

О догмате Искупления

Архиепископ Феофан (Быстров, 1873 - 1940).

Содержание:

Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления.

Введение.

1. Учение о естестве
2. Гефсиманская молитва.
3. О благодати.
4. Голгофа.
5. О свойствах Божиих.
6. Сущность Искупительного подвига Иисуса Христа.
7. О греховных наклонностях.
8. Первородный грех.

Библиографические примечания:

Архиепископ Феофан (Быстров, 1873-1940)

Родился 1 января в с. Подмошье Санкт-Петербургской губернии в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию (1896). С 1897 г. преподавал в ней библейскую историю. В 1898 г. пострижен в монашество и рукоположен в сан иеромонаха. Архимандрит (1901). Магистр богословия, защитил диссертацию на тему “Тетраграмма или Ветхозаветное Божественное имя Иеговы” (1905). Инспектор Санкт-Петербургской духовной академии (1905). Ректор Санкт-Петербургской духовной академии (1909). Епископ Ямбургский, викарий Санкт-Петербургской епархии (1909). Епископ Таврический и Симферопольский (1910), Астраханский (1912), Полтавский и Переяславский (1913). Архиепископ (1918). В эмиграции с 1920 г. Пребывал в Константинополе, затем в Сербии (1921). Принимал участие в работе церковного Собора в Сремских Карловцах (Сербия) (1921). С 1925 по 1931 гг. жил в Болгарии, затем переехал во Францию. Скончался 6 (19) февраля в г. Лиммерэ (Франция) (по другим сведениям на Афоне).

Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления.

Доклад архиепископа Феофана Полтавского (1874-1940) был написан им во второй половине 20-х годов и содержит в себе опровержение учения митр. Антония (Храповицкого).

Публикуемый текст Доклада значительно отличается от того сокращенного варианта, который дважды публиковался: Русским Валаамским обществом и в 1997 г. обществом св. Василия Великого.

Центральной темой Доклада является учение митр. Антония о едином естестве человеческом, разбору которого посвящена первая глава. Архиепископ Феофан на основании прп. Максима Исповедника и других отцов Церкви доказывает, что в богословии единое естество человеческое может пониматься только логически отвлеченно, но никак не в качестве метафизической или физической реальности: “В отношении же к неделимым тварного естества, и в частности к людям, понятие “единого” берется в смысле безусловного единства только отвлеченно, поскольку всякое понятие рода или вида одно. В применении же к действительности оно указывает лишь на одинаковость природы

всех неделимых данного рода.” А это значит, что невозможно и коллективное Богообщение, которое проповедуют как протестанты (и “восточного обряда,” как о. Александр Шмеман), так и православные, как о. Иустин (Попович).

Эта тема отсутствует в уже опубликованных вариантах Доклада, тогда как “Жизнеописание митр. Антония” (архиеп. Никон (Рклицкий), Нью-Йорк, 1961. Т. 8) свидетельствует, что именно с опровержения этого учения начинался оригинальный текст Доклада архиепископа Феофана Архирейскому Синоду РПЦЗ.

Другой по важности темой, мало затронутой прежними публикациями, является ошибочное учение митр. Антония о первородном грехе.

Введение.

Цель символических сочинений “под каким бы названием они ни были известны — символов, вероопределений, вероизложений и пр., состоит в том, чтобы дать понять вероучение известной Церкви... в том самом виде, в каком оно действительно исповедуется обществом или лицом, от имени которого представляется. Определенность, самая изысканная точность, точность простирающаяся нередко до щепетильности, до расстановки слов и знаков препинания, является необходимой принадлежностью произведений задавших подобную цель: при малейшей погрешности против точности она будет не достигнута”^[1].

Удовлетворяет ли этим требованиям вновь составленный Катехизис митр. Антония? По нашему мнению, решительно нет.

Он не только не отличается точностью, но в некоторых вопросах даже отступает от догматического учения Православной Церкви.

Это мы прежде всего и главным образом утверждаем относительно догматического учения его об Искуплении, к рассмотрению которого и перейдем.

1. Учение о естестве

Отвергая общепринятое церковное учение о спасении рода человеческого искупительной Голгофской жертвой, митр. Антоний создает свою собственную теорию о спасении рода человеческого сострадательной любовью Христа Спасителя через посредство единого естества человеческого. В кратких чертах учение это сводится к следующим положениям.

“Перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю, [во время Гефсиманских страданий] Господь, — говорит митр. Антоний, — влил в нашу природу источник новых живительных сил, — всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника”^[2]. Но “по какому закону бытия происходит это общение Искупителя с искупаемыми, да и наблюдаемое нами влияние сострадающей воли одного человека на другого?”

“Есть ли это только сознательное подчинение воли любимого воле любящего, или здесь происходит нечто более глубокое, объективное, в самой природе душ наших? Конечно, последнее, — ответим мы...”

“В переходе сострадающей, исполненной любви, энергии Искупителя в духовную природу верующего и призывающего Его помощь человека обнаруживается чисто объективный закон нашей духовной природы, открытый в наших догматах, но не замеченный в нашей догматической науке”^[3]. Чтобы точнее выразить этот закон, необходимо выяснить, что разумеется под “естеством,” когда говорится, что Сын Божий воспринял наше естество^[4].

“В догматических курсах при истолковании догмата Троицы и Богочеловечества совершенно правильно выясняется, что лицо или ипостась — это индивидуальное начало, каковых три во Святой Троице, но одно в Богочеловеке, а естество или *physis* — это сама природа, сумма свойств той или иной природы: Божеской, ангельской, человеческой. Таковое естество в Троице одно, а в Богочеловеке два”^[5].

“Мы под природой, особенно под природой человеческой, привыкли разуметь только отвлечение и суммирование свойств, присущих каждому человеку в отдельности и, следовательно, составляющее общее отвлеченное понятие, и только. Иначе учит о естестве Божественное откровение и наша церковная догматика. Едино естество Трех Лиц Пресвятой Троицы; и мы не говорим, что у нас три Бога, но единый Бог; у Него единая воля, единая мысль, единое блаженство. Отсюда видим, что естество, или природа, не есть отвлечение нашим умом общих признаков от различных предметов или лиц, а некая реальная сущность, реальная воля, реальная сила, действующая в отдельных Лицах”^[6].

Могут возразить, говорит автор, что “это так лишь в высочайшем естестве Божиим: о триединстве мы знаем только в Нем, а в отношении к ограниченным существам, начиная с людей и продолжая животными, растениями и камнями, разве не правильно общепринятое воззрение на естество, как на отвлеченное понятие, содержащее в себе общие каждой особи свойства ее жизни? Разве вы решитесь утверждать, что у всех людей одна воля и что Иван, Петр и Павел, хотя и три лица, но один человек?”

“Представьте себе, на последний вопрос св. Григорий Нисский отвечает именно утвердительно. Мы не раз ссылались в печати на его послание “К Авлавию о том, что не “три бога.” В этом послании св. Григорий отвечает Авлавию, что такое выражение как: “три человека” — неправильно, потому что человек один, а существуют различные человеческие личности”^[7].

Правда, мы не сознаем и не чувствуем этого единства природы.

“Или вот другая картина жизни, написанная св. Василием Великим с натуры. Описывая полное единодушие и победу над себялюбием современных ему монахов, св. Василий продолжает так: “общежительники изглаживают в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту; потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, если б грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию во плоти. Ибо, как Спаситель составил лик учеников, даже и Себя сделал общим для апостолов, так и сии... Они-то соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общность. Они-то предвосхищают блага обетованного царствия в добродетельном житии и общении, представляя точное подражание тамошнему жительству и состоянию. Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило им вочеловечение Спасителя, потому что расторгнутое и на тысячу частей рассеченное [единое] естество человеческое по мере сил своих снова приводят в единение и с самим собой, и с Богом. Ибо это главное в спасительном домостроительстве во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части” (гл. 18 подвижнических уставов)”^[8].

“А если читатель пожелает иметь авторизацию и Васильевых слов в словах Христовых и апостольских, то это нетрудно исполнить. О соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единодушия только, а в смысле существенного реального единства, подобно единству Лиц Пресвятой Троицы, читайте слова Единого от Троицы: “Отче Святой, соблюди их во Имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... Я в них, и Ты во Мне, да будут совершены во едино”(Ин. 17:11-23).

“Апостол Павел прямо подтверждает слова Григория о том, что человек должен быть один, хотя много человеческих личностей. Вот его изречение: Христос “есть мир наш, дабы из двух (иудеев и язычников) создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем” (Еф. 2:14-16).

“Единое Тело Христово, здесь упоминаемое, есть Церковь, которой глава Христос. Иногда Церковь возрожденных именуется просто “Христом” (ибо Он ее глава и ее жизнь), а сыны Церкви — Его членами (1 Кор. 12:12-13, Еф. 4:13-16).

“Сам Господь тоже учит о новом Существо, в коем Он объединится и уже объединяется с верующими, как дерево, пребывающее единым растением во всех своих ветвях (Ин. 15:1-9). Итак, единство человеческого естества, поколебленное грехом Адама и его потомков, должно чрез Христа и Его искупающую любовь постепенно восстанавливаться с такой силой, что в будущей жизни единство это выразится сильнее, чем множественность человеческих личностей, и Христос, Объединенный в одно Существо со всеми нами, назовется уже единым Новым Человеком, или единой Церковью, будучи, в частности, ее главой”^[9].

Из всего сказанного автор делает следующее заключение:

“Думается, — говорит он, — что мы расчистили путь для посильного уразумения тайны Искупления, ее именно существенной, объективной стороны. Спасение, принесенное человечеству Христом, заключается не только в сознательном усвоении первых Христовых истин и Его любви, но и в том, что Своей сострадающей любовью Христос рассекает установленную грехом преграду между людьми и восстанавливает первобытное единство естества, получает доступ непосредственно в духовные недра человеческой природы, так что подчинившийся Его воздействию человек, не только в своих мыслях, но и в самом характере своем обретает уже новые, не им самим созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть. В этом вхождении в саму природу (*physis*), в саму душу человека заключается (хотя в слабейшей степени) и влияние сострадающей любви матери, друга, пастыря. — Колеблющийся между добром и злом слушатель разумного, но безучастного увещателя соотносит усвоенные справедливые мысли со своей испорченной натурой, а колеблющийся сын сострадающей ему матери, или скорбящего и любящего духовного отца, уже в своей душе обретает новые благие расположения, которые его зовут к себе и сами стараются вытеснить противоположные расположения, нажитые им порочной жизнью. Борьба в нем начинается уже помимо его воли, а от нее зависит направлять и решить ее в ту или иную сторону”^[10].

Это “вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой” автор называет благодатью, которая, по его словам, “невидимо вливается в нас в различных настроениях и случаях нашей жизни, а с особенной силой в святых таинствах”^[11].

Такова в общих чертах теория митр. Антония, созданная им для объяснения сущности догмата Искупления. Перейдем к критическому рассмотрению ее.

Нетрудно заметить, что сущность этой теории митр. Антония сводится к своеобразному учению об едином естестве человеческом, из которого он и старается развить все свое учение о спасении. Но насколько основательно это его учение о едином естестве человеческом? Внимательное изучение святоотеческой литературы показывает, что термин “естество” в приложении к человеку у Святых отцов имеет далеко не одинаковое значение. Поэтому, чтобы ориентироваться в настоящем вопросе, нам необходимо познакомиться со святоотеческим учением по данному вопросу.

Прекрасный свод святоотеческого учения о естестве человеческом мы находим в творениях св. Иоанна Дамаскина: “Диалектика или философские главы” и “Точное изложение Православной Веры.”

В общих чертах оно сводится к следующему: “Каждый в отдельности человек, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — состоя из двух естеств — из души и тела и, имея их в себе в неизменном виде, справедливо может называться [состоящим из] двух естеств, ибо и после соединения [души и тела], сохраняет естественное свойство каждого из них. Ибо тело [и после соединения с душой] не бессмертно, но тленно; также и душа [и после соединения с телом] не смертна, но бессмертна... Следовательно, человек — по норме своего определения — состоит не из одного естества.

“Если же и говорится иногда, что человек из одного естества, то в таком случае название естества берется вместо названия вида. Например, когда говорим: человек не отличается от человека ни-

какой разностью естества; но так как все люди имеют совершенно одинаковый состав, будучи сложены из души и тела, так что каждый обладает двумя естествами, то все подводится под одно определение. И это не странно, так как священный Афанасий [Александрийский] естество даже всех тварей, как сотворенных, назвал единым. В слове своем против хулящих Духа Святаго, он говорит: “А что Дух Святой выше твари, отличен от единства тварного бытия, принадлежит же Божественной природе, можно понять из следующего. Все, что усматривается совместно и во многих вещах, и не находится в одной из них в меньшей, а в другой в большей степени, называется сущностью”^[12]. Посему, так как всякий человек составлен из души и тела, то в этом смысле и говорится, что естество людей одно. В отношении же к лицу [*epi tes ipostaseos*] Господа мы не можем говорить об одном естестве, ибо и после соединения естеств каждое из них сохраняет свое естественное свойство, и нет родового понятия “Христос,” так как не было другого Христа из Божества и человечества, вместо Бога и человека.

“Далее. Выражение “едино” в отношении к родовому понятию человека означает совсем не то же самое, что оно означает в отношении к сущности души и тела. В самом деле, в отношении к родовому понятию человека слово “одно” указывает на то, что во всех людях совершенно сходно. В отношении же к сущности души и тела выражение “одно” разрушает само бытие их, доводя их до совершенного уничтожения, потому что или одно превратится в сущность другого, или из обоих произойдет нечто иное и оба они изменятся, или же, пребывая в своих собственных пределах, они останутся двумя естествами, так как в отношении сущности, тело не одно и то же по сравнению с тем, что бестелесно. А посему, если мы и говорим об одном естестве человека, не смысле тождества сущностного качества души и тела, но в том смысле, что неделимые, составляющие один вид, имеют в себе и нечто неизменное, то вовсе не обязательно говорить об одном естестве и во Христе. Ибо в отношении ко Христу нет родового понятия, которое обнимало бы собой многие неделимые”^[13].

“Святые отцы, — говорит св. Иоанн Дамаскин в “Диалектике,” — однородные и принадлежащие к одному виду предметы принимают за одно и то же — за предметы единосущные, то есть за ипостаси одного и того же вида.” “Одного вида те предметы, которые относятся к одному и тому же виду и совпадают между собой в понятии их сущности, например, Петр, Павел. Оба относятся к одному и тому же виду “человек”^[14].

“Сложная природа людей называется единой, потому что все сложные ипостаси людей сводятся к одному виду”^[15].

“Название “одно” употребляется в трех смыслах: или в отношении рода, например, человек и лошадь со стороны рода суть одно и то же, ибо они подчиняются одному роду — “животное.” Или в отношении вида: так как мы говорим, что Сократ и Платон, принадлежащие к одному виду “человек,” со стороны вида одно и то же. Или в отношении числа, например, о Сократе мы говорим, что сам по себе он есть один, отличаясь от прочих людей”^[16].

По отношению к догмату Христа Спасителя св. Иоанн Дамаскин делает следующее применение только что изложенного святоотеческого учения о едином естестве человеческом:

“Естество, — говорит он, — усматривается или чистым умозрением, ибо само по себе не имеет самостоятельности; или сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их и [в таком случае] называется естеством, созерцаемым в [известном] роде [существ]; или же совершенно то же самое [естество] с присоединением случайных принадлежностей в единоличном существе и называется естеством, созерцаемым в неделимом, будучи тождественным с тем, которое созерцается в [целом] роде. Итак, Бог Слово, воплотившись, воспринял не то естество, какое усматривается в чистом умозрении, ибо это было бы не Воплощение, но обман и призрак воплощения, а равно [воспринял Он] и не то естество, какое созерцается в [целом] роде, ибо Он не воспринял всех личностей [человеческого] естества, но [Он воспринял] то, которое в неделимом, тождественное с тем, которое в роде. Ибо Он воспринял основу нашего состава; не такой, который сам по себе существовал бы, и прежде назывался неделимым, и в таком виде был бы Им принят, но [наше естество], которое получило бытие в Его Ипостаси”^[17].

Выражение “естество Слова” или “естество Слова в неделимом” “в собственном и исключительном смысле не означает ни неделимого, то есть лица, ни совокупности [*to koinon*] лиц, но общее естество, созерцаемое и познаваемое в одном из лиц”^[18].

Наконец, у св. Иоанна Дамаскина учение о едином естестве человеческом сопоставляется с учением об едином естестве Божественном и определяется их взаимное различие.

“Должно знать, — говорит Святой отец, — что иное созерцание делом, другое — разумом и мыслью. Во всех созданиях различие лиц созерцается делом. Ибо [самим] делом созерцаем, что Петр отличен от Павла. Общность же, и связь, и единство созерцается разумом и мыслью. Ибо умом замечаем, что Петр и Павел одной и той же природы и имеют одно общее естество. Ибо каждый из них живое существо, разумное, смертное; и каждый есть плоть, одушевленная душой, как разумной, так и одаренной рассудительностью. Итак, эта общая природа может быть созерцаема разумом, ибо ипостаси их не находятся друг в друге, но каждая особо и порознь, то есть поставленная отдельно сама по себе, имея весьма многое различающее ее от другой. Ибо они и отделяются местом, и различаются по времени, и отличаются по уму, и по силе, и по наружности, то есть форме, и по состоянию, и по темпераменту, и достоинству, и образу жизни, и по всем характеристическим особенностям. Более же всего отличаются тем, что существуют не друг в друге, но отдельно. Почему и называются и двумя, и тремя человеками, и многими. Это же можно усмотреть и во всей твари.

“Но в Святой и пресущественной [сверхприродной], и высшей всего, непостижимой Троице — противоположное, ибо там общность и единство созерцаются [самим] делом, по причине совечности [Лиц] и тождества Их сущности и деятельности, и воли, и по причине согласия познавательной способности и тождества власти и силы, и благодати. Я не сказал: подобие, но тождество, так же единство происхождения движения. Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно желание, одна деятельность, одна власть, одна и та же самая; не три подобные друг другу; но одно и то же движение Трех Лиц. Ибо каждое из Них не в меньшей степени имеет единство других, чем Само с Собой. Это потому что Отец и Сын и Святой Дух суть во всем едино, кроме нерождаемости и рождения, и исхождения, мыслью же разделенное, ибо мы знаем единого Бога. Но замечаем мыслью различие в одних только свойствах, как отечества, так и сыновства и исхождения, как относительно причины, так и того, что ей произведено и исполнение Ипостасей, то есть образа бытия. Ибо в отношении к неописуемому Божеству мы не можем говорить ни о местном расстоянии, как в отношении к нам, потому что Ипостаси находятся Одна в Другой, не так, чтобы Они сливались, но так что тесно соединяются, по слову Господа, сказавшего: “Аз в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14:2), ни о различии воли или разума, или деятельности, или силы, или чего-либо другого, что в нас производит действительное и совершенное разделение”^[19].

Из изложенного учения св. Иоанна Дамаскина о естестве человеческом можно сделать следующие выводы:

1. Наименование “естества” в применении к человеку употребляется у отцов Церкви в двояком смысле: а) в отвлеченном оно обозначает логическое понятие человека как такового; б) в эмпирическом — оно служит собирательным обозначением всего человечества, существовавшего в прошедшем, существующего в настоящем и имеющего существовать в будущем.
2. Для объяснения тайны Воплощения Христа Спасителя наименование единого естества человеческого не может быть употребляемо ни в логическом, ни в эмпирическом указанных смыслах.
3. При логическом отвлеченном понимании единого естества человеческого учение о Воплощении и страданиях Христа Спасителя получило бы докетический характер, а при эмпирическом — пантеистический, поскольку в последнем случае предполагало бы вхождение в Ипостась Спасителя человеческого естества со всей совокупностью его ипостасей.
4. Понятие единого естества в этом случае берется у отцов Церкви в особом значении. Именно, когда говорится, что при Воплощении Христос Спаситель воспринял человеческое естество,

единосущное нам, то этим означает собственно то, что Он воспринял в Свою Ипостась человеческую природу, во всем сходную с нашей природой за исключением греха.

5. В отношении же ко всему человеческому в собирательном значении этого слова Спаситель является лишь “начатком” обновленной человеческой природы.
6. Никакого метафизического учения о едином естестве человеческом в том смысле, в каком развивает его митр. Антоний, у отцов Церкви не имеется.
7. Митр. Антоний определяет естество, как единую силу и единую волю. Но в святоотеческой литературе сила и воля являются лишь принадлежностями человеческого естества, но не составляют самого естества. (См. ^[20]).
8. Только в отношении к Божественному естеству слова “единое естество” употребляются у отцов Церкви в абсолютном смысле, поскольку Божественное естество абсолютно едино и в понятии, и в действительности. В отношении же к неделимым тварного естества, и в частности к людям, понятие “единого” берется в смысле безусловного единства только отвлеченно, поскольку всякое понятие рода или вида одно. В применении же к действительности оно указывает лишь на одинаковость природы всех неделимых данного рода.

