

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования Русской Православной Церкви
«Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

на правах рукописи

протоиерей Кикин Вадим Олегович

**Учение о первородном грехе в русском
православном академическом богословии
второй половины XIX – начала XX вв.**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия

научный руководитель –
кандидат философских наук,
профессор Н. К. Гаврюшин

Москва – 2018

Введение	3
Глава 1. Библейские и святоотеческие истоки учения о первородном грехе.	28
1.1. Аспекты учения о первородном грехе.....	28
1.2. Генезис воззрений на учение о грехопадении и первородном грехе.....	51
1.3. Начало пелагианского спора.....	81
1.4. Учение о первородном грехе и его интерпретация блж. Августином.....	85
1.5. Оппоненты богословия свт. Августина, еп. Иппонского.....	90
1.6. Завершение пелагианского спора.....	93
Глава 2. Рецепция и интерпретация русской богословской наукой учения о первородном грехе в связи с юридической теорией Искупления.	101
2.1. Учение о первородном грехе в русском академическом богословии.....	101
2.2. Рассмотрение в русском академическом богословии учения о первородном грехе в юридическом ракурсе.....	108
2.3. Теория рекапитуляции. Теория солидарности.....	115
2.4. Аспекты юридической теории Искупления.....	117
2.5. Догматисты I периода.	120
2.6. Авторы II периода.....	157
2.7. Критики юридического подхода в амартологии и сотериологии.....	188
Глава 3. Появление нравственной, кенотической и органической теорий в амартологии и сотериологии как попытки альтернативных видений учения о первородном грехе.	211
3.1. Нравственно-психологическая амартологическая теория.	211
3.2. Кенотическая теория в амартологии и реконструкция понимания сущности грехопадения по работам проф. М. М. Тареева.....	263
3.3. Органическая теория в амартологии и сотериологии.	279
3.4. Взгляд на проблему богослова-философа свящ. П. А. Флоренского.....	310
Заключение	321
4. Библиографический список использованной литературы.....	336
5. Приложения.....	369
5.1. Б. П. Вышеславцев.....	369
5.2. Прот. С. Булгаков.....	385

Введение

Настоящее исследование посвящено анализу парадигм учения о первородном грехе и рецепции этого учения русским православным академическим богословием в период со второй половины XIX века до начала XX века.

На современном этапе отечественные богословы находятся в стадии осмысления наследия академической традиции прошлых веков. В конце XX века началось более пристальное изучение трудов русских богословов эпохи, которая предшествовала событиям, приостановившим нормальное течение академической богословской жизни. Интерес к этому времени и данной теме обусловлен желанием ближе познакомиться с русским богословием. Всестороннее углублённое изучение и переосмысление ¹ достижений дореволюционного научного богословского наследия является необходимым условием современного возрождения и развития духовного образования, которое не должно строиться на заимствованных парадигмах. ² Предпринимаемое исследование могло бы послужить более точному изложению достоверного понимания учения о первородном грехе и тесно связанного с ним учения о спасении. Это возможно на путях критики, ведь, как известно, детальное выявление заблуждения – это обратная сторона освещения истины.

Актуальность диссертации определяется тем, что в настоящее время назрела насущная необходимость более глубокого изучения наследия отечественной академической богословской традиции, развитие которой было прервано событиями начала XX в.

¹ Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии // Тысячелетие крещения Руси : междунар. церков. науч. конф. «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. : материалы. М., 1989. С. 97–115.

² Кирилл (Гундяев), патриарх. Сила нации – в силе духа : книга размышлений Святейшего Патриарха Кирилла / [сост. А. В. Велько]. 2-е изд. Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. 399 с. «Богословие было очень схематичным, схоластическим и реально не связанным с жизнью» С. 308. Святейший Патр. Кирилл пишет: «Русское богословие было основано на западной схоластической системе, которая оказалась привитой на нашу почву в Киеве, а затем распространилась по всей Руси» С. 68. Святейший Патриарх Кирилл указывает также «на скудость и сомнительные качества плодов схоластического богословия» Быть верным Богу : кн. бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. Минск : Белорусская Православная Церковь, 2009. 591 с. С. 68.

Современное оживление духовной и академической жизни позволяет на новом уровне более адекватно оценить происходившее в русском богословии в конце Синодального периода. Возрождение богословского образования, вхождение теологии в круг признаваемых государственной системой образования наук должно задавать новую высоту для современного православного богословия, и подъём на эту высоту невозможен без качественного переосмысления, без нового и непредвзятого изучения и интерпретации достижений дореволюционного богословия.

Труды многих авторов указанного периода долгое время оставались без заслуженного внимания. Ряд сочинений находился в забвении. О жизни и творчестве отдельных выдающихся учёных зачастую отсутствуют полноценные сведения. Настоящее исследование представляется актуальным в смысле выведения из тени имён и работ этих замечательных тружеников духовного просвещения, что позволит объемнее высветить учение о первородном грехе.

Расстояние в сто лет позволяет по-новому взглянуть на работы богословов исследуемого периода. Ныне стали доступнее труды конца XIX и начала XX вв. Теперь открытые, а до того недостаточно известные или даже полузабытые авторы активно исследуются не только богословами, но также философами и психологами.³

Появился ряд исследований, посвящённых пониманию сущности Искупления и связанного с ним учения о грехе, а также преодолению стереотипных воззрений о них в этом вопросе.⁴ В настоящее время происходит реактуализация и темы первородного греха.

³ Аккуратнов А. В. Философия религиозного реформаторства в духовно-академических школах России : В. И. Несмелов и М. М. Тареев : дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 157 с.; Шапошников Л. Е. Русская религиозная философия XIX–XX веков. Н. Новгород : Волго-Вятское кн. изд-во, 1992. 221 с.; Киносьян В. А. Загадка человека : о филос.-религиоз. учении В. И. Несмелова. Казань : Казанский государственный архитектурно-строительный университет, 2005. 162 с. и др.

⁴ Можно перечислить работы прот. В. Леонова; А. М. Леонова; А. Каломироса; митр. Иерофея (Влахоса). Защищены диссертации, напри., протод. А. Кураева. Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения. 2004; Дипломные и курсовые работы, напри., Гуряк Ф., свящ. 1997. Антропологические взгляды в трудах проф. КазДА В. И. Несмелова (1863-1937); 2004. Булыко И. Православный догмат Искупления в литургических текстах в свете святоотеческого учения. 2006. Комаров С., свящ. Жизнь и труды протопр. И. Л. Янышева (1826-1910) и др.

Для русской богословской науки сегодня эта тема имеет одно из первостепенных значений, в том числе и ввиду миссионерско-катехизаторских усилий, предпринимаемых Русской Православной Церковью. Поэтому востребована разработка новых всесторонних подходов в изучении фундаментальных вероучительных основ, что делает работу действительно актуальной.

Исследования такого плана обладают не только теоретической, но и практической ценностью: во все времена верующие неизменно обращаются к вопросу о грехе и освобождения от греха. Ответ на этот вопрос касается основ христианства. Каждое последующее поколение рассматривает данный вопрос в контексте своей эпохи. Для нас и сейчас сохраняют актуальность вопросы о грехе и спасении, об условиях жизни и смерти. Нам нужны актуальные в современной ситуации ответы на эти вечные вопросы.

Живым подтверждением актуальности исследования является высокая частотность обращения, в том числе и в Интернете, к теме грехопадения и Искупления. Достаточно острые споры о западном влиянии на русское богословие привлекают к себе пристальное внимание. На фоне активно обсуждаемых вопросов о так называемых «юридической» и «органической» теорий Искупления актуальной и своевременной становится тема учения о первородном грехе.

Дефицит систематических исследований по данной теме. Известные на данный момент работы, за редким исключением, лишь касаются указанной темы, но не уделяют ей центрального места и не соотносят со спецификой и историей собственно русского богословия в конкретный период. Чаще всего это статьи или лишь отдельные главы монографий. До настоящего времени внимание богословов в большей степени посвящалось сотериологии, нежели предшествующей ей амартологии, и, в частности, первородному греху. Кроме того, зачастую многие работы тяготеют к изложению учения о грехе только в юридическом ракурсе и не всегда приводят альтернативные точки зрения, поэтому исследование намеченной темы видится актуальным ввиду преобладания и одностороннего подхода в исследовании вопроса.

Потребность создания более многоплановой и объективной картины определения учения о первородном грехе продиктована и важностью подведения прочной базы для дальнейшего исследования.

Стоит отметить, что преподавание богословия в Духовных школах зачастую осуществляется по пособиям и монографиям, несвободным от влияния неправославных идей,⁵ что диктует необходимость защиты от посторонних влияний и поиска вероучения, более адекватно отражающего Христову Истину. В этой связи становятся понятными поиск освобождения от не всегда критичного заимствования западных концепций и желание гармонизации авторских точек зрения на рассматриваемый вопрос. Поэтому объективно необходим выход на новый уровень понимания проблемы. Современные богословы призваны «к творческому возрождению святоотеческого догматического сознания».⁶

В работах, излагающих учение о первородном грехе, существует достаточное многообразие концепций и форм изложения, что позволяет утверждать, что этот вопрос относится к числу дискуссионных, поэтому предпринимаемое исследование ставит целью хотя бы отчасти приблизиться к верному пониманию учения Кафолической Церкви.

Всестороннее исследование, в том числе с позиций альтернативных установок, позволяет рассмотреть вопрос шире и приближает к более глубокому пониманию православного вероучения. Это в свою очередь позволяет увереннее ориентироваться в поле догматического богословия Христианской Церкви.

Отметим здесь и неизменно актуальную задачу богословия – апологию вероучения Православной Церкви. Успешное решение этой задачи невозможно без опоры на достижения богословов прошлого.

⁵ Иларион (Алфеев), еп. Православное богословие на рубеже эпох. 2-е изд., доп. Киев : Дух і літера, 2002. 536 с. «В наших духовных школах догматика чаще всего преподается на основе схоластических схем, вошедших в богословский обиход на средневековом Западе и через Киевскую академию проникших в русские духовные школы в XVII-XVIII столетиях. ...На Западе эти схемы давно уже вышли из употребления; у нас же они остаются и продолжают некоторыми восприниматься как незыблемая основа, на которой должна строиться православная догматика. ...По моему глубокому убеждению, схоластические схемы нужно окончательно изгнать из преподавания» С. 208. Митр. Иларион отмечает также существенное католическое и протестантское влияние на духовные школы С. 266. Также об этом Флоровский, Г. В., прот. Пути русского богословия / прот. Г. В. Флоровский. – Репр. изд. – Вильнюс : [Б. и.], 1991. – 601 с. С. 49-52, 56, 97, 101, 104 и др.

⁶ Зайцев А. А. Догматическое богословие // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2007. Т. 15. С. 548.

Библиографический обзор и источниковая база. Построение источниковой базы исследования обусловлено целью и задачами исследования. Выявленные источники позволяют провести обоснованное и по возможности объективное исследование академической традиции указанного периода.

В связи с общенаучным методологическим принципом историчности рассмотрение проблемы и расположение материалов в хронологической последовательности будет одним из основных подходов в композиции работы.

В качестве источников использовались труды богословов исследуемого периода: монографии, статьи и рецензии.

Следуя общенаучным методам (анализ, синтез, дедукции и индукции) и принципу объективности, имеющиеся публикации можно разделить на следующие группы: 1) универсальные догматические системы; 2) труды богословов именно по первородному греху и его аспектам; 3) работы историков русского богословия; 4) смежные с исследуемым вопросом диссертации и статьи.

Среди научных трудов русского богословия исследуемого периода была найдена всего одна монография, полностью посвященная рассмотрению учения Церкви о первородном грехе – это магистерская диссертация священника А. В. Бургова «Православно-догматическое учение о первородном грехе».⁷ В этом фундаментальном исследовании свящ. А. Бурговым предпринят опыт планомерного раскрытия учения с охватом всех его аспектов: сущности, способа распространения, всеобщности, ответственности, соотношения с крещением.

Компаративный метод позволяет рассмотреть перспективы сопоставления с более новыми работами, полностью посвященными теме первородного греха. Здесь мы отметим работу свящ. И. С. Романидеса⁸ – современную попытку создания альтернативного видения богословию свт. Августина, еп. Иппонского.

Для освещения отдельных аспектов учения были полезны работы В. Н. Велтистова, свящ. Г. Дьяченко, прот. И. Иванова, Д. И. Введенского.

⁷ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе : магистер. дис. Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1904. 229 с.

⁸ Romanides J. S. The Ancestral Sin / transl. with introd. by G. S. Gabriel. Ridgewood : Zephyr Publishing, 2008. 190 p.

Д. И. Введенский⁹ подробно показывает библейские основы понимания ключевых понятий учения. Его внимательный экзегетический анализ библейского текста раскрывает значение ключевых терминов «грех», «нечистота», «вина», «наказание» и т. д., что даёт основание для понимания учения о первородном грехе. Д. И. Введенский – противник аллегорического толкования грехопадения. Он соотносит грех и волю Божию как правовые нормы, а при рассмотрении темы «сердца» он приближается к нравственному истолкованию учения о первородном грехе.

Следующим достойным упоминания исследованием о свидетельстве Св. Писания о грехе и зле является работа прот. И. Иванова «Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Писания».¹⁰ Это не самый яркий труд в библиографии вопроса. Автор предпочитает не отходить от «юридического» звучания учения о первородном грехе. Сходный по значению – труд свящ. Г. Дьяченко «Грехопадение прародителей».¹¹ Его изложение дополняет картину господствующей «юридической» интерпретации учения в этот период.

Значительно более важным и более цитируемым в работах, связанных с исследованием понимания греха, является произведение В. Н. Велтистова,¹² где автор достаточно подробно останавливается на происхождении греха, его сущности и следствиях. Стоит отметить, что в своём изложении автор не отходит от «официального» богословия и в освещении вероучения предпочитает «юридический» ракурс. Существуют места, где автор ищет более точные формулировки и несколько смягчает ставшие традиционными выражения, но в целом не покидает пределов линии догматики митр. Макария (Булгакова).

Следующая группа текстов, представляющая состояние учения о первородном грехе, – это догматические системы и пособия по курсу

⁹ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. [2], II, 222, XIX с.

¹⁰ Иванов И. А., прот. Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Священного Писания. Репринт. изд. СПб. : Общество памяти игумении Таисии, 2004. 655 с.

¹¹ Дьяченко Г. М., свящ. Грехопадение прародителей: следствия его как средство Божественного провидения для приготовления к принятию спасения // Православное обозрение. М., 1884. Ч. 1, № 3. С. 433–471.

¹² Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия : критико-догмат. исслед. Василия Велтистова. М. : Тип. М. Г. Волчанинова (б. М. Н. Лаврова и К°), 1885. [2], 310 с.

догматического богословия. Эти фундаментальные труды рассматриваемого периода предпочитают излагать учение в юридическом ключе. Данные тексты стали основными определениями в вопросах веры в духовных школах. Самая характерная работа в этом направлении – «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова).¹³ Этот труд является наиболее полным и авторитетным изложением системы догматического богословия в это время в России. Следом за ней появляется целый ряд в целом достаточно типичных догматических систем, как-то: системы архиеп. Филарета (Гумилевского), архиеп. Антония (Амфитеатрова), прот. Н. Малиновского.¹⁴

В этом же русле следуют изложения прот. И. Заркевича, прот. В. Добротворского, священн. А. Кремлевского, прот. И. Айвазова, прот. Е. Аквилонова. Фактически – эту группу можно определить как последование линии митр. Макария. Работы их достаточно ординарны и представляют интерес лишь в плане полноты характеристики периода и реализации методологического принципа незаангажированности. Несколько отличной от этого ряда является догматика еп. Сильвестра (Малеванского),¹⁵ построенная в связи с историческими причинами в изложении догматов.

Полезным для исследования оказалось сравнение этих текстов с современными трудами по догматическому богословию прот. И. Мейендорфа, прот. М. Помазанского, архим. Алипия (Кастальского-Бороздина) и архим. Исаяи (Белова).¹⁶

¹³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2 т. Т. 1. Репринт. изд. М. : Паломник, 1999. 598 с.; Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2 т. Т. 2. Репринт. изд. М. : Паломник, 1999. 674, IX с.

¹⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1869. 634 с.; Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие православной кафедральной восточной Церкви. Киев : Университетская типография, 1856. [10], 387, [6] с.; Малиновский Н. П., прот. Очерк православного догматического богословия. Т. 1. Сергиев Посад, 1909. 485 с.; Малиновский Н. П., прот. Очерк православного догматического богословия. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. 351 с.

¹⁵ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. В 5 т. [Репринт. изд.]. СПб. : Общество памяти игумении Таисии, 2008.

¹⁶ Мейендорф И., прот. Византийское богословие : исторические тенденции и доктринальные темы. Минск : Лучи Софии, 2007. 334, [4] с.; Помазанский М. И., протопр. Догматическое богословие. 2-е изд. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. 346, [5] с.; Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. Догматическое богословие : курс лекций. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 2002. 288 с.

Для реконструкции воззрений, альтернативных юридическому направлению, были проанализированы ключевые работы А. Д. Беляева, Б. П. Вышеславцева, М. М. Тареева, В. И. Несмелова, прот. П. Светлова и др. Также в виду необходимости проведения комплексного исследования богословия были привлечены работы свщмч. А. Туберовского, св. мч. И. Попова, свщмч. Илариона (Троицкого).

Особый интерес представляют более поздние работы, посвящённые грехопадению и первородному греху. Важно было сравнить исследованное с работами других нерусскоязычных православных (преп. Иустина (Поповича), П. Нелласа, свящ. И. С. Романидиса, митр. Иерофея (Влахоса), Ж.-К. Ларше и др.).¹⁷

Преп. Иустин (Попович) в своей работе «О первородном грехе» указывает на важное определение значений термина «грех» (ἀμαρτία, παράβασις, παράπτωμα, παρακοή). Преп. Иустин указывает на гиперболизированное понимание определений учения свт. Августина. Сам он также отчасти следует правовой парадигме.

Автором настоящего исследования сравнивались изложения учения о первородном грехе с более поздними вариантами у В. Н. Лосского и прот. И. Мейендорфа¹⁸ или с аспектами этого учения у Ж.-К. Ларше, свящ. В. Леонова, П. В. Добросельского.¹⁹ Труды последних замечательны тем, что позволяют более рельефно высветить современное понимание проблематики, однако в полном смысле они представляют предмет отдельного исследования.

В этой группе отметим произведения прот. И. Мейендорфа и П. В. Добросельского. Важной оказалась работа прот. И. Мейендорфа «Византийское

¹⁷ Иустин (Попович), преп. О первородном грехе. Пермь : Панагия, 1999. 80 с.; Неллас П. Обожение [Электронный ресурс] : основы и перспективы православ. антропологии. [Б. м. : б. и., б. г.]. URL: <http://www.pages.ru/olb/066/php> (дата обращения: 01.03.15); Romanides J. S. The Ancestral Sin / transl. with introd. by G. S. Gabriel. Ridgewood : Zephyr Publishing, 2008. 190 p.; Иерофей (Влахос), митр. Смерть и первородный грех // PRAVMIR.RU : православ. электр. б-ка / онлайн б-ка сайта «Православие и мир». [Б. м. : б. и.], сор. 2011–2016. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/215> (дата обращения: 15.03.2014); Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом / пер. с фр. О. Николаевой. М. : Сретенский монастырь, 2004. 271 с.

¹⁸ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев, 2004. 504 с.; Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна : ст. по богословию / [предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума]. М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т : Эксмо, 2013. [2], XXV, 797, [3] с.; Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие : конспекты лекций. Минск : Лучи Софии, 2007. 384 с.; Мейендорф И., прот. Византийское богословие : ист. тенденции и доктринал. темы. Минск : Лучи Софии, 2007. 334, [4] с.

¹⁹ Леонов В., свящ. Бог во плоти : святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М. : Драккар, 2005. 214, [1] с.; Добросельский П. В. Очерки православной антропологии. О первородном грехе и искусственном зарождении. М. : Благовест, 2009. 816 с.

богословие»,²⁰ материалы которой оказали существенное влияние на написание теоретического вступления и главы о первородном грехе в связи с так называемой «юридической теорией» Искупления.

Одна из немногих современных работ, специально посвящённых первородному греху – «Очерки православной антропологии. О первородном грехе и искусственном зарождении» П. В. Добросельского. Кроме традиционного экскурса по аспектам первородного греха, автор по-новому рассматривает значение похоти в распространении греха в связи с клонированием и современными вспомогательными репродуктивными технологиями («беспохотным зачатием»). Одно из приложений этой работы посвящено толкованию Рим 5:12. Можно характеризовать работу как достаточно объемное и всестороннее исследование о первородном грехе. У П. В. Добросельского вышла целая серия работ о первородном грехе и его аспектах.²¹

Отдельной группой укажем исследователей не только исторических событий, но и предпринявших достаточно подробный богословский анализ пелагианского спора. Это историки А. М. Кремлевский и Д. В. Гусев.

А. М. Кремлевский является автором труда «История пелагианства и пелагианская доктрина».²² Первая часть работы посвящена истории: Соборам и персоналиям. Вторая часть излагает пелагианскую доктрину. Древнее столкновение пелагиан и августинцев в учении о первородном грехе отчасти соотносимо со спором сторонников «юридической» и «нравственной» теории Искупления. Автор показывает крайности оппонентов и несостоятельность аргументации пелагиан. Работа написана в юридическом ключе. Её преимущество в объективной констатации крайностей в воззрениях свт. Августина и критики его

²⁰ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М.: Когелет, 2001. 431 с.

²¹ Добросельский П. В. О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. М. : Благовест, 2008. 492 с.; Добросельский П. В. Общие аспекты психики, или Введение в православную психологию. М. : Благовест, 2008. 350 с.; Добросельский П. В. Супружеские отношения и грань греха. М. : Благовест, 2009. 299 с.; Добросельский П. В. О первородном грехе и искусственном зарождении : очерки правосл. антропологии / П. В. Добросельский. Киев: Оранта, 2007. 228 с.; Добросельский П. В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека / П. В. Добросельский. Москва : Благовест, 2009. 814 с.

²² Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань : Типо-лит. Казанского университета, 1898. 250, XLIV, III с.; важна также его работа: Кремлевский А. М. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. СПб. : Тип. Лопухина, 1902. [2], 127 с.

за двойное предопределение. В ней произведена реконструкция воззрений Целестия, Юлиана, выделены определения Соборов по пелагианству.

Д. В. Гусев исследовал «Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства».²³ Работа написана также в «юридическом» ключе (отпущение первородного греха в Крещении; наказание за первородный грех). Автор восторгается богословием блаж. Августина, который, по его мнению, исчерпывающе разрешил затруднения, связанные с полемикой с пелагианами, и отвергать св. Августина, значит, опровергать позицию Церкви. Д. В. Гусев пытается быть объективным, противопоставляя пелагиан и августинцев. В работе дан замечательный богословско-исторический анализ пелагианского спора. В позициях обеих сторон он отмечает крайности и противоречия, однако в итоге принимает позицию блаж. Августина.

При исследовании исторических и догматических аспектов пелагианского спора были проанализированы работы Ж. Тиксерона, Дж. Н. Д. Келли, А. Гарнака.²⁴ Из современных исследователей особый интерес представлял труд Р. Х. Уивер «Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров».²⁵ Работа была крайне интересна для освещения исторических этапов спора V-VI вв.

По исследованию истории русского богословия мы отметим работы прот. Г. Флоровского, прот. П. Гнедича и Н. К. Гаврюшина.

Ценность работы прот. Г. Флоровского не только в энциклопедически широком охвате лиц и событий российской истории, но и в его анализе основных тенденций русского богословия, в том числе и во второй половине XIX и начале XX веков.

²³ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. 1876. Ч. 2. С. 271–334.

²⁴ Kelly J. N. D. Early Christian doctrines. 5th rev. ed. London : Continuum, (2000). 528 p.; Harnack A. History of dogma. Transl. by N. Buchanan. Berlin. Boston Little, Brown and Company, Vol. 5. 1899. – 331 p.; Гарнака А. Сущность христианства : 16 лекций. М. : Intrada, 2001. 191 с.

²⁵ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / [пер. с англ.: А. В. Кырлежев]. М. : Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви : Империиум Пресс, 2006. 332 с.

Как один из наиболее значимых для настоящей работы отметим труд прот. П. Гнедича²⁶ по теме, представляющей обратную сторону исследуемой проблемы. В его магистерской работе дан дипломатически взвешенный анализ концепций богословов данного периода. В рамках исследуемого поля прот. П. Гнедич рассматривает большинство ключевых для данной диссертации представителей академической традиции духовных школ России. Надо отметить деликатный и, по сути, дескриптивный тон ученого позволил избежать ярлыков и упрощения. Эта заслуживающая пристального внимания работа позволяет объемнее видеть тенденции русского богословия в изучаемый период с предельным приближением по периоду, проблеме и персоналиям.

При изучении истории русского богословия невозможно обойти вниманием работу Н. К. Гаврюшина «Русское богословие. Очерки и портреты»,²⁷ где представлена галерея портретов выдающихся деятелей русского богословия, которая позволяет увереннее ориентироваться в истории отечественной богословской мысли.

При работе над диссертацией также были исследованы статьи, посвящённые не только творчеству богословов периода, но и современному пониманию отдельных аспектов учения о первородном грехе. Среди них особого внимания заслуживают публикации, давшие автору диссертации возможность с неподдельным интересом проанализировать догматические определения о первородном грехе. Это статьи М. С. Иванова, Б. Шульце и П. Нелласа.²⁸

Для более полного понимания аспектов учения о первородном грехе проработаны диссертации МДА и СПбДА по темам, смежным с заявленной темой. Данные работы позволили автору глубже прояснить ряд нюансов и частных в проблематике первородного греха. Изученные тексты освещают

²⁶ Гнедич П. В., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944) / Учеб. ком. Рус. Православ. Церкви, Моск. духов. акад., Сретен. духов. семинария. М. : Изд-во Сретенского монастыря : Московская духовная академия, 2007. 494 с.

²⁷ Гаврюшин Н. К. Русское богословие : очерки и портреты. Н. Новгород : Глагол, 2005. 382 с.; Гаврюшин Н. К. Русское богословие : очерки и портреты. Н. Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. 670 с.

²⁸ Иванов М. С. Грех / М. С. Иванов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2006. Т. 12. С. 330–345; Schultze В., s. j. La nuova soteriologia russa // *Orientalia christiana periodica*. 1943. Vol. 9, N 3–4. P. 406–430; Неллас П. Обожение [Электр. ресурс] : основы и перспективы православ. антропологии. [Б. м. : б. и., б. г.]. URL: <http://www.pages.ru/olb/066/php> (дата обращения: 01.03.15).

отдельные ракурсы учения о первородном грехе, в большинстве случаев с опорой на так называемую «юридическую» теорию Искупления. Однако, проясняя отдельные аспекты, эти исследования всё же стандартно воспроизводят традиционный взгляд на рассматриваемую проблему.

Проделанная работа позволила яснее разобраться в существе непростой картины догматического богословия Православной Церкви и констатировать, что на сегодняшний день систематического исследования о состоянии учения о первородном грехе в русском академическом богословии во втор. пол. XIX и начала XX вв. не существует. Ряд аспектов указанной темы ещё не получили достаточного освещения.

Доказательной базой диссертации является самостоятельно исследованный значительный текстовый материал по теме.

Достоверность данных исследования и его выводов обеспечивается репрезентативностью исследованного материала. Вышеобозначенная источниковая база и авторский вклад являются залогом необходимой степени достоверности проведённого исследования, которая подтверждается публикациями в периодических изданиях, в том числе входящих в перечень рекомендованных ВАК Минобра РФ и перечень ОЦАД.

Были использованы по возможности вся доступная литература и источники по теме, по персоналиям и по периоду.

Степень изученности проблемы. Выявленные источники позволяют сделать ряд заключений о степени научной разработанности проблемы. Исследование работы позволяют выделить следующие группы.

Тексты, которым около ста лет и более, предлагающие объёмное, но, по сути одностороннее, рассмотрение вопроса в традиции «юридической» инерции: архиеп. Филарет (Гумилевский), архиеп. Антоний (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), прот. В. И. Добротворский, В. И. Экземплярский, еп. Сильвестр (Малеванский), прот. Н. П. Малиновский Д. В. Гусев, В. Н. Велтистов, Н. Н. Глубоковский, протопр. Е. П. Аквилонov; свящ. А. М. Кремлевский, прот. И. Г. Айвазов, архиеп. Феофан (Быстров), Д. И. Введенский.

Близко к этой группе можно определить прот. И. Иванова, свящ. Г. Дьяченко, В. Н. Велтистова, прот. И. Заркевича, прот. В. Добротворского, свящ. А. Кремлевского, прот. И. Айвазова, прот. Е. Аквилонова, которые по-своему и интересно исследуют учение о первородном грехе, но их работы не охватывают всех аспектов учения о первородном грехе и определяются нами как недостаточно полные и многоплановые. Можно определить их как стереотипные и некритичные, поэтому вопрос видится как недостаточно исследованный ввиду преобладания одностороннего подхода в освещении вопроса. Найденные работы можно характеризовать как типичные и стереотипные. Не были найдены основательные и глубокие труды, которые бы преодолевали тенденцию правового освещения исследуемого учения.

Следующая группа предлагает альтернативное, однако, опять же по-своему одностороннее и фрагментарное изложение. Это работы А. Д. Беляева, Б. П. Вышеславцева, М. М. Тареева, В. И. Несмелова, прот. П. Светлова и др. свщмч. А. Туберовского, св. мч. И. Попова, свщмч. Илариона (Троицкого) и др. Добавим, что их исследования по первородному греху также отстают от нас уже на значительном временном расстоянии, поэтому назрела необходимость освещения проблемы на новом уровне с учетом этой ситуации.

Среди научных работ русского академического богословия исследуемого периода была обнаружена единственная монография, полностью посвящённая рассмотрению учения Православной Церкви о первородном грехе – это магистерская диссертация священника А. В. Бургова «Православно-догматическое учение о первородном грехе».²⁹ Однако отметим, что прошло более ста лет после того, как было предпринято указанное исследование, что указывает на необходимость современных работ по теме. Также в работе нет рассмотрения богословия русских авторов интересующего нас времени.

Были проанализированы также более новые или даже современные работы, но по отношению к нашей теме были полезны чаще всего отдельные фрагменты

²⁹ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе : магистерская диссертация. Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1904. 229 с.

монографий и статей. Это исследования прот. Г. Флоровского, В. Н. Лосского, прот. П. Гнедича, Б. Шульце, прот. И. Мейендорфа, Ж.-К. Ларше, Р. Х. Уивер, свящ. В. Леонова, П. В. Добросельского, Н. К. Гаврюшина, М. С. Иванова.

Не были найдены фундаментальные исследования по теме и периоду. Живо обсуждаются смежные вопросы, например, догмат об Искуплении в русском богословии, а учению же о первородном грехе отводится лишь периферийное место и исследуется скудно.

Из современных работ специально посвящённых первородному греху выделим «Очерки православной антропологии. О первородном грехе и искусственном зарождении» П. В. Добросельского. Его труд весьма объёмный и многосторонний. У П. В. Добросельского вышла целая серия работ по первородному греху и его аспектах, но у него также нет соотнесения со спецификой русского академического богословия исследуемого периода.

Некоторые найденные по теме работы могут быть недоступны русскоязычному читателю, как, например, работа свящ. И. С. Романидиса. Его труд был написан по-гречески и переведен на английский, а на русском этой и аналогичных работ нет.³⁰

Есть работы преп. Иустина (Поповича), П. Нелласа, митр. Иерофея (Влахоса) и др. Эти труды интересны в связи с вашим учением, но они не касаются русского богословия второй половины XIX и начала XX веков.

Выявленные источники и собранные работы и проделанная работа позволяют констатировать, что на сегодняшний день систематического исследования о состоянии учения о первородном грехе в русском академическом богословии во втор. пол. XIX и начале XX вв. не существует. Ряд аспектов указанной темы ещё не получили достаточного освещения.

Научная новизна исследования. Современных научных трудов, исследующих русское академическое богословие с середины XIX по начало XX века по отношению к учению о первородном грехе, найти не удалось. Существуют работы лишь смежные по периоду или по аспектам учения о

³⁰ Romanides J. S. The Ancestral Sin / transl. with introd. by G. S. Gabriel. Ridgewood : Zephyr Publishing, 2008. 190 p.

первородном грехе. Чаще всего они изложены тенденциозно и лишь в «юридическом» ключе.

Проделанная работа позволила яснее разобраться в существе непростой картины догматического богословия христианской церкви и констатировать, что на сегодняшний день систематического исследования о состоянии учения о первородном грехе в русском академическом богословии во втор.пол. XIX и начале XX вв. не существует. Ряд аспектов указанной темы ещё не получили достаточного освещения.

Предпринятое исследование является первым опытом систематического анализа парадигм учения о первородном грехе в русском академическом богословии второй половины XIX - начала XX века, когда указанное учение находится в центре, а не на периферии исследования.

Новизна представленной работы в планомерном и целостном освещении трудов (в указанном периоде) отечественных богословов по первородному греху. Собраны воедино, систематизированы и классифицированы по возможности все материалы по теме и периоду, действительно представляющие интерес и имеющие догматическое значение.

В работе предложены концепции первородного греха русских богословов указанного периода. Реконструкция концепций была осуществлена по их трудам. Проанализированные материалы позволяют сделать обоснованное и объективное исследование как по наиболее популярным именам, так и по менее известным. Более полное видение осуществляется за счёт исследования произведений не только популярных и известных авторов. Впервые работы многих из них рассматривались в ракурсе соотнесения с учением о первородном грехе.

Автором затронут ряд вопросов, требующих дальнейшей разработки. Представляется, что исследование, осуществлённое спустя столетие после того, как закрылась последняя страница Синодального духовно-академического богословия, позволяет рассматривать проблему на новом уровне.

Проблема исследования заключается в том, что в отечественном богословии указанного периода отсутствует целостная и систематическая картина

амартологии, в частности о догматических определениях первородного греха, а господствовавшее среди богословов «юридическое» изложение являлось не единственным и представляется недостаточным для характеристики всей картины богословия периода.

Целью исследования является выявление генезиса и эволюции богословских концепций и установок, определяющих учение о первородном грехе, которые были характерны для основных направлений и представителей русского академического богословия второй половины XIX - начала XX в., а также их систематическое освещение в интересах уточнения оснований современной картины истории отечественного богословия.

Поставленная цель определяет задачи исследования.

Задачи исследования:

1) проследив предварительно генезис учения о первородном грехе, изучить и проанализировать семантические аспекты учения и его сущность, выявить определения терминов, используемых при его обсуждении;

2) собрать и рассмотреть основные формулировки и специфику воззрения на первородный грех в русском богословии указанного периода;

3) провести историческую, содержательную и систематическую реконструкцию концепций;

4) выявить основные положения, характерные черты и формы осмысления указанного учения;

5) определить генезис и эволюцию новых для русского академического богословия авторских концепций исследуемого учения;

6) осуществить комплексный сравнительный анализ магистральных путей в освещении и рецепции воззрений на первородный грех;

7) систематизировать концепции первородного греха в соответствии с основными направлениями в русском богословии во второй половине XIX в. и в начале XX веков.

Положения, выносимые на защиту. В ходе исследования были получены и выносятся на защиту следующие наиболее значимые научные результаты:

1) Юридический подход в учении о первородном грехе, основанный преимущественно на богословии блж. Августина и имевший в России среди большинства богословов преобладающее значение в XVIII – первой половине XIX вв., со второй половины XIX века начинает утрачивать свои доминирующие позиции.

2) Возникновение и расширение критического отношения к юридической интерпретации учения о первородном грехе или, точнее, к акцентированному выражению и к ряду крайних выводов из этого юридического прочтения, носило комплексный характер и было обусловлено как догматическими, так и иными соображениями и обстоятельствами.

3) Первоначальная осторожная критика «юридической» теории первородного греха постепенно переросла в более масштабные построения, но одновременно вызвала к жизни ряд апологетических по отношению к ней сочинений, углубивших разномыслие в духовно-академической среде.

4) Сторонниками «неюридического» подхода были предложены альтернативные концепции, сыгравшие конструктивную роль в раскрытии православной амартологии.

5) В исследуемый период внимание русских богословов от формальных правовых актов ответственности человека перед Богом переходит к субъективной нравственной стороне и неюридическим аспектам амартологии. Учение о грехопадении и его последствиях отечественными богословами стало предпочтительно рассматриваться не столько в связи с родовой и коллективной ответственностью человечества, сколько в связи с личным и сознательным выбором конкретного человека.

6) Открытое столкновение с богословием сторонников «юридического» выражения исследуемого учения привело к формированию комбинированных (юридическо-нравственной, юридическо-органической) и альтернативных (нравственной, органической и кенотической) теорий учения о первородном грехе.

7) В отечественном богословии так и не была построена единственная, цельная и законченная, вербально оформленная академическая амартология. Сторонники новых подходов зачастую разрабатывали отдельные аспекты догматического определения учения о первородном грехе, не доводя их до стройной и исчерпывающей системы и не оставляя после себя школы.

8) В работе над диссертацией было обнаружено, что многоплановость исследуемого учения объясняет возможность плюрализма в изложении. Предложенные подходы выдвинутых теорий учения о первородном грехе представляют собой неоднозначные варианты решения проблемы. Исследованные авторские концепции не представляются абсолютно антагонистическими. Они могут быть рассмотрены как многостороннее освещение единого смыслового ядра. Между ними допустимо гармоничное сочетание и сбалансированный синтез.

Объектом исследования является учение о первородном грехе в православном вероучении.

Предметом исследования являются концепции учения о первородном грехе, их характерные черты и их осмысление русскими академическими богословами второй половины XIX – начала XX веков.

Методы. В работе использованы общенаучные методы (анализ, синтез, индукция, дедукция, формализация), философские методы (аналитический, герменевтический) и частнонаучные методы (компаративный анализ, реконструкция, систематизация). Специфическим является использование богословского метода, который позволяет проводить комплексный компаративный анализ концепций исследуемых авторов на предмет соответствия Св. Писанию и Св. Преданию, а также проводить выявление сотериологического и эсхатологического смыслов, что определяет телеологическую ценность богословского метода, в рамках Православной традиции с опорой на вероучительный авторитет Церкви.

Компаративное сопоставление и соотнесение имеет разновидности: 1. Метод библейской герменевтики; 2. Метод святоотеческой герменевтики; 3. Метод

церковно-исторической герменевтики. Критерием сопоставления является учение Церкви.³¹

В исследуемых концепциях специфическим является методология познания, основанная на Откровении, религиозном опыте веры, созерцания (богомыслия) и богообщения. Особенность здесь – в совмещении духовного (мистического) и рационального (дискурсивного) знания.

В исследовании сделан упор на общенаучные методологические принципы объективности и историчности. С помощью указанных методов возможно решение поставленных задач и достижение цели исследования.

Хронологические рамки исследования определены в теме диссертации. Представляется, что выбранный для анализа период является весьма характерным и определяющим для дальнейшей Новейшей истории русского академического богословия.

Теоретическая значимость исследования определяется актуальностью темы, научной новизной рассматриваемой проблематики и характером полученных автором результатов.

В теоретическом отношении диссертация дает первый опыт системного историко-богословского анализа состояния учения о первородном грехе во второй половине XIX – начале XX вв. и комплексного сравнительного анализа терминологического и концептуального аппарата авторских концепций русских богословов касательно исследуемого учения.³²

С достаточной полнотой показана специфика освещения учения о первородном грехе в русском богословии периода. Проведена историческая, содержательная и систематическая реконструкция концепций, а также осуществлен анализ развития и систематизация магистральных путей в освещении и рецепции воззрений на первородный грех.

³¹ Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. № 7. 2010. С. 93-101.

³² Важность разработки догматических тем указывается многими богословами. Например, прот. В. Асмус выражает надежду, что и «другие богословы обратятся к догматической проблематике, и достижения отдельных богословов обратятся в достояние Церкви, определяют рост нашего церковного сознания» в кн: Леонов В., свящ. Бог во плоти : святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М. : Драккар, 2005. 214, [1] с. С. 5.

Предложено комплексное освещение с позиций современной ситуации и современных подходов. Работа ценна в формировании целостной исторической картины состояния учения о первородном грехе, а также освещением редких и малоизученных материалов, выведением из тени сочинений и имен замечательных ученых-богословов.

Теоретические положения и выводы, содержащиеся в работе, расширяют представление о характере академических дискуссий в русском богословии.

Работа восполняет пробел в исследованиях по русской академической амартологии в XIX–XX в., поэтому работа носит новаторский и неординарный характер. Предложен новый взгляд с позиций современных подходов, что дает существенный материал для современного концептуального осмысления русской богословской традиции периода.

Теоретическая значимость в том, что исследованное автором вносит вклад в изучение прошлого и настоящего отечественного богословия. Материалы и выводы диссертации позволяют углубить и дополнить понимание событий и концепций втор. пол. XIX – нач. XX в, а также теорию и практику современного русского богословия.

Результаты исследования могут занять своё место в курсах догматического богословия, а также лечь в основу соответствующих разделов по истории русского богословия. Они могут быть использованы при разработке методических пособий и специализированных курсов по проблематике.

Возможно использование материалов исследования в образовательной сфере: на курсах катехизаторов, миссионеров, а также курсах повышения квалификации клириков Русской Православной Церкви.

Исследование носит междисциплинарный характер. Материалы и результаты диссертации могут быть востребованы не только узким кругом богословов-догматистов, но и специалистами по русской религиозной философии, психологами и историками, что значительно расширяет аудиторию применения.

Проработан значительный фактический материал. Диссертация представляет собой основу для дальнейшей углубленной научной разработки темы. Результаты,

полученные в ходе исследования, открывают новые перспективы последующего комплексного изучения вопроса о динамике в русском академическом богословии периода.

Практическая значимость предпринятого исследования определяется возможностью использовать полученные результаты в программах учебных дисциплин по богословию в базовых и специальных курсах. Диссертация может послужить дополнением по истории духовного образования в России, а также может служить восполнением пробела в литературе по амаптологии в русском академическом богословии второй половины XIX и начала XX века. Ряд наблюдений и выводы открывают перспективы для дальнейших исследований по теме и периоду. Материалы могут быть использованы для обобщающих трудов по русскому богословию.

Перспективы развития исследования. Детальная проработка воззрений на учение о первородном грехе русской академической традиции обладает немалой ценностью для дальнейшего развития темы в рамках поля сравнительного анализа работ других авторов и периодов. Последующие исследования могли бы дополнить картину оформления данного учения в исторической ретроспективе.

Структура диссертации и логика работы определяется целью и подчинены решению выделенных задач исследования. Структура диссертации традиционна и включает введение, три главы, заключение, библиографический список источников и использованной литературы и приложения.

Во введении обоснована актуальность, изложена степень разработанности проблемы, определена цель, сформулированы задачи, предмет, объект, представлена научная новизна, практическая и теоретическая значимость.

В первой главе рассмотрены основные аспекты учения о первородном грехе, генезис воззрений на исследуемое учение до завершения пелагианского спора. Данная глава носит характер введения в проблематику.

Вторая глава посвящена рассмотрению учения о грехопадении и первородном грехе в русском богословии сначала в юридическом, а затем и иных

ракурсах. Проанализированы работы сторонников правового подхода, а также освещены некоторые труды их критиков.

В третьей главе отражено появление так называемых нравственной, кенотической и органической теорий в амартологии как альтернативных версий изложения исследуемого учения.

В приложения вынесен анализ трудов Б. П. Вышеславцева и прот. С. Булгакова, предложивших ряд интересных рассуждений по теме исследования, но годы их активности как учёных выходят за пределы исследуемого периода, поэтому показалось более целесообразным поместить анализ их трудов в приложение.

Данное построение позволяет в полной мере проследить хронологию и логику исследуемого явления.

Библиографический список использованной литературы включает 312 наименований. Объём диссертации 335 страниц.

Апробация результатов диссертационного исследования производилась на лекциях и семинарах по догматическому богословию в СамПДС (2012-15 гг.), на заседаниях кафедры богословия СамДС (Протокол № 2 от 20.11.15, протокол №5 от 05.04.16 и протокол № 5 от 8.02.17), а также при обсуждении текста работы на кафедре богословия ОЦАиД (15.12.2015 г.). Также апробация результатов исследования осуществлялась на следующих научных конференциях:

- 2-3 марта 2011 г. конференция ОЦАД; доклад на тему: «Аспекты грехопадения Адама и Евы в интерпретации Б.П. Вышеславцева»;
- 2-4 октября 2012 г. Иоанновские Чтения Самарской духовной семинарии; доклад на тему «Реконструкция понимания сущности грехопадения по работам проф. Тареева М. М.»;
- 26-28 мая 2014 г. Кирилло-Мефодиевские Чтения; доклад на тему «Учение преподобного Иоанна Кассиана Римлянина о синергии и первородном грехе»;
- 9-10 октября 2014 г. Региональная научно-практическая конференция, посвященной 700-летию со дня рождения преп. Сергия Радонежского; доклад на тему «Юридическая теория в русском академическом богословии XIX века»;

- 21-24 мая 2015 г. Всероссийский церковно-государственный форум «Наследники победителей», Всероссийская научно-практическая конференция «Духовные скрепы России: веры, патриотизм, единство»; доклад на тему «Аспекты сотериологии в трудах патриарха Сергия (Страгородского) (1867-1944)»;

- 4-6 октября 2016 г. Иоанновские Чтения Самарской духовной семинарии; доклад на тему «Динамическая теория Искупления в богословии свщмч. А. М. Туберовского (1881-1937)».

Внедрение результатов исследования осуществлялось в виде использования материалов и выводов диссертации на лекциях и практических занятиях по догматическому богословию в Самарской духовной семинарии в качестве дополнительных материалов к базовому курсу.

Публикации. Основные положения диссертации были отражены в следующих изданиях из списка, рекомендованных ВАК РФ, а также из списка ОЦАД рецензируемых журналов:

1. Кикин В., прот. Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха // Христианское Чтение. 2013. – № 3, С. 6-35.
2. Кикин В., прот. Интерпретация слов ап. Павла «в Адаме» из послания к Римлянам (5:12) в основных сотериологических теориях русского академического богословия // Вестник РХГА. 2016. – т. 17, вып. 2, С. 59-73.
3. Кикин В., прот. Понимание аспектов грехопадения Адама и Евы по трудам М. М. Тареева // РХГА, 2017, т. 18, вып. 1. С. 11-18.
4. Кикин В., прот. Очерк амартологии и сотериологии по материалам трудов свщмч. Илариона (Троицкого) (1886-1929) // Церковь и время. 2015. - № 3(72), С. 149-169.
5. Кикин В., прот. Амартология и сотериология в творениях св. муч. И. В. Попова (1867-1938) // Труды КДА. 2016. – № 24, С. 125-140.

Также ряд статей был опубликован в иных изданиях:

6. Кикин В., прот. Восточное и западное понимание послания к Римлянам (5:12) в контексте учения о первородном грехе // Вера. Журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. - 2011 г. - № 1 (14). – С. 102-108.
7. Кикин В., прот. Аспекты грехопадения Адама и Евы в интерпретации Б. П. Вышеславцева. // Вера. Журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. - 2011 г. - № 2 (15). – С. 72-76.
8. Кикин В., прот. Реконструкция понимания сущности грехопадения по работам проф. Тареева М. М. // Вера. Журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. - 2012 г. - № 1 (16). – С. 50-56.
9. Кикин В., прот. Учение преподобного Иоанна Кассиана Римлянина о синергии и первородном грехе // Вера. Журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. - 2014. – № 1 (18). – С. 96-102.
10. Кикин В., прот. Учение о первородном грехе и его интерпретация свт. Августином, епископом Иппонским. Научные труды Самарской Духовной семинарии. Сборник статей / коллектив авторов – Самара: ООО «Медиа-Книга», 2014. – 384 с. С. 98-120.
11. Кикин В., прот. Юридическая теория в русском академическом богословии XIX века. Духовное наследие преп. Сергия Радонежского в истории и современной жизни России : сборник материалов региональной научно-практической конференции, посвящённой 700-летию со дня рождения преп. Сергия Радонежского (9-10 октября 2014 г.) / коллектив авторов. Самара : ООО «Издательство АСГАРД», 2014. Том 1. – 344 с. С. 137-145.
12. Кикин В., прот. Амартология юридической теории по трудам митр. Макария (Булгакова) // Вера. Журнал Самарской Православной Духовной Семинарии. - 2015. – № 1 (19). – С. 34-43.
13. Кикин В., прот. Аспекты сотериологии в трудах патриарха Сергия (Страгородского) (1867-1944) / Всероссийский церковно-государственный форум «Наследники победителей»: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «Духовные скрепы России: вера,

патриотизм, единство». – Самара: ООО «Медиа-Книга», 2016. – 600 с. – С. 123-131.

14. Кикин В., прот. Динамическая теория Искупления в богословии свщмч. А. М. Туберовского (1881-1937). Научные труды Самарской Духовной семинарии. Сборник статей / коллектив авторов – Самара: ООО «Книжное издательство», 2017. – 292 с. – С. 53-58.

Глава 1. Библейские и святоотеческие истоки учения о первородном грехе

1.1. Аспекты учения о первородном грехе

«Поистинне, нет никого из рождённых, кто не поступил бы нечестиво, и из исповедающих Тебя нет никого, кто не согрешил бы» (3 Езд 8:35).

Грехопадение в библейской традиции признается одним из важнейших фактов человеческой истории,³³ глубина которого осмыслена человеческим сознанием лишь отчасти. Остальное – тайна, и «нет ничего известнее и ничего таинственнее, чем учение о первородном грехе».³⁴

В христианском вероучении можно выделить два раздела: амартологию и сотериологию, то есть догматы о том, как созданное Богом человечество пало в грех, и о том, как оно было спасено Вторым Адамом. Наша работа будет посвящена амартологии, а если точнее, его разделу – учению о первородном грехе.

В учении о первородном грехе рассматривается два основных аспекта: 1) грехопадение Адама и Евы, 2) последствия этого поступка для их потомков, чем и определяется дальнейшее изложение.

Необходимо уточнить, является исследуемое явление догматом или учением? Число формализованных и зафиксированных догматов в Православной Церкви весьма мало (Символ Веры, догматы IV, VI, VII Вселенских Соборов). Все

³³ Некоторые полагают, что это не факт истории, и, например, «Энциклика *Divino afflante Spiritu*» и послание Папской библейской комиссии 1948 г. кардиналу Сюару, архиеп. Парижскому, для католиков открывает путь аллегорического понимания, т. к. в этом документе признаётся, что история Адама и Евы выражена метафорическим языком и не содержит исторической правды в её современном понимании» - Современное католическое богословие : хрестоматия / [сост. Майкл А. Хейз, Лайам Джирон] ; под ред. Майкла А. Хейза, Лайама Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецов, А. Дубинина]. М. : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. 645 с. С. 6-7.

³⁴ PL 32, 1328. Августин. *De moribus eccles. Cathol.* 1, 40.

остальные вероучительные положения и истины не имеют статуса догмата, поэтому доктрину о первородном грехе мы будем определять как учение. Если бы существовал определённый Соборами догмат о первородном грехе, то предмет исследования был бы иным.

Исследуя природу греха, следует определиться с терминами. В Ветхом Завете понятию «грех» и «грехопадение» соответствует ряд слов от нижеперечисленных корней.³⁵

1) חטָּ (חטָּהּ חטָּתָּהּ חטָּתָּהּ). Вероятно, это наиболее употребительный термин, который можно считать общим понятием «грех». Переводится он и как «промах, уклонение от цели, недостижение цели, ошибка, вина, провинность, беззаконие»,³⁶ что соответствует греческим терминам ἀμαρτία, ἀμαρτήμα, ἀνομία. Также общими терминами являются: а) אָשָׁם (הִשָּׁמָה אָשָׁם) «провиниться стать виновным, нести вину наказание, вина, виновность, повинность, жертва повинности»; а также б) עָבַר «проходить мимо, переходить, переступить, пересекать».

Близким к оттенку смысла «непопадания в цель» являются «уклонение», «кривизна», «извращение», т. е. еврейское עָוָן (עוֹוֹן) «кривить, изгиб, превратность, нечестие, грех, преступление, беззаконие, злодеяние, вина»,³⁷ и им соответствуют ἀδικία, ἀμαρτία, ἀμαρτήμα. Почти синоним - עָוָה «поступать плохо, превратно, нечестиво, быть согнутым, скрюченным, извращать, корчиться».

2) Следующие термины Ветхого Завета обозначают вольный грех, преступление или бунт: עָשָׂה (עָשָׂה) «восставать, сопротивляться, возмущаться, бунтовать, отступать, преступать; возмущение, отступление, проступок»; «трещина, отпадение, измена, беззаконие», которым соответствуют ἀδικία, ἀνομία, ἁσέβεια.³⁸ В эту группу терминов входят: חָרַף «отступление, преступление, измена,

³⁵ Иванов М. С. Грех / М. С. Иванов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2006. Т. 12. С. 330–345. С. 330, 331-355.

³⁶ Введенский, Д. И. Учение Ветхого Завета... СТСЛ, 1900. 222 с. С. 1-2.; Иванов, М. С. Грех // ПЭ. – М., 2006. – Т. 12. С. 330–345. С. 331.; Еврейско-русский словарь Стронга [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: http://superbook.org/RST/STRONG/index_g.htm

³⁷ Введенский, Д. И. Учение Ветхого Завета... СТСЛ, 1900. 222 с. С. 3-4.

³⁸ Введенский, Д. И. Там же. С. 3-4; Также переводит Иванов М. С. Грех // ПЭ. – М., 2006. – Т. 12. С. 330–345. С. 331.

отступление, отклонение»; רשע (רָשָׁע רָשָׁע) «быть виновным, провиниться, быть неправедным или беззаконным, нечестивым, поступать беззаконно, нечестиво; отступление, беспорядок, колебание беззаконие, нечестие, неправда, вина»;³⁹ מעל «поступать вероломно, быть неверным нарушать обязанности, неверность, отступление»; בגד «неверность, вероломство, измена».

3) Третья группа терминов объединяет невольный или неумышленный грех: גגש «ошибка», גגש «заблуждение», גגש, גגש «проступок, (неумышленный) грех, согрешение, прегрешение».

4) Иные термины уже конкретизируют вид греха: חזש обман, неправда; חזש лукавство, суета; חזש ложь, обман; חזש насилие, злодейство; חזש блудодеяние и т. д.

В Новом Завете термину «грех» соответствует также ряд терминов.

1) ἀμαρτία как «грех, вина, греховность, промах, непопадание в цель, ошибка, неправильное действие. От глагола ἀμαρτάνω «согрешить, совершать грех, промахнуться, промазать, пропустить, ошибиться, сбиться с пути». Может также означать «преступление, злодеяние, нарушение нормы или закона, отступление, проступок; заблуждение, восстание против, (моральное) падение, грех (как состояние)».⁴⁰ Термин имеет широкий спектр смыслов и дает общее понимание греха.

2) ἀμαρτήμα – «грех, прегрешение, греховный поступок, греховное деяние, личный акт, сознательная оппозиция Богу или акт личной враждебности, в том числе и синоним ἀμαρτία.⁴¹ Фактический синоним ἀμαρτία, хотя есть оттенок о волевом участии.

³⁹ Введенский, Д. И. Учение Ветхого Завета... СТСЛ, 1900. 222 с. С. 4.

⁴⁰ Theological dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel. P. 41-42, 44-45; A Concise Greek-English dictionary. P. 8; A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 22-23; Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 63.; A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe, D.D. Oxford, at the Clarendon Press, UK, 1961. – 1568 p. P. 81-84 - падение, соскальзывание, ошибка, грех.

⁴¹ A Concise Greek-English dictionary. P. 8; A Greek-English lexicon of the Septuagint. P. 23; Греческо-русский словарь Нового Завета, М., РБО, 2000. С. 19; Lampe. P. 81.

3) *παράπτωμα*⁴² – «грех, прегрешение, личный проступок, преступление, падение, ошибка, неправильный поступок или деяние; совершить ошибку, пасть (вниз), пасть в битве, погибнуть, пропасть».

4) *παράβασις*⁴³ – «нарушение (договора, слова, воли), ослушание, преступление, нарушение, отступление, пересечение, переступление через, выступление вперед». Обозначена смысловая грань о договоре или границе дозволенного. Именно этот термин чаще использовался для греха личного выбора наряду с *παράπτωμα* и *παρακοή*.

