Божия)** является верой истинно спасающей.

«Так возлюбил Бог мир

, — говорил Он в беседе с Никодимом, —

что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную... Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия»

(Ин. 3, 16, 18).

**Во-вторых**, несомненно исповедуя Господа Иисуса Христа истинным Богом и истинным Сыном Божиим (1 Ин. 5, 20), апостол и евангелист Иоанн Богослов в то же время считает неотъемлемым признаком спасающей веры **признание действительности боговоплощения**, а следовательно, и наличия во Христе истинной человеческой природы.

«Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста»

(1 Ин. 4, 2–3).

Святая Церковь в вероизложении [65], принятом на Четвертом Вселенском Соборе, дала точный образец самой {49} основы христологического догмата, то есть учения «о двух естествах во едином Лице Господа нашего Иисуса Христа».

**Халкидонское определение («орос»)** гласит:

«Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха,

рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, **в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно** (ἐν δύο φύσεσιν ἄσυγχύτως, ἀτρέπτως ἀδιαίρετως, ἁχώριστος ὑνωριζόμενον) — так что соединением несколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась, — не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) Сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцов».

Профессор В. В. Болотов в своем анализе текста Халкидонского ороса отмечает, в частности, что его составителями было «твердо установлено терминологическое значение слов **природа, естество и ипостась**» (С. 293). Отныне понятие «ипостась» перестает быть синонимом «природы» и сближается с понятием «лицо» [66].

«Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» — так соединены две природы в Лице Христа, причем первые два определения направлены против монофизитов, два последние — против несториан. По существу все четыре определения негативны... они апофатически очерчивают {50} тайну Воплощения, но запрещают нам представить себе «как» этой тайны. Христос — всецело Бог: Младенцем в яслях — или умирая на кресте, Он не перестает быть причастным троичной полноте и в Своем вездесущии и могуществе управлять вселенной... С другой стороны, человечество Христа — это всецело наше человечество; оно Ему не присуще по превечному Его рождению, но Божественное Лицо создало Его в Себе в лоне Марии» [67].

Еще **святитель Григорий Богослов** в 382 году писал: «Две природы, Бог и человек, не два Сына и не два Бога; ибо то, из чего Спаситель, есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), но не иной и иной (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος)» [68]. Как отмечает протоиерей Георгий Флоровский, святитель Григорий Богослов «для своей веры находит столь четкие слова, что предвосхищает позднейшие формулы V века (две природы и единое лицо)» [69].

## 13. О цели вочеловечения Сына Божия. О полноте воспринятой Им человеческой природы

Господь наш Иисус Христос стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим [70]. Это же утверждает и святитель Афанасий Великий в слове О воплощении Бога Слова и против ариан [71].

Для спасения людей необходимо было, чтобы Сын Божий воплотившийся воспринял полную человеческую {51} природу. **Невоспринятое не уврачевано** (то γάρ ἀπροσλήπτου ἀθεράλευτον) [72], — утверждал **святитель Григорий Богослов**, вопреки Аполлинарию, учившему, что Христос принял плоть и душу, но не человеческий ум.

О полноте воспринятой Словом Божиим человеческой природы Церковь возвещает в своих песнопениях. «Пришел еси от Девы, не ходатай, ни ангел, но Сам, Господи, воплощся, и спасл еси всего мя человека...» (Канон воскресный 2-го гласа, песнь 4-я, ирмос).

В том же послании к Кледонию святитель Григорий Богослов говорит: «Ум в Адаме не только пал, но... первый был поражен. Ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди; и что не соблюло, то отважилось и на преступление; и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении; а что имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум» [73].

В **Халкидонском оросе** говорится, что Господь Иисус Христос, совершенный в божестве, совершен и в человечестве, что Он истинно Бог и истинно человек из души разумной и тела... единосущный Отцу по божеству и **единосущный нам по человечеству, во всем подобный нам, кроме греха...**

В **Томосе папы Льва** (то есть в послании архиепископу Константинопольскому Флавиану против ереси Евтихия, которое наряду с посланиями святителя Кирилла Александрийского было положено в основу Халкидонского вероопределения) о вочеловечении Господа говорится так: «Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель и что прельщенный человек допустил (в себя)» [74].

{52}

Христос родился от Пресвятой Девы Марии, зачавшей чрез наитие Святого Духа, и был чистым и непорочным,

«не знавшим греха»

(2 Кор. 5, 21). О том, что Господь Иисус Христос есть Человек **безгрешный**, ясно говорят и другие места Священного Писания, например, 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 3, 5; ср.: Ис. 53, 9.

В связи со спорами, возникшими еще в VI веке, относительно того, является ли тело Христа «тленным» или «нетленным», святой Иоанн Дамаскин дает следующее разъяснение: «Наименование тления имеет два значения. Во-первых, оно означает человеческие страсти (πάθη): голод, жажду, утомление, боль при прободении гвоздями, смерть или отделение души от тела и тому подобное. В этом смысле мы называем тело Господа тленным, так как все это Он принял на Себя добровольно. Во-вторых, тление означает совершенное разложение тела на части, из которых оно составлено, и его разрушение. В этом значении тленность (φθορά) многими лучше называется: διαφθορά, то есть гибелью, по-славянски — нетлением. Этого

нетления не испытало тело Господа (Пс. 15, 10, ср.: Деян. 13, 34–37)...

Говорить, что тело Господа, сообразно с первым значением тления, было нетленным и прежде воскресения — нечестиво. Ибо, если бы оно было нетленно, то не было бы одной и той же сущности с нами... А что тело Господа нетленно сообразно со вторым значением тления, мы исповедуем так, как передали нам богоносные отцы. Мы, конечно, говорим, что, после воскресения Спасителя из мертвых, тело Господа — нетленно и сообразно с первым значением» [75].

«**Естественные и беспорочные страсти** (πάθη ἀδιάβλητα) суть страсти, не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, болезнь, предсмертная мука, от которой про{53}исходит пот, капли крови... Он воспринял все для того, чтобы все освятить» [76].

## 14. Ипостасное соединение природы во Христе (ἐνωσις καθ'ὕψτασιν)

Церковь исповедует **две полные природы во Христе (Божество и человечество), но лишь одну (Божественную) Ипостась — Ипостась Бога Слова**, Человечество не имеет в Нем особой, отдельной, личности, но оно **воспринято в единство Его Божественной Ипостаси**.

Одно и то же существо — Богочеловек — есть и Сын Божий и Сын Человеческий. Святитель Кирилл, архиепископ Александрийский, в послании к Несторию «Καταφλουαροῦσι» («Некоторые своим суесловием...») писал: «Слово, соединив с Собою ипостасно (καθ'ὕψτασιν) плоть, одушевленную разумной душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком и наименовало Себя Сыном Человеческим... Естества, истинно соединенные между собой, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын» [77].

«Если бы мы стали, — говорит святитель Кирилл, — отвергать **ипостасное соединение**, как что-то непонятное и странное, то мы должны бы были признать двух сынов... и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по своему естеству» [78].

Сущность ипостасного соединения природ во Христе святитель Григорий Богослов характеризует так: «Сын Божий благоволит стать и именоваться и Сыном Человеческим, **не изменяя того, чем был** (ибо сие неизменяемо), но, **приняв то, чем не был** (ибо Он человеколюбив, чтобы {54} Невместимому сделаться вместимым, вступая в общение с нами чрез посредствующую плоть)» [79].

«Различие, установленное в Халкидоне между терминами «природа» и «ипостась», — пишет в своем известном христологическом труде **профессор протоиерей Иоанн Мейендорф**, — было слишком новым и революционным в богословии воплощения, чтобы не вызвать появление различных истолкований и недоразумений» [80].

В процессе возникших тогда христологических споров между халкидонитами (то есть православными) и нехалкидонитами, не признававшими Халкидонского и последующих Вселенских Соборов, важное разъяснение Халкидонского ороса связывают обычно с именем богослова VI века Леонтия Византийского.

**Отец Иоанн Мейендорф** утверждает, однако, что было два Леонтия, которых долго принимали за одно лицо. Согласно данным критических исследований, можно считать, что тем богословом, который дал строго православное истолкование ипостасного соединения, был не Леонтий Византийский (один из оригенистов, выступавших против преподобного Саввы Освященного), а Леонтий Иерусалимский, писавший в защиту Халкидонского Собора и против оригенистов между 532 и 536 годами, автор сочинений «Против несториан» и «Против монофизитов». Именно Леонтий Иерусалимский со всей определенностью разъяснил халкидонское выражение: «одно Лице и одна Ипостась». «В последние времена, — говорит Леонтий Иерусалимский, — Слово Само облекши плотию Свою Ипостась и Свою природу, которые существовали прежде Его человеческой природы и которые прежде веков были бесплотны, **воипостасировало** Свою человеческую природу в Свою собственную Ипостась» [81].

«Христос не обладает некоей человеческой ипостасью, которая обособлена подобно нашей, но Ипостась Слова {55} является общей и неотделимой как от Его человеческой, так и от Его Божественной природы» [82].

Протоиерей Н. Малиновский так вкратце излагает учение об ипостасном соединении природ во Христе: «Церковь вводит нас в возможное уразумение тайны соединения Божества и человечества в Иисусе Христе, когда научает исповедовать в Нем, при двух естествах, единое Лицо или Ипостась, именно Ипостась Сына Божия, воспринявшего в единство Своей Божественной Ипостаси человеческую природу «Веруем, — говорят восточные патриархи, — что Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, истощил Себе Самого, то есть восприял на Себя в собственной Ипостаси плоть человеческую, зачатую в утробе Девы Марии от Святаго Духа, и вочеловечился» (Послание восточных патриархов, член VII). Это значит, что при действительном различии Божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое Лицо Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя в двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека. Человеческая природа не получила самостоятельной ипостаси, отдельной от Ипостаси Бога Слова, но, получив ипостась в Божественной Ипостаси, стала принятой в Ипостась Бога Слова.

В Откровении даются твердые основания для такого представления о единении естеств в Иисусе Христе. Сам Иисус Христос всегда говорил о Себе как о едином Лице, вечном и воплотившемся Слове; в Его выражениях о Себе нет ни одного изречения, в котором можно было бы усмотреть след двойственности Его сознания, след обособления Божественной и человеческой жизни, Божественной и человеческой воли, с двумя обособленными друг от друга рядами действий, из которых каждый имел бы свой собственный самостоятельный центр» [83].

{56}

Хорошо поясняет ипостасное единство природ во Христе также **священник Василий Соколов**. «Ипостась, — пишет он, — это высшее духовное единство, может совместить в себе разноприродные сущности и может как проникнуть в них сама, так и взаимно проникнуться ими, то есть сохраняя и усвояя себе, как собственные, все свойства природ, сообщить им, в свою очередь, свои ипостасные свойства и особенности. Ипостась в своем существе есть духовная личность, единое самосознающее «я», которое может одновременно и совершенно самостоятельно проявлять себя в жизни различных природ, иначе сказать, проникать эти природы своей собственной жизнью, своим самосознанием. И Богочеловеческое единение во Христе не могло состоять ни в чем другом, как в озарении единым Божественным самосознанием, в **переживании Сыном Божиим, как второй Ипостасью Святой Троицы, не только Божественной, но и совершенной человеческой жизни**» [84].

## 15. Общение свойств (*Communicatio idiomatum*) Божеских и человеческих в Лице Богочеловека

В силу ипостасного единения естеств, один и тот же Бог Слово может именоваться и Богом, и Человеком. При этом:

а) **Свойства человеческие приписываются иногда Христу как Богу:**

«Если бы познали

(премудрость Божию),

**то не распяли бы Господа славы»**

(1 Кор. 2, 8).

«Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителеми, пасти Церковь **Господа и Бога**, которую Он приобрел Себе Кровию Своею»

(Деян. 20, 28).

«Оно (Слово), соединившись с плотию в самой утробе (Святой Девы), **родилось по плоти**, усвоив Себе плоть, с {57} которой родилось» (святителя Кирилла Александрийского послание к Несторию «Καταφλουαροῦσι»).

б) **Свойства божеские приписываются иногда Христу как Человеку:**

«Никто не восходил на небо, как только **спешший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»**

(Ин. 3, 13).

«**Божественный** и вышевидный **Младенец**, хотя и был в пеленах, по человеческой природе, но как Бог неизреченной силой расхитил сосуды сатаны» (святителя Кирилла Александрийского пасхальная гомилия 429 года).

Термину *communicatio idiomatum* соответствует греческое выражение (ἀντίμεθίστασις τῶν ονομάτων) (взаимозамена или взаимоперемещение именований), которое введено в догматику на основании одного высказывания святого Григория Нисского. Святой Григорий в письме к Феофилу, архиепископу Александрийскому, писал: «По причине совершенного единения воспринятой плоти и воспринимающего Божества **имена взаимно заменяются**, так что и человеческое называется божеским, и божеское человеческим (именем). Посему и Распятый у Павла называется Господом славы (1 Кор. 2, 8) и Поклоняемый от всей твари небесных, земных и преисподних именуется Иисусом (Флп. 2, 10)».

**Одним из следствий *communicatio idiomatum* являются так называемые теопасхитские выражения.** В них при ясном указании на Божественность Лица Господа Иисуса Христа говорится о Его страданиях и смерти (очевидно, по человеческому естеству).

В дополнение к вышеприведенным текстам (1 Кор. 2, 8 и Деян. 20, 28) можно привести святоотеческие и принятые Церковью выражения:

«Дайте мне быть подражателем **страданий Бога** моего» (святителя Игнатия

Антиохийского послание к Римлянам 6, 3).

«Что **Само Слово Божие** воплотившееся **было повешено на древе**, это я не раз показал» [85].

{58}

«Сын Божий родился; нам не стыдно (утверждать это), хотя надлежало бы стыдиться (по мнению мудрецов века сего); **Сын Божий умер**; это вполне достоверно, хотя (по их мнению) ни с чем несообразно. **Погребенный** воскрес; это несомненно, хотя (как они думают) "невозможно"» [86].

«Верую... во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия... **единосущна Отцу...** распятого же за ны при Понтийстем Пилате, и **страдавша**, и **погребенна...**» (Символ веры).

«Единородный Сыне и Слове Божий... непреложно вочеловечивыйся, распный же, Христе Боже, ...**Един сый Святыя Троицы**, прославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас» (гимн императора Юстиниана).

Термин «теопасхитские» (выражения) происходит от греческих слов: «Θεός» (Бог) и «πάσχω» (страдаю). Нужно, однако, иметь в виду, что, употребляя теопасхитские выражения, **Православная Церковь не допускает мысли о страдании во Христе Его божеского естества.**

**Святой Иоанн Дамаскин** писал: «Говоря о Божестве (Христа), мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству. Ибо мы не говорим, что Божество подвержено страданию... А когда речь идет об Ипостаси, то... придаем ей свойства обоих естеств» [87].

**Святитель Афанасий Великий** рассуждал так: «Что претерпевало человеческое тело Слова, то соединенное с ним Слово относило к Себе» [88].

И о смерти Христа святитель Афанасий пишет: «Произошла смерть; тело приняло ее по естеству, а Слово потерпело (ее) по изволению и свободно собственное Свое тело предало на смерть» [89].

{59}

## 16. Мария, Матерь Господа Иисуса Христа, есть воистину Богородица и Приснодева

Выражение Θεοτόκος (Богородица) является следствием учения об ипостасном соединении естеств во Христе.

Пресвятая Дева **родила Бога по плоти**; родила Того, Кто, будучи истинным Богом, в то самое мгновение зачатия воспринял в единство Своей Ипостаси естество человеческое. И до воплощения, и после воплощения Он был и остается Божественным Лицом.

Но родила Она, разумеется, не Божество (как Божественную природу) и не по Божеству, а **Бога-Слова по человечеству**. Это человечество с самого воплощения было обожено и сделалось собственным Сыну Божию.

**Святой Иоанн Дамаскин** говорит: «Святая Дева мыслится и называется Богородицей не только по причине (Божеского) естества Слова, но и по причине обожествления (Его) человеческой природы [90]. И в другом месте святой Иоанн Дамаскин, приведя сказанное святителем Григорием Богословом: «Одно из естеств обожило, другое обожено», — поясняет: «И это не по изменению естества, но по промыслительному, то есть ипостасному соединению», — и по той причине, что Божеское естество «сообщает свои совершенства плоти» [91].

Выражение «Богородица» имеет свое основание в Священном Писании. Праведная Елизавета назвала Деву Марию

Матерью Господа

(Лк. 1, 43). И сделала она это,

исполнившись Духа Святого

(Лк. 1, 41).

Термин «Феотокос» возник, вероятно, в александрийской школе. Сезомен [92] говорит, что Ориген пользовался этим выражением, хотя оно не встречается в дошедших до нас остатках сочинений Оригена. Термин этот долгое {60} время употреблялся в александрийской школе. В первой половине V века он подвергся нападкам в Константинополе (со стороны Нестория) и среди некоторых антиохийцев, что вызвало энергичное противодействие православных и защиту этого термина отцами третьего и четвертого Вселенских Соборов.