С точки зрения изложенного святоотеческого учения о едином естестве человеческом, как оно сформулировано у св. Иоанна Дамаскина, нужно рассматривать и приводимые митр. Антонием в подтверждение своего учения места из свв. Василия Великого и Григория Нисского.

Изучая творения Василия Великого, прежде всего видим, что он употребляет наименование единого естества в приложении к человеку в логическом отвлеченном смысле. обстоятельное выяснение такого значения наименования “естества,” мы находим в особом послании Василия к Григорию-брату, то есть Григорию Нисскому, в котором он, опасаясь, чтобы Григорий подобно многим современникам не стал смешивать понятия “сущность” и “ипостась,” объясняет различие этих понятий следующим образом:

“Чтобы выразить в немногих словах, — говорит он, — понятие упомянутых речений есть следующее. Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение; таково, например, имя “человек.” Ибо произнесший слово сие, означив этим именованьем общую природу, не определил сим речением одного какого-нибудь человека, собственно означаемого сим именованьем; потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. Посему общность означаемого, подобно простирающаяся на всех подводимых под то же именованье, имеет нужду в подразделении, чрез которое познаем не человека вообще, но Петра или Иоанна. Другие же именованья имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом; таково, например, имя Павел, или Тимофей. Ибо таковое речение ни мало не относится к общему естеству, но изображает именами понятие о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения. Посему, когда вдруг взяты двое или более, например: Павел, Силуан, Тимофей, тогда требуется составить понятие о сущности людей; потому что никто не даст иного понятия о сущности в Павле, иного — в Силуане, и иного — в Тимофее, но какими словами обозначена сущность Павла, те же слова будут приличествовать и другим; ибо подведенные под одно понятие сущности между собой единосущны. Когда же, изучив общее, обратится кто к рассмотрению отличительного, чем одно отделяется от другого, тогда уже понятие, ведущее к познанию одного предмета, не будет во всем сходствовать с понятием другого предмета, хотя в некоторых чертах и найдется между ними нечто общее”^[21].

Еще более замечательное по своей ясности место находим по этому вопросу в 17 главе книги св. Василия Великого о Святом Духе, где он дает ответ утверждающим, что Дух Святой не сочисляется с Отцом и Сыном, но только подчисляется Им, и вместе предлагает краткое изложение веры о благочестивом сочислении:

“Нелегко и понять, — говорит св. Василий Великий, — что понимают они под сим подчислением и какое значение дают сему слову. Ибо всякому известно, что оно введено к ним из мирской мудрости. Но посмотрим, имеет ли оно какое-нибудь отношение к нашему предмету. Искусные в словесности говорят, что одни имена суть общие, и значением своим простираются на многие предметы, а другие более собственные, и они имеют одни других более частную силу. Например: “сущность” есть имя общее, прилагаемое ко всему, равно и к одушевленному, и к неодушевленному; а животное есть имя более собственное, и хотя прилагается к меньшему числу предметов, нежели первое, однако же к большему, нежели имена под ним заключающиеся; ибо им объемлетя природа как разумных, так и неразумных животных. Опять имени “животное” собственнее имя “человек,” а сего собственнее имя “муж,” еще собственнее именование каждого порознь: Петр, или Павел, или Иоанн. Итак, сие ли разумеют под словом “подчисление” — разделение общего именованья на именованья теснейшие? Но не поверю, чтобы дошли они до такого тупоумия, и стали утверждать, что Бог всяческих, подобно какому-нибудь общему понятию, представляемому только в уме и не имеющему бытия ни в какой самостоятельности, делится на подлежащие, а потом подразделение сие стали называть подчислением. Сего не скажут и страждущие черножелчием”^[22].

Последнее из приведенных мест представляет собой не что иное как воспроизведение, хотя и в несколько сокращенном виде, логических категорий из логики Аристотеля.

Таким образом, несомненно, что св. Василий Великий употребляет выражение “естество” и “сущность” в смысле отвлеченно-логическом. Но в каком смысле употребляется у него этот термин в том месте из главы 18-й “Подвижнических уставов,” которое митр. Антонием приводится как одно из существенных доказательств в пользу развиваемого у него учения о едином естестве человеческом? Ясный ответ на это дает сам св. Василий Великий в одном из трех своих подвижнических поучений в слове “О вере”:

“Пока надлежало бороться с возникавшими по временам ересями, — говорит он, — следуя предшественникам, почитал я приличным, смотря по различию посеваемого дьяволом нечестия, останавливать или низлагать распространяемые хулы опровержениями, и употреблял, как вынуждала к тому потребность недугующих, те и другие изречения, часто и такие, которых нет в Писании, но которые, впрочем, не чужды благочестивому смыслу Писания; потому что и Апостол не отказывался для собственной своей цели употреблять нередко и языческие изречения. А теперь почел я сообразным с общей моей и вашей целью требование вашей во Христе любви исполнить в простоте здоровой веры, говоря то одно, чему научен богодухновенным Писанием, как остерегаясь тех имен и изречений, которые не находятся буквально в Божественном Писании, хотя и сохраняют мысль содержащуюся в Писании, так от слов, которые будучи неупотребительны в Писании буквально, подают еще нам и странную мысль, и которых нельзя найти в проповеди святых, совершенно отказываясь, как от странных и чуждых благочестивой вере. ... Посему решился я, как всегда, так и теперь, избегать всякого речения и понятия, чуждого учению Господню; потому что, как выше заметил, цель, мне и вам теперь предлежащая, во многом различна от тех предметов рассуждения, которые заставляли меня писать или говорить иногда так, а иногда иначе. Ибо тогда занимало меня обличение ереси и опровержение дьявольского ухищрения, а теперь предполагается исповедание и простое изъяснение здоровой веры. Посему не приличен мне теперь и прежний образ речи”^[23].

Итак, по признанию самого св. Василия Великого, в отличие от полемических творений, где он был вынужден пользоваться философскими понятиями и терминами для борьбы с противниками истины христианской, в своих подвижнических словах он сознательно отказывается от употребления философских понятий и терминов и предлагает своим слушателям “простое изъяснение здоровой веры.” Искать после этого каких-либо философских понятий и терминов в подвижнических трудах его значило бы сознательно идти против ясной воли его. Это справедливо вообще, и в частности, в отношении термина “естество.” Согласно воле святителя, мы должны понимать этот термин в самом простом и отнюдь не в философском смысле слова, то есть в смысле собирательного обозначения “рода человеческого.”

Если мы обратимся к тексту подвижнических творений святителя, то увидим, что этот смысл рассматриваемого творения является самым естественным для них и наиболее соответствующим содержанию их. Так, например, в “Слове о подвижничестве,” доказывая необходимость братству подвижников иметь во главе своей настоятеля, св. Василий Великий выражает эту мысль в следующих словах: “Началовождем в благообразии жизни да будет поставлен один, избранный из прочих, по испытании его жизни, нравов и благоустроенного во всем поведении, и по принятии во внимание, при этом предпочтении, лет его жизни. Ибо в естестве человеческом, что старее, то и почетнее”^[24].

Естество человеческое не может быть здесь понято ни в каком другом смысле как только в смысле рода человеческого. Другими только словами, здесь выражается та же мысль, которая в беседе “О посте” высказывается св. Василием относительно поста: “Углубись в историю, и ищи древность его происхождения. Пост — не новое изобретение, но драгоценность отцов. Все отличающееся древностью почтенно. Уважь седину поста. Он современен человечеству”^[25].

Не иной смысл имеет выражение “естество” в приложении к человеку и в 18-й главе “Подвижнических уставов,” на которую ссылается митр. Антоний. В этом мы убедимся, если воспроизведем рассматриваемое место в более полном виде:

“То общение жизни называю совершеннейшим, — говорит здесь св. Василий, имея ввиду подвижников, живущих по общежительному уставу, — из которого исключена собственность имущества, изгнана противоположность расположений, в котором с корнем истреблены всякое смятение, споры и ссоры, все же общее: и души, и расположения, и телесные силы, и что нужно к питанию тела и на служение ему, в котором один общий Бог, одна общая купля благочестия, общее спасение, общие подвиги, общие труды, общие венцы, в котором многие составляют одного, и каждый не один, но в ряду многих. Что равняется сему житию? Но что и блаженнее его? Что совершеннее такой близости и такого единения? Что приятнее этого слияния нравов и душ? Люди, пришедшие из разных племен и стран, привели себя в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа, и многие тела оказываются орудиями одной воли. ...Богу угодно было, чтобы мы были такими и в начале; для этой цели и сотворил Он нас. И они-то, изглаждая в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. ...Они-то соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общительность. У ангелов нет ни ссоры, ни любопрения, ни недоразумения. ... Они-то ясно показали жизни человеческой, сколько благ доставило нам вочеловечение Спасителя, потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое, по мере сил своих, снова приводят в единение и с самим собой, и с Богом. Ибо это главное в Спасителевом домостроении во плоти — привести человеческое естество в единение с самим собой и с Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными лекарствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части”^[26].

Всякому непредубежденному читателю ясно, что в настоящем месте речь идет о нравственном, или точнее, о благодатно-нравственном единении членов подвижнического общежития с самими собой и с Богом через посредство единой воли, каковой в настоящем случае является воля настоятеля, воплощающего в себе волю Божию.

“Всякое благочиние и согласие между многими, — говорит св. Василий в слове “О суде Божию,” — до тех пор держатся с успехом, пока сохраняется общая всех благопокорность одному какому-нибудь начальнику; а всякое разногласие и раздор, также многоначалие бывают следствием безначалия”^[27].

Понимать же восстановление первобытного единства человеческого естества, о котором здесь говорится, в смысле метафизическом, о котором говорит митр. Антоний, помимо всего прочего не позволяет нам уже то обстоятельство, что здесь говорится о восстановлении первобытного единства человеческого естества не только с самим собой, но и с Богом. Но не только св. Василий Великий, но и ни один из отцов Церкви никогда не допускали и не могли допустить мысли о каком-либо первоначальном

чальном единстве человеческого естества с естеством Божиим в смысле единства метафизического — по существу. Такое представление о единстве возможно только в мировоззрении пантеистическом.

Другим писателем, на которого вслед за св. Василием Великим ссылается митр. Антоний в доказательство своего учения о едином естестве человеческом, является св. Григорий Нисский. Св. Григорий Нисский был родным братом св. Василия Великого и весьма чтит его не только как брата, но и как великого учителя и отца Церкви.

“Василий, общий наш отец и учитель, — писал он о нем другу и брату своему Петру, епископу Севастийскому, — подлинно Великий”^[28].

“Я говорю о нем, о сосуде избрания, высоком по жизни и слову, Василии, который угоден Богу (Деян. 7:20) от рождения, старец нравами от юности, научен подобно Моисею всякой премудрости внешних учений и вместе с тем священными писаниями от младенчества и до конца жизни напитан, возвращен и укреплен. Посему, научая всякого человека во всей премудрости Божественной и мирской, как бы какой ободесноручный воитель, вооружившись на противников тем и другим учением, преодолевает обоими вступающих с ним в борьбу, превосходя в каждом тех, которые думали, что они имеют в каком-либо из сих учений силу против истины — еретиков, ссылающихся на Писание, опровергая Писаниями, а эллинов запутывая их собственным учением”^[29].

Естественно, что при таком высоком взгляде на своего великого брата св. Григорий Нисский находился под влиянием его и считал его своим руководителем. И мы знаем, что св. Василий Великий при жизни своей не оставлял своего младшего брата без руководства, как вообще, так и в частности и по данному вопросу. Об этом свидетельствует сохранившееся до настоящего времени послание к брату Григорию, в котором он специально занимается выяснением смысла и значения понятий “сущности” и “ипостаси” в их взаимном отношении в применении к естеству человеческому и Божественному^[30].

Содержание этого послания нами было изложено выше, когда речь шла о воззрении св. Василия на естество.

Если после всего высказанного мы обратимся к творениям св. Григория Нисского, то увидим, что он, действительно, совершенно согласно с св. Василием Великим мыслит понятие “естества” логически отвлеченно, как общее понятие, или как логическую категорию известного рода или вида существ. Как и св. Василию Великому, ему хорошо было известно “Аристотелево разделение существ” и учение о категориях^[31]. Вместе с св. Василием Великим он мог сказать об этих категориях: “Это аристотелевы понятия.., как скажут читавшие аристотелево сочинение, надписанное: “Категории”^[32].

Подобно св. Афанасию Великому он находит возможным говорить о естестве сотворенном и несозданном^[33]. Но в этом отношении он идет далее даже св. Афанасия Великого. В сочинении его “Против Евномия” находится замечательное место, в котором буквально говорится следующее: “Самое высшее разделение всех существ — делить все на разумное и чувственное. И естество чувственное у Апостола вообще названо “видимым”(Кол.1:16). Ибо как всякое тело имеет цвет, который примечается зрением, то, оставляя прочие качества, существенно принадлежащие телам, по качеству более доступному для чувства наименовал “видимым.” Общее же имя всякого разумного естества, как говорит Апостол, есть “невидимое”; ибо изъятием из постижения чувственного руководит разумение к бесплотному и разумному. Но разум и понятие “разумного” делит на два: естество несозданное, а вслед за ним берется другое — сотворенное; несозданное созидает тварь, а сотворенное в несозданном естестве имеет причину и возможность бытия”^[34].

В приведенных словах, как легко видеть, св. Григорий делит все существующее на две категории: на естество разумное и неразумное, а затем естество разумное на несозданное и сотворенное.

Подобного рода деление существующего по указанным категориям может иметь смысл только в таком случае, если мы будем понимать эти категории как логические, потому что при метафизическом понимании этих категорий мы неизбежно должны были бы придти к выводу, что св. Григорий Нисский в данном случае естество разумно-несозданное отождествляет с естеством разумно-

сотворенным, что, конечно, невероятно. Сказанное справедливо как в категориях бытия вообще, так в частности и в отношении к человеку. Подтверждающих эту мысль мест мы можем много найти в творениях св. Григория Нисского: “Не все те вещи, которым принадлежит одно и то же понятие сущности, — говорит св. Григорий, — подобным сему образом под тождественное подходят понятие и по ипостаси. Петр, Иаков, Иоанн по понятию сущности одно и то же друг с другом, потому что каждый из них человек, но по отличительным свойствам ипостаси каждого из них не сходятся между собой”^[35].

“Первый человек и происшедший от него получили бытие каждый различно: один от сочетавшихся родителей, другой от создавшего Христа... и тот, и другой — человек, понятие сущности общее для обоих. Каждый из них смертен, одинаково разумен, равно способен владеть мыслью и знанием... понятие человечества в рассуждении Адама и Авеля от различия в рождении не различается”^[36].

“Сущность у людей — естество человеческое, а у бессловесных в родовом понятии — естество бессловесное”^[37].

“Единосущны один другому те предметы, понятие о сущности которых тождественно”^[38].

“Тот, кто состоит из разумной души и тела, называется человеком... Говорим: тело человека и душа человека, пока умопредставляем каждую из сих [частей] саму по себе; а соединение сих обоих и есть, и называется: человек”^[39].

“Признаком человека [сравнительно с естеством бессловесных] служит способность мышления и разумность. Итак, одно и то же — обозначать ли естество посредством имени или посредством особенности, принадлежащей естеству, ибо кто скажет “человек,” укажет тем на разумность; кто поименует разумность, этим же словом укажет на человека”^[40].

Во всех этих и им подобных местах речь идет, несомненно, о логических категориях, а отнюдь не о метафизических определениях бытия.

После всего сказанного нетрудно будет нам установить истинный смысл и того места из послания св. Григория Нисского к Авлавию “О том, что не три Бога,” на которое ссылается митр. Антоний в доказательство своего учения о едином естестве. Авлавий ставит св. Григорию такой вопрос: “Петр, Иаков, Иоанн, как человечество их одно, называются тремя человеками; и нет ничего нелепого соединенных по естеству, если их много, по именованию естества называть во множественном числе. Посему, если там допускает это обычай, и никто не запрещает двоих называть двоими, а если больше двоих, то и троими; почему в таинственных догматах, исповедуя три Ипостаси и не примечая в Них никакой разности по естеству, некоторым образом противоречим исповеданию, утверждая, что Божество Отца и Сына и Святаго Духа одно, запрещая же называть Их тремя Богами?”^[41].

С точки зрения положительного учения св. Григорий дает весьма основательный и прекрасный ответ на этот вопрос, как в послании к Авлавию, так и в другом своем однородном по замыслу произведении “К эллинам на основании общих понятий.” Он говорит, что Божество едино и по естеству, и по жизни, и по действованию. И это не только в понятии, но и в действительности; и потому нельзя говорить о трех Богах, а можно говорить только о трех Ипостасях единого Божества.

Но этим он не ограничивается: на чисто логическое возражение он старается дать не менее логический ответ. В основу этого ответа он полагает чисто логическое определение естества, как единого в отношении ко всем отдельным или ипостасям человеческого рода. С этой точки зрения, по мнению св. Григория, можно говорить только об одном человеке, а не многих. Обычное же словоупотребление, позволяющее себе говорить о многих человеках, является неправильным.

“Утверждаем, — говорит св. Григорий, — что есть некое неправильное словоупотребление в этом обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: многие человеки, чему подобно будет, если сказать: многие естества человеческие”^[42].

“Петр, Павел, Варнава по имени “человек” суть один человек”^[43]. “Потому что имя “человек” указывает на сущность”^[44]. На естественный вопрос: “чем же объясняется такого рода словоупотребления?” св. Григорий дает в трактате “К эллинам на основании общих понятий” такой ответ: “Причины

же сии суть следующие: понимаемое под словом “человек” не всегда усматривается в одних и тех же неделимых, или лицах, потому что, когда прежние лица умирают, на место их являются другие, и нередко опять еще те же остаются, и вновь рождаются некие иные, так что усматривается сие иногда в тех, иногда в других, иногда в большем, иногда в меньшем числе и, в случае убавления, и смерти, и рождения неделимых, в которых усматривается то, что понимаем под словом “человек,” бываем вынуждены говорить: “людей много” и “людей мало”; при чем переменной и инаковостью лиц нарушается общий обычай и говорится сие вопреки самому понятию “сущности,” так что к лицам сопчисляются некоторым образом и сущности. Но в рассуждении Святой Троицы не бывает никогда ничего подобного, потому что именуются одни и те же, а не иные и иные лица, то же и одинаково содержащие, и не допускает Она ни какого-либо приращения.., ни умаления”^[45]. То есть, по словам св. Григория Нисского, тогда как в отношении к Божеству понятие единого естества совершенно совпадает с действительностью, в отношении к людям такого соответствия не наблюдается. Будучи единым в чистом умозрении, в действительности оно проявляется в том, что усматривается общего или сходного во всех однородных ипостасях, определяемых понятием “человек.”

“Сие, конечно, делается не по точному правилу логического ведения,” — замечает св. Григорий об обычном словоупотреблении^[46], но под давлением живой действительности, добавим мы, которая имеет дело не с логическими понятиями, а с живыми людьми.

Таков логический ответ св. Григория на поставленный ему чисто логический вопрос Авлавия. Если в сфере чисто отвлеченного мышления он имеет свое полное значение, то нельзя сказать, чтобы он отличался полной убедительностью в применении к живой действительности. Как бы логически мы ни сближали понятие единого естества Божия и единого естества человеческого, действительного тождества между тем и другим единством быть не может. Справедливо по этому случаю говорит св. Григорий Богослов:

“У нас один Бог, потому что Божество одно... Скажут: “Что ж? Не одно ли Божество и у язычников, как учат те из них, которые совершеннее других любомудрствовали? И у нас целый род — одно человечество. Однакоже у язычников богов, как и у нас людей, много, а не один.” Но там, хотя общность и имеет единство, представляемое впрочем мысленно, однакож неделимых много, и они разделены между собой временем, страстями и силой... Но не таково наше учение... Напротив того, каждое из Них [Лиц Божества], по тождеству сущности и силы, имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собой”^[47].

Св. Григорий Нисский, впрочем, и сам чувствовал недостаточность и некоторую искусственность своего логического ответа Авлавию: “Если ответ наш окажется слабее предложенной задачи, то Предание, которое прияли от отцов, навсегда сохраним твердым и неподвижным, защитительного же слова вере поищем у Господа, и если найдем у кого-либо из имеющих благодать, то возблагодарим Подателя благодати. А если не найдем, тем не менее веру в признаваемое нами будем иметь непреложной”^[48].

Но положительное церковное учение св. Григорий, как в этом, так и в других местах своих творений по этому вопросу, излагает ясно, точно и обстоятельно.

Заклучим изложение святоотеческого учения о естестве человеческом изложением по этому вопросу учения св. Максима Исповедника. Оно замечательно и по своей ясности, и по своей глубине, и окончательно рассеивает туман, нависший над этим пунктом догматического учения в нашей богословской литературе.