5) *παρακοή* – «непослушание, ослушание, неверность».⁴⁴ Нарушение верности договору, заповеди и Завету.

По отношению к учению о первородном грехе были использованы смыслы: для обозначения греховности – *ἁμαρτία*, личного поступка – *παράβασις* или чуть реже *παράπτωμα* и *παρακοή*.

Следует подчеркнуть, что почти всегда в грехе надо указать участие личной воли человека. Грех возможен как акт вольный, так и невольный.

Этимология славянского слова «грех» точно не установлена. Наиболее заслуживают внимания концепты, восходящие к «греть, гореть, жечь (о совести)». Встречаются значения: «промах», «греза», «иллюзия»; «огрех», «оступок», «проступок» и т. д. Общим во всех этих определениях греха по отношению к Откровению является то, что грех есть «нарушение норм тварного мира, установленных Богом».⁴⁵

Первородный грех можно определить как 1) акт преступления заповеди, совершённый Адамом и Евой в раю (именуемый также прародительским грехом, их личный грех); а также 2) последствия личного поступка прародителей

⁴² Theological dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel P. 761; A Concise Greek-English dictionary. P. 133; Вейсман А. Д. С. 945.; Греческо-русский словарь Нового Завета, М., РБО, 2000. С. 159; A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe, D. D. Oxford, at the Clarendon Press, UK, 1961. – 1568 p. P. 1024. преступление, грех (в том числе грех Адама; грех по неведению, слабости).

⁴³ Theological dictionary ed. by G. Kittel. P. 692-693. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 934; Греческо-русский словарь Нового Завета, М., РБО, 2000. С. 157; A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe, D. D... P. 1007-1008 - преступление, первородный грех, Адамов грех, предательство, измена, отступление.

⁴⁴ Греческо-русский словарь Нового Завета, М., РБО, 2000. С. 158; A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe, D. D... P. 1019 - непослушание, ослушание.

⁴⁵ Иванов М. С. Грех / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. Т. 12. С. 330.

(наследственная порча всей духовно-телесной природы человека). Существует традиция весьма широко трактовать понятие первородного греха «в смысле всеобщей греховности»: и личного поступка прародителей, и последствий.⁴⁶ Ниже будет показано, что такое понимание представлено у митр. Макария (Булгакова), еп. Сильвестра (Малиновского), прот. Н. Малиновского, Д. И. Введенского и других авторов.

Для верного понимания учения о грехе следует сформулировать, какие аспекты выделяет Св. Церковь в грехопадении прародителей. Эти аспекты представляют собой обратное отображение положений протологии. Именно относительно сотворённого человека и мира указывается, что и как повредил грех. Отметим, что интерпретации данных Св. Писания о грехопадении и первородном грехе зависят от современного авторам типа антропологии.

Выделяя аспекты учения о грехопадении, важно определить, является ли повествование о грехопадении аллегорическим или историческим? Очевидно, что авторы книг как Ветхого, так и Нового Завета ссылаются на этот рассказ, как на историческую реальность,⁴⁷ при этом Церковь принимает как буквальное (историческое) понимание повествования, так и аллегорическое толкование Свв. Отцов.

Аллегорический (символический) смысл не означает отрицания грехопадения как исторического факта. Например, аллегорическое толкование Свв. Отцов⁴⁸ о том, что древо жизни есть Божественное разумение и созерцание. Такой подход позволяет глубже понять историю и смысл грехопадения. В этом же ключе следует толковать повествование и о самом Рае, его деревьях: было ли это историческим (чувственным) или духовным, или же оно было одновременно духовным и чувственным. В святоотеческой интерпретации присутствует двойное понимание грехопадения.

Действию первого греха подверглись не только прародители, но и их потомки. Весь человеческий род поражен грехом, поэтому грех можно

⁴⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2 т. Т. 1. С. 495.

⁴⁷ Например, Ос. 6:7; Ос 11:8; Прем. 2:23, 24; Рим. 5:12-21; 2 Кор. 11:3; 1 Кор 15:22; Тим. 2:13-14 и др.

⁴⁸ Иванов М. С. Грех / М. С. Иванов // Православная энциклопедия. Т. 12. С. 351.

определить как всеобщность внутреннего влечения ко злу.⁴⁹ Всеобщую греховность человечества, т. е. существование первородного греха, подтверждают как Св. Писание, так и практический опыт.⁵⁰ Этот очевидный факт всеобщего поражения грехом отмечен многократно и многогранно. Вся библейская история свидетельствует о всеобщем распространении греха. Омовения и жертвы выражали в Ветхом Завете общую для всех потребность избавления от греха, ибо не было действительных праведников, «ибо нет человека, который не грешил бы» (3 Цар 8:46).

Новый Завет также явно свидетельствует о всеобщем поражении грехом.⁵¹ Одно из самых ярких мест об этом - «Доброе, которого хочу, не делаю, злое которого не хочу, делаю» (Рим 7:19). Это есть внутреннее противоборство привнесённого грехом (бессознательного) с уцелевшим от греха (сознательным). В этом смысле каждый человек имеет источник зла сам в себе. Как говорит об этом Св. Писание: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иак 1:13-15). Таким образом, личному греху предшествует уже существующая в человеческой природе тяга или склонность ко греху.⁵² Это онтологическая реальность как для крещеных,⁵³ так и некрещёных.

Склонность ко злу начинается с самого раннего возраста. Уже на первых страницах Св. Писания отмечено, что, «помышление сердца человеческого - зло от юности его» (Быт 8:21). Это означает, что ещё до прихода человека в сознательный возраст, который характеризуется свободным волевым выбором, его сердце уже поражено грехом, его уже влечет ко злу. Св. Писание четко

⁴⁹ Аналогично: «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс 13:2-3); «И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт 6:5).

⁵⁰ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. С. 502.

⁵¹ Ин 8:7; 1 Ин 1:8; 1 Ин 2:2; 1 Ин 5:19; «Ибо мы уже доказали, что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом, как написано: нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога» (Рим 3:9-11); Рим 3:23 «Все согрешили и лишены славы Божией»; «Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа» (Гал 3:22).

⁵² Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 37.

⁵³ «Яко семя тли во мне есть» 2-я вечерняя молитва (св. Антиоха).

указывает на уже готовую склонность человека ко греху с рождения. Онтологическое средоточие человека – сердце и помышления этого сердца (сознание и подсознание) злы от юности, т. е. изначально, от рождения.⁵⁴

Для понимания изменений, произошедших в человеке, необходимо уяснить, каким был человек до греха, а был создан совершенным для динамического движения к ещё большему совершенству. Его нравственные силы надлежало развивать через исполнение заповедей. Упражнением для умственных сил и дара слова было наречение имён. Адам мог пророчествовать (Быт 2:22-23), имел чистый и светлый ум, способный к лёгкому и широкому познанию сути вещей и явлений, и эта способность подразумевала движение к ещё более глубокому познанию.⁵⁵ Упражнением воли в добре служила заповедь о невкушении плодов. Были созданы все условия для раскрытия физических сил: возделывать Сад. Тело Адама не знало болезней и усталости, было крепким и здоровым. Грех поочередно поразил своим действием умственные и нравственные силы. Тело Адама стало тленным и смертным.

Всё сотворённое было причастно блаженной жизни, и даже в названии Сада «Эден» указано наслаждение. Для прародителей блаженство состояло в общении с Богом и делах благочестия.⁵⁶ Человек должен был постичь своё несовершенство и зависимость от Бога, например, через то, что он вынужден поддерживать свои силы, питаясь от древа. Адам не обладал абсолютным совершенством, но дерзнул претендовать на Божественность. Бессмертие не было дано Адаму сразу, ибо его необходимо было «достичь», пройдя через испытание и возрастание. Оно было уготовано человеку как награда за добродетель. Прародителям необходимо было познать зло через противостояние ему (аскетика), но не через личный опыт и практическую причастность. Адам мог не умереть, так как мог не согрешить, заповедь была по силам тогдашнему Адаму, ибо Бог не требует невозможного.

⁵⁴ «Ибо сыновья Израилевы и сыновья Иудины только зло делали пред очами Моими от юности своей; сыновья Израилевы только прогневлили Меня делами рук своих, говорит Господь». (Иер 32:30); «Во всем поступая так, как поступил Адам и все потомки его; ибо и у них было сердце лукавое» (3 Езд 3:26); «Ты и не слышал и не знал об этом, и ухо твое не было прежде открыто; ибо Я знал, что ты поступишь вероломно, и от самого чрева [матернего] ты прозван отступником» (Ис 48:8).

⁵⁵ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. С. 464.

⁵⁶ Макарий (Булгаков), митр. Там же. В 2 т. Т. 1. С. 462.

Грех изменил изначальное величие замысла Творца о творениях. Была нарушена первозданная иерархия. Плод был предпочтён Богу. Воля Божия была нарушена ради плода и ради сатанинских обещаний. Следствием нового порядка стала подчиненность высшего низшему.

Грехопадение прародителей имело два основания: искушение диавола как первопричина и повод, а также самовольное личное падение самого человека. Искушение от сатаны описывается в момент, когда Ева как бы выдвигается на первый план, тем самым самовольно присваивает себе более высокий онтологический статус. Толкователи видят здесь нарушение соборности и начало греха. Свт. Иоанн Златоуст⁵⁷ пишет, что Ева была создана для Адама и могла разговаривать только с ним. Инициатива жены вне ведения мужа оборачивается бедой. Она гуляет по Раю одна (уже в одном этом можно видеть грех, т. е. разделение), одна подходит к запрещённому дереву, даёт втянуть себя в диалог с сатаной.

В грехопадении можно выделить как внешнюю, так и внутреннюю стороны. Внешнюю сторону, т. е. неповиновение Богу, составляет преслушание Его воли.⁵⁸ Нарушение заповеди выражается в исполнении предложенного диаволом, т. е. прародители исполнили его волю вместо воли Божией. Из этой заповеди вытекают все остальные, так как в ней было заключено единственное требование к человеку – любовь к Богу, а, значит, и исполнение Его воли.

С внутренней стороны совершённый грех есть нарушение иерархии внутри самого человека. Грех – злоупотребление свободой. «Ибо они, получив свободу, презрели Всевышнего, пренебрегли закон Его и оставили пути Его» (3 Езд 8:56). Бог попускает искушение Адама, испытывая человеческую волю. Грех был совершен через свободный выбор как сознательное самоопределение личности, и таким образом «завистью диавола смерть вошла в человека» (Прем 2:24). Диавол

⁵⁷ PG 53, 125-128. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 4, кн. 1. На книгу Бытия. С. 129. У него не было чёткой концепции наследственной греховности (он считал, например, что младенцы безгрешны).

⁵⁸ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. С. 484.

послужил смерти человека, поэтому и именуем его человекоубийцей.⁵⁹ Человек умер сначала духовно, а потом и зримо, телесно.

После грехопадения Бог предлагает человеку возможность покаяния, но уже отравленный действием греха, человек отвергает руку помощи Божией. Пребывание человека в Раю становится невозможным, поэтому прародители изгоняются оттуда.

Нам доподлинно не известен догреховный и богоустановленный способ «плодиться и размножаться», но нынешнее единство человеческого рода обеспечено преемством природы через естественное рождение. Этот способ стал также каналом передачи греха, подобно тому, как заражённый источник отравляет весь поток. Именно этим законом духовно-телесной наследственности и объясняется «переход греха» со всеми последствиями на весь человеческий род.⁶⁰

Личный выбор Адама стал причиной всеобщей греховности для человечества. Если Адам был создан по образу и подобию Божию, то о последующих потомках сказано, что Адам родил сына «по подобию своему и образу своему» (Быт 5:3). Едва ли Св. Писание уделяло бы этому особое внимание, если бы речь шла лишь о внешнем, физическом подобии (лицо, телосложение). Адам отпечатлел на сыне уже образ греха, передал свой образ уже падшим. Его сын рождается с уже падшей природой, по образу уже греховного Адама, точнее, по образу Божию, но уже помрачённого грехом Адама.⁶¹ Праотец не мог передать сыну чистой природы, которой сам уже не имел. Все стали грешниками, и теперь «если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8).

На необходимость жертв уже указывает история Авеля, чьи первые жертвы явно свидетельствуют об укоренении в природе греха, так как Каин не справился

⁵⁹ «Диавол человекоубийца искони» (Ин 8:44).

⁶⁰ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. С. 492; в Православном исповедании митр. Петра (Могилы) - Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв. о православной вере... С. 23-24; и также Послание патриархов Восточной Кафолической Церкви. - Догматические послания православных иерархов. С. 153-154.

⁶¹ Филарет (Дроздов), митр. Толкование на Книгу Бытия. С. 177.

с уже существующей удобопреклонностью ко злу, ставшей природным влечением. Наличие греховности означает склонность ко греху, но эта детерминация в то же время не является тотальной и непреодолимой. «Грех влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4:6-7), - Св. Писание дает нам указание на возможность управлять или даже господствовать над этой склонностью. Эта независимая от воли основа греховности является наследственной, а не приобретённой склонностью ко греху. Теперь каждый человек следует собственной склонности ко злу. Итак, ещё до греха как личного поступка в человеке уже присутствует тяга, похоть или склонность ко греху.⁶²

Для учения о распространении греха на всю человеческую природу немаловажным представляется вопрос о происхождении души, поскольку необходимо сразу уяснить, каким образом грех охватывает все уровни человеческой сущности, ибо, как пишет св. Лев папа Римский, «остается зараза греха и смерти, переходящая от прародителя на потомство».⁶³ Существует ряд теорий о происхождении души, такие как эманатизм (истечение из сущности), предсуществование, традиционизм и креационизм. Для начала отвергнем мнение о предсуществовании душ (например, по Оригену) как не соответствующее Св. Преданию. Далее укажем, что некоторыми Отцами допускалось происхождение душ через рождение от душ родителей (традиционизм) или же сотворение души Богом (креационизм).⁶⁴ Известна также некая усреднённая версия⁶⁵ - творение через родителей, но не прямое творение «из ничего», а через существующее благословение к душам и телам прародителей.⁶⁶ Сразу уточним, что душа творится Богом вместе с телом.

⁶² Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 37.

⁶³ Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, т. 1. С. 440-441.

⁶⁴ Креационисты: свщмч. Ириной Лионский, Лактанций, Климент Александрийский, свт. Г. Богослов, свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Герман Константинопольский, свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, преп. Иероним, преп. Иоанн Кассиан, свт. Лев Великий и др. Фокин А. Р. Душа // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. XVI. С. 450, 457; традиционист св. Иустин Философ по Kelly J. Early Christian doctrines. P. 175.

⁶⁵ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, т. 1. С. 439: «Люди творятся Богом через благословение данное праотцам». Также и некоторые святые держались этой усредненной версии или колебались между ними, например, свт. Мефодий Олимпийский и свт. Григорий Богослов. Фокин А. Р. Душа // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 450, 456-457.

⁶⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, т. 1. С. 440, где автор приводит ссылки на определения V Вселенского Собора.

Рассмотрим трудности, с которыми сталкиваются сторонники упомянутых гипотез.

Если душа рождается от родителей по образу тела от душ отца и матери, то в этом случае душа должна складываться как минимум из двух составляющих, а это значит, что она является сложной и, соответственно, подвержена порче и распаду, как указывают оппоненты этой теории.⁶⁷ Блаж. Иероним конгениально Августину спрашивает: «Откуда все люди имеют души? Ужели от родителей (*ex traduce*) подобно неразумным животным, так что, как тело рождается от тела, так душа от души?». ⁶⁸ Эта точка зрения, очевидно, противоречит представлению о простоте (несоставности) и бестелесности души, что служило основанием для критики традиционизма. Однако сторонниками традиционизма были свт. Евстафий Антиохийский, преп. Макарий Великий, свт. Григорий Нисский, прп. Анастасий Синаит. ⁶⁹ Они уточняли, что от родителей передается только неразумная животная (плотская) душа человека, в то время как разумная душа творится Богом. Эта теория позволяет объяснять распространение порчи и влияния первородного греха и на душу.

Если же душа творится Богом (*creatio*), подобно душе Адама (вдохновение), то почему она имеет в себе грех? Можно ли представить внедрение в тела чистых душ, созданных Богом, где они будут запятнаны грехом и тем самым фактическим виновником повреждения душ грехом станет Бог? ⁷⁰ Или предположить, что всё, сделанное Богом, совершенно и более позднее повреждении души, которое является следствием действия самого человека, не есть вина Бога? Бог выступает в роли, подобной родительской, но образует не тело, а нечто более важное, поэтому мы почитаем Его как своего подлинного

⁶⁷ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие, т. 1. С. 442. Приводит выдержки из трудов Немесия, блж. Феодорита, свт. Илария Пиктавийского, блж. Иеронима, Геннадия Марсельского, папы Римского Анастасия II и Кассиодора и др.

⁶⁸ PL 23, 372-373. Иероним. Пер. цит. по: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1, С. 441.

⁶⁹ Фокин А. Р. Душа // Православная Энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 456; католики вслед за Августином колебались между традиционизмом и креационизмом. Встречаются то традиционистские выражения, например, Denzinger, 170 (1, 4); то креационистские выражения в Символе Веры Льва IX (1049-1054), Denzinger, 348. <http://patristica.net/denzinger/>

⁷⁰ Tixeront, J. History of dogmas. Vol. II. From St. Athanasius to St. Augustine (318-430), 1914. 524 p. P. 472.

Родителя, Того Кто есть «Отче наш». Наибольшую поддержку среди Свв. Отцов имел скорее креационизм.⁷¹

Из учения о всеобщем поражении грехом логично вытекает необходимость спасения от греха всех. Таково нравственное приложение учения о первородном грехе. «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22). Господь приходит для искупления всех.⁷²

Среди различных аспектов первородного греха необходимо также рассмотреть понимание гнева на потомков Адама. В Еф 2:3 сказано, что «мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие». Отметим, что выражение «гнев Божий» является антропоморфизмом и должен пониматься соответственно.

Возможное толкование состоит в том, что потомки виновны перед Богом и были под Его гневом. Однако речь не идёт о гневе лично к нам, так как Православная Церковь и не учит, что первородный грех вменяется нам как наш собственный грех, так как «мы лично не согрешили с Адамом, но соделались в нём и чрез него грешниками ...получая от него греховное естество, и являемся на свет "естеством чадами гнева" Божия (Еф 2:3)».⁷³ Поэтому логично заключить, что гнев направлен на нечистоту (болезнь) природы.⁷⁴ Поэтому и сказано не просто – мы «чада гнева», но «по природе».

Плотское родство не является определяющим перед лицом Божиего суда. Иудеи пытались гордиться происхождением от Авраама, указывая, что они чада Авраама по плоти и что тем самым определено их место в глазах Божиих, но «плоть не пользует нимало» (Ин 6:63). Важно волевое участие человека и личные

⁷¹ Сторонники: свт. Григорий Богослов, свт. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит, прп. Максим Исповедник, свт. Герман Константинопольский; свт. Иларий Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Иероним, прп. Иоанн Кассиан, свт. Лев Великий, Геннадий Марсельский и др.

⁷² 1 Тим 2:6; 2 Кор 5:14; Евр 2:9.

⁷³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

⁷⁴ PG 62, 32. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Толк. на посл. к Ефес. Беседа 4. СПб. 1858. Свт. Иоанн Златоуст учит, что «как дитя [без воли и выбора, просто через наследование] человеческое уже по своей природе бывает человеком, точно так же и мы по самой природе [а не по отношению к лицу] своей были чадами гнева» С. 55.

отношения с Богом. «Мертвый грех» активизируется и усугубляется личными грехами.⁷⁵

Факт нечистоты природы, проникновение в неё греха отмечен, в частности, в 50 пс., и его верное истолкование важно для учения о первородном грехе, так как при первом рассмотрении может показаться, что сам приход человека в мир греховен. Человек рождается от греха, под грехом или уже с грехом? Как понять фразу: «Все мы рождаемся под грехом, и самое наше рождение в грехе, как говорит пророк Давид: я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать».⁷⁶ Является ли зачатие и рождение человека греховным? Что имел в виду царь Давид? Есть убеждение, что человек даже в браке зачинается в беззаконии и рождается уже в грехе и виновными перед Богом.⁷⁷

Пророк Давид не мог указывать на зачатие вообще как на греховное, потому что иудеи отвергали мысль о греховности половой жизни в законном браке.⁷⁸ Прародители ещё до греха получили заповедь о размножении, и это воспринималось как воля Божия к людям, утешение и благословение в браке.

Если же беззаконие и грех относить к матери, то становится не понятен смысл покаяния Давида. Если этот псалом покаяния Давида, то очевидно, что он кается от своего лица, а не от лица своей матери «с беззаконием» был рожден, «с грехом» зачала меня мать. Идея о соединении зачатия или рождения с грехом для иудеев была чужда.⁷⁹ Давид, вероятно, рисует картину, что человек подвержен действию греха с самого начала, от истока своей жизни. Это указание на предельно раннее отношение с грехом.

Для христиан характерна уверенность, что законное зачатие и рождение детей не есть грех или беззаконие. Помним из Св. Писания слова ап. Павла: «Брак у всех [да будет] честен и ложе непорочно» (Евр 13:4). Свидетельство Свящ.

⁷⁵ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 27-29.

⁷⁶ PL 16, 470. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Две книги о покаянии // Амвросий Медиоланский, свт. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. 205 с. С. 48.

⁷⁷ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 514; 180. Грехопадение первых людей / [сост.: Н. С. Посадский]... С. 85: «Жизнь человека начиналась неправедным удовольствием зачатия, этим зачатком страстей, и кончалась заслуженной смертью».

⁷⁸ Вайс М. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. Иерусалим: Гешарим, М.: Мосты культуры, 2001. 445 с. С. 130-131.

⁷⁹ Вайс, М. Библия и современное литературоведение... С. 128-129.

Предания аналогично.⁸⁰ Итак, можно обобщить смысл псалма так: «В окружении беззакония и среди греха зачала меня мать». Такое значение можно встретить и в современных переводах.⁸¹

Прор. Давид свидетельствует о поврежденности всей человеческой природы действием греха: смерти и страстей. Грех стал каналом, через который смерть вошла в человечество, которое теперь склонно к падению или иначе удобопреклонно ко греху.

По слову Закона рождённые и родившие нуждались в очищении. Обратим внимание, именно в очищении, а не покаянии. Иудеи через очищения скверны (нечистоты) должны были подойти к новозаветному пониманию греха. От понимания физической нечистоты взойти к духовному пониманию действительной нечистоты, греха, что действительно оскверняет человека перед Богом.

Если и допустимо соотношение зачатия и рождения с грехом, то только в общем контексте всего Св. Писания. В Писании и у Отцов встречается уравнение греха и смерти.⁸² Выражение «согрешили» значит «сделались смертными», поэтому зачатие и рождение могут быть греховными в том смысле, что присоединяют нас к смертным.

Толкование 50 псалма подытожим словами русского богослова Д. И. Введенского: «Этот стих [псалма] свидетельство врожденности греха и независимости всеобщей человеческой греховности от свободного решения», поэтому происхождение греха соотносится с зачатием и рождением, но не в смысле источника, а в значении канала греха.⁸³

⁸⁰ PG 8, 1134 В. Пер. цит. по: Климент Александрийский, свт. Строматы. кн. 3. Климент Александрийский пишет, что супругам более не нужно омыться после соития, что предписывает Моисеев Закон, «потому что Господь очистил верных через крещение для всех брачных отношений». Климент Александрийский, свт. Строматы. кн. 3, гл. 12 (82, 6). С. 440-441. Т. 1. Кн. 1-3. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2003. 544 с.

⁸¹ New International Version (1984) «я был грешником при рождении, грешником от времени как мать зачала меня» Surely I was sinful at birth, sinful from the time my mother conceived me URL: <http://bible.cc/psalms/51-5.htm>. Ещё пример, New Living Translation(2007) Давид ощущает нечистоту и склонность (подверженность) греху «от того момента как мать зачала меня». For I was born a sinner - yes, from the moment my mother conceived me. Аналогичноперевод NJB «a sinner from the moment of conception».

⁸² Кол 2:12-13: «В Нём вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, протистив нам все грехи».

⁸³ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 57, 60.

Природная нечистота неоднократно свидетельствуется Св. Писанием: «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов 14:4). Но факт повреждения или нечистоты природы может и должен быть оценен с моральной стороны. В ракурсе первородного греха это означает смещение точки рассмотрения вопроса к тому, ответственны ли потомки Адама за состояние своей природы?

Если грех, как греховная поврежденность, передается потомкам по природе как неотъемлемая часть падшего человеческого естества и это наследование происходит без нашего волевого участия, то лежит ли на людях нравственная ответственность за это? Ответственен ли человек за то, что теперь неизбежно, за то, что он не выбирал, и за то, что с ним случилось просто по факту рождения? Ответ, например, преп. Марка следующий: «Преступление мы не получили преемственно [т. е. вины нет]: ибо, если бы мы преступали закон по причине преемствования, то необходимо надлежало бы всем нам быть преступниками и не быть обвиняемыми от Бога как преступающим оный по необходимости естественного преемствования [т. е. безвольно и безответственно]... Преступление, будучи произвольным, никем не наследуется поневоле [т. е. личный грех не наследуется поневоле], но происшедшая от сего смерть, будучи понудительною, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога; ибо после того, как умер первый человек, то есть отчуждился от Бога, и мы не могли жить в Боге. Итак, мы получили преемственно не преступление, но смерть же мы наследовали поневоле».⁸⁴

Итак, потомки Адама рождаются в отчуждении от Бога, вне того единства с Богом, которое было уготовано для первозданного Адама. Вменяемо ли человеку отчуждение от Бога? Нет, потому что это и есть уже случившийся факт: и суд, и приговор. От этой беды человеку надлежит освободиться, для чего и приходил Спаситель. Христос спасает нас не от вменения или обвинения, а от беды смерти

⁸⁴ PG 65, 1017, 1020. Пер. цит. по: Марк Подвижник, преп. Слова нравственно-подвижнические. СТСЛ, 2009. 208 с. С. 107-108.

и отчуждения от Бога.⁸⁵ Это состояние «нечистоты» от рождения служит препятствием на пути к Богу.⁸⁶ «Если не родится от воды и Духа» (Ин 3:5,6), то в этом состоянии не может войти в Царство Небесное, но не силу того, что он не амнистирован в крещении, а потому, что к Богу не может приближаться нечистое (изуродованное) или повреждённое (перевернутое). Как писал архиеп. Димитрий (Муретов) (1811-1883): [потомкам] «переходит не собственно грех, - падение, а естество испорченное... Вменяется не грех как преступление заповеди, - греховное действие, а вменяется ἀμαρτία, vitiositas, постоянное худое состояние. Это состояние греховно перед Богом, потому что оно нечистое».⁸⁷ Пока нет Закона, то не может быть и παράβασις, значит в мире царствует ἀμαρτία.

Необходимо уточнить, что речь идет о чистоте не телесной, а нравственной. «Чистый» может быть синонимом «праведный».⁸⁸ Нечистота может пониматься как грех, как нравственная категория. Если речь о рождённом нечистым, то можно ли за этим сразу разуместь нравственную чистоту, так как до сознания, до свободного личного выбора и личной (актуальной греховности) может ли быть нравственная чистота? Моральная оценка может быть дана выбору, а не субстанции, так как грех несубстанционален. Нравственная скверна подвергает людей суду Божию. Нечистота природы рассматривается нами как аспект поражения того, что связано грехом, т. е. канала его преемства – родовой жизни. Грех повреждает всё, во что проникает. Грех именуется «родовым» как соотносимый с происхождением человека (зачатием и рождением), то есть грех связан с преемством природы по роду, а не в силу внешнего «проклятия» рода.

Разрушенная грехом человеческая природа соотносится с «сердцем» человека.⁸⁹ Новое сердце противопоставляется ветхому и лукавому. Возрождение

⁸⁵ Спасение Восточным Отцами виделось в освобождении от рабства греха, в исцелении, а не в амнистии за грех другого. - Ферберн, Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Дональд Ферберн ; [пер. В. Литвиненко]. – М. : ББИ св. ап. Андрея, 2008. С. 81-82.

⁸⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 498-499.

⁸⁷ Труды Киевской Духовной Академии. 1895. № 9, С. 77. Киев, типография Г. Т. Корчак-Новицкого. 1895.

⁸⁸ «Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным? (Иов 15:14). «И как человеку быть правым пред Богом, и как быть чистым рожденному женщиною?» (Иов 25:4). Или наоборот нечистота как синоним греховности: «Нечист и растлен человек, пьющий беззаконие, как воду (Иов 15:16)».

⁸⁹ «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено» (Иер 17:19). «Исторгну каменное сердце... и дам плотяное» (Иез 11:19); «С сердцем лукавым первый Адам преступил заповедь, и побежден был; так и все от него происшедшие. Осталась немощь и закон в сердце народа с корнем зла, и отступило доброе, и осталось злое» (3 Езд

или очищение сердца – это «другое сердце» и иная природа, «другой человек», новый, духовный и рождённый свыше, преображённый по своей природе. «Дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное» (Иез 36:26) или ещё: «Дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом; ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер 24:7).

«Сердце» может толковаться как центр сознания и подсознания. «Сердце чисто созижди во мне Боже и дух прав обнови во утробе моей» (Пс 50:12). Давид исповедует поражение грехом не только «сердца», но и «утробы» как подсознательного. Помышления сердца как органа души злы от юности, испорчены грехом от самого начала. Желание освободиться от греха на этой глубине повреждения выражено в словах «сердце чисто созижди во мне Боже». Это обращение к Богу, так как такое создание (воссоздание) вне возможностей человека.

В Ветхозаветное время обрезание служило знаком отсечения соотносимого с грехом (в вышеупомянутом смысле). Фактически это было началом рождения нового человека. В Новом Завете воссоздание человека происходит через рождение от воды и Духа (Ин 3:5). «Обрезание сердца» означает теперь чистоту нового «сердца». Прежнее (первое) рождение есть «плотское, греховное направление жизни ... [которое] не зависит от личной воли, но обуславливается естественным происхождением человека от греховных родителей». ⁹⁰ Слово «плоть» в Св. Писании придается нравственный оттенок. «Плоть греха» (плоть как «седалище» греха), «плотской человек», «плотская мудрость». Теперь даровано рождение, рождение свыше: «Он спас нас ... банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит 3:5). ⁹¹ Заметим, что грех проникает в человека через рождение, а упраздняется через возрождение.

3:21-22); «Во всем поступая так, как поступил Адам и все его потомки; ибо у них было сердце лукавое» (3 Езд 3:26); «Кто может сказать: «я очистил мое сердце, я чист от греха моего?»» (ПритСол 20:9).

⁹⁰ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 14.

⁹¹ «Родил Он нас словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созданий» (Иак 1:18); Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, по великой Своей милости возродивший нас воскресением Иисуса Христа

Среди основных аспектов первородного греха необходимо рассмотреть его последствия и прежде всего – наказание. Если определять грех прародителей как преступление, то правомерной реакцией на него логично следует наказание нарушителей закона. Следующий вопрос – что есть эта мера? Она не может быть формой отмщения, так как Бог чужд страстей, в том числе желания мщения и гнева. Целесообразней видеть в естественных и неизбежных последствиях греха также и воспитательные, и исправительные средства.

Последствия греха могут пониматься как болезненные, но благотворные меры воздействия на человека как формы покаяния, изменения и возвращения к Богу. Эти меры, начиная с изгнания из Рая, носят педагогический характер. Тление и смерть тела «предают огню сосуд плоти», тем самым по мысли свт. Василия Великого и свт. Кирилла Александрийского, совлекают с человека повреждённое грехом.⁹²

Педагогическая польза и исправление возможны и справедливы для преступивших заповедь. «Каждое из сих бедствий мудрый и благий Владыка посылает к нашей же пользе... смерть насылается на тех... которые достигли предела жизни, какой от начала положен в праведном суде Бога, издалека предусмотревшего, что полезно для каждого ... как врач, хотя и производит в теле мучения и страдания, однако же благодетелен, потому что борется с болезнью, а не с больным, так благ и Бог, Который частными наказаниями устроит спасение целого. ... поражается плоть, чтобы исцелилась душа ... Не Бог сотворил смерть, – продолжает свт. Василий, – но мы сами навлекли её на себя лукавым соизволением. Бог не воспрепятствовал нашему разрушению [т. е. тлению и смерти]... чтобы самого недуга не сохранить в нас бессмертным... пока переделкою не будет исправлен находящийся в нём недостаток».⁹³

из мертвых к упованию живому (1 Пет 1:3); [как] возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живаго и пребывающего вовек (1 Пет 1:23).

⁹² Иванов М. С. Грех первородный // Православная Энциклопедия. Т. 12. С. 351.

⁹³ PG 31, 345. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. 1. Беседа 9 о том, что Бог не виновник зла. М., 2009. Сибирская благовонница. 750 с. С. 945, 947, 951.

Та же мысль встречается и у свт. Иоанна Златоуста⁹⁴ о том, что, совершая любой грех, человек тем самым наказывает себя сам.

«В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17). Адам «умер» через 930 лет, а «смертью умер», т. е. двойной или «второй» смертью в тот же день, когда вкусил. Действительная смерть (отчуждение от Бога) случилась тотчас, а физическое завершение фактической смертью произошло лишь спустя годы, как полагают, в том числе из-за «инерции» Божиего благословения данного первозданному Адаму. Смерть можно оценить как препятствие к укреплению во зле, т. е. это благо и для самого человека, и для окружающих.

Праотец сразу после совершения греха мог умереть и телесно, но Бог позволил ему жить и после греха, чтобы ему дана была возможность покаяния. Таким образом, все несчастья, связанные с тленностью и смертностью, вернули бы человека к Богу, т. е. обернулись благом.

Сторонниками юридического подхода рассматривается необходимость наказания⁹⁵ помимо естественных следствий греха, как форма справедливости и участия Бога, но смертность и физическую смерть не обязательно рассматривать как исключительно Божие наказание. В них можно видеть естественные последствия греха. Человек, лишённый действия благодати, сам подверг себя им.⁹⁶ Смерть есть удаление от жизни, т. е. от Бога, который есть Истинная Жизнь. Адам сам отторг себя от жизни, поэтому некого винить в его смерти и смерти его потомков.

Человек создан для наслаждения и пребывания в духовном мире, но он сам извратил порядок вещей и пожелал чрезмерного наслаждения от чувственного мира, поэтому Бог «премудро укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума, которое вопреки естеству движется к

⁹⁴ PG 49, 89. Ad popul. Antioch. 6.6. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 2. Кн. 1. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1899. – 520 с. С. 94; также: ПремСолом 4:20: «В сознании грехов своих они предстанут со страхом, и беззакония их осудят в лице их». Беззакония сами «осудят» их, а не Бог.

⁹⁵ Грехопадение первых людей / сост. Н. С. Посадский. М.: Сибирская благовонница, 2014. 140 [4] с. С. 59. «Грех подлежит наказанию»; Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере.. «Те бедствия, которыми Божественное правосудие наказало человека за его преслушание». С. 154.

⁹⁶ Грешник «сам носит с собой свои беззакония» (Лев 17:16); также Лев 20:17; Исх 53:1, сама природа вещей вызывает к бытию свои следствия - Лев 18:25-28, 20:22; Иов 16:18, 20:27; Ис 26:21.

чувственным [вещам]... Промыслительно Бог дал естеству [человеческому] произвольную муку и, соответственно этой муке, смерть для наказания произвольного наслаждения». ⁹⁷ Важно, чтобы определение этого ракурса не соотносило Бога с источником и причиной смерти, ибо «Бог не сотворил смерти» (ПремСол 1:13).

Если праотцы пали через желание наслаждения, то и лекарство им подается относительно его же, поэтому, как пишет преп. Максим Исповедник, грех посредством наслаждения «вонзил в самое основание естества Адама и самого себя, [а тем самым] осудил на смерть всю природу, гоня через человека, естество произведённых на свет к исчезновению в смерти». Преп. Максим здесь же пишет, что смерть господствовала над природой человека, основой своей силы имея наслаждение, возникшее от греха, что и «положило начало всему естественному рождению и по причине которого сама смерть была определена в виде наказания для природы [человеческой]». ⁹⁸

Последствия грехопадения удобнее оценить, сравнивая состояние человека до и после этого события. До падения прародители вели невинную жизнь, которую наполняло блаженство, состоящее в общении с Богом и делах благочестия. Человек был наделен совершенством, но не в актуальном, а в потенциальном смысле. Его совершенство означало способность и стремление к действительному совершенству (к обожению и богообщению). Это совершенство означало целесообразность и соответствие назначению.

Назначение человека определяется наделением его разумом и свободой к высшему служению. Адам должен был предстать перед Богом от лица прочих тварей, с которыми Бог не заключал Завета. По отношению к Богу жизнь человека – верность Завету, союзу благочестия. ⁹⁹ По отношению к окружающему миру предназначение Адама – обладание и господство, управление и возделывание.

Грех изменил перводанное состояние сразу в нескольких направлениях. По отношению к назначению человека и смыслу его жизни: Адам отвернулся от Бога,

⁹⁷ PG 90, 628В. Пер. цит. по: Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответ 61. С. 75.

⁹⁸ PG 90, 633ВС. Пер. цит. по: Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответ 61. С. 80-81.

⁹⁹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 459.

отторг себя от источника жизни и умер. Грех его состоял в отказе от своего предназначения: возделывания (себя и Сада), от духовного восхождения и возрастания. Грех заключался в нежелании быть с Богом и во внимании сатане.

Для понимания поражения природы первородным грехом необходимо определить, что есть «φύσις» человека. Это не просто «плоть» или некая телесность, это весь человек, его суть, все его уровни. Последующее исцеление человека от греха объясняется особенностью подвига Христа, Который воспринимает эту нашу человеческую природу, исцеляя её в Самом Себе.¹⁰⁰

После грехопадения Бог одел человека в «кожаные ризы» (Быт 3:21). Под «кожаными ризами» можно иметь в виду тленность и смертность, которые мы оцениваем как форму промысла и милосердия. Тление – это все физические расстройства. Старость (прогрессирующие болезни) – есть вид тления и постепенного распада. В некотором смысле вся жизнь человека – это увядание и умирание, одна долгая смерть. Бессмертие в состоянии прогрессирующего греха, в состоянии бесконечно продолжающейся деградации прерывается Богом. Физическая смерть – есть естественное следствие греха, попущенное Богом, которое может быть истолковано на языке педагогики, любви и даже милосердия со стороны Бога.

«Кожаными ризами» принято именовать обобщённые последствия первородного греха. Некоторые подразумевают именно грубое биологическое

¹⁰⁰ Через крест, через страдания, восстановив в Самом Себе эту природу человеческую, стал родоначальником нового человечества. Тленное тело было принято Жизнью, чтобы тем самым разрушить царство греха в смертной плоти через Воплощение и освящение телесного (2 Кор 5:21). PG 37, 182-183 «Ибо не воспринятое не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается». Пер. цит. по: свт. Григорий Богослов. Послание к пресвитеру Кледонию, третье. Творения. Т. 2. С. 10. Воспринимает (воплотившегося и вочеловечившегося) чтобы уврачевать плоть и «человека». «Он не согрешил и не стал им, но ради меня Он стал грехом», т. е. стал тлением естества ради уничтожения этого тления; Григорий Нисский. TLG 2017.046, 37.8-19.: «Те, кто принял в себя отраву по чьему-либо злоумышлению, ослабляют её другим снадобьем. И противоядию так же, как и губительному веществу надлежит проникнуть во внутренности человека, чтобы всему телу была уделена целебная сила. Подобным же образом, вкусив нечто, повредившее наше естество, начали испытывать нужду в том, чтобы разрушенное было вновь собрано воедино – чтобы такое противоядие... отразило действие отравы, ранее вошедшей в тело. Что же это за противоядие? Это не что иное, как Тело, которое оказалось сильнее смерти и послужило началом нашей жизни». Пер. цит. по: свт. Григорий Нисский, Большое огласительное слово, 37. Библейские комментарии... Ветхий Завет. Бытие 1-11. Тверь: Герменевтика, 2004. Т. 1. 304 с. С. 97.

состояние в целом и его физические акты (В. Н. Лосский),¹⁰¹ или, в частности, нынешний чувственный тип размножения (преп. Максим Исповедник).¹⁰²

Далее следует рассмотреть «похоть», которая сама по себе не является первородным грехом,¹⁰³ но имеет в нём своё основание. «Все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин 2:16).

Действию греха подверглись и духовные свойства: ум, воля, память, владычество над другими тварями. Адам совершил грех умом. «Что приняло заповедь, то и не соблюло, то и поражено»¹⁰⁴ и, во-первых, имело нужду в освящении. Это грех ума, поэтому и вину, и повреждение несет ум Адама. В результате греха повредился ум Адама, поэтому праотец пытался спрятаться от Всеведущего и Вездесущего. У Адама произошло повреждение воли, и появились новые греховные мысли: желание обмануть и вместо сыновней любви прародители почувствовали рабский страх за нарушение воли Господа, за чем последовало желание перенести вину на другого. Ап. Павел повторяет о повреждении ума в грехопадении: «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, [уклонившись] от простоты во Христе» (2 Кор 11:3). Речь ведется не о виновности, а о повреждении.

Двуединство природы прародителей под действием греха привело к разделению людей, потере невинности (ощутили стыд и узнали наготу)¹⁰⁵ и извращению чувств. Грех изменил изначальный естественный порядок вещей на нескольких уровнях. Произошла дезинтеграция человеческой природы. Была нарушена иерархия бытия внутри человека и во вне. Человека постигла смерть духовная как результат отторжения от Бога. Была потеряна благодать и следствием стала испорченность человеческого сердца. Произошла утрата власти

¹⁰¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... Киев, 2004. 504 с. С. 433, 441.

¹⁰² PG 90, 628. Пер. цит. по: Сидоров А. И. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61) // Сидоров А. И. Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. М.: Паломник, 2004. С. 478.

¹⁰³ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 38. примечание.

¹⁰⁴ PG 37, 188. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 2. С. 13.

¹⁰⁵ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение... С. 65: «Проникновение греха в природу видно из того, что они ощутили наготу».

над животными. Те из них, над которым Адам полностью утратил власть, должны привести его к пониманию произошедшего, а те, над которыми власть оставлена (домашние и «прирученные»), даны в помощь человеку по милосердию к нему. Аналогично обстоит и с ядовитостью растений.¹⁰⁶

Заключительным актом в ряду последствий грехопадения Адама и Евы является изгнание из Рая. Теперь они справедливо недостойны этого жилища. Милосердие Божие позволяет отделить их от Древа Жизни и от места их падения, чтобы не превращать это в муку.

Подводя итоги этой части, отметим, что святоотеческое богословие усматривает два греха: первый – вменяемый лично Адаму, совершённый им в Эдеме и бывший предметом его персонального покаяния, и второй, являющийся последствием первого. По словам преп. Максима Исповедника: «Второй – грех естества – это не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление».¹⁰⁷ Потомков Адама этот грех помимо их воли ведет к смерти. В рамках удобопреклонности природы надо учесть и удобопреклонность воли.

О существовании в потомках Адама подсознательной силы, влекущей ко греху, повествуется и в Ветхом Завете, и в Новом. Это грехолюбие не есть «я» человека: «Творю не я, но живущий во мне грех» (Рим 7:17). Заметим черты персонификации греха как поселившегося и «живущего во мне», как некая сила сатаны.¹⁰⁸ Это повреждение является постоянным. Независимая от воли основа греховности скрыта в наследственной, а не приобретённой склонности ко греху. Имея упомянутую склонность, люди осуществляют её в актуальных (личных) грехах.¹⁰⁹ Как пишет православный богослов Ж.-К. Ларше: «Все люди испытывают в силу необходимости последствия греха Адама, они грешат сами (и

¹⁰⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 492.

¹⁰⁷ PG 90, 405С. Пер. цит. по: Максим Исповедник, преп. Вопросоответ 42 // Максим Исповедник, преп. Творения. Вопросоответы к Фалассию. М.: Мартис, 1994. Кн. 2. 346 с. С. 129.

¹⁰⁸ PG 34, 609В. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Св. Отцы о покаянии, С. 252. «Этого явного зла, пришедшего вследствие Адамова преступления, - этого жала смерти: потому что прившедший грех, разумная некая сила и сущность сатаны, посеял всякое зло: он тайно действует на внутреннего человека и на ум и борется с ним в помыслах».

¹⁰⁹ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 38.

в силу этого они виновны) не потому, что они унаследовали в своей природе личный Адамов грех, а потому что они являются подражателями Адама».¹¹⁰

Итак, православные предпочитали учить о первородном грехе как о повреждении природы, нежели как о разрешении правовой ситуации. В настоящее время эта позиция ясно выражена ведущими богословами. Приведём пример из слов Святейшего Патриарха Алексия II, который пишет, что «Православное богословие... грехопадение осмысливает прежде всего как болезнь, а не как юридическое состояние. Дело не в гневе Божиим на преступление человека. Дело в болезни самого человека. И Бог делает всё, чтобы изменить человека (а не просто снять с него “судимость”, юридически помиловав его). Но нельзя менять человека без его на то свободного согласия. Христос принёс нам возможность преображения. От личного же выбора каждого человека и каждого сообщества людей зависит, будет ли действителен Крест Христов в нас или нет. ...Только святость нормальна для человека. Грех же — любой, даже самый, казалось бы, незначительный и распространённый, ненормален, потому что он искажает человеческую природу».¹¹¹

1.2. Генезис воззрений на учение о грехопадении и первородном грехе

Рассмотрим учение о грехопадении и первородном грехе до пелагианского спора. В восточной части Экумены у грекоязычных христиан в период до диспутов, связанных с Пелагием и Целестием, учение о первородном грехе не вызывало к себе пристального внимания. В начале этой дискуссии богословие Пелагия на Востоке встречало скорее поддержку и одобрение, нежели сопротивление и осуждение. В богословии восточных христиан вполне

¹¹⁰ Ларше Ж.-К. Вопрос об Адамовом наследии // Ларше Жан-Клод. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. 272 с. С. 135.

¹¹¹ Алексий II, патр. Афоризмы. Журнал Фома. [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <http://foma.ru/patriarh-aleksiy-ii-aforizmyi-2.html>

сочетались как действие благодати и свобода выбора, так и Божественная справедливость и милосердие и т. д. Диссонанс в этом разделе богословия возник в западной части христианского мира. Коллизии здесь наиболее обоснованно связывать с именем свт. Августина, с трудов которого берёт начало специфическое «западное» понимание проблемы.

Богословская ретроспектива вопроса – следующая. У авторов I века присутствовали лишь спорадически освещаемые аспекты и положения того, что можно соотнести с грехопадением и первородным грехом. Отмечались подверженность смерти, тлению и страстям, а сущностью грехопадения видится непослушание.¹¹² Выделение темы и её оформление началось позднее.

Со II века апологеты приступили к проработке частных аспектов этого учения, что привело к выявлению различных подходов. В частности, **св. мч. Иустин Философ** (100-165) пишет, что грех Адама и Евы состоял в непослушании и нарушении заповеди. Излагая христианское учение, он обращает внимание на то, что в результате греха человечество подпало тлению и смерти.¹¹³ Освобождение от греха должно привести к освобождению от них. Исправление же стало возможно благодаря Христу, и Бог устроил так, что люди смогут освободиться от смерти, «если по своим делам окажутся достойными Его назначения, удостоятся жить с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания».¹¹⁴

Первый Адам возглавил человечество и увлек его к смерти, Второй Адам, Христос, направил к воскресению и жизни.¹¹⁵ В связи с темой рекапитуляции и первым грехом выделена параллель между Евой и Богородицей. Два Адама, две Евы. И падение, и спасение произошло через женщину. Первая «зачала» от слова искушения, «родила» непослушание и смерть, Вторая Ева была примером послушания и родила Воскресшего Спасителя.

¹¹² PG 2, 1185. Пер. цит. по: (Анонимное послание) к Диогнету // Иустин Философ, мч. Творения. М.: Паломник, 1995 С. 371-384. (Библиотека отцов и учителей Церкви, т. I) (1, 12): «Не древо познания губит, а преслушание». С. 384.

¹¹³ PG 6, 340С-341А. Пер. цит. по: Иустин Философ, мч. Творения. Апология I, гл. 10, С. 39; Об этом же Ферберн Д. Учение о Христе... С. 76; Kelly J. Early Christian doctrines... P. 167.

¹¹⁴ PG 6, 341. Пер. цит. по: Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик... – М. : Паломник, 1995. С. 39.

¹¹⁵ Kelly J. Early Christian doctrines... P. 170.

Св. Иустин указывает на действие «находящейся в каждом человеке многообразной склонности ко злу»,¹¹⁶ и появилась эта склонность после грехопадения Адама и Евы. Позднее эту «склонность ко злу» в богословии определяют как следствие падения прародителей. Итак, среди основных действий греха в человеке – тление и смерть, а избавление от них – нетление и воскресение.¹¹⁷ Грех привёл к разделению с Богом, к удалению от Него как Источника жизни, то есть к смерти.

Немаловажным в отношении первородного греха является учение о крещении. Св. Иустин учит, что крещение есть возрождение для кающихся, которые могут освободиться от грехов. Здесь ещё нет указания на отпущение именно врождённого греха, но в общем смысле «грехов», и св. Иустин регулярно повторяет, что условием омовения от них или отпущения их является раскаяние и вера в Искупившего.¹¹⁸

В амартологии **свщмч. Ирины Лионского** (130-202) уже выделяются два направления. Первое соотносимо с юридическим пониманием грехопадения, его последствий, второе можно определить как «неправовое», где он пишет больше о тлении, нечистоте и смерти, нежели о вине и ответственности.

В рамках юридического понимания св. Ириной рассматривает совершённое прародителями как преступление, достойное наказания.¹¹⁹ Однако их грехопадение не стало тупиком и, благодаря Христу, с потомков Адама и Евы стало возможным снятие древнего осуждения и проклятия. Агнец Божий возьмет грех мира и искупает людей от греха (Ин 1:29).¹²⁰

«Неправовой» ракурс его амартологии – об аспектах послушания, усыновления, соединения с Богом, избавления от тления и смерти.

Грехопадение, по св. Иринею, состояло в непослушании и «через непослушание одного человека... многие сделали грешниками и потеряли

¹¹⁶ PG 6, 341. Пер. цит. по: Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик... С. 39.

¹¹⁷ PG 6, 345. Пер. цит. по: Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик... С. 42; а также PG 6, 357. Пер. цит. по: Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик... С. 50. и PG 6, 405. Там же. С. 82.

¹¹⁸ PG 6, 420-421. Пер. цит. по: Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик... С. 92-93; PG 6, 428. Там же. С. 97; PG 6, 500-505. Там же. С. 152-155.; PG 6, 681. Там же. С. 276.

¹¹⁹ PG 7a, 961-962. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Против ересей. Кн. 3. Гл. 23. С. 308.

¹²⁰ PG 7a, 875. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Там же. Кн. 3. Гл. 10. С. 241.

жизнь ...надлежало чтобы через послушание Одного Человека, который родился от Девы, многие оправдались и получили спасение». ¹²¹ Грех вошёл непослушанием и появилась смерть. Если падение – в непослушании Адама, значит исправление греха – в послушании Христа. Человечество может вернуться к Богу во Христе, через Его послушание воле Отчей. «Он восстановил в Себе древнее создание (человека). Ибо как непослушанием одного человека появилась смерть, так через послушание одного человека введённая праведность оплодотворит жизнь людям, бывших некогда мёртвыми». ¹²²

На спасение может надеяться подражающий Христу (1 Кор 4:16) в послушании и причастный Ему. Исполняющий волю Отца – подлинно Сын, также и люди, подражающие Христу, становятся подлинно истинными чадами Отца Небесного (Мф 5:45). Усыновление Богу, освобождение от первого греха происходит во Христе, явившем сыновнюю любовь и послушание.

Грехопадение заключалось в расторжении общения с Господом, значит победа над грехом – в восстановлении этого союза, в соединении с Богом. ¹²³ Именно благодаря воплощению и вочеловечению стало возможным соединение человека с Богом и стала возможной причастность жизни и нетлению. Христос восстановил в Себе некогда павшего Адама, и так человечество получило дар нетления. ¹²⁴

Внимание св. Иринея обращено не на нарушение Закона, не на вину и наказание, а на смерть. Катастрофа – в утрате жизни, а не в виновности, поэтому Христос упразднил смерть и оживотворил человека. Он победил смерть, а не просто простил согрешивших. Он расторг «болезни ада». ¹²⁵ Отныне человечество соединено с Нетленным, Который очистил его от скверны греха и тления, восстановил его в Себе, воскресил и обожил.

¹²¹ PG 7a, 937. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Против ересей. Кн. 3. Гл. 18.7. С. 292.

¹²² PG 7a, 954. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Против ересей. Кн. 3. Гл. 21.10. С. 303.

¹²³ PG 7a, 937. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Против ересей. Кн. 3. Гл. 18.7. С. 291.

¹²⁴ PG 7a, 943. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Там же. Кн. 3. Гл. 20.2. С. 295.

¹²⁵ PG 7a, 893. Пер. цит. по: Иринею Лионский, свщмч. Там же. Кн. 3. Гл. 12.2. С. 252.

В связи с учением о первородном грехе важно понимание таинства крещения «во отпущении грехов». ¹²⁶ Свщмч. Ириной учит о грехопадении как о повреждении и природной нечистоте, очищаемой крещением, так как он пишет, что необходимо таким образом спасти и младенцев, а у младенцев речь может идти только о наследственной (природной), а не нравственной нечистоте. Нравственная нечистота, как и моральные поступки, связаны с выбором личности, которая у младенцев ещё не проявлена. ¹²⁷

Климент Александрийский (150-215) учит, что грех Адама и Евы состоял в нарушении заповеди Закона и достойно воспитательного наказания и праведного возмездия. Динамика учения в том, что появляется указание на цель наказания и праведность возмездия. Понимание подразумевает воспитательную наказуемость греха, воспитательный метод. ¹²⁸

Он определяет учение в терминах вины за грех, греховного расположения и праведного возмездия через наказание, ¹²⁹ которого человечество избежало в виду того, что Господь принял на Себя все грехи, вину и наказание человечества. Он излагает учение о заместительной и искупительной Жертве Агнца. ¹³⁰ После подвига Христа человечество освободилось от наказания за грехи. ¹³¹

Климент также задаётся вопросом об ответственности младенцев за грех праотцев и возможности вменения им их греха. Климент находит младенцев безгрешными, ¹³² а по поводу толкования 50 пс пишет, что рождение их не греховно (уточним, в законном христианском браке). ¹³³

Сущностью грехопадения видится попытка самовозвышения праотцев, а исправление греха – в нисхождении (κένωσις) Сына Божия. ¹³⁴ Специфическим в

¹²⁶ PG 7a, 894. Пер. цит. по: Ириной Лионский, свщмч. Там же. Кн. 3. Гл. 12.2 С. 253.

¹²⁷ PG 7a, 784. Пер. цит. по: Ириной Лионский, свщмч. Там же. Кн. 2. Гл. 22.4. С. 174.

¹²⁸ PG 8, 364. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1. Гл. 10. С. 100.

¹²⁹ PG 8, 392. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Там же. Кн. 2. Гл. 1. С. 118.

¹³⁰ PG 8, 332. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Там же. Кн. 1. Гл. 8. С. 82.

¹³¹ PG 8, 280-281. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1. Гл. 6 и 8. С. 45-46.

¹³² PG 8, 1200-1201. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 1. Кн. III, гл. XVI, 100.1. С. 449.

¹³³ PG 8, 1201. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 1. Кн. III, гл. XVI, 100.1. С. 449.

¹³⁴ PG 8, 487. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 2.8. С. 176.

его учении является представление, что падение прародителей заключалось в том, что они раньше времени испытали сексуальное влечение и поддались ему.¹³⁵

Климент отмечает основные аспекты учения о первородном грехе: о нарушении заповеди, о распространении смерти через преемство плоти и естественное рождение.¹³⁶ Указывает фактическую склонность ко греху как особенность человеческой природы после грехопадения, ту удобопреклонность, которую позднее и определяют как «семя тли», как первородный грех.¹³⁷ Борьба христианина заключается в том, чтобы ограничить действующую греховность, «доводя склонность к ней почти до ничтожества».¹³⁸ Эта греховность определяется им как пленение душевными болезнями и страстями, то есть грех – это болезнь души, а Логос сравнивается с врачом.¹³⁹

Все люди подвержены греху и смерти. «Безгрешен (по природе), ведь, только Логос. Грех есть некое общее наследство»,¹⁴⁰ т. е. грех всем врождён, всеми унаследован и всем присущ. Ясно показано, что, если грех унаследован каждым через рождение, значит пребывание с ним - помимо воли. Все люди грешны через унаследованную смертную природу.