Термин «Феотокос» употребляли святитель Афанасий Великий, святитель Григорий Богослов (утверждавший в послании к Кледонию, что **кто не исповедует Марию Богородицей, тот отлучен от Божества**), святой Григорий Нисский, преподобный Ефрем Сирии, святой Кирилл Иерусалимский, а после Халкидонского Собора вся Святая Церковь.

В послании святителя Кирилла Александрийского к Иоанну Антиохийскому (Εὐφραίνεσθωσαν), **в тексте Согласительного исповедания** 433 года, говорилось: «На основании такого неслитного соединения (естеств во Христе) мы исповедуем Пресвятую Деву **Богородицей**, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собой храм, от Нее воспринятый» [93].

В **Халкидонском оросе** говорится: «Последуя святым отцам, все согласно **поучаем исповедовать** одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в

Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека... единосущного Отцу по Божеству и того же единосущного нам по человечеству, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от **Марии Девы Богородицы** по человечеству...»

Святой Иоанн Дамаскин говорит: «Христородицей мы не называем Святой Девы никоим образом, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал Несторий для уничтожения слова **Богородица** и для лишения чести Богородицы» [94].

{61}

Православная Церковь исповедует, что Матерь Господа Иисуса Христа пребывала Девой **прежде рождества**, пребыла истинно Девой **в рождестве**, родив Христа безболезненно и без нарушения девства, осталась Чистой Девой и **по рождестве** Она есть Приснодева (Αειπαρθένος).

О девственном зачатии говорят евангелисты: Евангелие от Матфея, 1, 23; Евангелие от Луки 1, 27, 35.

О безболезненности говорит преподобный Иоанн Дамаскин: «Господь рождается в обыкновенное время, по исполнении девяти месяцев, но безболезненно... Зачатие совершилось чрез слух, а рождение — как обыкновенно для рождающихся, хотя некоторые говорят (баснословно), будто Господь родился из бока Богоматери» [95].

В своей хвалебной песне, явившейся ответом на приветствие праведной Елизаветы, Мария сказала пророчески:

«Отныне будут ублажать Меня все роды»

(Лк. 1, 48), то есть все грядущие поколения людей, верующих во Христа, и притом из всех народов Земли, а не только из ветхозаветного богоизбранного народа.

И как бы от лица всех этих верующих Православная Церковь именует Пресвятую Богородицу **«от всех родов избранной»** (см. первые кондаки многих акафистов, Ей посвященных), никогда не акцентируя внимания на Ее земном национальном происхождении.

Веруя, что близость Пресвятой Девы к Богу, открывшаяся в Ее Богоматеринстве, несравненно превосходит близость к Нему высших ангелов, Церковь увековечила эту мысль, впервые высказанную в одном из слов преподобного Ефрема Сирина, прекрасным гимном в честь Богоматери, составленным преподобным Космой, епископом Маиумским:

«Честнейшую Херувим и славнейшую, без сравнения, Серафим, без нетления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем».

{62}

## 17. Понятие об искуплении в свете данных Священного Писания Ветхого и Нового Завета

Для спасения человека недостаточно было одного лишь учения Господа Иисуса Христа и личного примера Его земной жизни. Нужна была особая Божественная помощь, состоящая в непосредственном обновляющем воздействии на расслабленную грехом страждущую человеческую природу.

Только через уврачевание человеческого естества, через высвобождение человека из рабства греха можно было восстановить людей в утраченной первобытной святости, сообщив им силы для духовно-нравственного развития и совершенствования, без которого немислима вечная жизнь. Всю совокупность потребовавшихся для этой цели искупительных действий можно кратко передать апостольскими словами:

**«Бог во Христе примирил с Собою мир»**

(2 Кор. 5, 19). Мысль о примирении между Богом и человеком избрал в качестве центрального понятия для определения самой сущности искупления архиепископ Филарет (Гумилевский). В своем курсе догматики он писал: «Преимущественное дело, которое надлежало совершить Спасителю, и которого никто другой не мог совершить, было дело примирения Правосудия Божия с грешным родом человеческим».

Нам не дано ни постигнуть умом, ни выразить точными и исчерпывающими формулировками всю глубину **Божественной Тайны**, в которой сокрыта сущность этого спасительного примирения. Но из Божественного Откровения мы знаем, а зная, веруем и исповедуем, что **искупление потребовало величайшего подвига**, ни с чем не сравнимой **искупительной жертвы**, наиболее ярким выражением которой явились завершившие земную жизнь Богочеловека Его вольные страдания и крестная смерть.

**«Что подвигло Отца Небесного, — говорит архиепископ Филарет (Гумилевский), — пожертвовать Сыном Своим для людей, если не любовь к людям грешным?»** Так Крест — проповедник Любви Божественной, Благости непостижимой... Чего надлежало ожидать от Мессии? Спасения людей? Оно совершено. Тайны Царствия Божия возвращены людям; закон любви открыт и уяснен; путь самоотвержения показан в слове и в жизни. Божество открыто людям, как никто в мире не мог открыть Его, кроме Сына Божия». Но **«как опасно, как страшно касаться дерзкою мыслью тайны искупления. Душа, ищущая Бога, будет искать и находить откровение Христовой тайны в своем сердце, как и в Священном Писании».**

Некогда человек жил в полном единении с Богом. Но затем между Богом и человеком непроницаемой преградой стал грех. Как свидетельствует Священное Писание,

«возмездие

(«оброцы» (слав.) — плата)

за грех — смерть»

(Рим. 6, 23). Это и смерть физическая, по суду Божию, выраженному словами:

«В день, в который ты вкусишь от него

(от древа познания добра и зла),

смертью умрешь»

(Быт. 2, 17), то есть станешь смертным (Евр. 9, 27). Это и смерть духовная, состоящая в отчуждении от Бога, Источника жизни, ибо

«сделанный грех рождает смерть»

(Иак. 1, 15).

**Искупление есть освобождение человека от греха, от надлежащего (по суду Правды Божией) осуждения и от смерти** [96].

Самое слово «искупление» (ἀπολύτρωσις) можно понимать в смысле **приобретения** погибшего человека **ценой** крови, пролитой на Кресте непорочным Агнцем, добровольно предавшим Себя на страдания и смерть нашего ради спасения.

«Внимайте себе и всему стаду

, — говорил апостол Павел пастырям Ефесским, — (стаду), —

в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею»

(Деян. 20, 28).

«Не тленным серебром

{64}

или золотом **искуплены** вы от суетной жизни

, — говорит апостол Петр, —

но драгоценною **Кровию Христа**, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира»

(1 Пет. 1, 18–20).

«Кровь Иисуса Христа

, по словам апостола Иоанна Богослова,

очищает нас от всякого греха»

(1 Ин. 1, 7).

Важное место в понятии искупления занимает мысль о **заместительном** характере смерти Господа в смысле **принятия Им на Себя греха мира**, то есть всех тягостных последствий грехов всего человечества.

«Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши»

(Ис. 53, 5);

«Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира»

(Ин. 1, 29);

«Я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию»

(1 Кор. 15, 3).

В искупительной жертве открылось миру и Божественное правосудие и Божественное милосердие. О Божественном правосудии так говорит Святейший Патриарх Сергий (Страгородский): «Правда Божия обнаруживается и действует не так, что Бог для Своего удовольствия хочет мучения и смерти грешника, хотя бы этот последний и был способен к жизни, — а так, что Бог как именно Святой Носитель жизни и истины от вечности дал право на жизнь и блаженство только добру (Быт. 1, 31) и осудил зло, как прямое отрицание Божественной жизни, на смерть и мучение. Поэтому всякое бытие, избирающее по своей воле (иначе не было бы правды, а произвол) зло, тем самым обрекает себя на определенную злу участь: грешник должен умереть. Этому-то непреложному закону вечной правды, осуждающей не грешника, а грех, руководящейся, следовательно, не чувством оскорбления и желанием отмщения, а именно нравственным достоинством бытия, — и была принесена Голгофская жертва, почему Господь Иисус Христос явился не простой, так сказать, вещественной платой за грехи людей... но именно **Разрушителем власти диавола над человеком и Обновителем человеческого естества...** Правда Божия не может противоречить любви, потому что она побеждается не желанием удовлетворения, исключая{65}щим любовь, а прямой невозможностью, не отрицая Себя, даровать мир и жизнь беззаконию» [97].

Господь Иисус Христос, во исполнение предвечного Совета Святой Троицы, соделал Себя через воплощение Спасителем и Начальником жизни (Деян. 3, 15; 5, 31). Чтобы иметь возможность

«всегда спасать приходящих через Него к Богу»

(Евр. 7, 25), Он стал **Возглавителем великой вселенской борьбы с мировым злом.** «Он все возглавил, воздвигая войну против нашего врага» [98]. Такая борьба требует непрерывного самопожертвования, и Христос не только смиренно претерпел и лишения земной жизни, и в бесконечной любви к людям воспринятые Им вольные страдания и крестную смерть на Голгофе, но и продолжает Свой жертвенный подвиг в мире, являясь Главой, то есть «Сердцем, или Началом жизни, и Головой, или правящей Мудростью» Тела Церкви (митрополит Московский Филарет). Жизнь Христа по своей сущности была жертвенной самоотдачей; жертвенностью отличается и жизнь Его Церкви, жизнь каждого **истинного** Ее члена. Самопожертвование христианина есть также борьба со злом и грехом, но — в отличие от **Безгрешного Господа** — борьба эта начинается у человека в его собственном сердце, полном греховных чувств, настроений и устремлений. Она выражается здесь в отвержении себя, в смиренном приятии и ношении жизненного креста, в последовании Христу (Мф. 16, 24). Самопожертвование связано с **болезненно ощущаемым**

добровольным отречением от временных, греховных наслаждений (Евр. 11, 25), с совлечением ветхого человека с делами его (Кол. 3, 9; Еф. 4, 22). Наивысшее выражение жертвенности состоит в любви, дающей силу, не в ненависти и ожесточении, а в братолюбии и прощении личных обид, полагать душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13) по примеру, оставленному нам Христом [99].

{66}

В свете этих мыслей можно сказать следующее: без острого осознания грешником своей вины перед Богом невозможна никакая действительная борьба с грехом, человек очень часто склонен извинять свои проступки, ссылаясь на слабость своей природы и даже... на беспредельность милосердия Божия, с лукавой мыслью, что Бог не может быть слишком суров и взыскателен в отношении к нашим проступкам, которые якобы слишком ничтожны в сравнении с Его величием и любовью.

Однако любовь, не облеченная в одежду правосудия, была бы попустительством греху, опасным для нравственного порядка жизни. Гнев Божий на грех как на беззаконие (1 Ин. 3, 4) охраняет этот порядок. Грешник должен глубоко пережить свою виновность и через это смириться пред Богом, став на путь послушания и исправления. Но для этого он должен увидеть величие своей вины. Эту тяжесть нашей вины и открывает нам смерть Господа Иисуса Христа как результат взятой Им на Себя всей тяжести нашего греховного бремени: ведь в нравственном смысле мы своими грехами возводим Его на крест. Священное Писание трактует тяжкие греховные поступки, граничащие с отпадением от Христа, как наносимые Ему и поныне раны и оскорбления:

«Невозможно

, — говорится в Послании к Евреям, —

однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших... сил будущего века, и отпадших опять обновлять покаянием, когда они **снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему»**

(Евр. 6, 4–6).

«Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тягчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто **попирает Сына Божия** и не почитает за святыню Кровь Завета, которую освящен, и Духа благодати оскорбляет?»

(Евр. 10, 28–29).

Такой образ выражения находит себе применение и в церковной проповеди. Так, святой Димитрий Ростовский говорит: «Не мы ли виновны в уязвлении ног Христовых? не мы ли, ходящие всегда путем беззакония и не{67}правды, спешащие на зло, как на пир, путей же Господних не знающие и пренебрегающие ими?.. Когда случится с нами какая-либо греховная борьба, мы тотчас да обратим наши телесные очи к иконе распятия Христова, а мысленные — к самому Христу, сидящему на небесах... и да скажем так: Вот Господь наш за этот грех, за это беззаконие, за эту дерзость был пригвожден ко кресту; как же я дерзну совершить это злое дело и **вторично распять Сына Божия?**.. Вот Он говорит таинственным воззванием к сердцу: «...разве ты не видишь язв Моих, которые Я, будучи Богом, выстрадал

за тебя? Неужели ты хочешь и **еще уязвлять Меня?**» [100]

Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) в «Кресте», слове, сказанном в Преображенской церкви города Москвы, обращается к слушателям с такими наставлениями и увещаниями: «Стоя у подножия креста Господня, мы полны чувств беспредельной, благодарной, сыновней любви к Тому, Кто Сам показал нам в этом крестном подвиге величайшие высоты своей Отеческой любви... Мы не можем не иметь в себе сейчас и чувства стыда... Мы знаем, что на этом кресте пролита кровь за каждого из нас... Как нам не стыдиться грехов своих при виде этой крови? Когда мы сознательно и упорно грешим и не торопимся покаяться, мы **как бы вторично распинаем своего Господа**. В глубине своей совести, стоя у креста, мы слышим обращенный к нам с укором голос Распятого: «Вот что Я сделал для тебя, а чем ты ответишь Мне на Мою любовь?» [101]

**Только добровольная смерть Господа открыла возможность к прощению нашей вины** (в таинстве покаяния), показав тяжесть этой вины и неизбежность страданий, вызываемых грехом мира, возбудив в нас смирение, покаяние, готовность из рук Божиих принять и понести свой жизненный крест.

{68}

Милосердие и сострадание к грешнику со стороны Бога вызывается тем, что Бог видит в грешнике не только преступника, но и несчастное беспомощное существо, духовно ослепленное, обманутое и порабощенное диаволом, утратившее способность к богообщению. Если бы неочищенный грешник был приведен в состояние близости к Богу, то он не смог бы воспользоваться этим во благо себе: его душа подверглась бы «постыдному бесчестию и отлучению от жизни как оказавшаяся неблагопотребной и неспособной к общению с небесным Царем» [102].

И потому Единородный Сын Божий, **не терпя зрети от диавола мучима рода человека, пришел и спас нас** [103]. И **чтобы грешник получил возможность обновиться**, эта спасающая нас искупительная жертва была жертвой **очистительной**, дарующей освящение.

**Святитель Григорий Богослов** в слове на святую Пасху, сказав, что Жертва Христова есть «**очищение**» не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное», что мы умерли со Христом, чтобы **очиститься**, назвал великую и священную Пасху **очищением всего мира**. Обоженное человечество Христа, прославленное по воскресении, стало источником жизни для всего человечества в Церкви и ее таинствах, особенно же во Священной

Евхаристии.

«С Иисуса, — говорит Ориген, — божественное и человеческое естество начали между собой сорастворяться, чтобы чрез сообщение с божественным человеческое **обожилось не только в Иисусе, но и во всех тех, которые с верой воспринимают тот образ жизни, которому научил их Иисус**. Теперь есть несомненная надежда, что все возглавится: само Божество всей полнотой Своей низшло в сферу растленного человечества; соединилось с ним теснейшим образом; приобщилось плоти и крови нашей; теперь каждое стенание, каждое болезненное ощущение, которое терпели Его {69} братья на земле, отдается и Ему на небеси... Слово как Свое человеческое естество прославило воскресением, так и все человечество, готовое идти за Ним, как одно тело, очистит, прославит и приведет ко Отцу...»

**Митрополит Филарет (Дроздов)** так говорил о **сущности искупления**: «Христианин! Пусть тьма покрывает землю! Пусть мрак на языки! Восстань от страха и недоумении! Светися верою и надеждою! Сквозь тьму приходит свет твой (Ис. 60, 1–2). Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств; вниди во внутренняя святилища страданий Иисусовых, оставя за собой внешний двор, отданный языкам на поправление. Что там? Ничего, кроме святых и блаженных любви Отца и Сына и Святаго Духа к грешному роду и окаянному роду человеческому:

Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою Крестною. Тако возлюби Бог мир...

Не человеки здесь ругаются Божию величеству: Божий Промысл посмеивается буйству человеческому, без нарушения свободы заставляя его служить высочайшей Своей Премудрости. Не лукавые рабы перехитряют Господа: Всеблагий Отец не щадит Сына, дабы не погубить рабов лукавых...

Кажется, и мы, проникая в тайну распятия и усматривая в страданиях Сына Божия волю Отца Его, более ощущаем ужас Его правосудия, нежели сладость любви. Но сие должно уверить нас не в отсутствии самой любви, а токмо в недостатке нашей готовности к принятию Ея внушений:

«Боящийся несовершенен в любви»

(1 Ин. 4, 18), говорит ученик любви. Очистим и расширим око наше любовию, и там, где оно смежалось страхом Божия суда, насладимся зрением любви Божией.

«Бог любви есть»

, говорит тот же созерцатель любви. Бог **есть любовь по существу и самое существо любви**. Все Его свойства суть облачения любви; все действия — выражения любви. В ней обитает Его всемогущество всюю полнотою своею... она есть Его правосудие, когда степени и роды ниспосылаемых или удерживаемых даров своих измеряет премудростью и благостью, ради высочайшего блага всех своих созданий. Приблизьтесь и рассмотрите грозное лицо правосудия Божия, и вы точно узнаете в нем кроткий взор любви Божией...