“Бог, — говорит св. Максим Исповедник, — приводя в бытие разумное и умное существо по высочайшей благодати Своей, сообщил сим тварям четыре Божественных свойства, их содержащие, охраняющие и спасающие: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Из них два первые даровал существу, а два последние нравственной способности,.. дабы тварь соделывалась тем по причастию, что Он Сам есть по существу. Посему и сказано, что человек сотворен по образу, яко сущий — Суцгаго, яко присносущий Присносуцгаго, хотя и не безначально, впрочем бесконечно. Сотворен по подобию, яко благий — Благого, яко премудрый — Премудрого, тем бывая по благодати, чем Бог есть по

естеству. По образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же одни добрые и мудрые”^[49].

“Все разумное и умное бытие разделено надвое, то есть на ангельское и человеческое естество. И все естество ангельское разделено опять на два главные нравственные союзы и общества: на святое и проклятое, то есть, на Святые силы и нечестивых демонов; и весь род человеческий разделяется только на два союза, то есть, благочестивых и нечестивых... Приснобытие или небытие их состоит во власти Сотворшаго их, а причастие или не причастие благодати Его и премудрости состоит в воле разумных тварей”^[50].

“Зло созерцается не в естестве созданий, но в погрешительном и неразумном их движении”^[51].

“Человеколюбивый Бог для того соделался человеком, чтобы человеческое естество (то есть всех людей) собрать к Себе и остановить его от падкости на зло”^[52].

“Цель Божия промысла есть — разнообразно разорванных злом соединить опять посредством правой веры и духовной любви. Спаситель и пострадал для того, “да чада Божия расточенная соберет во едино” (Ин. 11:52)”^[53].

“Совершенная любовь не разделяет единого естества человеков по различным их нравам, но всегда смотря на оное, всех человеков равно любит”^[54]. “Как Бог, по естеству благой и бесстрастный, хотя всех равно любит, как Свои создания, но добродетельного прославляет, как родственного Ему и нравом, и порочного милует по благодати Своей и, наказуя в веке сем, обращает его; так и человек благомыслящий и нестрастный любит равно всех человеков, — добродетельного по естеству и за благое расположение воли, а порочного, как по естеству, так еще из сострадания, милуя его, как несмысленного и во тьме ходящего”^[55].

1. Таким образом, по св. Максиму Исповеднику, надо различать собственно естество человека и нравственную способность его.

2. Естество человека составляет бытие и приснобытие его, как разумного существа, и зависит только от творческой воли Создателя.

3. Через нравственную способность человека осуществляется вся нравственно свободная жизнь человека, зависящая от нравственной свободы его.

4. В естестве человека отпечатлен образ Божий в человеке, а в нравственно свободной жизни его осуществляется подобие его с Богом.

5. Естество человека, как всецело зависящее от творческой воли Божией, не подлежит рассечению через падение во зло. Человечество, как и ангелы, распадается на союзы по различным нравственным направлениям воли, как нравственной способности естества.

6. Допустить рассечение естества человека через грехопадение означало бы допустить проникновение зла в естество, но это невозможно, так как “зло совершается не в естестве созданий, но в погрешительном и неразумном их движении.” (См. выше).

7. Ошибка митр. Антония в его учении о естестве заключается в том, что он включил в понятие естества то, что лишь является нравственной способностью человеческого естества.

2. Гефсиманская молитва.

Учение высокопреосвященнейшего митрополита Антония об Искуплении различается от общепринятого церковного учения двумя особенностями:

1. центр тяжести в искупительном подвиге Христа Спасителя переносится с Голгофы на Гефсиманию;
2. искупительный подвиг Христа Спасителя он понимает не в смысле искупительной жертвы за род человеческий, а в смысле подвига сострадательной любви за него.

“Должно опровергнуть ходячее представление о Гефсиманской молитве Христовой, — говорит высокопреосвященный автор, — как будто бы внушенной Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти. Это было бы крайне недостойно Господа, Которого рабы потом (да и раньше — Маккавеи) шли на мучения, радуясь и ликуя среди терзаний их телес, а смерти за Христа жаждали как величайшего блага. Спаситель же знал, что Дух Его разлучится с телом менее, чем на двое суток. И уже по сему не мог Он взирать на телесную смерть, как на что-то ужасное.

“Мы уверены, что тяжкие муки Спасителя в Гефсимании происходили от созерцания греховной жизни и греховной настроенности всех человеческих поколений, начиная с Его тогдашних врагов и предателей, и что слова Господни: “Да мимоидет от Мене чаша сия” (Мф. 26:39) относятся не к предстоящему Его распятию и смерти, а именно к этому, совершенно было подавившему Его, настроению глубокой скорби за столь любимый Им грешный человеческий род”^[56].

Правильность своего понимания Гефсиманского подвига Спасителя автор подтверждает ссылкой на слова апостола Павла из Послания к евреям, в котором Апостол говорит о Спасителе: “Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления к Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение. Хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию; и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, быв наречен от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека” (Евр. 5:7-10).

Из приведенных слов Апостола, которые относятся к Гефсиманскому подвигу Спасителя, видно, по словам автора, что Господь в Гефсиманском саду молился не об избавлении от распятия и смерти, ибо тогда нельзя было бы сказать, что Он был услышан, так как распятие и смерть Он все же претерпел.

“Но как же Он был услышан при нашем толковании событий? — спрашивает автор, и отвечает, — К Нему явился ангел и подкреплял Его. Небесный Отец услышал Своего страждущего Сына, подавленного раскрывшейся Ему картиной греховного мира человеческого, и послал Ему свидетеля другого мира, — мира святых ангелов, которые не отступили от Его воли, от Его любви. Вид ангела успокоил Христа, и Он бодрый выходит навстречу врагам и предателю. Вот в каком смысле Он был услышан”^[57].

Но если Искупление рода человеческого совершено Спасителем в Гефсиманском саду, то в чем же состояла сущность этого искупительного подвига Его?

“Мы устанавливаем, — говорит автор, — ту истину, раскрытую в Божественном откровении и подтверждаемую наблюдениями и опытом, что нравственно возрождающее начало или сила есть сила сострадающей любви. В некоторой степени она уделена природе даже невозрожденного человека, например, любви материнской,” но в высшей степени она составляет благодатный дар, в некоторой мере доступный и для мирян живущих в Боге, но в полной мере сообщаемый лишь лицам иерархическим в таинстве священства^[58].

“То, что благодатные люди могут делать отчасти и для некоторых [силой сострадающей любви], то в высшей степени и для всех может сотворить и творит наш небесный Искупитель”^[59]. Действие сострадающей любви проявляется “во внутреннем страдании за других, в сострадании. Вот мы дошли до понятия об искупительном страдании. Теперь пред нами открыта дверь к посильному разумению искупительной силы Христовых страданий”^[60].

По мнению автора, сущность искупительного подвига Христа Спасителя состояла во внутреннем сострадании Спасителя к грехам и немощам человеческого рода, которая проявлялась в продолжение всей земной жизни Спасителя. Но в высочайшей мере имело место во время Гефсиманской молитвы Спасителя.

“Исполненный в продолжение всего Своего земного странствия глубокого сострадания греховному человечеству и неоднократно восклицавший: “О род неверный, доколе буду с вами, доколе терплю вас!” — Он был подавлен величайшей скорбью в ту ночь, когда совершилось величайшее в

истории человечества злодеяние, когда служители Божии в соучастии с учеником Христовым, одни по зависти, другой по корыстолюбию, решили умертвить Божественного Сына”^[61].

“Должно думать, — говорит автор, — что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше Искупление. Вот почему искупителем мог быть только Бог, Богочеловек, а не ангел и не человек, а вовсе не потому, что нужна была для удовлетворения гнева Божия наиболее ценная жертва. Со времени этой Гефсиманской ночи и Голгофского дня всякий верующий, и даже всякий начинающий веровать, сознает свою внутреннюю связь со Христом и обращается к Нему в молитве, как к неистощаемому источнику нравственной возрождающей силы”^[62].

“Перестрадав в Своей любящей душе наше несовершенство, нашу порочную волю, Господь влил в нашу природу источник живительных новых сил, — всем, кто того пожелает и пожелал, начиная с благоразумного разбойника”^[63].

“О том, что благодать возрождения дается от сострадающей любви Христа Спасителя каждому из нас, — по словам автора, — об этом Церковь ясно учит причастников Христовых Тайн следующими словами прп. Симеона Нового Богослова в 7-й молитве ко св. причащению: “Ни грехов моих множество превосходит Бога моего многое долготерпение и человеколюбие крайнее: но милостию сострастия (сострадания) тепле кающиеся и чистиши, и светлиши, и света твориши причастники, общники Божества Твоего соделоваей независтно.”

“Это тоже драгоценные слова, — говорит автор, — поясняющие тайну Искупления и представляющие собой распространенный смысл слов Павловых: “Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших” (Евр. 4:15)”^[64].

Но если таково значение Гефсиманского подвига Христа Спасителя, то естественно возникает вопрос: “Какое же значение в таком случае сохраняет событие распятия, крест, оскорбления от иудеев и самая смерть Господа?”^[65].

Автор на этот вопрос дает такой ответ: “Наша природа так груба, так порабощена телесным ощущениям и страху смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних... Ведь не уразумевали страданий Гефсиманской ночи их свидетели — Петр, Иоанн и Иаков, засыпавшие три раза во время Христовой молитвы”^[66].

“Телесные муки и телесная смерть Христова нужны прежде всего для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели те телесные муки Его, которые и сами по себе приводят в трепет читателей и слушателей Евангелия”^[67]. “Мы, конечно, далеки от того, чтобы настойчиво утверждать, будто телесные страдания Господа и, в частности, Его распятие и смерть, имели исключительно лишь то значение, чтобы дать для верующих доступ к уразумению Его душевной скорби. — говорит автор, — Вероятно, что по связи души с телом здесь имеется и более глубокий таинственный смысл, но, во всяком случае, с точки зрения нравственного монизма, Господне распятие и смерть не являются лишенными значения для нашего спасения, ибо, умиля людей, они открывают им хоть некоторую часть искупительной жертвы и, вводя их в любовь ко Христу, являются для них и для всех нас спасительными”^[68].

Почему Христос Спаситель “именуется Жертвой за наши грехи и умилоствлением о нас Отца Небесного? И что значат слова апостольские о том, что Его кровь очищает нас от грехов?”^[69].

На этот вопрос наш автор дает такой ответ: “Если б падший человек мог исправиться чрез одно раскаяние и борьбу с собой под руководством Божиих заповедей и добрых примеров праведных посланников Божиих, то не нужно было бы Искупления... От кого зависело так устроить природу человека, что доброе желание и раскаяние все-таки бессильно возродить человека в действительности, и он бессильно падает под гнетом своих страстей, если не имеет вспомоществующей благодати? от Бога-Творца, конечно... Почему же Господь не устроил природу человека такой, что раскаяние сразу бы его делало вновь безгрешным, каким был Адам до падения?. По той же Божественной праведности,

для которой зло настолько ненавистно, что свободное возвращение от него к добру разделено длинным путем борьбы и страданий, и при том так, что однажды падшая человеческая природа лишается терпения и сил бороться с грехом победоносно, и только в отдельных случаях достигает торжества над ним, для окончательной же победы нуждается в посторонней помощи, при том в помощи святого, сострадающего ей, то есть... Страдальца Божественного»^[70].

В этом смысле «можно и должно утверждать, что Иисус Христос явился жертвой за нашу греховную жизнь, за грех Адама, как первого человека и праотца грешников»^[71].

«Если угодно, в таком смысле можно даже допустить выражение «удовлетворение правде Божией», ибо если бы Господь был только милостив, а не праведен, только сожалеющий, но не правосудный, Он мог бы без сострадающей, мучительной любви Своего воплотившегося Сына переделать человеческую природу так, чтобы всякий кающийся и стремящийся к совершенству грешник мог бы сам достигать духовного совершенства, а с ним и вечного спасения. Господь сказал Иоанну: «Подобает нам исполнить всякую правду.» Посему и дело Искупления — подвиг сострадающей любви,.. не должно быть нарушением и других законов жизни, то есть справедливости. И вот его рассматривали нередко с этой второстепенной, несущественной и привходящей точки зрения, но для сынов римской правовой культуры, а равно и для иудеев, почитавшейся за нечто весьма важное. Такое рассмотрение побочной стороны событий нисколько не затемняет ее действительного смысла, как дела сострадающей любви»^[72].

Таким образом, понятию о Голгофской жертве высокопреосвященный автор дает переносное, чисто нравственное значение. Обычное же понимание Голгофской жертвы, как жертвы в собственном смысле слова, принесенной Спасителем нашим правосудию Божию за грехи всего человечества, он решительно отвергает.

Одним из главнейших обоснований общепринятого взгляда на Голгофскую жертву является обыкновенно сближение Голгофской жертвы с ветхозаветными жертвами. И поэтому естественно, что наш автор старается ослабить доказательное значение этого сближения. Общепринятое у богословов католических и протестантских понятие о ветхозаветных иудейских жертвах, а равно и жертвах языческих, ему представляется совершенно необоснованным. Именно, «эти богословы утверждают, будто иудеи и язычники взирали на убиение жертвенного животного, как на казнь невинного существа взамен подлежащего казни грешного человека или народа»^[73]. По уверению нашего автора, «обосновать этого взгляда на жертву невозможно ни на одном изречении или событии Ветхого Завета, хотя узаконения о жертвах... наполняют собой чуть не половину книг Моисея, особенно книги Левит и Числ.

«Убиваемое животное, — говорит он, — вовсе не понималось как казненное, а как угощение, почему к нему прилагались мука, елей и соль.

«Были жертвы за грех, но здесь заклятие животного было тем же сопровождающим все священнодействия условием, как и при жертве мирной, а были и жертвы совершенно бескровные из различных печений. Жертва в глазах ветхозаветных людей обозначала, следовательно, пожертвование, как и теперь христиане жертвуют в церковь... Но нигде вы не встретите мысли о том, чтобы жертвенное животное мыслилось как принявшее на себя казнь за людей»^[74].

Таково новое учение высокопреосвященного митрополита Антония о догмате Искупления.

Первая особенность богословского воззрения автора на догмат Искупления заключается в том, что он центр тяжести при изложении этого учения переносит с Голгофы на Гефсиманию, и в соответствии этому сущность искупительного подвига Спасителя полагает в Гефсиманском страдании Божественного Страдальца.

Свой взгляд автор старается обосновать как на Евангельском повествовании о голгофском подвиге, как оно изложено у синоптиков, так и на известном месте из Послания апостола Павла к евреям (Евр. 5:7-9), которое большинством и древних, и новых толкователей относится, действительно, к Гефсиманскому подвигу Спасителя.

Прежде рассмотрения вопроса по существу дела мы должны заметить, что основным началом православного богословствования, как такового, при изъяснении Священного Писания является то правило, что Священное Писание должно быть изъясняемо под руководством Священного Предания. В силу этого правила всякое толкование известных мест Священного Писания, расходящееся с общепринятым несомненным Преданием Церкви, должно быть отвергаемо православным богословствованием.

Если с точки зрения этого основного правила православного богословствования мы посмотрим на учение высокопреосвященного митрополита Антония об Искуплении, и, в частности, на толкование им относящихся сюда мест Священного Писания, то должны будем признать, что данное им этим местам толкование не только не имеет никакой точки опоры в Священном Предании, но и решительно расходится со Священным Преданием, поскольку последнее нам известно из творений Святых отцов и учителей Церкви, из деяний Вселенских и Поместных соборов, принятых Православной Церковью, и из богослужения Православной Церкви.

И Святые отцы и учителя древней Церкви, и деяния Вселенских Соборов, и богослужение Православной Церкви: все единогласно свидетельствуют о том, что средоточным пунктом искупительного подвига Христа Спасителя является не Гефсимания, а Голгофа. Самым наглядным и самым убедительным доказательством этой истины для всех верующих чад Православной Церкви является умильнейшее богослужение Страстной седмицы и Божественные литургии Святых Иоанна Златоустого и Василия Великого, которые все воспевают как искупительный подвиг Спасителя Голгофские страдания Его, а не Гефсиманское моление.

После этих предварительных замечаний перейдем к частному рассмотрению тех оснований, на которых утверждает свое учение наш автор.

Он утверждает, что произнесенные Господом во время Гефсиманского моления слова: “Да мимоидет от Мене чаша сия” (Мф. 26:39) относятся не к предстоящему Ему распятию и смерти, а к тем тяжким мукам Спасителя, которые Он переживал в Гефсимании и которые происходили у Него от созерцания греховной жизни человечества и от сострадания последнему. Доказывает он свое мнение ссылкой на известные слова святого апостола Павла из Послания к евреям о Гефсиманском молении Спасителя, в которых он говорит, что Спаситель в Гефсиманском саду с сильным воплем и со слезами молился к Могущему спасти Его от смерти Отцу Небесному и услышан был за свое благоговение (Евр. 5:7-9). “Значит, — говорит автор, — Господь молится не об избавлении от распятия и смерти, ибо тогда нельзя было бы сказать, что Он был услышан, так как распятие и смерть Он все же претерпел.” А если Апостол говорит, что Он был услышан, то, значит, что Он молился не об избавлении от распятия и смерти, а о чем-то другом, а именно, об избавлении от внутренних страданий, которыми Он страдал в Гефсиманском саду за грехи рода человеческого^[75]. Но с приведенным толкованием высокопреосвященного автора согласиться нельзя.

Почему-то наш автор Гефсиманскую молитву Спасителя ограничивает словами Господа: “Да мимоидет от Мене чаша сия” (Мф. 26:39), и опускает вторую половину этой молитвы: “Обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты.” А между тем из полного текста Гефсиманской молитвы Спасителя видно, что Он молился не просто об избавлении от распятия и смерти, а условно, если будет на то воля Божия, а воле Божией было благоугодно, чтобы Спаситель испил чашу Голгофских страданий за грехи рода человеческого.

Спаситель был услышан: Он был избавлен от страха смерти по человечеству. Так толковали и понимали все Отцы и учителя Церкви. Св. Иоанн Дамаскин приводит это место в своем “Точном изложении Православной Веры,” как классическое, в котором со всей наглядностью и ясностью решается вопрос о существовании двух волей в Спасителе и о их взаимоотношении: “Пред спасительным Своим страданием Он говорит: “Отче мой, аще возможно есть, да мимоидет чаша сия” (Мф. 26:39). Но, очевидно, Он должен был пить чашу, как человек, а не как Бог. Посему, как человек хочет, чтобы миновала Его чаша. Это были слова естественной боязни. “Обаче не Моя да будет воля” (Лк. 22:42).

Не Моя, поколику Я имею иную от Твоей сущность, но Твоя, то есть Моя и Твоя, поколику Я Тебе единосущен»^[76].

“Он естественно имел хотение и как Бог, и как человек; впрочем человеческая воля следовала и подчинялась [Божеской] Его воле, не действуя по собственному расположению, но желая только того, чего хотела Божеская воля; когда же Божеская воля попускала, тогда человеческая воля естественно подвергалась тому, что свойственно ей. Так, когда она отрицалась от смерти, а Божеская Его воля соизволяла на сие и попускала, тогда естественно отрицалась от смерти и находилась в борении и страхе. Когда же Божеская Его воля восхотела, чтобы человеческая Его воля избрала смерть, тогда страдание Его сделалось произвольным, потому что Он добровольно предал Себя на смерть не только как Бог, но и как человек”^[77].

Это основано на более древних Отцах. Св. Афанасий Великий о Мф. 26:39 говорит, что здесь являет Господь “две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу, и человеческая, по немощи плоти, отрекается от страдания”^[78]. Св. Иоанн Златоуст говорит, что изречение Господа: “Область имам положить душу Мою и область имам паки прияти ю” (Ин. 10:18), указывает на Божественное достоинство Говорящего, а слова: “Аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия”(Мф. 26:39), на человеческое естество. “Это немощь плоти, страдание Вочеловечившегося. Он произносит слова немощи, чтобы показать, что Он облечен таким естеством, которое боится смерти”^[79].

“Когда говорит: “Аще возможно есть, да мимоидет (чаша сия),” то показывает этим Свое человеческое естество; словами же: “Обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты,” показывает Свое мужество и твердость, научая нас повиноваться Богу, несмотря на противодействие природы”^[80].

Молится так три раза, “чтобы подтвердить, что Он был совершенный человек. Слова “во второй раз и в третий раз” в Писании употребляются для означения несомненной достоверности чего-либо”^[81].

Св. Ефрем Сирийский говорит: “Сказал это по причине немощи, коей был облечен, потому что не в ложном виде, но поистине был облечен ею. А если поистине был немощен и облечен немощью, то и невозможно было, чтобы немощь не боялась и не смущалась. ...Смущение предстоящей смертью напало на Него для того, чтобы явной сделалась Его природа, именно, что Он был сыном того Адама, над которым, как говорит Апостол, царствовала смерть (Рим. 5:16)”^[82].

Подобного же рода замечания при изъяснении означенного места у свв. Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, Льва Великого, папы Римского, и Симеона Нового Богослова.

Из всего сказанного с очевидной ясностью следует, что то толкование, которое дает настоящему месту высокопреосвященный митрополит Антоний, не только не оправдывается Святым Преданием, поскольку оно выразилось в творениях Святых отцов и учителей Церкви, но и решительно противоречит ему.