Сущность и следствие первородного греха рельефнее в соотношении с таинством Крещения. По мысли Климента, крещаемые очищаются, так как омываются их грехи, а в оставлении грехов – начало спасения. Условием же этого освобождения является искреннее раскаяние.¹⁴¹

Его продолжатель в Александрийском училище Ориген (185-254) также пишет, что Крещением человек очищается от скверны, присущей ему от рождения,¹⁴² т. е. эта скверна связана с преемством природы. Смерть же есть паразитирующее на человеческой сущности начало.

¹³⁵ PG 8, 1205. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 1. Кн. III, гл. XVII, 102.1. С. 450.

¹³⁶ PG 8, 1165, 1168. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Там же. Т. 1. Кн. III, гл. IX. 64.2. С. 433.

¹³⁷ PG 8, 332. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1.8. С. 82.

¹³⁸ PG 8, 253. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Там же. Кн. 1.2. С. 30.

¹³⁹ PG 8, 255. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Там же. Кн. 1.2. С. 31-32.; освещается тема исцеления от греха PG 8, 285. Педагог. Кн. 1. С. 50; болезнь, раны, цельба PG 8, 349. Пер. цит. по: Там же. Педагог. Кн. 1. С. 92.; Сравнение греха с гнойными наростами PG 8, 328. Пер. цит. по: Там же. Педагог. Кн. 1. Гл. 8. С. 80.

¹⁴⁰ PG 8, 672C. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 3.12. С. 280.

¹⁴¹ PG 8, 285, PG 8, 288. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1. С. 50-51.

¹⁴² PG 13, 1835-36. Origen. Luc. Homil. 14.

Другой великий александриец **свт. Афанасий Александрийский (295-373)** учит о том, что человек был сотворён для радости богопознания и причастности бытию с Богом. Им углубляется понимание грехопадения. Он детализирует учение о первобытном состоянии и грехопадении. В состоянии чистоты и невинности прародители должны были беспрепятственно проводить жизнь блаженную, благодатную и бессмертную, но грехом они отвратились от познания и созерцания Бога. Грехопадение состояло в отвлечении их мысли от горнего к низменному, чувственному и телесному. От созерцания Божественного они перешли к вожделению материального и чувственного. Люди стали рабами своих желаний, которые стали страстями.

Свт. Афанасий усиливает оценочные выражения, детализирует аспекты учения о первородном грехе. Грех состоял в измене призванию, в ослушании (παράκοη) Бога, когда Адам и Ева преступили (παράβασις) заповедь, согрешили и пали (πέπτωκε), осуждены смертью. Утратив праведность, лишившись поддерживающей благодати, обратились к смерти, вернулись к естественному для них тлению. Как сотворённые из ничего, они устремились к распаду, сами для себя став виновниками смерти.¹⁴³

О первородном грехе свт. Афанасий учил, что он есть отвращение от Закона и от Бога. Отпадение от сыновства и утрата возможности обожения. Поступок прародителей определяется как преступление¹⁴⁴ по причине желания недолжного удовольствия, в результате которого потомки Адама и Евы подпадают осуждению и рождаются во грехах, так как их природа подпала греху о чем и свидетельствует, по мысли свт. Афанасия, в 50 псалме Давид.¹⁴⁵ Употреблённые правовые термины указывают на соответствующий ракурс рассмотрения, продолжением которого является учение о заместительной смерти Сына Божия. Изложение свт. Афанасия строится на понимании преодоления смерти и тления. Итак, «поскольку все умирали, [чтобы] закону об ислении людей положить

¹⁴³ Фокин А. Р. Афанасий Великий, свт. / А. Р. Фокин // ПЭ. – М., 2002. – Т. 4. – С. 38.

¹⁴⁴ PG 25, 108. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. Слово о Воплощении. 7. М., 2006. С. 106.

¹⁴⁵ PG 27, 240. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. На пс 50.7. С. 184.

конец [необходимо было чтобы] власть его исполнилась на Господнем теле и [теперь] не имеет уже места ... [а] людей, обратившихся в тление, снова возратить в нетление и оживотворить их от смерти присвоением Себе тела и благодатью Воскресения уничтожая в них смерть, как соломю огнём... Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непрременной смертью... Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое могло бы... умереть за всех... чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатью Воскресения».¹⁴⁶

Повторим, что Жертва Христа – есть уплата долга, лежащего на всех¹⁴⁷ по Закону. Необходимо было принять смерть, чтобы истребить её в Себе.¹⁴⁸

Люди сами стали причиной своей смерти. Их смерть стала следствием удаления от Бога, так как, по свт. Афанасию, они были естественно тленны. «Люди, уклонившись от вечного и по совету диавола обратившись к тленному, сами для себя стали виновниками тления и смерти, потому что, как сказано выше, по природе они были тлены, но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова... по причине соприсущего им Слова не приблизилось бы к ним естественное тление».¹⁴⁹

Последствиями грехопадения стали, по свт. Афанасию, ослепление ума, рассеянность на множество желаний и удовольствий, рабство греху; потеря невинности, помрачение образа Божия и изгнание из рая.¹⁵⁰ Смерть стала законом существования человечества. Грех (ἀμαρτία) перешёл на всех людей, которые подпали власти диавола.

Свт. Афанасий учит о спасении как о восстановлении после грехопадения нетления, которое уже нельзя будет утратить.¹⁵¹ Виновник смерти – человек, и именно Человек воплощением и истребит смерть. Покаяние не могло освободить людей от тления и смерти, поэтому необходимо было спасти и воссоздать

¹⁴⁶ PG 25, 109, 112. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 107-108.

¹⁴⁷ PG 25, 129, 132. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 117-118.

¹⁴⁸ PG 25, 136. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 120.

¹⁴⁹ PG 25, 104-105. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 104.

¹⁵⁰ Фокин А. Р. Афанасий Великий, свт. / А. Р. Фокин // ПЭ. – М., 2002. – Т. 4. – С. 38.

¹⁵¹ Ферберн Д. Учение о Христе... С. 73, 84.

человечество, восстановить и обновить в нём образ Божий. Наша вина (αἰτία) и преступление (παράβασις) стали причиной для Вочеловечения Сына. Должно произойти исполнение смертного приговора, и Слово воплощается и предаёт смерти наше тело, и тем самым дарует всем преобразование, исцеление, спасение, воскресение и бессмертие.¹⁵² Его смерть уничтожает нашу смерть и носит характер заместительной смерти за всех. Через первого Адама – смерть, через Второго – воскресение.¹⁵³

Он пишет одновременно как в юридическом («осуждение»), так и органическом ключе («смертное»). «Слово стало плотью, и, приняв на Себя плоть, во всём обновила его (человека). Ибо Слово предан человек как Врачу, чтобы уврачевать от угрызения змия; как жизни, чтобы воскресить мертвого; как свету, чтобы озарить тьму... Для того Слово и соединилось с человеком, чтобы клятва не имела более силы над человеком, ...чтобы смертное наше осуждение, которое было против нас, предано было Сыну, и Он уже в Себе уничтожил сие осуждение, умерев за нас».¹⁵⁴ Его изложение, и правовое о «преступлении», и органическое о «тлении», повторяется неоднократно: «Христос восстал... естеству человеческому проложив путь к нетлению... потому что мы были отвержены и оставлены за преступление Адама, ныне же восприняты и спасены».¹⁵⁵

Преп. Макарий Египетский (300-391) пишет о сущности первого греха, что он был преступлением заповеди, в результате чего человек помрачился умом, утратил чистоту образа Божия, подпал власти диавола и смерти. Потомки Адама и Евы по преемству природы через рождение получают смерть. Все подвержены его действию. В силу природного единосущия человечество должно восприниматься как «целый Адам».¹⁵⁶ Это можно определять как новую богословскую интуицию. Наследование смертной природы ещё от утробы матери делает человека

¹⁵² Фокин А. Р. Афанасий Великий, свт. / А. Р. Фокин // ПЭ. – М., 2002. – Т. 4. – С. 37-41

¹⁵³ PG 25, 113. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 109.

¹⁵⁴ PG 25, 212-213. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 153-154

¹⁵⁵ PG 27.132. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. На пс 21.1-2. С. 76.

¹⁵⁶ PG 34, 640. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 18.8. С. 161.

отчуждённым от Бога, т. е. с младенчества, ещё до появления воли и свободы выбора.¹⁵⁷

Преп. Макарий уподобляет произошедшее продаже и возникновению долга, долга, который был возвращён и искуплён Христом, Его смертью.¹⁵⁸ Правовые термины («преступление, осуждение») он сочетает с органическими («порча, закваска, болезнь»): «Весь грешный род Адамов втайне несёт в себе оное осуждение... Как от одного Адама распространился по земле весь род человеческий; так одна какая-то страстная порча проникла во весь грешный род человеческий».¹⁵⁹

Св. Макарий предлагал целый ряд образов в связи с первородным грехом, такие как закваска порока (PG 34, 664), порча (PG 34, 496D),¹⁶⁰ язва и омрачение,¹⁶¹ болезнь, страсть, мрак, снадобье смерти,¹⁶² жало смерти (PG 34, 609), смерть (PG 34, 675).

Преп. Макарий также пишет, что грех стал в человеке особой действующей силой: «Закваска порока, то есть грех эта какая-то умная и мысленная сила сатаны».¹⁶³ Преподобный развивает концепцию первородного греха до фактической персонификации греха. «Разумная сила и сущность сатаны»¹⁶⁴, который это зло и посеял. Эта сила действует на внутреннего человека и на его ум. Человек отныне побуждаем ко злу некой чужой силой.

Заметим «пелагианскую нотку» у преп. Макария, который пишет, что «всё естество Адамово удобопреклонно к добру и к злу, восприимчиво к злу, но может не делать зла, если желает».¹⁶⁵

Свт. Кирилл Иерусалимский (315-386) продолжает линию богословия Свв. Отцов. Он пишет о грехопадении как о преступлении, как об обмане дьявола, как

¹⁵⁷ PG 34, 414. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Послание. С. 324.

¹⁵⁸ PG 34, 552. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы 11.10. С. 89; Макарий Египетский, преп. Творения. Поучения. 16.5. С. 558-559.

¹⁵⁹ PG 34, 661-664. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. 24.1-3. С. 181.

¹⁶⁰ PG 34, 496D Пер. цит. по: Св. Отцы о покаянии, Макарий Египетский, преп. Беседа 5.3. С. 251.

¹⁶¹ PG 34, 675 Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 26.1. С. 192.

¹⁶² Св. Отцы о покаянии, Макарий Египетский, преп. Творения. Поучение 18.1. С. 564.

¹⁶³ PG 34, 664. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 24. С. 182-183.

¹⁶⁴ PG 34, 609. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Там же. Беседа 15.47 (49). С. 135.

¹⁶⁵ PG 34, 677. Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Там же. Беседа 26.5. С. 194.

о беде, приведшей к смерти и проч. Основные ракурсы его амартологии следующие: 1) юридический, 2) юридическо-органический и 3) органический.

Первый ракурс освещается им в терминах «преступление, виновник, помилование и прощение». Например, грех – преступление, его подстрекатель извне – диавол, и он же – первый виновник греха, во искупление которого Христос пролил за нас Свою Кровь, в силу чего стали возможны помилование и прощение человечества.¹⁶⁶

Во втором ракурсе правовые термины сочетаются с пониманием греха как болезни человека. Эта болезнь души, происходящая от воли, не неизлечима: «Ужасное зло – грех, и болезнь души самая жестокая – преступление закона... насаждение доброе, плод злой: зло от воли. Насадитель [Творец] невиновен... Грех, как сказано, есть ужасное зло, но не неизлечимое».¹⁶⁷ Повторим общую мысль Свв. Отцов, что Бог не является виновником смерти человека, она – естественное следствие свободного выбора и греха. Необходимым условием греха является наша свободная воля.

Третья группа терминов и образов описывает произошедшее с природой человека. Грехом мы стали «хромы, слепы, тленны, мертвы». Для спасения от греха человека надо исцелить, восстановить, просветить и воскресить. Грех пожигает, подобно огню, природу потомков Адама и Евы. Свт. Кирилл соотносит действие греха с похотью, с желанием злого и склонностью к запрещённому Богом.¹⁶⁸

Свт. Григорий Богослов (329-389) о сущности первородного греха пишет, что он, конечно, заключался в нарушении Закона, но заповедь была лишь упражнением свободы первых людей (PG 36, 324). Один из величайших богословов прозревает глубинный смысл ограничения и его относительность. По

¹⁶⁶ PG 33, 384, 385, 388. Пер. цит. по: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайн. Поучение 2.3-4. С. 19-20.

¹⁶⁷ PG 33, 381, 384. Пер. цит. по: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайновод. Поучение 2.1. С. 18-19.

¹⁶⁸ PG 33, 384. Пер. цит. по: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайновод. Поучение. 2.2. С. 19.

его мысли заповедь представляла не смысл и не цель, а лишь упражнение воли первых людей.

Грех начался с обольщения жены (PG 36, 324). Внешним фактором греха стал диавол, который «насадил в детях Адама зло и смерть» (PG 37, 457). Сатана отвлек прародителей «от Небесного Бога» и обратил их к материальному и чувственному (PG 37, 457). Дальнейшее углубление концепции в том, что именно несвоевременное (PG 36, 324) вкушение плодов запрещённого дерева стало «преступным вкушением» (PG 36, 105).

«Душепагубный грех истребил в человеческом теле всё, что было вложено небесного»,¹⁶⁹ человек познал стыд и был облечён в кожаные ризы, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть. Свт. Григорий конкретизирует действие греха. «Змей» воцарился над людьми (PG 37, 459). Смерть, по милости Божией, стала пресечением греха (PG 36, 324).

Излагаемое св. Григорием учение о первородном грехе соотносится со следующими ракурсами современного богословия.

Юридический. После грехопадения Адам и Ева, а также их потомки оказались под грехом и под клятвой, ибо нарушение Закона повлекло, естественно, смерть. Чтобы освободить людей, Христос Сам стал за них «клятвой и грехом» и тем «спас содержимых под грехом», ибо люди обязались узами греха.¹⁷⁰ Сын Божий принёс Себя в Жертву искупления и очищения всех Как Агнец Божий Он возьмет грех мира.¹⁷¹ С этим изложением тесно связана тема «главы человечества», репрезентативного лица. Свт. Григорий повторяет апостольскую тему «двух Адамов» (1 Кор 15:22). Первый грех стал причиной, из-за которой в Адаме все умирают, но подвигом Христовым все в Нём оживут.¹⁷²

Органический ракурс высвечивает темы повреждения первым грехом природы. Это повреждение сравнивается, как и у других Свв. Отцов, с болезнью или язвой. Главное действие греха понимается не столько как причина

¹⁶⁹ PG 37, 459. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 2. Слово 8. С. 43.

¹⁷⁰ PG 36, 105. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. Слово 30. С. 522; PG 36, 108. Пер. цит. по: Там же. Т. 1. С. 524; PG 36, 361. Пер. цит. по: Там же. Т. 1. С. 660.

¹⁷¹ PG 36, 132. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 537; PG 36, 329. Там же Т. 1. Слово 38. С. 643.

¹⁷² PG 36, 316. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. Слово 38. С. 634.

виновности и наказания, сколько как начало смерти и тления. Исправление в этом смысле описывается как исцеление¹⁷³ поражённых, восстановление¹⁷⁴ падших, просвещение помрачённых, воскресение умерших и обожение усыновленных. Христос приходит уврачевать¹⁷⁵ человечество от первого и последующих грехов. Он «воспринимает мою плоть, чтобы обессмертить».¹⁷⁶

В терминах, близких к органическому образу, св. Григорий пишет о спасении, точнее, о врачевстве¹⁷⁷ от греха через кеносис. Таково обратное действие. Так как грех первых людей состоял в попытке самопревозношения, то Логос снисходит и самоумаляется. «Христос, видя, как душепагубный грех поедает в смертном теле всё, что Он вложил в него из небесной доли, и как хитрый змий господствует над людьми, – к восстановлению Своего достоинства не другим помощникам предоставил врачевать болезнь, потому что слабое врачевство недостаточно в великих страданиях, но истощил ту славу, какую имел Он Сам – небесный и неизменный Образ Небесного».¹⁷⁸

Кеносис как путь спасения в трудах упоминается многократно.¹⁷⁹ Истощивший Себя ненадолго в славе возьмет грех мира и смиряется Он, чтобы возвысить униженное грехом.¹⁸⁰

Кеносис оценивается им не только как уврачевание греха, но как действия смиренного Агнца-Искупителя, воссоздающего первого Адама. «Для сего-то воссоздания пришёл в естество человеческое Бог, чтобы, одолев в борьбе и победив убийцу смертью, за вкушение [запретного плода] приняв желчь, за невоздержность рук – гвозди, за древо [райское] – крест, за землю – возношение на крест, обратно возвести Адама к жизни и славе. И распростерши святое тело [свое] соответственно концам мира, от всех концов собрал Он человеческий род,

¹⁷³ PG 37, 460. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 2. С. 45; PG 36, 316. Там же. Т. 1. С. 634.

¹⁷⁴ PG 36, 329. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 643.

¹⁷⁵ PG 37, 353. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 2. Письмо к Евдокию. 208 (224). С. 654.

¹⁷⁶ PG 36, 325. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 641.

¹⁷⁷ PG 37, 459-460. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 2. С. 44.

¹⁷⁸ PG 37, 533. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 2. Похвала девственности. С. 164.

¹⁷⁹ PG 36, 109. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Т. 1. С. 524; PG 36, 325. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Т. 1. С. 641.

¹⁸⁰ PG 36, 105. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Т. 1. С. 523; PG 36, 328. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Т. 1. Слово 38. С. 642.

совокупил в единого человека и заключил в лоне великого Божества, кровью Агнца очистив все нечистоты и отъяв скверну, которая смертным преграждала путь от земли к небу».¹⁸¹

Понимание первородного греха высвечивается рельефнее относительно учения о таинстве Крещения. В таинстве крещаемый совлекается тления, в которое облекся человеческий род через первый грех. В частности, он пишет об опасности умереть младенцу, который облёкся лишь в тление и не облёкся через крещение ещё в нетление.¹⁸² В какое тление мог облечься младенец, кроме облечения в человеческую природу, от рождения поражённую смертностью и тлением?

Первый грех – это, в первую очередь, поражение или повреждение, и потом, что более второстепенно, преступление и виновность. О крещении младенца он пишет: «Есть у тебя младенец – не давай усилиться повреждению».¹⁸³ Воды омывают порчу от греха.¹⁸⁴

Итак, крещение – это таинство, в котором в воде погребается грех (PG 36,364) или даже потопляется¹⁸⁵ и подается одежда нетления.¹⁸⁶ Человеческая природа омывается и очищается от скверны и нечистоты, принесённой греховным повреждением.¹⁸⁷

Крещение – отпущение грехов, разрешение от уз греха.¹⁸⁸ Интересно, что о крещении младенцев он выражается несколько двойственно и учит «для младенцев только печать, а для возрастных врачевство и совершеннейшая Божественная печать Христа».¹⁸⁹

Свт. Василий Великий (330-379). Его основные положения учения о первородном грехе следующие. Человек был создан для устремления к Богу, для соучастия в жизни с Господом, для обожения. Грех заключался в измене

¹⁸¹ PG 37, 535. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. Похвала девственности. С. 165.

¹⁸² PG 36, 400. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Слово 40. С. 682.

¹⁸³ PG 36, 381. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 671.

¹⁸⁴ PG 36, 409. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 687.

¹⁸⁵ PG 36, 361. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 660

¹⁸⁶ PG 36, 361. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 661.

¹⁸⁷ PG 36, 368. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Там же. Т. 1. С. 663.

¹⁸⁸ PG 36, 361. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 660.

¹⁸⁹ PG 37, 464. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 2. С. 46.

призванию, в расположении воли, когда прародители отвернулись от Бога и обратились к низшему, пренебрегли постом и из-за чревоугодия лишились рая, и грех – преслушание в заповеди поста.¹⁹⁰ Как и свт. Григорий Богослов, свт. Василий выделяет здесь аспект упражнения воли. Удаление, отвращение Адама и Евы от Источника Жизни, от Бога, и стало их смертью.¹⁹¹ Человек по причине «худого произволения» сам стал виновником своей смерти.¹⁹²

Это естественное следствие не было пресечено Богом, чтобы остановить действие греха и власть дьявола. Он особо останавливается на том, что смерть стала воспитательным средством, чтобы греховный недуг не стал бессмертным, чтобы люди не совершенствовались и не укреплялись в грехе. Поэтому она не есть зло (PG 31, 332). Последующее распространение смертности связано с преемством природы.¹⁹³

Прослеживается мысль, что грех был результатом искушения и обмана, безрассудства и помрачения.¹⁹⁴ Поступок и временное состояние стали постоянным положением, вошли в природу. Грех внёс разделение. Человек стал рабом страстей.¹⁹⁵ Первый грех был утратой веры и любви к Богу, утратой сыновства. Возвращение возможно в таинстве Крещения.¹⁹⁶

В учении свт. Василия Великого о первородном грехе выделяется вопрос не вины, а – смерти, ибо, по ап. Павлу (1 Кор 15:22), в Адаме человечество умерло, но было оживотворено Христом. Оно не столько прощено, сколько восстановлено и воскрешено,¹⁹⁷ так как грех был в первую очередь омертвлением человека. Тление и смерть стали сильными в Адаме, но обессилили в смерти Христа.¹⁹⁸

¹⁹⁰ PG 31, 168. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа 1.3. С. 595.

¹⁹¹ PG 31, 345. Пер. цит. по: Михайлов Б. П. Василий Великий, свт. / Б. П. Михайлов // ПЭ. Т. 7. М., С. 165.

¹⁹² PG 31, 345. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа 9.7. С. 650.

¹⁹³ PG 29, 680. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Против Евномия. Кн. 4. Трудные места... 2. С. 181; PG 31, 324. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа 8. 7. С. 644.

¹⁹⁴ PG 31, 345. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа 9.7. С. 650.

¹⁹⁵ PG 29, 452. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа на псалом 48.8-9. С. 401.

¹⁹⁶ PG 32, 129. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. О Св. Духе к Амфилохию. Гл. 15.35. С. 81.

¹⁹⁷ PG 32, 124. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. О Св. Духе к Амфилохию. Гл. 14.31. С. 78; PG 29, 452. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Беседа на пс. 48.8-9. С. 401.

¹⁹⁸ PG 30, 348. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Толкование на Исаяю (dubia). Гл. 5.141. С. 494.

Человечество пребывало в повреждённом состоянии,¹⁹⁹ и восстановление из мертвенности в первоначальную жизнь стало доступным в таинстве Крещения.²⁰⁰

Свт. Григорий Нисский (335-394). Его богословие строится в ключе рассуждения о природе и болезни, а не в парадигме богословия вины и амнистии. Нарушение заповеди в раю стало причиной повреждения человека на всех уровнях его природы.²⁰¹ Отныне в человеке «есть какая-то тяжелая и вниз стремящаяся склонность греха»²⁰² и «естество наше склонно ко греху».²⁰³ Грех стал в большем смысле болезнью, чем виной. Необходимо врачевание этой болезни или омытие её как скверны.²⁰⁴

Распространение греха происходит по преемству наследуемой природы. От страстного человека рождается страстный, от грешника – грешник, и так зло некоторым образом примешивается к естеству, вселяется в него, подобно болезни.²⁰⁵

В учении о первородном грехе свт. Григория можно найти правовые термины (преступление, наказание, осуждение и т. д.). Например, он пишет, что «Бог сотворил первозданного бессмертным; когда же произошло преступление и грех, то в наказание за прегрешение лишил его бессмертия»,²⁰⁶ или, ещё: «Жена осуждена в наказание» на болезни рождения.

¹⁹⁹ PG 30,465. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. Толкование на Исаяю (dubia). Гл. 203.15. С. 531; PG 31, 168. Там же. Т. 1. Беседа 1.3. С. 595.

²⁰⁰ PG 32, 129. Пер. цит. по: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. О Св. Духе к Амфилох Иконийскому. Гл. 15.35. С. 81.

²⁰¹ PG 44, 253. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Гл. 30. [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_19. – Загл. с экрана.

²⁰² PG 44, 193. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Гл. 18. [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_19. – Загл. с экрана.

²⁰³ PG 46, 425. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Против отлагающих крещение / Что значит имя христианин. М., Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2000. 318 с. [Репринт. Изд. М., 1867]. С. 236.

²⁰⁴ PG 45, 69. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово. Гл. 8, 24, 27, 30 и особенно 35. [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/bolshoe-oglasitelnoe-slovo/#0_28. – Загл. с экрана.

²⁰⁵ PG 44, 1273. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. О блаженствах. (Слово 6) : [перевод] / свт. Григорий Нисский. – [Репр. изд.]. – Москва : Изд-во им. святителя Игнатия Ставропольского, 1997. – 127 с. С. 94.

²⁰⁶ PG 46, 661. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. На Св. Пасху о Воскресении. Сказано в Великий день воскресный / Избранные творения. Сост. иер. А. Гумеров. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 344.

Можно обнаружить и органическое понимание грехопадения. Он учит о том, что грехом «дар бессмертия обращён был в смертность»,²⁰⁷ и так смерть получила начало тлетворной силы и царствовала от Адама.²⁰⁸

Свт. Иоанн Златоуст (347-407) учит о первом грехе как о преступлении, что является общим местом, и также согласен, что потомки Адама подвержены греховной порче, но свободны от его личного греха.²⁰⁹ Далее свт. Иоанн даёт развёрнутую богословскую концепцию падения и его последствий, которая фактически является опорной для нас и сегодня.

Свт. Иоанн Златоуст разделяет пороки на вольные и невольные, а также личные, поэтому вменяемые, и те, что достались потомкам в наследство от природы.²¹⁰ Поэтому потомки страдают от того, что делали предки, но не отвечают перед Судьей за их личные грехи. От Адама распространилась именно смертность, а не виновность: «Как скоро пал один, через него сделались смертными все, даже и не вкусившие запрещённого плода том числе и те, кто не ел от дерева».²¹¹ Первый грех, по Златоусту, есть преступление, ставшее причиной отчуждения от Бога, страстности и смертности.

Свт. Кирилл Александрийский (376-444) разъясняет ещё более подробно, что первый грех был нарушением Божественного Закона и отвержением Его воли, что повлекло за собой осуждение в приговоре, смерть и изгнание из рая. Грехом Адам и Ева попали в рабство греху²¹² и смерти, что распространилось также на потомков.

Свт. Кирилл уподобляет это преемство порче и разрушению отраслей, происходящих от корня: «Природа человеческая скована была смертью

²⁰⁷ PG 44, 188. Об устройении человека. Гл 17. [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_19. – Загл. с экрана.

²⁰⁸ PG 46, 604. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Слово на Св. Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова / Избран. твор. Сост. иер. А. Гумеров. – 2-е изд. – М.: Изд-во Срет. м-ря, 2010. – 384 с. С. 310.

²⁰⁹ Kelly, J. Early Christian doctrines. P. 349, пишет, что по Златоусту новорожденные младенцы свободны (изъяты, исключены) от греха. Греческие Свв. Отцы видели корень греха в большем смысле в свободной воле, чем в наследовании, и смотрели на этот вопрос оптимистичнее, чем западные Отцы.

²¹⁰ PG 60, 507-511. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на посл. к Римл., 13 омилия, на Рим. 7:18-23. С. 638-639.

²¹¹ PG 60, 473-474. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Беседы на посл. к Римл., 10 омилия, на Рим 5:12. С. 593.

²¹² PG 68, 216. Пер. цит. по: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении... Ч. 1, кн. 2. С. 176.

вследствие того древнего проклятия... Так как началу рода приключилось подвергнуться смерти, произошедшей от греха, то она по необходимости перешла и на нас, и вместе с корнем испорчены и отрасли, от него восходящие: потому что от разрушимого тела и плод разрушимый. Таким образом смерть царствовала над всеми».²¹³

Свт. Кирилл предлагает два основных ракурса в амартологии и сотериологии, позднее определённых как юридический и органический. В приведённой ниже цитате они отчётливо видны. Первый в терминах: «обвинение за грех, виновность, осуждение, наказание за виновность в прегрешении», и последовавшие в искуплении: «выкуп, удовлетворительная цена, пострадал за нас». Второй ракурс – в указании на повреждённую природу, на потребность (склонность) и хотение творить дурное от юности, а также в терминах «язва, болезнует, исцелились».

Итак, «Он один умер за всех, будучи удовлетворительной ценой за всех, и собственную душу сделал выкупом за наши души... как бы остановив осуждение владычествующего над нами греха... [люди] сделались весьма склонны к дурному от юности, как написано (Быт 8:21), и так как сердце человека тщательно прилежит к потребности и хотению творить дурное, то по необходимости и подверглись мы осуждению смерти. Ибо нарушение закона Божественного и отвержение Владычных хотений имеет наказанием смерть. Но Творец явил Свое милосердие к столь повреждённой природе человеческой: Единородный соделался человеком, носил тело, естественно подверженное смерти, и воспринял плоть, чтобы претерпев за нас смерть, угрожавшую нам за грех, привести грех в бездействие и усмирить потом обвиняющего сатану; так как мы в Самом Христе понесли наказание за виновность в прегрешении: ибо Он грехи наша подымлет, и о нас болезнует (Ис 53:4), по гласу пророка. Разве не язвою Его мы исцелихом (Ис 53:5)... Когда Христос пострадал за нас, то грех сокрушен... Мы оправданы во Христе и совершенно отклонили от себя обвинение за грех».²¹⁴

²¹³ PG 68, 257. Пер. цит. по: Кирилл Александрийский, свт. Там же. Ч. 1, кн. 2. С. 201.

²¹⁴ PG 68, 293-297. Пер. цит. по: Кирилл Александрийский, свт. Там же. Ч. 1, кн. 3. С. 223-225.

Преп. Дорофей (505-565?620). Преп. авва Дорофей повторяет общее для Свв. Отцов в учении о первородном грехе. Некоторые акценты реконструируются из его сотериологии. Он учит о рекапитуляции и обновлении Адама, о восставлении падшего и освобождении порабощённого рода человеческого в Воплощении Господа.

Авва Дорофей предпочитает изложение в органическом ключе и пишет об исцелении человека (заметим, не о снятии виновности): «Пришёл Господь наш, сделавшись нас ради человеком, чтобы... подобным исцелить подобное, душой душу, плотью плоть... Он принял самое естество наше, начаток нашего состава, и сделался новым Адамом... обновил естественное состояние и чувства сделал опять здоровыми... восставил падшего человека, освободил его, порабощённого грехом».²¹⁵ Мы видим, что он учит об обновлении и оздоровлении чувств, так как грехом они обратились в страсти.

Преп. Дорофей предлагает нам в первую очередь аскетическое понимание действия первого греха. Адам и Ева впустили в себя поработившую их и потомков «силу вражью», которую преп. Макарий называл «некой умной дьявольской силой», под действием которой «и не хотевшие грешить невольно согрешали, как говорит Апостол от лица нашего: Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим.7:19)... Бог низложил всю силу врага, сокрушил самую крепость его... Он дал нам власть, как Он сказал наступать на змию и скорпию, и на всю силу вражью (Лк 10:19), очистив нас святым крещением от всякого греха».²¹⁶ Истребление греха в очищении, а не только в прощении.

Преп. Максим Исповедник (580-662) раскрывает учение о первородном грехе в русле богословия рассмотренных выше Отцов и учителей Церкви.

Первый грех был преступлением, за которым последовало осуждение. «Яд» греха проник в человеческую природу и стал причиной тления и смерти, чья тираническая держава удерживалась до Воплощения и Воскресения Христова. В

²¹⁵ PG 88, 1621. Пер. цит. по: Дорофей, авва. Душеполезные поучения. Поучение 1.3. С. 22.

²¹⁶ PG 88, 1621. Пер. цит. по: Дорофей, авва. Душеполезные поучения. Поучение 1.3. С. 22.

частности он пишет: «Какова была цель Вочеловечивания Господа? ...Поскольку человек... преступил заповедь, подпав власти смерти и тления... то ради этого едиnorodный Сын Божий... явился нам, сидящим во тьме и сени смертной, воплотившись от Духа Святого и Девы Марии. Он показал нам образ жизни боговидного жития, даровал святыи заповеди... И спасительную страсть претерпев, и из мертвых воскреснув, Он даровал нам надежду воскресения и вечной жизни, послушанием расторгнув осуждение прародительского греха и смертью упразднив державу смерти, дабы как в Адаме все умирают, так в Нём все оживут (1 Кор 15:22)».²¹⁷

Аналогично и в других местах он описывает события первородного греха в юридическо-органических терминах. «Поскольку я, человек, по своей воле преступил божественную заповедь, и диавол, прельстив меня надеждой быть божеством, увлек крепость моего естества к наслаждениям, чем и чванился как устроитель смерти, радуясь тлению естества, постольку и Бог становится человеком... чтобы плоть, прельщённая предложением диавола, растрвила ненасытного дракона... став для него ядом, полностью бы истребила его силой пребывающего в ней Божества. ...Ибо как диавол, излив яд своего зла в древо познания, погубил естество человеческое, вкусившие от этого древа, так и сам он, возжелав вкусить плоти Владыки, был погублен силой Божества в ней».²¹⁸ Здесь употреблён образ погубления диавола через вкушение. Определим это как «образ губительных вкушений». Адам вкусил – погиб. Диавол «вкусил» - «погиб». Преодоление диавола его же средством – губительным вкушением. Можно предположить здесь развитие образа «домостроительного обмана».

Преп. Иоанн Дамаскин (675-753?780) – систематизатор наработанного восточным христианским богословием до его времени. Его амартология характеризуется сочетанием юридического, органического и кенотического

²¹⁷ PG 90, 912. Пер. цит. по: Максим Исповедник, преп. Избранные творения. – М. : Паломник, 2004, – 494 с. Слово о подвижнической жизни. 14. С. 109.

²¹⁸ PG 90, 1181, 1184. Пер. цит. по: Максим Исповедник, преп. Избранные творения. Различные богословские и домостроительные главы. 11 гл. – М. : Паломник, 2004, – 494 с. С. 346.

подходов. Он даёт нам объёмное видение, дающее возможность проникнуть в глубины духовных событий.

Грех, по преп. Иоанну, был преступлением заповеди, злоупотреблением свободы, так как свобода – условие совершения и вменения греха. Человек был сотворён свободным, способным и к добру, и ко злу. «Бог сотворил человека непричастным злу, прямым, нравственно добрым».²¹⁹

В юридическо-органическом ключе он описывает человека, обольщённого нападением демона, несоблюдшего заповедь и совлекшегося благодати «облечённого мертвенностью, то есть смертностью и грубостью плоти... по праведному Божию суду, ставшего изгнанным из рая и осуждённого на смерть, и подчинённого тлению».²²⁰

В своем учении он подчеркивает аспекты спасения от тления и обновления природы человека: «Так как смерть вошла в мир через грех, подобно тому, как какой-либо дикий и свирепый зверь... надлежало, чтобы Намеревающийся искуплять был непогрешимым и неподвластным через грехи смерти, а сверх того, надлежало, чтобы природа человека была укреплена и обновлена, и самым делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления, ведущему же к жизни вечной».²²¹

Грех, среди прочего, заключался в самопревозношении, значит путь исправления – в унижении и самоумалении. Поэтому, исправляя первый грех, Господь, «наклонив небеса, нисходит, то есть, неуничжимую Свою высоту неуничженно унижив, нисходит для пользы слуг таким снисхождением, которое было и неизреченно, и непостижимо; ибо это обозначает слово нисхождение... делается послушным Отцу, через то, что Оно [Слово] стало подобно нам и через то, что приняло нас (наше), врачую наше непослушание и

²¹⁹ PG 94, 921-924. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 12. О человеке. С. 80-81.

²²⁰ PG 94, 981. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной... Кн. 3. Гл. 1. С. 119. Юридическо-органическое прочтение также в PG 94, 1120-1124 Точное изложение православной... Кн. 4. Гл. 9. С. 209-211 и др.

²²¹ PG 94, 984. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной... Кн. 3. Гл. 1. С. 120.

становясь для нас Образцом повиновения, вне которого невозможно получить спасение».²²²

Преп. Иоанн комбинирует органический и кенотический подходы в амартологии и сотериологии. «Бог сотворил нас в неистление, а преступивших спасительную Его заповедь, осудил на тление смерти, для того чтобы зло не было бессмертным, то, снизойдя к рабам, как благоутробный, и сделавшись подобным нам, Он через Свою страсть избавил нас от тления; из святого и непорочного Своего ребра излили нам источник отпущения грехов: воду – для возрождения и омытия как греха, так и тления, кровь же – как питье, доставляющее вечную жизнь... Он дал нам двоякое очищение: с одной стороны, водою, с другой – Духом: Духом, восстанавливающим в нас бывшее по образу и по подобию, водою же... очищающей тело от греха и освобождающей от тления».²²³

Богословие первородного греха всегда объёмнее прочерчивается в соотношении с таинством Крещения. Он пишет, что в этом таинстве нам подается отпущение грехов. Такова сила таинства, которую сообщает ей Христос, Который «крестится не потому, что Сам имеет нужду в очищении, но усвоив Себе моё очищение, для того, чтобы смыть грех и погребсти всего ветхого Адама в воде».²²⁴ Здесь мы видим две темы. Первая, что Христос есть Второй Адам и происходящее с Ним относится ко всему человечеству. Вторая, что в Нём, в Его Лице человечество очищается и омывается от греха, а не только прощается.

Преп. Феодор Студит (759-826) также продолжает традицию восточных греческих Отцов и учит о грехе, в том числе первородном, не столько как о преступлении и вине, сколько как о природном повреждении человека.²²⁵

²²² PG 94, 984. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной... Кн. 3. Гл. 1. С. 121.

²²³ PG 94, 1120-1121. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной... Кн. 4. Гл. 9. С. 209.

²²⁴ PG 94, 1121-1124. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение... Кн. 4. Гл. 9. С. 210-211.

²²⁵ PG 99, 549. Пер. цит. по: Феодор Студит, преп. Творения: В 3 т. Т. 2. М., Сибирская благовонница, 2011. - 864 с. С. 77.

Латинские авторы в «доавгустинском» периоде следуют восточной парадигме.

Тертуллиан (155/165-220/240) проходит по основным аспектам в учении о первородном грехе аналогично греческим Отцам. В его амартологии выделяются правовые и неправовые ракурсы изложения.

В юридическом ключе грех – нарушение Закона. Бог «дал закон Адаму и Еве, запретив им прикасаться к плоду дерева посреди рая, и предупредив их, что они смертью умрут, когда нарушат это повеление».²²⁶

Другие, неправовые образы, уподобляют грех пятну, скверне или язве. Он приводит аналогию с Апостолом, который учил о необходимости удаления от общения «с запятнанным грехами человеком... Ведь тот, кто вступает в общение с грешником, приобретает язвы грехов как бы от прикосновения»²²⁷ и ниже он пишет о прокажённых. Речь не только о заражении грехом взрослым человеком. Он также учил о повреждении (*corruptio*) человека, проистекающем из первоначального порока (*ex originis vitio*).²²⁸ Грех для него – порча природы. «Порок души... происходит от первоначальной её вины, будучи некоторым образом естественным» т. е. укоренённым в природе.²²⁹ Отметим в качестве важных аспектов: порок «прирождён», т. е. порок наследуем от рождения и через рождение, предшествует сознанию и уже скреплён с естеством (природой). Он есть некая «нечистота» природы младенцев.²³⁰

Свв. Отцы пишут о восприятии древней заразы (*vitio, vitium*) через рождение.²³¹ Очевидно совпадение понимания проблемы с восточным образом

²²⁶ Тертуллиан. Апология / Тертуллиан. – М.: ООО «Издательство АСТ», СПб.: «Северо-Запад Пресс», 2004. – 423, [9] с. – (Philosophy). С. 103.

²²⁷ PL 2, 374. Пер. цит. по: Тертуллиан К. С. Ф. Против Маркиона... / А. Ю. Братухина. – СПб.: «Изд-во О. Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2010. – 576 с. Кн. 4. Против Маркиона. С. 284.

²²⁸ Kelly, J. N. D. Early Christian doctrines. P. 176.

²²⁹ PL 2, 720. Пер. цит. по: Тертуллиан, К. С. Ф. О душе. 41.1. СПб : Изд-во О. Абышко, 2004. – 254 с. С. 111.

²³⁰ Kelly, J. N. D. Early Christian doctrines. P. 176-77, эта нечистота требует очищения и удовлетворения.

²³¹ Vitio - дефект; vitium - ущербность. Например, Киприан Карфагенский, свщмч. Творения. М., 1999. Письмо к Фиду, о крещении детей. С. 546. Свщмч. Киприан сравнивает положение взрослых и детей, где указывает что «много грешившим... даруется отпущение грехов и никому не возбраняется прощение и благодать; то тем более не должно возбранять это младенцу, который, едва родившись, ни в чем не согрешил, а только, происшедши по плоти от Адама, воспринял заразу древней смерти через само рождение и который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи». Видим, что о младенцах сказано как о принявших «заразу древней смерти» через само рождение.

греха как «заразы» или болезни.²³² Всеобщая греховность может пониматься как нечистота природы или скверна рождения, которую надлежит «очищать» крещением. Что́ есть эта нечистота или скверна? Карфагенский Собор 252 г. выразил в общем веру о «заразе древней смерти». Позднее Карфагенский Собор²³³ 419 г. осудил отрицающих, что мы заимствуем «нечто» от Адама, к сожалению, без уточнения что́ есть это «нечто».

Тертуллиан учил, что крещение оmyвает грехи и уничтожает вину: «Что освобождало раз в году одного, ныне ежедневно спасает народы, уничтожая смерть смыванием грехов. С устранением вины устраняется и наказание».²³⁴ Однако его учение несколько двойственно. Остается нечётким различие младенческого и взрослого крещения, то ли речь о врождённом грехе, то ли о личных грехах у взрослых.

Тертуллиан видит некое уподобление грехов с грязью, которые оmyваются крещением: «Здесь есть сходство с обычным действием омовения, только вместо грязи мы покрыты грехами, которые и смываются водой. Но грехи не видны на плоти (никто ведь не носит на коже признаков идолопоклонства, любострастия или обмана), а запечатлеваются в душе, который и есть виновник греха».²³⁵

Свт. Амвросий Медиоланский (340-397) учил, что Адам и Ева в раю поддались искушению дьявола, их ум подчинился низшему и чувственному. Совершив грех, человек стал виновен перед Богом и подпал под Его справедливый приговор. Мы видим здесь юридические аспекты, но не только. Он пишет о том, что грех заразил природу человека и укоренился в ней. Первый грех стал наследственным, который, как и последующие личные грехи, оmyваются крещением.²³⁶ «Все эти последствия грехопадения от прародителя вместе с грехом (reccatum) и виной за него (culpa praevaricationis) перешли на его потомков: «Погиб Адам, и в нём все погибли, ибо через одного грех перешел на всех» (De

²³² Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры. М.: Клин, 1996. 286 с. С. 94.

²³³ Denzinger, H. J. D. Enchiridion symbologum... 102. Канон 2. Собор в Карфагене 418 г.

²³⁴ Тертуллиан. О крещении. Гл. 5. Избранные сочинения / А. А. Столярова. – М., 1994 – 448 с. С. 96.

²³⁵ Тертуллиан. О крещении. Гл. 4. Там же. С. 95.

²³⁶ PL 16, 398. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О Тайнах. 6.32. С. 283.

Tobia. 88).²³⁷ Особое внимание свт. Амвросий уделял действию греховной склонности, в частности, похоти, что найдет продолжение в богословии блж. Августина. Возможно, такое видение восходит к Оригену. Влечение ко греху свт. Амвросий не считал непреодолимым, и человек, если захочет, может не грешить.²³⁸

Свт. Амвросий традиционно излагает правовой ракурс грехопадения и его последствий. Зачатие и рождение соотносится им с грехом: «Все мы, будучи людьми, рождаемся под властью греха, и самое наше рождение происходит во грехе, как ты можешь прочесть слова Давида: Я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя (Пс 50:7). Поэтому плоть Павла была «телом смерти», как он сам говорит: Кто избавит меня от сего тела смерти (Рим 7:24)». ²³⁹ Таким образом, дети Адама рождаются под властью и тяжестью греха и Закона, но грехи мира (и наследственный, и личные) искуплены Кровью Агнца Божия²⁴⁰ и следующие за Христом омываются от вины греха.²⁴¹

Юридическое изложение комбинируется им с органическим. Например, он пишет о таинстве Крещения не только как об омовении от вины греха, но и как о способе смыть «змеиный яд».²⁴² Он пишет о вине, а также о повреждении природы человека и последующем её восстановлении. Человек стал смертен, но смерть не стала тупиком, она стала спасительным и педагогическим средством. «Господь, Который восхотел сохранить Свои благодеяния, расстроить все козни змея и уничтожить всё им повреждённое, прежде всего вынес приговор человеку, сделав его подвластным смерти... Это был Божественный приговор... Было дано средство, чтобы человек не умирал, но воскресал. Зачем? Чтобы то, что прежде послужило осуждению, послужило благодеянию... смерть, явившись, полагает

²³⁷ Фокин, А. Р. Амвросий Медиоланский / А. Р. Фокин [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 125.

²³⁸ Фокин, А. Р. Амвросий Медиоланский / А. Р. Фокин [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 125-126.

²³⁹ PL 16, 470. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. О Покаянии кн. 1.13. С. 313.

²⁴⁰ PL 16, 819. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. О тайне Господнего Воплощения 1.4. С. 437; PL 16, 661. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Том 5. О Вере. 5. 60. С. 337, 339.

²⁴¹ PL 16, 424-425. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. Беседа О таинствах 2. 2. С. 193; PL 16, 393. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О Тайнах. 3.12. С. 273.

²⁴² PL 16, 433. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. Беседа о таинствах 3.1.7. С. 213.

предел греху... Христос сделал возможным воскресение, чтобы возвратить небесные благодеяния, которые были утрачены обманом змея...смерть является окончанием грехов, и воскресение является восстановлением природы».²⁴³

Грех стал причиной смерти, поэтому Христос преодолел смерть, воскресил и оживотворил людей.²⁴⁴ Спасение связывается не только с распятием, но и вочеловечением. Искупление от греха стало возможным благодаря Воплощению,²⁴⁵ и спасение от греха описывается им также и в органических терминах, например, очищение от скверны, именно очищение, а не только прощение. Он учит, что никто не чист от первородного греха, включая только родившихся младенцев, которых необходимо очистить от греха.²⁴⁶ В таинстве крещения человек получает и прощение, и исцеление.²⁴⁷

Преп. Иероним Стридонский (342-419/420) в исследуемом учении о первородном грехе занимал умеренную позицию, близкую к блж. Августину. Критиковал Пелагия и отстаивал убеждение, что «грех заключается не только в злоупотреблении свободой воли, но и в самой человеческой природе, что подтверждает церковная практика крещения младенцев, нуждающихся в очищении от первородного греха. Поэтому все люди без исключения повинны или греху прародителя Адама или собственным грехам».²⁴⁸ Потомки Адама и Евы наследуют склонность ко греху. Сердце каждого из них с детства расположено ко злу.²⁴⁹ Искупление греха было совершено Христом на Кресте.²⁵⁰

Действие первородного греха определяется как господствующий в плоти и противоборствующий уму закон греха. Можно свободно желать добра, стремиться к нему, но для достижения его необходимо употребить усилия.

²⁴³ PL 16, 428. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. Беседа о таинствах 2.6.17. С. 201-203.

²⁴⁴ PL 16, 660. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 5. О Вере. Кн. 5.54. С. 335.

²⁴⁵ PL 16, 832. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 5. О тайне Господнего воплощения 6. 56. С. 467.

²⁴⁶ PL 16, 466. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О Покаянии кн. 1. 4. С. 305; PL 16, 422. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О таинствах 1. 5. 16. С. 189; PL 16, 392. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О Тайнах. 3.11. С. 271.

²⁴⁷ PL 16, 422. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. Т. 1. О таинствах. Беседа первая. 5.15. С. 187.

²⁴⁸ Dial. Contr. Pelag. III, 17-18.

²⁴⁹ PL 26, 47. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Толк. на Мф Гл 7. на ст. 11-12. С. 54; PL 26, 49. Пер. цит. по: Там же. Толк. на Мф Гл. 7. ст. 23-24. С. 57.

²⁵⁰ PL 26, 363. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Толкование апост. посл. Галатам. Кн 2. На гл. 3. ст. 13-14. С. 82.

Человек не обойдется без благодатной помощи Божия, Его снисхождения и милосердия.²⁵¹

Несмотря на традиционное для латинских Отцов учение о наследовании греха, он уточняет, что каждый отвечает перед Богом лишь за свои грехи: «Неправда отца не вменится сыну, и душа согрешившая сама умрет. Если же остается в силе древнее положение, что грехи отцов наводятся на чад, то несправедливо было бы за бесчисленные грехи многолетнего отца отмщать на невинном младенчестве»,²⁵² и о младенцах повторяет, что они безгрешны.²⁵³

Преп. Иероним в связи с учением о первородном грехе повторяет ап. Павла о действии греха во всех уровнях природы человека. Закон греха («жало плоти и греховных пожеланий») противостоит закону ума и пленяет его.²⁵⁴ Удобопреклонность ко греху является «врождённым сердечным влечением».²⁵⁵

Учение о грехопадении сообщает нам природные аспекты. Внимание преп. Иеронима не только к вине, но и к смерти и тлению.²⁵⁶ Грех уподобляется язве, нуждающейся в исцелении, скверне и немощи.²⁵⁷

Как и у других латинских Отцов, отдельное внимание уделено похоти как действию первородного греха.²⁵⁸

Свт. Августин (354-430). Его интерпретация учения о первородном грехе станет образцовым изложением. Для западных христиан он станет наиболее цитируемым и авторитетным автором в этом вопросе. Отметим некоторые характерные черты.

²⁵¹ Фокин, А. Р. Иероним Стридонский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2009. – Т. 21. : Иверская икона Божией Матери – Икиматарий. – С. 336-370. С. 366.

²⁵² PL 22, 467. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, блж. Да будут одежды твои светлы : Сб. писем. – М., 2006. – 416 с. К Павле. О кончине дочери её Блезиллы. С. 103.

²⁵³ PL 22, 469. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Да будут одежды твои... К Павле. О кончине дочери её Блезиллы. С. 107.

²⁵⁴ PL 22, 397. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Да будут одежды твои... К Евстолии... С. 46.

²⁵⁵ PL 22, 398. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Там же. К Евстолии... С. 48.

²⁵⁶ PL 22, 408. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Там же. К Евстолии... С. 64-65; PL 26, 43. Пер. цит. по: Там же. Толк. на Мф. Гл. 6. С. 47; PL 26, 75. Пер. цит. по: Там же. Толк. на Мф. Гл. 11. С. 94.

²⁵⁷ PL 26, 314. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. К Марцелле. Об Оназе. С. 115; PL 22, 473. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Толк. апост. посл. Галатам. На гл. 1. ст. 4. С. 12.

²⁵⁸ PL 26, 39. Пер. цит. по: Иероним Стридонский, преп. Четыре книги толкования на Евангелие от Матфея. Гл. 5. Ст. 29-30. С. 42.

Блж. Августин учил о первом грехе как об оскорблении. Об утрате первобытной праведности прародителями он пишет, что «вслед за преступлением заповеди, они, лишившись внутренне оставившей их благодати, которую они оскорбили надмением».²⁵⁹ «С утратой дивного состояния, их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее плоти скотов, а отсюда и самое то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим».²⁶⁰ Потеря первоначального состояния оценена в органических терминах – «болезненное и смертное свойство».

Исследователи отмечают, блж. Августин повторяет общее положение о распространении греха в человеческом роде, а также о повреждении людей грехом, которое блж. Августин сравнивает с вдыханием заразы, которой они оскверняются прежде жизненного воздуха, т. е. прежде рождения.²⁶¹ Заметим, что в приведённом образе грех уподобляется заразе.

Богословие блж. Августина испытало серьёзное влияние свт. Амвросия Медиоланского, который строил своё учение о первородном грехе на старом латинском переводе Рим 5, 12. Отсюда вытекало истолкование Блаженным о рождении всех под грехом и о том, что потомки Адама стали в нём грешниками, заражёнными актуальным грехом Адама и т. д. О предпочтении перевода «в нём все согрешили» блж. Августину указывали уже древние оппоненты, такие как Юлиан Экланский. Этот перевод казался им произвольным, новым или даже дефективным.²⁶²

Ниже, в отдельной главе, мы рассмотрим более подробно богословие блж. Августина о первородном грехе и том, как он учит о передаче смертности в наказание за первородный грех, о страданиях как о каре за первое преступление, о воцарении господствующей похоти и склонности ко греху и прочем.

Свт. Григорий Великий Двоеслов (540-604) учил, что причиной грехопадения была гордость, человек решил стать независимым и поступать по

²⁵⁹ PL 34, 446. Пер. цит. по: Августин Аврелий, блж., свт. Иппонский. Творения. О кн. Бытия. Кн. 11.31. С. 238.

²⁶⁰ PL 34, 447. Пер. цит. по: Августин Аврелий, блж., свт. Иппонский. Там же. О кн. Бытия. Кн. 11.32. С. 238.

²⁶¹ Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение... Киев, 1904. – 229 с. С. 41.

²⁶² Kelly, J. N. D. Early Christian doctrines. P. 354; Tixenont J., History of dogmas. Vol. 2... P. 462-463.

своей воле (Moral. 35, 14.28), возжелал самой божественности по дьявольскому искушению (Moral. 33, 9.17; Moral. 35, 14; Evang. 25.7-8; Dial. 4.1). В результате греха человек утратил бессмертие *immortalitas* (Evang 34.6) и смерть стала справедливым наказанием за гордыню (Moral. 29. 10.21).

Нарушив заповедь человек, подпал также тлению (Evang 29.10). Из духовного состояния человек вышел во внешнее и материальное. Повреждение грехом коснулось его ума. Его поразила также и духовная смерть – неверие. «Грех Адама стал наследственным, так что каждый человек рождается связанный узами первородного греха (*originalis peccati vinculis*), в своем прародителе весь человеческий род прогнил на корню (Reg. epist IX.52) *naturae corruptibilis conditione* (Moral. 18.52.84). Власть дьявола опиралась в основном на страсть людей к наслаждениям (Evang. 22.9).²⁶³

Распространение греха в потомках Адамы и Евы связано с получением от них по природе начала греха: «Мы подвергаемся искушению, когда большей частью впадаем в услаждение, или даже в согласие, потому что, распространённые от греховной плоти, мы сами в себе носим причину на то, почему должны выдерживать борьбу».²⁶⁴

Особое внимание латинские Отцы уделяли плотскому вожделению или похоти. Они видели в ней одно из основных последствий греха. «Власть дьявола в роде человеческом особенно сильно действовала через похоть».²⁶⁵

В остальных аспектах латинские Отцы повторяют греческих и в правовых терминах, и в органических. Например, свт. Григорий Великий пишет: «Мы имели разногласие с Ангелами, от славы и чистоты которых мы далеко отстояли виновностью первородного греха и ежедневными беззакониями».²⁶⁶

Органическое изложение дублирует образы предыдущих греческих Отцов, которые, в связи с первым, говорили о «примеси греха», о «закваске греха», о

²⁶³ Фокин, А. Р. Григорий Великий / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2006. – Т. 12. С. 621.

²⁶⁴ PL 76, 1135. Пер. цит. по: Григорий Великий Двоеслов, свт. Творения. Беседа на Евангелие. 16.1. С. 117.

²⁶⁵ PL 76, 1180. Пер. цит. по: Григорий Великий Двоеслов, свт. Там же. Беседа на Еванг. 22. 9. С. 199.

²⁶⁶ PL 76, 1104. Пер. цит. по: Григорий Великий Двоеслов, свт. Там же. Беседа на Еванг 8. 2. С. 59.