Вот, христиане, и начало, и середина, и конец креста Христова — все одна любовь Божия! Как в чувственном сем мире, куда ни прострем взор: к Востоку или Западу, к Югу или Северу, — всюду зрение упадает в неизмеримость неба: так в духовной области тайн, по всем измерениям Креста Христова, созерцание теряется в беспредельности любви Божией» [104].

### **Краткие тезисы для повторения:**

1. Для спасения человека, кроме учения Господа Иисуса Христа, была необходима особая Божественная по мощь: нужно было исцелить, или уврачевать самую природу человека, расслабленную грехом, обновить ее и дать человеку силы для духовно-нравственного развития и совершенствования, без которых немислима вечная блаженная жизнь.

2. Все совершенные для этой цели искупительные действия можно кратко передать словами апостола: «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5, 19). Но почему для нашего спасения потребовались именно такие, а не иные действия, или в чем конкретно состоит спасительность этих действий — ответить на все эти вопросы со всей ясностью и очевидностью невозможно. **Искупление есть великая тайна**, всю глубину которой нельзя

передать какими-либо богословскими формулировками.

3. Однако из Божественного Откровения мы знаем, а зная, веруем и исповедуем, что искупление наше потребовало **величайшего подвига**, ни с чем не сравнимой **искупительной жертвы**, наиболее ярким выражением которой явились вольные страдания и крестная смерть Богочеловека.

{71}

4. Искупление есть освобождение человека от греха, от надлежащего (по суду правды Божией) осуждения, и от смерти, как духовной, так и физической.

5. Кровию Своею Христос приобрел Себе Церковь (Деян. 20, 28), в которой Он и спасает верующих в Него,

очищая нас от всякого греха

(1 Ин. 1,7).

6. По свидетельству Священного Писания как Ветхого (Ис. 53, 5), так и Нового (Ин. 1, 29) Завета, Христос явил Себя

Агнцем Божиим, берущим грех мира.

Но

Сам Он был безгрешен

(Ис. 53, 9; 1 Пет. 2, 22; Ин. 3, 5).

7. В искупительной жертве, совершенной Христом, от крылось миру и Божественное правосудие, и Божественное милосердие. Правда Божия открылась в том, что Бог примирился с человеком, лишь **очистив** его Кровию Иисуса Христа и открыв ему путь к праведности. Любовь и милосердие явились в том, что

«Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками»

(Рим. 5, 8) и

«не мы возлюбили ли Бога, но Он возлюбил нас и **послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши**»

(1 Ин. 4, 10).

8. В искупительном подвиге Своем Христос стал Возглавителем великой вселенской борьбы с мировым злом. Искупленные Им призваны также к борьбе со злом и грехом. Но — в отличие от Безгрешного Господа — борьба эта начинается у человека в его собственном сердце, из которого должны быть удалены наполняющие его греховные чувства, настроения и устремления.

9. Совершенный Христом искупительный подвиг — это не столько предмет богословского умозрения, сколько наглядный пример Божественной любви, пробуждающий в наших сердцах чувство глубокой благодарности к Искупителю, напоминающий нам о нашем недостоинстве, призывающий нас к нравственному исправлению, к смиренному несению своего жизненного креста и к последованию Христу (Мф. 16, 24).

### *Литература*

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Православное догматическое богословие. Ч. 1 — СПб., 1882. С. 76.

{72}

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа. — 3-е изд. — СПб., 1884. — С. 58 и С. 417–418.

Архиепископ Филарет (Гумилевский). Письма к графине Шереметьевой. — СПб., 1900. — С. 18.

Пространный христианский Катихизис Православной католической Восточной Церкви (митрополита Филарета (Дроздова)). О третьем члене Символа веры.

Православный катихизис.

Православный Церковный календарь, 1991. С. 67, п. 153, 163.

Архимандрит Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. — Сергиев Посад, 1895. — С. 146–147.

Профессор протоиерей Ливерий Воронов. Евхаристия // Богословские труды. Вып. 21. — М.: издание Московской Патриархии, 1980. — С. 63–64.

Святитель Димитрий Ростовский. О страстях Христовых // Иоанн (Кологривов), иеромонах. Очерки по истории русской святости. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. — С. 296–297.

Митрополит Николай (Ярушевич). Крест: Слово, сказанное в Преображенской церкви города Москвы // Слова и речи. Т. 2. — С. 40.

Святитель Григорий Богослов. Слово 45-е, сказанное на Святую Пасху, 22 // Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви, глава 7. Домостроительство Сына // Богословские труды. Вып. 8. — М.: издание Московской Патриархии, 1972. — С. 81.

Митрополит Филарет (Дроздов). Слово в Великий Пяток, сказанное в 1816 году: «Тако возлюби Бог мир» (Ин. 3,16) // Слова и речи. Т. 1. — М., 1873. — С. 89–96.

## 18. Так называемая юридическая теория искупления и ее отражение в русской богословской науке

**Митрополит Антоний (Храповицкий)** в статье «Догмат искупления», написанной им в 1917 году, говорит: «В настоящее время в науке достаточно выяснено, что:

1. Школьно-католическое и школьно-богословское учение об искуплении всецело заимствовано из неправославного латинского учения в его формулировке Ансельмом Кентерберийским, Фомой Аквинатом и Петром Ломбардом.

2. Его нет ни в святой Библии, ни у святых отцов: ибо ни тут, ни там не встречаем терминов **заслуги** и **удовлетворение**, на каковых юридических понятиях всецело покоится современное школьное учение об Искупителе.

3. Доказано, что это учение не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением об Его милосердии, хотя оно и претендует на введение сюда того и другого Божественного свойства» [105].

Вполне соглашаясь с этим высказыванием митрополита Антония, автор исследования **Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия** (Л., 1953), священник, позже протоиерей профессор Московской духовной академии **отец Петр Викторович Гнедич** писал:

«К концу прошлого века в русском «научном богословии» большой авторитет имела догматическая система митрополита Макария (Булгакова)... Изложенное в ней Учение об искуплении оказалось тем общепринятым, «школьным» и «традиционным» пониманием, которое подверглось обсуждению в литературе рассматриваемого периода.

Основу этого понимания составляет такое понятие о Боге и Его свойствах, по которому свойства благодати (или любви) и правды (или правосудия, справедливости) в Боге резко различаются и даже противопологаются. Так же противопологаются и действия этих свойств, так как каждому свойству Божества приписывается «свойственное ему действие». Грех человека «оскорбляет Бога», возбуждает действие Его правосудия, или «гнев», выражающееся во «вражде Бога к человеку», проклятии его Богом, и их следствии — наказании грешника, его каре» (С. 5–6). {74}

**Митрополит Макарий** излагает свое понимание искупления во втором томе своего «Православно-догматического богословия», в параграфе 124;

«Три великие зла совершил человек, не устояв в первобытном завете с Богом:

а) бесконечно оскорбил грехом своего бесконечно благого, но и беспредельно великого, беспредельно правосудного Создателя, и чрез то подвергся вечному проклятию;

б) заразил грехом все свое существо, созданное добрым: помрачил свой разум, низвернул волю, исказил в себе образ Божий;

в) произвел грехом губительные для себя последствия в собственной природе и в природе внешней.

Следовательно, чтобы спасти человека от всех этих зол, чтобы воссоединить его с Богом и сделать снова блаженным, надлежало:

а) удовлетворить за грешника бесконечной правде Божией, оскорбленной его грехопадением, — не потому, что 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 Бога с человеком не могло бы даже начаться;

б) потребить грех во всем существе человека, просветить его разум, исправить его волю, восстановить в нем образ Божий: потому что и по удовлетворении правде Божией, если бы существо человека оставалось греховным и нечистым, если бы разум его оставался во мраке и образ Божий искаженным, — общение между Богом и человеком не могло бы состояться, как между светом и тьмою (2 Кор. 6, 14);

в) истребить губительные последствия, произведенные грехом человека в его природе и в природе внешней: потому что, если бы и началось, если бы и состоялось воссоединение Бога с человеком, последний не мог бы сделаться снова блаженным, пока или чувствовал бы в самом себе, или испытывал бы совне эти бедственные последствия.

{75}

Кто же мог выполнить все означенные условия? Никто, кроме Единого Бога.

Для выполнения первого условия, то есть для удовлетворения правде Божией за грех человека, требовалось столько же бесконечная умиловительная жертва, сколько бесконечно оскорбление, принесенное человеком Богу, сколько бесконечна сама вечная правда. Но такой жертвы не мог принести никто из людей: ибо все люди до единого всецело заражены грехом, и следовательно, все и всецело находятся под клятвою Божиею. А потому, что бы ни принес каждый из них, за себя ли или за других, какие бы ни совершил действия, какие бы ни претерпел лишения и страдания, — все это не могло бы быть угодным Богу, не могло бы умиловить Его... Такую умиловительную жертву за грехи человека, вполне достаточную для удовлетворения бесконечной правде, мог обрести один только высочайше-премудрый и всемогущий Бог».

Сказав далее, что выполнить второе и третье условия мог также один лишь Бог, митрополит Макарий в следующем, 125 параграфе, говорит, что добровольно восхотевший соделаться человеком, принять на себя все грехи человеческие, Единородный Сын Божий совершил свой искупительный подвиг, закончившийся крестной смертью. При этом «проявились совершенства Божии в высшей степени и в полном согласии».

«Проявилась бесконечная благодать Божия»

«ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»

(Ин. 3, 16). Проявилась бесконечная правда Божия, когда для ее удовлетворения потребовалась такая чрезвычайная, изумительная жертва смерть Богочеловека... Проявилась бесконечная премудрость Божия, которая обрела способность примирить в деле искупления человека вечную правду с вечной благодатью, удовлетворить той и другой и спасти погибшего» [106].

{76}

В § 153 митрополит Макарий говорит: «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, — (долг), который мы сами уплатить были не в состоянии; иначе, — взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов» (С. 148).

«Мы веруем, что страдания и смерть нашего Спасителя имеют значение не только **выкупа** за нас и уплаты долга, но и значение величайших **заслуг** пред судом вечной Правды, ради которых Бог вся нам дарствует (Рим. 8, 32)» (С. 154).

И свое изложение митрополит Макарий заканчивает цитатой из «Пространного Катихизиса»: «Его (то есть Иисуса Христа) вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное **удовлетворение** Правосудию Божию, осудившему нас за грех на смерть, и безмерная **заслуга**, приобретшая Ему право, без оскорбления правосудия, подавать нам, грешным, прощение грехов и благодать для победы над грехом и смертью» (С. 154).

Термины, употребляемые в этом изложении: оскорбление и удовлетворение за него, заслуги и приобретение права, выкуп, долг и его уплата, дали основание для наименования подобного толкования **юридическим** или юридической теорией искупления, — пишет в своем вышеназванном исследовании протоиерей отец Петр Гнедич (С. 9).

## 19. Сторонники юридической теории искупления

К числу сторонников юридической теории искупления до 1917 года отец Петр Гнедич относит профессора догматического богословия Казанской духовной академии Е. А. Будрина и преподавателей духовных семинарий магистров П. Левитова и П. Нечаева.

Профессор Будрин в Отзыве о сочинении профессора В. Несмелова «Наука о человеке», который был напечатан в 1908 году в журнале «Православный Собеседник», возражал против употребления самого термина «юридическая теория искупления» как имеющего западное происхождение, и в то же время говорил о воззрениях Ансельма Кентерберийского как об учении, «в сущности совершенно согласном с Словом Божиим и учением Церкви» (Отзыв. — С. 204).

П. Нечаев в статье «Правда Божия и неправда человеческая на Голгофе», напечатанной в 1909 году в журнале «Вера и Разум», писал о теории Ансельма, что она «является типичнейшим выражением общецерковного учения об удовлетворении Правде Божией жертвой Иисуса Христа и всегда им останется» [107].

П. Левитова отец Петр Гнедич называет «одним из наиболее серьезных защитников юридической» теории [108]. Он в статье «В защиту юридической теории искупления», помещенной в 5-ом номере журнала «Вера и Разум» за 1916 год, пишет: «Обилие в Слове Божием выражений, заключающих в себе мысль об удовлетворении Божественному правосудию, принесенном Спасителем за нашу вину, в связи с устойчивостью церковной традиции («распятого же за ны»), всегда признававшей юридический элемент в грехопадении и искуплении, является для нас первым основанием, по которому мы не хотим отбросить юридической теории как схоластической, устарелой и ложной... Мысль об этом (юридическом значении искупления), так сказать, красной нитью проходит через все Священное Писание Нового Завета, а в особенности — послания апостола Павла; текстов, ее подтверждавших, так много, и они так определены, что истолковать их в каком-нибудь ином смысле было бы очевидной натяжкой» [109].

К сочинениям в защиту юридической теории искупления отец Петр Гнедич относит и статью профессора догматического богословия Киевской духовной академии М. {78} Скабаллановича «Об искуплении» [110], помещенную в журнале «Христианин», характеризуя ее как «интересную по своему изложению и прямолинейности, по отчетливости формулировок и выводов».

Профессор М. Скабалланович высоко оценивал труд Ансельма Кентерберийского «*Cur Deus homo*». В одном из отзывов о студенческих сочинениях он писал: «Только малая доступность для наших богословов сочинений Ансельма делает возможными те обидные для него суждения, которые смело высказываются о нем явно не читавшими его» [111]. Цитируя это место из статьи профессора М. Скабаллановича, отец Петр Гнедич напоминает, что в «Учебно-богословских и проповеднических опытах студентов Киевской духовной академии» (Вып. 8. — Киев, 1911) был напечатан перевод на русский язык трактата Ансельма Кентерберийского «Почему Бог стал человеком» [112].

Наиболее видными защитниками юридической теории искупления после 1917 года были митрополит Литовский и Виленский Елевферий (Богоявленский) (1869–1940), с 1930 года — управляющий русскими приходами в Западной Европе, находившимися в юрисдикции Московской Патриархии), и архиепископ Серафим (Соболев) (1881–1950), жил в Болгарии, до 1946 года был в ведении карловчан, в 1946 году воссоединился с Московской Патриархией) [113].

Митрополиту Елевферию принадлежит труд (объемом в 196 страниц) об искуплении [114], в котором, в частности, читаем: «Пусть термины — удовлетворение, заслуги — взяты в богословии из римского права; но дело, конечно, не {79} в них, как словах, а в самых актах Искупления, которые для лучшего человеческого понимания их более правильно определяются этими терминами. И применять их к сему делу, по-моему, нисколько не предосудительно для выражения православного понимания Искупления» [115].

Архиепископ Серафим — автор труда «Искажение Православной истины в русской богословской мысли», изданного в Софии в 1943 году. В нем есть следующие статьи: «По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления»; «По поводу книги архимандрита Сергия «Православное учение о спасении»; «По поводу сочинения иеромонаха Тарасия (Курганского) "Великороссийское и малороссийское богословие XVI-XVII вв."»

В статье по поводу книги архимандрита Сергия архиепископ Серафим писал: «Понимание спасения у архимандрита Сергия (Страгородского) как проистекающее из отрицания правовой точки зрения, является неправильным... Отвергая в учении о нашем спасении правовое воззрение через отрицание взгляда на Христа, как на умиловительную жертву, мы не только впадаем в одностороннее понимание дела нашего спасения, но и ниспровергаем Божественное домостроительство в самой его основе... Этой основой является искупительная жертва Христа, которая... совершилась в удовлетворение Божественного правосудия» [116].

Преосвященный Серафим подверг суровой критике книгу иеромонаха Тарасия, о которой отец Петр Гнедич пишет: «В отношении догмата искупления автор (то есть иеромонах Тарасий) устанавливает, что в творениях московских богословов XVI века, как и у Восточных отцов, чьи понятия удовлетворения правды Божией как сущности искупления, и других признаков юридического понимания догмата. Проникновение его в русское богословие в последующий период вызывается прямым заимствованием его из готовых догматических систем Запада» [117].

{80}

«Последним защитником юридической теории» [118] назвал профессор протоиерей отец Петр Гнедич автора статьи «Догмат искупления», профессора И. Айвазова.

«Изложив, — пишет профессор Айвазов, — понимание догмата искупления по основным источникам христианского вероучения и по творениям святых отцов послеапостольского времени, имеющим значение во Вселенской Православной Церкви, мы приходим к единственному заключению, что содержащее Русской Православной Церковью учение об искуплении рода человеческого Иисусом Христом является вполне правильным, как стоящее в полном согласии с учением Иисуса Христа, святых апостолов, святых отцов и учителей Вселенской Православной Церкви Христовой, что и «Катихизис» митрополита Филарета (Дроздова) и капитальные труды по «Догматическому богословию» архиепископа Филарета (Амфитеатрова), митрополита Макария (Булгакова) и епископа Сильвестра в изложении учения об искуплении содержат не что-либо новое, остаются верными пониманию искупления Вселенской Церковью Христовой со времен Христа и святых апостолов. Всякое иное толкование догмата искупления будет пагубным для верующих в Иисуса Христа, поставит их вне Церкви Христовой, отторгнет их от Христа, хотя бы лжемудрствующие и прикрывались именем Иисуса Христа».