Но мало того, что оно противоречит Преданию церковному, оно не оправдывается и самим текстом Священного Писания. Наш автор почему-то пользуется только текстом синоптических Евангелий и не обращает внимания на Евангелие Иоанна Богослова. А между тем, в этом Евангелии при описании истории предательства Христа Спасителя Иудой находится такая подробность, которая в корне подрывает и делает невозможной гипотезу автора.

Именно, здесь говорится, что когда по окончании Гефсиманской молитвы Спасителя к Нему приблизился Иуда Предатель с отрядом воинов и служителей первосвященников и фарисеев, то апостол Симон Петр, имея меч, извлек его и ударил первосвященнического раба (Малха) и отсек ему ухо (Ин. 18:3-10). В ответ на этот поступок Петра Спаситель сказал ему: “Вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?” (Ин. 18:11).

Приведенные слова Спасителя сказаны Им Петру уже после Гефсиманского моления Спасителя, а, между тем, чаша, о которой Он молился Отцу Небесному во время Гефсиманского моления, представляется здесь еще не испитой, а только такой, которую Ему еще предстояло испить по воле

Отца Небесного. Ясно, что в данном случае под этой чашей могут быть разумеемы только Голгофские, а отнюдь не Гефсиманские муки Божественного Страдальца.

3. О благодати.

Искупление рода человеческого от греха, проклятия и смерти совершено крестными страданиями Христа Спасителя. Но спасительными плодами этого Искупления мы можем пользоваться только благодаря вознесению Христа Спасителя на небо и сошествию Святаго Духа на апостолов в день Пятидесятницы. В лице вознесшегося Христа Спасителя вознесен был на небеса начаток человеческого естества, а через сошествие Святаго Духа на апостолов открылся доступ к оправданию и освящению человека. Прекрасно выясняет это обстоятельство св. Иоанн Златоуст в своих беседах на праздник Вознесения Господня и Святой Пятидесятницы.

“Бог гневался на нас, — говорит святитель, — мы отвращались от Бога, человеколюбивого Владыки; Христос же, предложив Себя в посредники, примирил то и другое естество.

“Как же Он предложил Себя в посредники? Он принял на Себя наказание, которое мы должны были понести от Отца, и претерпел следовавшее затем мучение и здешнее поношение. Хочешь ли знать, как Он принял на Себя то и другое? “Христос ны искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва,” — говорит Апостол (Гал. 3:13). Видишь ли, как Он принял наказание, угрожавшее свыше? Посмотри, как претерпел Он и поношения, причиняемые на земле. “Поношения поносящих Ти, — говорит Псалмопевец, — нападоша на мя”(Пс. 65:10). Видишь ли, как Он прекратил вражду, как Он не переставал делать и терпеть все, и употреблять все меры, пока не привел неприятеля и врага к Самому Богу и сделал его другом?

“И основание этих благ — настоящий день, когда Христос, как бы взяв начаток естества нашего, вознес его Владыке. Как бывает с плодоносными полями, когда кто-нибудь, взяв немного колосьев, сделав малый сноп и принеся его Богу, этой малой честью низводит благословение на всю ниву, так поступил и Христос: одной плотью Своей, как начатком, Он низвел благословение на весь род наш”^[83].

На сам же род человеческий это благословение снизошло с небес от Христа Спасителя через посредство Святаго Духа в день Святой Пятидесятницы.

“Многие блага, — говорит св. Златоуст, в слове на день Пятидесятницы, — многократно нисходили с неба для всего рода человеческого; но такие, какие ниспосланы сегодня, не были ниспосылаемы никогда прежде. ...За десять дней пред сим наше естество взошло на царский престол, а сегодня Дух Святой нисшел на наше естество; Господь вознес наш начаток и низвел Духа Святаго. Иной Господь наделяет этими дарами, так как и Дух есть Господь, домостроительство же о нас разделили между собой Отец, Сын и Святой Дух. Еще не прошло десяти дней, как вознесся Христос и уже ниспослал Он нам духовные дарования, дары примирения. ... Так, когда враги соединяются и примиряются между собой, за примирением тотчас следуют обмен приветствий, дружеские приемы и дары. ...А чтобы вы знали, что дарование Святаго Духа есть дар Божия примирения, я постараюсь убедить вас в этом из Писаний, сначала объяснив слова свои от противного и показав, что Бог удерживает благодать Духа, когда гневается на нас, дабы ты, убедившись, что отсутствие Святаго Духа есть знак Его гнева, и увидев, что Дух опять ниспосылается, познал, что если бы Он не примирился, то и не послал бы Духа Святаго. Откуда же мы узнаем это? Престарелый Илий был человек в других отношениях почтенный и благоразумный, но не умевший исправлять порочность детей своих по чрезвычайной к ним любви. ...Илий огорчил этим Бога и привел Его в такой гнев, что Он отвратился от всего народа. Посему, написавший об этом, желал показать, что Бог совершенно отвратился от них, говорит: “Слово Господне было редко в те дни, видения были не часты”(1 Цар. 3:1)... Также и другой, плача и рыдая о гневе Божиим, говорит: “Несть во время сие князя и пророка”(Дан.3:38). И еванге-

лист говорит: “Не убо бе Дух Святой, яко Иисус не у бе прославлен” (Ин. 7:39). Так как Он еще не был распят, то, говорит, и Дух Святой не был дарован людям, — “прославлен” значит “распят.” Хотя это событие по природе своей позорно, но так как оно было совершено за любимых, то Христос называет его славой. А почему, скажи мне, Дух не был дарован прежде распятия? Потому что вселенная была еще во грехах, в злобе, во вражде и бесчестии, так как еще не был принесен в жертву Агнец, взявший на Себя грехи мира. Итак, доколе Христос еще не был распят, дотоле не было и примирения, а доколе не было примирения, дотоле по справедливости не был ниспослан и Дух. Таким образом, ниспослание Духа есть знак примирения”^[84].

Из всего сказанного видно, что причастниками спасительных плодов крестной смерти Христа Спасителя мы становимся через Святаго Духа. А благодать Святаго Духа передается нам через святыя таинства, и прежде всего через таинство крещения. Прекрасно выясняет значение таинства крещения в деле усвоения спасительных заслуг Христа Спасителя для каждого христианина св. Василий Великий: “Домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке есть воззвание из состояния падения и возвращение в общение с Богом из состояния отчуждения, произведенного преслушанием. Для того пришествие Христово во плоти, предначертания евангельских правил жизни, для того страдания, крест, погребение, воскресение, чтобы человек, спасаемый чрез подражание Христу, восприял древнее оное сыноположение. Посему для совершенства жизни необходимо подражание Христу, то есть, не только показанным в жизни Христовой примерам негневливости, смиренномудрия и долготерпения, но и смерти Христовой, как говорит подражатель Христов Павел: “сообразуясь смерти Его, аще како достигну в воскресение мертвых” (Фил. 3:10-11).

“Как же бываем мы в подобии смерти Его? — Спогребшись Ему крещением (Рим.6:5,4). В чем же образ погребения? И почему полезно такое подражание? Во-первых, нужно, чтобы порядок прежней жизни был пресечен. А сие, по слову Господню, невозможно для того, “кто не родится свыше” (Ин. 3:7). Ибо пакибытие, как показывает и само имя, есть начало новой жизни. Посему, до начатия новой жизни, надобно положить конец жизни предшествовавшей. Как у тех, которые бегут на поприще туда и обратно, два противоположные движения разделяются некоторой остановкой и отдыхом, так и при перемене жизни оказалось необходимым, чтобы смерть служила средой между той и другой жизнью, оканчивая собой жизнь предыдущую и полагая начало жизни последующей. Как же совершаем сошествие во ад? Подражая в крещении Христову погребению; потому что тела крещаемых в воде как бы погребаются. Посему крещение символически означает отложение дел плотских, по слову Апостола, который говорит: “обрезани бысте обрезанием нерукотворенным, в совлечении тела греховного плоти, во обрезании Христове, спогребшеся Ему крещением” (Кол. 2:11-12). Оно есть как бы очищение души от скверны, произведенной в ней плотским мудрованием, по написанному: “омыеши мя, и паче снега убелюся” (Пс. 50:9). Посему не омываемся по-иудейски при каждом осквернении, но знаем одно спасительное крещение; потому что одна есть смерть за мир и одно воскресение из мертвых, образом которых служит крещение. Посему-то Домостроитель жизни нашей Господь положил с нами завет крещения, имеющий в себе образ смерти и жизни; и изображением смерти служит вода, а залог жизни подается Духом...

“Поелику в крещении предположены две цели: истребить тело греховное, чтобы оно не приносило уже плодов смерти, ожить же Духом и иметь плод во святине; то вода изображает собой смерть, принимая тело как бы в гроб, а Дух сообщает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь. Сие-то значит “родиться свыше водою и Духом,” потому что умерщвление наше производится водой, а жизнь творится в нас Духом. Посему великое таинство крещения совершается тремя погружениями и равночисленными им призываниями, чтобы и образ смерти отпечатлелся в нас, и просветились души крещаемых чрез предание им боговедения”^[85].

В этом же духе рассуждает и св. Григорий Нисский в своем “Большом огласительном слове” о значении таинства крещения для нашего спасения.

Сошествие Сына Божия на землю, Воплощение и крестная смерть ради нашего спасения, по словам св. Григория, есть “великое таинство”^[86].

“Но как некоторую часть таинственных учений составляет и домостроительство купели, — говорит он далее, — то хорошо сказать кратко и о сем”^[87].

“Схождение же в воду и троекратное пребывание в ней человека заключает в себе другое таинство. Поелику способ спасения нашего соделался действительным не столько вследствие преподаваемого предписания, сколько от того самого, что соделал Вступивший в общение с человеком, самим делом совершив жизнь, чтобы восприятой Им и обоженной плотью спасено было все ей сродное и с ней однородное; то необходимо стало примыслить некий способ, в котором было бы некое сродство и подобие в происходящем между последующим и Предшествующим. Посему надобно видеть, в чем оказывается действующим Началовождь жизни нашей, дабы, как говорит Апостол: “По Начальнику спасения нашего” благоуспевало подражание в последующих”^[88].

“Что же видели мы в Начальнике спасения? Триденвную мертвость и снова жизнь. Следовательно, надлежало, чтобы и в нас примыслено было некое такое же подобие. Посему какое же это примышление, которым и в нас исполняется подражание совершенному Им? Все умершее имеет для себя свое собственное и естественное место — землю, на которую склоняется и в которой бывает сокрыто. Но великое между собой сродство имеют земля и вода, единственные из стихий, которые тяжелы, стремятся вниз, одна в другой пребывают и одна другой удерживаются. Посему, так как смерть Началовождя нашей жизни сопровождалось подземным погребением, и произошла по общему закону естества, то подражание смерти, совершаемое нами, изображается в ближайшей к земле стихии. И, как оный Человек свыше (1 Кор. 15:47-48), восприяв на Себя мертвость вместе с подземным положением триденвным, восшел опять к жизни, так и всякий, кто в единении с Ним по естеству тела, имея в виду преуспеть в том же, то есть достигнуть этого предела жизни, вместо земли наливая воду и погружаясь в эти стихии, троекратным повторением подражает триденвной благодати воскресения”^[89].

По внутренней же стороне таинства подражание здесь происходит в том, что в образе умерщвления, представляемом посредством воды, производится в нас не уничтожение, но некоторое пресечение непрерывности зла^[90].

Совершенное же уничтожение зла представляется свободному подвигу человека в течение всей его последующей за таинством жизни.

Но хотя в крещении верующий делается причастником спасительных плодов крестной смерти Христа Спасителя, самое крещение однако совершается во имя Святой Троицы. “Наше же крещение, по преданию Господню, есть во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мф. 28:19),” — говорит св. Василий Великий^[91]. И в этой отличительной особенности таинства заключается глубокий смысл и, именно, тот, что хотя искупление рода человеческого совершено Иисусом Христом, как Богочеловеком, но в благодатном спасении рода человеческого принимают участие все Лица Пресвятой Троицы: в Христианстве “все действуется Богом чрез Иисуса Христа в Духе,” говорит св. Василий Великий^[92].

В частности этот закон Божественного действия имеет силу и для таинства крещения: “Божеский Дух, — говорит св. Василий Великий, — всегда и окончательно совершает все происходящее от Бога чрез Сына, как в новой твари, о которой говорится: “аще кто во Христе, нова тварь” (2 Кор. 5:17), так и в той, которая древле была в начале, почему сказано: “Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их” (Пс. 32:6). Живо Слово, Которым сотворены небеса. Оно — Тот Самый Бог-Слово, о Котором взывает Иоанн: “вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть” (Ин. 1:3). Что Дух есть жизнь, показывает, по написанному (Ин. 6:63), животворящая сила Духа... Ибо не произнесением речений созидает Бог, хотя словеса Божии человекообразно именуется речениями произносимыми, и не изливанием выдыхаемого воздуха украшаются небеса. Ибо Дух, совокупно с живым Словом действующий в создании, есть живая сила и естество Божественное, неизреченное, из неизреченных уст явившееся, неизреченное, чрез дуновение, сообщенное человеку, и в телесном образе, какому научил Господь, опять Им чрез дуновение восстановленное (Ин. 20:22). Ибо надлежало согласоваться между собой первоначальному обновлению и нынешнему возобновлению и содействию. Посему запечатлел дунув как не Иной с Вдунувшим жизнь в начале (Быт. 2:7), но Тот же Самый, чрез Которого Бог дает дуновение, тогда вместе с душой, а теперь в душу. Так созидает Бог не движением

телесных рук, но действием живого Слова и сообщением животворящего Духа. А если и в начале все сотворено Духом и опять обновляется Духом, то ясно открывается одно и то же действие Бога чрез Сына Духом. ...по истинному учению Павла: “разделения же дарований суть, а тойжде Дух: и разделения служений суть, а тойжде Господь; и разделения действ суть, а тойжде есть Бог, действуяй вся во всех” (1 Кор. 12:4-6). И, перечислив все Божественные действия, Апостол говорит: “вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властию коемуждо, якоже хочет” (1 Кор. 12:11)^[93].

“Святая Троица, — говорит тот же святитель в другом месте, — есть святая вервь, и досточти-ма в единой вечной славе, везде имеет одно и то же единое Божество, неразрывна, нерассекаема, нераздельна, все исполняет, все содержит, во всем пребывает, все зиждет, всем правит, все освящает, животворит. Сие Божественное чудеснейшее сплетение не расторгается, по написанному: “вервь треплетена не расторгнется” (Еккл. 4:12). В сем смысле и блаженный Павел, пиша к правоверующим, в одном месте сказал: “благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога, и общение Святаго Духа со всеми вами” (2 Кор. 13:13). Ибо, когда все действуется Богом чрез Иисуса Христа в Духе, неотлучным вижу действие Отца и Сына и Святаго Духа. Посему-то все святые — храмы Бога и Сына и Духа Святаго; в них живет единое Божество, единое Господство и единая Святость Отца и Сына и Святаго Духа чрез единую святыню крещения”^[94].

Итак, по учению Святых отцов, основанному на слове Божиим, благодать Божия едина. Она одинаково принадлежит всем Лицам Святой Троицы. Поэтому она с одинаковым правом может быть названа и благодатью Отца, и благодатью Сына, и благодатью Святаго Духа. Если же в обычном богословском словоупотреблении она по преимуществу называется благодатью Духа Святаго, то это зависит от порядка домостроительного снисхождения этой единотройственной благодати. А порядок этот таков, что благодать Божия, равно принадлежащая всем Лицам Святой Троицы, снисходит к нам от Отца чрез Сына в Святом Духе.

“Мы, приемлющие дар, прежде всего обращаем мысль к Раздающему, потом представляем себе Посылающего, а потом возводим помышления к Источнику и Вине благодати”^[95], то есть к Отцу, и потому естественно, что называем благодать Божию по имени по преимуществу Раздающего, то есть Духа Святаго. Однако это обстоятельство не должно заслонять от нашего сознания истинного догматического учения, как о существе Божией благодати, также и о порядке снисхождения ее к нам. Эта самая благодать Божия по силе крестных заслуг Христа Спасителя и подается нам, и действует в таинстве крещения.

Рассмотрим теперь, как излагает учение об усвоении спасительных плодов Искупления высокопреосвященный митрополит Антоний в своем Катихизисе.

“Почему, — спрашивает он, — эти душевные муки Христа о человеческой греховности явились нашим Искуплением?” и отвечает: “потому что сострадательная любовь таинственно объединила Его дух с нашими душами, и мы почерпаем для них от Духа Христова, как бы источник святости, и тем побеждаем грех”^[96]. Затем ставит вопрос: “Как именуется сила Христовой любви, помогающая нам бороться с грехом?” и отвечает: “благодатью Божией.” Спрашивается, наконец: “как и когда она подается верующим?” и дает на этот вопрос такой ответ: “она подается нам в молитве, а особенно во святых таинствах; также при чтении словес Божиих и при исполнении дел любви и других подвигов”^[97].

Такое изложение православного учения о усвоении нами спасительных плодов искупительных страданий Христа Спасителя нельзя, однако, признать ни правильным, ни точным. Неправильным здесь прежде всего является учение о благодати Божией. Автор определяет ее как “силу любви Христовой.” Но Христос Спаситель, как Богочеловек, в единой Своей Ипостаси объединяет две природы: Божескую и человеческую, которые существуют в Нем, правда, нераздельно и неразлучно, но в то же время неслитно и неизменно. Спрашивается, какой из двух природ Спасителя относится у автора “сила любви Христовой,” называемая у него “благодатью Божией”?

Судя по тому что у него любовь называется “сострадательной,” “страждущей” и становится в связь с Гефсиманским страданием Христа Спасителя, в котором он поставляет сущность Искупления,

она должна относиться к человеческой природе Спасителя, так как страдать Спаситель может только как человек. Но в таком случае получается явная догматическая несообразность, так как благодать Божия, по учению слова Божия и Святых отцов Церкви, в действительности составляет принадлежность Божеского, а не человеческого естества. А как таковая, она не может быть усвояема только Ипостаси Христа Спасителя, а принадлежит всем трем Ипостасям Святой Троицы.

Не может быть признан точным и правильным и ответ автора на вопрос о средствах стяжания спасающей благодати, когда он говорит, что “она подается нам в молитве, а особенно во святых таинствах; также при чтении словес Божиих и при исполнении дел любви и других подвигов.” При таком неопределенном ответе не дается надлежащего места учению о значении таинств в деле нашего спасения и, в особенности, опускается из виду исключительное значение таинства крещения в деле усвоения нами спасительных плодов великой Голгофской Жертвы.

“Аще кто не родится водою и Духом, не может внити во царствие Божие” (Ин. 3:5), говорит Спаситель Никодиму, разумеается: даже если бы он и творил молитвы и дела любви.

Так творил молитвы и милостыни, и постился Корнилий-сотник, и не признавался, и не был спасенным до тех пор, пока не уверовал во Христа, не принял крещения и не снизошла на него благодать Святаго Духа (Деян. 10).

И молитвы, и добрые дела получают свое истинное значение только после восприятия благодати в таинстве крещения. “Все святые — храмы Бога и Сына и Духа Святаго, — говорит св. Василий Великий. — В них живет единое Божество, единое Господство и единая Святость Отца и Сына и Святаго Духа чрез единую святыню крещения”^[98].

Вся вышеизложенная запутанность при изложении учения митр. Антония о влиянии спасительных страданий Христа Спасителя на наше личное спасение зависит от того, что автор не установил в своем учении надлежащей догматической связи между искупительными страданиями Христа Спасителя и между событиями вознесения Его на небо и сошествия Святаго Духа на апостолов, а равно не провел в нем с надлежащей последовательностью догматической истины о спасении рода человеческого и каждого в отдельности человека Отцом чрез Сына во Святом Духе.

4. Голгофа.

Митр. Антоний на вопрос, какое спасительное значение имеет Господня смерть на Голгофе, отвечает следующим образом: “Ответ на сие дает апостол Павел: “Понеже убо дети приобщившася плоти и крови, и Той приискренне приобщися техже, да смертию упразднит имущего державу смерти, сиречь диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе” (Евр. 2:14-15). Безгрешный Господь, — поясняет автор, — Сам не подлежал закону смерти, как не нуждался в крещении, но добровольно подвергся тому и другому, чтобы освятить Собой то, что страхом смертным отравляло всю жизнь людей, и сделать саму смерть нестрашной”^[99].

Означенный ответ автора на вышеприведенный вопрос нельзя признать вполне правильным. По учению Святых отцов, Спаситель претерпел крестную смерть не только для того, чтобы избавить нас от страха смертного, но и чтобы упразднить саму смерть.

Прекрасно выясняет эту мысль св. Афанасий Великий в своем знаменитом “Слове о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти.”