«ране греховной», а также о «ржавчине грехов» или о «пятне греха». Действие греха сравнивается им с раной или ядом.²⁶⁷

Исидор Севильский (560/570-636). Его учение о первородном грехе не содержит чего-либо принципиально нового. Он систематизирует наработанное в западном христианстве и богословствует в русле свт. Амвросия, блж. Августина и свт. Григория Великого. Грех прародителей есть преступление Закона, наказанное смертью. Грех повредил образ Божий, в результате чего человек утратил способность избирать и творить добро. В его богословии очевиден примат благодати.²⁶⁸

Итак, греческие Свв. Отцы учили, что Адам и Ева вели в раю чистую, блаженную, невинную, благодатную жизнь с Богом, направленную к познанию и созерцанию горнего. Заповедь о невкушении плодов, данная им, была упражнением воли. Первый грех заключался в том, что они отвернулись от Бога как Источника Бытия и обратились с вожделением к низменному, материальному и чувственному. Этот грех несвоевременного вкушения определяется как непослушание, чревоугодие, воровство, духовное любодеяние, измена любви и прочее. Они восхотели божественной славы и знания помимо Бога. Случившееся было результатом обмана и обольщения диавола.

Грех привёл к омрачению ума, образа Божия и повреждению всей природы человека. Прародители познали стыд и были облечены в «кожаные ризы». Они подпали власти диавола, сами стали причиной своей смерти и были справедливо изгнаны из рая.

Грех привёл к разделению и распаду существующего. Личный грех (παράβασις) Адама и Евы стал наследственным грехом (ἀμαρτία), причиной страданий, тления и смерти. Грех стал результатом злоупотребления свободой,

²⁶⁷ PL 76, 1179. Пер. цит. по: Григорий Великий Двоеслов, свт. Там же. Беседа 22.8. С. 197. «Примесь греха», «закваска греха»; PL 76, 1180. Пер. цит. по: Григорий Великий Двоеслов, свт. Там же. Беседа 22. 9. С. 200. «рана греховная»; PL 76, 1223. Там же. Беседа 30.5. «ржавчина грехов» С. 275; PL 76, 1281. Там же. Беседа 37.10. «пятна грехов» С. 376; PL 76, 1302. Беседа 40.2. Действие греха сравнивается с раной и ядом С. 413-414.

²⁶⁸ Фокин, А. Р. Исидор Севильский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27. С. 224-238. С. 235.

нарушением заповеди, преступлением, повлекшим праведное воспитательное наказание.

По преемству природы смерть распространилась (как от корня) на весь человеческий род. Первородный грех сравнивается с «семенем тли», он есть действующая греховность, которая актуализируется в личных грехах, паразитирует на природе. Желания прародителей обратились в греховные страсти.

Потомкам Адама и Евы в наследство передаётся от рождения удобопреклонность ко злу, греховность, подверженность тлению, труды, страдания, родовые муки и смертность. Свв. Отцы оставили ряд образов или сравнений первого греха с ядом, порчей, закваской, болезнью, омертвением, жалом смерти, законом греха и узами.

Обобщая латинских Отцов и учителей Церкви, можно утверждать, что человек рождается с корнем греха и под его законом, и этот грех, подобный наследственному заболеванию, ему врождён, укоренён в естестве и наследуем помимо воли.

1.3. Начало пелагианского спора

Вопрос о первородном грехе неоднократно поднимался с древнейших времен, но весьма редко был основным предметом в дискуссиях. Богословская дискуссия началась в первые десятилетия V века и традиционно связывается она с именем Пелагия.

Пелагий (ок. 360 - ок. 431 гг.) в начале V века предпринял путешествие в Рим,²⁶⁹ где познакомился не только с развращёнными нравами Вечного Города, но и с богословским объяснением, что человек не в состоянии сопротивляться греху.

²⁶⁹ Harnack A. History of dogma. Vol. 5, P. 173-174; Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 10-11. Указывается в частности, что Пелагий, возможно, жил в Риме ещё при папе Дамасе (366-384).

Возможно, это связано со знакомством со священником Руфином.²⁷⁰ Это противоречило личному опыту Пелагия, и он стал утверждать возможность преодоления сил, влекущих ко греху. Логично полагать, что если человек не имеет возможности для сопротивления, то нельзя и вменять ему это как грех.

Богословское наследие Пелагия ограничено четырьмя работами и отдельными цитатами, оставшимися в трудах их оппонентов.²⁷¹

Важнейшими пунктами пелагианства являются свободная воля и выбор. Грех лежит в сфере воли, и его можно избежать. Пелагий полагал, что природа человека осталась неповреждённой после грехопадения прародителей и не имеет удобопреклонности ко греху. Души творятся Богом, поэтому чисты. Человек даже более расположен к добру. Лишь в силу совершаемых поступков формируются склонности, которые могут стать страстной привычкой, но не доходя до непреодолимости. Свобода воли не может быть утрачена. Человек всегда может начать творить добро и следовать ему без отягощения тяжелой инерцией прошлых деяний. Бог дал людям заповеди, но Он не требует невозможного, а значит, человек вполне в силах их исполнять и следовать им. Чтобы это стало возможным Бог даровал человеку Закон, Евангелие, ежедневные благодеяния Промысла, разум, отличающий нас от животных и прочее, что он понимал под термином «благодать».²⁷²

Адам, конечно, подал дурной пример потомкам, но его влияние ограничивается этим личным примером, не более того. Христос, Второй Адам, также всего лишь пример. Значение Воплощения, согласно Пелагию, сводилось к «примеру» (*exemplum*) и «учению» (*doctrina*). Именно дурной пример, который становится «второй натурой»,²⁷³ и есть первородный грех, но он отрицал реальную силу греха, переходящего на детей Адама (*tradux peccati*).

По Пелагию, грех – сознательный акт, поэтому действие греха, независимое от воли, им не рассматривалось. Грех – действие личной воли, но не причина

²⁷⁰ Tixeront, J. *History of dogmas*. Vol. 2, P. 433.

²⁷¹ Tixeront, J. *Ibidem*, P. 433-434. *Commentarium in epistulas Sancti Pauli; Epistula ad Demetriadem; Libellus fidei ad Innocentium papam; De libero arbitrio*.

²⁷² Tixeront, J. *History of dogmas*. Vol. 2, P. 440.

²⁷³ Tixeront, J. *History of dogmas*. P. 438.

тления и смерти, а благодать – не сила, действующая помимо сознания человека. Пелагий отрицал ту силу греха, которая подвергла природу человека глубинным изменениям, как отвергал он и переход этих изменений на потомков Адама. Он сравнивал человека с весами, которые находятся в равновесии и могут одинаково легко склоняться и вправо, и влево. Нет никакой отягощающей из прошлого инерции греха, склоняющей ко злу.²⁷⁴ Пелагиане учили, что смерть Адама, как и воскресение Христа, не передаются остальным представителям рода человеческого.

Подчеркнём позицию Церкви в отношении взглядов Пелагия. Адам бы не умер, если бы не согрешил; человек в состоянии сопротивляться греху и в силу этого существует ответственность и вменяемость греха; человек достаточно свободен, чтобы выбирать добро и ему следовать; Адам в грехопадении подал не только дурной пример, но и исказил всю свою природу, поэтому потомки Адама наследуют изменённую его грехом природу.

Подвиг Христа, по Пелагию, состоял в совершении того, при виде чего содрогнулось бы сердце человека от совершеннейшей любви. Христос желал человека воспламенить Своей чистой любовью к Богу.²⁷⁵ Позиция Пелагия близка к более поздней «нравственной» теории Искупления.²⁷⁶

По определению некоторых исследователей, богословие номизма – это не богословие свт. Августина и последователей, а как раз наоборот – это позиция Пелагия, которая является формально-юридической и законнической в том смысле, что Бог дал человеку Закон, где выразил Свою волю, дал выбор, из чего логично возникла ответственность.²⁷⁷ Есть основание соотносить пелагианство с христианскими формами рационализма при заметном влиянии антиохийской школы и стоицизма.²⁷⁸

²⁷⁴ Tixeront, J. History of dogmas. P. 435.

²⁷⁵ Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 5.

²⁷⁶ Tixeront, J. History of dogmas. (О сближении с морализмом). P. 444.

²⁷⁷ Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 5, 6.

²⁷⁸ Harnack A. History of dogma. vol. 5, P. 170-171; Tixeront, J. History of dogmas. P. 433, 443.

Исследователи отмечают, что Пелагий недооценивал тяжесть и драму борьбы с грехом, не углублялся в неё, что лишило его взгляд глубины, оставив затронутым лишь поверхностный слой проблемы первородного греха.²⁷⁹

Важным деятелем пелагианского движения (с 417 г.) был Юлиан, еп. Экланский (ок. 386 - ок. 455), который был осуждён на III Вселенском Соборе в 431 г. в Эфесе. Среди последователей Пелагия выделим также Целестия, учение которого было осуждено Карфагенским Собором (412 г.). Собор отлучает тех, кто отвергает, что потомки «от прародительского Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия», и учит, что приемлющие таинство «крещаются истинно во отпущение грехов, да чрез пакирождение очистится в них то, что [к сожалению, не уточняется *что*] они заняли от ветхого рождения» и «чрез таинство крещения очищаются от скверны рождения». (Правило 124). По Целестию, грехопадение Адама не является причиной смерти его потомков, которые, как и Адам, умирают, потому что они тварны. Грех Адама повредил только ему, а не роду человеческому. Младенцы рождаются с природой, как у Адама до падения, т. е. без греха. Ветхозаветный Закон так же ведет в Царство Небесное, как и Евангелие.

Пелагианство было оправдано на Соборах в Иерусалиме и Диосполе в 415 г., и первоначально находило на Востоке скорее понимание и поддержку, особенно в вопросе свободы воли,²⁸⁰ но осуждено на Карфагенском поместном и Милевитском провинциальном Соборе (Нумидия) 416 г.,²⁸¹ а также Собором сирийских епископов (416 г.), Карфагенскими Соборами (417 и 418 г.), где ересь была торжественно анафематствована (подтверждено папами Иннокентием I и Зосимой).²⁸² На III Вселенском Соборе вместе с несторианством было осуждено не только пелагианство, но и «мудрования Келестия».

²⁷⁹ Кремлевский А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 15, 18.

²⁸⁰ Harnack A. History of dogma. vol. 5. P. 178-179.

²⁸¹ Harnack A. History of dogma. Vol. 5, P. 181; Кремлевский А. М. История пелагианства... С. 2, 88.

²⁸² Harnack A. History of dogma. Vol. 5, P. 185, 188.

1.4. Учение о первородном грехе и его интерпретация блж. Августином

Свт. Августин, еп. Иппонский (354-430) – богослов, сыгравший важнейшую роль в становлении западной христианской теологии. Одним из ключевых аспектов его наследия было учение о первородном грехе. Его взгляд на учение о прародительском грехе был доминирующим не только на Западе, начиная со Средневековья, но он также получил достаточное распространение в академических кругах Востока в Новое время.

Августиновское изложение учения о первородном грехе отличается некоторой неопределенностью и не всегда точным соответствием Св. Писанию и Св. Преданию. Оно начинает строиться на утверждении факта вины всего человечества. По свт. Августину, грех Адама был вменён его потомкам, и все они являются ответственными и нравственно виновными. Кроме того, грех Адама – принципиально и недостижимо наивеличайший из грехов. Такое отношение к первому греху стало характерной чертой сторонников юридического подхода.

Блаж. Августин пытался определить в словах и образах то, что греки выразили как *ἁμαρτία*, *παράβασις*, *παράπτωμα*, *παρακοή*. Он соединил понятия «греха» как преступления (акта личной воли) и «наказания» как следствия. По замечаниям исследователей, св. Августин считал, что первородный грех есть и сам как акт преступления заповеди, и наказание за грех.²⁸³ Первородный грех – термин, получивший благодаря блаж. Августину широчайшее распространение. Правовые отношения между Богом и человеком воспринимались св. Августином как норма.

Блаж. Августин, наблюдавший многочисленные беды вокруг, не мог не задаваться вопросом о причине страданий всего человечества. Святитель нашёл объяснение. Физически неустранимые явления, такие как смерть или болезни, были переосмыслены им как юридический приговор.

²⁸³ Harnack A. History of dogma. vol. 5. P. 198, 211-212; Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства. С. 311.; Op. imp. I, 41-47, Дересс. мер. II, 36.

Православной Церкви чужда позиция о вменении в вину поступка праотца, как если бы это был личный грех потомка. Богословие св. ап. Павла повествует не о юридической коллизии, а об онтологической трагедии (смерти) - отрыва от Бога как источника жизни (Пс 35:10). В потомках не усматривается юридически вменяемой виновности.

Свт. Августин, вероятно, был движим поиском справедливого, разумного и логичного решения проблемы первородного греха. Его работы могли казаться ему аспектами теодицеи, так как должна была существовать справедливая причина бедствий человечества.²⁸⁴ Если все наказуемы, значит, все виноваты. Он мог быть движим античным чувством рода (коллективным участием и коллективной ответственностью). Он учит, что люди согрешили вместе с Адамом, «в Адаме».²⁸⁵ Если все потомки Адама сотворены из его плоти, то в момент греха остальное человечество находилось в его недрах, все участвовали, все согрешили.²⁸⁶ Это же касается души.

Важным аспектом является определение Адама как главы-представителя (репрезентативной персоны) от всего человечества. Идея «в Адаме» может отражать клановое мышление, родовой союз. Однако это входит в противоречие с определением V Вселенского Собора, который осудил веру в предсуществование душ прежде их физического рождения.

Следующий важный аспект учения о первородном грехе – его распространение на душу. Свт. Августин, ввиду явного затруднения, не дает прямого и ясного ответа о происхождении души и повреждения её первородным грехом, потому что в определённом ракурсе это делало Бога виновником бед.²⁸⁷ Св. Августин неоднократно испытывал трудности с опорой на Свящ. Писание и Свв. Отцов.²⁸⁸ Исследователи отмечают и разницу в богословии

²⁸⁴ Tixeront, J. History of dogmas. Vol. 2. P. 465-66.

²⁸⁵ Впрочем, это не только его идея, аналогичные мысли у свт. Григория Нисского и свт. Григория Богослова. Kelly, J. Early Christian doctrines. P. 350.

²⁸⁶ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. С. 60.; «О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя исходим» (3 Езд 7:48).

²⁸⁷ Tixeront, J. History of dogmas. Vol. 2. P. 472.

²⁸⁸ Harnack A. History of dogma. Vol. 5. P. 196-197.

раннего и позднего Августина, а также не всегда чёткую терминологию.²⁸⁹ Предполагать, что души происходят через рождение, он избегал, поскольку он считал, что это может повлечь обвинение в материализме. Иначе получается, что душа должна быть составной (смертной), ибо она состоит из двух начал (мужского и женского). Если души появляются не посредством рождения, а через творение, тогда откуда в них грех, не от Бога же, создавшего только чистое и совершенное?

Отметим и значение «похоти» в системе блаж. Августина, который учил, что чувственная похоть является необходимым условием зачатия и наследования первородного греха, в чем вполне согласны исследователи его богословия.²⁹⁰ По замечанию, в том числе прот. И. Мейендорфа, «Августин рассматривал половую жизнь и естественный половой инстинкт человека как источник, через который вина первородного греха Адама передавалась потомкам. Поэтому брак считался греховным, а половая жизнь могла быть оправдана лишь через деторождение».²⁹¹ Чувственную похоть (*concupiscentia*) св. Августин считал наказанием за первородный грех, и опыт похоти вменяем человеку в вину и ответственность, так как человек, с его точки зрения, создан для беспохотного размножения.²⁹² Да и сам первородный грех распространяется не столько через преемство плоти, сколько через похоть.

Его понимание похоти достаточно широко: от всякого греховного пожелания до чувственной похоти полового инстинкта. Похоть для него – всегда зло и греховное свойство человеческой природы. Она – причина (влечение), следствие грехопадения (рана и след от греха), и сам грех, и наказание за него, и, как всё злое и греховное, подлежит нравственному вменению.²⁹³ Чувственная похоть,

²⁸⁹ Tixeront, J. *History of dogmas*. P. 460-462. Против манихеев Августин писал о свободе воли и выбора, а в работах против пелагиан фактически отрицал их; о терминах *libertas* и *liberum arbitrium*, Tixeront, J. *History of dogmas*. Vol. 2. P. 473.

²⁹⁰ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства. С. 317-318.

²⁹¹ Мейендорф И., прот. Брак в Православии. Клин. Фонд «Христианская жизнь». 2000. 94 с. С. 44-45.

²⁹² Грехопадение первых людей / [сост.: Н. С. Посадский]... С. 84: «Вместе с зачатием соединенным с чувственным удовольствием, передавался и грех произволения и немощь естества. Рождение стало каналом, который приобщал человека с самого начала его бытия к потоку греховной жизни. Поэтому оно является "синонимом первородного греха"»; Так же о этом Гусев Д. В. Антропологические воззрения... С. 290-291.

²⁹³ Об этом согласны: Tixeront, J. *History of dogmas*. Vol. 2. P. 467-69. Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства. С. 318. и др.

переходящая от родителей, делает потомков виновными в первородном грехе. Отпущение возможно лишь в таинстве Крещения.²⁹⁴

Св. Августин полагал, что корень первородного греха находится в мужском семени и страстности зачатия. (На современном этапе такое богословие оставляет вопросы. Как, например, быть с современными беспохотными вспомогательными репродуктивными технологиями и почему не учтено женское начало?) Зачатие соотнесено с грехом, и это глубоко войдет потом, после св. Августина, в западное профанное понимание христианства. Если похоть и есть первородный грех,²⁹⁵ то почему она есть у детей христиан (таинство Крещения должно освобождать от греха, т. е. похоти)? Как отмечают исследователи, свт. Августин выдвигает идею, что она не смывается, но отпускается вина за неё.²⁹⁶ Похоть остается для борьбы, но зачем борьба для уже предопределённых?

Свт. Августин осознаёт, что условием греха является свобода, поэтому пытается превратить первородный грех в добровольный грех, предполагая, что Адам согрешил и в воле своих потомков, которые согрешили в его лице, так что, по логике Блаженного, по происхождению своему первородный грех есть грех свободный.²⁹⁷

Свобода избирать добро блаж. Августином воспринималась как дар благодати. Для него вся жизнь от начала и до конца есть дар благодати, так как после грехопадения свободной воли не существует. Св. Августин забывает, что для человека, даже после грехопадения, возможна власть над грехом. Человек достаточно свободен, иначе напрасны слова: «У дверей грех лежит; он влечёт тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4:7). Спасение от начала до конца

²⁹⁴ К числу базовых документов для юридической школы можно отнести «Послание Патриархов», которое учит, что младенцы «без крещения не могут получить отпущения сего [первородного] греха... и посему не получившие отпущения в прародительском грехе подлежат вечному наказанию за сей грех, и следовательно не спасаются» С. 172, и «действие крещения вкратце суть следующее: во-первых, через него даруется отпущение в прародительском грехе». Догматические послания православных иерархов XVII–XIX вв... СТСЛ, 1995. – 271 с. С. 173-174.

²⁹⁵ Католики уравнивали похоть и грех. Похоть происходит от греха и склоняет ко греху. Например, Denzinger, 792.5.

²⁹⁶ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства. С. 323; Tixeront, J. History of dogmas. P. 468. О действительной, но не вменяемой похоти Tixeront, J. History of dogmas. Vol. 2. P. 470.

²⁹⁷ Так заключает, наприм., Гусев Д. В. Антропологические воззрения... С. 312.

мыслится свт. Августином как действие благодати. Человек - лишь субъект неотвратимого Божественного действия.

Особо следует подчеркнуть пессимистическое отношение свт. Августина к человеку. Адам и Христос – это репрезентативные фигуры человечества как многочисленной общности, поэтому и вменение праведности, и ответственность за грех вменяются всему роду людскому.²⁹⁸

Учение блж. Августина о предведении и предопределении нашло соответствующую позднюю поддержку и было закреплено в том числе и Соборами, например, III Валенскийским Собором 855 г.²⁹⁹

По свт. Августину, Адам в раю обладал бессмертием, но был наказан за грех лишением этого бессмертия. Адам был бессмертен по телу, но лишь потенциально. Бессмертие Адама было возможно и условно (если бы он не согрешил, то не умер бы). Блаж. Августин идёт от потенциального бессмертия и наказания смертью. Физическая бренность истолковывается свт. Августином как всеобщее наказание и гнев за грех («чада гнева Божия» Еф 2:3).³⁰⁰

Богословие св. Августина было поддержано и развиваемо такими его последователями, как то: Фульгенций Фабий Клавдий, еп. Руспийский (468–533), Свт. Цезарий (Кесарий), еп. Арльский (468/470 - 542/543). Собор в Аравсионе (529 г.) поддержал усилия свт. Кесария как председателя и утвердил богословие блж. Августина³⁰¹ как общецерковное мнение, хотя и смягчил ряд формулировок Иппонского епископа.

Кроме свт. Кесария богословие св. Августина развивал Проспер Тиро(н) Аквитанский (390-455/460), которого Католическая Церковь чтит как святого. Он составлял труды в защиту учения своего учителя.³⁰² Открыто критиковал взгляды преп. Иоанна Кассиана, и, в частности, его учение о синергии. Синергия благодати и свободной воли осталась Проспером непонятой. Для него учение

²⁹⁸ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. С. 42.

²⁹⁹ Denzinger, 321, канон 2.

³⁰⁰ Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании. // Христианское Чтение, 1898, кн. 3-6. Март. С. 301-343; апрель. С. 471-516; май С. 629-666; июнь С. 793-840. С. 484.

³⁰¹ Denzinger, 174, канон 1. Содержит фактическую цитату из Августина, о том, что не только тело, но весь человек подвергся порче грехом.

³⁰² PL 45, 1801 Contra Collatorum, 1.

Иоанна Кассиана - вопиющее противоречие учению Святой Церкви.³⁰³ Там, где преп. Иоанн Кассиан учит в согласии с блж. Августином, Проспер подтверждает, что Иоанн Кассиан учит правильно.³⁰⁴ Проспер считал, что крещение смывает первородный грех.³⁰⁵

Влияние свт. Августина на западное богословие трудно переоценить. Мнение свт. Августина считалось мнением Церкви.³⁰⁶ Определение учения о первородном грехе в Августиновском прочтении стало основным для учебников по догматике Синодального времени в России. В Новое время блж. Августин считался выразителем мнения и Восточной Церкви.

1.5. Оппоненты богословия блж. Августина, еп. Иппонского

При рассмотрении учения оппонентов блж. Августина о первородном грехе начнём с преп. Иоанна Кассиана Римлянина (ок. 350 – 435), которым было предложено решение спора Пелагия и свт. Августина.³⁰⁷ Он, в отличие от Пелагия, учил о значительном повреждении человеческой природы, но не так тотально, как предлагал св. Августин. В частности, это касалось степени сохранности человеческой воли после грехопадения. Пелагий учил о сохранности воли после грехопадения, а блж. Августин настаивал на её аннигиляции. Учение св. Иоанна о синергии в деле преодоления греховного влечения предполагает нравственную реализацию относительно воли, повреждённой первородным грехом, но не уничтоженной, поэтому возможен и выбор, и ответственность за него.

³⁰³ PL 45, 1805. *Contra Collatorum*, cap. 3.1.

³⁰⁴ PL 45, 1803-1804. *Contra Collatorum*, 2.2.

³⁰⁵ Эта позиция закрепилась в Западном богословии. См., например, канон Римского собора 860 и 863 гг. Denzinger, 329, гл. 9. Отпущение вины первородного греха в крещении (например, послание Ехpartetua к Андрею, архиеп. Лиона, 1206) Denzinger, 410, а также Denzinger, 574a (15).

³⁰⁶ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блж. Августина в связи с учением пелагианства. С. 305: «Для противников Августина, отрицавших церковное учение о первородном грехе...».

³⁰⁷ К сожалению, богословское влияние преп. Кассиана было невелико. Ферберн Д. Учение о Христе... С. 151.

Воля человека взаимодействует с Божественной благодатью. Преп. Кассиан, конечно же, не является автором учения о синергии. Уже у ап. Павла читаем: «Благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор 15:10). Преп. Иоанн Кассиан комментирует эти слова. «Потрудился» означает усилие воли и содействие с благодатью. Он замечает, что благодать содействовала, но лишь тогда, когда «он трудился».³⁰⁸ Усилие самого человека открывает возможность награды за добродетель: «Бог, покровительствуя тем, коих веру хочет искусить, оставляет место и собственным их силам и воле (для заслуг)».³⁰⁹

Учение о синергии исключительно важно, потому что в его рамках решается и вопрос, насколько человек повреждён грехом, в том числе и первородным. Преп. Иоанн Кассиан учит о существенном (значительном, но не тотальном) повреждении не только воли, но и всего человека.³¹⁰ Его богословие – попытка избежать крайностей блж. Августина и Пелагия. Он критикует Пелагия, а оппонирование свт. Августину ещё не превращает его в еретика. Дело не в том, что учение Блаженного ошибочно, а в том, что учение св. Иоанна Кассиана полнее и гармоничнее. Преп. Иоанн в учении блаж. Августина увидел угрозу практической христианской морали, ибо абсолютное предопределение представляло бессмысленными какие-либо нравственные желания или действия людей на путях добродетели.

Первородный грех, по преп. Иоанну Кассиану, повредил действию свободной воле, но всё же не уничтожил её. Человека влечёт к греху, но он, с помощью Божьей благодати, может сам противостоять ему, совершать добрые дела и быть спасённым в содействии с Богом. Преп. Иоанном выражено сбалансированное

³⁰⁸ PL 49, 934. Пер. cit. по: Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Писания. Собеседования, XIII, 13. С. 414; Необходимы инициатива человека и его усилия на пути к совершенству. Ферберн Д. Учение о Христе... С. 155-157.

³⁰⁹ PL 49, 937. Пер. cit. по: Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Писания. Собеседования, XIII, 14. С. 415.

³¹⁰ Так учат и древние свв. Отцы. Например, преп. Макарий Египетский: «Несправедливо иные, введённые в обман лжеучением, утверждают, что человек решительно умер и вовсе не может делать ничего доброго. Осталась в человеке свобода, какую Бог дал ему в начале (PG 34, 793. Nom. 46.3)... Ты свободен, и если хочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Кто хочет, тот покорствуется Богу и идет путём правды, и владеет пожеланиями, потому что ум сей противоборник и твёрдым помыслом может препобедить порочные стремления и гнустные пожелания» (PG 34, 592. Nom.15.23) Пер. cit. по: Макарий Египетский, преп. Св. Отцы о покаянии. М., 2005. С. 253-254.

кафолическое отношение к первородному греху (к степени повреждения человека и его ответственности), к соотношению свободы и благодати.

Следующим в нашем исследовании является преп. Викентий Леринский († до 450 г.), который критиковал учение свт. Августина о грехе и спасении в том смысле, что оно может выглядеть как необоснованное в Св. Предании нововведение, а следует придерживаться лишь «того, чему верили повсюду, всегда, все»,³¹¹ т. е. принципа кафоличности, древности и всеобщего согласия. Учение блж. Августина о грехе и спасении в этом смысле может выглядеть как необоснованное в Предании нововведение.

Св. Викентий продолжил начатую преп. Кассианом скрытую (без указания имён) полемику с августинизмом, противопоставив построениям епископа Иппона богословие Восточных Отцов. В этом он солидарен с преп. Кассианом и св. Фавстом. На возникающее предположение о «развитии веры» Августином, преп. Викентий пишет, любое изменение древней веры «должно воистину быть развитием, а не трансформацией. Понимание, знание и мудрость должны расти и развиваться... в тех же догматах, в том же смысле, в том же значении».³¹² Св. Викентий Леринский учит о Единой Кафолической Церкви, которая хранит истину, а поскольку формулировок, похожих на определения блж. Августина, там не содержится, то августинизм следует считать нововведением и отвергнуть.

Возможно, что свт. Августин в ряде случаев не учил так категорично, будто аскетика и подвиги бесполезны. Он сам выступает против отрицающих свободу человеческой воли.³¹³ В учении о синергии св. Викентий последовал преп. Иоанну Кассиану. Оппонировал св. Викентию Проспер Аквитанский.

Ещё одним важным лицом спора был свт. Фавст (405/410 – 490/500). Он был игуменом Леринским (433-462), а затем епископом Регийским (462-485). Сторонник линии преп. Кассиана выступал против Пелагия и крайностей августинизма (о предопределении и тотальной порче человека после греха). Свт. Фавст защищал сохранность природы человека перед лицом пессимизма

³¹¹ Фокин А. Р. Викентий Леринский // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 416.

³¹² Фокин А. Р. Викентий Леринский // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 418.

³¹³ Серафим (Роуз), иером. Вкус истинного Православия. С. 644.

августинианцев. Если человечество тотально поражено и достижение святости невозможно, то человечество логично следует освободить от ответственности за его историю. Если Христос воспринял нашу природу и утратил её, это означает, что грех – болезнь, поддающаяся лечению. Он воспринял нашу природу, а не низвёл новую с небес (если бы полагал, что нашу старую невозможно исправить). Свт. Фавст делает акцент на целостности человеческой природы Христа. Если жестко связывать плоть и грех, называя первую седалищем греха, то можно поставить под вопрос Воплощение, страдание во плоти (теопасхизм).

1.6. Завершение пелагианского спора

Лицом, характерным для завершения пелагианского спора нам видится пресвитер Геннадий Марсельский (†494). В его богословии заметно влияние учений блж. Августина, Проспера и преп. Кассиана.³¹⁴ Западные богословы отнесли его к «полупелагианам», вероятно, за апологию преп. Иоанна Кассиана (себя он называет его учеником) и неопределённый августинизм, или за очевидное выступление против предестинационизма пресвитера Ликида (Лукида), осуждённого на Арльском Соборе 475 г. стараниями свт. Фавста Регийского.

Его богословие сочетает два подхода – кассиановский и августиновский. Согласно Геннадию, в результате грехопадения прародители погубили благо своей природы, и вся человеческая природа изменилась к худшему. Адам умер сам и передал смерть в наследство потомкам. Грех, понимаемый как смерть души, через одного человека перешёл во весь род человеческий (Рим 5:12). Все люди в преступлении Адама утратили исходные природные способности и невинность. Люди стали наследовать первородный грех от самого своего рождения. Вслед за

³¹⁴ Фокин А. Р. Геннадий Марсельский // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 616-620. Он автор таких догматических сочинений, как «Послание о вере»; «О церковных писателях» или («О знаменитых мужах», 100 биографий), «Против всех ересей»; «Против Нестория», «Против Евтихия», «Против Пелагия», трактат «О тысяче лет и об Откровении блж. Иоанна», догматический трактат («О церковных догматах») (PL 42.1211-1222), который представляет собой обзор основных догматов триадологии, христологии, амартологии и сотериологии.

преп. Кассианом и св. Фавстом Регийским, он говорил, что после грехопадения человек утратил лишь силу своего произволения, но не саму способность выбора между добром и злом. Христиане, при содействии Господа, должны потрудиться для спасения. Однако в учении Геннадия ярче звучит мотив св. Августина, что воля после греха не только ослабла, но погибла, и теперь человек не может ни верить в Бога, ни творить добро. Его богословие есть попытка совмещения противоположных моделей. Он смягчает августинизм, но и в вопросе о синергии не даёт точных формулировок. Геннадий восхваляет ученость св. Августина, о котором он пишет как о безупречном в вере и чистом в жизни. Однако Геннадий отмечает, что на св. Августине, написавшем так много работ, воистину сбывается изречение Соломона: «От многословия не избежиши греха» (Притч 10:19)». Он явно признавал, что учение блж. Августина несовершенно и не лишено крайних выражений.

В период пелагианского спора в связи с учением о первородном грехе был рассмотрен ряд вопросов: степень повреждения природы грехом, искажение образа и подобия, сохранность свободы и роль благодати в деле спасения. Каждый из авторов по-своему понимал эти проблемы, принимая в тех или иных аспектах или сторону блж. Августина, или его идейных оппонентов. Именно эти два основных направления возобладают впоследствии в богословии.

Пелагианские споры, продолжавшиеся около столетия, имели примерно следующие очертания. Временем возникновения пелагианства можно считать первые годы V в., когда Пелагий после пребывания в Риме озвучил свои воззрения. Его сторонники развили их до учения, но уже в ближайшие годы оно подвергается осуждению.

Целестин (или Целестий), как один из ключевых лиц спора, был осуждён на Карфагенском Соборе 412 г., но вопрос не был закрыт и два следующих Собора (в Иерусалиме и Лидде) в 415 г. оправдали Пелагия, который был обвиняем в ереси преп. Иеронимом Стридонским и Павлом Орозием. Однако осуждение пелагианства всё же произошло на Поместном Соборе в Милеве 416 г.

Более известным является осуждение Целестия на Карфагенском Соборе 416 г. (при поддержке папы Иннокентия I). Однако Пелагий и Целестий написали к Папе оправдательные письма, которые рассмотрел уже преемник Иннокентия I, папа Зосима. Пелагий и Целестий смягчили свои позиции, и папа Зосима высказался в их пользу. Затем последовали новые обвинения против пелагиан. В 418 г. в Карфагене последовало их новое осуждение. Папа Зосима дал себя уговорить и тоже осудил их как еретиков. Указом императора Гонория (418 г.) предприняты шаги против пелагианства. В 431 г. в Эфесе на III Вселенском Соборе пелагианство рассматривается как уже осуждённая ересь.³¹⁵

Для православного Востока указанные Соборы можно считать решением и закрытием вопроса. Для Западной же части Экумены споры продолжились. В частности, галльский священник Лукид (сер.V в.) распространял учение о двойном предопределении. Его учение было осуждено на двух Поместных Синодах в Арле (473 г.) и в Лионе (474 г.), а св. Фавсту было поручено на собрании епископов составить опровержение предестинарной ереси.

Пелагианские вопросы обсуждались последовавшими далее Соборами. В 475 г. прошел ещё один Собор в Арле на котором учение свв. Иоанна Кассиана и Фавста признано было правильным. Затем прошли Соборы Агдский (506 г.) и Орлеанский (511 г.). В 520-х годах африканские епископы выступили на защиту учения блж. Августина. Одновременно с этим в Галлии на нескольких поместных Соборах осуждены критикующие блж. Августина, в частности, отметим Соборы Арелатский (524 г.) и I Аравсионский (528 г.). В начале 529 г. состоялся Валенский Собор, по сути, ставший первой сессией II Аравсионского Собора.

3 июля 529 г. начался II Аравсионский Собор, который был подтвержден папой Бонифацием II в послании 25 января 531 г. к Кесарию, еп. Арелатскому. II Аравсионский Собор можно считать формальным окончанием спора в западной части христианского мира.

На этом Соборе ряд воззрений оппонентов блж. Августина был определён как материальная ересь, т. е. неумышленное заблуждение в вопросах веры. Ни св.

³¹⁵ Книга Правил. Каноны 1 и 4 III Вселенского Собора. СТСЛ, 1992. С. 45-46.

Иоанн Кассиан, ни св. Фавст, так же как и ни одно из их писаний, не были напрямую осуждены. Учение блж. Августина было подтверждено Собором и одобрено папой Бонифацием II.

Каноны II Аравсионского Собора 529 г. подтверждали августиновское учение о первородном грехе и тем самым подтвердили особую роль блж. Августина на Западе. В свидетельство в канонах приведены цитаты из блж. Августина, хотя его позиция всё же смягчена (вопросы предопределения или его отрицание способности человека творить добро).

Однако прошедшие Соборы не решали проблем, связанных с учением о первородном грехе. «Позже использование решений собора приведёт к созданию многих богословских тупиков и трагических противоречий. В ретроспективе, наверное, можно сказать, что для авторитета блж. Августина было бы гораздо лучше, если бы он не был таким абсолютным, таким эксклюзивным на Западе и если бы второразрядные богословы, какими были его ученики в V и VI вв., обращали больше внимания на подлинно католическое и избежавшее крайностей наследие леринских монахов и их ссылки на веру Церкви, содержащую "всеми, всегда и во все времена", - веру, которая никогда не может быть ограничена единственным местным толкованием, каким бы престижем и уважением ни пользовался его автор - даже такой, как блж. Августин».³¹⁶

В заключение главы отметим, что позиция св. Августина официально «победила» на Западе, однако в практическом смысле западные богословы выступали против предопределения, за большую свободу выбора, против примата благодати и прочих крайностей блж. Августина, который тогда был почти неизвестен на Востоке.

После формального окончания пелагианского спора в 529 г. к учению о первородном грехе и к смежным с ним аспектам обращались неоднократно, но это не стало причиной серьёзных дискуссий или соборов. Изложение основных богословов оставалось примерно в русле предыдущих решений.

³¹⁶ Зайцев Д. В. Аравсионские Соборы // ПЭ, Т. III, М., 2001, 751 с. С. 160-161.

Период после VI в. относительно исследуемого учения можно характеризовать как сохранение патристического наследия. Богословы в основном передавали унаследованное и находились в русле прошедшего пелагианского спора. Отдельные эпизоды, такие как с Готшалком (осуждённым в 849 г.), не приносили ничего существенно нового. Период не отмечен крупными Соборами, обсуждениями по теме или пересмотрами предыдущих постановлений.

Официально Западная Церковь в это время придерживалась линии блж. Августина, но на практике заметно смягчила его. Наиболее заметные богословы чаще продолжали схоластическую традицию более-менее в русле блж. Августина, усиливая или смягчая некоторые его позиции или предпринимали попытки синтеза, сочетая «августиновское» и «кассиановское» богословие или оппонировав им.

Католическая церковь ко времени Реформации держалась богословия первородной вины прародительского греха, отпущение которой возможно в Крещении.³¹⁷ В исследуемом учении возобладал взгляд блж. Августина на похоть как тотально греховную. Отсюда вытекало понимание любого зачатия, даже брачного и законного, как всегда греховного, что повлекло соответствующее отношение к целибату, Непорочному Зачатию³¹⁸ и проч. Определённую черту вокруг споров о первородном грехе подвёл Тридентский Собор (1545-63), обобщивший наработанное к XVI в.,³¹⁹ и, по сути, повторил и подтвердил итоги Аравсионского Собора.³²⁰

Тридентский Собор провозгласил, что Адам в раю утратил благодать первобытной праведности и чистой естественности, навлек гнев Божий, а также

³¹⁷ Иванов М. С. Грех первородный // ПЭ, т. 12, С. 345-355. С. 353; Kelly, J. Early Christian doctrines. P. 176. Original guilt.

³¹⁸ Kelly, J. Early Christian doctrines P. 336, что чистая Дева была сохранена от первородного греха – идея св. Августина см. Энхридон к Лаврентию. 34:41; см. также Конституцию Gravenimis 1483 г., Denzinger, 735; Дева была сохранена от первородного греха в предведение заслуг Её Сына – Булла Sollicitudo omnium eccl., 1661 г. Denzinger, 1100(1), 1641.

³¹⁹ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 491, где, в частности, цитируются постановления 5 и 6 сессии о том, что первородный грех – это утрата праведности и святости (без уточнения), после чего «последовал гнев и негодование Божие», подпадание под власть дьявола и далее утверждается, что в возрождённом «не остается никаких следов греха или чего-либо неугодного Богу и что если в них остается похоть или удобовоспламеняемая склонность, она, вследствие своего вызова на борьбу, скорее для них полезна, чем вредна, и во всяком случае не есть грех, хотя сама от греха – и влечёт ко греху».

³²⁰ Harnack A. History of dogma. vol. 5. P. 260-261; Tixeront J., History of dogmas. Vol. 2. P. 471.

смерть и рабство диаволу (канон 1). Случившееся повреждение, греховность и телесные страдания касались всех его потомков (канон 2). Распространение этого греха связано с примером и размножением (канон 3). Избавление от греха Адама возможно лишь заслугой Христа (канон 3).³²¹ В Крещении даруется отпущение вины первородного греха, но оставляется вожделение или побуждение грешить для упражнения в добродетели. По мысли Собора свободная воля содействует с благодатью, подчёркивается значение дел, но с оговоркой, что первенствующей является благодать.

В последовавшее за Тридентским Собором время католические богословы продолжали направление, заданное Собором. Споры католиков и протестантов были определены рамками исторического контекста решений этих тем, поэтому, когда позднее русские богословы продолжили вектор этих дискуссий, то русские оказались втянуты, по сути, в чуждую для Востока традицию решения указанных тем (утрата праведности, отпущение первородного греха, похоть для борьбы и последующей заслуги, вина первородного греха, вменение).³²² Заметим, что в настоящее время, после II Ватиканского Собора, католики заметно смягчили свои предыдущие воззрения. Они стали учить о первородном грехе как о повреждённом состоянии, а не деянии, и что это не носит характер личной вины.³²³

В XVI в. оживление полемики по исследуемому учению происходило в среде протестантов. Часть из них последовали св. Августину (М. Лютер, У. Цвингли) и сделали его прочтение ещё более категоричным (Ж. Кальвин), или в ряде положений оппонировали ему (Ф. Меланхтон, Я. Арминий, Э. Роттердамский).

История протестантизма – это иллюстрация дробления на группы по организации и разномыслия по вопросам веры. Возобновившиеся с новой силой в период Реформации споры предложили целый спектр предпочтений, вариаций и

³²¹ Pelikan J., *Creeeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition...* Vol. II, P. 825. Сессия 5. 17 июня 1546.

³²² Например, Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви / архиеп. Василий (Кривошеин) // Богословские труды. – Москва, 1968. – Сб. 4. – С. 16 отмечает это как «результат столкновения с инославным миром с его чуждыми Православию проблемами».

³²³ Катехизис Католической Церкви. М., Культурный центр «Духовная библиотека», 2002. 813 с. С. 105; Ранер К. Основание веры. М., 2006. «Личная вина, основанная на исходно свободном деянии, не может быть перенесена на других» С. 153-154; об этом также Иванов М. С. Грех первородный // ПЭ, т. 12, С. 354.

акцентуаций на конкретных аспектах учения о первородном грехе. Заново пересматривались, по сути, все аспекты этого учения. Появившиеся в XVI в. протестанты рассыпались на множество деноминаций с согласием или отрицанием соответствующих аспектов первородного греха, существовавших в западном христианском богословии. Возникавшие споры не приносили ничего принципиально нового. Последующие богословы повторяли предыдущих, рекомбинировали уже освещённое, меняли акценты и ракурсы рассмотрения, но принципиально новых решений не предлагалось.

На православном Востоке учение о первородном грехе после VI в. также не служило поводом к созыву соборов и не приводило к существенным спорам. В VIII в. преп. Иоанн Дамаскин систематизирует догматические итоги Вселенских и Поместных Соборов. Он пишет о нетотальном повреждении природы человека в грехопадении, выступает за синергию и учит против предопределения. Более поздние Свв. Отцы касались учения о первородном грехе в своих работах, однако решения оставались прежними.

В рассмотренный период Свв. Отцами и учителями Церкви были проработаны ключевые аспекты учения о первородном грехе. Очерчен генезис исследуемого учения, его библейские и святоотеческие истоки и пути формирования. Показаны основные направления экзегетического анализа библейского текста. Раскрыты значения ключевых амартологических терминов, вошедших в богословский обиход. Отмечена тесная взаимосвязь амартологии и сотериологии. Материал главы указывает роль богословия блж. Августина в пелагианских спорах. Дан богословско-исторический анализ пелагианского спора. Древнее столкновение пелагиан и сторонников св. Августина в учении о первородном грехе отчасти соотносимо с поздним спором сторонников «юридической» и «нравственной» амартологической теории.

Констатировано достаточное многообразие концепций и форм изложения, что позволяет утверждать, что этот вопрос относится к числу дискуссионных. Богословы предложили целый ряд образов сущности и действия первородного греха, которые, по методическим соображениям, условно группированы.

Обнаружена многоплановая и неоднородная картина определений учения о первородном грехе.

Глава 2. Рецепция и интерпретация русской богословской наукой учения о первородном грехе в связи с юридической теорией Искупления

2.1. Учение о первородном грехе в русском академическом богословии

Существование богословия на Руси в домонгольский период было ограничено весьма узким кругом христианских книг, в основном богослужебных или нравственно-практических по содержанию. «Книжные средства представляли величайшую редкость».³²⁴ Источники систематического богословия не изучались. Исследование святоотеческих творений носило не столько догматический, сколько нравственно-практический характер, поэтому сообщить о состоянии в русском богословии учения о первородном грехе не представляется возможным.

В послемонгольский период ситуация с книжностью и богословским просвещением менялась в лучшую сторону лишь постепенно. Историки и богословы весьма скромно оценивают уровень развития отечественного богословия. Митр. Макарий (Булгаков) пишет: «Взгляд на духовное просвещение и литературу настоящего периода [1448-1589] в нашем Отечестве не встречает почти ничего утешительного: все средства к просвещению находились у нас в жалком состоянии».³²⁵ Или ещё в другом месте: «Русские тогда [XV-XVI вв.] почти не знали своей веры, по крайней мере, отчетливо и основательно. Невежество не только не уменьшалось в России, а ещё увеличивалось: школы если и существовали кое-где, то самые жалкие... и в кругу архипастырей встречались лица, которые не в состоянии были отвечать, сколько было евангелистов, и подобное».³²⁶

³²⁴ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004; Библиополис, 2004. – 718 с. С. 223.

³²⁵ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Изд-во Спасо-Преображенского м-ря. М., 1996. 591 с. Кн. 4. Ч. 1. Т. 7. гл 5. С. 268.

³²⁶ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Изд-во Спасо-Преображенского м-ря. М., 1996. 439 с. Кн. 4. Ч. 2. Т. 8. гл 8. С. 149.

Весь круг христианского чтения был собран митр. Московским Макарием (1482-1563), но доступна эта библиотека узкому кругу лиц. В целом историки отмечают понижение богословского просвещения в Московский период. Деятели просвещения были единичны и определяющим для ситуации это не являлось. Труды, появившиеся в ответ на вызовы догматического характера XV-XVI вв., носили подчас характер бессистемный и публицистический.³²⁷ Ввиду отсутствия школы систематического и методического образования силы уходили на уставное благочестие.³²⁸

Для исследуемого нами учения о первородном грехе важно влияние свт. Августина, о котором, например, цензоры патр. Филарета (1619-1633), игумен Илья и Григорий Онисимов, писали следующее: «У нас писаний Августина нет, а если бы где и нашлись, мы их не принимаем, ибо учение его – латинского обычая».³²⁹

Изменение ситуации начинается с 1570-х годов на Юго-Западной Руси, откуда была заимствована организация школ в Москве. Однако перенятая из Европы система богословского образования стала каналом инородных Православию мнений.³³⁰ Ряд авторитетных иерархов этого периода соотносился историками с симпатиями к неправославным воззрениям.³³¹

Поднятые XVII веком вопросы понуждали обратиться к достижениям христианского просвещения, а кроме как к латинской системе обратиться было

³²⁷ Такая оценка дана, например, у А. В. Карташева, Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1, С. 530 по поводу «Просветителя» преп. Иосифа Волоцкого; сходная оценка, также напр., Федотов, Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 413.

³²⁸ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1, С. 427.

³²⁹ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. – СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004; Библиополис, 2004. – 589 с. С. 107. Аналогично относились и к другим западным Отцам. Цитату можно продолжить «Есть у латинян и другой толковник — Иероним. Но его писаний мы не принимаем». Там же. С. 107.

³³⁰ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004; Библиополис, 2004. – 718 с. С. 637. «Усвоили множество западно-богословских чуждых востоку мнений. Так, например, Стефан Зизаний и кн. Острожский небезупречны по части протестантства, а Лаврентий Зизаний и Кирилл Транквиллион – католичества. Эта чуждая отравка неизбежно продолжалась и во всем русском школьном богословии вплоть до XIX века».

³³¹ Так, по мнению прот. Г. Флоровского, свт. Димитрий Ростовский был сторонником учения о Непорочном Зачатии (Пути русского богословия... С. 56), а свт. Петр (Могилы) учил о чистилище (С. 49). Прот. Г. Флоровский пишет, что в целом «догматических возражений против Рима у Могилы не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом» Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия... С. 45. Понятно, что и о первородном грехе принадлежавшие этой школе учили в пролатинском схоластически-юридическом духе. Также и А. В. Карташев отмечает, что «Малый Катехизис» свт. Петра (Могилы) составлен и по форме, и содержанию известного латинского катехизиса Петра Канизия. Карташев А. В. Очерки... Т. 2. С. 293.

некуда. Отдельные эпизоды взаимодействия с греками исправить ситуации не могли. Исторические обстоятельства были на стороне католической системы.³³² Преподавание богословия на латыни по западным образцам и источникам привело к рецепции западной парадигмы богословия, в том числе и соответствующих аспектов учения о первородном грехе. В настоящее время эта ситуация характеризуется как «неорганичное перенесение схоластического богословия на русскую почву XVII-XVIII века».³³³

Отметим, что состояние русского богословия в период до XIX века – всё же отдельная тема исследования.

В рассматриваемом вопросе возобладала интерпретация свт. Августина, и последующее осмысление её продолжалось в русле чужой для России полемики католиков и протестантов, которая нашла своё отражение во внимании к западным авторам. Русские богословы, втянутые в эту полемику, поддерживали (не всегда критично) поочерёдно одну из сторон. Они пытались балансировать между ними, может быть, забывая, что православное богословие вовсе не есть нечто «среднеарифметическое» между протестантским и католическим.

Юридический ракурс освещения догматов был связан не только с именем Августина. Первым отметим Ансельма Кентерберийского (1033-1109). Его богословие стало впоследствии «классикой юрицизма». Он писал об очищении от первородного греха в таинстве Крещения. Грех для него – преступление против Бога и Его оскорбление.³³⁴ Ансельм, кстати, был противником предопределения.

В числе важных западных богословов упомянем Абеяра (1079-1142), который обучался у Ансельма Ланского, ученика Ансельма Кентерберийского. Абеяр в своих воззрениях по рассматриваемому нами учению иногда сходен с богословием преп. Иоанна Кассиана. Первородный грех понимается им как

³³² «Киевляне были выше этих греческих скитальцев, слишком часто только искателей приключений и выгод. Но завести они (киевляне) могли и хотели школу латинскую – и не только по языку, но и по духу». Позднее и старообрядцы обращались к киевской (фактически к «латинской») учености, за неимением своей собственной. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. С. 120.

³³³ Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических... М., 1989. – 335 с. С. 97-115. С. 102.

³³⁴ Фокин, А. Р. Ансельм / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 480-482. С. 481.

склонность ко злу. Он называет его «интенция».³³⁵ С другой стороны, он сближается с блж. Августином, когда пишет о грехе как о преступлении против Бога³³⁶ или о Его оскорблении.³³⁷ Все люди «согрешили в Адаме».³³⁸ Совершить грех – значит претворить в действие первородный грех, т. е. сделать актуальным то, что было прежде потенциальным.³³⁹ Грех есть вина, за которым должно последовать искупление вины,³⁴⁰ что возможно через страдания, в том числе отлучения, епитимьи или посты.³⁴¹ За первородным грехом следует проклятие, а смерть есть оброк греха (следствие греха, а не Божие наказание).³⁴²

Следующий в нашем ряду – Гуго Сен-Викторский (1096/97-1141), как и Августин, под первородным грехом в потомках Адама понимает природную испорченность или порочность (*corruption sive vitium*), которая существует в человеке с рождения. Следствия греха – неведение духа и похоть, а итог – неизбежная смерть.³⁴³

Петр Ломбардский (†1160) находился под влиянием блж. Августина, Ансельма Кентерберийского (вина человечества, заслуги Христа и т. д.), Абеляра и Гуго. Его богословие – «смягчённая» версия блж. Августина в соединении с высказываниями против предопределения, за свободу выбора и ответственность. После грехопадения природа человека ранена, и с тех пор существует склонность ко злу, и необходимо восстановление и исцеление благодатью.

Фома Аквинский (1225-1274) – августинец, однако отстаивал большее значение свободной воли³⁴⁴ (нетотально повреждённой грехом) и личной ответственности, ибо грех не по природе, а по желанию. В его богословии

³³⁵ Абеляр П. Тео-логические трактаты. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с. С. 33, 248-249.

³³⁶ Абеляр П. Тео-логические трактаты. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с. С. 249, 275, 278.

³³⁷ Абеляр П. Там же. С. 256, 283, 285.

³³⁸ Абеляр П. Там же. С. 275.

³³⁹ Абеляр П. Там же. С. 276.

³⁴⁰ Абеляр П. Там же. С. 231, 257, 275.

³⁴¹ Абеляр П. Там же. С. 281-282, 285.

³⁴² Абеляр П. Там же. С. 359.

³⁴³ Фокин А. Р. Гуго Сен-Викторский // ПЭ, Т. 13, С. 414-424. С. 421.

³⁴⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии / пер. с лат. А. В. Апполонов. М.: Сигнум Веритатис, 2008. – 752 с. Первая часть второй части. Вопросы 1-67. С. 206-207.

представлена органическая теория учения о первородном грехе. Грех он сравнивает с хромотой или изъяном природы.³⁴⁵

Период до XIX в. можно определить как эпоху преференций западных богословских парадигм и идейных заимствований. Восприятие систематического подхода и формализация духовного образования определили формирование православного богословия как ориентированного на западные академические традиции. В научном аппарате трудов русских богословов доминировали современные им европейские богословские подходы.

«Внешний стиль латинских школ крепко въелся во всё перенесённые затем в московскую и петербургскую Россию уставы сословных и духовных школ и, постепенно ослабевая, продержался до половины XIX века».³⁴⁶ К сожалению, это касалось не только внешнего стиля, но и внутреннего содержания, богословия. Выпускники киевских духовных школ оказали существенное влияние на русское академическое богословие Синодального периода.

В XIX веке к инерционному направлению киевской школы добавилось и прямое западное влияние. Догматическими источниками стали Добмайер, Либерман, Клей, Бреннер и другие.³⁴⁷ С одной стороны, восприятие западных достижений позволило русскому богословию вооружиться методическим инструментом, но, с другой стороны, идейно это может оцениваться как «схоластическое пленение»,³⁴⁸ и в последующее время было немало сказано о необходимости отхода и преодоления схоластики в русском богословии.³⁴⁹ Период западного влияния был отмечен целым рядом исследователей истории русского богословия.

³⁴⁵ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I, вопросы 44-74. Киев, Эльга, Ника-Центр, 2003. 334 с. С. 73.

³⁴⁶ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004; Библиополис, 2004. – 589 с. С. 291.

³⁴⁷ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия... С. 200.

³⁴⁸ Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии. Сборник. Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция. «Богословие и духовность» Москва, 11-18 мая 1987 г. Изд. Моск. Патриархии. М., 1989. – 335 с. С. 112.

³⁴⁹ Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических... М., 1989. – 335 с. С. 103.

Следует отметить влияние т. н. «символических исповеданий» старых³⁵⁰ и новых.³⁵¹ Их появление связывают с периодом, который оценивают как упадок русского богословия, что вынуждало пользоваться западными методами. Издаваемые и переводимые,³⁵² они входили в число обязательного к изучению в духовных школах. Таким образом, в русском богословии к началу исследуемого периода господствовал ставший основным для Синодального времени юридический подход к пониманию греха, в том числе и первородного. Иные подходы считались маргинальными. Можно определить эту ситуацию как естественное следствие вышеописанного.

Восприятию юридической интерпретации учения о первородном грехе способствовали свт. Димитрий Ростовский, архиеп. Иннокентий (Борисов), архиеп. Димитрий (Муретов) и др. Также проводниками юридического восприятия в амартологии и сотериологии стали труды, определяемые иногда как «символические» для русского богословия.³⁵³ Речь о Катехизисе свт. Филарета (Дроздова) и Догматике митр. Макария (Булгакова). Для примера укажем главы, излагающие учение о первородном грехе именно в таком ракурсе освещения. В Катехизисе – это глава о третьем члене Символа Веры или о четвертой заповеди блаженства,³⁵⁴ где для описания событий грехопадения и спасения используются такие юридические термины, как Закон, Суд Божий, преступление, вина, осуждение, наказание, оправдание, искупление, умилоствление и др. Догматика митр. Макария (Булгакова) написана в этом же ракурсе и будет рассмотрена ниже.

³⁵⁰ Исповедание Митрофана Критопуло, патриарха Александрийского, 1625 г.; «Православное Исповедание» свт. Петра (Могилы) 1640 г.; Постановление Константинопольского Собора 1672 г.; Исповедание Досифея 1672 г.; «Послание патриархов... о православной вере» 1723 г.; Исповедание веры Константинопольского Синода 1727 г. Некоторые богословы связывают возникновение «исповедний» с периодом упадка русского богословия, когда православное богословие «было вынуждено вооружиться западным схоластическим богословским оружием... это, в свою очередь, повело к новому и опасному влиянию на православное богословие не только не свойственных ему богословских терминов, но и богословских, и духовных идей» Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви / архиеп. Василий (Кривошеин) // Богословские труды. – М., 1968. – Сб. 4. С. 18.