## 20. Отразилась ли юридическая теория искупления на учебных пособиях, употреблявшихся после догматики митрополита Макария?

«Последняя система догматики, появившаяся в России в XIX веке — «Опыт Православного догматического богословия» с историческим изложением догматов (Киев, 1878–1891) епископа Сильвестра (Малеванского)...

{81}

Изложение учения об искуплении у епископа Сильвестра чрезвычайно кратко: «Восточная Церковь соблюдла и соблюдает его во всей неизменной целости и силе, почитая в нем, согласно с древнейшей Церковью, **самым главным и как бы средоточным** то, что Иисус Христос, несмотря на то, что был Сыном Божиим и человеком совершенно неповинным, добровольно пострадал и умер, с тем, чтобы принести себя Богу в жертву за грехи всех людей, приобрести им помилование и прощение, после же смерти воскресши, вознестись и, восседши одесную Бога Отца, стать вечным пред Ним ходатаем и предстателем» [119].

Протоиерей Светлов писал о системе епископа Сильвестра: «Она занимает особое место в богословии, поскольку ею не усвоена Ансельмова теория. Взамен ее положительное изъяснение сущности искупления дается краткое и неполное... Вообще особенность трактата об искуплении в этой системе состоит в неопределенности и неясности ее отношений к общераспространенному схоластическому представлению, столь ясно выступающему у других богословов-догматистов. В такого рода неясности следует видеть знак осторожной мудрости нашего богослова, испугавшегося, быть может, шествовать по избитому схоластическому пути в изложении столь высокой и важной истины христианства, как искупление» [120].

«В определении догмата искупления епископ Сильвестр исключил, — говорит профессор М. Н. Скабалланович, — все прибавленное богословием со времен Ансельма к Священному Писанию, в частности, понятия «удовлетворение» и «заслуги». Отец Гнедич добавляет к этому, что у епископа Сильвестра нет и выражений «оскорбление», «оплата долга» [121].

В качестве исторической справки епископ Сильвестр так излагает теорию Ансельма Кентерберийского: пер{82}вый человек чрез свое грехопадение бесконечно оскорбил Бога, поступив против Его воли, не только благой и премудрой, но и праведной и святой, а также не воздав подобающей Ему чести, что оказывалось тем преступнее и виновнее, что сопровождалось порчей не только самого падшего человека, но и всех его потомков, а также всей твари. А так как всякий грех должен быть соответственно степени виновности наказан, или же соответствующим удовлетворением искуплен, то вышеозначенный грех, вследствие своей безграничной виновности, должен быть или наказан вечной гибелью и смертью, или же искуплен такого рода удовлетворением или жертвой, которая имела бы безграничное значение. Но Богу не благоугодно было допустить первое, а потому должно было иметь место последнее. Но кто же, спрашивается, мог принести Богу удовлетворение, или жертву, вполне соответствовавшую бесконечной вине человека? Такой жертвы не мог принести ни сам человек, как конечный и виновный пред Богом, ни другое какое-либо созданное существо, ни сам ангел, потому что все они конечны, мог же сделать это один, стоящий превыше твари, бесконечный Бог. А так как, далее, жертва удовлетворения за грехи людей естественно должна была быть принесенной от лица человека и притом человека

безгрешного, иначе она не могла быть богоугодной жертвой, то приносящий ее должен был быть не только Богом, но вместе и человеком, и притом совершенно невинным и безгрешным человеком, почему должен был непорочно родиться от непорочной Девы. Между тем, таким именно и явился наш Господь Иисус Христос. Будучи Сыном Божиим, Он стал человеком, родившись бессеменно от Духа Святаго и Пренепорочной Девы Марии, стал человеком для того, чтобы искупить людей, принеся Себя за них в жертву, для удовлетворения оскорбленному правосудию Божию. Несмотря на то, что был Сыном Божиим, а также человеком совершенно безгрешным, Он принял на Себя грехи всех людей, и за них пострадал и умер, каковая жертва Богочеловека, и жертва совершенно неповинная и добро{83}вольная, не могла не быть богоугодной Богу, и не послужить полным удовлетворением за грехи всего мира» [122].

Вслед за этим изложением епископ Сильвестр говорит: «Эта теория, при крайней своей схоластичности, не включает в себе ничего несогласного с мыслью Древней Вселенской Церкви» [123].

Отметив компилятивный характер учебника протоиерея Н. Малиновского «Православное догматическое богословие», отец П. Гнедич говорит: «Следует отметить, что автор разделяет юридическое толкование сущности искупления, как удовлетворения правде Божией (Т. 3, § 94), хотя и пытается в отдельных случаях несколько смягчить это понимание и даже допускает ряд высказываний против «односторонности» юридической теории (Т. 3, § 91).

В заключение своего краткого исследования труда Н. Малиновского, отец П. Гнедич пишет: «Оставаясь юридическим по существу и противоречивым в частностях, изложение учения об искуплении в курсе протоиерея Малиновского не внесло ничего нового в учебные руководства по догматическому богословию» [124].

## 21. Богословские труды, посвященные критике юридической теории искупления

Исследованиями, положившими начало критике юридической теории искупления, считаются диссертации: профессора Киевского университета святого Владимира протоиерея Павла Яковлевича Светлова (1862–1945) и архимандрита, впоследствии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского) (1867–1944).

В своей магистерской диссертации «Крест Христов — значение Креста в деле Христовом» (защита состоялась {84} в Московской духовной академии в 1893 году) отец П. Светлов писал:

«Слово крестное в учении схоластического богословия перестает быть утешительной для ума и сердца истиной... Скажу более, здесь схоластически мертвым и узким толкованием величайшей христианской истины по-своему упраздняется Крест Христов» (1 Кор. 1, 17), усиливается соблазн и неразумие Креста для иудействующих и неверующих, и само христианство в целом многое теряет в своем Божественном величии и истинном обаянии над умами и совестью людей... Все необъятно-великое содержание слова крестного в схоластическом богословии стремятся заключить в узкой формуле учения о сатисфакции. Крест — кровавая уплата за грехи людей бесконечному Божию правосудию. Величие Божие, оскорбленное грехом неповиновения твари Творцу, правосудный гнев Бога, бесконечная виновность человека, незаслуженная снисходительность к нему Владыки вселенной, купленная ценой крови Сына Божия, — вот идеи, около которых вращается схоластическая мысль, подавленная рабским страхом перед величием Бога, Его бесконечным правосудным гневом против людей и бесконечной виновностью последних. Места светлому чувству радости и сыновней близости людей к Богу и Христу Его нет в этой формуле...» [125].

Архимандрит Сергий (Страгородский) представил в 1895 году на соискание ученой степени магистра богословия свой труд «Православное учение о спасении». В нем он мало говорит об объективной стороне искупления (о значении крестной жертвы в деле спасения людей), однако высказывает много весьма ценных критических замечаний против юридического понимания процесса спасения.

«Самая сущность христианства, — пишет архимандрит Сергий, — оказывается искаженной при юридическом жизнепонимании: теряется возвышенность и духовность представления о Боге» (Православное учение... Диссертация. — С. 93). Юридическое жизнепонимание «непримиримо {85} противоречит христианскому жизнепониманию, как оно выражено в Священном Писании и творениях отцов Церкви» (С. 95). «Возможны ли правовые отношения между Богом и человеком? На основании Священного Писания и Предания, говорим, что невозможны» (С. 71).

«Любовь составляет основной закон Божественной жизни» (С. 110). В умах святых отцов никогда не возникало противоречия между правосудием и любовью Божественной. «В творениях отцов правда Божия и любовь никогда не ставятся одна против другой» (С. 142–143). «Домостроительство Божие направляется не к тому, чтобы как-нибудь примирить образовавшееся в Боге раздвоение между любовью и правдой (раздвоение, с трудом допустимое в Едином и всегда тождественном Себе Существо), а к тому, чтобы как-нибудь спасти погибшую овцу, чтобы как-нибудь устроить обращение человека на путь истины» (С. 169).

«Церковь наша... видит во Христе не пассивное лишь орудие умилоствления, а Восстановителя нашего падшего естества... называет Его Вторым Адамом» (С. 13).

Решительным противником юридической теории искупления был архиепископ, позже митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий) (1863–1936).

В лекции восемнадцатой уже были приведены высказывания митрополита Антония касательно происхождения «школьно-катихизического и школьно-богословского учения об искуплении» от «неправославного латинского учения» Ансельма Кентерберийского и других средневековых схоластов.

Выразив свою уверенность в том, что такого учения «нет ни в святой Библии, ни у святых Отцов», и что учение это не может быть согласовано ни с учением о Божественной правде, ни с учением о Божественном милосердии, митрополит Антоний упоминает затем о некоторых сочинениях русских богословов-противников юридической теории искупления.

«Обширная диссертация протоиерея Светлова «Значение Креста в деле Христовом» и другие его сочинения, — {86} говорит он, — являются обоснованным опровержением школьной теории» [126].

Диссертацию архиепископа Сергия митрополит Антоний называет «прекрасной», поскольку она, «опираясь всецело на отцов Церкви... устанавливает ту простую, но утраченную схоластическим богословием Запада, истину, что спасение наше есть не иное что, как наше духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общение с Божеством... Эта диссертация освобождает понятие о нашем спасении от тех вне моральных, юридических условностей, коими латиняне и протестанты (хотя в различных направлениях) глубоко понизили самую цель христианства, выраженную в словах апостола:

«Сия бо есть воля Божия, святость ваша»

(1 Фес. 4, 3) [127].

В 1924 году митрополит Антоний издал свой «Опыт христианского православного катихизиса», используя текст Пространного Катихизиса митрополита Филарета (Дроздова), однако значительно изменив в нем многое в соответствии со своими богословскими взглядами. В нем, как и в статье «Догмат искупления», критикуя юридическую теорию искупления, митрополит Антоний излагает свое понимание важнейшего христианского догмата, к сожалению, с явным уклоном от чистоты Православия.

По выражению митрополита Елевферия (Богоявленского), в этих сочинениях митрополита Антония «все искупление сводится к Гефсиманскому подвигу, к борению «сострадательной любви» Христа с грехами всего человечества» [128] и тем самым умаляется значение крестных страданий Господа Иисуса Христа как центрального события искупительного подвига Богочеловека.

Убежденным противником юридического понимания искупления был архимандрит Иларион (Троицкий), профессор Московской духовной академии по кафедре Священного Писания Нового Завета, впоследствии архиепископ Крутицкий, ныне прославленный как новомученик.

«Архимандрит Иларион, — пишет отец Петр Гнедич, — не оставил специального труда по изложению учения об искуплении, но он писал и говорил о нем где только мог — в статьях, лекциях, отзывах о студенческих сочинениях и так далее. Наибольший интерес представляет его лекция «Богословие и свобода Церкви» [129] и статья «Вифлеем и Голгофа» [130].

В его статьях и лекциях имеется ряд ярких и убедительных примеров, где отдельные места из «Догматики» митрополита Макария противопоставляются учению святых Отцов или

тексту богослужебных песнопений» [131].

«Сравнительно с Григорием Богословом, — говорит архимандрит Иларион, — в семинарском учебнике митрополит Макарий о спасении мудрствует иначе. **Григорий Богослов:** «Главное одно: мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму».

**Митрополит Макарий:** «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил Своей кровью долг правде Божией за наши грехи» [132]. Вот что сделало с нашим богословием латинское и немецкое рабство! В учении о спасении от греха это рабство отторгло наше богословие от Григория Богослова и иных отцов Церкви и приблизило к Ансельму и прочим отцам схоластики... Смотрите, какое разногласие между Церковью и школой!.. Класная кафедра духовной школы и церковный амвон и клирос в одно и то же время говорят на разных богословских языках.

В статье «Вифлеем и Голгофа» архимандрит Иларион писал: «Невозможно согласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и вос{88}кресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями. Эта теория — чуждая, не церковная, в церковное богословие проникшая всего только двести лет назад, утвердившаяся здесь после разгрома Православной Русской Церкви Петром Первым...

...Даже такие безусловно чуждые Православию понятия, как «удовлетворение» и «заслуга», у нас находят защитников. А по-моему, допустить эти понятия в богословие значит исказить чистый образ здравых учений о спасении... Благодарение Господу Богу, слепое доверие к измышлениям католического средневековья у нас на Руси за последние 25 лет стало значительно колебаться.. Мне думается, что без юридического элемента вполне можно обойтись и в области вероучения, и в области нравоучения...» [133].

## 22. Односторонность как юридической, так и нравственной теории искупления

Иногда критики юридической теории искупления впадали в другую крайность: в искупительном подвиге Христа они видели почти исключительно этическую его сторону. Богочеловек, оказав всецелое послушание Небесному Отцу и преодолев все искушения, явил высочайший пример для подражания, показав человеку путь к достижению праведности и святости. Такая мысль характерна для сочинения профессора по кафедре нравственного богословия Московской духовной академии М. М. Тареева под названием «Искушения Богочеловека как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа» (Москва, 1892), а также для высказываний профессора Казанского университета священника Н. В. Петрова, содержащихся в его лекции «Об искушении» {89} (Казань, 1915). Профессор священник Петров сам назвал свое понимание сущности искупления нравственной теорией искупления, противопоставив ее теории юридической.

**Профессор Н. Н. Глубоковский**, упомянув о целом ряде русских богословских трудов, посвященных проблеме искупления, говорит: «Очевидно, что, **отвергая крайности узкоконфессиональной доктрины о сатисфакции, русское богословие в общем твердо удерживает библейскую идею удовлетворения Голгофским искуплением Христовым**, поскольку обратное сему понимание «не согласно ни с учением, ни с богослужебной практикой Церкви» [134].

В 1927–1931 годах находившийся в Арзамасе архиепископ Гурий (Степанов), магистр богословия, бывший инспектор Казанской духовной академии, написал исследование «Богозданный человек: Опыт православной традиции жизни», во второй главе которого раскрывается учение об искуплении. Автор признает неудовлетворительными обе крайности, допускаемые при объяснении тайны искупления: так называемую юридическую теорию искупления и теорию, именуемую нравственной.

«В юридической теории, созданной западным мышлением, воспитавшимся в узких рамках римского юрицизма, дается внешнее истолкование тайны искупления... Все существенные черты этой теории построены на базе обычно практикующихся (греховных, себялюбивых) отношений между людьми и облечены в форму строгого юрицизма. Они несоизмеримы с понятием Бога любви, почему и вся **юридическая теория истолкования тайны искупления, помещающаяся на страницах наших учебных руководств по догматическому богословию, оставаясь достоянием ума, ничего не говорит христианскому сердцу.** {90} **Нравственная теория искупления, появившаяся в результате критики юридической теории и в противовес ей, как любая теория, выступающая в противовес другой, сильна критикой юридической теории, оттенением ее неудачных сторон, но слаба положительным содержанием. Жертвенный подвиг Спасителя мира в ее устах — более показательный образец указуемой нам Христом жизни, чем существенным образом спасающая нас и необходимая для нашего спасения Голгофская жертва.** Явившись как протест против юридического понимания жертвы искупления, эта теория проявила естественную для духа критицизма тенденцию к умалению искупительного значения Голгофской жертвы» [135].

Весьма критически отзываясь о нравственной теории искупления профессор Московской духовной академии И. Айвазов, в прошлом — известный миссионер. «В богословской литературе, — пишет он, — появляются сочинения, модернизирующие православное учение об искуплении... Их авторы говорят, что традиционное учение

Православной Церкви об искуплении рода человеческого Голгофской жертвой якобы противоречит христианскому понятию о Боге, поскольку в самом существе Его неизменно пребывает любовь. Эта любовь, — утверждают они, — «чужда всякого «оскорбления», всякой «вражды» к человеку, всякого «гнева» на людей Она не требует от рода человеческого никакого «искупления» или «выкупа» за грехи, не требует никакого удовлетворения правде Божией за содеянные человечеством грехи или преступления перед Богом, как равно не требует от рода человеческого и никакой, а тем более, кровавой «умилостивительной жертвы Богу за грехи всего мира».

По их мнению, искупление рода человеческого Иисусом Христом имеет исключительно «этическое», моральное, «нравственно-субъективное» значение в деле спасения человека, что в «искуплении» дан роду человеческому только идеал высочайшей моральной жизни человека по образу Иисуса Христа, идеал «сострадательной любви» к падшему человечеству, охватывающей собою все человечество и в отдельности каждого человека. Этот идеал субъективно усваивается каждым человеком и реализуется им в жизни чрез «подражание» Христу. Исключительно о таком моральном значении «искупления» якобы и говорит Священное Писание и святоотеческие творения. Такие суждения об искуплении наиболее ярко выражены в догматических произведениях митрополита Антония (Храповицкого). Он считает «искупление» делом сострадательной любви Христа к падшим людям. Эта сострадательная любовь достигла кульминационного пункта в Первосвященнической молитве Христа в Гефсиманском саду. В этой молитве и «состояло наше искупление». По словам митрополита Антония, «Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо, умиля людей, они открывают им некоторую часть искупительной жертвы, вводя их в любовь ко Христу... Телесные муки и телесная смерть Христовы нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий».