Бог сотворил первых людей, — говорит святитель, — “по образу Своему, сообщив им и силу Собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью и в подлинном смысле жизнью святых в раю. Но, зная также, что человеческое произволение может преклоняться на ту и другую сторону, данную людям благодать предварительно оградил законом и местом; ибо введя их в рай Свой, дал им закон, чтобы если сохраняют благодать и пребудут “добры,” то, кроме обетования им бессмертия на небесах, и

жизнь их в раю была беспечальна, безболезненна и беззаботна, а если впадут в преступление и, пережившись, сделаются худы, наперед знали о себе, что в смерти претерпят естественное тление и не будут жить более в раю, но умирая уже вне его, останутся в смерти и тлении. На это же указывает и Божественное Писание, говоря от Лица Божия: “От всякого древа, еже в раи, снедию снеси, от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесете от него; а в оньже аще день снесете от него, смертию умрете” (Быт. 2:16-17). “Смертию же умрете,” что иное значит, как не только необходимость умереть, но и оставаться в тлении смерти?^[100]

“Так Бог сотворил человека, и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении. Но люди, вознерадев и уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслью на злом и измыслив себе его,.. подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими, потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление. Ибо, если, некогда по природе быв ничто, призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова, то следовало, чтобы в людях по истощании в них понятия о Боге и по уклонении к не-сущему (ибо злое есть не-сущее, а доброе есть сущее, как происшедшее от Сущаго Бога), истощилось и продолжающееся навсегда бытие. А это и значит, разрешившись, оставаться в смерти и тлении. Ибо человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен, но по причине подобия Сущему, если бы сохранил его устремлением к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным^[101] .

“Бог создал человека в неистление” и во образ собственной Своей вечности: “завистию же диаволею смерть вниде в мир” (Прем. 2:23-24). Когда же совершилось это, люди стали умирать и тление сильно воздействовало уже в них, превозмогая над всем человеческим родом, в большей еще мере, нежели сколько было это естественно, поскольку вследствие преступления заповеди воспользовалось оно против них и Божией угрозой, да и сами люди в прегрешениях своих не остановились на известных пределах, но, постепенно простираясь далее, преступили, наконец, всякую меру^[102] .

“Когда же смерть более и более овладевала чрез это людьми, и тление в них оставалось, тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло; потому что, как сказано выше, смерть превозмогала над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, постановлен был Богом. Выходило нечто в подлинном смысле и ни с чем несообразное, и вместе неприличное. Ни с чем несообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер, не умирать по преступлении, слову же Божию остаться нарушенным. Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли и чрез тление опять обратились в небытие. Это недостойно было бы благодати Божией, чтобы сотворенное Богом растлевалось от обольщения людей диаволом...

“Итак, когда истлевали словесные твари и гибли такие Божии произведения, что надлежало сделать Богу, Который благ? Попустить ли, чтобы тление над ними превозмогло, и смерть ими обладала? Какая же была нужда сотворить их в начале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворенным оставаться непризренными и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его истлевать, то из такого нерадения в большей мере познается бессилие, а не благодать Божия, нежели когда бы не сотворил Он людей в начале... А когда сотворил и привел в бытие, вовсе было бы ни с чем несообразно гибнуть произведениям, и особенно ввиду Сотворившего. Итак, надлежало не попускать, чтобы люди поглощались тлением, потому что это было неприлично Божией благодати и недостойно ее^[103] .

“Но как и сему надлежало быть, так с другой опять стороны противопоставлялась тому справедливая в Боге причина: пребыть Ему верным законоположению Своему о смерти. Ибо для нашей же пользы и для нашего сохранения ни с чем несообразно было оказаться лжецом Отцу истины — Богу.

Итак, чему надлежало быть в этом случае, или что надобно было сделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении? Это можно бы признать достойным Бога, рассуждая, что, как преступлением впади люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюлась бы справедливость в отношении к Богу. Опять не был бы Он верным Себе, если бы смерть перестала обладать людьми. Притом, покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние.

“Если же люди, вследствие предшествовавшего преступления, однажды соделались подвластными естественному тлению и утратили благодать Божия образа; то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения такой благодати и для воззвания человека, кроме Бога-Слова, из ничего сотворившего вселенную в начале? Ему принадлежало и тление привести опять в нетление, и соблюсти, что всего справедливее было для Отца. Поскольку Он — Отчее Слово и превыше всех, то естественным образом Он только один мог все воссоздать”^[104].

“Посему-то бесплотное, нетленное, неведущее Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеком. ...приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении, примечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его, примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему Само Оно было Создателем, примечая и превосходящее всякую меру злонаравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему, примечая и то, что все люди повинны смерти, сжалилось Оно над родом нашим, умилилось над немощью нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти и, чтобы не погибло сотворенное и не оказалось напрасным то, что соделано Отцом Его для людей, приемлет на Себя тело, и тело не чуждое нашему... Но приемлет наше тело, и не просто, но от Пречистой, нерастленной, неискусомужной Девы, тело чистое... И, таким образом, у нас заимствовав подобное нашему телу, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Оно по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поскольку все умирали, закону об истлении людей положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле и не имеет уже места в рассуждении подобных людей, а, с другой стороны, людей обратившихся в тление снова возвратит в нетление и оживотворит их от смерти, присвоением Себе тела и благодатью воскресения уничтожая в них смерть, как солону огнем”^[105].

“Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременною смертью, умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для того-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое могло бы умереть, чтобы, как причастное над всеми Сущего Слова, довлекло оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и, чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью воскресения. Потому, воспритое Им на Себя тело принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертью Своей совершенно выполнило должное, и, таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И само тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела”^[106].

“Слово принесением в жертву собственного Своего тела и положило конец осуждавшему нас закону, и обновило в нас начаток жизни, даровав надежду воскресения... Ибо ныне уже не как осужденные умираем, но, как имеющие восстать, ожидаем общего всех воскресения, которое во время свое явит совершивший его и даровавший Бог”^[107].

Итак, по учению св. Афанасия Великого, Христос Спаситель избавил нас Своей искупительной Голгофской жертвой не только от страха перед смертью, но и от самой смерти, как совершенно

справедливо учит об этом митр. Филарет в своем Катихизисе. О попрании смерти, а не страха смертного свидетельствует и пасхальная торжествующая песнь: “Христос воскрес из мертвых,” которую напрасно приводит в доказательство своей мысли высокопреосвященный митрополит Антоний^[108]. Наш автор, правда, находит некоторую для себя опору в словах св. Златоуста из известного его “Огласительного слова” на святую Пасху: “Никто же да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть”; но и это делает совершенно неосновательно. Свой взгляд по данному вопросу св. Иоанн Златоуст совершенно ясно излагает в другом своем “Слове о воскресении, сказанном во святую неделю Пасхи.” В этом слове мы читаем следующее:

Господь “воскрес, расторгнув узы смерти. Адам согрешил — и умер; а Христос не согрешил, но также умер... Для чего? Для того, чтобы согрешивший и умерший мог чрез Несогрешившего и Умершего освободиться от уз смерти. Так бывает и в денежных делах: часто один бывает должником и, не имея возможности заплатить, содержится в узах, а другой, не будучи должником, но имея возможность заплатить, уплачивает и освобождает виновного. Так было и с Адамом; Адам сделался должником и был во власти диавола, но не имел возможности заплатить; Христос не был должником и не находился во власти диавола, но мог заплатить долг. Он пришел и заплатил смертью за того, кто был во власти диавола, чтобы избавить его”^[109].

Эти слова святителя составляют прекрасный комментарий на вышеприведенное место из Евр. 2:14-15, которое он, очевидно, понимает иначе, чем наш автор. В дальнейших словах своего “Слова” св. Златоуст углубляется в вопрос по существу дела, прекрасно разъясняя, как нужно понимать избавление Христом Спасителем нас от уз смертных:

“Видишь ли действие воскресения? Мы умерли двоякой смертью, и потому ожидаем двоякого и воскресения. Христос умер одной смертью, потому Он и воскрес одним воскресением. Как это? Я скажу. Адам умер и по телу, и по душе, умер и грехом, и естеством: “в оньже аще день снете от древа, смертью умрете” (Быт. 2:17). Однако естеством он не умер в тот же день, но умер грехом; это — смерть души, а то — смерть тела. Впрочем, когда ты слышишь о смерти души, то не подумай, что душа умирает, — она бессмертна, а смерть души есть грех и вечное наказание. Посему и Христос говорит: “не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить; убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубить в геенне” (Мф. 10:28). А погибшее существует, но только незримо для того, кто лишился его. Смерть, как я сказал, у нас двоякая, потому и воскресение должно быть двоякое. А у Христа одна смерть, так как Христос не согрешил, но и эта одна смерть была для нас, так как Он не подлежал смерти: Он не был повинен греху, следовательно и смерти. Посему Он и воскрес воскресением только от одной смерти, а мы, умершие двоякой смертью, воскресаем и двояким воскресением. Одним мы воскресли пока от греха, так как погреблись вместе с Ним в крещении, и восстали вместе с Ним чрез крещение. Это одно воскресение — отпущение грехов, а второе воскресение — воскресение тела. Он дал тебе большее, ожидай и меньшего; первое воскресение гораздо важнее последнего, так как гораздо важнее избавиться от грехов, нежели видеть тело воскресшим”^[110].

Итак, смерть душевная, важнейшая по словам св. Златоуста, уничтожена крестной смертью Христа Спасителя, и уничтожается в каждом из нас еще в настоящей жизни через таинство крещения. А что касается телесной смерти, то, правда, она пока еще действует в нас в настоящей земной жизни, но в лице Христа Спасителя, этого нового Адама и родоначальника рода человеческого, и эта смерть уже побеждена. Для нас же она потеряет силу в день общего воскресения из мертвых, которое будет непосредственным последствием воскресения Христова; без какого оно, по учению отцов Церкви, и не могло бы быть. “Определение Божие: “земля еси и в землю отыдеши” (Быт. 3:19), — говорит св. Симеон Новый Богослов, — равно как и все наложенное на человека после падения, будет еще действовать до скончания века, но, по милости Божией, в силу чрезвычайной жертвы Христовой, в будущем веке, оно уже никакой не будет иметь силы, когда совершится общее воскресение; каковому воскресению невозможно было бы совершиться, если бы не воскрес из мертвых Сам Сын Божий, умерший для отмены означенного определения и воскрешения всего человеческого естества, так как

воскрес человек, то есть Христос, как и первоначально умер человек, то есть Адам, Тот и другой совмещающая в себе весь человеческий род”^[111].

Поэтому в догматическом смысле и о телесной смерти можно сказать, что она “попрана,” и потому презирается христианами^[112].

Впрочем, она является не страшной только для праведников, как совершенно освободившихся от смерти духовной, ибо для них она есть “отшествие к лучшей жизни”^[113].

Для грешников же остается страшной, потому что для них переходение отсюда бывает началом мучений во аде^[114].

5. О свойствах Божиих.

Высокопреосвященный митрополит Антоний, против общепринятого церковного учения о Голгофской жертве Христа Спасителя, высказывает, наконец, то соображение, что будто бы этим учением предполагается недостойное Божеского Существа понятие о Боге, как о Боге гневающемся на грешное человечество и требующем для удовлетворения этого Своего гнева соответствующей для Себя жертвы. Чтобы оценить по достоинству это возражение высокопреосвященного автора, необходимо восстановить в истинном виде православное учение о Божественных свойствах.

Существо Божие, по учению Слова Божия и по учению святых отцов Церкви, непостижимо для нас: “Он не есть что-либо из числа вещей существующих, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — не потому чтобы вовсе не существовал, но потому что превыше всего существующего... Одно в Нем постижимо — Его беспредельность и непостижимость”^[115]. Но, будучи непостижимым по существу, Он познается нами в Своих Божественных свойствах, поскольку последние открываются нам в соответствующих Божиих откровениях. Он открывается не в полной мере Своего Божеского величия, но с великой постепенностью и приспособительно к мерам человеческой ограниченности и греховной человеческой немощности.

“Что Бог допускает беседу с человеком, — говорит св. Григорий Нисский, — причиной того мы полагаем человеколюбие. Но так как малое по природе не может возвыситься над своей мерой и достигнуть превосходящей природы Вышнего, посему Он, низводя человеколюбивую силу до нашей слабости, сколько нам возможно принять, уделяет Свою благодать и что нам на пользу. Ибо, как по устройению Божию, солнце, умерив чрез посредство воздуха чрезмерность и чистоту лучей, доставляет соразмерный принимающим блеск и теплоту, само по себе будучи недоступно по слабости нашей природы, так и сила Божия, сходно с приведенным нами примером, бесконечно превышая нашу природу и будучи недоступна для общения, как бы какая благоутробная мать, подражающая бессмысленному лепету младенцев, то уделяет человеческой природе, что она в состоянии принять.

“Поэтому в различных богоявлениях людям она и принимает человеческий вид, и по-человечески говорит, и облачается в гнев и милость и подобные [человеческие] страсти, чтобы чрез все свойственное нам руководима была младенческая наша жизнь, наставлениями Провидения будучи приводима в связь с Божеской природой. Ибо, что неблагочестиво почитать естество Божие подверженным какой-либо страсти удовольствия, или милости, или гнева, этого никто не будет отрицать даже из мало внимательных к познанию истины сущего. Но хотя и говорится, что Бог веселится о рабах Своих и гневается яростью на падший народ, потом, что Он милует, его же аще милует, так же щедрит (Исх. 33:19), но каждым, думаю, из таковых изречений общепризнанное слово громогласно учит нас, что посредством наших свойств провидение Божие приспособляется к нашей немощи, чтобы склонные ко греху по страху наказания удерживали себя от зла, увлеченные прежде грехом не отчаявались в возвращении чрез покаяние, взирая на милость,.. и право ведущие жизнь более восторгались добродетелями, как веселящие своей жизнью Надзирателя добрых. Но как нельзя назвать глухонемым разговаривающего с глухонемым посредством видимых знаков, которые он привык пони-

мать, так нельзя приписывать Богу человеческого слова на том основании, что Он употреблял его с людьми по домостроительству. Ибо и мы обыкновенно управляем неразумными животными посредством шиканья, понукания и свиста. Но не то у нас слово, которым мы действуем на слух неразумных животных, а то, которым по природе пользуемся между собой; а в отношении к животным достаточно употреблять соответственный крик и какой-нибудь вид звука”^[116]. “Как глухим, — говорит тот же Святой отец в другом месте, — посредством знаков и движений рук, означаем, что должно делать, не потому, чтобы сами не имели собственного голоса, когда это делаем, но потому что для неслышащих совершенно бесполезно изъяснение посредством слов; так, поскольку и человеческое естество некоторым образом глухо и не слышит ничего горнего, то и благодать Божия, говорим мы, “многочастне и многообразне” глаголавшая “во пророцех” (Евр. 1:1), руководит нас к уразумению горнего, сообразуя речения святых пророков с тем, что нам ясно и привычно, а не предлагает научения соответственного собственному величию (ибо как в малом вместились бы великое?), но снисходит к скудости нашей силы”^[117].

“В Божественном Писании... Дух Святой беседует с нами нашими же словами”^[118]. Если Писание для учения о вещах Божественных пользуется обыкновенным языком человеческим, то тем более не может избежать пользования этим языком наука богословская, которая по самому существу своему является наукой человеческой, хотя и о вещах Божественных. Означенное обстоятельство нам всегда нужно иметь ввиду, как при чтении Священного Писания, так и при изучении творений святоотеческих. И чтобы избежать в том и другом случае возможных недоразумений и ошибок, нам необходимо всегда в таких случаях слова и имена в отношении к Богу, взятые из бытия дольняго, перелгать в значение высшее, горнее^[119].

Но в отношении к Богу эти слова, наименования и выражения мы должны понимать “богоприлично,” то есть более духовно нежели к человеку. Даже в такие возвышенные нравственные определения Божественного Существа как “правда” и “любовь” мы, в силу человеческой ограниченности и несовершенства, по глубокому наблюдению св. Григория Богослова, вносим нечто человеческое^[120]. Тем более это нужно сказать относительно того свойства Божия, которое на языке Священного Писания называется “гневом Божиим.”

Об этом свойстве Божиим находится много прекрасных рассуждений у различных отцов Церкви и в особенности у св. Иоанна Златоуста: “Когда ты слышишь слова “ярость” и “гнев” в отношении к Богу, — говорит св. Златоуст, — то не разумей под ними ничего человеческого: это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного. Говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых. Так и мы, когда беседуем с варварами, употребляем их язык, или когда говорим с младенцем, то лепечем подобно ему, хотя бы сами были мудрецами, снисходя к его малолетству. И что удивительного, если мы поступаем так в словах, когда поступаем так же и в делах, кусая руки и показывая вид гнева, чтобы исправить ребенка? Точно так и Бог употреблял подобные выражения, чтобы подействовать на людей более грубых. Он, когда говорил, заботился не о Своем достоинстве, но о пользе слушающих. В другом месте, внушая, что гнев не свойствен Ему, Он сказал: “Меня ли тии прогневляют, еда не себе самих” (Иер.7:19). Неужели ты хотел бы, чтобы Он, беседуя с иудеями, говорил, что Он не гневается и не ненавидит злых, так как ненависть есть страсть, что Он не взирает на дела человеческие, так как зрение свойственно телам, что Он и не слышит, так как слух принадлежит плоти? Но отсюда вывели бы другое нечестивое учение, будто все совершается без Промысла. Избегая подобных выражений о Боге, многие тогда совершенно не знали бы, что есть Бог, а если бы не знали этого, то все погибло бы. Когда же введено учение о Боге в таком виде, то скоро следовало и исправление его. Кто убежден, что есть Бог, тот, хотя имеет и не надлежащее о Нем понятие и полагает в Нем нечто чувственное, но со временем убедится, что в Боге нет ничего такого. А кто убежден, что Бог не промышляет, что Он не заботится о существующем, что Его нет, тот какую получит пользу от бесстрастных выражений?”^[121].

“Бог, когда о Нем говорится, что Он гневается, гневается не для отмщения за Себя Самого, но для исправления нас”^[122].

В Боге гнев не есть какое-нибудь “страстное раздражение”^[123], или “страстное движение”^[124].

“Приписывая Богу гнев, Писание не страсть усвоет Ему, но означает этим выражением наказующее действие Его и имеет в виду тронуть людей грубых”^[125].

“Он наказывает, — говорит св. Григорий Богослов, — а мы сделали из сего: “гневаются,” потому что у нас наказание бывает по гневу”^[126].

“Под гневом и яростью [разумеется] Его ненависть и отвращение ко злу, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — так как и мы то, что несогласно с нашей мыслью, ненавидим и на то гневаемся”^[127].

“Вся содела Господь Себе ради,” — говорит Соломон (Притч. 16:4), то есть ради благодати Своей Он обильно изливает всякие блага на достойных и недостойных, — рассуждает у св. Иоанна Кассиана авва Херемон, — поскольку не может быть ни огорчен обидами, ни раздражен беззакониями людей, как вечно совершенная и по природе Своей неизменяемая Благодать”^[128].

Если таким образом понимать свойство гнева Божия, как понимают его только что указанные отцы и учителя Церкви, то, очевидно, в нем не только не будет ничего недостойного христианского понятия о Боге, как о Боге любви, но, в сущности, гнев Божий при таком понимании является одним из проявлений той же любви Божественной, только в ее отношении к нравственному злу в различных тварях вообще и, в частности, в человеке, каковое зло Божественная любовь старается исторгнуть из нравственной природы человека посредством соответствующих вразумительных наказаний.

“Богатство попечительности Божией столь велико, — говорит св. Иоанн Златоуст, — что благодать и человеколюбие Его можем указать не только в том, чем Он почтил нас, но и в самих наказаниях. Это-то особенно и прошу вас твердо знать, что Бог одинаково благ, и когда оказывает честь и благоденствует, и когда наказывает и карает. Потому, когда у нас возникнут с язычниками или с еретиками споры и рассуждения о человеколюбии и благодати Божией, будем доказывать благодать Его не только тем, чем Он почтил нас, но и самими наказаниями. Если Бог тогда только благ, когда оказывает честь, и не благ, когда наказывает, то Он благ только вполнину; но это не так: нет. В людях, конечно, бывает это, когда они наказывают в гневе и страсти, но Бог, будучи бесстрастен, благоденствует ли, наказывает ли, одинаково благ”^[129]. “Не видишь ли, что и врачи, отсекая или прижигая, делают это не по гневу, а с целью исправления, не потому, чтобы они гневались на больных, но из сострадания к ним и для избавления их от болезней”^[130]. “Грех есть гниение, наказание — нож хирургический”^[131]. Поэтому и правда Божия, поскольку она проявляется в пределах настоящей жизни в делах суда Божия, отличается существенно от правды человеческой, осуществляющейся в делах суда человеческого: “Судьи, когда поймают разбойников и гроборасхитителей заботятся не о том, чтобы сделать их лучшими, но чтобы наказать их за преступления. Бог совсем напротив: когда уловит согрешившего, не о том заботится, чтобы наказать его, но чтобы исправить, сделать лучшим и впредь неуловимым [от греха]. Таким образом, Бог вместе и Судья, и Врач, и Учитель”^[132].