³⁵¹ Окружное послание патр. Константинопольского Григория VI, Послание Афанасия Иерусалимского 1838 г.; Ответ папе Пию IX в 1848 г. четырех патриархов; Ответ папе Льву XIII (1895 г) патр. Константинопольского Анфима и 12 архиереев его Синода.

³⁵² Например, в 1837 г. на русский переводится Православное исповедание, а в 1838 г. Исповедание Досифея.

³⁵³ Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви / архиеп. Василий (Кривошеин) // Богословские труды. – Москва, 1968. – Сб. 4. – С. 5–36.

³⁵⁴ Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский Катихизис... / митр. Филарет (Дроздов). – Переиздание. – М., 1995. – 143 с. С. 37-38, С. 106.

Многие замечательные русские богословы, также как древние и новые святые, считали юридический ракурс освещения исследуемого учения нами корректным. Близость к какому-то амартологическому или сотериологическому образу это не вопрос догматической ошибки, а вкусового предпочтения. Среди древних и новых святых были те, кто предпочитал писать о грехопадении как о преступлении, и были те, кто писал об этом как о повреждении природы. Не редкость, если один и тот же автор комбинирует два или три подхода, добавляя нравственную сторону учения, но богословие святых Православной Церкви XIX – XX веков о первородном грехе – это тема отдельного исследования.

С середины XIX в. юридические теории амартологии и сотериологии, доминировавшие в богословии большинства авторов, начинают утрачивать свои позиции. Повторимся, что правовой подход был не единственным, и восприятие тайн веры было однородным.

Одна за другой появляются новые догматические системы.³⁵⁵ Изучаемый период – это время действительного расцвета русского богословия, время активности замечательных святых ученых-богословов: свт. Филарета (Дроздова), свт. Игнатия (Брянчанинова), свт. Феофана Затворника, свщмч. Илариона (Троицкого), свщмч. Александра Туберовского и др.

Во второй половине XIX в. русская богословская академическая наука переживает период научного подъема. Это время активной деятельности выдающихся богословов, таких как свт. Феофан Затворник, митр. Макарий (Булгаков), еп. Сильвестр (Малеванский), А. Л. Катанский, прот. Н. Малиновский, Н. Н. Глубоковский, В. И. Несмелов, М. М. Тареев, св. мч. И. В. Попов, патр. Сергей (Страгородский), свящ. П. Флоренский и многих других, которым мы обязаны оригинальным и самобытным развитием русского богословия.

³⁵⁵ Почти одновременно издаются догматики еп. Макарий (Булгаков) в 1847 г. «Введение в православное богословие», «Православно-догматическое богословие» 1848-1852 гг.) и архиеп. Антоний Амфитеатров в 1848 г. Догматика архиеп. Антония до 1867 г. считалась основным пособием для духовных школ. Следом – архиеп. Филарет (Гумилевский) «Православное догматическое богословие» 1864 г., потом еп. Сильвестр (Малеванский) «Опыт православного догматического богословия» 1878 (1889). Далее прот. Н. Малиновский «Очерк православного догматического богословия»: 1904, 1906; Краткий «Очерк православно-христианского вероучения» 1912 г. и «Православное догматическое богословие» (1895-1909).

Работы мыслителей этого периода имели огромное значение не только для богословия, но и для философии. В это время переживается и переосмысливается многое, казавшееся привычным и устоявшимся. В академической среде разворачивается дискуссия по поводу учения об Искуплении, и доминировавшая юридическая теория Искупления, и связанное с ней учение о первородном грехе со второй половины столетия подвергается критике, появляются новые подходы в освещении догматов, связанных с сотериологией и амартологией (всегда наиболее значительных, актуальных и обсуждаемых). Характерной особенностью было то, что критики «католического юрицизма» зачастую опирались на протестантских авторов, тогда как апелляции к Свв. Отцам как по объёмам, так и вниманию значительно уступали обращению к западной внутрехристианской полемике.

К концу XIX века господство среди богословов «юридического» подхода в учении о первородном грехе уже не являлось абсолютным. Более подробному рассмотрению этой проблемы будет посвящена вторая глава нашего исследования.

2.2. Рассмотрение в русском академическом богословии учения о первородном грехе в юридическом ракурсе

Термином «юридическая теория» в настоящей работе обозначена группа библейских и святоотеческих сотериологических и амартологических образов, использующая правовые понятия (Судья, Закон, преступление, оскорбление, вина, проклятие, наказания и т. д.). В настоящее время получило достаточное распространение определение этой группы указанным термином. Термин широко употребляется в учебных пособиях по догматике,³⁵⁶ в справочной литературе³⁵⁷ и работах современных богословов.³⁵⁸

³⁵⁶ Воронов Л, прот. Догматическое богословие. 1994. С. 72-92; Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2013. С. 402-413.

Кроме юридической теории Искупления необходимо выделить юридический ракурс освещения учения о первородном грехе, который в дальнейшем будем именовать юридической теорией учения о первородном грехе. Ввиду тесного отношения возможен перенос на учение о первородном грехе соответствующие ракурсы освещения с так называемых «нравственной» и «органической» теорий Искупления, поэтому в дальнейшем будем употреблять без кавычек: органическая теория первородного греха и нравственная теория первородного греха. Допущенный перенос означает, что они освещены в соответствующем ключе или ракурсе.

Уточним, что применённые в юридической теории образы (заслуги, умилоствление и др.) носят скорее метафорический смысл,³⁵⁹ и важно избежать радикализации в их понимании.

Другая теория предлагают изложение учения о первородном грехе через призму нравственного плана и психологического восприятия, делая акцент на моральном преодолении греха. Третья, органическая теория, освещает онтологический план событий, который определяли как физический или биологический образ.³⁶⁰

Библейские и святоотеческие сотериологические или амартологические образы отчасти приближают нас к раскрытию тайны нашего спасения. Ни один из

³⁵⁷ Леонов В., свящ. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва, 2001. – Т. 27. – С. 281-312.

³⁵⁸ В. Н. Лосский пишет о «юридических отношениях» С. 66-67, о «юридической теории» С. 67, о «юридическом богословии» С. 67. ЖМП, 1967, № 9, С. 65-72; прот. П. Гнедич использует термин «юридическая теория». Догмат Искупления... С. 81-477, а также термин «нравственная теория». Там же. С. 198-202; свящ. В. Леонов описывает «искупительные теории» Леонов В., свящ. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва, 2001. – Т. 27. – С. 281; Козлов М., прот., Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока... С. 192-193; Эти термины использовали в своих работах митр. Антоний (Храповицкий) (о юридических условиях), патр. Сергей (Страгородский) (по поводу правовых отношений между Богом и человеком) и др.

³⁵⁹ Пилипенко Е. А. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва, 2001. – Т. 27. – С. 297.

³⁶⁰ Лосский В. Н., Искупление и обожение / ЖМП, 1967, № 9, С. 65-72; также об этом Козлов М., прот. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва, 2001. – Т. 27. – С. 304; термин «органическая теория» встречается, например, у прот. О. Давыденкова. Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с. С. 411-414.

образов не дает полной и исчерпывающей картины, и «абсолютизация какого-либо образа всегда приводила к искажению православного учения».³⁶¹

Юридическая теория амартологии и юридическая теория сотериологии в этом смысле – больше ракурс освещения и предпочтение для изложения определённых образов. Они тесно взаимосвязаны, и сотериология является отображением амартологии, хотя мы отдаем себе отчёт, что это два самостоятельных учения.

Заметим, что амартологических и сотериологических образов больше, чем теорий. Часть из них условно соотнесена с основными теориями-группами. Например, у нас нет (пока?) специальной теории, описывающей преодоление греха Божественной Премудростью, «Домостроительной хитростью» (помним, что человек был обманут в Раю приманкой; через хитрость змия пал, но «Божественной Хитростью» восстановился через «Приманку»). Кенотический образ также может быть отнесён сюда.³⁶²

Юридическая теория Искупления и связанное с ней учение о первородном грехе обладает достаточно прозрачной логикой, они были понятны людям для первичного катехизического и апологетического объяснения основ христианской веры в известных пределах, однако последовательное углубление правовой интерпретации может приводить к крайним выводам.

Теорию, существующую в русском богословии, можно характеризовать следующим образом. Изложение догмата продолжает схоластическую (пусть и в её смягчённом виде) традицию Киевской богословской школы с адресацией к латинским источникам и терминам (*satisfactio*, *defectus justitiae* и др.). Само повествование о творении и грехопадении, будучи библейским текстом, не

³⁶¹ Леонов В., священник. Искупление / священник В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27: Исаак Сирий – Исторические книги. 752 с. С. 285-297. С. 285.

³⁶² Леонов В., священник. Искупление / священник В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27: Исаак Сирий – Исторические книги. 752 с. С. 285-297. С. 290-291.

является частью этой теории. Юридическое прочтение изложено в комментариях на библейский текст.

Повествование о грехе рассматривается как историческое с поправками на аллегорический метод толкования там, где невозможно буквальное толкование, но восприятие его как мифа (даже как особой реальности) критикуется.³⁶³

Назначение человека, согласно юридическому подходу, заключается в исполнении Закона Божиего в виде заповедей и верности Завету с Богом, которое определяется как благочестие, где и заключено блаженство человека.³⁶⁴ Благо для человека заключалось в невинности перед Богом. Бессмертие рассматривается не столько как онтологическая причастность к Источнику бытия, но как награда за труд исполнения воли Господа. Благость Творца явилась в том, что Он дал заповеди, которые позволили явить благочестие и добродетели и через это заслужить бессмертие.³⁶⁵ Человек, нарушив заповедь о невкушении плода, безмерно согрешил перед Богом-Законодателем, нарушил Его волю и должен был понести соответствующее бесконечное наказание за своё преступление.

В первоуродном грехе необходимо выделить два аспекта: сам грех (акт преступления заповеди) и его последствия (состояние природы). Такое разделение существует наряду с пониманием греха «в широком смысле»,³⁶⁶ т. е. «всеобщей греховности». Налицо слияние акта греха с его последствиями, которые тоже понимаются «широко»: от личной виновности за первый грех до тленности и смертности, переданных потомкам. Подобное объединение значений не прибавляет точности учению о первоуродном грехе в рамках юридической школы.

Согласно взгляду юридической школы, вина первоуродного греха лежит не только на прародителях, но распространяется и на потомков, которые в момент греха были «в Адаме» как главе человечества, поэтому «в нём все согрешили».

В рамках этого подхода всё человечество виновно в грехе перед Богом и, как результат, потомки следуют в смерть за главой рода (репрезентативной

³⁶³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 428.

³⁶⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 462.

³⁶⁵ Грехопадение первых людей / [сост.: Н. С. Посадский]... «Если бы не свобода и заповедь, тогда человек не мог бы явить верность Творцу. Тогда не было бы подвигов борьбы, заслуг и нетленных венцов за победу» С. 7.

³⁶⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493, 495.

персоной), к которому они причастны через рождение по плоти. Отметим, что коллективная ответственность при определённых условиях имеет основание в Св. Писании.³⁶⁷

Внешняя сторона падения – это неповиновение Богу или ослушание,³⁶⁸ нарушение нравственного закона. Толкователи выделяют в первом грехе: гордость, неверие, отступничество от Бога, любодееяние духовное, неблагодарность, похоть плоти, воровство, любостязание. Это едва ли оспаривается, но различия в теориях спасения – это разница в акцентах и ракурсах прочтения. О грехе можно говорить как о неисполнении заповеди, а можно как об отказе от любви и содействия (сотворчества и созидания), поэтому более глубокое понимание возможно через интерпретацию внутренней стороны падения (духа заповеди, а не только её буквы).

Последствия грехопадения можно соотносить в соответствии с уровнями человеческой природы: телесные, душевные и духовные. К плотским последствиям относится размножение людей в современном виде, который оценивается как форма наказания («скотский способ») и несения вины (ответственности). Повреждение на уровне плоти наследуется через преемство плоти в естественном рождении от двух начал.

«Кожаные ризы» и соотносимые с ними болезни, скорбные труды, болезненные роды интерпретируются как наказание, высшая мера которого – смерть телесная.³⁶⁹

Духовная и душевная составляющая потомков Адама также поражена грехом, но нет точного указания, откуда происходит повреждение грехом в душе (духе) потомков. Как грех попадает в души потомков от согрешивших прародителей? В вопросе происхождения души присутствует некая неопределенность. Однозначно отрицается предсуществование душ по Оригену, значит, души не могли заразиться грехом до воплощения. Другая точка зрения –

³⁶⁷ «Да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником». (Мф 23:35); «Да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира» (Лк 11:50).

³⁶⁸ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 484.

³⁶⁹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

рождение душ (традуционизм) от телесного семени родителей, однако при этом душа должна быть материальной и составной, т. е. смертной, поэтому отвергается происхождение душ от телесного семени.³⁷⁰ Творение (креационизм) от Бога, т. е. души творятся Богом вместе с телом через благословение, данное праотцам.³⁷¹ Что значит «творится через благословение»? Душа происходит или от Бога, или от родителей. Нет очевидного предпочтения Церкви в вопросе появления души и распространения греха на нематериальный состав человека.

В результате греха произошло отчуждение от Бога, был расторгнут завет с Богом, и последовал гнев Божий. Повреждение духовной природы привело к потере благодати и смерти духовной. Грехом повреждено сердце, сердцевина человека. Произошло изменение человеческого ума (после греха Адам пытался прятаться), воли (нравственные изменения, желание обмануть; вместо сыновней любви в прародителях проснулся рабский страх и желание оправдаться, перенести вину на другого). Извратились чувства, появились новые греховные мысли. Человек потерял ряд совершенств, например, уменьшилась его власть над животными (он не до конца утратил власть над полезными животными – и в этом благость Творца).

Личный грех Адамов рассматривается как причина всеобщей греховности, т. е. виновности перед Богом. Аргументами являются юридические прочтения следующих мест Св. Писания: 50 псалма, который толкуется как доказательство зачатия и рождения потомков Адама «в беззаконии, грехе и виновными перед Богом»;³⁷² а также Рим 5:12; Еф 2:3 - «Чада гнева по естеству» о виновности человека за своё природное состояние. В экзегезе этих мест из Св. Писания тоже присутствует некая неопределенность. Митр. Макарий (Булгаков) пишет, что, с одной стороны, потомки Адама справедливо есть «чада гнева по естеству», а с другой, что они получили это естество независимо от воли, а значит, невинны и не подлежат ответственности.³⁷³

³⁷⁰ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 442.

³⁷¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 439-440.

³⁷² Макарий (Булгаков), митр. Там же. Т. 1. С. 514.

³⁷³ Макарий (Булгаков), митр. Там же. Т. 1. С. 493, 504.

Важным аспектом юридического понимания учения о первородном грехе является вменение греха и наказание за него. Значительным здесь является определение величины греха через последствия. Последствия греха излагаются в терминах катастрофы, значит, и грех велик. Сторонники юридической школы настаивают не просто на некоторых негативных событиях после греха, которые можно интерпретировать как естественные следствия греха, но ещё и на необходимости справедливого наказания по суду.³⁷⁴

Помимо юридических аспектов, повреждение природы, конечно, не отрицается, ибо невозможно совершение грехов лишь по примеру, так как младенцы, например, не грешат по примеру Адама, так как этого примера нет перед глазами. Однако смерть над детьми тоже царствует (Рим 5:14). Если бы примера была достаточно, тогда бы в Св. Писании указывалось, что через сатану грех «вошёл в мир», но это не так. Смерть вошла первым грехом Адама и далее по цепи естественного рождения, чего нет в случае с сатаной, грех которого остался в нём. «Грех в мир вниде», т. е. как из источника распространился потомкам Адама через наследование от корня повреждённой природы.

Сторонники юридического подхода понимают изгнание из Эдема как форму справедливого наказания. Отметим, что для русских богословов это могло означать также и «наставление», «учение», «образование»,³⁷⁵ т. е. нести педагогический смысл, а не пенитенциарный или мстительный.

При альтернативном взгляде можно говорить о естественной невозможности пребывания причастного к греху творения в Раю (в данном случае, удаление, по милости, от испепеляющей Любви). Приговор человеку за грех включал проклятие не вообще земли, а именно в делах человека. Таков же духовный смысл в соотношении с человеком в ядовитости растений и свирепости животных.³⁷⁶

Углубить понимание учения о первородном грехе можно относительно таинства Крещения. Сторонники юридической теории учат, что крещение

³⁷⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 369.

³⁷⁵ Полный церковно-славянский словарь. Сост. свящ. магистр. Г. Дьяченко. Изд. Отдел Моск. Патриархата. М., 1993. С. 330. «наказую» - «научаю», «наставляю».

³⁷⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 492.

«смывает»,³⁷⁷ уничтожает первородный грех (или точнее отпускает вину первородного греха), в значении очищения греховности природы, в силу чего потомки Адама перестают быть «чадами гнева Божия по естеству» (теперь они невинны перед Богом за преступление, которого они не совершали). Обратим внимание, что они становятся невинными «вследствие заслуг Искупителя»,³⁷⁸ однако крещение не уничтожает последствий греха.

В заключении укажем, что юридические теории амартологии и сотериологии позволяют осветить лишь один из ракурсов. Очевидно, что суд, вынесение приговора и наказание не охватывают всех действий Божиих в ситуации человеческого грехопадения. События грехопадения могут быть воспринимаемы и под другими углами зрения. Юридическая теория Искупления стала предметом критики именно в силу своей односторонности. Соответственно отразилось это на интерпретации учения о первородном грехе. Например, наказание смертью со стороны Бога можно рассматривать как «создание» смерти, хотя «Бог не сотворил смерти» (ПремСол 1:13). Также наказание можно интерпретировать как принуждение и лишение свободы.

2.3. Теория рекапитуляции. Теория солидарности

Согласно юридической теории необходим подвиг Христа, Который совершил Искупление, «заплатив» ценой Своей жизни на Кресте за освобождение людей. Теперь присоединяющиеся к спасению должны «смыть» крещением вину первородного греха и освободиться от власти дьявола, хотя последствия

³⁷⁷ Грехопадение первых людей / [сост.: Н. С. Посадский]... «Церковь учит, что таинство Крещения изглаждает, уничтожает в нас первородный грех... через крещение мы выходим из состояния греховного, перестаем быть естеством чадами гнева Божия, то есть виновными перед Богом, делаемся совершенно чистыми и невинными перед Ним, благодатью Духа Святого, вследствие заслуг нашего Искупителя». С. 121; «В таинстве крещения, родившись от Духа, мы становимся духом, и значит, чистыми от прародительского греха» - Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия. М. А. Л. 1913. СПб 1997. 368 с. С. 245; Об отпущении первородного греха в крещении – это идея, звучавшая на Западе неоднократно. См. например, каноны Тридентского Собора, Denzinger, 792.5.

³⁷⁸ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

первородного греха остаются в виде тленности, смертности и т.д. Сам человек не мог выплатить неисчислимый штраф или понести бесконечное наказание, поэтому эту роль берёт на себя Христос, Который и приносит абсолютную по ценности Жертву Искупления на Голгофе. Смерть на Кресте есть необходимое удовлетворение правде Божией.

Люди должны быть перевозглавлены (рекапитулированы) новым репрезентативным лицом (Вторым Адамом), к которому они причастны через духовное рождение, и направиться к жизни вечной. Читаем в Св. Писании: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор15:22). Новый Глава человеческого рода поведёт Его род к бессмертию и нетлению, конечно, при их волевом участии.

Согласно другой теории (назовем её теорией солидарной или взаимной ответственности), ответственность за другое лицо строится не в связи с одним лицом и необходимой юридической вменяемостью, а из свободного чувства любви к остальным людям и, как следствие, взаимной ответственности. Такой подход добровольной солидарности по любви выглядит не столько как справедливый, сколько нравственно более высокий. Исходит такое восприятие из факта единства человечества в Адаме или во Христе.³⁷⁹ «Мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим 12:5). В этом смысле все участвуют друг в друге, соучаствуют в радости (в награде) и в ответе (вине) за всех. «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, - так и Христос... Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор 12:12, 26).

³⁷⁹ Kelly, J. N. D. *Early Christian doctrines*. P. 179. Факт физической солидарности человечества с Адамом несет идею нашего участия в его греховном деянии; люди вовлечены в вину Адама и его проклятие; Kelly, J. N. D. *Early Christian doctrines*. P. 354. Неточный перевод Рим 5, 12 стал опорой для августиновской версии концепции первородного греха.

2.4. Аспекты юридической теории Искупления

Существует концепция, согласно которой в момент грехопадения все люди были «в Адаме» и таким образом «все согрешили в нём».³⁸⁰ Следует рассмотреть вопрос: как и в каком смысле люди были «в Адаме»? Сторонники такого подхода обобщают это с примером Левия, который, «так сказать», был «в Аврааме»³⁸¹ (Евр 7:9). Единство природы может пониматься в том смысле, что все потомки Адама в момент его падения перешли в греховное состояние и стали подвержены не только греху, но и наказанию за грех.³⁸² Встречается определение такой позиции как реализм, с поправкой, что в Адаме потомки участвовали не только по плоти, но и «материей души», которая была в зародышевом состоянии, однако тоже приняла участие в грехе, поэтому Бог в наказание исказил природу всех потомков.

Однако является ли наше плотское единство достаточным основанием, чтобы говорить, что потомок «был в предке»? Кроме единства природы, можно выделить ещё один смысл значения «в Адаме», т. е. рассмотрение «в Адаме» представителя или ответственного и уполномоченного лица от всего человечества (репрезентативная или федеральная теория). Он может быть подобен Давиду, выступившему от лица израильтян перед Голиафом. Это делает возможным рассмотрение ситуации через призму договорных отношений, где Бог заключает Завет с Адамом как репрезентативной фигурой людского рода и, значит, блага за исполнение договора, равно как и наказание за его нарушение, должны распространиться на весь род.

Можно также рассмотреть единство человеческого рода не через призму договорных отношений, но попытаться увидеть другой уровень единства. Ведь всё человечество, дети Адама, подобны единому живому организму. Отсюда понятна такая практика Церкви, как молитва друг за друга. Человек имеет

³⁸⁰ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 497.

³⁸¹ «И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в [лице] Авраама дал десятину» (Евр 7:9).

³⁸² Филарет (Дроздов), митр. Пространный Христианский Катихизис... С. 38; также Петр (Могила), митр. Православное Исповедание... С. 21, 23; Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 331, 334; Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

возможность влиять на других. Поэтому как спасение одного человека имеет значение для многих других, так и грех одного человека касается многих. Как доброе, благополучное духовное состояние распространяется на многих людей, так и грех, явившись в сердце одного человека, заражает значительное число людей.

Чувство любви к роду (родне) в духовном и кровном смысле закономерно порождает желание быть вместе в спасении. Если «другой» для меня чужой, то во мне нет любви. Ап. Павел, прор. Моисей были готовы за своих братьев быть отлучёнными от Бога.³⁸³ В этом смысле взаимная ответственность находится вне области права. Святые воспринимали всё человечество как одну семью, а потому произошедшее с одним касалось, в некотором смысле, всех. Есть мнение, что и Бог смотрит на преступление людей не как прокурор, но как Отец. Грехопадение – это семейная беда, а не преемственная вина.³⁸⁴ Видеть в Отце лишь прокурора – значит унижать наши представления о Боге, примитивизировать их. Бог не только судит и воздает, но дарует любовь и жизнь.³⁸⁵ В Боге можно видеть не просто Прощающего, но ждущего от нас семейных отношений, т. е. взаимной ответственности по желанию и по любви, а не по унаследованной и вынужденной обязанности.

Можно определить этот подход как теорию солидарности, где единство и взаимная ответственность не механичны и не фатальны. Если человечество Адамом было направлено к тлению, это не значит, что его потомки обречены. Человечество может быть перевозглавлено (теория рекапитуляции). Новый глава рода, Новый Адам открывает путь к нетлению и бессмертию (конечно, при волевом участии людей).

В противном случае, если потомки «в Адаме» участвуют в грехе прародителя безвольно и отправляются к смерти, то параллельным должно мыслиться и

³⁸³ «И возвратился Моисей к Господу и сказал: о, народ сей сделал великий грех: сделал себе золотого бога; прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх 32:32). Ап. Павел: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим 9:3).

³⁸⁴ Отцы видели главную беду грехопадения не в вине преступления, а в утрате причастности к Св. Духу. Например, таково богословие св. Афанасия, св. Кирилла. - Ферберн Д. Учение о Христе... С. 75, 234.

³⁸⁵ «Я пришёл для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10:10).

бессознательное участие «во Христе», т. е. помимо свободного выбора член рода принимает участие в спасении и праведности во Христе (т. е. «обречён» на спасение, подобно тому, как обречён на первородную вину).

Православные богословы традиционно рассматривали участие «в Адаме» как причастность смертности, а не греху как вине. Свт. Иоанн Златоуст разъясняет: «Как скоро пал один, чрез него сделались смертными [а не виновными] все, даже и не вкусившие запрещённого плода».³⁸⁶

Для православного видения концепта «в Адаме» необходимо детально рассмотреть Восточное и западное понимание послания к Римлянам (5:12) в контексте учения о первородном грехе, а также вопрос вины коллективной и индивидуальной. Согрешение «в Адаме» рассматривалось богословами юридического подхода следующим образом. Человечество объединялось ими через общую унаследованную потомками вину и ответственность. По их определению, «с формальной стороны первородный грех есть родовая вина человечества, влекущая за собой родовую ответственность человека».³⁸⁷

Более позднее определение звучит так: «Поелику как в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нём и все, и стали в состояние греховное. А посему не только греху подвержены, но и наказаны за грех. Сие наказание объявлено в следующем определении Божиим: «В оньже аще день снете 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 вовся человеки вниде, в немже вси согрешиша" (Рим 5:12). Посему с сим 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). Сей грех называется «прародительским», во-первых, потому что прежде оногo человек никаким грехом осквернён не был... Во-вторых, потому что человек и не зачинается иначе, как во грехе».³⁸⁸ Звучит не иначе чем «зачатие греховно».

³⁸⁶ PG 60, 473-474. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на посл. к Римлянам. Издат. отдел Московского Патриархата, 1994. 859 с. С. 593.

³⁸⁷ Бургов А. В. свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. IV.

³⁸⁸ Петр (Могила), митр. Православное исповедание... М., 1831, Вопрос 24. С. 23-24; Макарий (Булгаков), т. 1, 494.

Исследование вопроса о переходе греха на потомков показывает, что трансляция поступков и вины предков на потомков невозможна.³⁸⁹ Библейский и святоотеческий ответ об этом следующий. Потомки страдают от последствий грехов предков, но не несут за них ответственности или вины.

Ниже мы детально рассмотрим как учили о первородном грехе представители юридической теории Искупления.

2.5. Догматисты I периода

Филарет, архиеп. Черниговский (1805-1866)³⁹⁰ учит, что повествование о грехопадении носит буквально-исторический, а не аллегорический характер. Пребывание в Раю Адама было блаженным, и это благо было в послушании. Вполне очевидное положение. Однако более поздние богословы пытались определить блаженство Адама и в других смыслах и призваниях (творчество, любовь и т. д.), а не только в покорности и повиновении.

В его изложении учения о первородном грехе отражены следующие характерные для юридической школы черты. Грехопадение является в первую очередь, преступлением Закона и лишь во вторую очередь – катастрофой для человека и бедствием для остального мира. От древа жизни удаляются не предавшие Бога и Его любовь, а именно виновные³⁹¹ в нарушении Закона. Можно выделить как общее место, что Рай покидают согрешившие и смертные, но в дополнение определить их как пострадавших и обманутых дьяволом, или определить их как виновных. Дело не в ошибке, а в перспективе рассмотрения.

³⁸⁹ Сидоров А. И. Комментарии // Преподобный Максим Исповедник. Указ. соч. Кн. 2. С. 219.

³⁹⁰ Черниговский и Нежинский (Дмитрий Григорьевич Гумилевский, Конобеевский; 1805-66). Основные положения учения архиеп. Филарета изложены в его работе «Православное догматическое богословие» в 2 т. (1864 г.), составленное им в годы ректорства в МДА (1835-41).

³⁹¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 350: Бог «удаляет виновных от древа жизни».

Всеобщая виновность потомков Адама должна восприниматься как необходимая часть христианской веры,³⁹² что и выражается в церковном отношении к крещению младенцев. Основано такое восприятие на учении блаж. Августина, по мысли которого все потомки виновны и осуждены на смерть. Видеть вину на потомках стало традицией благодаря инерции мышления.

Реакция Бога на грех прародителей определяется в юридических терминах как приговор и наказание за преступление, тяжесть которого очевидна: змею, жене и мужу. Их греховный выбор, в первую очередь выбор ума, наказуем в следствиях.³⁹³

Грех, совершённый Адамом, вменяется всем потомкам, которые виновны перед Богом и подлежат наказанию от правды Божией и Его гнева: «Осуждение, павшее на Адама, пало во всеобщирности и на потомков Адама; по учению Откровения потомки Адамовы виновны пред Богом и подлежат наказаниям; гнев Божий, которому подвергает их правда Божия, обнаруживается смертью и страданиями как самого человека, так и природы вещественной; по тому же суду Божию потомки Адамовы лишены права на блаженное общение с Богом как во времени, так и в вечности».³⁹⁴

Интересно, как сторонники этой теории определяют баланс личного выбора и ответственности. Они признают, что даже при наследственном грехе необходимо личное участие и выбор: «Наследственный грех господствует в нас не без зависимости от нашей свободы и, следовательно, он может вменяться нам как грех в собственном смысле понимаемый. В этом случае степень вменения греха наследованного будет соразмеряться со степенью участия свободы».³⁹⁵ Или как аналогично пишет архиеп. Филарет: «Наследственным грех Адамов может быть

³⁹² Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 369: «Осознание всеобщей виновности»; «Убеждение Христианской Церкви в общей виновности людей перед Богом выражалось в крещении младенцев»; С. 355: «Все люди виновны перед Богом»; С. 366: «Вследствие того же преступления все люди находятся под гневом Божиим, виновны пред ним»; также об этом С. 370.

³⁹³ CSEL 56:188 Иероним Стридонский, преп. «Наши помыслы и решения нашего ума Бог карает не сразу, но взыскивает в потомстве, то есть в дурных делах и коснении греховном».

³⁹⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 369.

³⁹⁵ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. С. 373-374; Или аналогично: «Вменение греха Адамова не может происходить на суде воли Божией без соответствия состоянию самих обвиняемых» С. 371.

назван пока только болезненным состоянием потомков [органический подход], в собственном смысле принимаемый по понятию Откровения, [грех] есть свободное нарушение закона (1 Ин 3:4). Тем не менее, такое состояние, как состояние расстроенного дела Божия, не может быть приятным для Бога». ³⁹⁶ «Болезненное состояние потомков» Отцами иногда именовалось точнее «ранами грехов». ³⁹⁷

Осуждение праведного суда Божьего надо отнести к природе (в согласии с свт. Августином): «Все были в нём одном [в Адаме природой и теперь она]... испорчена грехом, повинна узам смерти и праведно осуждена». ³⁹⁸ Таким образом, нет персонального осуждения за то, что было вне свободы выбора.

Продолжая эту мысль о том, могут ли наказываться потомки за нарушение завета, где Адам выступает репрезентативным лицом, архиеп. Филарет указывает, что «пророк не говорит, что завет заключаем был от лица всех потомков Адамовых, и неестественно думать, что Бог мог поручить Адаму решение участи всех потомков Адамовых, тогда как это противно было свободе человеческой и правильному вменению». ³⁹⁹ Архиеп. Филарет ясно говорит, что главным условием вменения является свобода, участие личности и выбор, поэтому потомки не несут вины Адамова греха, и он им не вменяем. Повторим, что это общая святоотеческая позиция. Арх. Филарет выступает противником озвучиваемой тогда репрезентативной теории.

Архиеп. Филарет предпочитает говорить о следствиях греха в терминах природы, нежели юридических дефинициях. «Следствием преступления является расстройство духовной природы», ⁴⁰⁰ - пишет архиеп. Филарет. Он отмечает изменении природы потомков Адама, их сердца, ума и т. д. Архиеп. Филарет уделил значительное внимание изменению природы под действием греха. Можно определить наследственный грех как порчу богозданной природы. «Единство природы человеческой делает необходимой наследственность порчи,

³⁹⁶ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 373.

³⁹⁷ Киприан Карфагенский, свщмч. Творения, М., Паломник 1999. – 720 с. Посл к Фиду, С. 546: младенец «происшедши по плоти от Адама, воспринял заразу древней смерти».

³⁹⁸ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 374.

³⁹⁹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Там же. С. 372.

⁴⁰⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Там же. С. 343-344, 354.

произошедшей в первом человеке, при ее переходе путем естественного рождения».⁴⁰¹ Повествование в категориях болезни или порчи – это как раз в русле Восточного православного богословия.⁴⁰²

При определении первородного греха он предлагает разграничить понятия собственно греха и его последствий. Смещение понятий в одном термине ясности богословию не придает. Первое - действительный или актуальный (личный) грех. Второе (по сути, это почти определение первородного греха) - «наклонность грешить, расположение ко греху, постоянно живущее в нас ἁμαρτία (стихи 17 и 20 из Рим гл. 5); наклонность ко греху».⁴⁰³

Уточним, что эта порча охватила все уровни человеческой природы, ибо «весь род человеческий подвергся нравственно-физической порче; ...порча эта составляет нарушение богоустроенного порядка в самой природе человеческой; порча эта, как живое начало, обнаруживается в слабости разума для познания истины, в немощи воли для усовершенствования в добре; порча эта действием свободы может быть развита до уничтожения в человеке всего доброго, но сама по себе не достигла в нём этой степени, напротив, в человеке остаются ещё слабые силы для добра».⁴⁰⁴

Понимание аспектов учения о первородном грехе становится рельефнее при соотнесении догмата о первородном грехе с учением о таинстве Крещения. Арх. Филарет, выше отрицавший вину потомков за грех Адама, вдруг пишет, что крещаемому «прощается вина наследственного греха».⁴⁰⁵ Затем переходит к аспектам природы, ибо в Крещении возродившемуся в благодатном состоянии подаются силы к ослаблению греха (как наклонности ко греху).

⁴⁰¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 365.

⁴⁰² Макарий Египетский, преп. PG 34, 496D. «Как от одного Адама распространился по земле весь род человеческий, так одна какая-то страстная порча проникла во весь род человеческий». Пер. цит. по: Свв. Отцы о покаянии. О чадах века сего и покаянии. С. 251.

⁴⁰³ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 358.; Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Избранные творения. М., 2007. – 767 с. «Это стремление ко злу, эта способность творить зло передается по наследству» С. 158; Или иначе «удобоползновение естества» - «Ты бо веси естества моего удобоползновенное» Псалтирь, молитвы по 7 кафизме.

⁴⁰⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 359.

⁴⁰⁵ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 285, С. 209.

Крещение не просто амнистия. Понимание Св. Церкви куда объёмнее. Через это таинство человек получает возможность доступа к вечным благам и к богосыновству.⁴⁰⁶ Крещение как рождение от воды и Духа может пониматься как физический план (вода) и духовный, поэтому это таинство есть возрождение от воды и омовение от грехов (Ин 3:3-5). Рождающиеся в новую духовную жизнь, кроме прощения, возрождаются духом от Духа.

Отдельным аспектом выделим, что крещённый «получает силы жить согласно с волей Божией».⁴⁰⁷ Это означает жить в согласии и содействии (συνεργία) с Богом. Это особое сосуществование шире простого юридического прощения (что открывает другой горизонт взаимоотношений).

Крещение есть очищение от наследственной нечистоты (Иов 14:4; Ин 3:3, Пс 30:7). Арх. Филарет пишет: «Церковь приняла предание от апостолов, чтобы преподавать крещение и детям. Знали они, кому поручены тайны таинств Божественных, что во всех есть нечистота [а не вина] греховная и что она омывается водою и Духом».⁴⁰⁸

Высокопреосвящ. Филарет выступает против популярного и теперь выражения о смываемости первородного греха,⁴⁰⁹ которое не находит подтверждения в Свящ. Писании, ведь «Откровение нигде не говорит, что крещением совершенно уничтожается наследственная порча, напротив, и возрождённый говорит: аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем (1 Ин 1:8)».⁴¹⁰

Подведем итоги. Высокопреосвященнейший Филарет, воспитанный в богословской традиции МДА начала XIX в., последовал сатисфакционной теории. Он учил, что первородный грех – преступление Закона, поэтому повествование о

⁴⁰⁶ Ферберн Д. Учение о Христе... С. 86-91, 106, 165-167, 185.

⁴⁰⁷ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 224.

⁴⁰⁸ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 220-221.

⁴⁰⁹ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости... «Посему кто не крестился, тот не освободился от сего греха, но подлежит гневу и вечной казни» С. 58; Каноны Лионского Собора 1274 г. «Кто умер с первородным грехом немедленно сходит в ад» Denzinger, 464, также Ibidem, 493а послание Nequa quam sine dolore 1321 г.; каноны Флорентийского Собора 1438-47, Denzinger, 693, 1526; Шевчук А., свящ. О таинстве Крещения. Минск, Свято-Елизаветинский женский монастырь, 2009. – 48 с. «Принимая Крещение, человек... омывается от первородного греха» С. 11, «В Крещении человек получает освобождение от первородного греха» С. 42.

⁴¹⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 209.

нём предлагается в правовых терминах. За этим нарушением последовал гнев Божий, который проявился в наказании виновных. Последствия греха (виновность) распространились на потомков и вменились им. Вина первородного греха смывается Крещением, но наследственная порча совершенно не уничтожается. Первородный грех, по архиеп. Филарету, есть болезненное, расстроенное состояние природы и нечистота. Это порча всех уровней природы человека, однако это повреждение не тотально, и остались слабые силы для добра. Наследование порчи природы происходит через естественное рождение. Грех царствует пропорционально личному свободному участию и вменяется соразмерно нравственному выбору. Итак, кратко: первородный грех, по архиеп. Филарету, есть: 1) личный грех прародителей и 2) склонность (расположение) ко греху.

Архиеп. Антоний (Амфитеатров), архиеп. Казанский и Свияжский (Яков Гаврилович Амфитеатров; 1815-1879)⁴¹¹ был сторонником юридического подхода к догмату. Соответственно им освещались основные аспекты учения о первородном грехе.

Состояние людей до падения оценивается как невинное и блаженное. «Невинное» можно понять как отсутствие вины, которая является ключевым понятием этого ракурса прочтения. Тягчайшая вина греха заключается в крайнем оскорблении Творца.⁴¹² В результате падения тварь подвергается не только естественным следствиям греха (порче, подобной заразе), но и проклятию, и

⁴¹¹ Его основное сочинение по вероучению – «Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви» (1862). При составлении её еп. Антоний, как и архим. Макарий (Булгаков) опирался на лекции еп. Дм. (Муретова) и еп. Иннокентия (Борисова), поэтому написанное ими конгениально. Он лично знал и тепло общался с Макарием (Булгаковым). «Догматика» еп. Антония написана на основании лекции по одноименной дисциплине, которые он читал в 1841-47 гг. Работа заслужила восторженный отзыв обер-прокурора Протасова. Антоний трудился под руководством митр. Филарета Киевского, который сам читал догматику, будучи ректором МДА в 1814-19 гг., кроме того, автор обращался за советами к свт. Филарету Московскому. Догматика архиеп. Антония на протяжении 20 лет (1848-1867) считалась основным пособием для духовных школ. За эту работу ему была присвоена степень доктора богословия (1848).

⁴¹² Антоний (Амфитеатров), архим. Там же. С. 119: «Грех прародителей был, без сомнения, велик и тяжёл... они расторгли сей завет, крайне оскорбили Творца»; С. 120: «Бессилие их состояло в том, что они не могли сами собой удовлетворить бесконечному, оскорблённому грехом их, правосудию Божию никакой жертвой, которая бы равнялась тяжкой вине их».

наказанию по приговору суда.⁴¹³ Приговором Божьего Суда за нарушение заповеди является вечная смерть и погибель. Человеку было определено наказание, которое есть то же время явление правды и милости к человеку.

По отношению к вынесенному приговору человек «не может собственными силами удовлетворить правде Божией, ни за первородный грех, ни за произвольные грехи, которые вследствие первородного сделались неизбежны, и, следовательно, всегда подлежат сему приговору».⁴¹⁴

Если человек подлежит приговору, это означает перманентную вменяемость роду человеческому. Все лишены славы Божией, все – «чада гнева по естеству» (Еф 2:3). Это вменение и гнев ни коим образом не стоит воспринимать как мщение, но как реакцию на неблагоугодное Богу повреждение, порчу богозданного. Согрешивший человек отныне внутренне не способен пользоваться благами Творца. Как писал об этом же св. прав. Иоанн Кронштадтский, человек ныне «падший, подверженный всяким страстям и похотям, удалившийся от Бога и Его благодати, порвавший дерзновенно связь с Ним, помрачённый тьмою страстей и блуждающий по путям погибельным».⁴¹⁵ Теперь человек находится во власти дьявола, но первородный грех вменяется не как личный грех Адама, а как «прародительский долг, который дети естественно приемлют на себя вместе с жизнью и все права прародителя. Вменяется потому, что первобытный союз Бога с человеком был завет, который Адам один вступил за всех нас, следовательно, нарушив его, нарушил за всех».⁴¹⁶ Адам выступает в качестве репрезентативной фигуры. Хотя остается неясным вопрос, почему от предков можно наследовать лишь грех и повреждение, а не духовное здравие и добродетель? Почему бы не вменять праведность потомкам за факт преемства по плоти?

⁴¹³ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие... С. 119: «Подвергается же тварь проклятию вместе с человеком потому, что порча его, как главы и царя, передалась подобно заразе, всем тварям и самим стихиям, которые сосредоточены в нём, и для того чтобы как прежде человек находил в ней для себя благо и наслаждение, так теперь в ней же терпел наказание».

⁴¹⁴ Антоний (Амфитеатров), архим. Там же. С. 127-128.

⁴¹⁵ Сергиев И. (Крошадский), св. прав. Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. Слова и поучения, произнесенные в 1896-1901 гг. Киев: «Оранта», 2006 г. – 600 с. С. 207.

⁴¹⁶ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие... С. 127.

Действию греха подвергся ум, помрачилась воля, свобода подчинилась чувственным влечениям, и духовное подчинилось материальному. Архиеп. Антоний обобщает, что как следствие греха исказился образ Божий и теперь «похоть плоти, похоть очес... таким образом растлили и повредили всю свою природу, и сверх того сделались виновниками всех грехов последующих и всех неисчислимых бедствий, как своих собственных, так и их потомков, равно так и их потомков, равно как расстройство и бедствий самой неразумной природы».⁴¹⁷ Налицо позиция, продолжающая традицию понимания «похоти» блж. Августином.

Степень сохранности образа Божия определена архиеп. Антонием неоднозначно. С одной стороны, он пишет, что «как ни тяжело было падение прародителей, однако оно не все доброе уничтожило в них... следы образа Божия в них остались»,⁴¹⁸ так, например, остались стыд и страх Божий, т. е. уцелели некие начала добра и так учить было бы православно.⁴¹⁹ Мы можем оценить это как смягчение позиций блаж. Августина, учившего о тотальном поражении и уничтожении. С другой стороны, архиеп. Антоний учит, что «грех первородный объемлет и проникает все существо человека, не оставляя целой ни одной силы»⁴²⁰ (ум, воля, чувства, сердце и т. д.).

Обобщим учение архиеп. Антония о первородном грехе. Высокопреосвященнейший был наследником богословия Киевской духовной школы, которая стала для России проводником сатисфакционной теории Искупления и соответствующего изложения связанного с ней учения о первородном грехе. Архиеп. Антоний учил, что первородный грех – это наследственное состояние, полученное по природе, чуждое невинности и блаженства. Первородный грех есть тягчайшая вина и крайнее оскорбление Бога, за что человечество подвергается и проклятию, и справедливому наказанию по

⁴¹⁷ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие... С. 119-120.

⁴¹⁸ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной Кафолической Церкви. С. 120

⁴¹⁹ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере... «помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от Препяого Бога» С. 166.

⁴²⁰ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной Кафолической Церкви. С. 125

приговору. Человек не в состоянии своими силами удовлетворить правде Божией, ни за первородный, ни за личные грехи. Первородный грех вменяем всему человеческому роду по репрезентативному сценарию, как долг за родителя. Вменение и гнев Божий есть реакция на неблагоугодное повреждение. С точки зрения архиеп. Антония, самым замечательным в защите веры и определении вопроса о первородном грехе был блаж. Августин, что весьма характерно, и это можно интерпретировать как предпочтение западной традиции восприятия учения о первородном грехе.

Макарий, митр. Московский и Коломенский (Михаил Петрович Булгаков) (1816-1882) русский богослов, во многом определивший в отечественном богословии подход в изложении догматов и, в частности, о первородном грехе. Его труды по догматике стали классическими среди учебных пособий для духовных школ на многие десятилетия.⁴²¹

Митр. Макарий пишет о первородном грехе во многом так, как это было характерно для современного ему европейского христианского богословия. В той или иной степени он повторяет линию блж. Августина, хотя формулировки епископа Иппонского были смягчены цитатами из Восточных Отцов. Следует отметить, что изложение митр. Макария характеризуется большей, чем у свт. Августина, системностью и многоплановостью.

Повествование о грехопадении, не лишённое антропоморфных или аллегорических выражений, для митр. Макария не есть миф, но подлинная история. Выступая против преадамитов и коадамитов, он учит о едином

⁴²¹ Его первый труд - «Введение в православное богословие» (1847). Архим. Макарий, как сам он об этом пишет, извлекал базовые догматические определения из трудов свт. Димитрия Ростовского, испытавшего значительное западное влияние. Следующий - «Православно-догматическое богословие» (5 т., 1848-52 г.). В 1853 г. еп. Макарий по поручению Синода составил учебник для семинарий и отправил её на рассмотрение свт. Филарету (Дроздову), однако сочинение пролежало у рецензента без ответа вплоть до кончины московского Святителя. О причинах можно лишь догадываться. В 1867 г. вышел сокращённый вариант под названием «Руководство к изучению Православного догматического богословия». Св. Синод сделал её учебником во всех духовных семинариях. На становление будущего митр. Макария также могли оказывать влияние архиеп. Иннокентий (Борисов; 1800-1857) (в 1840 г. будущий митр. Макарий учился в КДА, где еп. Иннокентий был ректором) и архиеп. Димитрий (Муретов; 1811-1883), который с 1835 г. преподавал в КДА (кафедра Св. Писания и герменевтики).

источнике и о единстве человеческого рода, что важно для вопроса о происхождении души и её повреждения грехом.⁴²²

Митр. Макарий пытается найти в вопросе генезиса души некий компромисс, объясняя происхождение души через участие как родителей, так и Бога. Он учит, что если Бог создал души Адама и Евы непосредственно, то души потомков Он творит (*creatio*) через посредство благословения, данного прародителям и «от душ родителей» (*tradutio*). Если бы душа творилась «из ничего», то на нее бы никак не мог повлиять первородный грех, поэтому он не считал возможным полагать, что человеку дается чистая душа, которая заражается грехом от природы, полученной от родителей. Если же родители не принимают участия в происхождении души, то не представляется возможным объяснить не только преемство греха, но родство и сходство в характере, эмоциональном строе.

Митр. Макарий, рассматривая механизм грехопадения, повторяет общие черты православного понимания, смешивая их с чертами августиновского. Отправным пунктом является юридическое понимание происходящего (вина, наказание). В центре внимания, по образцу размышлений блж. Августина, оказываются не онтологические изменения самого человека, а величина преступления и суровость наказания. Митр. Макарий подчеркивает тяжесть преступления и его величину. Для описания греха он выбирает превосходные степени. Он цитирует блж. Августина: «Заповедью Божией запрещалось только вкушать от древа, и потому грех представляется легким; но как великим счёл его Тот, кто не может ошибаться, довольно видно из суровости наказания».⁴²³ Важно отметить, что речь не просто о последствиях, а о тяжести преступления и о суровости наказания. Восточные Отцы предпочитали учить о врачестве от смерти, а не о разрешении ситуации, связанной с преступлением.

Взаимоотношения с Богом рассматриваются митр. Макарием через призму категорий послушания и повиновения. Весь нравственный закон в его глазах есть только повиновение воле Божией. Здесь он весьма предсказуем, поскольку

⁴²² Западные христиане также выступают против концепций полигенизма. Denziger, 2328.

⁴²³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 486.

всецело следует парадигмам епископа Иппонского: «Заповедью требовалось повиновение, такая добродетель, которая в разумной твари есть как бы мать и блюститель всех добродетелей»,⁴²⁴ что вполне в русле Отцов и «так первозданный преступлением заповеди заслужил осуждение на смерть».⁴²⁵ Однако в таком насыщенном повествовании Свящ. Писания о грехопадении митр. Макарием оказалось отмеченным лишь повиновение. Это видение стало доминирующим в исследуемый период в русском богословии.

Следующий аспект учения о первородном грехе – это тезис о нахождении потомков «в Адаме».⁴²⁶ Такое видение строится преимущественно на воззрениях Западных Отцов. Аргументируя свою позицию, митр. Макарий цитирует свт. Амвросия: «Мы все согрешили в первом человеке, и через преемство естества распространилось от одного на всех преемство и во грехе... итак Адам в каждом из нас: в нём согрешило человеческое естество, потому что через одного грех перешел во всех».⁴²⁷ Грех ясно соотносится с природой. «Согрешило естество», и потому логично, что преемство естества есть причина преемства греха. Именно «августиновское» понимание грехопадения полагает основание греха в природе, а не воле. Св. Писание и восточные православные Отцы соотносили грех со свободным выбором личности.⁴²⁸

Митр. Макарий в качестве довода к своей позиции ссылается на Пространный Катехизис: «Поскольку в состоянии невинности все люди были в Адаме, то, как скоро он согрешил, согрешили в нём и все, и стали в греховное состояние. А посему не только подвержены греху, но и наказанию за

⁴²⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 484.

⁴²⁵ PG 53, 150. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. На кн. Бытия. Т. 4. Кн. 1. Изд-во «Златоуст» М., 1994. Беседа XVIII.2. С. 157.

⁴²⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 427, 492-493.

⁴²⁷ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. С. 501-502; Аналогичное место: Сл. 0157,2.6.254.5. Пер. цит. по: Амвросий Медиоланский, свт. О кончине брата Сатира. Библ. Комментар. Рим. С. 209: «В Адаме я пал, в Адаме я изгнан, в Адаме я умер».

⁴²⁸ Условием является воля человека и его выбор: «Если хочешь быть совершенным...» (Мф 19:21).

грехи». ⁴²⁹ Катехизис свт. Филарета также следует августиновскому образцу интерпертации. ⁴³⁰

Предупреждения Господа о смертельной опасности вкушения плодов Древа Познания для прародителей (Быт 2:17) митр. Макарию видится угрозой Бога-законодателя. Однако дело тут в авторской расстановке акцентов. Ведь Адам умирает не сразу после вынесения судебного вердикта, а по причине греха и отделения от источника жизни – Бога (Пс 35:10). Следует отметить, что и сам митр. Макарий приводит слова свт. Василия Великого: «Адам, как согрешил по причине худого произволения, так умер по причине греха: возмездие за грех – смерть (Рим 6:23); в какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти: потому что Бог – жизнь, а лишение жизни – смерть; потому Адам сам себе уготовал смерть через удаление от Бога, по написанному: удаляющие себя от Тебя гибнут (Пс 72:27)»; ⁴³¹ или свт. Григорий Нисский учит, что «в следствие того, что человек отчуждился от истинной жизни, над ним в тот же день исполнился приговор смерти, а через некоторое время постигла Адама и смерть телесная». ⁴³²

Митр. Макарий предпочитает рассматривать событие именно в юридическом ключе. Последствия падения видится ему, в первую очередь, как потеря невинности, т. е. приобретение виновности, которая проявляется в страхе прародителей перед ответственностью за собственные действия. Как и западные богословы, митр. Макарий уподобляет утрату благодати в грехопадении утрате одежды как чего-то внешнего, несущественного для человека, что сравнимо с католическим пониманием роли благодати.

Митр. Макарий повторяет (со ссылкой на Православное Исповедание), ⁴³² что соединение смыслов в одном термине «первородный грех», когда объединяются две реалии: личный грех прародителей и последствия этого поступка для всего рода человеческого. Понятно, что такая терминология не прибавляет ясности. «В

⁴²⁹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

⁴³⁰ Филарет (Дроздов), свт. Пространный Катехизис. Изд. Св.-Пант. м-ря. М., 1995. С. 38-39. «Какая смерть произошла от Адама? Двоякая: телесная, когда тело лишается души, которая оживляла его, и духовная, когда душа лишается благодати Божией, которая оживляла её высшей духовной жизнью».

⁴³¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое... Т. 1. С. 487.

⁴³² Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое... Т. 1. С. 488.

Адаме это был грех личный (1), грех в строгом смысле слова, — в нас это не есть грех личный (2), не есть собственно грех, но есть только греховность природы, получаемая нами от родителей... уклонение человеческой природы (3) от закона Божия, и, следовательно, от своих целей, которое совершено нашими праотцами в раю, и от них перешло на всех нас». ⁴³³ Термин употребляется то в строгом смысле, то не в строгом.

Адам, совершая грех, использовал свободный выбор, который является существеннейшим условием определения поступка как грех. Как же тогда его потомки стали грешниками «в нём» помимо их личного выбора и воли? Это не вполне последовательно, так как митр. Макарий пишет о воле как условии становления сыном Божиим или сыном дьявола. Здесь же он пишет о существенном, но не тотальном повреждении воли (т. е. личной, а не перенесенной ответственности): «Хотя воля человека и повреждена от первородного греха, но при всём том ещё и теперь в воле каждого человека состоит быть или добрым чадом Божиим, или злым и сыном дьявола». ⁴³⁴

Продолжая следовать юридической концепции Искупления, митр. Макарий приводит свидетельство Православного Исповедания о том, что согрешившие претерпевают бедствия, которые являются не только естественными следствиями первородного греха, но и наказанием от Божественного правосудия за первое преступление прародителей. ⁴³⁵ Сторонники такого подхода хотели бы видеть участие Бога как Судии по отношению к каждому конкретному человеку. В их глазах оставить человека во власти лишь естественных следствий — значит делать Бога безучастным и приближаться к деизму. Поэтому им кажется необходимым добавить именно наказание как следствие приговора, помимо естественных следствий греха в виде смерти и прочих зол. Однако такая позиция тоже уязвима для критики. Оппоненты юридического подхода считают грех необходимой и достаточной причиной существования смерти и прочих случившихся бед. При другом подходе в Боге можно начать искать причину бедствий и зол. Между тем,

⁴³³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 493.

⁴³⁴ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

⁴³⁵ Догматические послания православных иерархов... Петр (Могила), митр. Православное Исповедание... С. 26.

вовсе не является деизмом полагать, что реакцией Божией на первый грех является небезучастное поущение закономерных следствий, необходимых для вразумления и исправления человека и утверждение их как закона падшего естества без дополнительного (или, возможно, даже излишнего) наказания от Правосудного Судии.

Далее митр. Макарий пишет, что смыслов у термина «первородный грех», всё же больше, чем два основных (акт и последствия), как уже указывалось выше. Когда он пишет: «Церковь учит, что крещение изглаждает, уничтожает в нас первородный грех».⁴³⁶ Какой из смыслов следует предпочесть в этом контексте? Выше рассматривалось, что первородный грех – это или личный поступок праотцев, или следствия их первого греха. Однако, это можно оспаривать, так как первое не передаётся (и сам митр. Макарий пишет о значении воли, личной, а не переданной ответственности), а второе (удобопреклонность ко злу, страстность, тленность, увядание, старение и смертность) остается даже у крещённых, то есть «не значит, чтобы крещение уничтожало в нас самые следствия первородного греха: удобопреклонность ко злу более, нежели к добру, болезни, смерть и другие, — потому что все эти означенные следствия остаются, как свидетельствует опыт и Слово Божие».⁴³⁷

Митр. Макарий учит, что крещение «очищает собственно греховность нашей природы, наследованную нами от прародителей».⁴³⁸ Но следует ли считать «греховность природы» и «грех природы» синонимами? Понимание этих нюансов Восточной традицией, например, мнение патр. Фотия о «грехе природы» приведено выше. В чём «греховность природы» человека? Митр. Макарий не даёт точного ответа. Возможно, надо понимать «греховность» как повреждение природы. Налицо смешение понятий «чистый» (о естестве) и «невинный» (о лице). Он пишет, что «через крещение мы выходим из греховного состояния, перестаем быть естеством [по природе] чадами гнева Божия, т. е. виновными [по лицу] перед Богом, делаемся совершенно чистыми [по естеству] и невинными [по

⁴³⁶ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 330.