К каким же последствиям ведет модернизация православного учения об «искуплении», признание за «искуплением» исключительно морального, «нравственно-субъективного» значения для рода человеческого?

Если признать, что вся заслуга Иисуса Христа пред родом человеческим заключается только в том, что Он возвестил миру высочайший нравственный закон, регулирующий взаимные отношения между людьми, а в Своей жизни и особенно в Своей смерти дал образ выполнения этого закона, то ясно, что таким учением отрицается полное повреждение в первородном грехе всей природы человека — духовной и телесной, а признается только нравственное падение человека, как об этом учил Пелагий, основатель ереси пелагианской И если человек может восстановить свое первобытное нравственное совершенство только своим нравственно-субъективным восприятием морально{92}го идеала, показанного Христом, может своими силами осуществить этот идеал в своей жизни, то, конечно, этим отмечается «искупление» грехов рода человеческого «драгоценною кровью Христа». Крестная смерть, таким образом, теряет свою исключительную ценность в деле спасения человека. Она, как это утверждают митрополит Антоний (Храповицкий) и другие его единомышленники, «может» еще иметь некоторую ценность, может еще быть «не лишенной некоторого значения», как стимул к нравственной жизни во Христе, без какого стимула, однако, могут и обойтись морально более окрепшие люди.

Таким учением об «искуплении» Сам Искупитель — Христос из Богочеловека превращается в величайшего моралиста из рода человеческого, а вместе с этим отпадают и великая тайна воплощения Бога (1 Тим. 3, 16) и Воскресение Христа, словом, те догматы, которые лежат в основе христианства...» [136].

## 23. Мысли об искуплении профессора В. Н. Лосского

В «Журнале Московской Патриархии» [137] помещена переведенная с французского на русский язык статья профессора В. Н. Лосского «Искупление и обожение», опубликованная впервые в 1953 году в пятнадцатом номере «Вестника русского Западно-европейского патриаршего экзархата». Она начинается следующими словами:

«Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом». Эти глубокие слова, которые мы впервые находим у святого Иринейя («Господь наш по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он») [138] встречаются затем и в трудах святого Афанасия («Он (Сын Божий) вочеловечился, чтобы мы обожились») [139], святителя Григория Богослова, святого Григория Нисского. Впоследствии отцы Церкви и православные богословы повторяли их из века в век, желая выразить в этой предельно краткой фразе самую сущность христианства: неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, — снисхождение, открывающее людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством... Нужно было добровольное уничижение Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению (Θεοίς) твари действием нетварной благодати. Если соединение твари (то есть сотворенного человеческого естества — Л. В.) с Богом осуществлено в Божественном Лице Сына, Бога, ставшего человеком, — то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, или причастником Божеского естества, по выражению святого апостола Петра (2 Пет. 1, 4).

...Мы не знаем иного человеческого состояния, кроме того, которое последовало за первородным грехом, состояния, в котором наше обожение стало невозможным без Воплощения Сына... Сын Божий сошел с небес, чтобы совершить дело нашего спасения, освободить нас от пленения диаволом, упразднить господство греха в нашей природе, победить смерть — дань греху. Страдания, смерть и Воскресение Христовы, через которое совершился его искупительный подвиг, занимают, следовательно, центральное место в Божественном домостроительстве по отношению к падшему миру. Поэтому вполне понятно, что догмат об искуплении приобретает важнейшее значение в богословской мысли Церкви.

Однако, когда мы желаем рассматривать догмат об искуплении отдельно, изолируя его от совокупности христианского учения, мы всегда рискуем ограничить Пре{94}дание... Ансельм Кентерберийский первый попытался развить догмат об искуплении отдельно, отсекая от него все остальное. Христианские горизонты оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости. Эта драма находит разрешение в смерти Христа, Сына Божия, ставшего человеком, чтобы заменить нас Собой и уплатить наш долг Божественному правосудию. Но в чем же тогда заключается домостроительное действие Святого Духа?.. Поскольку цена нашего искупления внесена смертью Христовой, Воскресение и Вознесение представляют собой лишь славное завершение Его подвига, своего рода апофеоз, не имеющий прямого отношения к нашей участи. Это «искупительное» богословие, сосредоточенное исключительно на страданиях Христа, по-видимому, не интересуется Его торжеством над смертью.

Сам подвиг Христа-Искупителя, которым это богословие ограничивается, представляется урезанным, обедненным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям, вне какого-либо отношения к самой природе человечества.

Совершенно иное понимание искупительного подвига Христа встречаем мы, например, у святителя Афанасия. Христос, говорит он, предав смерти храм Своего Тела, принес жертву за всех людей, дабы соделать их невинными и свободными от первородного греха, с одной стороны, а с другой — дабы показать Себя победителем смерти и нетление Своего, собственного Тела соделать начатком всеобщего воскресения. Здесь **юридический образ** Искупления дополняется другим — образом **физическим**, или, вернее, **биологическим образом** победы жизни над смертью, нетления, торжествующего в природе, растленной грехом.

Вообще у отцов, как и в Священном Писании, мы находим **много образов** для выражения тайны нашего спасения, совершенного Христом. Так, в Евангелии Доб{95}рый Пастырь (Мф. 18, 12–24; Лк. 15, 4–7; Ин. 10, 1–16) является **пастырским образом** подвига Христова; победитель сильного человека, отнимающий у него оружие и овладевающий его именем (Мф. 12, 29; Мк. 3, 27; Лк. 11, 21–22), является **воинским образом**, часто повторяющимся у отцов и в богослужении; это Христос, торжествующий над диаволом, сокрушающий врата ада, делающий Своим стягом крест (Святителя Афанасия Великого слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. — Гл. 30); существует и **врачебный образ** — образ больной природы, исцеляемой противоядием спасения (Святого Иоанна Дамаскина третье слово об иконах. — § 9).

Образ Христа — врача человеческой природы, пораженной грехом, часто связывается с притчей о милосердном самарянине (Лк. 10, 30–37), которая была истолкована в этом значении в первый раз Оригеном.

Встречается **образ**, который можно было бы назвать дипломатическим: образ Божественной мудрости (по-славянски — «хитрости»), расстраивающей козни диавола (Святого Григория Нисского большое огласительное слово. — Гл. 22–24) и так далее.

Наконец, **образ**, встречающийся чаще всего и заимствованный апостолом Павлом из Ветхого Завета (освобождение путем выкупа) относится к области **правовых или юридических отношений**. Взятое в этом частном значении Искупление является юридическим образом подвига Христова, наряду со многими другими возможными образами.

Заблуждение Ансельма заключалось не столько в том, что он развил юридическую теорию искупления, столько в том, что он пожелал увидеть в юридических отношениях, содержащихся в термине «искупление», адекватное выражение тайны нашего спасения, совершенного Христом... Он думал найти в юридическом образе — образе искупления — содержание истины, ее «рациональную основу», доказательство необходимости того, что Бог должен был умереть ради нашего спасения.

{96}

Невозможность рационально выразить необходимость искупительного подвига, используя юридическое содержание термина «искупление», была показана святителем Григорием Богословом. «Остается исследовать вопрос и догмат, — говорит он, — ...кому и для чего пролита сия изливающая за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Жертвоприносителя и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату... А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого

отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Не очевидно ли, что Отец приемлет жертву, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству: человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя Своей силой, и возвел нас к себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим? Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием» [140].

После узких горизонтов исключительно юридического богословия мы находим у отцов чрезвычайно богатое понятие искупления, обнимающее победу над смертью, начаток всеобщего воскресения, освобождение природы, плененной диаволом, не только оправдание, но и восстановление твари во Христе. Здесь Страдания неотделимы от Воскресения, прославленное Тело Христа, сидящего одесную Отца, — от жизни христиан на земле. Однако, {97} если Искупление представляется как центральный момент Воплощения, то есть как домостроительство Сына по отношению к падшему миру, то оно является также и моментом более обширного домостроительства Пресвятой Троицы по отношению к твари, созданной из ничего и призванной свободно осуществить обожение, соединение с Богом, дабы Бог стал

«все во всем»

(1 Кор. 15, 28) [141].

«В мир входит новая реальность — это Церковь, основанная на двойном Божественном домостроительстве: на деле Христа и на деле Духа Святого, на двух Лицах Пресвятой Троицы, посланных в мир. Оба дела лежат в основании Церкви, оба они необходимы для того, чтобы мы смогли достичь соединения с Богом... Можно в известном смысле сказать, что дело Христа подготавливало дело Духа Святого:

«Огонь пришел Я низвесть на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся»

(Лк. 12, 49)... Пятидесятница есть конечная цель Божественного домостроительства на земле.

Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси... Но, будучи единой природой во Христе, Церковь, это новое тело человечества, содержит в себе множество человеческих ипостасей. «Разделенные некоторым образом на отдельные личности,... мы как бы сплавливаемся в одно тело во Христе, питаюсь одной Плотию», — говорит святитель Кирилл Александрийский (Толкование на Евангелие от Иоанна).

Дело Святого Духа относится к человеческим личностям... Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию, ... возможность в общей природе осуществлять уподобление (Богу)» [142].

{98}

## 24. Сочинение архимандрита Филарета (Дроздова) «Разговоры между Испытующим и Уверенным о православии Восточной греко-российской церкви» (СПб., 1815) и содержащиеся в нем мысли и высказывания о Церкви как теле Христовом, также об инославных вероисповеданиях

В 1815 году к архимандриту Филарету (Дроздову), ректору Санкт-Петербургской духовной академии, обратился обер-прокурор Святейшего Синода князь Александр Николаевич Голицын с просьбой побеседовать с его племянником, который попал под влияние иезуитов и решил перейти из православной веры в католическую. Архимандрит Филарет не мог отказать князю в его просьбе, но вверенный его попечению юноша «сначала неохотно слушал убеждения своего духовного наставника и упорно отмалчивался... Но мало-помалу кротость победила упорство, и юноша заговорил откровенно...» [143]

Вспоминая об этом случае, митрополит Филарет, с присущей ему скромностью умолчав о себе и об успехе своего влияния на юношу, в одном из своих писем позже писал:

«Племянник министра духовных дел, князь Голицын, воспитывавшийся у иезуитов в Петербурге, не слушал православных увещаний и изъявлял желание мученичества за Римскую Церковь. По милости Провидения Божия, сей самый фанатизм повлек его насладиться зрелищем самоназванной столицы христианского мира. Увидев в Риме латинство не в фантастическом идеале, кото{99}рый показывали ему иезуиты, а в действительном виде, он... возвратился в православие» [144].

Обрадованный возвращением племянника к православию, князь А. Н. Голицын попросил Филарета изложить на бумаге свои разговоры с колеблющимся собеседником. «Стал я писать, — говорит Филарет в письме к своему отцу, — не зная, что выйдет; перерыл немало исторических, канонических и отеческих книг для верных справок; иногда уставал до того, что заставлял вместо себя читать и писать, а сам только слушал и диктовал; и не знаю, когда бы кончил сие, если бы не ограничился нужнейшим, оставя многое, чего, может быть, некоторые также желали бы. Но так выходит около десяти листов печатных» (протоиерей А. Смирнов. Там же).

Труд архимандрита Филарета был опубликован в 1815 году под заглавием «Разговоры между Испытующим и Уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви». Впоследствии он несколько раз переиздавался (в 1833, в 1843 годах), к сожалению, в этих изданиях некоторые важные моменты были опущены.

Впоследствии русскими писателями высказывались различные точки зрения относительно значения «Разговоров...» — этого сочинения еще молодого архимандрита Филарета. Расхождение в понимании мыслей Филарета привело к дискуссии: одни, например, профессор А. В. Керенский, считали его своим единомышленником в отрицательном взгляде на западную, Римскую Церковь, тогда как другие, например, профессор протоиерей П. Светлов [145], утверждали, что в «Разговорах...» виден «дух терпимости, кротости и мудрой осторожности святителя в решении величайшего церковного вопроса» — об отношении к инославию.

{100}

**Мысли (о Церкви как Теле Христовом и об инославных вероисповеданиях)**

«Как член естественного тела, — пишет архимандрит Филарет, — никогда не перестает быть членом, разве (только) через невозвратное отсечение и совершенную смерть, — так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова, разве (только) чрез безвозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть» («Разговоры...» — С. 23–24).

По прямому смыслу этого высказывания очевидно, что для архимандрита Филарета христианин — это член тела Церкви Христовой как получивший таинство крещения, признаваемое ею действительным (а действительным оно может быть, если оно совершено как в лоне самой Православной Церкви, так и в отделившемся от нее, но не еретическом обществе).

Рассуждая о **христианстве** как о «Теле Христовом, составленном из верующих всех времен и мест» (Разговоры... — С. 25), Филарет называет его «Вселенской Церковью», что видно из следующего места сочинения: «На основании слова Божия представляю я себе Вселенскую Церковь **единым, великим телом**. Иисус Христос есть для него как **сердце**, или начало жизни, так и **глава**, или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела.

Нам же известны различные части его и более (то есть преимущественно) наружный образ, распростертый по пространству и времени.

Стараясь объять сей образ во все времена христианства, я представляю себе оный по частям, по примеру того, как в книге пророка Даниила представлен подобный сему образ народов и царств; и нахожу, во-первых, в **начальной Апостольской Церкви** — образ **главы** нового тела, и главы от злата чиста (Дан. 2, 32), потом, {101} в Церкви **укрепляющейся и распространяющейся** — подобие **персей и рук**; далее в Церкви **обилующей** — подобие чрева, наконец, в Церкви **разделяемой и раздробляемой** — подобие **ног и перстов**.

В видимом сем образе, или **видимой Церкви**, находится **невидимое тело Христово**, или невидимая Церковь, Церковь славная,

не имеющая скверны

(по-русски: пятна),

или порока, или чего-либо подобного

(Еф. 5, 27). Но коея

вся слава внутри

(по-русски: внутри; Пс. 44, 14), и которой посему я, чисто и отдельно, не вижу, но в которую, следуя Символу (веры), **верую**, ибо вера есть вещей обличение невидимых (по-русски: уверенность в невидимом; Евр. 11, 1). Облекающая же невидимую, видимая Церковь, частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию, и соединяться с ней, частью сокрывает ее славу. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и

немошные

(1 Кор. 8, 10–11). Еще во времена апостола Павла были в ней «мнози нечисто

проповедующие» (по-русски: многие, повреждающие слово Божие; 2 Кор. 2, 17). Неудивительно, что ныне их еще более».

\* \* \*

Архимандрит Филарет признает «недостойными самого имени христианской Церкви только те (еретические) общества, которые отвергают таинства Троицы и Воплощения» (Разговоры... — С. 5–6).

Приведя текст: «О сем познавайте Духа Божия и духа лстча (по-русски: духа заблуждения): всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть: и всяк дух, иже не исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога несть (по-русски: не есть от Бога)» (1 Ин. 4, 2–3), архимандрит Филарет продолжает:

**«Испытующий:** По сему признаку и Восточная, и Западная Церковь (то есть Православная и Римская) равно суть от Бога?

**Уверенный:** Да, поелику и та, и другая исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, то, в сем отношении, они имеют один общий **Дух**, который **от Бога есть**.

{102}

**Испытующий:** Однако ж это две Церкви разномыслящие между собой.

**Уверенный:** Да, каждая из них имеет и особенный свой **дух**, или особенное **отношение к Духу Божию**.

**Испытующий:** Так я должен испытать сие отношение, дабы узнать, которой Церкви дух вернее соответствует Духу Божию.

**Уверенный:** Приметь, где ты себя поставляешь?!

**Испытующий:** Где?

**Уверенный:** Там, где дух двух великих Церквей граничит с Духом Божиим. Можешь ли ты стоять и созерцать на такой высоте? Признайся, не туманно ли у тебя в глазах?» (Разговоры... — С. 13–15).

Архимандрит Филарет приводит и другие слова святого апостола Иоанна Богослова: «Кто есть лживый, точию отменяяся, яко Иисус несть Христос (по-русски: кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? — 1 Ин. 2, 22). И тотчас продолжает:

**«Уверенный:** Видишь ли, кто есть лживый в отношении к христианству? — Тот, который не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем. Следовательно, и ложная Церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем — церковь антихристова... Держась вышеприведенных слов Священного Писания, никакую Церковь верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной.

Христианская Церковь может быть токмо либо **чисто истинная**, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо **не чисто истинная**, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» (Разговоры... — С. 27–29).

\* \* \*

Важнейшим предметом беседы между Испытующим и Уверенным был, конечно, вопрос

о сравнительном до{103}стоинстве Восточной (Православной) и Западной (Римско-Католической) Церквей. Ответ на него содержится в следующих местах:

«Что принадлежит до Восточной половины нынешнего видимого христианства, я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное **десною частью** видимого христианства... Благодарю Бога, милосердным Своим промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием и причастием таинств; и желаю всем сердцем, чтобы все ищущие преуспевания в истинной вере во Христа воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преуспеванию, какие предлагает Восточная Церковь» (Разговоры... — С. 129–131).

«Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства. Но я только просто смотрю на нее: отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожестечения (то есть отвердения), дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью.

Кратко: вера и любовь возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно Духу Восточной Церкви, которая при начале каждого богослужения молится не токмо о благосостоянии Святых Божиих Церквей, но и о соединении всех» (Разговоры... — С. 131–132).

«Частные церкви могут колебаться и падать. В Апокалипсисе (Откр. 1, 20) они уподобляются светильникам, в которых не только может оскудевать свет истины и елей {104} любви, но которые даже могут быть сдвинуты с места своего (Откр. 2, 5), то есть чувственно (по-русски: осязимо) и совершенно испровержены. Но между тем, как некоторые из них гаснут и упадают, Ходяй посреде седми светильников золотых (Откр. 2, 1) и переносит их из одной страны в другую и возжигает вновь светлее прежнего. Так всякая частная церковь может не только поколебаться, но и разрушиться. Но Вселенская Церковь никакою злою силою одолена быть не может.

**Испытующий:** В каком же, ты думаешь, состоянии находится ныне светильник Римской Церкви?

**Уверенный:** Сие видит и ведает Ходяй посреде седми светильников золотых... Для меня довольно, что я в светильнике Церкви Восточной нахожу чистый свет, могущий просветить тьму мою.

**Испытующий:** Однако ж ты, оправдывая Восточную Церковь, тем самым осуждаешь Западную.

**Уверенный:** Я не только не пристаю к тем особенным мнениям, которые, при сильном исследовании, нахожу недоказанными либо совсем ложными. Но поелику я не знаю, многие ли из христиан западных, и глубоко ли, проникнуты сими особенными мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верою Краеугольного Камени Вселенской Церкви — Христа, — то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самым законам церковным я предаю частную Западную Церковь суду Церкви Вселенской, а души христианские суду, или паче милосердию Божию» (Разговоры... — С. 125–127).

Проявляя в своих суждениях о западной половине христианства замечательную терпимость, кротость и мудрую осторожность в выражениях, архимандрит Филарет неоднократно решительно уклоняется от суда над Западной Церковью:

{105}

**«Уверенный:** Итак, ты хочешь, чтобы я произвел суд над некоторыми Церквями?

**Испытующий:** Что же? Ты думаешь поразить меня сим выражением?

**Уверенный:** Нет, я сам поражен словом Божиим: не судите, да не судимы будете (Мф. 7, 1). Не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения (1 Кор. 4, 5).

**Испытующий:** Но к тому ли сказаны в Евангелии сии слова, о чем мы нынче рассуждаем?

**Уверенный:** Первое изречение произнесено на осуждающих вообще, а второе на тех, которые судят учителей веры, и даже таких учителей, которые на основании Христовом назидают дрова, сено, тростие (по-русски: строят из дерева, сена, соломы; 1 Кор. 3, 12).

**Испытующий:** Мне кажется, иное дело судить о недостоинстве учителей, и иное о неправославии Церквей.

**Уверенный:** Разве легче осудить целую Церковь, нежели иного человека?» (Разговоры... — С. 10–11).

«Дух истинной христианской терпимости и миролюбия, благодатию Божиею сохраняющийся в Российской Церкви, производит то, что в обыкновенных и общенародных наставлениях, предметы, обращающиеся в споре между Восточной Церковью и другими вероисповеданиями христианскими, не столь заботливо изъясняются, как сие делается в других вероисповеданиях... Потщимся же ко всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец наша Церковь».

## Некоторые выводы из приведенных рассуждений архимандрита Филарета (Дроздова)

1. Вселенская Церковь есть единое великое тело, для которого Иисус Христос является сердцем, или началом жизни, и главой, или правящей мудростью.

2. В Церкви Христовой имеется не только область внутренней, таинственной, благодатной жизни, в которой {106} Церковь славна и непогрешима, но и область внешней исторической жизни, в которой слава Церкви отчасти открыта, отчасти же сокрыта.

3. Видимая Церковь имеет и здравые члены, и не мощные. Под немощными членами разумеются не толь ко грешники, но и «не чисто проповедующие слово Божие», то есть заблуждающиеся в некоторых вопросах вероучения.

4. Самый факт «не чистого проповедания слова Божия» не рассматривается архимандритом Филаретом как неизбежно отделяющий заблуждающихся от общения с телом Церкви. Христианин, правильно крещенный, ни когда не перестает быть членом Церкви, если только не отделит себя от нее бесповоротным отречением или впадением в несомненную ересь.

5. Видимая Церковь, по мнению архимандрита Филарета, распространяется на весь состав видимого христианства, на Церкви Восточную и Западную, на православие и инославие. Общий Глава тела Церкви врачует различными средствами «уязвления древнего

змия» и ведет уязвленных, но врачуемых, от разделения к единству, от смерти к жизни.

6. Архимандрит Филарет отклоняет от себя всякую попытку осудить инославных. Терпимость к разномыслящим он считает вполне отвечающей любвеобильному духу Восточной Церкви, непрестанно молящейся о торжестве единства Церкви.

7. Никакую Церковь, кроме заведомо еретической (то есть отвергающей таинства Троицы и Воплощения), нельзя, по мнению архимандрита Филарета, назвать ложной, если Вселенская Церковь не произнесла над ней такого суда.

8. Православная Церковь — Церковь «чисто истинная»; дух ее соответствует Духу Христову, ведет к соединению с Ним прямым и верным путем. К истинному и спасительному Божественному учению она не примешивает никаких ложных и вредных мнений человеческих.

{107}

## 25. Высказывания митрополита Филарета (Дроздова) о Церкви православной в его «Пространном христианском катихизисе»

В своем «Катихизисе» митрополит Филарет говорит уже не о христианстве или Церкви, в которой есть разномыслия и где имеются «нечисто проповедающие слово Божие» и встречаются Церкви «не чисто истинные». Здесь речь идет только о Церкви Вселенского Символа веры или о Церкви Православной.

Церковь в самом широком смысле слова есть «одно духовное тело, (которое) имеет одну Главу — Христа и одушевляется одним Духом Божиим» [146].

Апостол Павел об Иисусе Христе говорит, что Бог Отец

«поставил Его выше всего, Главою Церкви, которая есть Тело Его»

(Еф. 1, 22–23). Христос Спаситель обещал ученикам Своим Духа Святого, чтобы Он был с ними вечно (Ин. 14, 16; о IX члене Символа веры см. также п. 254).

Существует единство между Церковью, пребывающей на земле, и Церковью небесной (п. 260). Средством общения между ними является молитва веры и любви (п. 261). Апостол Павел, обращаясь к христианам — членам Церкви, пребывающей на земле, говорит

«Вы приступили... к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов... и к духам праведников, достигших совершенства»

(Евр. 12, 22–23; п. 253).

К Церкви земной принадлежат все православные христиане, живущие на земле (п. 252). К Церкви Небесной — все скончавшиеся в истинной вере и святости» (п. 252).

Не называя прямо «души тех, кто умерли с верой, но не успели принести плодов, достойных покаяния» принадлежащими к Церкви, митрополит Филарет дает, однако, основание думать, что и их он считает находящимися в сфере влияния Церкви. Им, говорит он, «к достижению блаженного воскресения помочь могут возносимые за них молитвы, особенно соединенные с приношением Бескровной Жертвы Тела и Крови Христовой, и добрые дела, с верой совершаемые в их память» (о XI члене см. п. 373).

«Вопрос: Что такое Церковь?»

Ответ: **Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами»** (п. 250).

\* \* \*

В Символе веры говорится: «Верую... во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» (IX член Символа веры).

«Вопрос: Что значит веровать в Церковь?»

Ответ: Веровать в Церковь — значит благоговейно чтить истинную Церковь Христову и повиноваться ее учению и заповедям по уверенности, что в ней пребывает, спасительно действует, учит и управляет благодать, изливаемая от Единой Вечной Главы ее, Господа

Иисуса Христа» (п. 251).

Хотя Церковь (земная) видима, но невидима усвоенная ей и освященным в ней (людям) **благодать Божия**, которая **и есть собственно предмет веры в Церковь** (п. 252). Глава ее есть Богочеловек Иисус Христос, исполненный благодати и истины (Ин. 1, 14), и Тело Свое, то есть Церковь, наполняющий благодатью и истиной (Ин. 1, 16–17).

Единство Церкви, как одного тела, возглавляемого Христом, «выражается, видимо, одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и таинствах» (п. 259).

Церковь есть Святая, хотя в ней есть и согрешающие. Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть Святой... Церковь есть Святая, потому что освящена Господом Иисусом Христом через его страдания, через его молитву и через Таинства (Еф. 5, 25–27; Ин. 17, 17–19; п. 266).

{109}

Церковь называется Соборной, или что то же, Кафолической, или Вселенской, потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но включает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов (п. 268).

Церковь есть верное хранилище Священного Предания, или, по выражению апостола Павла,

Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины

(1 Тим. 3, 15; п. 18).

Кафолическая Церковь никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры или впасть в заблуждение...

Врата ада не одолеют ее

(Мф. 16, 18; п. 269). Ибо

«Господь пребудет с нею до скончания века»

Церковь называется Апостольской, потому что она непрерывно и неизменно сохраняет от Апостолов и учение, и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение. В этом смысле Церковь называется также Православной или Правoverующей (п. 272).

Церковная иерархия или священноначалие, сохраняющее преемство апостольского служения, ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от сошествия на апостолов Святого Духа, и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в Таинстве Священства (п. 275).

Священноначалием, которое может действовать от имени всей Кафолической Церкви, является Вселенский Собор (п. 276).

## 26. Профессор Е. П. Аквилонов о недостаточности определения Церкви как общества верующих

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Евгений Петрович Аквилонов (1861–1911), позже протоиерей и, наконец, протопресвитер военного и морского духовенства, — автор ряда богословских трудов, в том числе и по вопросам экклезиологии. Наиболее известны его сочинения, представлявшие им на соискание ученой степени магистра богословия:

{110}

1. «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о теле Христовом» (1894 г.).

2. «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования» (1896 г.). В первом труде Е. П. Аквилонов писал: «Обычно под Церковью на земле разумеют «основанное Иисусом Христом видимое **общество** всех **верующих**, в котором посредством Им установленного непрерывно продолжающегося апостольства, под руководством Его Духа, совершаются действия, раскрытые Им во время Его земной жизни, освящающие и очищающие людей от грехов, и все народы, в течение времен, приводятся к Богу» (Аквилонов имеет в виду сочинения католических богословов XIX века Мёлера, Перроне и других).

«В разбираемом определении, — продолжает Е. П. Аквилонов, — не выражено самого главного и самого существенного, чем всецело обусловлено бытие самой Церкви, а именно, не выражено мысли о том, что Христос есть Глава Церкви, и Он есть Спаситель тела (Еф. 5, 23)». Отметив, что и в православном катихизисе Церковь определяется как «от Бога установленное **общество людей**», автор замечает, что такое определение «очевидно, не в достаточной степени соответствует православному учению о Христовом главенстве в Церкви».

«При рассуждении о Христовом главенстве в Церкви, — пишет Аквилонов, — не следует забывать самого существенного, а именно того, что главенство Христово в Церкви — совсем не такое главенство, каково, например, главенство представителей внехристианский религий в основанных ими религиозных обществах. Если мы сравним христианскую религию с другими религиями, то легко заметим ее существенное отличие от последних. Оно состоит, помимо всего другого, еще и в том, что Божественный Основатель христианства Господь наш Иисус Христос занимает в нем **исключительное** положение... И другие религии называются иногда именами их основателей. Так, например, ислам называют, по имени его основателя, мухаммеданством; однако, сам он называет себя {110} исламом, то есть покорностью Богу (Аллаху), доказывая этим, что другое наименование не имеет для него существенного значения. Совсем иное — в христианстве. Для него не имеется еще никакого другого подходящего имени, так как заключающееся в имени «христианин» отношение к Лицу Богочеловека находится в полном соответствии с существом христианской религии... Все другие религии имеют только более или менее случайную и внешнюю, а не внутреннюю и органическую связь со своими основателями. Поэтому и последователи естественных религий, при своем, хотя бы и глубоком уважении к их основателям и при совершенном доверии к ним, никогда не могли и не могут быть в собственном смысле **верующими** в них.

Совершенно иное наблюдается в христианстве по той причине, что все оно с его веро- и нравоучением, в своем возрождающем действии на мир и в многообразных судьбах Святой Церкви заключено и сосредоточено в одном Лице Господа-Богочеловека. Он не только

основал христианскую религию и, затем, возшедши на небо, как бы предоставил ее себе самой. Нет, совершенно свободный от всего случайного и только внешнего, Господь наш Иисус Христос, как и подобало Основателю христианства, поставил Сам Себя не в случайное или внешнее, но во **внутреннее и органическое** единение по отношению к принесенной Им религии. «...Вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, — камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный», — читаем мы у пророка Исаии (Ис. 28, 16). Как без такого камня рушится здание, так и христианство — без Христа — (Мф. 21, 42–44); и наоборот, если оно существует, то лишь потому, что зиждется на своем непоколебимом основании, Самом Господе Иисусе Христе «Вы... сограждане святым и свои Богу, бывши утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2, 19–29)».

Правильно поставленная богословская мысль решительно не может, хотя бы в отвлечении, представить себе {112} существование Церкви без ее Главы. Если бы Господь наш Иисус Христос не был Богочеловеком, но только подобным Магомету, Будде и другим, так называемым «религиозным гениям», естественной человеческой личностью, то и Его главенство в Церкви существенно не отличалось бы от их главенства в основанных ими религиозных обществах, — и тогда Церковь была бы подлинно «обществом» — одним из многих других обществ — (обществом) «верующих». Но так как Основатель христианской Церкви не есть только человек, но Богочеловек, и так как Христово главенство в Церкви существенно и специфически отличается от главенства основателей естественных религий и (соответствующих) религиозных обществ, то, следовательно, и христианская Церковь не есть только «общество верующих...» (С. 72–83).

Е. Аквилонов не отрицает того, что понятие «общества верующих» входит в определение понятия о существе Церкви; но входит, — говорит он, — только как момент этого сложного понятия» (С. 75).

Он утверждает, что «православно-богословская наука имеет своим непрременным долгом нахождение полного, точного и отвечающего православию определения Церкви». **Основанием** же для такого определения может быть «только апостольское учение о Церкви, как о Телес Христовом» (С. 117).

\* \* \*

10 мая 1894 года состоялся магистерский коллоквиум (защита диссертации). На ней магистрант Е. П. Аквилонов говорил: «Наш выбор апостольского определения Церкви подкрепляется многочисленными свидетельствами святых отцов и учителей Церкви. Когда требуется наименовать или определить Церковь **по ее существу**, то все они, как бы едиными устами и единым сердцем, называют ее Телом Христовым» [[147](#)].

{113}

Предвидя возможные возражения по поводу критических замечаний, сделанных Аквилоновым в его труде относительно катихизического определения Церкви, магистрант заявил, что именно митрополит Филарет (Дроздов) «является главным защитником и истолкователем апостольского учения о Церкви как о Телес Христовом» (σώμα του Χριστού).

«Нужно помнить главное, — сказал Аквилонов, — а именно, что понятие о почившем святителе как о богослове-мыслителе можно получить лишь путем самого тщательного изучения **всех** его творений... Тот не понял бы нашего святителя, кто стал бы упрекать его в

мнимых противоречиях между православным катихизисом, с одной стороны, и прочими его творениями — с другой; таковой, будучи хорошим справщиком, оказался бы далеко не глубоким богословом. Что же касается таких богословов, как митрополит Филарет, то они в существенном никогда не становятся в самопротиворечие.

В своих «Разговорах между Испытующим и Уверенным», а также в «Словах и речах», митрополит Филарет учит о Церкви, как о Теле Христовом и всегда именуется ее таковым. Не иному поучает он и в «Православном Катихизисе». Даже в том единственном месте, в котором он, по-видимому, близко подходит к западным определениям Церкви, он остается на почве апостольского учения. «Церковь, — читаем мы в «Православном Катихизисе», — есть от Бога установленное общество человек, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Вникнем в приведенное определение. Это, очевидно, не протестантское «собрание святых, в котором будто и правильно проповедуется евангелие и правильно совершаются таинства», но только нет одного, а именно священноначалия (!)... Митрополит Филарет отметил и то, что Церковь есть общество не самочинное, а **от Бога установленное (!)**». Впрочем, обычно цитируемое место из «Православного Катихизиса» нельзя считать характерным для образа мыслей митрополита о Церкви Аквилонов намекает на некое давление {114} на составителя «Катихизиса» **независящих от нею обстоятельств**, ссылаясь на данные, содержащиеся в составленных Сушковым «Записках о жизни митрополита Филарета» (М., 1868. — С. 115, 152). «Во всех же других местах Катихизиса, — говорит Аквилонов, — Церковь называется не иначе, как только **Телом Христовым**. Так, например, Глава Церкви, по словам «Катихизиса», исполняет Тело Свое, то есть Церковь, благодатью и истиной. Церковь есть одно духовное тело. Для Церкви как для Тела Христова не может быть иной Главы, кроме Иисуса Христа. Отдельность видимого устройства местных общин верующих не препятствует им духовно быть членами единого тела Церкви. И так далее, и так далее».