Из всего сказанного следует, что при богословском изложении православного учения об Искуплении вполне возможно говорить не только о любви Божией, но и о правде Божией, но даже о гневе Божиим. Но это необходимо делать при непременно условии, если все означенные свойства Божии будут пониматься богоприлично, то есть с упразднением всего “дольного” в них и с предложением в высшее духовное значение.

При таком понимании дела учение о Голгофской жертве Христа Спасителя вовсе не имеет того смысла, будто бы ей дается удовлетворение разгневанному самолюбию Божию. Да будет далека от нас эта нечестивая богохульная мысль! Но жертва приносится, как говорит св. Григорий Богослов, “по домостроительству”^[133], то есть для спасения рода человеческого: “Если что потерпел Он, — говорит о крестных страданиях св. Иоанн Златоуст, — то потерпел не ради Себя Самого и не ради Своего Отца, но чтобы чрез крест спасти человеческий род”^[134].

По беспредельной любви Своей к роду человеческому Господь Иисус Христос за нас потерпел страдания на кресте и по той же беспредельной любви сделался источником нашего оправдания и освящения. За нас принес удовлетворение правде Божией и нас сделал способными удовлетворить правду Божию через наше оправдание и освящение.

“Таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием”^[135].

6. Сущность Искупительного подвига Иисуса Христа.

Остается рассмотреть нам взгляд митр. Антония на сущность искупительного подвига Христа Спасителя за род человеческий.

Общепринятое в нашей богословской литературе учение по этому вопросу сводится к следующим положениям.

Мы пали через грехопадение прародительское и попали в неисходную пагубу. Спасение наше должно состоять в избавлении нас от этой пагубы. Пагуба наша состоит в двоякого рода зле: 1) прогневании Бога нарушением воли Его, потере Его благоволения и в нашем подпадении клятве законной; 2) повреждении и расстройстве нашего естества грехом, или в потере истинной жизни и вкушении смерти.

Почему для спасения нашего были потребны: 1) умиловление Бога, снятие с нас клятвы законной, и возвращение нам Божьего благоволения; 2) оживотворение нас, умерщвленных грехом, или дарование нам новой жизни. И то, и другое необходимо нам для нашего спасения: и снятие клятвы, и обновление нашего естества.

Если неумилостивленным к нам пребудет Бог — мы не можем получить от Него никакой милости. Если не получим милости — благодати не сподобимся; если благодати не сподобимся — новой жизни возыметь не возможем. А если бы мы получили каким-то образом прощение и помилование, но остались необновленными — никакой от того не получили бы пользы, потому что без обновления мы непрестанно пребывали бы в греховном настроении и непрестанно источали бы из себя грехи, а через грехи снова подвергались бы осуждению и немилости, и все оставалось бы в том же пагубном состоянии.

И то, и другое совершено искупительной жертвой за нас Христа Спасителя. Крестной Своей смертью Он принес Богу умиловительную жертву за род наш, снял с нас вину греха и примирил нас с Богом. А Своей праведной жизнью, которой Он совершеннейшим образом и во всей полноте осуществил волю Божию, Он явил нам в Себе неистощимый источник правды и освящения для всего рода человеческого.

Против этого, принятого в наших догматиках и Катихизисе митр. Филарета, учения об Искуплении высокопреосвященный митрополит Антоний делает возражения и заменяет его своим учением. По его словам, для учения об искупительной жертве Христа Спасителя не имеется оснований ни в Новом Завете, ни в Ветхом Завете, ни у Святых отцов и учителей Церкви. Решительным противником этого учения является у него св. Григорий Богослов, а явным защитником учения о сострадательной любви, как искупительном подвиге Христа Спасителя, св. Симеон Новый Богослов.

Учение об искупительном значении Голгофской жертвы, по мнению нашего автора, несостоятельно и по существу дела: оно говорит об удовлетворении бесконечно оскорбленной правде Божией бесконечно ценной жертвой, и тем самым дает явно несостоятельное представление о Боге, как о существе оскорбляющемся, и гневающемся, и требующем для удовлетворения Своего оскорбленного Божеского достоинства соответствующей жертвы.

Рассмотрим эти возражения высокопреосвященного автора в порядке их изложения; причем при опровержении этих возражений будем руководствоваться творениями Святых отцов и учителей Церкви.

По утверждению автора, ветхозаветные жертвы не имели никакого таинственного прообразовательного значения по отношению к новозаветной Голгофской жертве, а были простым угощением верующих Богу. Не так смотрели на ветхозаветные жертвы Святые отцы и учителя Церкви.

По словам св. Григория Богослова, жертвы эти были, с одной стороны, уступкой младенчеству Израилю, дабы он не увлекался языческими жертвами, но, с другой стороны, в этих жертвах ветхозаветный закон предписывал “будущее жертвоприношение” на Голгофе^[136].

В особенности такое таинственное прообразовательное значение, по мнению этого Святого отца, имеет ветхозаветный пасхальный агнец^[137].

Прекрасно и с особенной обстоятельностью рассуждает в этом же духе св. Иоанн Златоуст в своих многочисленных словах и толковательных беседах на книги Священного Писания.

“Все, что произошло во времена ветхозаветного Богопочитания, — говорит Святой отец, — в конце концов возводится к Спасителю, будет ли то пророчество, или священство, или царское достоинство, или храм, или жертвенный алтарь, или завеса, или ковчег, или очистилище, или манна, или жезл, или стамна, или что иное, — все имеет отношение к Нему.

“Бог издревле позволил сынам Иудовым совершать жертвенное Ему служение не потому, что Он удовлетворялся жертвами, но потому, что желал отвлечь иудеев от языческих суеверий. С того времени направляя их туда, куда Сам хочет, налагает на Себя то, чего меньше всего желал бы. Так как ум иудейский еще не мог предпринять духовной деятельности, но был поработен языческим привычкам и чувствовал влечение к жертвенникам и жертвам, то Бог, взяв идольские празднества, изменяет их сообразно с духом благочестия и, таким образом, терпит то, чего не желал бы”^[138].

“Делая уступку произволению иудеев, Он, как мудрый и великий, самим дозволением жертвоприношений предуготовлял образ будущих вещей, чтобы жертва, сама по себе и бесполезная, однако оказалась полезной, как таковой образ. Обрати тщательное внимание на дело, потому что мысль глубока. Жертвы не были угодны Богу, как совершавшиеся не по желанию Его, а лишь по Его снисхождению. Совершавшимся жертвоприношениям Он придал образ соответствовавший будущему домостроительству Христову для того, чтобы если сами по себе они и недостойны принятия, то сделались бы благоприятными по крайней мере в силу выраженного ими образа. Всеми жертвоприношениями Он выражает образ Христов и оттеняет будущие события. Будет ли то приносимая в жертву овца, она — образ Спасителя; будет ли то вол, он — образ Господа; будет ли телец, или телица, или что-либо иное из того, что обыкновенно приносится в жертву, будет ли то голубь и горлица, — все имело отношение к Спасителю. По этой причине был и храм, чтобы был предуготовлен образ Господня храма. По этой причине — овца, посему — иерей, посему — завеса. А чтобы не впасть в некоторое многословие, я советую тебе обратиться к истолкователю того, что выше сказано, к Павлу, который не позволяет тебе ничего мыслить безотносительно ко Христу, но все относить к Нему”^[139].

Такой взгляд на ветхозаветные жертвы св. Иоанн Златоуст со всей обстоятельностью и последовательностью проводит в своем толковании на Послание апостола Павла к евреям. Но если так смотрят на ветхозаветные жертвы Святые отцы и учителя Церкви, то тем более важное значение они должны придавать искупительной смерти Христа Спасителя за род человеческий на Голгофе. Это, действительно, мы и видим. Они все признают Голгофскую смерть Христа Спасителя именно за жертву, принесенную Им за род человеческий, и притом не в каком-либо переносном смысле слова, но в самом буквальном. И с этой точки зрения Голгофские страдания Христа Спасителя являются перед их умственным взором “великим таинством спасения рода человеческого” от греха, проклятия и смерти и великим таинством примирения грешного человечества с Богом.

Св. Григорий Богослов, изложив свой взгляд на ветхозаветные жертвы, как на прообразовательные по отношению к великой новозаветной Жертве, замечает:

“Но чтобы познал ты глубину мудрости и богатство неисследимых судов Божиих, сами жертвы не оставил Бог вовсе неосвященными, несовершенными и ограничивающимися одним пролитием крови, но к подзаконным жертвам присоединяется великая и, относительно к первому Естеству, так сказать, незакалаемая Жертва — очищение не малой части вселенной, и не на малое время, но целого мира и вечное”^[140].

Под этой великой Жертвой у Святого отца разумеется Христос, проливший кровь Свою за спасение рода человеческого на Голгофе, почему неоднократно и называется у него Богом, Архиереем и Жертвой^[141].

Искупительной и умиловительной Жертвой за грехи рода человеческого называется крестная смерть Христа Спасителя у св. Иоанна Златоуста и у св. Иоанна Дамаскина в его “Точном изложении Православной Веры”^[142].

Особенно много ценного материала находится в творениях св. Иоанна Златоустаго. Вот как, например, он рассуждает о таинстве Голгофской Жертвы в своей беседе “О кресте и разбойнике,” произнесенной им, как это видно из самой беседы, в Великий Пяток Страстной седмицы:

“Сегодня Господь наш Иисус Христос на кресте, и мы празднуем, чтобы ты знал, что крест — праздник и духовное торжество. Прежде крест служил именем наказания, а теперь стал почетным делом; прежде был символом осуждения, а теперь знаком спасения. ...он просветил сидящих во мраке, он примирил нас бывших во вражде с Богом... Благодаря кресту мы не трепещем пред тираном, потому что находимся около царя. Вот почему мы и празднуем, совершая память креста. Так повелел праздновать ради креста и Павел: “Да празднуем, — говорит, — не в квасе ветсе, но в безквасиих чистоты и истины” (1 Кор. 5:8). Затем, указывая причину, присовокупил, что “пасха наша за ны пожрен бысть Христос” (1 Кор. 5:7). Видишь, каким образом повелевает он праздновать ради креста? На кресте “пожрен бысть Христос,” а где жертва, там уничтожение грехов, там примирение с Господом, там праздник и радость. “Пасха наша за ны пожрен бысть Христос.” Где, скажи мне, “пожрен бысть”? На высоте помоста. Необычен жертвенник этой Жертвы, потому что и Жертва необычайная и небывалая. В самом деле, Один и Тот же был и Жертвой, и Священником; Жертвой был плотью, а Священник — духом. Один и тот же приносил и был приносим плотию. Послушай, как изъяснил то и другое Павел: “Всяк первосвященник, — говорит он, — от человек приемлем,” человеками “поставляется. Тем же потреба имети что и Сему, еже принесет” (Евр. 5:1; 8:3); вот, Сам Он приносит Себя... Видишь, как стал Он и Жертвой, и Священником, а жертвенником был крест? Почему же, скажешь, жертва приносится не в храме, а вне града и стен? Чтобы исполнилось пророчество, что “со беззаконными вменися” (Ис. 53:12). Почему же закалается Он на высоте помоста, а не под кровом? Чтобы очистить воздушное естество. ...но очищалась и земля, потому что на нее капала кровь из ребра. Для того не под кровлей, для того не в храме иудейском, чтобы не утаили жертвы иудеи, и ты не подумал, что она приносится за один этот народ,.. чтобы тебе знать, что жертва всеобща, что приношение — за всю землю...”^[143].

“Чем победил нас диавол, — говорит в другом месте тот же святитель, — тем же преодолел его Христос. Он принял те же самые оружия и ими поразил диавола, а как, послушай. Дева, дерево и смерть были знаками нашего поражения. Девой была Ева, потому что она еще не познала мужа, когда подверглась искушению, деревом было дерево познания добра и зла, смертью было наказание Адаму. Видишь ли, как дева, дерево и смерть были знаками нашего поражения? Посмотри же как потом они же сделались орудиями победы. Вместо Евы — Мария, вместо древа познания добра и зла — дерево креста, вместо смерти Адама — смерть Господа. Видишь ли, что чем диавол победил, тем же он и побежден? Деревом победил Адама диавол, крестом поразил диавола Христос. То дерево низринуло человека во ад, а это дерево, дерево креста, и низринутых туда опять извлекло из ада. То заставило пораженного скрыться, как пленного и нагого, а это показало всем Победителя обнаженно пригвожденным на высоте ко кресту. Та смерть подвергла осуждению всех живущих и после Адама, а смерть Христа поистине воскресила всех, живших и прежде Него. “Кто возглаголет силы Господни, слышаны сотворит вся хвалы Его” (Пс. 105:2).

“Чрез смерть мы сделались бессмертными, по падении восстали, после поражения стали победителями”^[144].

Наконец, св. Иоанн Дамаскин говорит: “Всякое деяние и чудотворение Христово, конечно, весьма велико, Божественно и удивительно, но удивительнее всего честный крест Его. Ибо не иным чем как только крестом Господа нашего Иисуса Христа упразднена смерть, разрешен прародитель-

ский грех, ад лишен своей добычи, даровано воскресение, нам дана сила презирать настоящее и даже саму смерть, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, естество наше воссело одесную Бога, и мы сделали чадами Божиими и наследниками. Все это совершено крестом” [145].

Поэтому, по словам Святого отца, должно поклоняться самому дереву, на котором Христос принес Себя в жертву за нас, как освященному прикосновением святых Тела и Крови^[146].

Подобное же учение о Голгофских страданиях и смерти Христа Спасителя, как об искупительной жертве за грехи рода человеческого, находится в творениях и остальных отцов и учителей Церкви. Но этого мало: оно даже формально утверждено целым поместным собором Константинопольской Церкви 1156 года.

Собор этот был созван для разрешения разногласий, возникших в то время по поводу различного понимания известных слов литургической молитвы, где говорится о Христе Спасителе: “Ты приноссяй и приносимый, и приемляй, и раздаваемый.”

“Начальным поводом к тому разногласию, по рассказу современного историка Киннама, было следующее обстоятельство: некий диакон Василий, во время священнослужения в церкви св. Иоанна Богослова объяснявший в проповеди дневное евангельское чтение, выразился, что “Сам единый Сын Божий и жертвою соделался, и принял жертву вместе с Отцом.” Присутствовавшие при этом два диакона Великой (патриаршей Софийской) церкви нашли в словах Василия неправославие: будто, таким образом, допускаются в Иисусе Христе две ипостаси, из которых одна принесена в жертву, а другая приняла жертву, и вместе с присоединившимися к ним другими единомышленниками распространили мысль, что спасительная за нас жертва принесена только Богу-Отцу.

“Для точнейшего уяснения и определения православного учения в Константинополе по воле императора Мануила Комнина происходили соборные заседания 26 января и 12 мая 1156 года. Первое соборное совещание происходило в зале при Великой церкви вследствие запроса спешившего выездом в Россию только что назначенного и поставленного туда митр. Константина, так ли действительно нужно понимать слова молитвы, как он понимает, что жертва принесена и приносится всей Святой Троице?

“Собор под председательством константинопольского патриарха Константина Хлиарина [1154-1157] подтвердил издревле выраженное отцами и учителями Церкви, коих творения и читались на соборе, учение, что “и в начале при Владычнем страдании, животворящая Плоть и Кровь Христова принесена не Отцу только, но и всей Святой Троице, и ныне в ежедневно совершаемых священнодействиях евхаристии приносится бескровная жертва Триипостасному Богу,” и наложил анафему на защитников заблуждения, кто бы они ни были, если еще останутся при своей ереси и не раскаются”^[147].

Истинность и православие этого соборного определения заподозрил диакон Великой церкви Сотирих Пантевгон, который и написал по этому поводу особое сочинение. Но православное учение было подтверждено собором 1157 года, а сам Сотирих Пантевгон сознал свою неправоту, раскаялся в собственных заблуждениях и предал их анафеме вместе с собором.

Из представленной исторической справки видим, что собор считал бесспорным то положение, что Голгофская смерть Христа Спасителя есть умилоостивительная жертва и занимается он решением только вопроса, кому принесена была эта жертва, и решает он этот вопрос в том смысле, что жертва эта была принесена Христом Спасителем Пресвятой Троице.

Против Сотириха писал Николай епископ Мефонский 12 века. Богословские трактаты епископа Мефонского изданы на греческом языке с переводом на русский епископом Арсением^[148].

При этом Сам Христос Спаситель одновременно был Жертвой, и Архиереем, приносящим жертву по человеческому Своему естеству, и Богом, приемлющим жертву вместе с Отцом и Святым Духом в виду единосущия по Божескому естеству с Отцом и Святым Духом. Такой же Жертвой по связи с Голгофской Жертвой является, по постановлению названного собора, и евхаристическая Жертва. Мыслящих иначе собор подвергает анафеме.

Высокопреосвященный митрополит Антоний ссылается на св. Григория Богослова как на противника учения о Голгофской смерти Христа Спасителя, как о жертве в принятом смысле слова. Но с этим мнением согласиться нельзя. Вот подлинные слова св. Григория Богослова об этой жертве: “Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь, кровь великая и преславная Бога и Архиерея 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, что за нее справедливо было пощадить и нас! 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? Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя 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”^[149].

Из приведенных слов св. Григория видно, что он совершенно не отвергал учение о Голгофской смерти Христа Спасителя как о жертве, но только отвергал ту теорию, созданную в объяснение ее, по которой эта жертва представлялась принесенной Христом Спасителем в качестве выкупа за грешный род человеческий диаволу. Как известно, такая теория действительно существовала и была развиваема Оригеном и св. Григорием Нисским. Св. Григорий Богослов совершенно справедливо признает эту теорию неосновательной, каковой ее признал впоследствии и св. Иоанн Дамаскин^[150]. Более основательным и справедливым он признает считать жертву принесенной Богу-Отцу, но не в том смысле, что Отец ее “требовал или имел нужду” в ней, но по домостроительству, то есть потому что это по планам Божественного промысления необходимо было для спасения рода человеческого. При этом хотя и говорится, что приемлет жертву Отец, приносит Сын, как Архиерей, то есть по человечеству, а приемлет Отец нераздельно с Сыном и Святым Духом, как Троиственный Бог по единству и нераздельности Божественного Существа.

В защиту своего понимания искупительного подвига Христа Спасителя, как “сострадающей любви,” высокопреосвященный митрополит Антоний ссылается на св. Симеона Нового Богослова, именно на то место из его молитвы ко святому причащению, где он говорит “о милости сострастия,” через которую верующие становятся общниками Божественного Света и Естества. Но и эту ссылку высокопреосвященного автора нельзя признать основательной. Сохранившиеся до нашего времени “Слова” св. Симеона Нового Богослова не оставляют никакого сомнения в том, как понимал этот Святой отец сущность искупительного подвига Христа Спасителя.

“Первозданный Адам, будучи в раю, — говорит св. Симеон, — впал по внушению змия в гордость, и, возмечтав быть богом, как сказал ему диавол, вкусил от древа, от которого Бог повелел ему не ясти. За это предан он великим карам — тлению и смерти — для смирения гордыни его”^[151].

“Надобно знать, что как человек имеет тело и душу, то смертей у его две: одна — смерть души, другая — смерть тела... Душой Адам умер тотчас, как только вкусил, а после, спустя 930 лет, умер и телом. Ибо как смерть тела есть отделение от него души, так смерть души есть отдаление от нее Святаго Духа”^[152].

“По этой потом причине и весь род человеческий соделался таким, каким стал чрез падение праотец Адам, смертным то есть по душе, и по телу. Человека, каким создал его Бог, не стало более в мире”^[153].

“Бог, желая иметь такого человека, каким вначале создал Адама, послал в последние времена на землю Сына Своего Единородного, и Он пришедши воплотился, восприняв совершенное человечество, чтобы быть совершенным Богом и совершенным человеком”^[154].

“Но для чего соделался таковым Христос? Для того чтобы соблюсти закон Божий и заповеди Его, и чтобы вступить в борьбу и победить диавола. То и другое совершилось в Нем само собой. Ибо если Христос есть Тот Самый Бог, Который дал заповеди и закон, то как можно было не соблюсти Ему того закона и тех заповедей, которые Сам дал? И если Он Бог, как и есть воистину, то как возможно было Ему быть обольщену или обмануту какой-либо хитростью диавола?”^[155].

“Диавол, правда, как слепой и бессмысленный, восстал против Него бранью. Но это попущено было для того, чтобы совершилось некое великое и страшное таинство, именно, чтобы пострадал Христос безгрешный, и чрез то получил прощение Адам согрешивший. Для этого и вместо древа познания был крест, вместо ступания ног, которыми прародители шли к запрещенному дереву и вместо простертия рук их, которые простирали они, чтобы взять плод дерева, были пригвождены ко кресту непорочные ноги и руки Христовы, вместо вкушения плода было вкушение желчи и оцта, и вместо смерти Адама — смерть Христова”^[156].