⁴³⁷ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

⁴³⁸ Макарий (Булгаков), митр. Там же. Т. 1. С. 494.

лицу] пред Ним, благодатью Духа Святого, вследствие заслуг нашего Искупителя».⁴³⁹

Если предположить, что нечистота (повреждение природы) заключается в следствиях падения, то сначала он пишет, что крещением эта «грязь» естества не смывается («означенные следствия остаются»), и здесь же чуть ниже, что «через крещение перестаём быть естеством чадами гнева Божия..., делаемся совершенно чистыми»,⁴⁴⁰ значит, речь об амнистии природы (и лишь как следствие, самого человека как личности). Данное изложение трудно назвать последовательным, но понятно, что природа была нечиста, а значит, виновна, а потом прощена (юридически – амнистирована) вследствие заслуг Спасителя. Само участие (выбор) личности человека сводится к принятию участия в прощении через договор Крещения.

Митр. Макарий предлагает и четвёртый смысл (с оттенком универсальности). Тогда, вероятно, следует понимать первородный грех как всеобщее поражение человечества через актуальные (личные) грехи, как всеобщий фон.

При толковании 50 пс. определяется, что грех, упомянутый Давидом («во гресех роди мя мати моя») не является его личным грехом, так как на момент зачатия и рождения он не имел личных грехов. Также это не грех его родителей, состоявших в браке. Речь о грехе, который от Адама переходит его потомкам. Это общее указание на первородный грех толкуется в значении, что потомки Адама рождаются в беззаконии с повреждённой природой и виновными перед Богом, для того, чтобы это послужило к смирению и осознанию своих недостатков. Преодоление и исправление последствий первородного греха должно обратиться в теперешнюю задачу и радостную награду, а не просто незаслуженный дар.

Подводя итоги, отметим, что изложение митр. Макарием учения о первородном грехе стало основным для исследуемого периода. Митр. Макарий

⁴³⁹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494. Странники юридической теории и сейчас учат так же о «смываемости» первородного греха. Шевчук А., свящ. О таинстве Крещения. Минск, Свято-Елизаветинский женский монастырь, 2009. – 48 с. «Принимая Крещение, человек... омывается от первородного греха» С. 11, «В Крещении человек получает освобождение от первородного греха» С. 42.

⁴⁴⁰ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 494.

будучи воспитанником Киевской богословской традиции, вырос на схоластических парадигмах Запада. В его видении первородный грех – это прародительское преступление Закона и его последствия, как наказание за него. В этом грехе подчеркивается тяжесть преступления. Последствия греха - утрата благодати, которую митр. Макарий уподобляет утрате одежды. Воля повреждена существенно, но не тотально. Последствия греха есть и наказание, и естественное следствие. Последующие поколения наследуют греховную природу, а с ней виновность, за нечистоту, которая вменяется в ответственность. Потомки согрешили «в Адаме», нарушив Завет (что совпадает с репрезентативной теорией), поэтому подлежат вменению и наказанию. Крещение смывает вину первородного греха и «собственно греховность», последствия же (удобопреклонность ко злу, страстность, смертность) остаются. Действие Крещения происходит вследствие заслуг Искупителя. Итак, первородный грех есть 1) личный прародительский грех, как нарушение Закона (грех в строгом смысле), но для нас он не личный, и (2) его последствия, как наказание (греховность природы). Под «грехом» также подразумевается и направление природы (3) как уклонение от закона Божия, переходящее потомкам, и действительность этого греха, как всеобщего фона.

Прот. В. И. Добротворский (1822-1894). Для данного исследования важен его труд «Православное догматическое богословие. Лекции в Харьковском университете». По своим взглядам прот. Василий вполне определённо относился к сторонникам юридической теории Искупления и придерживался линии митр. Макария, кроме того, что младенцам первородный грех не вменяется.

Прот. Василий Иванович Добротворский согласен со святоотеческим утверждением, что причиной разрушения союза с Богом была свобода человека. Он предпочитал реалистическое понимание грехопадения, а не аллегорическую интерпретацию и утверждал, что грех прародителей был их личным

преступлением и состоял он «в удовлетворении чувственных пожеланий».⁴⁴¹ Ближайшими естественными последствиями проступка прародителей в Эдеме стали помрачение нравственного сознания, болезненность и физическая смерть.

Что же до способа распространения первородного греха на всё потомство прародителей, то традиционно указывается, что это грех наследственный и врождённый, переходящий от родителей к детям. Прот. Добротворский объясняет это через наследование природы, через примеры педагогического влияния и социальной обусловленности.

Далее прот. Добротворский переходит к рассмотрению вопроса о справедливости Суда Божия: «Святость и правда суда Божия (правосудие Божие) познаются из вменения греха виновнику и в наказании его за грех».⁴⁴² При этом прот. Добротворский отдельно останавливает внимание своих читателей на том, что в этом Суде рассматривается не столько наличествующие по факту грехи конкретного человека, но «греховное начало, или греховный закон, живущий в человеке, т. е. в плоти его, от этого начала происходит возбуждение и удобопреклонность ко греху».⁴⁴³

Это очень важный аспект, поскольку утверждая этот тезис, автор тем самым отрицает теорию «представительства», которая исходит из автоматического вменения всему человеческому роду сначала личного проступка Адама, а затем личного подвига Христа. Наследственный грех для прот. Добротворского не есть перенос личного долга заимодавца на его потомка, но передача испорченной и удобопреклоняемой ко греху природы, (а на момент рождения своих детей Адам и Ева не имели иной природы, кроме той, которой располагали сами по изгнанию из Эдема). Каждый человек рождается заражённым этим грехом, «но грех не только усваивается человеку, а и вменяется ему, как лицу, когда он содевает грех по своему хотению. Таким образом, каждый подвергается наказанию не только по своей греховной природе, но и по своему личному, свободному согласию на

⁴⁴¹ Добротворский В., прот. Основное и догматическое богословие. Ч. 2. С.70.

⁴⁴² Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 63.

⁴⁴³ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 64.

грех».⁴⁴⁴ Отцы подтверждают, что «несправедливо иные, введенные в обман лжеучением, утверждают, что человек решительно умер и вовсе не может делать ничего доброго. Осталась в человеке свобода, какую Бог дал в начале... Ты свободен, и если хочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Кто хочет, тот и покорствуется Богу и идёт путём правды... и твёрдым помыслом может преобедить порочные стремления и гнусные пожелания».⁴⁴⁵

Согласно воззрениям прот. Добротворского, грех родовой неизбежно перетекает в грех личный, а потому Правосудие Божие справедливо наказывает грешников, которым никак нельзя вменить вкушение плода Древа Познания. Однако, подобная постановка вопроса немедленно актуализирует дискуссию о необходимости Крещения младенцев, у которых наследственная порча ещё не вылилась в личные проступки.

Откровение правды являет себя в откровении благодати и премудрости Искупления: «Хотя грех глубоко проник в природу человека, произвёл в ней расстройство и повреждение, но не изменил самой природы, не превратил её в иную природу, злую или животную, она осталась с теми же свойствами, стремлениями, с какими была сотворена Богом».⁴⁴⁶ Как учит об этом свт. Тихон Задонский: «Падение первого человека привнесло в его природу порчу... нарушило гармонию, отравила и расстроила всё существо».⁴⁴⁷

Итак, личные силы, которыми человек располагает от рождения, недостаточны для освобождения от греха, поскольку сама человеческая природа испорчена грехом.

Исходя из всего вышесказанного, можно, казалось бы, сделать вывод о том, что прот. Добротворский должен быть отнесён к сторонникам нравственной теории и противопоставлен юридической школе. Например, читаем: «Чтобы загладить свою виновность перед Богом, надобно понести наказание за грех, т. е.

⁴⁴⁴ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 65.

⁴⁴⁵ PG 34, 592. Nom. 15.23 Пер. цит. по: Макарий Египетский, преп. Святые Отцы о покаянии // Сборник. М., 2005. С. 253-254.

⁴⁴⁶ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 65.

⁴⁴⁷ Иоанн (Маслов), схиархим. Тихон Задонский и его учение о спасении. С. 172.

подвергнуться смерти». ⁴⁴⁸ Это наказание тяготело над человечеством, поэтому Искупитель подвергся смерти, но восторжествовал над ней.

Далее мысль прот. Добротворского движется в парадигме митр. Макария (Булгакова), рассуждая о том, что если наказание за грех – смерть, то для Искупления Спасителю пришлось проявить послушание до смерти и понести наказание за грех в полной мере. Причём, используемые автором формулировки исключают попытки альтернативной экзегезы: «Смерть Его имеет искупительную силу, есть совершеннейшее удовлетворение правды Божией; претерпев наказание за грех, тяготевшее над родом человеческим... явил в Своём лице человечество, уже неповинное перед судом правды Божией». ⁴⁴⁹

Церковь учит, что «благодать Божия всегда направляет волю нашу в добрую сторону и вспомоществует во всём так, что иногда и от нас требует и ожидает некоторых усилий». ⁴⁵⁰ В этом взаимодействие (синергии) и совершается избавление от греха. В качестве же вывода своего труда прот. Добротворский пишет: «Вменение дела искупления каждому человеку совершается благодатью Божией, свободно принимаемой человеком. Как первородный грех вменяется каждому человеку, когда человек свободно соглашается на грех, так и благодать Божия вменяет каждому искупление, когда человек свободно покоряется ей». ⁴⁵¹

Резюмируем тезисно воззрения прот. В. Добротворского: он излагает юридический взгляд на учение, но добавляет, что помимо правовых аспектов, первородный грех есть наследование повреждённой и удобопреклонной ко греху природы, а не перенос личного поступка прародителей. Случившееся повреждение природы грехом – нетотально. Первородный грех есть греховное начало, которое вменяется в вину человеку, так как каждый являет свободную волю, следуя преклонности ко греху, совершая выбор в поступках и далее отвечает (бывает наказуем) как за личный грех.

⁴⁴⁸ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 67.

⁴⁴⁹ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 84.

⁴⁵⁰ PL 49, 932. Пер. цит. по: Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собеседование XIII, 13. СТСЛ. РФМ. 1993. 653 с. С. 413.

⁴⁵¹ Добротворский В. И. Православное догматическое богословие. С. 91-92.

Не совсем ясным остается вопрос о необходимости Крещения младенцев, у которых наследственная порча ещё не вылилась в личные проступки, а значит, младенцам первородный грех вменяться не должен.

Архим. Феодор (Бухарев) (1824-1874). Исследование было бы неполным без рассмотрения воззрений на грех и Искупление архим. Феодора (Бухарева),⁴⁵² которые он изложил в труде «О духовных потребностях».

Архим. Феодор в своём богословии сочетает экзегезу в юридическом ключе с кенотической парадигмой.⁴⁵³ Так, в упомянутом произведении читаем: «Ради вечно почивающей в Нём всей полнотой своей любви Отчей вся вина грехов нашего мира, любовью Христовою понесённая до крестной смерти, до состояния неисследимого некоторого оставления Отцом, была с преизбытком Им заглажена».⁴⁵⁴ Это однозначно указывает на согласие автора с юридическим пониманием произошедшего на Голгофе со Христом как Агнцем. Архим. Феодор ссылается на 2 Кор 5:21 и Гал 3:13 как исходную точку своих рассуждений.

Второй основной темой в богословских построениях архим. Феодора выступает тема добровольного кеносиса Спасителя: «Именно ради нас, грешных, принял нашу человеческую природу... Он самую вину грехов нашей мысли, воли...и внешней деятельности понес на Себе, так что дал истощиться на Самом Себе всей ярости греховной лжи и злобы, а вместе с тем и всему гневу Божию на ложь и злобу греха... стал за нас, по Апостолу, как самый грех и проклятие. ...Истощился за грехи мира поистине до ничего, даже глубже или ниже ничто; потому что враждебный Богу грех, вину которого Он вполне и с преизбытком понес на Себе ниже ничтожества, как непротивящегося Божеству».⁴⁵⁵

⁴⁵² Закончил ТверДС, потом МДА, с 1846 г. преподавал в МДА на каф. Св. Писания, с 1854 по 1858 г. на каф. догмат. б-я в КазДА. Переведен в СПб, был членом Комитета духовной цензуры. Доктор богословия.

⁴⁵³ Традиционный для Православного Востока ракурс. Развитие кенотического богословия. Например, (PG 35, 432С): «Христос, и истощивший Себя Божество, и воспринятая плоть» Пер. cit. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 39. и (PG 36, 109): «Снисходит к сорабам и рабам... истощить в Себе моё худшее» Пер. cit. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Слово 30, Т. 1. С. 525; аналогично «Христос пришел, чтобы смириться вместо Адама, и действительно смирил Себя даже до смерти крестной» - Симеон Новый Богослов, преп. Слова преп. Симеона Нового Богослова. Ч. 1 / в пер. с новогреч. Еп. Феофана. – М.: Правило веры, 2001. – 815 с. С. 30.

⁴⁵⁴ Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях. М.: Столица. 1991. 320 с. С. 61.

⁴⁵⁵ Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях. С. 95.

Итак, воззрения архим. Феодора сосредоточены на юридическом подходе с вниманием на кеносисе Христа, Который как Агнец понес вину грехов нашего мира. Действие Его уничижительного подвига пропорционально вере спасаемых: «Сила всего этого Его снисхождения к нам действует над нами и в нас, насколько принимаем это верою».⁴⁵⁶ Это начало видения в юридическом подходе дополнительных смыслов, начало поиска новых ракурсов (кеносис, значение веры, субъективные аспекты), что могло предварять дальнейшее развитие в русле нравственной теории, в чём можно предположить влияние Казанской духовной академии.

В. И. Экземплярский (1875-1933). К богословию архим. Феодора (Бухарева) достаточно близки воззрения Василия Ильича Экземплярского, которые были близки не только по богословию, но и в некотором смысле по биографии. По отношению к догмату о первородном грехе укажем следующее, сначала юридические черты. Верующий «человек был бессилён заглаживать свой грех, сделаться достойным любви Божией».⁴⁵⁷ Он оправдался от греха лишь в силу искупительных заслуг Христа, т. е. оправдание как действие благодати возможно в силу искупительных заслуг Христа.⁴⁵⁸

Служение Христа выразилось именно на Голгофе. Для В. И. Экземплярского такие слова как «награда», «воздаяние» применимы по отношению к вопросам сотериологии или амартологии, однако они больше свидетельствуют о бедности языка, нежели раскрывают тайны домостроительства Божия.

Крестная искупительная Жертва, по определению В. И. Экземплярского, есть средоточие служения Христа и всё зиждется на самоотречении, на спасении жизни ценой жертвы.⁴⁵⁹ Здесь он соединяет две парадигмы: юридическую и кенотическую. Спасение – в самоотречении. «Верующий, отрекаясь от всего, в Боге находит всё, в том числе и самого себя, безмерно возвышенным, всецело

⁴⁵⁶ Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях. С. 208.

⁴⁵⁷ Экземплярский В. И. Христианское юродство и христианская сила... Киев, 1916, - 56 с. С. 45.

⁴⁵⁸ Экземплярский В. И. Библейское и святоотеческое учение... Киев: Пролог, 2007, - 280 с. С. 44, 205.

⁴⁵⁹ Экземплярский В. И. Библейское и святоотеческое учение... Киев: 2007. С. 177; и также Экземплярский В. И. Христианское юродство... Киев, 1916. С. 37-38

очищенным... Совершенно отрекается от себя такая душа, такая совесть, но живёт и питается Божией любовью».⁴⁶⁰ «Бог требует много от любящего Христа, требует пути крестного, совершенного самоотречения, полного самозабвения души в Боге».⁴⁶¹

Искушение человека от греха понимается как удовлетворение правде Божией. Однако от чисто юридического понимания В. И. Экземплярский переходит к уточнению, что эта Жертва должна быть понята как жертва свободной личной любви, а не просто рабскими и безответным послушанием. Голгофа занимает центральное место в построении В. И. Экземплярского т. к. она средоточие Его самоотвержения и самопожертвования не по суду, а по любви. Переходя к нравственным аспектам, он пишет о самоотречении и служении другим сначала у Христа, а потом у последовавших за Ним.

Победа над грехом есть рождение или возрождение нового человека, оживотворение мёртвого из-за греха. Приближение к нравственно-органическому подходу. Выделение нравственной стороны спасения. Новое спасённое человечество стало возможным потому что Иисус Христос стал Вторым Адамом (*recapitulatio*).

В заключение отметим, что труды Василия Ивановича Экземплярского не носят характер систематического догматического построения.

Сильвестр (Малеванский), епископ Каневский (1827-1908) ⁴⁶² при изложении учения о первородном грехе пишет не в строго юридическом ракурсе, а учит о греховной порче, о грехе как корне зла. Люди сами стали причиной своей смерти, отвернувшись от Бога. Он рассуждает о причине отчуждения в категориях чистоты от греха, ибо «кто может сказать я чист от греха» (Притч 20:9). Преемство греховности связывается с естественным плотским рождением и

⁴⁶⁰ Экземплярский В. И. Христианское юродство... С. 23; также «самоотверженное служение» С. 26.

⁴⁶¹ Экземплярский В. И. Христианское юродство... С. 36.

⁴⁶² Стефан Васильевич Малеванский (1828-1908). Еп. Каневский, викарий Киевской митрополии. Как богослов известен в основном благодаря труду «Опыт православного догматического богословия» 1878 (1889). Особенностью этого труда является исторический подход в раскрытии содержания догматов. Им были написаны также «Учение о церкви в первые три века христианства», работы о Св. Духе, о почитании Пресв. Девы, о добрых делах и др.

наследованием греховной порчи от заражённого источника (родителей).⁴⁶³ Эта порча и есть первородный грех.

Еп. Сильвестр разграничивает смыслы термина «грех». Греховное расположение (ἀμαρτία), следует отличать от действительного (актуального, личного) греха. Первородным грех определяется им как «некое живое греховное начало, которое живёт во плоти или той стороне души человеческой, какой она ближе всего соприкасается и прикрепляется к телу (Рим 7:18) и живёт до самой смерти или разрешения души от тела (стих 24). Действие же его обнаруживается в том, что он, хотя находится в человеке, но как какой-то инородный закон воюет против закона ума его и делает его пленником греховного закона, так что даже когда человек желает доброго, творит не доброе, которого хочет, а злое которого не хочет, поступая таким образом, конечно, не сам собою, но вследствие живущего в нём греха (Рим 5:18-20). Впрочем, по Апостолу, сила его не настолько велика, чтобы подавляла всё доброе».⁴⁶⁴ Он пишет, что первородный грех есть удобопреклонность ко злу.

Из весьма точного определения еп. Сильвестра вытекает, что первородный грех есть деструктивный закон (инородный и действующий против ума), выступающий как живое начало (взамен ума, обратное благодати, как проявление власти и силы дьявола), обитающий во плоти (как седалище греха), вовлекающий в своё действие душу (т. е. охватывающий уровни человека), и человек под действием его не сам ищет зла, но под действием паразитирующего в нём и на нём греха. Наверное, это одно из наиболее полных определений первородного греха.

Далее Преосвящ. Сильвестр пишет об аспектах учения Церкви о первородном грехе. Он повторяет о всеобщей греховности, охватившей всех людей, о необходимом и невольном наследовании нечистоты и о тяге ко греху, которую каждый усиливает личными (свободными) грехами уже в силу выбора.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 453, 466. Он же приводит цитату из Тертуллиана о зачатии и рождении как о канале преемства порчи. С. 470.

⁴⁶⁴ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 455.

⁴⁶⁵ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 467-468.

Еп. Сильвестр критикует позицию, что несовершенства человека соотносятся только со свободой (т. е. на позицию, близкую к пелагианству, без учёта порчи природы) или с влиянием среды, воспитания, неведения и т.д. Преосвященный предлагает проблему брать шире и глубже.

Богословие Пелагия Преосвященный критикует за то, что он учил лишь о примере Адама, а также нравственном, а не физическом влиянии на последующие поколения. Грех, по еп. Сильвестру, существует не только в воле. В грехе он видит нечто субстанциально принадлежащее природе человека и передаваемое через естественное зачатие и рождение.

Относительно аспекта «в Адаме» еп. Сильвестр вместе со сторонниками юридического взгляда повторяет мысль свщмч. Иринея о рекапитуляции,⁴⁶⁶ что «мы в первом Адаме оскорбили Бога, а во втором Адаме примирились»,⁴⁶⁷ т. е. что люди соучаствуют, согрешают через естество «в Адаме» (через зачатие и рождение). Свв. Отцы (свт. Иоанн Златоуст, свт. Григорий Нисский и др.) также использовали этот образ, но не абсолютизировали его. От раба рождается раб, от грешника грешник (так еп. Сильвестр толкует слова свт. Афанасия Великого на 50 пс.).

Продолжением аспекта экзегезы «в Адаме» является репрезентативная теория. Источник такого понимания – богословие свт. Августина, где Адам – родоначальник, в котором пребывала природа потомков. Выражение это не лишено двусмысленности. В одном случае можно понимать единую для людей природу, ибо все люди единосущны друг другу и происходят от Адама. Во втором случае, можно понять, что в Адаме содержался органический состав всех его потомков...

Следующая характерная черта юридического подхода в изложении еп. Сильвестра – акцент на наказании. Понимание, что человек не просто претерпел следствия греха, но был именно наказан смертью, как учил, например, св.

⁴⁶⁶ Kelly J. N. D. Early Christian doctrines... (Концепция св. Иринея и св. Мефодия). Р. 187-188.

⁴⁶⁷ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 469-467.

Августин.⁴⁶⁸ При таком освещении (смерть как наказание) неизбежна тень антропоморфного понимания справедливого возмездия (мщения) как реакции Судии по отношению к преступнику.

Смерть рассматривается еп. Сильвестром как наказание, наложенное Богом (хотя слово «наказание» может означать воспитание, образование, наказ). Однако, в смерти можно видеть не мщение, а пресечение гордыни, смирение и способ исправления человека. Попечение Божие о человеке заключалось в том, что, предоставив человека естественным следствиям падения, удалив из Рая, Бог тем самым поместил в условия наиболее соответствующие греховному состоянию человека и наиболее подходящие для покаяния. Если бы не скорби, проистекшие из греха, человек мог бы и не пожалеть о потерянном, если бы в изгнании было бы не хуже, чем в Раю.

Кроме наказания смертью, «воцарился закон похоти... жизненным началом стала плоть, влекущая к чувственности и греху... из дочери греха стала матерью греха», а душе в наказание за неповиновение Богу «перестало повиноваться тело, и мало того, что перестало повиноваться, оно даже взяло верх».⁴⁶⁹ Понимание похоти, как определяющего начала, – это августиновский подход, который берёт на вооружение еп. Сильвестр. Главную причину наследования греховной природы св. Августин видел в чувственной похоти, сопровождающей преемство греховности поколений. Зачатие человека представлялось только в неразрывной связи с похотью и каналом греха виделось семя, становившееся семенем греха. Для свт. Августина первородный грех – это похоть плоти. Возможно, здесь надо искать источник отношения западных христиан к целибату и Непорочному Зачатию (бессеменному и беспохотному). Для освобождения от греха необходимо господство над похотью. Возможность такого господства появляется по св. Августину лишь у крещённых, а у невозрождённых же она господствует над человеком.

⁴⁶⁸ PL 41, 387. Пер. цит. по: Августин. О граде Божием. кн. 13, гл. 15. С. 629. «Сама телесная смерть положена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех».

⁴⁶⁹ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 479.

Воззрение еп. Сильвестра на первородный грех становится яснее на фоне критики других определений. Он отмечает крайние выражения св. Августина (о преувеличении о степени повреждения природы грехом)⁴⁷⁰ и том, что этот непростой вопрос разбирался Диосполитанским, Карфагенским и Милевитским Соборами. Еп. Сильвестр, желая оправдать св. Августина, соотносил крайние выражения о первородном грехе с поздними схоластическими интерпретаторами Августина. Еп. Сильвестр не совсем точен, утверждая в учении свт. Августина чуть ли не синергию во взаимодействии Бога и человека.

В учении о первородном грехе важное место занимает аспект первобытной праведности (*primus iustitiae*) и её лишения (*defectus iustitiae*). Западные христиане предпочитали видеть в грехопадении лишение внешнего дара благодати и возвращение в натуральное (естественное) состояние, для православных это состояние «натуральное» есть нечто противоестественное, так как православные видят благодать как «укоренённую» в природе человека.

Внутри западного понимания о *defectus iustitiae* возможны крайние трактовки. Лишение первобытной праведности: 1) привело к тотальному поражению природы (как учил Лютер, человек стал бездушной статуей, соляным столпом, без воли, без чувств, без сердца); 2) не затронуло природы и, утратив благодатное состояние, человек вернулся в доблаженное (естественное) состояние, как учат католики.

Еп. Сильвестр указывает, как на ошибку Ансельма, учение о наследовании лишь вины и осуждения за утрату первобытной праведности, без заражения греховностью. По Ансельму, дети Адама рождаются с недостатком праведности, подобно тому, как дети свободного ставшего рабом рождаются уже рабами.

Православные всегда утверждали, что противоречит справедливости вменять в вину то, в чём человек лично не участвовал, однако еп. Сильвестр учит, что потомки Адама наследуют вменяемую вину первого греха, и «необходимо верить, что тогда как возрожденным даруется в крещении полное отпущение

⁴⁷⁰ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 480.

вины и оставление их прежних грехов».⁴⁷¹ Данный аспект позволяет относить учение еп. Сильвестра к юридической теории Искупления. Однако в своём учении о крещении он начинает не с вины Адама, как можно было ожидать. Он смягчает и говорит о новом, втором рождении свыше, о троекратном погружении в соотношении с трехдневным погребением. Тот, кто умирает со Христом, с Ним воскресает.

Разумно было бы соотносить юридический подход с амнистией, а природное повреждение с физическим омовением крещения, поэтому, когда сторонники юридического подхода говорят о «смываемости»⁴⁷² первородного греха, то здесь таится ошибка в методе. Здесь наличествует некий тупик в рассуждениях, может быть, поэтому еп. Сильвестр обращается к другим древним святоотеческим образам в связи с водой.⁴⁷³ Это позволяет нам не акцентировать внимание на единственном образе повреждение всех «в Адаме».

Юридическое понимание подвигает Преосвящ. Сильвестра рассматривать события первого греха через термины юстиции, отводя важное место наказанию,⁴⁷⁴ как средству исправления человека.

Особенностью работы еп. Сильвестра является ретроспективность исследования, что позволяет дать более широкий обзор проблемы. В череде поисков отмечается приемлемое для православных. Преосвященнейший пытается охватить по возможности все аспекты учения о первородном грехе, и именно исторический обзор (по персоналиям) позволяет нам увидеть логику и весь спектр

⁴⁷¹ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 496, а также, где автор цитирует Послание Восточных патриархов: «Посему оно нужно и младенцам; ибо и они подлежат первородному греху и без крещения не могут получить отпущения сего греха... нельзя говорить, что крещение не разрешает от всех прежних грехов, но что они хотя и остаются, однако же не имеют силы. Учить таким образом есть крайнее нечестие, есть опровержение веры, а не исповедание её. Напротив, всякий грех, существующий или существовавший прежде крещения, уничтожается и считается как бы не существующим или никогда не существовавшим» С. 407-408.

⁴⁷² Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. С. 405-406: Крещение есть «всечелое очищение всех, с включением и первородного, грехов».

⁴⁷³ См., например, Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. С. 399: Перечисляются образы Отцов: рождение из влаги (св. Иустин Философ) и соотнесение воды крещения с человеческим семенем. (св. Ириней) влага нужна для сухой земли для принесения плода, влага для сухой пшеницы, чтобы сделать хлеб, омовение слепого в Силоамской купели и т. д. Очищение, возрождение (человек рождается мокрым); утопить тело греховное, или же на С. 385: при крещении тело принимается как бы в гроб, двоякое очищение водой и Духом (свт. Григорий Богослов). Тертуллиан - воды могут одушевлять (оживотворение воды носящимся Духом).

⁴⁷⁴ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. 3. С. 515.

аспектов. Через критику неправых мнений становится более ясным и рельефным и положительное учение автора о первородном грехе.

Суммируем учение Преосв. Сильвестра. Как выпускник, а потом профессор КиевДА, он унаследовал соответствующую богословскую традицию, однако обогатил эти воззрения органическими аспектами.

Первородный грех – 1) греховное расположение, греховность «ἀμαρτία», и 2) действительный, актуальный, личный грех «παράπτωμα». Первородный грех для него - всеобщая греховная порча, корень зла, удобопреклонность ко греху, невольное наследование нечистоты от зараженного источника, которую каждый усиливает личными (свободными) грехами уже в силу выбора. Потомки Адама наследуют вменяемую вину первого греха, смываемую в Крещении. Первородный грех есть деструктивный закон (инородный и действующий против ума), выступающий как живое начало (взамен ума, обратное благодати, как проявление власти и силы дьявола), обитающий во плоти, вовлекающий в своё действие душу (т. е. охватывающий уровни человека) и человек под его действием не сам ищет зла, но под действием паразитирующего в нём и на нём греха. В грехе еп. Сильвестр видит субстанциально принадлежащее природе человека. Зачатие человека по его мнению состоит в неразрывной связи с похотью, а каналом греха виделось семя, становившееся семенем греха, и здесь еп. Сильвестр повторяет свт. Августина, когда учит, что первородный грех – это похоть плоти.

Прот. Николай Платонович Малиновский (1861-1917) известен благодаря фундаментальному труду «Православное догматическое богословие» (1895-1909). Необходимо отметить уровень научной ценности труда прот. Н. Малиновского. Конструктивное начало присутствует там в малой степени, и его работа в большем смысле компиляция, чем творение. Однако, обобщение, аккумуляция и систематизация накопленного в предыдущее время также составляет определённую ценность. Работа прот. Н. Малиновского, можно сказать, подытоживает всё написанное в русле юридической теории Искупления в России, она завершает собой исследуемую эпоху господства юридической теории.

Столкновение «нового богословия» и старой «макарьевской» школы видно и на судьбе защиты докторской диссертации прот. Н. Малиновского. Возможно, отрицательный отзыв проф. архим. Илариона (Троицкого) – это подспудное эхо конфликта двух школ: (по выражению А. И. Введенского) «старой догматики Макарьевской формации» и т. н. «нового богословия». Сам архим. Иларион озвучивал идеи, оппонирующие юридической теории.

В связи с первородным грехом исполнение заповедей определяется не в ракурсе творчества, соработничества или любви, но в ракурсе послушания (или преслушания), и неисполнение заповеди – это неповиновение, беззаконие и преступление.⁴⁷⁵ Главная причина греха – человеческая свобода. Поэтому критерий ответственности коренится в свободе и выборе, т. к. диавол соблазняет, обманывает, но не принуждает.⁴⁷⁶

При описании греха основное внимание прот. Н. Малиновского уделяется «чрезвычайной преступности и тяжести», когда он цитирует блаж. Августина, который называет грех Адама «неизъяснимым отступничеством» (*ineffabilis apostasia*), и указывал, что «громкость этого греха даже не может объять наша мысль».⁴⁷⁷

Общим и характерным для юридической теории является учение о положительном наказании со стороны Божией правды по суду за преступление заповеди. В этом смысле смерть тела является наказанием за грех, а в потомках Адама смерть является ещё и «наказанием за наследуемую ими от Адама греховность, умножаемую личными грехами».⁴⁷⁸ Есть, правда, оговорка, что смерть есть не только наказание, но и естественное следствие греха, ибо

⁴⁷⁵ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 306, 313.

⁴⁷⁶ Если нет свободного выбора, то нет и ответственности. Свт. Григорий Богослов (PG 36, 400) пишет, что «дети тогда начинают подлежать ответственности... когда разум придёт в зрелость... потому что за грехи неведения не взыскивается с них по причине возраста». Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Харвест. 2000. Слово 40, на Крещение. С. 681.

⁴⁷⁷ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 314.

⁴⁷⁸ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 323, 334, 337 (о наказании, а не просто следствиях).

«насколько человек удаляется от Бога, устремляясь по пути зла, настолько приобщается духовной смерти».⁴⁷⁹

Отмечено, что грех проник в человеческую природу, и это повреждение привело к появлению закона греха, воюющего против ума, который стал неким корнем зла и источником греховных действий. Фактически это можно назвать одним из определений первородного греха. Повреждение природы привело к поражению ума, воли и сердца, которые стали удобопреклонны не добру, а ко злу. Блаж. Августин учил об их тотальном поражении. Согласно прот. Н. Малиновскому образ Божий помрачён в грехопадении, но не уничтожен. Телесные расстройства стали следствием тесной связи с повреждённой душой. Он цитирует Послание Восточных патриархов о том, что грех внёс «изнурительные труды, скорби, телесные немощи, болезни рождения, тяжкая до некоторого времени жизнь на земле странствования, и напоследок телесная смерть».⁴⁸⁰

Аспект «в Адаме» освещается Малиновским через репрезентативную и «промежуточную» теорию: «Люди получили *ἀμαρτία*, ...*потому что все согрешили с Адамом* или *в Адаме* как представителе всего человеческого рода, и согрешили именно тогда, когда согрешил он, а потому все, не исключая младенцев, и умирают».⁴⁸¹ Надо отметить, что в оригинале текста Св. Писания всё же нет слов «с Адамом» или «в Адаме», поэтому можно считать это авторской интерпретацией. Прот. Н. Малиновский меняет смысл слов с «умерли» на «согрешили». Во фразе «преступлением одного подверглись смерти многие» (Рим 5:15), т. е. в том, что из-за греха Адама *умерли* остальные, он видит смысл, что «все *согрешили* в Адаме, поэтому умирают. «Умерли» и «согрешили» не одно и то же, что только подтверждается следующими ниже словами ап. Павла: «Смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама» (Рим 5:14). Автор толкует, что «следовательно, смерть могла быть в этом

⁴⁷⁹ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 318 и Иак 1:15; 1 Ин 3:14; 5:16–17; Рим 1:32 и др.

⁴⁸⁰ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере... С. 154.

⁴⁸¹ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 324.

случае наказанием не за личные грехи, а за грех Адама, в котором бессознательно участвовали все люди».⁴⁸²

Мы видим учение о бессознательном, но вменяемом участии в грехе или о перенесении вины на невиновных потомков. Это является характерным для юридического подхода. В древности был понятен пример, что человек ставший рабом, рожал после этого детей тоже рабов: «Все люди происходят от Адама, согрешившего и осуждённого. Поэтому каковыми сделались прародители по грехопадению своём, таковыми являются на свет и все их потомки. Все рождаются не только чуждыми... невинности и блаженства, но с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы, и потому — *чадами гнева Божия по естеству* (Еф 2:3), т. е. виновными перед Богом за свою прирожденную греховность».⁴⁸³ «Эта прирожденная *греховность*, путём рождения переходящая от предков к потомкам (*peccatum habituale*), вместе с *виновностью* (*culpa reatus*) или ответственностью перед судом правды Божией за эту прирожденную греховность природы, известна под именем *греха первородного* или *прирождённого*. За этот грех все потомки Адама находятся под действием гнева Божия, осуждены на болезни, скорби, на смерть временную и вечную».⁴⁸⁴ Греховность, как врождённый факт бессознательно и безвольно унаследованной природы становится причиной виновности и ответственности даже не перед Богом, а перед судом «правды Божией». Таково достаточно полное определение первородного греха по прот. Н. Малиновскому. Действительная вменяемость является, по Малиновскому, основанием для Искупления. Вменение вины всему человечеству прот. Н. Малиновский находит в словах «если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3:5).

Обобщая написанное до него, автор повторяет два основных значения термина первородный грех: 1) как личное греховное действие и 2) как греховное состояние природы. Очевидно, что «потомки Адама не участвовали своим

⁴⁸² Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 324.

⁴⁸³ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 333: «Грех первородный вменяется человеку. Все люди рождаются не только с наследственной греховною повреждённостью своей природы, но и виновными пред Богом за свое греховное состояние».

⁴⁸⁴ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 327.

сознанием и свободой в греховном действии Адама, а потому и наследственный грех в потомках Адама должно полагать не в греховном действии Адама (*peccatum actuale*) и вменении им в вину этого действия, а в *греховном состоянии природы* (*peccatum habituale*) [т. е. вменение в вину греховной природы], с которым и в котором рождаются все люди, или в наследственной греховной порче и растлении природы, в которой обитает грех (*ἀμαρτία, vitiositas*), как некоторое живое начало, с силой влекущее к совершению личных грехов, вместе с *виной* (*culpa reatus*) или осуждением его в Адаме. [Далее он цитирует Православное Исповедание] «Поелику в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, в нём и все стали *в греховное состояние*, а посему не только греху подвержены, но и *наказанию за грех*»⁴⁸⁵ (*курсив* - прот. В. К.)

Потомки Адама, согласно такому подходу, становятся виновными, осужденными и наказанными за то, что наследуют повреждённую природу Адама, даже если делают это безвольно и бессознательно. Прот. Малиновский признается, со ссылкой на св. Августина, что «вменение в вину потомкам Адама первородного греха, в котором они не участвовали не только сознанием, но и бытием, [несправедливо и необъяснимо, поэтому лучше уклонится от разъяснений и сказать, что оно] заключает в себе много таинственного, сокрытого в глубинах советов Божиих».⁴⁸⁶ В глазах сторонников такого подхода незаслуженное обвинение может быть некоторым образом скомпенсировано дарованным, а не заслуженным оправданием («невольны согрешили в Адаме – невольны оправдались во Христе»).

Здесь можно уточнить, что, возможно, это не вменение вины (гнев и негодование как активная реакция), а недопущение к Богу нечистого, т. е. как онтологический факт невозможности приближения к Богу в таком состоянии.

Определение первородного греха, по прот. Н. Малиновскому: он «есть *ἀμαρτία* - расположение ко греху, или, - по другим изречениям Апостола, - некоторое *живое греховное начало* (*ἡ οἰκοῦσα ἀμαρτία* – Рим 7:20), которое живет

⁴⁸⁵ Догматические послания православных иерархов... Православное Исповедание... С. 26; Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 334

⁴⁸⁶ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 335.

во плоти (18 ст.), живёт до самой смерти или разрешения души от тела (24 ст.) и подчиняет своей власти их личную волю (15-23 ст.). Эта греховность природы есть нечто отличное от греховного поступка Адама (личный грех Адама Апостол обозначает словами: *παράπνοια*, также - *παρακοή* и *παράβασις* – 5:14). В потомках Адама греховность (*ἁμαρτία*) есть наследуемое прирождённое свойство природы, располагающее и увлекающее к личным грехам, а в Адаме, напротив, личная сторона греха предшествовала и произвела греховность природы; что с наследуемой потомками Адама греховностью природы перешло с Адама на всё его потомство *осуждение* (*κατάκριμα*) за грех, равно и *наказание* за грех – смерть, ибо *в нем вси согрешиша*, т. е. с Адамом и в Адаме, когда он преступил Божественную заповедь».⁴⁸⁷

Первородный грех рассматривается им как повреждение природы и описывается через органические термины. Он цитирует из св. Киприана Карфагенского (Послание к Фиду) «о заразе древней смерти, воспринятой через рождение», которую потомки Адама «приумножают наследственную греховность личными грехами, а потому естественно терпят наказания за грех, осуждённый в Адаме».⁴⁸⁸

По прот. Н. Малиновскому, наиболее прямо выражает мысль о вменяемости первородного греха ап. Павел. В его изложении, если всякий человек своею природою участвовал с Адамом и в Адаме в его преступлении, то, конечно, навлечённые на природу первого человека гнев Божий и осуждение простираются и на всех потомков Адама. Освобождение от тела (смерть) является уплатой «оброка греха», после чего человек освобождается (очищается от греховной порчи) и восстанет бесстрастным и нетленным.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 331.

⁴⁸⁸ Киприан Карфагенский, свщч. Творения. М., 1999. С. 546; Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 332-333.

⁴⁸⁹ PG 6, 1092-1093. Пер. цит. по: Феофил Антиохийский, свт. К Автолику. II кн, 26 «Бог оказал великое благодеяние человеку, что не оставил его вечно связанным грехом, но, как бы осудив в ссылку, изгнал его из рая, дабы он этим наказанием очистил в продолжение известного времени грех ... как сосуд, когда после сотворения его окажется в нём какой-либо недостаток, переливается или переделывается, чтобы он сделался новым и неповреждённым, так бывает и с человеком через смерть: ибо он, некоторым образом, разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, т. е. чистым, праведным и бессмертным». С. 159.

Аспект о гневе (Еф 2:3) рассматривается им следующим образом. Все, верующие во Христа, до своего обращения ко Христу, были *естеством чада гнева Божия по естеству*. «Этим, конечно, он показывает то, что в чистой богосозданной природе человеческой произведено расстройство. Такое расстройство в творении Божиим не может быть предметом благоволения Божия, а должно быть, по требованию правды Божией, предметом гнева Божия, а так как каждый из потомков Адама наследует от Адама заражённую грехом природу, то на природе каждого из них должно тяготеть и осуждение или гнев Божий. Но, конечно, до проявления сознания и свободы в человеке эта греховность остается только свойством природы, не проявляется в личных грехах; поэтому на ней собственно и тяготеет осуждение Божие, есть *вменение природе, но не личности*».⁴⁹⁰

Прот. Н. Малиновский критически рассматривает доктрину Римской церкви, которая учит о безгрешном и невинном состоянии прародителей, именуемом «первобытной праведностью» (*justitia originalis*), которая было «сверхъестественным даром» Божественной благодати, неким добавочным даром или придатком к естественным силам человека. Сама человеческая природа пребывала в состоянии чистой естественности. По сути, это состояние не отличается от нынешнего (т. е. без придатка). По его словам, католики учат, что изначальная двухсоставность определяет некую изначальную полярность или даже борьбу (в состоянии чистой естественности) духом и телом, духовными и чувственными. Для преобладания в этой борьбе Бог даровал природе человека «чудный дар первобытной праведности». Этот дар, подобно «узде» (прот. Малиновский указывает на Скотта Эригена) или «кормчему» (сравнение Ансельма) охранял его от искушений и греха.

По толкованию прот. Н. Малиновского, первородный грех для западной традиции состоит лишь в утрате первобытной праведности, природа же (образ) не потерпела изменений или повреждений. Природа лишь вернулась к состоянию чистой естественности, полученной ей от творения. Из-за греха человек утратил

⁴⁹⁰ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 335.

сдерживающую благодать и его воля стала разнузданной. Адам не сохранил дар первобытной праведности (*justitia debita*), и за её утрату подвергся гневу Божию. Итак, первородный грех состоит в утрате первобытной праведности, и, как следствие, в вине и осуждении, но не в наследственной порче природы. Грех наследуется через преемство телесной природы, а душа творится Богом и помещается Им в тело. Душа как дело рук Божиих чиста и непричастна первородному греху Адама и оскверняется через соединение с телом. Возникает вопрос: если так о происхождении души думают католики, то как учат православные? По словам прот. Н. Малиновского, это представляет тайну и Св. Писание не выражает его ясно. О творении души пишут свщмч. Ириной Лионский, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский, блаж. Феодорит, преп. Иероним и т. д.), но, якобы, это не имеет ясных подтверждений в Свящ. Писании.⁴⁹¹ Прот. Н. Малиновский соглашается, что мысль о рождении души «сравнительно более располагает в свою пользу», но точнее было бы сказать, что «души происходят не из ничего, а от душ родителей и при участии душ родителей»⁴⁹² при содействии Божии, т. е. происхождение является родотворящей силой через данное благословение – плодитесь и размножайтесь. Также писал митр. Макарий (Булгаков).

Выводы прот. Н. Малиновского: природа до грехопадения не должна отделяться от благодати. Праведность в этом случае есть некий внешний дар, а не укоренённость в природе (сущности человека). Борьба между духом и чувственностью есть следствие грехопадения человека, а не следствие творения. В противном случае придется признавать источником чувственности и началом зла – Бога.

Наследственный грех в учении Римской церкви, по оценке прот. Н. Малиновского, становится лишь юридической виной и ответственностью в силу родового союза. Православные, по его мнению, учат не только об утрате «даров первобытного состояния вследствие грехопадения, но и о положительном

⁴⁹¹ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 239.

⁴⁹² Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 241.

глубоком повреждении духовно-телесной природы человека. Признать, в частности, седалищем греха тело или плоть значило бы ослаблять силу греха и виновность за него, лишая его характера явления нравственного и усвоить ему значение зла физического, как явления естественного, и при том необходимого в человеческом роде, а отсюда – неменяемого».⁴⁹³

Прот. Н. Малиновский критикует также и протестантское учение. Откуда становится очевидным его положительное воззрение на первородный грех. Православная Церковь не учит о первобытной святости Адама, которая была предельной полнотой духовных и телесных совершенств. Малиновский противопоставляет этому воззрению указание, что православные не приемлют воззрение о совершенстве прародителей. Они лишь обладали потенциалом, необходимым к раскрытию. Ибо если человек был совершенен, то как мог пасть?

Праведность Церковью воспринимается в зависимости от реализации свободы и заповедей, а не как факт от творения. Он критикует протестантское учение об изменении природы от предельного совершенства к тотальному поражению, при котором происходит даже утрата образа Божия. Главное у протестантов в первородном грехе – появление и тотально господство «в природе падшего человека злого начала или похоти (concupiscentia)»,⁴⁹⁴ что можно отметить как явный августинизм.

Под «похотью» подразумевается состояние в человеческой природе, которое заменило собой первобытную праведность. Всеохватывающее повреждение природы грехом не оставило ничего здорового и целого ни в теле, ни в душе человека. Отсюда упорность и стремление ко злу, уклонение ума, воли и сердца от Бога и т. д. Эта «похоть», как учат протестанты и есть грех в собственном смысле. Этот грех ведет к вечной смерти и осуждению. Он не уничтожается даже в крещении, хотя снимается виновность и наказание за него.⁴⁹⁵ Они учат, что образ Божий был утрачен, воля отныне – только ко злу. Человек утратил способность к добру, а его стремление – только ко злу.

⁴⁹³ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 342.

⁴⁹⁴ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 345.

⁴⁹⁵ Малиновский Н. П., прот. Там же. Т. 1. С. 344.

Православие, по прот. Н. Малиновскому, «хотя утверждает глубокое повреждение природы человеческой, но не до совершенного бессилия и неспособности человека к деланию добра духовного... [в противном случае] «потребовалось бы не исправление и восстановление испорченного, а новое творение совершенно утраченного».⁴⁹⁶

Итак, первородный грех, согласно прот. Н. Малиновскому, есть 1) «личное греховное действие» Адама и 2) греховное состояние природы потомков. Первородный грех есть чрезвычайно тяжкое преступление Закона, приведшее к утрате первобытной праведности и ставшее причиной вины и осуждения. Он есть глубокая наследственная порча духовно-телесной природы в потомках («зараза древней смерти»). Это врожденное состояние природы, умножаемое личными грехами, а потому вменяемо потомкам и поэтому они чада гнева. Потомкам вменяем не личный грех Адама, а греховность, переходящая им путем рождения, что и есть первородный грех. В состоянии первородного греха невозможно приближение к Богу. Наследуется грех через тело, а чистая душа творимая Богом оскверняется грехом только через соединение с телом. Потомки Адама осуждены на скорби, болезни и смерть. Смерть есть не только естественное следствие греха, но и положительное наказание Божие. «В Адаме» люди согрешили, перешли в греховное состояние, а потому все справедливо наказаны, и поэтому, не исключая младенцев, умирают. Первородный грех – глубокое повреждение природы (ума, воли, сердца), которое привело к появлению закона греха («живое» начало зла), воюющего против ума. Воля стала удобопреклонной ко злу. Похоть заменила собой первоначальную праведность. Образ Божий помрачен, но не уничтожен.

⁴⁹⁶ Малиновский Н. П., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 344-345.

2.6. Авторы II периода

Д. В. Гусев (1851?-1894). Богословие Дмитрия Васильевича находилось в русле господствующего в XIX в. отношения к первородному греху. Он сторонник разрешения проблемы в Августиновском ключе. По оценке Д. В. Гусева, именно богословие свт. Августина и есть церковное решение пелагианского вопроса. Он делит участников спора на сторонников и противников Августина. На стороне Церкви свт. Августин и его сторонники, а остальные отнесены к оппозиции, а оппозиция Церкви – это еретики. Но среди оппонентов Августина были не только еретики, а, например, св. Иоанн Кассиан, св. Викентий, св. Фавст и др.

Автор сглаживает ряд «острых углов» богословия свт. Августина. Д. В. Гусев повторяет об отпущении первородного греха в крещении,⁴⁹⁷ что можно относить к юридическому пониманию и инерционному мышлению в русле «макарьевского» богословия, которое опирается на такие источники как Православное Исповедание.⁴⁹⁸ Следствия первородного греха автор именует наказанием за грех.

В его работе «Антропологические воззрения блж. Августина в связи с пелагианством» освещается аргументация обеих сторон. Пелагиане обвиняли свт. Августина в гностическо-манихейских воззрениях,⁴⁹⁹ и на словах Д. В. Гусев защищает свт. Августина, что, по отношению к его борьбе с пелагианством «обвинение это было совершенно ложно с начала и до конца».⁵⁰⁰ Однако с нашей точки зрения, учение свт. Августина с представлением о предопределении, по сути, о фатализме, о неучастии воли, фактически о зле от материи (в т. ч. и о похоти, и о плоти) заставляет думать о серьёзности обвинения пелагиан.

⁴⁹⁷ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блж. Августина в связи с учением пелагианства С. 278.

⁴⁹⁸ Догматические послания православных иерархов... «Первородный грех не может быть заглажен никаким покаянием; он изглаждается только Благодатью Божиею через воплощение Господа нашего Иисуса Христа и пролитие честной крови Его. Действие сие совершается в таинстве св. Крещения. Посему, кто не крестился, тот не освободился от сего греха, но подлежит гневу и вечной казни». С. 116.

⁴⁹⁹ Harnack A. History of dogma. P. 197, 211-212; Tixeront J., History of dogmas. Vol. 2. P. 436-437.

⁵⁰⁰ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блж. Августина в связи с учением пелагианства С. 328.

Остается вопрос: доказал ли Д. В. Гусев, что для свт. Августина «обвинение это было совершенно ложно»? Защищая свт. Августина, он пишет, что Блаженный также учил о первородном грехе не только в категориях вины, но и терминах повреждения природы.⁵⁰¹

Церковь учит, что грех причинил нам смерть, но сам по себе грех не есть сущность. Нет такой самостоятельной сущности «ветхость», «болезнь» или «смерть», но возможно паразитирующее на новом, здоровом или живом. Грех осуществляется в свободном и волевом выборе. Зло есть выбор и действие, а не сущность.

Выступая апологетом свт. Августина, автор всё же деликатно критикует его, не вступая в очевидную конфронтацию с укрепившимся взглядом на первородный грех. Он оценивает аргументы спорящих и честно признает, что свт. Августин высказал ряд крайних мнений, и его учение о первородном грехе «заключает в себе гораздо больше пробелов, чем учение о каком-нибудь другом из спорных пунктов, и отличается гораздо меньшей ясностью, определенностью и законченностью».⁵⁰²

Д. В. Гусев пишет, что на многие возражения пелагиан ответ был голословным или вовсе не был удовлетворительно разрешён, и в ряде случаев «доказательства Августина были далеко не убедительны».⁵⁰³

Д. В. Гусев подготовил почву для критического восприятия и переосмысления наследия блж. Августина и соответствующего ему богословия митр. Макария (Булгакова). Например, он, по сути, осуждает св. Августина за нравственное вменение людям врождённой похоти.

Исследуя учение свт. Августина, он обозначает его крайние выражения, вероятно, вуалируя авторские воззрения под критику пелагиан. Их устами он отмечает уязвимые стороны богословия свт. Августина. Звучит это так, как будто он встает на позиции пелагиан и проверяет на прочность аргументы св. Августина.

⁵⁰¹ Гусев Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства С. 332.

⁵⁰² Гусев Д. В. Там же. С. 302.

⁵⁰³ Гусев Д. В. Там же. С. 306.

На возражения оппонентов св. Августин «нашелся сказать только весьма немного, и притом не прямо», он «уклоняется от прямого и определённого ответа и ограничивается одними только общими замечаниями» и «не может сказать ничего определенного».⁵⁰⁴ Что это как не критика августиновского богословия? По отношению к следующим аспектам, связанным с грехом и спасением, Гусев высказывается ещё более четко. Он отмечает значение не только вины и ответственности, но и испорченности природы.

Обобщая учение о первородном грехе, Д. В. Гусев пишет о том, что существует нравственная вменяемость грехопадения Адама всем его потомкам (на основании родового союза) – наказание за грех. Первородный грех не есть грех в собственном смысле (как акт воли), но греховное состояние природы. Этот грех передается через плотское рождение и через чувственную похоть родителей. Он есть прирожденная порча природы всех без исключения людей.

Василий Николаевич Велтистов (1854-1920-е?) являлся сторонником преобладавшего в рассматриваемый период подхода в интерпретации учения о первородном грехе. Как представитель традиции школьного богословия, свои рассуждения строил, перечисляя основные черты догмата: врожденность, всеобщность и т. д.

Мы рассмотрим прежде всего сами формулировки, которыми пользуется В. Н. Велтистов. Обращает на себя внимание их некоторая нечёткость, приближающаяся к двусмысленности, как, например, в выражении «потомки рождаются с грехом» или «самый грех Адама, вследствие которого все люди подвергаются смерти, свойственен людям».⁵⁰⁵ Рассматривая эти формулировки, мы видим, что звучат они вполне академично, но мало что проясняют. В. Н. Велтистов указывает, например, что речь об участии в грехе Адама, когда все его потомки согрешили «в нём» (это отсылает нас к контексту репрезентативной теории и родового союза).

⁵⁰⁴ Гусев Д. В. Там же. С. 314, 316, 317.

⁵⁰⁵ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. Критико-догматическое исследование. М., 1885. 309 с. С. 252 и С. 261

По мысли Велтистова голос совести уже одним фактом своего звучания внутри каждого индивида свидетельствует о вменении греха человеку.⁵⁰⁶ Он пишет о вменяемости согрешающим и вины, и соответствующего наказания. Подкрепляет свой тезис словами свт. Григория Богослова о единстве человеческого рода «в Адаме», но перетолковывает его, т. к. Святитель, рассуждая об этом единстве указывает, что люди в прародителе скорее не «виновны», а «в смысле грехом умерщвлены». Внимание Восточных Отцов было не к вине и ответственности, а к смерти и тлению.⁵⁰⁷

В. Н. Велтистов приводит слова свт. Амвросия Медиоланского, что «в нём [в Адаме] согрешило человеческое естество».⁵⁰⁸ Но в этом контексте немедленно возникает вопрос о том, можно ли рассматривать «естество» как субъект, которому вменяется преступление? Термин «вменение» скорее относится к личности потомка, чем к его естеству.

Важным акцентом в воззрениях В. Н. Велтистова является тезис о ненормальности греха. Он справедливо указывает на то, что грех осознается каждым человеком как нечто недолжное, ненормальное, но в то же время переживается на личном уровне как явление, глубоко проникшее в человеческую природу. Эту дисгармонию в своей природе человечество всегда должно чувствовать с некоторым оттенком вины.

Далее В. Н. Велтистов логично переходит к традиции жертвоприношений ветхозаветной истории, которая должна восприниматься как необходимое следствие осознания каждым всеобщей вины перед Богом.

В. Н. Велтистов повторяет те места Священного Писания, которые школьное богословие традиционно приводило как свидетельства вменения вины Адама всем его потомкам, как, например, указание, что все были «чадами гнева» (Еф

⁵⁰⁶ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 30, 185.

⁵⁰⁷ Например, свт. Кирилл Александрийский (PG 74, 788C-789B. In Rom V, 18) пишет, что Адам был создан для нетления и для жизни, ...но, когда пал, совершив грех, и подвергся тлению... Природа соединилась с недугом греха через непослушание одного, то есть Адама. Поэтому множество сделалось греховным; не потому что разделило грех Адама – его ещё не существовало – но потому, что разделило с ним его природу, подпадающую закону греха. Следовательно, как в Адаме природа человека подверглась тлению через непослушание... так во Христе она вновь обретает здравие, становится послушной Богу и Отцу и более не грешит». Заметим, обретает не амнистию, а здравие.