«Смеем полагать, — говорит Аквилонов, что раскрываемое нами согласие между всеми творениями святителя есть служение не букве, а **духу** его учения, точнее не его лишь, а **православно-христианского** учения о Церкви».

Аквилонов говорит о себе: «Автор старался на всем пространстве сочинения строго выдержать идею православия, для чего постоянно проверял себя свидетельствами Священного Писания и Священного Предания, а также и творениями святых отцов и учителей Церкви» [[148](#)].

После речи магистранта начались прения, в основе которых лежали 20 извлеченных им из своего сочинения тезисов:

1. Стремление к истинной жизни прирожденно каждому человеку. Истинная жизнь есть только религиозная и достижима в одном христианстве.

2. Как никто не может быть религиозным сам по себе, а должен для этого принадлежать к известной религиозной общине, так и для того, чтобы быть истинным христианином, необходимо состоять членом истинной, то есть Православной Церкви.

3. Православная Церковь — едина и единственна. По мимо нее нет еще и быть не может какой-либо другой {115} истинной Церкви, но могут быть, и действительно существуют, только **общества** верующих.

4. Наименование Церкви обществом верующих, представляя собой ее простое описание, не выражает **полного** определения всецелого ее существа. Верующие составляют, правда, одну из существенных сторон Церкви, но еще большее значение, в рассуждении Церкви, имеет Божественный план, по которому она создана, и Божественное, организующее ее, начало.

5. Отрицательным образом эти положения доказываются тем, что из определения Церкви в смысле общества верующих невозможно вывести учения ни о Христовом в ней главенстве, ни об одном из (перечисленных в Символе веры) существенных ее свойств.

6. Священное Писание и святые Отцы и учителя Церкви свидетельствуют в пользу того, что истинное понятие ее существа не укладывается в определении ее как общества верующих, а требует более полного выражения, потому что Церковь есть одновременно и общество верующих и божественное учреждение, приводящее их к истинной жизни.

7. Определение всецелого существа Церкви, как общества живущих **на земле** верующих, не совсем полно, даже и в смысле ее описания, ибо к Церкви принадлежат также и бесплотные ангельские силы и почившие о Господе люди.

13. Для очей христианской веры Церковь видима, имея главнейшее основание своей видимости в Богочеловечестве Господа нашего Иисуса Христа:

«и Слово плоть бысть»

(Ин. 1, 14).

14. Членами Церкви состоят не одни праведники, но и грешники, получающие в ней врачевание от своих недугов и в земной части Церкви приуготовляющиеся к небесному отечеству.

19. Подобно тому, как высочайшей формой проявления естественной жизни на земле является организм, — и Церковь, носительница сверхъестественной благодатной жизни, должна быть определена в смысле **Богочеловеческого организма истинной жизни** Другими словами: {116} Церковь, по апостольскому учению, есть тело Христово (Еф. 1, 22–23).

20. Наименование Церкви телом Христовым есть более, чем просто библейский образ. Оно более всех других библейских наименований Церкви выражает ее существо.

Первый оппонент, ординарный профессор кафедры догматического богословия, Александр Львович Катанский так определил научное значение сочинения: «Автор подметил слабые стороны существующего в богословской науке определения Церкви и серьезно поставил вопрос о необходимости более совершенного ее определения. В этой, критической, части сочинения, — главная заслуга автора. Впрочем, немало сделано им и для раскрытия положительной стороны предмета; предложена им и точная формула определения Церкви, во всяком случае, заслуживающая глубокого внимания» (С. 15).

Оппонент признал лучшими частями сочинения первую, третью и шестую главы (С. 15).

Второй оппонент, экстраординарный профессор кафедры нравственного богословия, Феофан Алексеевич Тихомиров указал, что «понятие органической жизни, взятое в полном смысле этого слова, **не может быть прилагаяемо к жизни Церкви**, ибо оно включает в себе представление о необходимости и сложности; духовная же жизнь характеризуется простотой и свободой. Отсюда и выражение автора «Богочеловеческий организм» не вполне соответствует библейскому выражению «Тело Христово», ослабляя мысль о главенстве Христа над Церковью и вообще ослабляя идею об абсолютности Бога» (С. 16).

Совет академии нашел защиту диссертации удовлетворительной и постановил просить митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Палладия ходатайствовать пред Святейшим Синодом об утверждении диспутанта в искомой им степени-магистра богословия» (С. 16).

Однако, — как писал в своих «Воспоминаниях старого профессора» А. Л. Катанский, —

«по протесту из Москвы, поддержанному синодальными светскими властями», движение дела было остановлено.

{117}

«Указом Святейшего Синода от 4 февраля 1895 года отклонялось ходатайство об утверждении Аквилонова в степени магистра. Прилагались отзывы митрополита Московского Сергия (Ляпидевского) и преосвященнейшего Сильвестра, ректора Киевской академии, содержавшие критику диссертации Аквилонова. «Решался, — пишет А. Л. Катанский, — немаловажный вопрос о догматическом определении Церкви. Митрополит Палладий (Раев), вместе с некоторыми из иерархов — архиепископом финляндским Антонием (Вадковским), епископом Костромским Виссарионом (Нечаевым) — стоял на стороне нового определения, намеченного в диссертации Е. П. Аквилонова, другие же (они были в большинстве) — на стороне старого» [149].

Е. П. Аквилонovu пришлось писать вторую диссертацию. В 1896 году Аквилонov был удостоен степени магистра богословия за новое сочинение: «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования», которое было довольно значительной переработкой первого сочинения [150].

В своих трудах Аквилонov предложил несколько определений Церкви. Характерной особенностью этих определений является выражение (ныне весьма распространенное) **«Богочеловеческий организм»**. Одно из определений Аквилонова таково: **«Церковь есть Богочеловеческий организм, возглавляемый Самим Господом Иисусом Христом и одушевляемый Святым Духом... основанный и управляемый Господом, по воле Бога Отца и состоящий из всех на небе и на земле верующих, стремящихся к вечной жизни во блаженном единении с Троициным Богом, а в Нем и между собой»**.

А. Л. Катанский сообщает, что «на основании диссертации Аквилонова **преосвященный Виссарион (Нечаев)** предложил следующее определение Церкви: Церковь есть {118} от Бога установленное общество людей, соединенных в земной жизни православной верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами, и находящихся под единым Главой Господом Иисусом Христом в союзе с ангелами и скончавшимися в истинной вере и святости людьми. Однако заявление преосвященного Виссариона о желательности исправления существующего в православном катихизисе определения Церкви было оставлено без последствий.

## 27. Кафоличность (или соборность) Церкви

В символических текстах, пользовавшихся известностью и авторитетом в Русской Православной Церкви, а также в курсах догматического богословия, предназначенных для ее духовных школ, очень часто понятия «Соборная» или Кафолическая» Церковь отождествлялись с понятием «Вселенская» Церковь.

Так в «**Православном Исповедании**» говорится: «Церковь есть Единая, Святая, Кафолическая (Соборная, всеобщая) и апостольская».

В «**Послании Восточных Патриархов**» говорится: «Мы веруем, что свидетельство **Кафолической** Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику Виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух: то все равно, — от Писания ли научиться или от **Вселенской** Церкви... **Вселенская** Церковь... никак не может погрешить, ни обманывать, ни обманываться; но, подобно Божественному Писанию, непогрешительна и имеет всегдашнюю важность» (член II).

В **Пространном христианском катихизисе** читаем:

«Вопрос: Почему Церковь называется Соборной или, что то же, Кафолической, или Вселенской?»

Ответ: Потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов».

{119}

\* \* \*

**Митрополит Макарий** в своем «Православно-догматическом богословии» пишет: «**Соборной, Кафолической или Вселенской** Церковь называется и есть: 1) по пространству. Она предназначена обнимать собою всех людей, где бы они ни обитали на земле; 2) по времени. Церковь предназначена приводить к вере во Христа всех людей и существовать до скончания века; 3) по своему устройству. Учение Церкви может быть принято всеми людьми... не будучи связано, подобно религиям языческим и даже самой иудейской, ни с каким гражданским устройством (

«Царство Мое не от мира сего»

— Ин. 18, 36)... Богослужение Церкви также может быть совершаемо, по предсказанию Господа, не в Иерусалиме только, но повсюду (Ин. 4, 21)... Иерархическая в ней власть отнюдь не усвоена, как было в Церкви иудейской, одному определенному колену определенного народа... а может сообщаться от одной частной церкви другой...» (Т. 3. — § 180).

Церковь, говорит епископ Сильвестр, заповедала всем верующим «всегда исповедовать ее (в Никео-Цареградском Символе (не только единой, святой и апостольской, но вместе и **Вселенской, или Соборной** Церковью» (Т. 4. — § 122).

«Церковь Христова, — пишет протоиерей **Н. Малиновский**, — есть Церковь **Кафолическая** (καθολική ἐκκλησία), **Вселенская**, или, по славянскому переводу Символа,

Справедливо, конечно, что истинная Православная Христова Церковь есть и **Кафолическая** (по славянскому переводу Символа, **Соборная**) и **вселенская**. Но это не значит, что самые термины «Кафолическая» и «вселенская» выражают тождественные понятия.

«Надо решительно отказаться от простого отождествления понятий «соборный» и «всеобщий», — пишет В. Н. Лосский в своей статье «О третьем свойстве Церкви». — «Христианскую всеобщность», фактическую всеобщность или потенциальный универсализм следует отличать от соборности. Они — следствие, необходимо вытекающее из соборности Церкви и неотделимо с соборностью Церкви связанное, так как это есть не что иное, как ее внешнее, материальное выражение. Это свойство с первых веков жизни Церкви получило название «вселенскости» от слова ἡ οἰκουμένη (вселенная). «Экумена», в понимании древней Эллады, означала «заселенная земля», мир известный, в противоположность неисследованным пустыням, океану, окружающему населенный людьми orbis terrarum (круг земель), а также, может быть, и в противоположность неизвестным странам варваров.

«Экумена» с первых веков христианства была преимущественно совокупностью стран греко-латинской культуры, стран Средиземноморского бассейна, территорией Римской империи. Вот отчего прилагательное οἰκουμηνικός (вселенский) стало определением Византийской империи, «империи вселенской». Так как границы империи к эпохе Константина Великого более или менее совпадали с распространением Церкви, Церковь часто пользовалась термином «экуменикос». Он давался как почетный титул епископам двух столиц империи — Рима и позднее «нового Рима» — Константинополя. Главным же образом, этим термином обозначались общецерковные соборы епископов вселенской империи. Словом «вселенский» обозначалось также то, что касалось всей церковной территории в целом, в противоположность всему, что имело только местное, провинциальное значение (например, поместный Собор или местное почитание) [151].

Не следует думать, что слово «соборность» происходит от слова «собор». Прежде чем в истории Церкви появились Соборы (и даже первый из них — Апостольский, датируемый 48–51 годами), Церковь учеников Христовых, собравшихся в Сионской горнице в день Пятидесятницы, была, несомненно, **Соборной**. Напротив, Церковные Соборы являются проявлением и выражением соборности Церкви.

{121}

«Надо ясно понять разницу между «вселенскостью» и «соборностью». Церковь в целом именуется «Вселенской», и это определение неприложимо к ее частям; но каждая часть Церкви, даже самая малая, даже только один верующий, может быть названа «Соборной» [152].

«Когда святой Максим, которого церковная традиция называет исповедником, ответил тем, кто хотел принудить его причащаться с монофелитами: «Даже если бы вся вселенная («экумена») причащалась с вами, я один не причащался бы», — он «вселенной», которую считал пребывающей в ереси, противопоставлял свою соборность» (там же).

Известный мыслитель и богослов, глубоко верующий и преданный сын Православной Церкви, **Алексей Степанович Хомяков** (1804–1860), произведения которого оказали

значительное влияние на развитие русской богословской мысли, считал не подлежащим сомнению, что славянский перевод Символа веры дошел до нас от святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Именно они «для передачи греческого слова καθολική избрали слово «Соборная»... «Слово καθολική в понятии двух великих служителей Слова Божия, посланных Грецией к славянам, происходило от κατὰ и δλον... **Церковь Кафолическая есть Церковь по всему**, или по единству всех верующих, Церковь свободного единодушия... та Церковь, о которой пророчествовал Ветхий Завет, и которая осуществилась в Новом Завете, словом — Церковь, как ее определил святой Павел... Она есть Церковь по разумению всех в их единстве» [153].

Мысль, высказанную Хомяковым относительно перевода слова «Кафолическая» словом «Соборная», повторяет **отец Павел Флоренский**.

«Замечательно, — пишет он, — что словенские первоучители святые Мефодий и Кирилл перевели «καθολική» чрез «Соборная», конечно, разумея соборность не в смысле количества голосов, а **в смысле всеобщности бытия, цели и всей {122} духовной жизни**, собирающей в себя всех, независимо от их местных, этнографических и всех прочих особенностей» [154].

Отец Сергей Булгаков менял свою точку зрения по этому вопросу. В статье «Единая Святая Кафолическая и Апостольская Церковь» (на английском языке, 1931 г.) он писал, что слово «соборность» отсутствует в греческом тексте Символа веры, и что фактически его появление обязано «неточности славянского перевода, если не простой ошибке переводчика, — ошибке, которую мы, однако, должны считать провиденциальной».

Но в «Тезисах о Церкви» (на немецком языке, 1936 г.) написанных по случаю Первого конгресса православных богословов в Афинах, перевод словом «Соборная» отец С. Булгаков называет уже «**аутентичным истолкованием** греческого слова "καθολική"» (Тезис VI).

Термин «Кафолическая Церковь» входит в церковное словоупотребление в ранней святоотеческой литературе. Насколько известно, его впервые употребил святой Игнатий Богоносец. В Послании к Смирнянам он писал:

«Все последуйте епископу... Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та Евхаристия должна почитаться истинной, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как, **где Иисус Христос, там и Кафолическая Церковь**» [155].

Смысл же слова «Кафолическая» подробно объясняет святой Кирилл Иерусалимский в XVIII Огласительном слове:

«Церковь называется **Кафолической**, потому что она находится во **всей** вселенной, от пределов земли до пределов ее; что **в полноте** преподает **все** то учение, которое должны знать люди, — учение о вещах видимых и невидимых, — небесных и земных; что **весь** род человеческий подчиняется благочестию... и что врачует и исцеляет **все** {123} вообще роды грехов, душою и телом содеваемых; и в ней создается **все** именуемое добродетелью, и в делах и в словах и во всяком духовном даровании» [156].

Руководствуясь этим разъяснением, можно, по-видимому, третье существенное свойство Церкви, то есть ее **кафоличность**, охарактеризовать так:

Кафоличность (или соборность) Церкви — это **полнота** дарованного ей благодатствования и **целостность** (неущербленность) хранимой ею истины, а следовательно, достаточность для всех членов Церкви сообщаемых и получаемых в ней сил и дарований духовных, необходимых для свободного и разумного участия во всех сторонах ее жизни как тела Христова, включая все виды ее спасительной миссии в мире.

Кафоличность — это изначально присущее качество и признак Единой Святой Соборной

и Апостольской Церкви. Нет никаких оснований говорить о некоей внецерковной соборности или «секулярной кафоличности». И весь опыт свидетельства и служения, приобретаемый и осуществляемый Церковью в мире, как бы он ни совершенствовался с течением времени и под влиянием разных обстоятельств, не может ни увеличить, ни уменьшить кафоличности Церкви. Церковь не перестает быть кафоличной во все времена [[157](#)].

### *Литература*

Ведерников А. Идея Церкви в сочинениях А. С. Хомякова. ЖМП — 1954, № 7. — С. 47–59.

Хомяков А. С. Опыт катихизического изложения учения о Церкви. Полное собрание сочинений. Т. 2. — 3 изд. — М., 1886 — С. 1–26.

Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви. // ЖМП. 1968, № 8. — С. 72–78.

Протоиерей Сергей Булгаков Православие. Очерки учения Православной Церкви. — С. 145.

{124}

Профессор протоиерей Иоанн Мейендорф. Кафоличность Церкви. // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. № 80. — Париж, 1972. — С. 231–247.

Архиепископ Василий (Кривошеин). Кафоличность и структуры Церкви. // Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата. № 80. — Париж, 1972. — С. 249–261.

{125}

Ливерий Аркадьевич Воронов родился 4 февраля (22 января) 1914 г. в городе Ораниенбаум (ныне — Ломоносов). В 1930 г. он окончил школу, а в 1938 г. — Ленинградский химико-технологический институт, получив диплом первой степени с отличием по специальности инженер-технолог.