“Потом что было? Лежал Христос во гробе три дня, ради таинства Пресвятой Троицы, чтобы показать, что хотя воплотился и пострадал один Он — Сын, однако домостроительство это есть дело Пресвятой Троицы”^[157].

“В чем же это домостроительство? Одно Лицо Святой Троицы, именно Сын и Слово Божие, воплотившись, принес Себя плотию в жертву Божеству Отца и Самого Сына и Духа Святаго, чтобы благоволительно прощено было первое преступление Адама ради этого великого и страшного дела, то есть ради этой Христовой жертвы, и чтобы силой его совершалось другое новое рождение и воссоздание человека во святом крещении, в коем и очищаемся мы водой, срастворенной с Духом Святым”^[158].

Таким образом, как показывают приведенные слова, св. Симеон ясно учит, что мы спасены от греха, тления и смерти не внутренним подвигом сострадательной любви Христа Спасителя, а искупительным подвигом Голгофской жертвы, которая поэтому называется у него “великим и страшным таинством”^[159], “Жертвой страшной и безмерно великой”^[160].

Но каким же образом в таком случае нужно понимать слова св. Симеона из молитвы ко святому причащению: “ни грехов множество превосходит Бога Моего многое долготерпение и человеколюбие крайнее, но милостию сострастия тепле кающихся и чистиши, и светлиши, и света твориши причастники, общники Божества Твоего соделоваяй независтно”?

Очень просто: слова эти относятся не к Голгофской жертве, а к усвоению Голгофской жертвы через таинство причащения. Справедливо наш автор сопоставляет эти слова со словами апостола Павла: “Мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших” (Евр. 4:15). Св. Иоанн Златоуст в своем толковании на Послание Павла к евреям так толкует это место:

“Первосвященник наш велик,.. Он не не знает нашего состояния, как многие из первосвященников, которые не знают [не только] страждущих, но и того, что такое страдание. У людей невозможно знать страданий страждущего тому, кто сам не испытал и не прочувствовал их. А наш Первосвященник испытал все; для того Он наперед испытал все, а потом восшел, чтобы смочь сопострадать”^[161].

Таким образом, по толкованию св. Златоуста, в приведенных словах Апостола речь идет о сострадании Христа Спасителя как Первосвященника грешному человеку уже по восшествии Его на небеса, а не во время Голгофского подвига или Голгофских страданий. Правильность такого понимания подтверждается следующими непосредственно за приведенным местом словами Апостола: “Да приступаем убо с дерзновением к престолу благодати, да приимем милость и благодать обрящем во благовременну помощь” (Евр. 4:16).

“О каком престоле благодати говорит он[Апостол]? — спрашивает св. Иоанн Златоуст и объясняет, — О царском престоле, о котором сказано: “Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих” (Пс. 109:1). Он [Апостол] как бы так говорит: “Будем приступать с дерзновением, потому что мы имеем безгрешного Первосвященника, по-

беждающего вселенную; “держайте,” сказал Он, “яко Аз победих мир” (Ин. 16:33). Это значит потерпеть все и быть чистым от грехов. Но скажете, если мы находимся под грехом, а Он безгрешен, то как мы будем приступать к Нему с дерзновением? Так, что [престол Его] теперь есть престол благодати, а не суда. Для того и будем приступать с дерзновением, чтобы получить милость”^[162].

Приведенные слова святителя служат прекрасным комментарием к словам из молитвы св. Симеона Нового Богослова ко причащению и не позволяют толковать их в смысле теории Искупления, защищаемой нашим автором.

7. О греховных наклонностях.

Митр. Антоний в своем Катихизисе говорит: “Зная вперед, что каждый человек возымеет Адамово своеволие, Господь попускает, что мы наследуем Адамову немощную природу, болезненную, смертную, обладающую греховными склонностями, в борьбе с которыми, а еще более — поддаваясь им, мы сознаем свое ничтожество и смиряемся”^[163]. Для того младенцам и нужно крещение, по словам автора, хотя они и не согрешили, что они “наделены падшей греховной природой, являясь на свет, согласно предведению Божию, потомками падшего Адама”^[164]. Таким образом, по учению митр. Антония, выходит, что Бог облагает и наделяет человеческую природу греховными наклонностями. Но не так учат об этом Святые отцы и учителя Церкви.

“Адам по первом создании имел плоть безгрешную, — говорит св. Афанасий Великий, — но чрез преступление соделал доступной греху и ниспал в исление и смерть”^[165].

“Кого Бог создал для нетления по образу Своего присносутия, того сотворил Он по естеству безгрешным и по воле свободным. “Завистию же диаволею смерть вниде в мир” (Прем. 2:24), потому что диавол изобрел мысль о преступлении. И, таким образом, от преслушания заповеди Божией человек соделался доступным враждебному в нем всеянию. И грех в естестве человека воздействовал уже на всякое вожеление. Не само естество произвел в нем диавол. Да не будет этого! Диавол — не создатель естества, как нечестиво именуют его манихеи, но преступлением он произвел совращение естества, таким образом воцарилась смерть над всеми людьми.

“Посему-то сказано: “явися Сын Божий, да разрушит дела диаволя” (1 Ин. 3:8). Какие же дела диаволя разрушил Сын Божий? Поскольку то естество, которое Бог сотворил безгрешным, диавол совратил в преступление заповеди Божией и в изобретение греха смерти... И потому сказал Господь: “грядет сего мира князь и во Мне не имать ничесоже” (Ин. 14:30)”^[166].

“Человек впал в греховные помыслы не потому, что Бог создал эти пленяющие его помыслы, но потому что диавол обольщением всеял их в разумное естество человека, соделавшеся преступным и отринутое от Бога, так что диавол в естестве человеческом постановил греховный закон, и ради греховного дела царствует смерть. Потому-то пришел “Сын Божий, да разрушит дела диаволя” (1 Ин. 3:8)”^[167].

Из приведенных рассуждений св. Афанасия видно, что, по учению Святых отцов Церкви, не Бог обложил или наделил человеческую природу греховными наклонностями, как учит об этом митр. Антоний, а диавол в естестве человеческом постановил греховный закон.

Таким образом, митр. Антоний приписывает Богу то, что Святые отцы приписывают диаволу.

8. Первородный грех.

Весьма важное значение в системе христианского вероучения имеет учение о первородном грехе. В значительной степени от правильного понимания его зависит и правильное понимание догмата об Искуплении.

В Катихизисе митр. Филарета учение это излагается следующим образом: установив понятия о грехе, проклятии и смерти, автор ставит вопрос “Почему не одни первые человеки умерли, но и все умирают?” И дает на него следующий ответ: “Потому что все родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат. Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток: так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство”^[168].

При этом в доказательство своего учения о наследственной передаче первородного греха автор приводит известные слова из послания апостола Павла к римлянам: “Единым человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша” (Рим. 5:12). Высокопреосвященный митрополит Антоний в своем Катихизисе дает новое истолкование приведенным словам апостола Павла и соответственно с этим истолкованием предлагает новое учение о первородном грехе, которым в сущности почти совершенно ниспровергает православное церковное учение о первородном грехе. По мнению высокопреосвященного автора, последние слова вышеприведенного текста из Послания апостола Павла к римлянам переведены в славянском переводе неправильно: славянскому выражению “в немже вси согрешиша,” — говорит автор, соответствует греческое *eu o pantes hamarton*, греческое же *eu o* означает не “в нем же,” а “потому что,” “понеже.” Поэтому правильный перевод приведенных слов будет такой: “и тако смерть во вся человеки вниде, понеже вси согрешиша” (а не один только Адам). Соответственно с этим переводом, Адам, по мнению автора, был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и, если бы мы не были его сынами, то все равно согрешили бы. “Должно думать, — говорит автор, — что не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей (а не ангелов, например), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную воле Адама и Евы, то есть по существу не злую, но непослушную и горделивую и, следовательно, требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь в теле, постоянно смиряющая наше упрямство, в чем эта школа и достигает успеха в лице почти всех своих воспитанников, которым суждено бывает пройти ее полный курс, то есть дожить до глубокой старости (хотя бы в языческой вере); некоторые же избранныи Божии достигают сей мудрости смолоду, именно те, которых Промысл привел к Небесному Учителю или к Его “соратникам”^[169].

Против учения о первородном грехе автор делает возражение в том смысле, что нравственно ответственными мы можем быть только за те поступки, в которых принимает участие наше сознание и наша свободная воля. А этого нельзя сказать о первородном грехе, который мы получаем по наследству от наших прародителей. В Катихизисе митр. Филарета говорится: “как от зараженного источника естественно течет зараженный поток, так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство.” Но одно дело источник и вода, другое — живые и нравственно ответственные люди. Мы не по своему желанию являемся потомками Адама, за что же будем нести вину его преслушания? Неужели осуждение всех из-за Адама постигло людей помимо вины каждого из них? Ведь Апостол здесь говорит, что дарование богаче излилось, чем осуждение (Рим. 5:15), а при традиционном толковании получается нечто обратное^[170].

Таковы соображения автора, приводимые им в защиту своего мнения. Рассмотрим их в порядке их изложения.

Совершенно справедливо, что современная эгзегетическая литература более склоняется к принятию перевода Рим. 5:12, какой защищается автором. Но для учения о первородном грехе это обстоятельство не имеет никакого значения. Прекрасно рассуждает по поводу этого обстоятельства наш знаменитый отечественный толкователь Священного Писания Феофан Затворник: “Иные толковники, — говорит он, — другие мысли соединяют с сим выражением, основываясь на том, что по-гречески стоит не “в немже,” но что следует перевести “поколику,” “так как.” Но мысль и при этом будет та же, то есть, что согрешили в нем [Адаме]. И напрасно думают отнять у сего места силу доказатель-

ства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: “так как все согрешили.” А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем, ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его. — То правда, что если взять эти слова: “поелику все согрешили,” вне связи, то они могут не давать той мысли, что все согрешили в нем; но если брать в связи и с предыдущим, и с последующим, то и при этом переводе (поелику все согрешили) необходимо дополнять перевод словом “в нем,” чтобы выдержать вполне мысль Апостола. Он говорит: грех чрез одного вошел в мир и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла. Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, чрез кого грех вошел, то есть в первом человеке Адаме. Таким образом читая: “смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили,” не можем иначе понимать,.. как согрешили в нем”^[171].

“Но хотя это “в нем” само собой должно было приходиться на ум по ходу речи, тем не менее однакоже св. Апостол остановился на этом, и следующие два стиха употребил на укрепление этой мысли в уме читающих, чтобы они, читая: “все согрешили” и не могли иное разуместь, как “согрешили в нем.” Так важно это “в нем”!

“Для подтверждения этого Апостол не вступает в глубокие рассуждения, а только наглядно представляет ход смерти. Все умирали, говорит, после Адама, но не грешили подобно ему. Хотя и грешили они, но не грешили подобно ему, потому что не имели закона, а где нет закона, там нет преступления, там грех не вменяется. Если не вменяется, то не влечет и наказания, то есть смерти. Если так, то откуда же смерть умиравших после Адама? — Ни откуда, как от греха самого Адама, ни откуда как из того бедственного события, что во Адаме уже все согрешили. Такова мысль Апостола в 5:13 и 14 стихах”^[172].

“Но как можно говорить, что грех не вменялся до закона? — спрашивает преосвященный автор, — Каину вменен, вменен допотопным, вменен столпоздателям, содомлянам, египтянам; — и все они понесли соответственные кары Божии, — и отвечает. — Апостол разумеет такое вменение, по которому бы за грех присуждалась смерть, и смерть общая всем. Ибо он ищет источника смерти людей после Адама и, как смерть у него выше поставлена следствием греха, ищет такого греха, который был бы причиной смерти всех по определению Божию. Но такого греха не было; были грехи, но греха в таком значении не было. Не было грешащих по подобию преступления Адамова. Люди грешили, будучи уже насмертниками, осужденными на смерть. И [после Адама] на смерть некоторые осуждались, как допотопные, содомляне, египтяне, но это было не первоначальное, не источник присуждения смерти, а только ускорение срока смерти, уже присужденной всем”^[173].

Понимания 5:12 в смысле учения о первородном грехе требует и дальнейший параллелизм апостола Павла между Адамом и Христом Спасителем, приводимый им в последних стихах той же главы Послания к римлянам. Кратко, но точно параллелизм этот может быть выражен словами митр. Филарета: “Адам,” по Апостолу, “естественно есть глава всего человечества, которое составляет одно с ним, по естественному происхождению от него. Иисус Христос, в котором Божество соединилось с человечеством, благодатно соделался новой всемогущей Главой человек, которых соединяет с Собою посредством веры. Посему как в Адаме мы подпали греху, проклятию и смерти, так избавляемся от греха, проклятия и смерти в Иисусе Христе”^[174].

“Образом будущего,” то есть Иисуса Христа (Рим. 5:14), Адам может быть лишь в том случае, если он является источником греха для всего человечества подобно тому, как Иисус Христос является источником благодати, святости и правды для того же человечества.

Внимательное рассмотрение текста, таким образом, не только не подтверждает толкование высокопреосвященного автора, какое он дает вышеприведенным словам 5-й главы, но, напротив, опровергает это толкование.

Остается нам теперь только рассмотреть возражения высокопреосвященного автора против церковного учения о первородном грехе по существу.

Нравственно ответственными, по мнению автора, мы можем быть только за те поступки, в которых принимает участие наше сознание и наша свободная воля. Осуждать нас, потомков Адама, за грех наших прародителей было бы с этой точки зрения величайшей несправедливостью. Поэтому необходимо предположить, что осуждены мы не за прародительский грех, а за наши собственные грехи, которые от века были ведомы Всеведующему Богу.

Приведенные возражения против церковного учения о первородном грехе давно были известны в догматической богословской литературе. Оно высказывалось еще пелагианами в 5-м веке. И в свое время привело в великое смущение даже такого могучего противника пелагиан, каким был блаженный Августин. Об этом свидетельствует сохранившаяся до нашего времени обширная полемика о первородном грехе. Но в действительности эти возражения являются не столь неопровержимыми, как они представляются на первый взгляд.

Блаженный Августин, вследствие слабого знания греческого языка, недостаточно внимательно отнесся к подлинному греческому тексту послания апостола Павла и по той же причине не мог в надлежащей мере воспользоваться толкованиями на эти послания православных восточных отцов. Между тем, внимательное изучение греческого текста при свете истолковательных трудов восточных отцов дает вполне удовлетворительное разрешение вопроса. Изучение это показывает, что святой Апостол ясно различает в учении о первородном грехе два момента: *parabasis* или преступление и *hamartia* или грех. Под первым разумеется личное преступление нашими прародителями воли Божией о невкушении ими плода от древа познания добра и зла; под вторым — закон греховного расстройства, привзошедший в человеческую природу, как следствие этого преступления.

Когда речь идет о наследственности первородного греха, имеется ввиду не *parabasis* или преступление наших прародителей, за которое ответственны они одни, а *hamartia*, то есть закон греховного расстройства, поразивший человеческую природу вследствие падения наших прародителей, и “согрешили” в 5:12 в таком случае нужно понимать не в действительном залоге в смысле “совершили грех,” а в среднестрадательном, в смысле 5:19 стиха: “стали грешниками,” “оказались грешниками,” так как в Адаме пала человеческая природа.

Поэтому св. Иоанн Златоуст, лучший знаток подлинного апостольского текста, находил в 5:12 только ту мысль, что “как скоро он [Адам] пал, то чрез него соделались смертными и не евшие от запрещенного древа”^[175].

Так и блаженный Феодорит говорит: “Посему, когда Адам, находясь уже под смертным приговором, в таком состоянии родил Каина, Сифа и других, то все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное”^[176].

Закончим наш доклад краткой исторической справкой из истории догмата о первородном грехе.

Вера в наследование нами от прародителей греховной порчи, получившей название прародительского греха, всегда существовала и в древней, и в новой Церкви. Ясным свидетельством веры в это учение уже служит то одно, что в ней со времен апостольских существовал обычай крещения младенцев и притом во оставление грехов. По этому поводу еще Ориген в свое время справедливо замечает: “Если младенцы крещаются во оставление грехов, то каких грехов? Разве когда-либо они согрешили? Для чего-либо другого, может быть, нужна им купель крещения? Если не ради того, что никтоже чист будет от скверны, аще и один день житие его на земли? Итак, младенцы крещаются, потому что чрез таинство крещения очищаются от скверны рождения”^[177].

В третьем веке целый поместный собор, бывший в 252 году в Карфагене, состоявший из 66 епископов под председательством св. Киприана, с совершенной ясностью и несомненной уверенностью выразил свою веру в переход наследственной греховной порчи от Адама ко всем людям через самое их рождение.

В 5-м веке, в 412 году, состоялось в таком же духе Карфагенского собора определение, принятое на Трулльском соборе всей православной Церковью. Вот само определение Карфагенского собора:

“Кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но ложном значении), тот да будет анафема. Ибо реченное Апостолом: “Едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть: и тако [смерть] во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша” (Рим. 5:12) подобает разумети не инако, разве как всегда разумела Кафолическая Церковь, повсюду разлианная и распространенная. Ибо по сему правилу веры и младенцы, никаких грехов сами собою содевати еще не могущие, крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что они заняли от ветхого рождения”^[178].

Это учение о первородном грехе содержится в творениях Святых отцов II, III и IV веков. Его излагает св. Иоанн Дамаскин в своем “Точном изложении Православной Веры.”

Оно находится в “Православном исповедании Кафолической Апостольской Церкви”^[179] и в “Послании Восточных Патриархов”^[180]. Отсюда перешло оно, наконец, в “Православный Катихизис” митр. Филарета.

Из всего сказанного следует, что правильно излагает учение Православной Церкви о первородном грехе митр. Филарет, но не митр. Антоний.

Библиографические примечания:

Введение.

^[1] проф. Троицкий И.Е. К вопросу о сближении армянской церкви с православной//Христианское чтение. СПб., 1869. N 5 (май). С. 720-721

Глава 1.

^[2] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 296

^[3] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 296

^[4] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 298

^[5] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 298

^[6] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 298-299

^[7] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 299

^[8] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 300-301

^[9] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 301-302

См. св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 544: “Говорят: “если Спаситель — “лоза,” мы же “рождие,” и Отец “делатель,” а “рождие” соестественно с лозой, лоза же не соестественна с делателем: то Сын соестествен с нами и мы — часть Его. Но Он не соестествен с Отцом, напротив того, по всему с Ним инаков.” Мы скажем им, что Спаситель назвал нас рождением не Божества Своего, но плоти Своей, по словам Апостола, который сказал: мы “тело Христово, а порознь — члены” (1 Кор. 12:27); и еще: “разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?” (1 Кор. 6:15) И в другом месте: “каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные: и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного” (1 Кор. 15:48-49). Если “мужу глава Христос, глава же Христу Бог” (1 Кор. 11:3), а человек не единосущен Христу Богу (потому что не Бог), но Христос единосущен Богу (потому что Бог), то значит, что Христос не в том же смысле глава мужу, в каком Бог глава Христу. Ибо природа твари и Творческое Божество не сходятся в одном и том же. Посему Бог глава Христу, как Отец, а Христос — наша глава, как Творец.”