⁵⁰⁸ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 274

2:3). Ещё одно доказательство тотальной вины человеческого рода – факт смертности людей, как основание для крещения младенцев, которые личных проступков пока не совершили. Традицию раннего Крещения В. Н. Велтистов связывает с очищением от греха Адама и Евы, освобождения от Божественного гнева, так как грех является оскорблением Творца, и Бог гневался на людей, что вполне в русле этой школы. Этому гневу Господа противопоставляется «умилостивление за грехи всего мира» (1 Ин 2:2).

Согласно воззрениям В. Н. Велтистова, освобождение христианина от рабства греху происходит следующим образом. Начало – таинство Крещения, которое «очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесённую повреждением»⁵⁰⁹ от первого греха. Здесь важно указать на то, что в традиции школьного богословия рассматриваемого периода подобные цитаты из Отцов толковались сторонниками юридического подхода в свете парадигмы о «смываемости» вины первородного греха Крещением.

Далее В. Н. Велтистов обращается к рассмотрению концепции происхождения зла, которое в контексте данного исследования интересно в плане выяснения источника греха. Рассматривая этот момент христианской онтологии мира, В. Н. Велтистов критикует воззрения Оригена о предсуществовании душ, поскольку в его понимании невозможно «довременное определение человека ко греху»,⁵¹⁰ а грех произошёл от одного и через одного человека. Онтологической причиной появления греха в мироздании является дьявол. Бог же как источник жизни и полноты бытия никак не может являться причиной зл и греха.

Важным аспектом при разговоре о грехе является тема свободы. Грех происходит не через насилие, но соблазн. «Внутренняя причина происхождения греха заключается в самом человеке, именно в его свободе»,⁵¹¹ - справедливо указывает В. Н. Велтистов. Причина виновности человека заключается в его свободном падении во грех и, наоборот, необходимо личное и свободное усилие

⁵⁰⁹ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 276.

⁵¹⁰ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 112.

⁵¹¹ Велтистов В. Н. Там же. С. 186.

для достижения добродетели. Господь не очищает от греха «автоматически» Своим милосердием, но всегда оставляет место свободе Своего творения.⁵¹²

Бог не являлся источником греха и смерти. Человек убил себя сам: «Я – самоубийца насадил в себя пагубу – грех, по своему умыслу последовал коварным внушениям завистника»,⁵¹³ - цитирует В. Н. Велтистов свт. Григория Богослова. Это можно интерпретировать в том ключе, что смерть – естественное следствие греха, однако, В. Н. Велтистов пишет, что она – наказание за грех. Вставая перед необходимостью объяснить объективные действия Божия и естественные следствия греха, он учит, что «физические бедствия и несчастья являются следствиями греха, посылаются Богом за грехи людей».⁵¹⁴

Человек в грехе рассматривается как преступник Закона, а Бог – Законодатель и Судья. Классическое звучание юридического освещения греха, как противоправного действия, хотя он уточняет, что в грехе прародителей ещё последовательно проявились следующие качества: сомнение в любви, неверие, самолюбие, вражда к Богу, отвержение любви к Богу, любовь к миру.

Итак, грех есть сложное явление и зло, которого не должно быть в мире, сотворенного Богом. Далее Велтистов анализирует существеннейшие моменты нестроения, что дьявол внедрился через свободную волю прародителей в гармонию мира. Зло и грех не вечны, а как нечто привнесённое в исходное Божественное творение, и они исчезнут после того, как Господь вновь заполнит все Собой и искоренит всякое несовершенство, ибо у зла нет самостоятельной сущности, и оно есть лишь искажение доброго порядка вещей и явлений.

Обобщить учение В. Н. Велтистова можно в следующих тезисах: Грех не вечен, и он «проник в человеческую природу»⁵¹⁵ (т. е. речь не только о вине, но и о болезненном⁵¹⁶ повреждении), которое проявляется как помрачение ума, воли, сердца, которые в своей сумме лишают венец творения богоподобия. Однако, при

⁵¹² «Если хочешь идти за Мной» Мф 16:24, «Если» Мф 19:17, «Если» Мф 19:21. Мф 11:12, Лк 16:16.

⁵¹³ Цит по: Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 188.

⁵¹⁴ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 235-237 и С. 245.

⁵¹⁵ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 127.

⁵¹⁶ PG 35, 429AB. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Слово 3. С. 38 «как некоторый загнивший и злокачественный струп... душевный недуг... расстройство ума! или как ещё приличнее назвать такую болезнь»; также (о врачевании недуга греха) PG 35, 436AB. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 40.

всем этом человек не тотально повреждён и может обуздывать удобопреклонность ко греху в своей природе.

Подтверждает свои выводы В. Н. Велтистов ссылками на Свящ. Писание. Обращаясь к текстам Ветхого Завета, автор цитирует 50 псалом в контексте передачи греха родовым путем, т. е. каждый заражен грехом, и это есть преемство нечистоты при рождении нечистого от нечистого. «Нечистота» тенденциозно толкуется им как «греховность», хотя ниже он пишет о смерти, смягчает формулировки и говорит о заражении нечистотой как смертностью.⁵¹⁷

Из Новозаветных текстов В. Н. Велтистов цитирует Рим 5:12, сразу соглашаясь, что в греческом тексте нет слов «в нём». Прочтение («согрешили в нём») он соотносит со свт. Августином, и поэтому Синодальный перевод считает обоснованным.

В. Н. Велтистов указывает, что большинство филологов и богословов толкует ἐφ' ᾧ как «союз причины предшествующего положения» т. е. правильный перевод этих слов - «потому что». И так же как согрешил Адам и умер, «точно так же» смерть перешла и в остальных людей. Однако Велтистов, несмотря на значительную разницу в смысловых оттенках, приведённых вариантов перевода, приходит к выводу, что оба варианта перевода правильны.⁵¹⁸ Он не одинок - смягчают разницу в переводах и святые этого времени, например, свт. Феофан Затворник.⁵¹⁹

На основании пересказанного выше анализа Рим 5:12 Велтистов делает вывод, что все виновны в этом грехе, как в своем собственном, и поэтому телесную смерть надо рассматривать и как наказание, и как естественное следствие греха.⁵²⁰

⁵¹⁷ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 261.

⁵¹⁸ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 261-264, 266, 270, 272-273.

⁵¹⁹ «Частица *и тако* в словах «и тако смерть во вся человеке вниде» не есть сравнительная – так и, ответственная вышестоящей частице: якоже, - как, - в словах: якоже единым человеком грех в мир вниде»; а есть следственная, указывающая на вывод из двух предыдущих положений: «единым человеком грех вниде и грехом смерть». Вследствие такого сочетания смерти со грехом «смерть во вся человеки вниде: ибо в одном все согрешили».

Феофан Затворник, еп. Толкование послания св. ап. Павла к Римл. М., 1996. С. 308-309.

⁵²⁰ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 239. и С. 303.

Велтистов также повторяет пример с Левием во чреслах Авраама, что адресует к репрезентативной теории в истолковании первородного греха.

Итак, резюмируем кратко богословские построения В. Н. Велтистова. Автор против истолкования грехопадения как мифа. Грехопадение есть исторический факт и подлинная история. Смерть вошла в мир через грех Адама, и таким же образом смерть вошла во всех. Помимо вины перед Законом, смерть царствовала над всеми, даже над детьми, которые не могут воспринять Закон, а потому безгрешны, но смертны.

Последствия первородного греха: склонность ко греху, извращение сердца, которое наполнилось нечистых желаний, болезни, тление и прочие несчастья.

Первородный грех, по определению Велтистова – есть переходящий грех, ставший всеобщим бременем для человечества, поскольку в Адаме, как в семени, заключался весь человеческий род. Каждый из людей есть отступник от рождения и «это-то отступничество от Бога и переход на сторону дьявола и составляет тот грех, с которым рождается на свет каждый человек, и от которого освобождается в таинстве крещения. Через крещение человек снова вступает в ближайшее общение с Богом, снова становится Его сыном и оставляет общение с дьяволом».⁵²¹ Крещение в этом смысле – это переход со стороны дьявола на сторону Бога, освобождение от скверны греха, но скорее от вины, наказания и Божественного гнева.

Выводы Велтистова о первородном грехе следующие. Потомки согрешили «в Адаме» (на основании репрезентативной теории и родового союза). Он согласен с вменением греха каждому, все достойны наказания, однако пишет, что потомки «скорее умерщвлены грехом», нежели «виновны». Всеобщая смертность толкуется как доказательство всеобщей (и младенцев) вины перед Богом. Первородный грех - оскорбление Творца. Смерть есть одновременно и наказание за грех, и естественное следствие. Первородный грех «проник» в человеческую природу, помрачил ум, волю и сердце. Он есть лишение «венца богоподобия», может быть, это венец первобытной праведности. Однако повреждение грехом не

⁵²¹ Велтистов В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия. С. 302-303.

тотально. Это всеобщая нечистота и греховность, т. е. смертность. Все виновны в этом грехе как в собственном, поэтому телесная смерть есть всеобщее наказание и естественное следствие греха. Первородный грех – переходящий и он есть бремя всего человечества, поскольку «в Адаме» заключался весь человеческий род, и каждый человек – отступник от рождения.

Н. Н. Глубоковский (1863-1937). В нашем исследовании заслуживают особого внимания взгляды Николая Никаноровича Глубоковского. Сферами его научных интересов были патрология и Свящ. Писание, в особенности же Послания и богословие св. ап. Павла, а научные труды отличало скрупулезное филологическое внимание к тексту Свящ. Писания.

В рамках данного исследования особый интерес представляет его сравнительно небольшая работа «Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании», где читаем: «Бесспорная правда, что ἀμαρτία означает греховный принцип, проявляющийся в известных греховных актах и получающий в них специальный отпечаток».⁵²² Этот греховный принцип, живущий в человеке и есть исследуемый нами первородный грех. Другие оттенки термина «грех» он также внимательно рассматривает в своих работах.⁵²³ В этой работе автор исследует богословие Апостола языков в сравнительном ключе по отношению к раввинистическому богословию и пишет: «Райское правонарушение было «грехом первородным», ибо оно вызвало новое состояние, переходящее на всех с неотвратимую преемственностью. Такая идея коренится в существе апостольских мыслей и справедливо считается непререкаемым членом церковной веры... И бесспорно, что такая доктрина не принималась древними раввинами. Догмат первородного греха как происходящего от Адама, через его грехопадение наследуемого, в рождении распространяющего греховность в людях, когда они становятся грешными без всяких своих провинностей и не располагают ни свободой воли, ни собственной энергией к совершению добра, - этот догмат чужд

⁵²² Глубоковский Н. Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании. 1898. № 4. С. 472-473.

⁵²³ Например, Глубоковский Н. Н. Искупление и Искупитель. С. 12-13. О значении терминов παράβασις и παρακοή.

иудейству... которое понятие свободной воли признает основным и усваивает человеку полную способность делать добро и зло».⁵²⁴

Наименование поступка прародителей «райским правонарушением» свидетельствует о влиянии господствующей теории, которая озвучивается им во вполне традиционном образе (Искупление, Агнец, Голгофская Жертва), но, несмотря на привычные для его времени термины, профессор богословия всё же отходит от чисто юридических воззрений и указывает скорее на наследование испорченной природы, нежели вины от преступающего Закона в упомянутом «райском правонарушении».

Это использование «юридической» лексики и терминологии будет повторяться снова и снова при всей научной честности профессора Н. Н. Глубоковского, непредвзято проводящего сравнительный анализ писаний св. ап. Павла и раввинистической традиции первого века: «Центр тяжести вопроса справедливо полагается в смертность, потому что при индивидуальности последней таковою будет и первая... Но в этом отношении бесспорно, что физическая смерть вступила в мир грехом (Рим 5:12: διὰ τῆς ἁμαρτίας) и им вызвана к историческому бытию... она неотвратима и всеобща, поскольку действует даже там, где для неё не имеется юридической причины, царствовала в дозаконный период неумения (5:13-14). Отсюда ясно, что смерть причинно коренится в первом грехе единственного человека и перешла на всех людей тако, то есть не иным путем, а именно тем, что они получили ἁμαρτία».⁵²⁵ Очевидно определение Н. Н. Глубоковского первородного греха как ἁμαρτία.

Хотя Н. Н. Глубоковский и использует лексику сторонников юридического подхода, научная беспристрастность и честность исследователя не позволяют ему утверждать, будто всё в деле греха может быть объяснено в юридической парадигме.

Поскольку при раскрытии темы о грехе как наследственной вине никак невозможно избежать обращения к богословию блж. Августина, то

⁵²⁴ Глубоковский Н. Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании. С. 475.

⁵²⁵ Глубоковский Н. Н. Учение св. Апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании. С. 477.

неудивительно, что профессор Н. Н. Глубоковский с необходимостью обращается к мысли епископа Иппонского, однако с точки зрения Николая Никаноровича тексты св. ап. Павла выражают веру противоположную св. Августину, и затем он приводит обширную конгениальную цитату из исследования О. Cone: «Учение августиновско-протестантской догматики, что смерть всех, даже и малых детей, есть следствие наказания за усвояемый каждым первородный грех, или прямо за вину Адама, чуждо Павлу не менее, чем иудейской теологии. Оно стоит в решительном противоречии с положением: «Смерть перешла во всех человек, потому что все согрешили, поелику тут смерть отдельного лица связывается не с Адамовым грехом, а с его собственным, и не просто с потенциальной, или врожденной греховностью, но с фактическим греховным деянием. Церковно-догматическое понятие «первородного греха» столь же далеко Павлу, как и иудейской теологии. Рим 5:12 не содержит ничего подобного. Оно говорит не более того, что через Адама грех и смерть сделались силою в мире; однако смерть постигает людей не за наследственную вину, а за такую, которая создается их личным прегрешением, хотя, конечно, она находится в посредственной связи с изначальной провинностью Адама».⁵²⁶

Н. Н. Глубоковский обращает внимание на несколько неочевидный момент, который слишком часто не проговаривается как очевидный, а потому упускается из вида – от Адама до Моисея Господь не давал людям никаких специальных заповедей, или правил, а потому все, жившие в этот период, не могут быть признаны преступниками, поскольку были свободны от Закона. Если юридически-формально вменить им было нечего, то и умирать в качестве расплаты за грех они и не должны были бы. «Что он [Адам] подал образец, - это ещё не резон, ибо другие не подражали ему в своих падениях (5:14) и не увлекались фатально его дурным примером. Несмотря на это, они осуждаются с неменьшею суровостью, хотя в них мы не усматриваем виновности, которая обязательна при владычестве смерти. И несомненность последней в потомстве – при отсутствии практической мотивировки для неё – вынуждает думать, что

⁵²⁶ Цит. по: Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании. С. 476.

искомая причина кроется в начальном акте, и в такой неразрывности оба эти фактора переходят переименно на весь человеческий род».⁵²⁷

Свв. Отцы в эпизоде (Рим 5:14) обращали внимание, на то, что дар Божий и Его благодать выше повреждения причиненного Адамом, а Николай Никонорович видел в этом подтверждение натуральной (тварной) брности человека.

В послании к Римлянам сказано: «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (5:19) и здесь же: «Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа» (5:15). Согласно проф. Н. Н. Глубоковскому, это конечно имеет «оттенок юридического характера», но он сразу же поясняет свою мысль: «Апостол допускает натуральную брность человеческой природы – по её происхождению из земли – и тем не устраняет возможности, что по тварному естеству она подлежала смерти, каковая уже не будет результатом юридического вменения».⁵²⁸

Смертность и смерть не обязательно результат объективного внешнего наказания, ибо наказание содержится в самом преступлении, и вышеперечисленные беды могут быть естественными следствиями греха.⁵²⁹

Говоря о гневе Божиим, проф. Н. Н. Глубоковский обращается к выражению из Послания к Ефессянам, а точнее к такой формулировке св. ап. Павла, как «мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева» (Еф 2:3). Комментируя это место Свящ. Писания, проф. Глубоковский отмечает, что «физически неустранимое обращается в юридически наказуемое... Смерть... имеет свою реальную опору в грехе и для прародителя мотивируется его «преступлением», подлежащим «оброку». Тут юридические теории амартологии и сотериологии соблюдаются вполне. Нельзя этого сказать касательно всех людей, потому что они согрешили по подобию Адама и юридически не ответственны. Тогда, по-видимому,

⁵²⁷ Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании С. 478.

⁵²⁸ Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании С. 480.

⁵²⁹ Глубоковский Н. Н. Искупление и Искупитель. С. 13.

колеблются коренные начала правды человеческой, и для судеб Божиих наш ум требует совершеннейшей законности... Смерть перешла через одного, и все прочие подвергаются ей исключительно потому, что они генетически связаны с ним. В потомках происходит то же, что и в предке».⁵³⁰

Итак, очевидно, что скрупулезный исследователь текстов ап. Павла, обоснованно утверждает, что богословие ап. Павла не только не соответствует раввинистической традиции I века, но и противоречит юридической теории вины блж. Августина. Так как же вышло так, что в ситуации школьного богословия начала XX века приходится проводить солидную исследовательско-филологическую работу, чтобы добраться до изначального смысла текстов Апостола языков? Вот как отвечает на это Н. Н. Глубоковский: «Конфессиональные счёты и мелочная любопытность человеческой пытливости нарушили живую гармонию апостольского изображения, и – вопреки его существу – восторженный гимн радости и триумфа схоластически превращен в плачевную песнь мрачного осуждения над всею историей человечества».⁵³¹

Резюмируем богословские взгляды профессора Н. Н. Глубоковского. Обращая внимание лишь на букву Павловых посланий, можно увидеть юридические термины, однако, согласно Н. Н., само богословие св. Апостола прямо противоречит юридическому подходу.

«Гнев Божий», как одно из ключевых понятий в юридической парадигме о примирении Бога и человечества страданиями Христа, при внимательном рассмотрении и профессионально филологическом подходе меняет свой смысл на прямо противоположный и должен пониматься, как аффект Божественной любви, направленной на грешников.

Юридический поход в отношении греха может быть обосновано применён лишь к прародителям, остальной же человеческий род несёт в себе грех, как испорченность природы, а не как расплату за совершённое тысячелетия назад далеким предком.

⁵³⁰ Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении... С. 484.

⁵³¹ Глубоковский Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении... С. 487.

По Глубоковскому первородный грех есть испорченность природы (ἀμαρτία), греховность, проявляющаяся в личных грехах. Преступление заповеди в Раю вызвало новое состояние, переходящее наследственно на всех потомков. Центр тяжести Николай Никонорович переносит с виновности на смертность. Для него свт. Августин в богословии прямо противоположен ап. Павлу. Первородный грех не есть наказание потомков за вину Адама. Смерть есть следствие собственных фактических грехов. Причины смерти – личные прегрешения, а те, кто не имели вины (дозаконные, младенцы), то причина их смерти – натуральная брэнность человеческой природы, без юридического вменения. Потомки юридически неответственны, но смертны, потому что генетически связаны с Адамом.

Протопресвитер Евгений Петрович Аквилонов (1864-1911) вполне определённо принадлежал к юридической школе трактовки Искупления. Ключевая его работа для понимания темы первородного греха носит название «О Спасителе и спасении».⁵³² Той же теме посвящено и другое его исследование - «О Божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения»,⁵³³ но оно давно стало библиографической редкостью.

Прот. Аквилонов говорит о жизни Спасителя как об искупительной жертве за людей и «для совершенного примирения непременно требуется то, чтобы грех был раскрыт и опознан во всём своём ужасающем безобразии как именно грех, и чтобы он был осужден со всей строгостью Божественного правосудия».⁵³⁴ Его внимание сосредоточено на Жертве Агнца и Его Искуплении. В богословии Свв. Отцов это засвидетельствовано ясно.⁵³⁵

В характерных юридических чертах он повествует в частности о гневе. В результате Искупления «Господь Бог благоволил бы простить людям их грехи и

⁵³² Аквилонов Е. П., прот. О Спасителе и спасении. М., «Москва», 1997. 160 с.

⁵³³ Аквилонов Е., прот. О Божестве Господа нашего Иисуса Христа и о средствах нашего спасения СПб, 1901

⁵³⁴ Аквилонов Е., прот. О Спасителе и спасении. С. 22 и С. 114.

⁵³⁵ PG 36,652-653 Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. Слово 45. С. 820-821 (о цене Искупления); также PG 35, 397С-400А Пер. цит. по: Там же. Слово 1, т. 1. С. 22-23; PG 36, 101. Там же. Слово 29. С. 519; PG 25, 112-113. Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Избранные творения. С. 109.

переменить Свой гнев на милость».⁵³⁶ Освобождение от греха должно коснуться глубины человеческой природы.

Продолжая своё богословское построение прот. Е. Аквилонov пишет: «Если бы грех повреждал только одну поверхность человеческой природы, тогда достаточно было бы простого увещания... Тогда оказались бы правы рационалисты... представляющие Ему только более почётное место среди других выдающихся нравоучителей».⁵³⁷

Можно заметить в приведенной выше цитате выпад против так называемых «моралистов». Однако есть основание полагать, что он упрощает воззрения своих оппонентов. Впрочем, прот. Аквилонov справедливо указывает на то, что история человечества не знает примеров, когда с грехом кому-либо удавалось бы справиться посредством увещаний и проповеди. Поэтому-то, по его мысли, потребовалось Воплощение Христа и Его Распятие, потому что человеческий род самостоятельно никогда бы не принёс совершенное удовлетворение Божественному Правосудию.

Важно подчеркнуть, что идея заместительных страданий распространяется прот. Аквилонovым на всю человеческую историю, а не только лишь на отношения творения со своим Творцом: «Если мы представим себе Бурбонский Дом, от Людовика XIII до Людовика XVI, единым целым и если сравним тяжкие политические и счастливую участь первых трёх первых Людовиков с не более важными проступками их несчастного наследника, то несомненно придём к заключению, что последний понёс наказание не за одни свои, но вместе и за чужие преступления».⁵³⁸ В глазах прот. Аквилонova это закономерно и нормально.

Однако, эта аргументация не может быть признана однозначно убедительной, поскольку королевский дом Франции действительно являлся единым целым с политической точки зрения и вполне правомерно говорить, что злоупотребления властью отдельных его членов в народном сознании

⁵³⁶ Аквилонov Е., прот. О Спасителе и спасении. С. 113.

⁵³⁷ Аквилонov Е., прот. О Спасителе и спасении. С. 111.

⁵³⁸ Аквилонov Е., прот. О Спасителе и спасении. С. 129.

отождествлялись со всей королевской фамилией, но в этом случае мы можем говорить о справедливости осуждения последнего Людовика лишь с политической точки зрения, но никак не интерпретировать произошедшее как действие Суда Божия. Кроме того, достаточно смелым допущением выглядит отождествление суда земного с Судом Небесным, а логические следствия из допущения подобных гипотез и вовсе ужасают: получается, что приведённое в качестве примера несоразмерное наказание одного представителя династии за грехи всего правящего дома становится основанием для подобных же решений Божественного Правосудия.

Резюмируем кратко взгляды прот. Е. Аквилонова. По своим убеждениям он может быть однозначно отнесён к сторонникам юридического подхода в богословии. Идею «заместительной жертвы» автор распространял на всю человеческую историю, указывая, что перенесение коллективной вины с одного представителя-репрезентанта отнюдь не новость и вполне согласуется с житейским здравым смыслом.

Необходимые логические следствия из распространения концепта заместительной жертвы на всю историю людей фактически приводят к отождествлению Суда Божия и земного правосудия, что, в свою очередь, даёт поводы упрекать Суд Небесный в несправедливости, которую легко найти в решениях суда земного.

Кратко учение прот. Е. Аквилонова следующее. За прародительским грехом последовал гнев Божий. Смерть и страдания потомков Адама стали наказанием за его грех, т. к. вина переносится с Адама-репрезентанта. Искупление и Распятие Христа – есть удовлетворение правосудию Божию и заместительная Жертва. Первородный грех есть и коллективная вина, и расплата за грех прародителя.

Свящ. Александр Магистрианович Кремлевский (1872 - 1907),⁵³⁹ посвятивший исследованию истории и богословия отдельную работу, в своём

⁵³⁹ Выпускник Казанской Духовной Академии. Магистерская диссертация: «История пелагианства и пелагианская доктрина» (Каз., 1898). Сочинения: Первородный грех по учению блаж. Августина Иннонского. СПб., 1902;

анализе сделал акцент на сопоставлении, в том числе и крайних, взглядов блж. Августина и Пелагия, что позволило ему весьма рельефно показать мировоззренческую несовместимость последовательно исследованных парадигм указанных оппонентов.

Обращение данного исследования к трудам свящ. А. Кремлевского обусловлено тем, что в его изложении дискуссия между сторонниками блж. Августина и Пелагия интересна в том числе и в качестве параллели конфликта сторонников юридизма и «моралистов» в русском академическом богословии XIX-XX в. Что же до взглядов самого свящ. А. Кремлевского, то он склонен был считать верным предположение о глубокой (но не тотальной, как считал свт. Августин) порче природы человека грехом.

Находясь под влиянием магистральной парадигмы и традиционных используемых в академической среде выражений о первородном грехе, Кремлевский даёт оценку «нравственному» подходу Пелагия, который, по его мнению, придает «слишком большое, едва ли даже не исключительное значение субъективному фактору в деле спасения».⁵⁴⁰ При этом почти сразу же, как беспристрастный исследователь указывает на то, что блж. Августин отмечен в крайне противоположном Пелагию,⁵⁴¹ что побудило Восточных Отцов не раз обращаться к теме свободы выбора и значению личной воли человека, что можно расценить как скрытую полемику против идей епископа Иппонского. Православные Отцы подчёркивали значение свободы, которая даже после греха осталась в человеке, который ещё способен к добру, а значит, необходимо ответственен.

Согласно предположению свящ. А. Кремлевского, к крайним суждениям в рассматриваемом вопросе блаж. Августина подтолкнул личный опыт, а также не до конца преодоленный фатализм и скептически-пессимистическое отношение к

Гермоген, патриарх всероссийский. СПб., 1903; Гностик Маркион: Его личность, канон и доктрина. Яросл., 1904; Зло здесь и за гробом. К вопросу о вечности мучений. Яросл., 1904; Небожители: К вопросу о том, можно ли считать ангелов населением звездных миров. Яросл., 1904.

⁵⁴⁰ Кремлевский А., свящ. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898. 250 с. + XLIII. С. 17.

⁵⁴¹ Кремлевский А., свящ. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 18.

человеку. Свящ. А. Кремлевский пишет, что свт. Августин всё же не дал удовлетворительного ответа на вопрос о предопределении.⁵⁴²

Как представитель академической среды школьного богословия, свящ. А. Кремлевский сохраняет беспристрастность научного исследователя, из-за которой он прямо сообщает, что те места Св. Писания, что не подтверждают однозначно его взглядов еп. Иппонского, блж. Августин толкует в нужном для своей теории ключе: «Особенно очевидны натяжки в учении Августина о благодати».⁵⁴³ Что, впрочем, нередкость, и случается так, что «люди, предавшиеся страстям насиляют и Писание сообразно своим пожеланиям».⁵⁴⁴

Для данного исследования важна и другая работа свящ. А. Кремлевского, а именно - «Пособие для изучающих православный христианский Катехизис» напечатанное в Петербурге в 1906 г.

Автор предпочитает юридическое прочтение тайны спасения. Богословие вины традиционно для этой школы.⁵⁴⁵ Христос принёс Искупительную жертву Богу. Человечество совершило преступление, стало виновным и было осуждено на смерть, но Христос загладил Своей смертью их вину перед Богом.⁵⁴⁶

Свящ. А. Кремлевский отмечает не только правовые аспекты. Он пишет, что «Крестная смерть Иисуса Христа за род человеческий имеет глубокое нравственное значение: она показывает всё величие Божественной любви к людям, чем вызывает и людей на ответную любовь к Богу».⁵⁴⁷ Он обращает внимание на нравственную сторону событий и на значение показанной Христом любви, и на вызываемую этим любовь человеческую, что может указывать на сближение с позицией сторонников нравственного истолкования.

Действие греха оценивается им как разделение с Творцом, которое привело к глубокому разладу и дисгармонии в природе творения: «Удалившись от Бога,

⁵⁴² Кремлевский А., свящ. История пелагианства и пелагианская доктрина. С. 141, 151.

⁵⁴³ Кремлевский А., свящ. Там же. С. 169.

⁵⁴⁴ РГ 9, 532. Пер. цит. по: Климент Александрийский. Строматы. Т. 3 (книги 6-7). Изд. подгот. Е. В. Афонасин – СПб.: «Изд-во О. Абышко», 2003. – 368 с. С. 252. Кн. 7. XVI. 94.4

⁵⁴⁵ Догматические послания православных иерархов... С. 172; Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое... Т. 1, С. 492-494.

⁵⁴⁶ Кремлевский А., свящ. Пособие для изучающих... С. 60: «Христос Своей искупительной смертью примирил людей с Богом, загладил вину всего человечества перед Богом»

⁵⁴⁷ Кремлевский А., свящ. Пособие для изучающих... С. 57.

человек сам лишил себя великих благ и совершенств, стал на гибельный путь внутреннего расстройствa и смерти». ⁵⁴⁸ Дар бессмертия обратился в смертность, он стал язвен, ум и все его чувства омрачились. ⁵⁴⁹

Ниже он даёт определение первородного греха. Повреждённую природу прародители передали потомкам (Рим 5:12): «Грехом ап. Павел называет здесь общее расстройство человеческой природы, влечение её ко злу, бессилие на добро; это общее расстройство или общечеловеческий грех является главным корнем всех частных грехов каждого человека; вместе с этим расстройством вошла в мир смерть и вместе с грехом стала неизбежным уделом всех людей, потому что в Адаме все пали, все стали повреждёнными и нечистыми перед Богом или грешниками». ⁵⁵⁰

Резюмируем основные моменты богословской позиции свящ. А. Кремлевского:

1. По используемым формулировкам и неоднократно повторённом тезисе о том, что Своей смертью Христос удовлетворил правосудию Божию, рассматриваемого автора следует однозначно отнести к сторонникам юридического подхода к пониманию произошедшего на Голгофе. Человечество в результате первородного греха стало виновно и осуждено на смерть, но Христос загладил Своей смертью их вину перед Богом.

2. Считать свящ. А. Кремлевского сторонником юридизма тоже неверно, поскольку он говорит о нравственной стороне событий, а также об испорченности природы творений (нетотальной) и передачи Адамом потомкам не только одной лишь «формальной» вины («в Адаме все согрешили»), но и о реальном повреждении природы. Первородный грех – общее расстройство человеческой природы, влечение её ко злу, бессилие на добро и т. д.

3. Свящ. А. Кремлевскому мы обязаны академичным и профессиональным исследованием эпохи и контекста пелагианских споров, а также подробной

⁵⁴⁸ Кремлевский А., свящ. Пособие для изучающих... С. 51.

⁵⁴⁹ PG 44, 188В. Пер. цит. по: Григорий Нисский, свт. Человек есть образ Божий. М., 1995. С. 26. 17 гл «если бы дар бессмертия не обращён был в смертность»; PG 34, 676В Макарий Великий, преп. Добротолубие. Т. 1. С.166. «Человек ... стал язвен, сатана омрачил его ум» Беседа 26.1.

⁵⁵⁰ Кремлевский А., свящ. Пособие для изучающих... С. 52.

реконструкцией взглядов сторонников и противников Пелагия проведённой по правилам исторической и научной беспристрастности.

Прот. Иван Георгиевич Айвазов (1872-1964) – представитель юридического богословия. Критиковал богословие митр. Антония (Храповицкого), нравственную теорию и её сторонников, следуя доминировавшей парадигме митр. Макария (Булгакова).

Особый интерес для данного исследования представляет его труд «Догмат Искупления», в котором в терминах характерных для школьной традиции богословия того времени автор рассуждает об Искуплении вообще и о первородном грехе, в частности. Стоит отметить его категорические оценки и суждения при этом.

Прежде всего, следует обратить внимание на формулировки, которыми оперирует в своём труде прот. И. Айвазов: «Искупление рода человеческого от первородного греха и ответственности за него перед Богом».⁵⁵¹ Легко заметить, что речь не идёт про обожение, про возвращение утраченного подобия Божия, про примирение творения с Творцом, нет, речь идёт про освобождение от ответственности перед Богом.

Подкрепляет свой тезис прот. И. Айвазов экскурсами в Священную историю, где на примерах доказывает, что всегда Богу приносились умилоостивительные жертвы через пролитие крови, на чём и утверждался Ветхий Завет Бога с Израилем. Так и Новый Завет заключён на умилоостивительной Крови Истинного Агнца. В принятой парадигме воплощение Христа есть самое великое событие в цепи жертвоприношений. Жертва Голгофская в глазах Божиих имела значение «жертвы умилоостивительной за грехи всего мира», «была удовлетворением правде или правосудию Божию».⁵⁵² Это умилоостивление и удовлетворение было необходимо для избавления от *вины* пред Богом.⁵⁵³

⁵⁵¹ Айвазов И., прот. Догмат Искупления. // ЖМП. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1952. № 1. С. 64-76. С. 64

⁵⁵² Айвазов И., прот. Догмат Искупления... С. 64, 69.

⁵⁵³ Айвазов И., прот. Краугольный камень Церкви Христовой // ЖМП 1947, № 6. С. 20-25. С. 23.

После определения значения Голгофской Жертвы прот. И. Айвазов обращается к аспектам повреждения грехом природы. «Последствия греха – извращение всей природы человека, духовной и телесной».⁵⁵⁴ Однако не совсем ясно, если первородный грех – это глубокое «извращение всей природы человека, духовной и телесной», а также и мироздания, то как возникшую дисгармонию и порчу исправила Голгофская Жертва? Это значит, что указанное извращение было как-то исправлено, что не освещено, ведь юридическое изложение высвечивает только правовой аспект – урегулирование отношений сторон.

Далее прот. И. Айвазов снова возвращается в магистральное русло преобладавшей парадигмы: «Необходима была богочеловеческая жертва, которая притом не только покрыла [!] бы пред Богом греховность рода человеческого, не только уничтожила бы все последствия греха в природе человека и во всем мироздании, но и преизбыточествовала бы над грехом».⁵⁵⁵

Фраза о «преизбыточествовании» Жертвы, о её сверхдолжном характере, может подвигать нас к восприятию такого прочтения «юридического» образа как крайнего. Автор не уточняет, что значит Жертва «преизбыточествовала» и «покрыла»? Такой подход может увести в контекст чуждого для Восточного Христианства учения.

Итак, после Жертвы Христа и благодаря заслугам Спасителя, Правосудие Божие было удовлетворено. Объяснив произошедшее на Голгофе, прот. И. Айвазов переходит к критике своих оппонентов. Одним из крупнейших противников «чистого юридизма» - митр. Антония Храповицкого - он упрекает в том, что его изложение несостоятельно, а Христос превращается в величайшего моралиста.

Резюмируем основные положения сотериологии по прот. И. Айвазову.

⁵⁵⁴ Айвазов И., прот. Догмат Искупления. С. 64.

⁵⁵⁵ Покрытие заслугами Искупителя, в том числе и преизбыточествующими, – общий момент для юридической парадигмы, см. например, Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1, С. 494; Айвазов И., прот. Догмат Искупления. С. 64.

1. Голгофская Жертва Христа есть удовлетворение за грех, а также она явила своим результатом бесконечную заслугу Спасителя перед Правосудием Божиим, поэтому избавила людей от приговора Небесного Суда.

2. Подкрепляя свой тезис об избавлении человечества от греха, прот. И. Г. Айвазов обращается к традиции Ветхозаветных (умилостивительных) жертвоприношений и переносит ветхозаветное понимание греха в новозаветную историю.

3. Человечество освободилось от греха Адама умилостивительной Жертвой Христа.

Феофан (Быстров), архиеп. Полтавский (1873-1940).⁵⁵⁶ Его учение о первородном грехе изложено главным образом в критической работе «Догмат Искупления», направленной против богословия митр. Антония (Храповицкого). Ряд глав (5-8) этого сочинения имеют прямое отношение к рассматриваемому учению.

Архиеп. Феофан начинает защищать учение о первородном грехе, с утверждения о корректности Синодального перевода (Рим 5:12) с греческого. Он пишет, что истолкование митр. Антония совершенно ниспровергает православное учение, если он настаивает на переводе «ἐφ' ὃ» как «потому что». По мысли архиеп. Феофана такой перевод ведёт к пониманию Адама не столько как виновника нашей греховности, сколько лишь как первого по времени грешника. Пожалуй, понимание арх. Феофана несколько категорично, так как по смыслу фразы «потому все согрешили» Адам вовсе не исключается как виновник, равно как из той же фразы не вытекает обязательного смысла, что все «всё равно согрешили бы».

Арх. Феофан всё же согласен, что Синодальный перевод несколько неточен и справедливо, что современная экзегетика более склоняется к принятию перевода Рим 5:12» как «потому что». Однако он приводит в свидетели свт. Феофана

⁵⁵⁶ Феофан, архиеп. Полтавский и Переяславский (Василий Дмитриевич Быстров; 1873-1940), РПЦЗ. Инспектор и ректор СПбДА (1901-1910).

Затворника, который пишет, что для учения о первородном грехе это обстоятельство не имеет значения. Свт. Феофан Затворник также согласен, что «потому что» точнее и «что следует перевести «поскольку», «так как», но мысль и при этом будет та же, то есть, что согрешили в нём [Адаме]».⁵⁵⁷ Для свт. Феофана Затворника контекст послания указывает, что перевод «*поелику все согрешили*» необходимо дополнять перевод словом «в нём», чтобы выдержать вполне мысль Апостола».⁵⁵⁸ По архиеп. Феофану (Быстрову) господство смерти, как над всеми теми, кто не согрешил подобно Адаму, так и над теми, кто не имел закона, доказывает, что их смерть происходит «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».⁵⁵⁹

Архиеп. Феофан (Быстров), как и свт. Феофан Затворник, объясняют смерть как следствие согрешения всех людей «в Адаме» или даже как вменение греха Адама. Их ответ пока не ясен, поэтому свт. Феофан Затворник уточняет, что все люди потом грешили лично всё равно «будучи уже насмертниками, осуждёнными на смерть. И [после Адама] на смерть некоторые осуждались... но это было не первоначальное, не источное присуждение смерти, а только ускорение срока смерти, уже присужденной всем».⁵⁶⁰ Выражение «осужденные на смерть» отличается от «теперь смертные» и подразумевает суд и «присуждение всем смерти» может означать приговор (вменение) греха, а так как другого нет, то Адамова греха.

Арх. Феофан вслед за Катехизисом свт. Филарета повторяет параллель ап. Павла между Адамом и Христом, и пишет о том, что Адам «является источником греха для всего человечества подобно тому, как Иисус Христос является

⁵⁵⁷ Феофан Затворник, свт. Толкование посл. св. ап. Павла к римл. М., 1890. С. 310-311.

⁵⁵⁸ и там же «Грех отвергает 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 нём» Феофан Затворник, свт. Толкование посл. св. ап. Павла к римл. М., 1890. С. 310-311.

⁵⁵⁹ Феофан Затворник, свт. Толкование посл. св. ап. Павла к римл. М., 1890. С. 311.

⁵⁶⁰ Феофан Затворник, свт. Толкование посл. св. ап. Павла к римл. М., 1890. С. 313.

источником благодати, святости и правды для того же человечества».⁵⁶¹ Хотя у свт. Филарета речь о заражении грехом и о смертности, арх. Феофан делает вывод о нравственной ответственности за факт смертности, унаследованной бессознательно и безвольно.

По мысли архиеп. Феофана, эта параллель опровергает митр. Антония, который утверждает, что нравственно вменяемы (и караемы смертью) лишь 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 Всеведающему Богу».⁵⁶² Для архиеп. Феофана это видится возвращением аргументов пелагиан, которые были якобы давно опровергнуты блаж. Августином. Архиеп. Феофан приводит свидетельство свт. Феофана Затворника о различии аспектов и терминов в учении о первородном грехе. Παράβασις как преступление (личный акт воли) и ἀμαρτία как греховное расстройство и следствие первого преступления. Когда речь идет о наследовании первородного греха, речь не о личном преступлении Адама и Евы, а об ἀμαρτία, которая есть греховное расстройство всей природы человека, как следствие первого греха. В этом смысле потомки «согрешили в Адаме», так как в Адаме пала человеческая природа. Свт. Феофан приводит слова свт. Иоанна Златоуста, который пишет о смертности и повреждении природы: «Как скоро он [Адам] пал, то чрез него соделались смертными и не евшие от запрещённого древа».⁵⁶³ Приводимые им аргументы повторяют довод о смертном естестве рождаемых.⁵⁶⁴ Т. о. «согрешили в Адаме» должно понимать только, как

⁵⁶¹ Филарет (Дроздов), митр. Пространный Христианский Катихизис: «Как от заражённого источника естественно течет заражённый поток, так от родоначальника, заражённого грехом и потому смертного, естественно происходит заражённое грехом и потому смертное потомство». С. 39; Феофан (Быстров), архиеп. О догмате искупления. § 8. Первородныйгрех. Электр. URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf

⁵⁶² Феофан (Быстров), архиеп. О догмате искупления. § 8. Первородныйгрех. Электр. URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf

⁵⁶³ Феофан Затворник, свт. Толкование послания св. ап. Павла к Римл. С. 310.

⁵⁶⁴ Свт. Феофан Затворник цитирует также блаж. Феодорита: "Посему, когда Адам, находясь уже под смертным приговором, в таком состоянии родил Каина, Сифа и других, то все, как происшедшие от осуждённого на смерть, имели естество смертное". Феофан Затворник, свт. Толкование послания св. ап. Павла к Римл. С. 308.

приобрели от него смертное естество, но никак не унаследовали его личный грех или вину за него перед Богом (что входит в противоречие с аргументами об осуждении на смерть всех, согрешивших в Адаме. Далее следуют свидетельства Соборов, указывающих на правильность такого понимания (Карфагенских Соборов 252 г. и 412 г.). В более позднее время об этом было изложено в Православном Исповедании и в Послании восточных патриархов, откуда оно перешло, наконец, в «Православный Катихизис» свт. Филарета или, скажем по-другому, закрепилось как православное понимание. Архиеп. Феофан таким образом считает учение митр. Антоний опровергнутым.

Искушение, как освобождение от греха, связано с пониманием природы гнева Божия. Митр. Антоний якобы отрицает возможность Божественного гнева, поэтому архиеп. Феофан доказывает, что о Божьем гневе учит Св. Предание устами Свв. Отцов, однако, антропоморфное понимание его должно быть принимаемо «богоприлично, то есть с упразднением всего «дольнего» в них и с преложением в высшее духовное значение».⁵⁶⁵ Приводимый им ряд цитат из Отцов свидетельствует о жертвенном характере событий на Голгофе. И далее уточняется, что «учение о Голгофской жертве Христа Спасителя вовсе не имеет того смысла, будто бы ей дается удовлетворение разгневанному самолюбию Божию. ...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 принёс удовлетворение правде Божией и нас сделал способными удовлетворить правду Божию через наше оправдание и освящение».⁵⁶⁶

Первородный грех по архиеп. Феофану состоит в 1) нарушении воли Его, в потере Его благоволения, в прогневании Бога и в подпадении под клятву Закона 2) повреждении и расстройстве естества грехом, или в потере истинной жизни и вкушении смерти. Первый выделенный аспект («юридический»): гнев Божий и

⁵⁶⁵ Феофан (Быстров), архиеп. Догмат Искупления. http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf; также Иларион (Алфеев) еп. Духовный мир преп. Исаака Сирина / игумен Иларион (Алфеев) СПб : Алетейя, 2002. С. 60-61.

⁵⁶⁶ Феофан (Быстров), архиеп. http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf

проклятие (автор не уточняет значение «проклятия») и второй аспект («онтологический»): повреждение природы и смерть. Соответственно освобождение от первородного греха, по архиеп. Феофану, есть следующее: 1) умилоствлении Бога, снятие с человечества клятвы Закона, и возвращение нам Божьего благоволения; 2) оживотворение нас, умерщвлённых грехом, или дарование нам новой жизни. Освобождение от первородного греха происходит не иначе как через умилоствительную (искупительную) жертву. «Крестной Своей смертью Он принес Богу умилоствительную жертву за род наш, снял с нас вину греха и примирил нас с Богом. ...Он явил нам в Себе неистощимый источник правды и освящения для всего рода человеческого».⁵⁶⁷ Архиеп. Феофан приводит ряд свидетельств из свв. Отцов,⁵⁶⁸ где говорится о Жертве Христовой в значении освобождения от греха (искупительной) и о возвращении милости Божией к роду человеческому (умилоствительной). Оба термина могут приобретать и яркий юридический смысл.

О жертве Христовой можно учить и как о заместительной. Арх. Феофан приводит цитату свт. Иоанна Златоуста. «Дева, древо и смерть были знаками нашего поражения. ...потом они же сделались орудиями победы. Вместо Евы — Мария, вместо древа познания добра и зла — древо креста, вместо смерти Адама — смерть Господа. Видишь ли, что чем диавол победил, тем же он и побеждён? ... Та смерть подвергла осуждению всех живущих и после Адама, а смерть Христа поистине воскресила всех, живших и прежде Него».⁵⁶⁹

Решение Константинопольского Собора 1156 г., созванного в связи со спорами о понимании литургической молитвы «Ты еси приносяй и приносимый, и приемляй, и раздаваемый» архиеп. Феофан толкует, что если «Он приносимый», то Жертва уже бесспорно умилоствительная и искупительная.

⁵⁶⁷ Феофан (Быстров), архиеп. О догмате Искупления. § 6. http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf

⁵⁶⁸ Например, PG 94, 1096В. Пер. цит. по: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение Православной Веры. Кн. 3. Гл. 27. С. 194-195. Лодья 2000 г.; В частности в творениях свт. Иоанна Златоустаго. PG 49, 399-400. О таинстве Голгофской Жертвы в своей беседе "О кресте и разбойнике": жертва подразумевает уничтожение грехов и примирение с Богом, т. е. искупление грехов = искупительная свт. Иоанн Златоуст. Беседа 1-я о Кресте и разбойнике // Творения: В 12 т. СПб., 1899. Т. 2. Кн. 1. С. 443-444.

⁵⁶⁹ PG 52, 768. Пер. цит. по: Иоанн Златоуст, свт. Творения : в 12 т. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 821-822.

Дальнейшая критика учения митр. Антония о первородном грехе касается природы, унаследованной людьми. «Каждый человек возымеет Адамово своеволие, Господь попускает, что мы наследуем Адамову немощную природу, болезненную, смертную, обладающую греховными склонностями».⁵⁷⁰ Младенцы от рождения «наделены падшей греховной природой, являясь на свет ... потомками падшего Адама».⁵⁷¹ Архиеп. Феофан толкует слова митр. Антония так, что якобы Бог облагает и наделяет человеческую природу греховными наклонностями. Однако в приведённой цитате нет слов о том, что Бог наделяет природу греховными наклонностями. Арх. Феофан приписывает митр. Антонию некую идею, а потом доказывает с помощью свт. Афанасия Великого⁵⁷² то, с чем, может, был согласен митр. Антоний, то, что не Бог обложил (наделил) человеческую природу греховными наклонностями, а диавол через первый грех ввёл в естество человека греховный закон.

Итак, по архиеп. Феофану, «в Адаме все согрешили», все виновны, все наказаны смертью. Грех Адама вменяется всем, все осуждены на смерть (а не просто смертны). Первородный грех: это не *παράβασις* Адама, а *ἀμαρτία* (закон греховного расстройства). В Адаме пала человеческая природа. Гнев Божий необходимо понимать богоприлично, а не низменно-антропоморфно. Удовлетворение правды Божией за грех произошло по любви. Первородный грех есть: 1) нарушение воли Божией, что вызвало соответствующую вину на всех, 2) он есть повреждение и расстройство нашего естества, потеря истинной жизни и вкушение смерти. Сущность первородного греха заключается в наследовании

⁵⁷⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Опыт Христианского Катихизиса. 1989. 147 с. С. 45.

⁵⁷¹ Антоний (Храповицкий), митр. Опыт Христианского Катихизиса. 1989. 147 с. С. 74.

⁵⁷² Афанасий Великий. PG 26, 1104С. «Адам по первом создании имел плоть безгрешную, – говорит святитель, – но чрез преступление соделал доступной греху и ниспал в истление и смерть». Пер. цит. по: Афанасий Великий, свт. Против Аполлинария о Воплощении // Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 7. С. 322; PG 26, 1120ВС. «Грех в естестве человека воздействовал уже на всякое вожделение. Не само естество произвел в нём диавол. ... Диавол — не создатель естества, ...но преступлением он произвел совращение естества, таким образом воцарилась смерть над всеми людьми. ...Поскольку то естество, которое Бог сотворил безгрешным, диавол совратил в преступление заповеди Божией и в изобретение греха смерти...». Свт. Афанасий Великий. Против Аполлинария о Воплощении // Афанасий Великий, свт. Творения : в 4 т. СТСЛ, 1903. Т. 3. 524 с. С. 332-333. Гл. 15; PG 26, 1141А «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... так что диавол в естестве человеческом постановил греховный закон, и ради греховного дела царствует смерть». Св. Афанасий Великий. Против Аполлинария... // Творения: В 4-х т. Троице-Сергиева Лавра, 1903. Т. 3. Гл. 6. С. 346.

природы немощной, болезненной обладающей греховными склонностями и смертной.

Д. И. Введенский (1873-1954). Основная работа Дмитрия Ивановича Введенского, освещающая его воззрения на грех, в том числе и первородный, это – «Учение Ветхого Завета о грехе» (1901). Автор исследует этимологию слова «грех» и спектр его библейских значений. Среди значений он выделяет понимание греха как уклонение от правильного пути или цели, как недолжное.

В первой главе исследуется сущность греха по отношению к Божией воле, которая определяется как норма человеческих поступков, и грех есть уклонение от этой нормы и обычаев, утверждённых Господом. События на Синае могут быть истолкованы как дарование вечной и неизменной нормы и устойчивого законодательства. Уклонение от нормы или преступление этого Закона, как воли Божией есть грех.⁵⁷³ Он же – противление воли человеческой воли Божественной. Такой ракурс рассмотрения греха характерен для номизма Ветхого Завета и договорной идеи Завета. Это понимание несколько смягчается указанием на важность сердечной настроенности, а не только внешнего поведения. Рассматривается роль сердца, которое есть источник чувствований, желаний, волевых движений, а также умственной, нравственной и духовной жизни.⁵⁷⁴ Затем следует противопоставление личности грешника Личности Судии и Законодателя.

Во второй главе повествуется, что человек как член рода втянут в соответствующие родовые отношения (что может вести к пониманию взаимной родовой ответственности, в том числе и за грехи предков, но у Введенского это ясно не прочитывается). Он пишет о грехе как врождённом («помышления сердца – зло от юности») и что здесь (помышление уже зло) источник грехов личных. Личная склонность ко греху коренится во всеобщей склонности ко греху. Дается понимание, что грех есть сила.

⁵⁷³ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. СТСЛ, 1900. 222 с. + XVIII С. 13-14, С. 16-17.

⁵⁷⁴ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 32-34, 35.

Автор исследует 50 псалом и пишет о врождённом грехе, который не зависит от свободного решения, что также можно понять двояко: и юридически, и нет. Как понимает автор врождённый грех? Как унаследованную вину и ответственность рода, или как повреждение природы? Или в целом? Скорее как повреждение природы, так как ниже автор пишет о нравственной порче всех людей, которая осознаваема и конкретным членом человеческого рода. Важно, что Д. И. Введенский указывает на зачатие и рождение не как на акты греха, а на время начала греха и как на акты передачи и обнаружения греховности.⁵⁷⁵ Речь о преемстве не только врождённой, но и актуальной греховности.

Повествуется о значении личного усилия и о возможности противостояния и победы над грехом, несмотря на всеобщую предрасположенность, т. е. человек поврежден не так тотально, как учил свт. Августин. Чувствуется смягчение его версии.

Выделенное значение участия свободы воли ведёт к юридической дифференции вольных и невольных грехов (например, об изнасилованной девице Втор 22:26), грехов по ошибке, слабости или неведению, ибо неодинаково судит Бог о грехах сознательных или несознательных.

Далее, о происхождение греха. Грех – несоответствие идее или долженствующей действительности, как явление ненормальное, как недостаток или лишение. Встречается и определение первородного греха, который есть богопротивное самоопределение человека через чувственное увлечение.

Д. И. Введенский против аллегорического понимания повествования о грехе, против определения его как «мифа». Он выступает как апологет против гипотез ряда богословов, что де рассказ о грехопадении может иметь небиблейское или неизраильское происхождение. Введенский против «мифа» в профанном понимании, хотя признает «общечеловеческий нравственно-психологический факт, повторяющийся в жизни каждого индивидуума», т. е. фактически «за» миф

⁵⁷⁵ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 57, 59, 61.

в философском понимании.⁵⁷⁶ Он отстаивает действительность исторического факта грехопадения.

Важное место в понимании греха отводится свободе как необходимому условию греха, который есть акт свободной воли (формальный принцип греха).⁵⁷⁷ Повторяется, что грех не только юридически вменяемый акт, но и тление (разрушение) человеческой природы.⁵⁷⁸ Внимание не только аспектам вменения понимается нами как желание видеть в первородном грехе не только правовые аспекты.

Юридические нотки (вина, наказание и т. д.) можно отметить в его понимании следствий греха Адама, среди которых субъективное осознание вины перед Богом. Искупление вины вообще, необязательно вины первородного греха, возможно через наказание, хотя на этой же странице, он пишет, что удаление от Бога влечет за собой сознание этого удаления, т. е. субъективное наказание (самонаказание) и дисгармонию в грешнике.⁵⁷⁹

Д. И. Введенский, чувствуя необходимость предпочесть всё же юридический подход, пишет о необходимо вытекающем из «объективной вины» «объективном наказании» и далее размышляет о связи в Ветхом Завете греха и наказания. Чтобы такой подход не был резким, Д. И. Введенский специально оговаривает, что эти бедствия с грешником не есть месть Бога, не фатальная необходимость, но следствие греха, ибо грешник сам носит с собой свои беззакония (Лев 17:16; Лев 20:17; Исх 53:11). Грешник сам навлекает на себя зло (Ис 3:9). Бог – не причина зла и бедствий, но такова природа вещей и естественное следствие греха,⁵⁸⁰ и вообще гнев Божий необходимо понимать духовно, как антропоморфизм, а не буквально.

О «переходе» греха на потомков Д. И. Введенский подчёркивает, что неповинные в грехах не могут понести чужую вину или бедствия, навлечённые

⁵⁷⁶ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 107.

⁵⁷⁷ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 108, 111.

⁵⁷⁸ Введенский Д. И. Там же. С. 112, 126.

⁵⁷⁹ Введенский Д. И. Там же. С. 151.

⁵⁸⁰ Иов 4:8; 15:35; 8:3-4; Пс 33:22; 39:13; 67:22; Ос гл. 2; Ис 30:13; Иер 6:19; 13:22; 14:7-10; 15:13; 22:13-19. «Словом, грешник сам навлекает на себя зло» Ис 3:9. Также Иез 22:31, 24:14; Иер 7:19, 44:7; 50:10-11.

чужими грехами. Он приводит ряд библейских свидетельств (например, Втор 24:16) и святоотеческих аргументов о невозможности вменения детям вины за грехи отцов. Ответственность всегда лежит на самом согрешившем. В Св. Писании «совершенно нет модели о вменении вины отцов и заслуженного ими (отцами) наказания их потомкам».⁵⁸¹ Если страдания случаются с невинными, то для них это испытание их веры или её укрепление.

Смерть, по Д. И. Введенскому, есть естественное следствие греха, а не объективное наказание (извне).⁵⁸² Дмитрий Иванович приводит слова свт. Василия Великого, о том, что «Адам умер по причине греха»,⁵⁸³ а не из-за Бога (иначе Он бы стал источником зла и смерти). В эсхатологической перспективе грех утратит свою силу и будет побеждён.

В заключении можно обобщить, что Д. И. Введенский защищает все основные положения в учении о грехе на библейском материале Ветхого Завета в господствовавшем юридическом ключе, однако в несколько смягчённом виде ввиду внимания к вопросам тления природы, «ненаследованию» вины, значения воли.