24 апреля 1943 г. в кафедральном Троицком соборе Пскова Ливерий Воронов был рукоположен в сан диакона, а через два дня — в сан пресвитера. В 1961 г. он окончил Ленинградскую духовную академию (ЛДА) и был оставлен при ней в качестве преподавателя и профессорского стипендиата. В 1964 г. Л. Воронов стал доцентом кафедры истории западных исповеданий, а в 1965 году — заведующим кафедрой богословских наук ЛДА.

Профессор протоиерей Ливерий Воронов с 1962 г. являлся членом Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, с 1965 г. — членом учебного комитета при Священном Синоде и членом Межправославной богословской комиссии по диалогу с Англиканской Церковью; с 1966 г. — членом центрального комитета Всемирного Совета Церквей от Московского Патриархата; с 1968 г. — членом комиссии «Вера и устройство» Всемирного Совета Церквей; с 1969 г. — членом комиссии при Священном Синоде по вопросам христианского единства. Отец Ливерий Воронов являлся также членом Отдела изучения и членом Богословской комиссии Христианской Мирной Конференции. Принимал участие в международной конференции православных богословов, состоявшейся в городе Бруклине, США (1970 г.). Был наблюдателем от Московского Патриархата на третьей сессии Второго Ватиканского Собора Римско-Католической Церкви.

Протоиерею Ливерию Воронову принадлежит множество научных трудов (в том числе кандидатская работа «Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки» — Ленинград, 1961 г.) и большое число статей на богословскую тему, напечатанных в «Журнале Московской Патриархии», в сборниках «Богословские труды» (№ № 3, 4), в журнале «Голос Православия». Переводы статей протоиерея Ливерия Воронова были опубликованы в зарубежной прессе. В феврале 1971 года отец Ливерий защитил магистерскую диссертацию на тему «Православие, мир, экумена» (отдельные исследования и статьи по некоторым вопросам научно-богословской, миротворческой и экуменической деятельности Русской Православной Церкви). В 1986 году ему присвоена ученая степень доктора богословия за совокупность научно-богословских трудов, список которых насчитывает 131 наименований.

## Примечания

1. Введение в святоотеческое богословие — Нью-Йорк, 1982 — С 187 // Архимандрит Платон Догматическое учение о творении и христианское отношение к природе // ЖМП — 1989, № 2 С 65
2. Архимандрит Платон. Указ. соч. — С. 65.
3. Послание к Автолику Кн. 2, 4.
4. Булгаков С. Агнец Божий. — Париж, 1933. С. 147.
5. Архимандрит Петр (ныне епископ Американской Автокефальной Церкви). Замечания о Символе веры. Никео-Цареградский Символ веры // ЖМП. — 1969, № 1. — С. 76
6. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1983. С. 352.
7. Святитель Василий. Против Евномия // Епископ Сильвестр. Опыт православно-догматического богословия. Т. 3. — С. 34.
8. Свт. Ириней Лионский. Против ересей. Кн. 4 — С. 368.
9. Свт. Григорий Богослов. Слово 34.
- 10 Святитель Василий Великий Послание к Амфилохию о Святом Духе Гл. 8, 16
11. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви Т. 1. — С. 6
12. Ломоносов М. В. Явление Венеры на Феснце, наблюденное в Санкт-Петербургской Императорской Академии наук мая 26 дня 1761 года — СПб., 1761 // ЖМП. — 1990, № 6, С. 74.
13. Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. — Киев, 1885. — С. 100.
14. Малиновский Н П. Догматическое богословие Т. 2 — Ставрополь-Губернский, 1903 — С. 93.
15. Успенский Л. А. Праздник и иконы Пятидесятницы // ЖМП — 1957, № 6 С 52–27
16. Богословские труды Вып. 14 — С 89
17. Богословские труды. Вып. 14. — С. 90; ЖМП. — 1957, № 6. — С. 54.
18. Из духовного наследия преподобного Серафима Саровского всея России чудотворца // ЖМП. — 1973, № 9. С. 77–78.
19. Архиепископ Иннокентий (Борисов). Собрание сочинений. Т. 10. — 1877. — С. 78.
20. Троицкий С. В., профессор. Христианская философия брака. — Париж. — С. 109–110.
21. Троицкий С. В. Указ. соч. — С. 42.
22. Там же. — С. 43–44.
23. Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 2
24. Блж Феодорит На Книгу Бытия. — Вопр. 4. // Митрополит Макарий. Православное догматическое богословие Т. 1.
25. Свт. Григорий Богослов. Слово 39-е на святые светлы явлений Господних // Творения. Т. 1. — С 535.
26. Премудрость и благость Божия — Петроград, 1916 — С. 75–76
27. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, сказанное в 1822 году // Митрополит Филарет (Дроздов). Сочинения. Слова и речи. Т. 2: 1821–1826 гг.- С. 64–65.
28. Св. Василий Кесарийский. Беседа первая о сотворении человека по образу // ЖМП. — 1972, № 1. — С. 36–37.
29. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12.
30. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. — Париж. — С. 142.
31. Бронзов А. Примечание // Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры Кн.

2. — СПб, 1894. — С. 68.

32. Филарет (Дроздов), митрополит. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея книги на русское наречие Ч. 1. — М., 1867. — С. 21.

33. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. — С. 147.

34. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. — С. 353.

35. Епископ Сильвестр. Опыт Православного догматического богословия. Т. 3. — Киев, 1885. — С. 258.

36. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы. — С. 355.

37. Митрополит Николай (Ярушевич). Слово «Душа» // Слова речи послания: 1941–1946. — С. 47–48.

37а. Свт Ириней Лионский. Против ересей Кн. 5 С. 2.

38. Блж. Феодорит. Вопросы к Книге Бытия. С. 20.

39. Архимандрит Киприан (Керн) Антропология святителя Григория Паламы — С. 355.

40. Комментарий на книгу Екклезиаста // Толковая Библия Т 5 — Петербург, 1908 — С 29.

41. Свт Иоанн Златоуст Беседа на Бытие — Гл. 14 С. 5.

42. Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 2.

43. Блаженный Августин. О граде Божиим. Кн. 14. Гл. 12.

44. Блаженный Августин. Энхиридион Лаврентию или О вере, надежде и любви — Гл. 45

45. Малиновский Н. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Ставрополь-Губернский. 1903 — С. 314.

46. Епископ Гурий. Богозданный человек: Опыт православной традиции жизни // Богословские труды. Вып. 12. — М.: издание Московской Патриархии. С. 21. См. также: Епископ Гурий. Выход богозданного человека из идеальных условий жизни // Богозданный человек // Богословские труды. Вып. 12. — С. 16–27.

47. Блаженный Августин. О заслугах и отпущении грехов, к Марцеллину. Его же О браке и вожделении, к Валерию // Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. — Киев, 1885. С. 444–445.

48. Блаженный Августин. О граде Божиим. Кн. 13. Гл. 15.

49. Блаженный Августин. О нравах кафолической церкви и о нравах манихеев. — Гл. 22.

50. Свт. Ириней Лионский Против ересей. Кн. 3. Гл. 22.

51. Архим. Сергей (Страгородский) Православное учение о спасении. — 1895. — С. 146–147

52. Гусев Д.. Антропологические воззрения Блаженного Августина в связи с учением пелагианства. Ч. 2. // Православный собеседник. 1876. С. 276, 284–285.

53. Блаженный Августин. Исповедь. Кн. 10 Гл 29.

54. Блаженный Августин. Письмо. Гл. 157. С. 2.

55. Незавершенное сочинение Гл. 1. С. 104.

56. Блаженный Августин Послание к Виталу Карфагенскому: «Все те, кто спасаются, спасаются единственно потому, что Бог хочет их спасения», см. также Малиновский. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 367–368.

57. Свт. Ириней Лионский. Против ересей 5, 1, 3; Ч. 15. — С. 3.

58. Беседа во время голода и засухи // Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1, § 92.

59. Свт. Григорий Богослов. Слово 40-е на святое Крещение, п. 32.

60. Об употреблении в Церкви этого последнего выражения: весьма ценный труд профессора А. Л. Катанского. Учение о благодати Божией в творениях древних святых отцов

и учителей Церкви до Блаженного Августина. СПб., 1902. — С. 33.

61. Макарий, митрополит. Там же. Т. 1. — СПб., 1883. — § 193. С. 288.

62. Малиновский Н. И. Православное догматическое богословие. Т. 3. — 1909. § 109. С. 389–390.

63. Учение святого апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой // Христианское чтение. 1904. № 7. — С. 30.

64. Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950. — С. 225.

65. Символы веры // Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных, и святых отец Догмат 630-ти святых отец Четвертого Вселенского Собора, Халкидонского.

66. В. В. Болотов Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. — С. 293–295.

67. Лосский В. Н, Догматическое богословие. // Богословские труды. Вып. 8. М.: издание Московской Патриархии. — С. 17.

68. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Послание 10-е к пресвитеру Кледонию против Аполлинария первое. Минь. Т. 37. кол. 177.

69. Флоровский г. В. Восточные отцы IV века: Из чтений в Православной Богословском Институте в Париже. — 1931. — С. 115, 119.

70. Свт. Иринеи Лионский. Против ересей. Пер. протоиерея П. Преображенского. СПб., 1900. — С. 240.

71. Минь. — Т. 26, кол. 996.

72. Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Указ. соч. // Творения свт. Григория Богослова. М., 1889. Ч. 4. С. 161–162. Минь. Т. 37. кол. 181.

73. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. Прим. 131.

74. См. Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. — Казань, 1863. — С. 521.

75. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. — Гл. 28.

76. Св. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. — Кн 3. — Гл. 20.

77. Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Т. 1. — С. 330, уточнено по изданию Кармириса. Т. 1. — С. 139.

78. Деяния Вселенских Соборов. Т. 1 — С. 332–333.

79. Слово 39-е на святые светы явлений Господних.

80. Christ in Eastern Christian Thought. — 1975. — P. 29

81. Леонтий Иерусалимский Против несториан. Т. 5. — С. 28. // Минь. Т. 86. — Кол. 1748 // Мейендорф. — С. 74.

82. Леонтий Иерусалимский. Указ соч. — С. 74.

83. Малиновский И. И. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 109–110.

84. Соколов В., священник. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии. — Сергиев Посад, 1916. С. 330–331.

85. Свт. Иринеи Лионский Против ересей // Пер Преображенского. Т. 5 — С. 484.

86. Тертуллиан. О плоти Христовой. — С. 5.

87. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. 3. — Гл. 4.

88. Послание к Епиктету, епископу Коринфскому. П. 6. Творения святителя Афанасия. Ч. 3. — С. 296.

89. Лебедев А. П., профессор. Вселенские Соборы IV и V веков. — СПб., 1904. — С. 103.

90. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. — Гл. 12.

91. Там же. Кн. 3 — Гл. 17.

92. Церковная история. — Гл. 7. С 32.

93. Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. — 2-е изд — С. 149.

94. Точное изложение православной веры. Кн. 3. — Гл. 12.
95. Точное изложение православной веры. Кн. 4. — Гл. 14.
96. Простр. катихизис «От чего именно спасти человека пришел на Землю Сын Божий? — От греха, проклятия и смерти Что такое проклятие? — Осуждение греха праведным судом Божиим, и от греха происшедшее на Земле зло, наказание человекам».
97. Архимандрит Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. — Сергиев Посад, 1895. — С. 146–147.
98. Свт. Ириней Лионский. Т. 5. — С. 489.
99. 1 Пет. 2, 21–23 // Богословские труды. Вып. 21. — М.: издание Московской Патриархии. — С. 63.
100. Поучение в Неделю Фомину // Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости — Брюссель, 1961 — С. 297–298
101. Митрополит Николай (Ярушевич). Слова и речи. Т. 2. — С. 40.
102. Преподобный Макарий Египетский // Архиепископ Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. — С. 134.
103. Из молитвы чина освящения воды святых Богоявлений.
104. Слово в Великий Пяток, сказанное в 1816 году.
105. Митрополит Антоний. Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов: Посмертное издание Северо-Американской и Канадской епархии. 1963 — С. 72.
106. Православно-догматическое богословие 4-е изд. — СПб. 1883. С 10–12, 15
107. Нечаев П. Правда Божия... // Вера и Разум — 1909, С. 592.
108. См.: Левитов П. В защиту... // Вера и Разум — 1916, № 5 — С. 609–610.
109. Гнедич П. В. Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия. — Л., 1953. — С. 285, прим. 1.
110. Скабалланович М. Об искуплении // Христианин. 1909. № 3. — С. 492–498.
111. Гнедич П. В. Догмат искупления. С. 164, прим. 3.
112. Журнал Совета Киевской духовной академии за 1909–1910 гг. С. 525.
113. Сведения о жизни и деятельности этих иерархов приведены в статьях:  
– о митрополите Елевферий: Ведерников А. Блуститель канонической истины // ЖМП. — 1957, №9. — С. 65–76;  
– об архиепископе Серафиме Ведерников А. Архиепископ Серафим (Соболев) // ЖМП. — 1950, №4 — С. 21–28.
114. Письма к митрополиту Антонию (Храповицкому) в связи с его сочинениями. — Париж, 1937.
115. Митрополит Елевферий (Богоявленский). Указ. соч. — С. 30.
116. Искажение православной истины в русской богословской мысли. С. 114, 115–116, 118. Гнедич П. — С. 100.
117. Гнедич П. В. Догмат искупления. С. 169–170.
118. ЖМП. 1952, № 1. — С. 64–76. Гнедич П. В. Догмат искупления. — С. 100, 133.
119. Опыт православного догматического богословия. Т. 4, § 102. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. — С. 27, 30.
120. Крест Христов, 2-е изд. — Киев, 1907. — С. 101, 103. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. — С. 31, прим. 1.
121. Гнедич П. В. Догмат искупления... 1953. — С. 32, С. 33.
122. Епископ Сильвестр Опыт православного догматического богословия. Т. 4. § 102.
123. Там же.
124. Гнедич П. В. Догмат искупления. 1953. — С. 189.

125. Предисловие. // Крест Христов — С. 9.

126. Гнедич П. В. Догмат искупления. — С. 73.

127. Там же. — С. 80.

128. Митрополит Елевферий. Об искуплении. — С. 7.

129. Богословский вестник. — 1915. № 9.

130. Отдых христианина. 1916, № 12.

131. Гнедич П. В. Догмат искупления. — С. 212.

132. Богословие и свобода Церкви // Богословский Вестник. 1915, № 9. — С. 130–131, 133.

133. Вифлеем и Голгофа. // Отдых христианина, 1916, № 12

134. Глубоковский Н. Н., заслуженный профессор, доктор богословия Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии — Варшава, 1938 — С. 9.

Последняя часть фразы, взятая в кавычки, — цитируемое Н. Н. Глубоковским высказывание протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева (Богословский вестник — 1917, № 10–12 — С. 412).

135. Богословские труды — М. издание Московской Патриархии, Вып. 12 — С. 39–40.

136. Айвазов И., профессор. Догмат искупления // ЖМП. — 1952, № 1 С. 64, 65–66.

137. 1967, № 9. — С. 65–72.

138. Предисловие // Против ересей. Кн. 5.

139. «Слово о воплощении Слова», глава 54.

140. Григорий Богослов Слово 45-е на Святую Пасху § 22

141. Лосский В. Н. Искупление и обожение. // ЖМП — 1967, № 9 — С. 65–68.

142. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. VIII. Домостроительство Святого Духа // Богословские труды — М. издание Московской Патриархии. Вып. 8 — С. 83–84, 88.

143. Протоиерей А. Смирнов. Петербургский период жизни митрополита Филарета. 1808–1819 — М., 1894 — С. 54–55.

144. Письмо к Обер-прокурору Святейшего Синода А. П. Ахматову // Письма Филарета, митрополита Московского. Ч. 2, 1888. — С. 239, 240.

145. Протоиерей П. Светлов. Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. — Троице-Сергиева Лавра, 1905 — С. 44, прим. 2.

146. О IX члене Символа веры см. также Православный Церковный календарь 1991 года, п. 256.

147. Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской духовной академии и доклад доцента Е. Аквилонова — СПб. 1894 — С. 10.

148. Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской духовной академии и доклад доцента Евгения Аквилонова — СПб. 1894 — С. 10–12.

149. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. Ч. 2. — С. 118–120, 132–133.

150. Протоиерей г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1981. — С. 417–421.

151. ЖМП. — 1968. № 8. — С. 74–75.

152. В. Лосский // ЖМП. 1968, № 8. — С. 75.

153. Хомяков А. С. Письмо... о значении слов «Кафолический» и «Соборный» // Полное собрание сочинений. Т. 2. — С. 325–327.

154. Свящ. Павел Флоренский Экклезиологические материалы // Богословские труды. Вып. 12 — М. издание Московской Патриархии С. 129–130

155. Игнатий Богоносец Послание к Смирнякам Гл. 8.

156. Слово Огласительное. // ЖМП — 1987, № 3 — С. 36.

157. Патриарх Пимен. Православный взгляд на современный экуменизм. //ЖМП — 1974, № 8 — С. 19.