- [10] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 303
- [11] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 303
- [12] св. Афанасий Александрийский. К Серапиону епископу Тмуискому 1-е против хулителей, утверждающих, что Дух Святы́й есть тварь.
- [13] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 16. С. 277-279
- [14] св. Иоанн Дамаскин. Диалектические и Философские Главы//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Гл. 48. С. 93
- [15] св. Иоанн Дамаскин. Диалектические и Философские Главы//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Гл. 41. С. 89
- [16] св. Иоанн Дамаскин. Диалектические и Философские Главы//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Гл. 37. С. 87
- [17] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 11. С. 257-258
- [18] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 11. С. 258
- [19] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры. Кн. 1.
В доступном нам переводе из книги: Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 1. Гл. 8. С. 173-174; это место выглядит так: “Надобно знать, что иное есть рассматривать предмет на самом деле, и иное — умом и мыслью. Так мы на самом деле видим различие в неделимых во всех тварях; на самом деле Петр представляется отличным от Павла. Но общность, связь и единство созерцается умом и мыслью; так мы умом постигаем, что Петр и Павел одной и той же природы, имеют одно общее естество. Ибо каждый из них — животное разумное, смертное; и каждый есть плоть одушевленная душой, как разумной, так и одаренной рассудительностью. Итак, эта общая природа постигается умом; ибо ипостаси не существуют одна в другой, но каждая особо и порознь, то есть сама по себе, и каждая имеет много такого, чем одна от другой отличается. Ибо они и местом отделяются, и временем различаются, и отличаются умом, силой, видом или образом, нравом, темпераментом, достоинством, поведением, и всеми характеристическими свойствами; более же всего тем, что существуют не одна в другой, но отдельно; посему и говорится: два, три человека и многие [См. св. Григорий Богослов. Слово 31]. “Это же можно видеть и во всей твари; но в Святой и пресущественной и высшей всего, и непостижимой Троице — иное; ибо здесь общность и единство усматривается на самом деле по причине совечности лиц и тождества их сущности, действия и воли, по причине согласия познавательной способности и тождества власти, и силы, и благодати — я не сказал: подобия, но — тождества, так же единства происхождения движения, потому что одна сущность, одна благодать, одна сила, одно хотение, одно действие, одна власть; одно и то же, не три подобные одно другому, но одно и то же движение трех ипостасей; ибо каждая из них едина есть с другой, не менее как с самой собой; ибо Отец и Сын и Святы́й Дух во всем едино, кроме нерожденности, рождения и исхождения; мыслью же разделенное; ибо мы знаем единого Бога, но замечаем мыслью различие только по свойствам, то есть отечеству, сыновству и исхождению, как различаем причину, зависящее от причины и совершенство ипостаси, или образ бытия. Ибо в отношении к неопишуемому Божеству мы не можем говорить ни о местном расстоянии, как в отношении к нам, потому что ипостаси находятся одна в другой, не сливаясь, впрочем, но соединяясь, по слову Господа, сказавшего: “Аз во Отце, и Отец во Мне” (Ин. 14:11), — ни о различии хотения, или мысли, или действия, или силы, или чего другого, что производит в нас действительное и совершенное разделение.”
- [20] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры. Кн. 2. Гл. 22, 23
- [21] св. Василий Великий. К Григорию брату//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т.3. С. 51-52
- [22] св. Василий Великий. К Амфилохию, о Святом Духе//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 611
- [23] св. Василий Великий. О вере//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 297-298
- [24] св. Василий Великий. Слово о подвижничестве //Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 319
- [25] св. Василий Великий. О посте//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 77
- [26] св. Василий Великий. Подвижнические уставы //Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 509-511
- [27] св. Василий Великий. О суде Божиим //Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 288
- [28] св. Григорий Нисский. Об устройении человека — брату, рабу Божию Петру, Григорий епископ Нисский//Творения. М., 1861. Ч. 1. С. 77
- [29] св. Григорий Нисский. Слово в день памяти св. Василия Великого//Творения. М., 1871. Ч. 8. С. 297-298
- [30] св. Василий Великий. К Григорию брату //Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 3. С. 51-58
- [31] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1864. Ч. 6. Кн. 12. С. 261-262
- [32] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 469
- [33] св. Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против македониан-духоборцев//Творения. М., 1865. Ч. 7.

Сравн. св. Афанасий Великий. Первое послание к Серапиону, епископу Тмуисскому о Святом Духе //Творения. Т. 3. Сергиева Лавра, 1903. Гл. 24, 26. С. 36, 38-40

[34] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1863. Ч. 5. Кн. 1. гл. 22. С. 110

[35] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1863. Ч. 5. Кн. 1. гл. 18. С. 94-95

[36] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1863. Ч. 5. Кн. 1. гл. 34. С. 188

[37] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1863. Ч. 5. Кн. 2. гл. 7. С. 292

[38] св. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик)//Творения. М., 1865. Ч. 7. Гл. 19. С. 95

[39] св. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик)//Творения. М., 1865. Ч. 7. Гл. 2. С. 62

[40] св. Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария (антирритик)//Творения. М., 1865. Ч. 7. Гл. 22. С. 103

[41] св. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не “три бога”//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 112

[42] св. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не “три бога”//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 114

[43] св. Григорий Нисский. К эллинам на основании общих понятий//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 184

[44] св. Григорий Нисский. К эллинам на основании общих понятий//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 191

[45] св. Григорий Нисский. К эллинам на основании общих понятий//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 182-183

[46] св. Григорий Нисский. К эллинам на основании общих понятий//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 190

Св. Григорий считает, что поскольку “человек” есть название вида, то, употребляя его применительно к множеству личностей, мы пользуемся иносказанием, в данном случае синекдохой. Против чего он и протестует. Это однако не столь корректно, как может показаться. Вид принимает имя рода, а индивид — имя вида. То есть, мы без боязни ошибиться и в прямом смысле говорим: “человек есть существо.” “Иван есть человек.” А раз так, то и о множестве “Иван, Павел, Петр и так далее” мы совершенно правильно говорим “много людей.” Но, конечно, множество понимаем распределительно, а не собирательно. То есть имеем ввиду, что каждый в отдельности из входящих в множество — человек.

Митр. Антоний же понимал множество людей собирательно, как “килограмм песку,” а поскольку при этом взгляде у него исчезало всякое понятие о личности, то личностью у него становится само это множество на том основании, что вид “человек” — один. — В.Р.

[47] св. Григорий Богослов. Слово 31//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. 451-452

[48] св. Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не “три бога”//Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 113

[49] св. Максим Исповедник. О любви. Третья сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 25. С. 199-200

[50] св. Максим Исповедник. О любви. Третья сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 26-27. С. 200

[51] св. Максим Исповедник. О любви. Четвертая сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 14. С. 216

[52] св. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 102. С. 254

[53] св. Максим Исповедник. О любви. Четвертая сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 17. С. 216

[54] св. Максим Исповедник. О любви. Первая сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 71. С. 172

[55] св. Максим Исповедник. О любви. Первая сотница//Добротолубие в русском переводе, дополненное: В 5 т. 2-е изд. М., 1900. Т. 3. Гл. 25. С. 166

Глава 2-я.

[56] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 296-297

[57] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 297

[58] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 292

[59] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 295

[60] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 293

[61] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 295

[62] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 295

[63] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 296

- [64] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 293-294
- [65] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 312
- [66] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 312-313
- [67] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 313
- [68] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 313-314
- [69] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 303
- [70] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 304-305
- [71] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 305
- [72] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 305
- [73] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 306
- [74] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 306-307
- [75] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад: 1917, октябрь-декабрь. С. 297
- [76] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры. Кн. 3. Гл. 18. Ср. Кн. 3. Гл. 24.
В доступном нам переводе из книги: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 18. С. 282-283; это место выглядит так: “Пред спасительным Своим страданием Он говорит: “Отче мой, аще возможно есть, да мимоидет чаша сия” (Мф. 26:39). Очевидно, Он должен был пить чашу, как человек, ибо [не мог пить ее] как Бог. Посему, как человек, хочет, чтобы миновала Его чаша. Это были слова естественной боязни. “Обаче не Моя воля да будет” (Лк. 22:42). Я — иной сущности, по сравнению с Тобой, но Твоя, то есть Моя и Твоя, поскольку Я — по природе Тебе единосущен.”
- [77] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры. Кн. 3. Гл. 18.
В доступном нам переводе из книги: св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 18. С. 282; это место выглядит так: “Он естественно имел способность хотения и как Бог, и как человек; впрочем, человеческое Его хотение следовало и подчинялось [Божескому] Его хотению, будучи приводимо в движение не собственным распоряжением, но желая того, чего хотела Божеская Его воля. Когда попускала Божеская воля, тогда [человеческая воля] естественно испытывала то, что свойственно ей. Так, когда человеческая Его воля отрицалась смерти, и Божеская Его воля соизволяла на это и попускала, — тогда Господь естественно молил об отвращении смерти и находился в борении и страхе. Когда Божеская воля Его хотела, чтобы человеческая Его воля избрала смерть, тогда страдание соделалось для нее добровольным, ибо Он добровольно предал Себя на смерть, не только как Бог, но и как человек.”
- [78] св. Афанасий Александрийский. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 21. С. 273
Ср. Его же. На ариан, слово 3-е//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 2. Гл. 57. С. 439-441: “В рассуждении же сказанного Им: “аще возможно есть, да мимоидет чаша” (Мф. 26:39), обратите внимание на то, почему Сказавший это в ином случае сделал упрек Петру: “не мыслиши, яже Божия, но человеческая” (Мф. 16:23). Об отменении чего просил, Сам того хотел, на то и пришел. Но как Ему было свойственно хотеть этого, потому что на это и пришел, так плоти свойственно было и страшиться; почему, как человек, сказал Он эти слова. И опять, то и другое сказано Им в доказательство, что Он — Бог, Сам хотел этого, но, соделавшись человеком, стал иметь страшливую плоть, и по причине ее Свою волю срастворил человеческой немощью, чтобы, и это также уничтожив, снова соделать человека не боящимся смерти. Вот подлинно необычайное дело! Кого христорбцы почитают говорящим по боязни, Тот мнимой боязнью соделал людей отважными и не боязненными... Ибо, как смерть привел в бездействие смертью и все человеческое — Своим человечеством, так и мнимой боязнью отъял нашу боязнь, и соделал, что люди не боятся уже смерти... Как Оно [Слово], быв в нашем теле, подражало свойственному нам, так мы, прияв Его, от Него приобщаемся бессмертия.”
- [79] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 2. С. 729-730. Ср. Беседа на Мф. 22:39. Т. 3. С. 16-26
- [80] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 830
- [81] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 831
- [82] св. Ефрем Сирин. Толкование на Четвероевангелие//Творения: В 8-ми томах. Сергиев Посад, 1914. Т. 8. С. 290

Глава 3-я.

- [83] св. Иоанн Златоуст. Беседа на Вознесение//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т.2. Кн. 1. С. 494-495
- [84] св. Иоанн Златоуст. Беседа первая на Святую Пятидесятницу//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т.2. Кн. 1. С. 504-507
- [85] св. Василий Великий. К Амфилохию, о Святом Духе//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 604-605
- [86] св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово//Творения. М., 1862. Ч. 4. Гл. 26. С. 70
- [87] св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово//Творения. М., 1862. Ч. 4. Гл. 32. С. 85
- [88] св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово//Творения. М., 1862. Ч. 4. Гл. 35. С. 89-90
- [89] св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово//Творения. М., 1862. Ч. 4. Гл. 35. С. 90-91
- [90] св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово//Творения. М., 1862. Ч. 4. Гл. 35. С. 92
- [91] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 528
- [92] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 571
- [93] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 556-557
- [94] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 571
- [95] св. Василий Великий. К Амфилохию, о Святом Духе//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 607
- [96] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия Русской Православной Церкви Заграницей, 1989. С. 53
- [97] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия Русской Православной Церкви Заграницей, 1989. С. 54
- [98] св. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 571

Глава 4-я.

- [99] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия РПЦЗ, 1989. С. 56-57
- [100] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 3. С. 195
- [101] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 4. С. 196-197
- [102] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 5. С. 197
- [103] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 6. С. 198-199
- [104] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 7. С. 199-200
- [105] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 8. С. 200-201
- [106] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 9. С. 201-202
- [107] св. Афанасий Великий. Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти //Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 1. Гл. 10. С. 204
- [108] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия РПЦЗ, 1989. С. 57
- [109] св. Иоанн Златоуст. Слово против упивающихся и о Воскресении//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 487-488
- [110] св. Иоанн Златоуст. Слово против упивающихся и о Воскресении//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 488
- [111] св. Симеон Новый Богослов. Слово 38 //Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Гл. 3. С. 319
- [112] св. Симеон Новый Богослов. Слово 38 //Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 4. Гл. 3. С. 48
- [113] св. Василий Великий. Беседа на день святого мученика Варлаама//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 219
- [114] св. Василий Великий. Беседа о том, Бог не виновник зла//Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 150

Глава 5-я.

- [115] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб., Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 1. Гл. 4. С. 162
- [116] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1864. Ч. 6. Кн. 12. С. 427-429

- [117] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1864. Ч. 6. Кн. 12. С. 362-363
- [118] св. Григорий Нисский. Против Евномия //Творения. М., 1864. Ч. 6. Кн. 12. С. 361
- [119] См. св. Григорий Нисский. Против Евномия//Творения. М., 1863. Ч. 5. Кн. 3. С. 428-431. М., 1864. Ч. 6. Кн. 12. С. 384-385
- [120] св. Григорий Богослов. Слово 28//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 399
- [121] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 49. Ср. Т. 5. С. 80-81
- [122] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 79
- [123] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 24
- [124] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 295
- [125][125] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 192
- [126][126] св. Григорий Богослов. Слово 31//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 456
- [127][127] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 1. Гл. 11. С. 178
- [128] св. Иоанн Кассиан. Собеседование 11// Писания, пер. епископа Петра. М., 1892. Гл. 6. С. 371
- [129] св. Иоанн Златоуст. Беседа о статуях 7-я// Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 99-100
- [130] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 5. С. 50
- [131] св. Иоанн Златоуст. Беседа о статуях 6-я// Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 94
- [132] св. Иоанн Златоуст. Беседа о статуях 7-я// Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 102
- [133] св. Григорий Богослов. Слово 45//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 676
- [134] св. Иоанн Златоуст. О честном и животворящем кресте//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 2. С. 890
- [135] св. Григорий Богослов. Слово 45//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 676

Глава 6-я.

- [136] св. Григорий Богослов. Слово 45, на Святую Пасху//Собрание творений в 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 669-670
- [137] св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. С. 129
- Ср.: св. Афанасий Великий. 4-е Пасхальное послание//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. С. 423-424: “Мы же, о возлюбленные, так как тень миновала и прообразы пришли в исполнение, более не принимаем празднество только как прообраз, и, для того чтобы принести в жертву пасхального Агнца, не к дольному Иерусалиму стекаемся по обетшавшему определению иудеев... Когда же временное пришло в исполнение и миновало то, что имело отношение к тени, и проповедание Евангелия должноствовало возвещаться всюду, поскольку апостолы везде уже распространили понятие об этом празднестве, они обратились с вопросом к нашему Спасителю: “где хочешь угодуем Ти ясти Пасху?” и Спаситель наш, возводя их от вкушения прообразовательного к духовному, убеждал их не есть более от плоти агнца, но от Его собственного Тела, говоря: “приимите, ядите и пейте, сие есть Тело Мое и Кровь Моя.”
- Также: св. Василий Великий. О Святом Духе //Творения: В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. Гл. 14. С. 602: “Ибо прообразование есть выражение ожидаемого в уподоблении, которым назнаменательно преуказуется будущее... Так, конечно, и повествуемое об изведении Израиля служит указанием на спасаемых крещением. Ибо первородные у Израильтян, как и тела крещаемых, спаслись по благодати, данной запечатлевшимся кровью; потому что кровь овчая есть образ крови Христовой, а первородные — образ первозданного. И поскольку он необходимо в нас, передаваемый от одного к другому до конца, по непрерывному преемству, то посему “о Адаме вси умираем” (1 Кор. 15:22), и царствовала смерть до исполнения закона и до пришествия Христова. Соблюдены же Богом первородные, и их не коснулся погубляющий — в показание, что и мы, оживотворенные во Христе, не умираем уже в Адаме.”
- Также: “Человек Христос Иисус хотя в образе Бога принимает жертву вместе с Отцом, с Которым Он — Бог единый, однако в образе раба предпочел скорее быть Сам жертвой, чем принимать, дабы и по этому поводу не подумал кто-нибудь, что жертва приличествует какой-нибудь твари. Таким образом, Он и священник приносящий жертву, и в то же время Сам — приносимая жертва. Повседневным таинством этого Он благоволил быть жертвоприношению Церкви, которая, будучи телом этой Главы, считает приносимой через Него саму себя. Ветхозаветные жертвы святых были многообразными и разнообразными знаками этой Истинной Жертвы, она одна изображалась множеством их, как многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее внимание, не наскучивая в то же время. Эта высочайшая и истинная жертва сменила собой все ложные жертвы.” блж. Августин. О Граде Божиим// Творения. 2-е изд. Киев, 1905. Часть 4. Кн. 10, гл. 20. С. 141.
- Также: “Представим, если хочешь, пасху ветхозаветную и новозаветную, и ты поймешь преимущество [последней над первой]. Иудеи совершали ее, но совершали как бы в зеркале и гадании; неизреченных же тайн они даже и на уме никогда не имели, и не знали, что прообразовали их действия; они видели закланного агнца, кровь бессловесного и помазанные ею двери; а что воплотившийся Сын Божий будет заклан, избавит всю вселенную, даст в снедь грекам и варварам Кровь Свою, отверзет для всех небо, предложит тамошние блага человеческому роду, вознесет окровавленную плоть выше неба и неба небес и вообще выше всех горних воинств, ангелов, архангелов и прочих сил и посадит ее на самом царском пре-

столу одесную Отца в сиянии незреченной славы, этого никто из них тогда и не мог представить в уме своем” (св. Иоанн Златоуст).” епископ Феофан Затворник. Толкование Первого послания святого апостола Павла к коринфянам//изд. 2-е. М., 1893. С. 491-492.

[138] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1897. Т. 3. С. 898

[139] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1897. Т. 3. С. 899-900

Ср. св. Афанасия Великого. 19-е Пасхальное послание//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. С. 505: “Первоначально не существовало никакого определения и закона касательно жертв заклания, а также и о жертвах всеожожения не было повеления от Бога, даровавшего Закон; но ради того введены были жертвы, чтобы иметь им символическое знаменование и быть прообразами; ибо с Законом тесно была соединена “сень грядущих благ” (Евр. 10:1), и лишь “до времени исправления” (Евр. 9:10) установлены были эти прообразы.”

[140] св. Григорий Богослов. Слово 45, на Святую Пасху//Собрание творений в 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 669

[141] св. Григорий Богослов. Слово 20//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 299

[142] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 27. С. 293

[143] св. Иоанн Златоуст. Беседа 1-я о Кресте и разбойнике//Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 443-444

[144] св. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. СПб., 1897. Т. 3. С. 821-822

[145] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 4. Гл. 11. С. 306

[146] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 4. Гл. 11. С. 306

[147] еп. Арсений. Николай мэфонский епископ XII в.//Христианское чтение. СПб., 1883. NN 3-4. С. 308-309. См. также: Успенский. Ф. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 215-224. Проф. Лебедев А.П. Исторические очерки состояния византийской восточной Церкви от конца XI до середины XV в. М., 1902. С. 125-131

[148] еп. Арсений. Николай мэфонский епископ XII в.//Христианское чтение. СПб.:1882. NN 7-8. С. 161-175; NN 9-10. С. 495-515; 1883. NN 1-2. С. 11-26; NN 3-4. С. 308-357

[149] св. Григорий Богослов. Слово 45//Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 675-676

[150] св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной Веры//Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1. Кн. 3. Гл. 27. С. 293

[151] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Гл. 1. С. 21

[152] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 2. С. 22-23

[153] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 2. С. 23

[154] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 23

[155] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 23

[156] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 23-24

[157] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 24

[158] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 24

[159] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 1. Гл. 3. С. 24

[160] св. Симеон Новый Богослов. Слово 1//Слова, в пер. Епископа Феофана Затворника. М., 1892. Т. 1. Слово 38. Гл. 3. С. 319

[161] св. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к евреям//Творения: В 12 т. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 70

[162] св. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к евреям//Творения: В 12 т. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 71

Глава 7-я.

[163] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия РПЦЗ, 1989. С. 45

[164] митр. Антоний (Храповицкий). Опыт Христианского Катихизиса. Австралийско-Новозеландская Епархия РПЦЗ, 1989. С. 74

[165] св. Афанасий Великий. Против Аполлинария о Воплощении//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 7. С. 322

[166] св. Афанасий Великий. Против Аполлинария о Воплощении//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 15. С. 332-333

[167] св. Афанасий Великий. Против Аполлинария о спасительном пришествии Христовом//Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 6. С. 346

Глава 8-я.

[168] митр. Филарет. Пространный Христианский Катихизис. Варшава, 1930. С. 34

[169] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 311

[170] архиеп. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления//Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. октябрь-декабрь. С. 310

[171] еп. Феофан Затворник. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. изд. 2. М., 1890. С. 310-311

[172] еп. Феофан Затворник. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. изд. 2. М., 1890. С. 311

[173] еп. Феофан Затворник. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. изд. 2. М., 1890. С. 313

[174] митр. Филарет. Пространный Христианский Катихизис. Варшава, 1930. С. 41

[175] еп. Феофан Затворник. Толкование Послания св. Апостола Павла к римлянам. изд. 2. М., 1890. С. 310

[176] еп. Феофан Затворник. Толкование Послания св. Апостола Павла к римлянам. изд. 2. М., 1890. С. 308

[177] Ориген. Лус. Homil. 14.

[178] Правило 124 Карфагенского собора//Каноны или книга правил Святых Апостол, Святых соборов, вселенских и поместных, и Святых Отец. Монреаль: Братство прп. Иова Почаевского, 1974. С. 182

[179] Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви восточной. изд. 16-е. М., 1866. Часть 1. Вопрос 24. С. 18. “Так как в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состоянии греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказаны за грех. Это наказание объявлено в следующем определении Божиим: “в онже аще день снесете от него, смертию умрете” (Быт. 2:17). То же самое говорит и Апостол: “якоже едином человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша” (Рим. 5:12). Посему с этим грехом мы и зачинаемся во чреве матери, и рождаемся, как говорит священный Псалмопевец: “се бо в беззакониях моих зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя” (Пс. 50:7). Этот грех называется “прародительским,” во-первых, потому что прежде него человек никаким грехом осквернен не был... Во-вторых, потому что человек и не зачинается иначе, как во грехе.”

[180] Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере//Христианское чтение. СПб., 1838. Часть 1. Чл. 6 и 14.