Учение Д. И. Введенского о первородном грехе следующее. Первородный грех есть нарушение Закона – преступление, в котором важны не только правовые аспекты, но и внутренний настрой. Врождённый первородный грех является источником грехов личных. По происхождению первородный грех не зависит от свободного решения. Наследуемая греховность является сначала врождённой, а затем актуальной в личных грехах. Повреждение первородным грехом тотально. Указывается дифференция грехов вольных и невольных, так как свобода выбора и степень волевого участия являются условиями вменения греха. Ответственность лежит всегда на согрешившем. Παράβασις Адама не переходит потомкам. Грех является не только юридически вменяемым актом, но и фактом разрушения природы, её тлением. Смерть есть естественное следствие греха, а не наказание от

⁵⁸¹ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 170.

⁵⁸² Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 180, 184.

⁵⁸³ Введенский Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе. С. 180.

Бога. Акты зачатия и рождения в христианском браке не греховны и не подлежат «омытию».

2.7. Критики юридического подхода в амартологии и сотериологии

А. И. Струнников. Основная работа Алексея Ивановича Струнникова (1859-1894)⁵⁸⁴ в связи с рассматриваемым вопросом – «Вера как уверенность по учению Православия», защищённая им в качестве магистерской диссертации и изданная в Самаре в 1887 г. В этом труде взгляды автора раскрываются как последовательный антиюридизм. Его внимание сосредоточено на вере, на внутреннем изменении человека, на субъективной стороне спасения.

А. И. Струнникова можно рассматривать также как идейного предтечу патр. Сергия (Страгородского), хотя сотериология не была для Алексея Ивановича основным предметом. Богословие А. И. Струнникова в известной степени предвосхищает взгляд на первородный грех и спасение противников юридической теории.

«Вера, по учению Св. Писания, - это вполне свободное, разумно-сознательное принятие учения Христова, на основании убеждения в его истинности»,⁵⁸⁵ - пишет А. И. Струнников, тем самым указывая, что механическо-юридическое понимание усвоения заслуг Христа оставляет вне поля своего рассмотрения вопросы сердечного расположения верующих.

По мнению А. И. Струнникова: «Веровать в Бога, значит иметь живую уверенность в Его бытии, свойствах и действиях; и всем сердцем принимать

⁵⁸⁴ Струнников (Алексей Иванович, 1859 - 1894) - писатель, магистр Московской духовной академии. Главные его труды: «Вера как уверенность, по учению православия» (магистер. диссертация, Самара, 1887), «Начатки философии» (Москва, 1888) и "Искра любомудрия". См. «Церковный Вестник», 1894, № 42.

⁵⁸⁵ Струнников А. И. Вера как уверенность, по учению православия : в 2 ч. Самара, 1887. Ч. 1. 173 с. + Ч. 2. 178 с. Ч. 1. С. 171.

откровенное слово Его о спасении рода человеческого».⁵⁸⁶ Не только сердцем, но и разумом верить в Бога, хотя, понятно, что такой идеал веры доступен не всем.⁵⁸⁷

Основное значение для рассматриваемого вопроса – внимание к субъективной стороне спасения, т. е. освобождения от греха как внутреннее перерождение по вере и живое нравственное обновление, а не разрешение правовых отношений.

Св. мч. И. В. Попов. Особый интерес для нашего исследования представляют воззрения на грех и Спасение святого мученика Ивана Васильевича Попова (1867-1938). Вопросы амартологии и сотериологии он разбирает, например, в своей работе «Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского».⁵⁸⁸ То, что из многообразия святоотеческого наследия доктором богословия св. мч. Иоанном Поповым были выбраны для анализа сочинения свт. Афанасия Александрийского, уже свидетельствует о том, что взгляды этих святых на вопросы первородного греха и Искупления от него были созвучны.

Прежде всего, св. мч. Иоанн обращается к богословским корням учения свт. Афанасия и указывает на то, что учителем Александрийца во многом следует считать свщмч. Иринея Лионского, который в свою очередь следует христианской модели антропологии «дух-душа-тело»: «Физический человек состоит из тела и души. Плоть сама по себе в отношении к бытию безразлична: она способна как к тлению, так и к нетлению... Второй составной частью человека является душа. Это – дыхание жизни. Как получившая начало бытия, душа сама по себе тоже не бессмертна, как не бессмертны по своей природе и все сотворенные духи. Душа не есть жизнь. Она только участвует в жизни, подаваемой ей Богом, и если всё же она будет существовать вечно, то только по воле Творца. Для физического существования человека достаточно тела и души. Обыкновенный эмпирический

⁵⁸⁶ Струнников А. И. Вера как уверенность, по учению православия. Ч. 2. С. 158.

⁵⁸⁷ Струнников А. И. Вера как уверенность, по учению православия. Ч. 1. С. 168, 173 (вера как знание).

⁵⁸⁸ Попов И. В., Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Богословский вестник. Т. 2. № 12 (1903) С. 690-716; №3 (1904) С. 448-483; № 5 (1904). С. 91-123.

смертный человек состоит только из двух этих частей. Но в человеке совершенном облагодатствованном бессмертном не только по душе, но и по телу, живет ещё сверхфизический принцип – Дух Божий... Поэтому и всякий человек, в душевно-телесном составе которого обитает Дух Божий как реальная сила, истребляющая все свойственное тварной природе, пребывает в нетлении и телесном бессмертии, во свете истинного познания, в наслаждении всяческими благами. В таком именно состоянии находились первые люди до грехопадения».⁵⁸⁹

После непослушания прародителей Св. Дух отступил от них, отчего смерть и получила власть над Адамом, Евой и их потомством, поскольку они лишили себя общения с Источником Жизни. Что же до механизма восстановления общения со Св. Духом, то тут св. Иринея, свт. Афанасий и св. мч. Иоанн стоят на позиции, что – послушание и исполнение заповедей возвращает возможность богообщения. Именно это и произошло в служении Христа, в Котором Божество и человечество теснейшим образом соединились, после чего нетленная природа Бога проникла в проклятое человеческое естество и исцелила его. Так Христос перевозглавил человечество, став по отношению к людям тем, чем был для них прародитель Адам. «Возглавление (*recapitulatio*) всех во Христе – одно из самых употребительных выражений св. Иринея. *Recapitulatio*, *recapitulari* имеют много значений, но в данном случае эти слова значат сводить к единству путем краткого повторения... Христос, по учению св. Иринея, возглавил всё человечество, повторив в истории Своей земной жизни все подробности жизни Адама, обычное течение жизни каждого из его потомков и историю человечества во всей её совокупности»,⁵⁹⁰ - резюмирует св. мч. Иоанн.

Остановимся на служении Христа более подробно. Прежде всего, в рождестве Господа воспроизводятся те же обстоятельства, что и при сотворении первочеловека: Адам не родился от мужа, но был сотворён из девственной земли, подобно тому, как Христос родился от Девы. Адам был искушаем и поддался

⁵⁸⁹ Попов И. В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. 744 с. С. 55-56 или: Религиозный идеал св. Афанасия. С. 699.

⁵⁹⁰ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 57.

соблазну, Христос в пустыне также был искушаем дьяволом почти тем же образом – призывом к некоему чудесному питанию, но устоял в воздержании и посте. Символом непослушания Адама является Древо Познания, а символом служения Христа является смирение до Крестного Древа. Подобно Адаму, Христос также прошёл и освятил Собой все возрасты и состояния человека вплоть до смерти.

«Итак, участие всех людей в плодах искупления, которые стоят в связи с Богочеловеческой личностью Исккупителя и обусловлены соединением в Нём немощной и смертной природы с сверхфизическим Божественным принципом, основано на идее подобия между Христом и всеми людьми. Необходимо отметить здесь, что это подобие не есть генерическое. Плоды искупительной деятельности Христа усваиваются верующим не потому, что, как люди, они имеют общие родовые черты с человеком Иисусом, а, напротив, вследствие совпадения обстоятельств жизни Христа с самыми конкретными и индивидуальными подробностями жизни Адама, которые никоим образом не могут входить в состав общего понятия "человек"»,⁵⁹¹ - указывает св. Иоанн.

В лице Спасителя Бог соединился с природой всех людей вообще, именно в силу этого последствия служения Богочеловека распространены на весь человеческий род: «Из предшествующего ясна сущность учения св. Иринея о спасении. Спасение основывается на том, что Божество не нравственно только, но реально, существенно, самой природой своей и как бы физически соединяется с телом и душой человека и производит в них полное и всестороннее обновление, но не нравственное только, а и физическое».⁵⁹²

Каковы же последствия Искупления, совершенного Христом?

1. Общение природ как следствие неразлучного, неизменного, неслиянного, нераздельного их единства усыновляет человека Богу, что позволяет говорить об Отческом благоволении Творца роду человеческому с одной стороны, и о сыновнем дерзновении творения, обращающегося к Творцу «Отче наш» с другой.

⁵⁹¹ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 58.

⁵⁹² Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 58-59.

2. Не менее закономерным следствием соединения человеческой и Божественной природ является полное нравственное обновление некогда падшего естества человеческого рода.

3. Уничтожение в человеческой природе склонности к греху, тлению и смерти.

По мнению св. мч. Иоанна, полнее и лучше всего идеал св. Афанасия проявляется, когда Александрийский святитель говорит о блаженном состоянии прародителей в Эдемском саду, что служит отправной точкой для повествования о грехопадении и сотериологии.

В первоизданном состоянии прародителей религиозный идеал был отчасти достигнут уже в силу того, что, согласно Свящ. Писанию, над ними были не властны ни страдания, ни болезни, ни смерть, в то время, как Адам и Ева не имели источника жизни в самих себе и не могли, таким образом, самостоятельно пребывать в вечности: «Всё вообще в мире как чувственное, так и духовное действительно существует постольку, поскольку имеет в себе образ Божий в смысле действующей в нём силы Логоса или его отпечатка. Тому же закону подчинено и бытие человека. Только причастие Логосу могло сообщать его существованию устойчивость и постоянство»,⁵⁹³ - пишет св. Иоанн, указывая, что бессмертие прародителей было обусловлено сопричастностью Богу, Который Своей силой сдерживал естественный процесс возвращения создания в землю, от которой человеческий род и получил бытие.

Более того, согласно свт. Афанасию, даже неразумная часть природного мира также сопричастна Логосу: «Образ Божий в нём не отличается существенно от богоподобия всех вообще вещей. Различие здесь чисто количественное. Образ Божий в вещах, во-первых, является действующей силой, сохраняющей их в бытии, а во-вторых, отпечатком божественных идей, дающим вещам стройность и украшение. В этом же состоит и образ Божий в человеке. «Сжалившись над человеческим родом, - говорит свт. Афанасий, - и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он достаточно сил пребывать всегда... Бог сотворил

⁵⁹³ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 68.

людей по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некоторые оттенки Слова и став разумными, могли пребывать в блаженстве, живя истинной жизнью». На человека упал как бы отблеск Божественной Премудрости, и этому отблеску он обязан всеми преимуществами своей разумной природы»,⁵⁹⁴ - поясняет эту мысль свт. Афанасия св. Иоанн. Общение человека с Божественным Логосом никогда не прекращалось, хотя и сократилось до минимальных пределов, которые не сдерживали старение и смерть.

Замечательно, что, ведя противоярианскую полемику, свт. Афанасий четко разграничивал понятия рождения и творения, справедливо указывая, что творение есть создание из ничего, а рождение – происхождение из существа рождающего. Согласно этому святому в истории человека имеют место оба этих момента – он сотворен из ничего, но потом усыновлен Богу, что является ещё одним свидетельством богоподобия людей: «Человек не может усыновить животное, потому что расстояние между ним и животным слишком велико. Но между Богом, всегда пребывающим, и человеком, происшедшим из ничего, различие по природе ещё глубже. Отсюда усыновление человека Богу не могло быть актом всецело моральным. Предполагая в качестве последнего мотива чисто нравственные движения человеколюбия Божия, в своем осуществлении, однако, усыновление является актом метафизическим. В человеке, созданном из ничего, Бог не может видеть Сына, но если с ним теснейшим образом соединится, если его проникнет Своей энергией и в нём будет обитать Сын Божий по естеству, то ради обитающего в создании Сына Своего Бог называет сыном и Его носителя – человека».⁵⁹⁵

Что до указания, в какой именно момент первозданный человек стал сопричастен Духу Божию, то свт. Афанасий определяет его, основываясь на Быт 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни», что предлагает понимать не как большинство Отцов Церкви,

⁵⁹⁴ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 69.

⁵⁹⁵ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 70-71.

видевших в этом указание на сотворение человеческой души, но как усыновление Богу через получение Духа Его. Это богословское мнение косвенно обосновывает дальнейшее упоминание о пророчестве, которое изрёк Адам в отношении собственной жены, проявив пророческий дар, несвойственный «обычным» людям, что имеют просто животную душу без Божественного Духа.

Итак, прародители в раю имели не только тварные животные души, что роднило их с животным и миром, но и были причастны Божественному Духу, что не позволял процессам животного мира таким, как старение и смерть, властвовать над прародителями.

Теперь рассмотрим, каким образом Христос, согласно святым Иоанну и Афанасию, восстановил человеческую природу, искупив род людской от проклятия. Прежде всего, Искупитель изменил свойства человеческого тела: «В лице Иисуса Христа принцип жизни соединяется с телом, всецело проникнутым принципом тления. При столкновении действительно сущего с несущим, естественно, побеждает первое. Уже одного внешнего соприкосновения Божественного принципа с телом было бы достаточно, чтобы, так сказать, приостановить действие присущего телу ядовитого и разрушительного начала. Но при таком внешнем соприкосновении болезнь была бы только задержана в своём развитии, но не уничтожена. Ядовитое начало укрылось бы внутри тела... Божественное Слово в лице Иисуса Христа вошло в более тесное соединение с человеческой природой. Оно проникало Собою все фибры человека Иисуса и потому всецело истребило в его теле принцип тления».⁵⁹⁶

Эту свою мысль свт. Афанасий поясняет, проводя аналогию с огнём и соломой: солому никак нельзя предохранить от огня, разве только держа от пламени подальше. Однако, если покрыть солому асбестом, то её спокойно можно помещать в костер без опасения повредить ей. Так и тело Христа, облачённое в Божество, оказалось неподвластно смерти и тлению.

Если само семя тли оказалось истреблённым в Искупителе, то логично исчезли и все его следствия, такие, как болезни, и старение и прочее. Разумеется,

⁵⁹⁶ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 79-80.

при всем упомянутом, тело Спасителя не отличалось от обычного человеческого тела ничем, кроме того, что возможность смерти была в нём лишь потенциальной возможностью, которая осуществилась в действительности лишь по особому попущению Промысла. По этой же причине, тело Богочеловека не могло оставаться мёртвым, поскольку не имело в себе корня зла и семени тли.

Вторым существеннейшим моментом вочеловечения Бога Слова была Его безгрешность: «В противоположность изменяемости Адама, выразившейся в его грехопадении, Иисус Христос и как человек был неизменяем в добре, так что новое обольщение змия по отношению ко второму Адаму не могло иметь никакой силы»,⁵⁹⁷ - читаем у св. муч. Иоанна.

Следует также обратить внимание на то, что в совершении чудес Словом воспринятая Им плоть также принимала участие: «По-человечески Христос простер руку теще Петра, а Божески прекратил болезнь, для слепого по-человечески Он сотворил брение, а Божески – отверз очи. Как человек, Господь воззвал Лазаря, как Бог воскресил его из мёртвых. «Если бы дела, свойственные Божеству Слова, совершились не посредством тела, то человек не был бы обожён... Дела, свойственные самому Слову, каковы: воскрешение мёртвых, дарование прозрения слепому, исцеление кровоточивой,— совершало Оно посредством тела Своего. И Слово немощи плоти носило на Себе как собственные, потому что плоть была Его, и плоть служила делам Божества, потому что в ней пребывало Божество, и тело было Божие». В приведённых словах субъектом, творящим чудеса через тело Христа, св. Афанасий называет Слово Божие или просто Божество».⁵⁹⁸

Обожение плоти Христа достигло своего завершения в смерти и воскресении. Св. мч. Иоанн пишет: «Как Божественное Слово, Иисус Христос и до воскресения Своего имел власть над диаволом: Он изгонял бесов и даже Своим ученикам даровал подобную же власть над злыми духами. Но по Своему человечеству до воскресения Своего Он не имел этой власти. Только уже по

⁵⁹⁷ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 81.

⁵⁹⁸ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 81-82.

воскресении Он говорит о Себе: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28:18). В этих словах Господь «по воскресении именуется Себя принявшим по человечеству то, что имел Он, как Слово, и раньше». До воскресения человеку Иисусу было свойственно неведение человеческой природы, поэтому на вопрос учеников о времени кончины мира Он отвечает, что этого не знают ни ангелы, ни Сын, но только Отец Небесный (Мф 24:14). «Господь говорит здесь: не знаю, желая показать, что ведая, как Бог, не знает по плоти. Не сказал: не знает и Сын Божий, чтобы не оказалось неведущим Божество, но говорит просто: ни Сын, чтобы неведение относилось к Сыну Человеческому». После же воскресения, возносясь на небо, на подобный же вопрос Господь отвечал иначе: «Не ваше дело знать времена или сроки» (Деян 1:7). Он уже не говорит, что час кончины мира Ему неизвестен, «потому что плоть Его была уже воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная». Таким образом, самая познавательная сила плоти вследствие её обожения далеко переступает за пределы, внутри которых вращается естественный ум человека».⁵⁹⁹

Теперь закономерно будет рассмотреть вопрос об обожении тех, кого искупил Христос. Классической формулой свт. Афанасия, что вошла во все учебники патрологии, стала его знаменитая мысль о том, что Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Наше спасение обусловлено тем, что обожение человеческой природы Иисуса через единосушие открыло перспективу обожения всему человечеству.

Обожение плоти Христа имело причиной соединение её с Божественным Логосом, что открыло возможность обожения и для людей, последовавших за Христом. После грехопадения прародителей люди отторгли Духа Святого, что логично привело к тому, что над человеком возобладала и склонность ко греху, как следствие преслушания Заповеди. «Освободиться от этих естественных последствий греха и получить участие в Божественной жизни человек мог единственным путем – воссоединением с истинно сущим, с Богом. Соединение Слова Божия в личном единстве с человеческой природой в лице Христа прежде

⁵⁹⁹ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 82-83.

всего сделало способным к приятию в себя Божества человека вообще. В лице Адама человек находился в общении с Богом через причастие Духу Святому. Искупленные Христом становятся причастны Божеству также при посредстве Святого Духа. «Облекшись в плоть, подобную нашей, Христос соделал нас храмом живущего в нас Духа Святого». «По сродству с телом Его мы стали храмом Божиим»,⁶⁰⁰ - цитирует и поясняет александрийского святителя св. мч. Иоанн.

Как же проявляется обожение в последовавшем за Христом? Оно проявляется в том, что, будучи освобождённым от непреодолимой тяги ко греху, человек стал способен подняться до вершин добродетели и богообщения, а все составляющие человека вновь стали способны пребывать в гармонии, что была изначально задумана Создателем.

Вторым важнейшим моментом Искупления является вновь открывшаяся способность людей быть сопричастными Св. Духу, способность творить чудеса, иметь духовные дарования и властвовать над бесами, изгоняя их именем Христовым.

Наиважнейшим моментом освобождения людей от семени тли является и перспектива освобождения от болезней и смерти.

Вот как резюмирует св. Иоанн религиозный идеал свт. Афанасия: «В представлении об идеальном человеке свт. Афанасий мыслит в качестве необходимой черты и нравственную чистоту и святость, но это моральное совершенство не составляет собой последней цели стремлений человека. Оно предполагает собой нечто высшее. Нравственная чистота и святость, с одной стороны, является средством для достижения существенного общения с Богом, условием, при наличии которого только и возможно наитие Св. Духа и Его обитание в человеке. С другой стороны, нравственное совершенство есть результат некоторых изменений в самой природе человека, производимых действием обитающего в ней Божества. Последней и высшей целью стремлений верующего служит обожение. Его одушевляет надежда стать богом... С

⁶⁰⁰ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 87.

объективной стороны религиозный идеал свт. Афанасия сводится к обожению и изменению человеческой природы и её естественных свойств, результатом которого будет вознесение души и тела на небо. Этой объективной стороне идеала соответствует и субъективная. В уповании на обожение и на прославление своей природы на небе человек и в настоящей жизни внутренне должен покинуть землю, все человеческое, отрешиться от данных ощущений и от чувств, и умом своим жить на небе в обществе небожителей и в созерцании Бога».⁶⁰¹

Можно заметить, свв. Иоанн и Афанасий указывают на то, что Искупление свершилось во многом до Голгофы, которая является лишь завершением уже начатого.

Св. мч. Иоанн учит, что Адам, как глава рода, увлѣк всех своих потомков к смерти. Акт греха был всецело моральным выбором. Действие первого греха было подобно ядовитому и разрушительному началу в его природе. Также произошла нравственная деградация человека. Первородный грех есть реализация свободы, в результате чего они перестали быть святы, нарушив заповедь, отвернулись от сыновства и стремления к обожению, от богообщения, от причастности к источнику жизни и их моральная нечистота стала причиной отхода от них Духа Святого. Плоть всех людей стала смертной, в неё проникла «мертвенность». Человечество подверглось тлению своей природы, деградации сил, способностей, стремлений. Потомки Адама наследуют ситуацию, когда они рождаются вне богосыновства, их природа обращена к тлению и мертвенна, т. к. они лишены причастности Духу, Источнику жизни.

Свщмч. А. М. Туберовский. Свои взгляды на первородный грех и сотериологию изложил также и доцент МДА свщмч. Александр Михайлович Туберовский (1881-1937), который в своём труде «Воскресение Христово: Опыт мистической идеологии пасхального догмата» провёл немалую работу по систематизации предшествующих воззрений на этот предмет в русской богословской мысли и науке и резюмировал: «Лучшие представители

⁶⁰¹ Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 92.

православной религиозной мысли – цвет русского богословия – высказывались против «юридической» теории Искупления»⁶⁰² и более того, этот исследователь полагает, что сами термины «сатисфакция», «заместительство» и «наказание» уходят своими корнями в древний иудаизм, а потому вносят некие противоречия в самое ядро христианства.

Однако следует обратить внимание, что свщмч. А. Туберовский практически сразу подчёркивает: «Чтобы не выродиться в рационалистически-моралистическую доктрину (как это имеет место у Толстого и на Западе), христианское богословие обязано удержаться не только освящённые Христом и апостолами названия Его спасительного служения человечеству «искуплением», «примирением», «жертвою», «первосвященством» и т. д., но и не утрачивать их религиозно-мистического содержания».⁶⁰³ Этот момент крайне важен, поскольку многовековая дискуссия и галерея персоналий, участвовавших в этом споре об Искуплении в известной мере заслоняет от исследователя те изначальные библейские формулировки, что звучат в некотором смысле и юридически.

Далее переходим к специфике взгляда свщмч. А. Туберовского на христианское богословие. Он именует свою теорию «Динамической теорией искупления», где сотериология – лишь один из аспектов, который «входит лишь частью в целое более общей и глубокой концепции – оплодотворение Бога во Христе во благо твари».⁶⁰⁴ Эту формулировку об «оплодотворении» свщмч. А. Туберовский заимствует у преп. Макария Великого, однако при этом смещает акценты мысли и говорит о том, что «оплодотворение» происходит в самом акте творения, а не в смысле кеносиса Сына Божия в Евангельской истории.

Воззрения свщмч. А. Туберовского следует рассматривать во всей полноте его системы и его, в известной степени, богословского дерзновения (очевидно же, что даже в наше время формулировки «Бог оплодотворяет Сам Себя» вызовет

⁶⁰² Туберовский, А. М., свщмч. Воскресение Христово : опыт мистической идеологии пасхального догмата. – Санкт-Петербург : Воскресение, 1998. – 362 с. С. 261-262. Он перечисляет архиеп. Антония (Храповицкого), архиеп. Сергия (Страгородского), прот. П. Светлова, свящ. Н. В. Петрова, А. Д. Беляева, М. М. Тареева, В. И. Несмелова и др.

⁶⁰³ Туберовский А. М., свщмч. Воскресение Христово. С. 46-50, 77.

⁶⁰⁴ Туберовский А. М., свщмч. Воскресение Христово. С. 198-201.

обвинения со стороны иных христиан). Но поскольку данная работа посвящена исследованию вопроса о первородном грехе в сотериологическом аспекте, заявленная тема ограничивает поле возможного рассмотрения вопроса. В силу этих причин, воззрения свщмч. А. Туберовского будут рассмотрены лишь в той мере, в которой он касается вопросов грехопадения и искупления.

Итак, творение мира включает в себе акт самоограничения Творца, Который принимает решение не вмешиваться явно и активно в дела Своего собственного творения, оставляя на волю людей приведение мира к тем законам, которые изначально были задуманы Господом для мироздания. Господь не оставлял мир ни на секунду Своим Промыслом и попечением. В этом смысле Голгофа была завершением жертвенных актов Божественной любви.

Причина и сотворения мира, и искупления первородного греха – бесконечная и безграничная любовь Божия: «Правда Божия - это Божественная любовь, взятая со стороны своей внутренней логики, или последовательность, или постоянство, «нераскаянность», своего дара... В отношении мира она проявляется как его неуничтожимость и неизменность определяющих его существование законов. В разумной твари правда Божия проявляется как неотъемлемость свободы даже в состоянии греха и «неизбывность» последствий, выступающих из того, или иного применения свободы... Встречу правды и милосердия Божия с преодолением последней мы видим в искупительной жертве Христа. Согрешивший и погибающий мир не только не уничтожен, не только не лишен свободы, что является делом правды Божией, но и спасен – милостью Божией».⁶⁰⁵

В воззрениях на Искупление свщмч. А. Туберовского мы наблюдаем попытку встраивания юридического воззрения в нравственную теорию искупления как частного момента, имеющего своим основанием букву Свящ. Писания. Автор использует термины, наличествующие в тексте Нового Завета, но в то же время использует их именно в Евангельском духе, а не в духе юридического понимания отношения сторон (Бога и человека) в договоре.

⁶⁰⁵ Туберовский А. М., свщмч. Воскресение Христово. С. 267.

В завершении укажем, что свщмч. Александр Туберовский интересен в нашем исследовании как святой критик юридической теории, и автор соответствующего учения о первородном грехе.

Свщмч. Иларион (Троицкий) (1886-1929). Следующим в галерее русского академического богословия мы рассмотрим священномученика Илариона (Троицкого), который не был согласен с рассмотрением в юридическом ключе аспектов грехопадения и спасения. Он неоднократно писал о своём неприятии ситуации «школьного» богословия в современной ему Русской Церкви, однако, чтобы излишне не множить иллюстративный материал, в данном исследовании будет рассмотрена одна его небольшая, но характерная работа «Вифлеем и Голгофа (письмо к другу)».

Обращает на себя внимание то, что св. Иларион, подобно и св. Иоанну Попову, также цитирует свщмч. Иринея Лионского: «Иные не придают никакого значения снисхождению Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенствование нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»,⁶⁰⁶ после чего развивает свою мысль: «Упрёк св. Иринея Лионского в маловерии в значительной мере относится и к нашему школьному богословию: оно недостаточно значения придаёт домостроительству воплощения и вовсе не учит, что именно через это домостроительство должно осуществиться совершенство нашего человечества. Центр нашего спасения в нашем школьном богословии перенесен из Вифлеема на Голгофу». ⁶⁰⁷ Недостаточно внимания уделено таинству кеносиса, воплощения и воскресения.

В качестве примера свщмч. Иларион берёт учебник догматического богословия митр. Макария (Булгакова) и обращает внимание читателей на недостаточное внимание к догмату о Воплощении. Приближается к этой теме

⁶⁰⁶ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу // Церковь как союз любви. Сборн. стат. М.: ПСТБИ, 1998. 454 с. С. 419.

⁶⁰⁷ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 419-420.

раздел о соединении природ во Христе, но и в нём рассматриваются три рода последствий этого соединения:

1. по отношению к Самому Христу;
2. по отношению к Богородице;
3. по отношению к Пресвятой Троице.

Как видим, о последствиях Воплощения Господа для всего рода человеческого (для чего, согласно христианской вере, Рождество и произошло) в этом официальном учебном пособии духовных школ нет отдельного, самостоятельного и серьёзного изложения догмата, а между тем, именно на Воплощении Сына Божия и строится смысл жизни для христиан, уповающих на жизнь в будущем веке. «Наше школьное богословие омрачило истину воплощения и от этого произошло, что оно своим учением о спасении не может удовлетворить верующей, спасения жаждущей души человеческой. Для внешних же учение о спасении, как оно излагается двести лет в школьных курсах, лишь предмет насмешек и кощунства. Издевался над этим учением в «Критике догматического богословия» Лев Толстой, издевался грубо, и однако некоторые из наших богословов вынуждены были возражать в том смысле, что напрасно-де Толстой догматику Макария принял за учение Церкви»,⁶⁰⁸ - сетует св. Иларион и справедливо указывает, что, как правило, в массовых учебных пособиях для гимназий и училищ догматическая теория Искупления представляется в нарочито упрощённой и даже грубой форме, что крайне опасно, поскольку именно с возрастом средней школы связаны первые серьёзные религиозные впечатления, в то время как безальтернативно и в упрощённой форме преподанная юридическая теория спасения слишком часто приводит к негативному опыту духовной жизни и отталкивает от Церкви уже в средней школе.

«По юридической схеме дело нашего спасения представляется в таком виде. Грех Адама есть преступление против Бога, оскорбление Божественного величества. Вина человека безмерна. Чем выше оскорбляемый, тем вина оскорбителя больше. Оскорблён Бог, Существо бесконечное. Бесконечна и вина

⁶⁰⁸ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 421.

человека. Правда Божия требует удовлетворения за оскорбление. За бесконечное оскорбление и удовлетворение должно быть дано бесконечное, а такого удовлетворения ограниченный человек дать не мог. Тогда Бог послал Сына Своего на землю, чтобы Он мог понести наказание за грех человека. Самое воплощение Сына Божия было уже началом Его наказания за грехи мира. Такое же значение имеет и вся земная жизнь Господа. Завершилось наказание Сына Божия и удовлетворение Правде Божией в крестной смерти Иисуса Христа»,⁶⁰⁹ - кратко и ёмко пересказывает свщмч. Иларион юридическую теорию, после чего подкрепляет своё изложение цитатами из митр. Макария (Булгакова). Помимо нашего участия случилось как падение всего человечества, так и его спасение.⁶¹⁰ Христос «взамен нас исполнил и потерпел всё, что только требовалось для отпущения наших грехов. Возможность вообще такого замены одного лица другим перед судом Правды Божией, такой уплаты нравственного долга одним лицом вместо другого или других необходимо [?!] должна быть признана здравым смыслом: а) когда на эту замену есть воля Божия и согласие Самого Верховного законодателя и Судии, б) когда лицо, принявшее на себя уплатить долг вместо других неоплатных должников, само не состоит пред Богом в таком же долгу, в) когда оно добровольно решается исполнить все требования долга, какие только предложит Судия, г) когда, наконец, действительно принесет такую плату, которая бы вполне удовлетворила за долг».⁶¹¹ Так как страдавший и умерший был Богочеловек, то не только все люди, но и все твари по совокупности не могут сравниться с Ним по достоинству. Страдания и смерть Лица Божеского, без сомнения, в состоянии заменить собою все неисчислимо многократные наши непослушания воле Божией, Бог не мог остаться неудовлетворенным такою жертвою за наши грехи, потому что и удовлетворяющий был Бог... удовлетворение, понесённое Иисусом Христом, несравненно больше, нежели требовалось, а поэтому страдания и смерть Спасителя имеют значение не только

⁶⁰⁹ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 421.

⁶¹⁰ Denzinger, 410, 1047.

⁶¹¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 148.

выкупа за нас и уплаты долга, но и значение величайших заслуг [!] пред судом вечной Правды».⁶¹²

По мнению свщмч. Илариона, развивая намеченный юридической теорией ход богословской мысли, логично будет перестать праздновать Рождество так, как его празднует Церковь: ведь это рождение такого Лица, которое будет наказано так страшно и жестоко, что будет удовлетворена правда Божия, и более того: «Меркнет от этой теории и светоносная ночь Воскресения. Я всегда поражался, до чего беден содержанием в наших догматиках параграф о воскресении Христовом. Впечатление у меня от чтения этих параграфов такое: чувствует автор, что неловко не писать о Воскресении, но что писать – недоумевают. И вот некоторые в Воскресении Христа видят лишь доказательство того, что удовлетворение, принесённое страданиями Христа, принято, что оно действительно. У Макария о Воскресении Христовом меньше страницы... Так, мой друг, юридическая теория, сосредотачиваясь на Голгофе, лишает нас полной радости праздников Рождества и Воскресения Христовых».⁶¹³

Таким же логически необходимым выводом при последовательном следовании юридическому взгляду будет и отрицание духовной жизни: зачем стараться и принуждать себя возрастать в добродетели, ведь Христос уже принес наиполнейшее удовлетворение, и долги наши перед правосудием Божиим не только погашены абсолютно, но и имеем в избытке заслуги Христовы. Но само человечество от этой «амнистии» ведь не стало лучше и здоровее нравственно, как и преступники, отпущенные по высочайшему помилованию, не перестают в то же время оставаться ворами, мошенниками и убийцами. Более того, поскольку удовлетворение Христос принёс полное и за всех людей бывших, настоящих и будущих, то зачем стремиться избегать греха и утруждать себя воздержанием и аскезой? Все равно все грехи рода людского не перечеркнут бесконечности смирения Сына Божия, приносящего Своими муками удовлетворение Отцу.

⁶¹² Макарий (Булгаков). Православно-долгматическое... Т. 2. С. 154; аналогично: С. 149-150. «Плату, не только совершенно полную и удовлетворительную за долг наш, но и преизбыточествующую, и, ... не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага»; Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 421-422.

⁶¹³ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 422.

«Делай долги – Христос уже авансом заплатил»,⁶¹⁴ - горько иронизирует священномученик. Равно как и добрые дела наши будут обесмысленны той же Голгофской жертвой, последовательно и юридически понятой. Бесмысленно прибавлять к бесконечности как малую толику разовой подачи милостыни, так и многолетние подвиги поста и чтения правил.

«Вся земная жизнь Христа, говорил я, обращена юридической теорией в наказание. Точно так же и моя духовная жизнь представляется наказанием. Не потому ли я должен быть добродетельным, что это хорошо и радостно само по себе, а потому, что неприятной и болезненной борьбой со грехом я должен удовлетворять правде Божией. От одного этого освещения гибнет настоящая духовная жизнь. Не потому я молюсь, что этого душа моя желает; нет, я «грехи замаливаю»... Пусть на лубочных картинках Страшного Суда изображается взвешивание дел человеческих на весах, но возводить это представление на степень догматической теории – нет, с этим никогда не примирюсь и всегда против этого буду бороться»,⁶¹⁵ – восклицает священномученик Иларион.

Разумеется, изложив лишь критику юридической теории, свщмч. Иларион осуществил бы лишь половину задачи, которую перед собой ставил, а потому невозможно ограничиться разбором лишь его критических доводов по отношению к юридическому изложению Искупления митр. Макарием (Булгаковым), в частности, и «школьным» богословием вообще. Указав на неверную интерпретацию и логические неизбежности, происходящие из её принятия, священномученик предлагает свой взгляд на совершённое Христом.

В раю прародители согрешили непослушанием и своеволием. Злоупотребив свободой, люди отвернулись от своего Творца, но при этом грех – не преступление, а болезнь и несчастье Адама и Евы, поскольку грех есть духовная болезнь: «Первоначальное состояние человека само в себе носило источник блаженства. Искажённое естество само в себе получило источник страдания».⁶¹⁶ Именно ради исцеления повреждённого человеческого естества от заразы греха и

⁶¹⁴ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 423.

⁶¹⁵ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 424.

⁶¹⁶ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 426.

приходил Христос, а не ради удовлетворения оскорблённого Божества. Рождество Бога Слова свершилось поскольку самостоятельно исцелить свою природу человечество не могло даже в лице лучших своих представителей. Соединения в Спасителе двух природ «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» – уже есть источник исцеления и обновления человека. Единством человеческого рода объясняется переход повреждения природы Адама на всех его потомков, ибо прародители не могли дать своим детям ничего лучше того, чем сами являлись как бы сильно они того не желали. Этим единством объясняется и спасение всех во Христе. «Не долги здесь перекадываются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется. Человечество получает новые силы. Восстанавливается красота изначальная нашего естества... Начинается новое бытие. Восстанавливается рассечённое грехом единство рода человеческого»,⁶¹⁷ – выразительно описывает свщмч. Иларион.

Что же до Голгофы, то там, согласно Священномученику, Сын Божий преодолел греховную волю человеческой природы: «Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретаает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного Сына... Голгофа и Крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершался он и на Кресте, где за нас, ради нас, но и вместе с нами, как братьями, подвизался Христос на Голгофе».⁶¹⁸

Голгофа для рода человеческого спасительна не сама по себе, но потому, что в Вифлееме человеческое естество воипостазировалось в Божественное. Естества во Христе соединены неразлучно и человеческую природу Бог Слово пронёс через врата смерти, избавил от тления и, вознесясь, посадил одесную Отца. И это – не потому, что долги были списаны, и наступила амнистия, но оттого, что от соединения природ во Христе люди стали иными, человек был болен, но теперь исцелился. Христос Собой указал путь к исцелению, и каждый теперь может

⁶¹⁷ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 426.

⁶¹⁸ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 427.

держат на личное спасение, подвизаясь в аскезе и добродетели: «Как с грехом неразрывно связано его и следствие - страдание, так и с добродетелью соединено блаженство. Сама добродетель есть блаженство. Не как внешняя награда дается христианину блаженство. Да не будет этого наемничества и торгашества в деле спасения!... Добрыми делами человек не зарабатывает себе плату, или награду, но не заслуживает себе блаженство, а творит их потому, что он – благ и уподобляется всеблаговому Богу. Аскетический подвиг борьбы с грехом скорбен, но и радостен, тяжёл, но и облегчает душу».⁶¹⁹

Приближаясь концу своего очерка, свщмч. Иларион указывает ещё на один важный момент – на то, что его взгляды не есть новаторство, но находятся целиком в русле богословской традиции Древней Церкви: «Не удивляйся, мой дорогой друг, что я писал свои рассуждения не приводя свидетельств из церковных авторитетов. Сделать это было бы легко. У меня есть сборники выписок. Но зачем повторять одно и то же? Каждый из великих богословов Древней Церкви хотя и в других словах, но говорит, в сущности, то же, что я сказал на своём языке. Изложенные мысли о спасении я встречаю едва не на каждой странице святоотеческих творений, особенно на священном Востоке, и встречаю во всех веках. Эти творения – будто цветущий и благоухающий сад. А прихожу к нашим «догматикам» XVIII-XIX веков, и они представляются мне безводною сухой и каменистой пустыней».⁶²⁰

Суждение св. Илариона в отношении богословия Отцов первых веков христианства параллельно воззрениям св. Иоанна Попова, который также не был сторонником юридической трактовки Искупления, но как профессиональный патролог, исчерпывающе исследовал эту область и подкрепил свои взгляды подробнейшим анализом в работе «О церковном идеале свт. Афанасия Александрийского», где проследил корни богословствования, созвучного только

⁶¹⁹ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 428.

⁶²⁰ Иларион (Троицкий), свщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 429.

что изложенному, и указал на то, что оно целиком соответствует церковной традиции.⁶²¹

Итак, первородный грех по свщмч. Илариону состоял в самопревозношении, своеволии и непослушании, когда прародители отвернулись от Бога, но их грех не столько преступление, сколько несчастье и болезнь духовная. Человеческая природа подвергалась деформации и обратилась в источник страдания (вместо источника блаженства). Страдания есть естественное следствие греха. В их сознании и воле произошёл перелом и нравственная деградация. Для избавления от первородного греха необходимо было исцеление человеческой природы через Воплощение Слова (освобождение от тления и смерти) и обновление человека, изменение его естества, возвращение ему богосыновства. Подвиг Христа есть явление кеносиса по любви.

В заключение главы обобщим изложенное. В материале второй главы дан обзор состояния исследуемого учения в русском богословии с момента возникновения на Руси систематического богословия.

Перенятая из Европы система богословского образования стала каналом инородных Православию мнений. Преподавание богословия на латыни по западным образцам и источникам, привели к рецепции западной парадигмы богословия, в том числе и соответствующих аспектов учения о первородном грехе. Эта ситуация может быть характеризована как «неорганичное перенесение схоластического богословия на русскую почву XVII-XVIII века».

В учении о первородном грехе в этот период возобладала интерпретация свт. Августина, и последующее осмысление её продолжалось в русле чужой для России полемики католиков и протестантов, которая нашла своё отражение во внимании к западным авторам. Русские богословы, втянутые в эту полемику, поддерживали поочередно одну из сторон. Они пытались балансировать между ними, может быть, забывая, что православное богословие вовсе не есть нечто «среднеарифметическое» между протестантским и католическим.

⁶²¹ Иларион (Троицкий), археп. О церковном идеале свт. Афанасия Александрийского / ЖМП, 1982, № 3, С. 76-78.

Период до XIX в. можно определить как эпоху преференций западных богословских парадигм и идейных заимствований. Восприятие систематического подхода и формализация духовного образования определили формирование православного богословия как ориентированного на западные академические традиции. В научном аппарате трудов русских богословов доминировали современные им европейские богословские подходы.

В XIX веке к инерционному направлению киевской школы добавилось и прямое западное влияние. Догматическими источниками стали Добмайер, Либерман, Клей, Бреннер и другие. С одной стороны восприятие западных достижений позволило русскому богословию вооружиться методическим инструментом, но с другой стороны идейно это оценивалось как «схоластическое пленение» и в последующее время было немало сказано о необходимости отхода и преодоления схоластики в русском богословии. Период западного влияния был отмечен целым рядом исследователей истории русского богословия.

С середины XIX в. юридические теории амартологии и сотериологии доминировавшие в богословии большинства авторов начинают утрачивать свои позиции. Повторимся, что правовой подход был не единственным и восприятие тайн веры было неоднородным. Одна за другой появляются новые догматические системы и во второй половине XIX в. русская академическая наука переживает период научного подъёма.

В академической среде разворачивается дискуссия по поводу учения об Искуплении, и доминировавшая юридическая теория Искупления и связанное с ней учение о первородном грехе со второй половины столетия подвергается критике, появляются новые подходы в освещении догматов, связанных с сотериологией и амартологией (всегда наиболее значительных, актуальных и обсуждаемых). Характерной особенностью было то, что критики юрицизма зачастую опирались на протестантских авторов, тогда как апелляции к Отцам, как по объемам, так и вниманию значительно уступали обращению к западной внутрехристианской полемике.

К концу XIX века господство среди богословов «юридического» подхода в учении о первородном грехе уже не являлось абсолютным.

Глава 3. Появление нравственной, кенотической и органической теорий в амартологии и сотериологии как попытки альтернативных видений учения о первородном грехе

3.1. Нравственно-психологическая амартологическая теория

Со второй половины XIX века в фокусе академической полемики русских богословов находится догмат Искупления, а в его рассмотрении акцент смещается на субъективную сторону Спасения (в некотором смысле даже психологию переживания веры). Внимание такого рода могло иметь причиной изменение отношения к человеку в XIX столетии. Богословие, философия и психология перевели интерес к личности на новый уровень. Происходит отход от коллективного и обобщённого восприятия человечества к вниманию к конкретной персоне, её внутреннему миру и личному восприятию. Последующее появление и развитие персонализма, экзистенциализма может рассматриваться как параллельное течение, которое объяснимо отчасти теми же причинами, что и нравственный подход в богословии.

Ряд богословов этого времени выступает против схоластической парадигмы юридической теории спасения.⁶²² Они ищут аутентичных для христианства решений, дистанцируясь от некритичной русификации западных ответов. Самые известные из них: прот. И. Янышев (1826-1910), А. Д. Беляев (1849-1919), прот. Иоанн Орфанитский (1854-?), прот. П. Светлов (1861-1945), митр. Антоний (Храповицкий) (1863-1936), М. М. Тареев (1867-1934), прот. Н. Петров (1874-1956), свщмч. А. Туберовский (1881-1937), иером. Тарасий (Курганский), свщмч. Иларион (Троицкий), патр. Сергей (Страгородский) (1867-1944).

⁶²² Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических... М., 1989. В докладе как причина этого отмечена неудовлетворённость существовавшим богословием и дана негативная оценка истоков схоластического наследия, чуждых православному духу. С. 98-99. Или у авторов периода: Тареев М. М. Христианская философия. Ч. 1. Новое богословие. 1918. «Старое богословие представляло наихудший вид христианской «философии»... было единой, нераздельной схоластикой» С. 14.

В это время появляется желание прочесть и переосмыслить догматы по-новому, что свидетельствует о неудовлетворённости предыдущей юридической версией. Богословы пытаются отойти от схоластического подхода с терминами «удовлетворение», «умилостивление», «замещение». Часть из них делает это более деликатно, другие же бросают очевидный вызов.⁶²³

При новом подходе рассмотрение человека через внешние социальные и юридические отношения, уступает восприятию его как уникальной персоны, лица, которое теперь значит куда больше, чем маска или роль. Человек рассматривается как личность, онтологически значимая сама по себе.

Спасение начинает восприниматься не столько как урегулирование отношений конфликтующих сторон, сколько как личный переворот, внутреннее переживание (озарение, смерть старого и рождение нового). На первое место выходят не столько юридические акты в отношениях между Богом и человечеством, сколько внутренние события личности.

Появление нравственной теории – это попытка ликвидации лакуны, возникшей в богословии академической среды по отношению к субъективным аспектам практической стороны христианской жизни. До XIX века эти аспекты не превращались в теорию, а излагались методически иначе в творениях Отцов как практическая сторона христианского подвига. Новым стал лишь актуальный для XIX века метод освещения, уже существовавшего в Церкви.

Наличествуя оценки русского богословия XIX в. как испытавшего влияние западной схоластики.⁶²⁴ Насколько обосновано это категоричное утверждение – это тема отдельного исследования, но можно отметить, что в вопросах учения о грехе и спасении многие аспекты изложены в доминирующей традиции XIX в. и звучат они как сходные с августиновским богословием, основополагающим для западной схоластики.

⁶²³ Тареев М. М. Христианская философия. Ч. 1. Новое богословие. «Схоластические привычки сжились с догматикой, и она до нашего времени остается питомником бактерий схоластики» С. 7.

⁶²⁴ Существуют оценки этого явления не просто как влияния, но жестче как «схоластического пленения» - Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических... М., 1989. С. 112; также Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. (Клей, Либерман, Добмайер, Мосгейм, Будей, Шуберт...). С. 200.

Во второй половине XIX века русское богословие переживает то, что можно оценить, как подъём и расцвет. В этот период можно наблюдать становление самостоятельного богословия, появление самобытных авторов и взглядов, хотя, может быть, и не без влияний и не всегда критичных заимствований. В академической среде развернулась дискуссия по поводу учения об Искуплении и Спасении. Стоит отметить, что сам термин «Искупление» как освобождение человека от греха уже несёт негоциантско-юридический оттенок. Для сравнения, термин «спасение» выражает более стратегическое значение, при этом в меньшей степени нагружен юридическими тонами.

Возникновение нравственной теории обоснованно связывают с немецкой либеральной теологией, которая могла иметь существенное влияние на русское академическое богословие второй половины XIX века. Ключевыми именами этого течения нам видятся Ф. Д. Э. Шлейермахер, А. Ричль, А. Гарнак. Внимание этих богословов к личному благочестию не было авторской находкой немецкой теологии XIX века. Оно могло быть естественным продолжением развития предыдущего богословия протестантизма (пиетизма и т. п.).

Пиетизм важен для нашей темы ввиду некоторого сходства с нравственной теорией в русском богословии. В центре внимания – личные переживания и ощущения отдельного человека, как основа религиозного понимания и опыта, что противопоставлялось догматике господствующей Церкви. Индивидуальное благочестие, внимание к Св. Писанию, деятельная любовь, нравственное усовершенствование, понижение значения Церкви. Кроме пиетизма отметим влияние либеральной теологии XIX века, но об этом отдельно ниже.

Вполне очевидны параллели между русским академическим и протестантским богословием XIX века. Обозначенное в конце XVIII века и первой половине XIX века в Европе нашло своё вполне очевидное отражение со второй половины того же века в России. Если мы посмотрим галерею основных деятелей либеральной, или неопротестантской теологии, то отметим все ключевые положения нравственной теории.

Одним из первых выделим Ф. Шлейермахера (1768-1834), который предпочитал нравственное и психологическое истолкование положений веры. Воспитанный среди гернгутеров он по-своему понимал деятельную протестантскую добродетель. Его методом было обоснование веры через мораль на психологической основе. Истинность веры заключается в искреннем нравственном чувстве, в интимной жизни духа, поэтому действительны и оправданы лишь те догматы, которые сводятся к чувству. Сущность морали им видится в деятельности личном благочестии. Особое внимание уделяется им индивидуальности личности. Искупление для него – психологическая основа христианства. Искупление, совершённое Христом, – это воздействие на людей в их чувствах, в том числе их чувстве зависимости. В центре его богословия – живое личное чувство и сознание Бога. Религия есть внутренняя жизнь духа, чувство и личное переживание.

Грех, в его интерпретации, относится к сфере чувств и сознания, а не к сфере воли. Представление о грехе как о преступлении он отвергает. Это могло казаться слишком догматичным, «католическим» и нефилософским. Первородный грех для него – есть общая изначальная греховность и неспособность к добру. Спасение возможно через преобразование человека для более целостного чувства благочестия. Греховность можно преодолеть через изменение сознания, настроения или чувства. Главное – благочестивое христианское осознание.

В связи с либеральной теологией стоит коснуться Г. Гегеля (1770-1831), который тоже был внимательным к чувству, внутреннему настою и осознанию.

Для либеральной теологии был характерен отказ от фундаментальных, казавшихся, может быть, слишком традиционных и «католических» положений веры. Это поиск новых решений. Уход от решений внешних, «юридических» проблем.

Либеральная теология – это, с одной стороны, попытка рационализации основ христианской веры и «демифологизации» («за исторического Иисуса»), а с другой, переход в морализм, интуитивизм и иррациональный субъективизм. Теология и практика, построенные на интуициях, переживаниях и настроениях, с

трудом подлежат оценочной и контролируемой объективации, что может приводить к печальным итогам в духовной жизни.

Шлейермахеру и Гегелю последовал Ф. К. Баур (1792-1860), основоположник Тюбингенской школы. Наиболее известные её представители: Д. Штраус (1808-1874), Э. Ренан, А. Ричль и А. Гарнак. Первый выступал «за исторического Иисуса», против «мифов» и чудес Евангелия, а второй был популяризатором идей Д. Штрауса во Франции.

А. Ричль (1822-1889) – последователь Д. Штрауса и Ф. Баура. Отмечают влияние на него И. Канта и Тюбингенской школы. Задача христиан понималась им как возвращение отношений с Богом: доверия, любви, усыновление, преобразование воли для предрасположения к добру и, как следствие, добрые дела и осуществление царства Божия. В этом заключена этическая задача человека и его высшее благо. Грех, по Ричлю, не всеобщая испорченность или виновность, но отклонение от блага, обусловленное недостаточным знанием. Главное – это преодоление греховности, т. е. нравственного несовершенства.

Исторический, «человеческий» Христос – идеал нравственности. Его богословие построено на психологических и этических основаниях. Внимание сосредоточено на человеке и его сознании. Определяющими являются этические аспекты и цели. Главное в восстановлении повреждённой грехом этической свободы.

Догматика для него лишь историческое описание веры. Юридические понятия заместительной искупительной жертвы им отвергнуты (может быть, как слишком «католические», традиционные и фундаментальные). Эти понятия выглядели для протестантов как реакционные и почти ругательные. А. Ричль критикует «эллинское влияние» не только на историческое вероучение Церкви, но и на текст Свящ. Писания.

Ученики А. Ричля А. Гарнак и Э. Трельч по-своему продолжили его линию. А. Гарнак (1851-1930) как и другие либеральные теологи пишет об

индивидуальном благочестии, личных отношениях с Богом⁶²⁵ и «живой вере», которые для него важнее догматов, что, впрочем, понятно, при ослаблении чувства Церкви у протестантов. Религия для него в первую очередь именно внутреннее переживание и чувство.⁶²⁶ Заметное место он отводит теме богосыновства.⁶²⁷

Как и Ричль, он пишет, что христианство в процессе истории подвергается эллинизации и секуляризации, догматизации и «католизации». Догматы для него «плоды эллинского духа». Они – обуза, а не помощь, поэтому лучше от них освободиться. Важной чертой его богословия является отрицание Евангельских чудес. Спасение заключается в вере и только вере. Именно через веру возможно отпущение грехов. Сущность Реформации для него – освобождении от внешнего, чуждого и наносного. Благочестие состоит в служении и деятельной любви к ближнему и прославлении Бога, и приоритетным в Благовестии является этическая сторона.⁶²⁸ Ещё раз отметим либеральную теологию как продолжение идей пиетизма.

Как и его предшественники по либеральной теологии А. Гарнак – сторонник примата веры. Он критикует Католическую церковь, которая в его версии, есть плод сочетания кафоличности (особым образом понимаемого им универсализма), латинской традиции римской империи и августинизма (и духа, и благочестия).⁶²⁹ Для него осталось непонятным учение восточных христиан об обожении, которое представляется ему «вещественным искуплением» и «фармакологическим процессом».⁶³⁰

Своё влияние на либеральную теологию оказали такие философы как Кьеркегор, рассматривавшем Искупление через моральные аспекты.

⁶²⁵ Гарнак А. Сущность христианства. – М.: Intrada, 2001. – 190 с. С. 185.

⁶²⁶ Гарнак А. Сущность христианства. С. 46, 98, 100-107.

⁶²⁷ Гарнак А. Сущность христианства. С. 46-51, 85.

⁶²⁸ Гарнак А. Там же. С. 51, 53.

⁶²⁹ Гарнак А. Там же. С. 158-159, 163-165.

⁶³⁰ Гарнак А. Там же. С. 148-149.

Отдельной группой укажем менее известных Г. Томазиуса (ум. 1875), Х. Лассена Мартинсена (ум. 1884) и др. предпочитавших кенотическую христологию.⁶³¹

В связи с неопротестантской теологией упомянем, как отдельную, религиозно-историческую школу, к которой относят Э. Трёлча (1865-1923) (его богословие синтез А. Ричля, М. Вебера и неокантианства), Вильгельма Буссе (1865-1920) (выступавшего уже против Тюбенгенской школы, А. Гарнака), В. Хайтмюллера, Г. Гункеля (1862-1932), и др.

Немецкие теологии сместили внимание с аспектов грехопадения в предыдущее время, вероятно, достаточно освещённых в юридическом ракурсе предыдущими спорами (о вине, ответственности, природе, образе и подобии) по вопросам этики, морали и чувств. Протестанты в своём противопоставлении католикам ушли, вероятно, в противоположную крайность, нивелируя значение Голгофы и Жертвы Христа. Сходная тенденция видится православным богословам и в отношении к сторонникам нравственной теории.⁶³² Последователями её с определённой степенью условности отнесём прот. И. Янышева, А. Д. Беляева, прот. П. Светлова, митр. Антония (Храповицкого), прот. Н. Петрова, М. М. Тареева и др. Соотнесение богословов с теориями условно, хотя бы потому, что сами себя они так не определяли и их многогранные воззрения суммируют целый ряд подходов.

Критика богословия вышеперечисленных авторов началась вслед за появлением изложений нравственной теории с защитой сотериологического значения Искупления на Голгофе (хотя «моралисты» не отрицали этого значения)⁶³³ с апологией аспектов юридической теории (гнев, оскорбление,

⁶³¹ Хенгглунд, Бенгт. История теологии. СПб, 2001, С. 314.

⁶³² Воронов Л., прот. Догматическое богословие. М.: Изд. дом Хроника, 1994. 94 с., лекция 22: В 1927 - 1931 гг. архиеп. Гурий (Степанов) написал исследование «Богозданный человек: Опыт православной традиции жизни», где во 2-й гл. раскрывается учение об Искуплении. Автор признает неудовлетворительными обе крайности, допускаемые при объяснении тайны Искупления: так называемую юридическую теорию Искупления и теорию, именуемую нравственной». С. 32.

⁶³³ «Господне распятие и смерть не являются лишёнными значения для нашего спасения» Антоний (Храповицкий), митр. Догмат искупления // Богословский вестник, 1917. № 10-12. С. 285-315. С. 314.

выкуп, умилоствление).⁶³⁴ Критики воспринимали сотериологию «моралистов» как «естественное нравственное совершенствование человека» и оценивали его как «языческое философское учение о спасении».⁶³⁵

Теория рассматривает высочайший моральный подвиг, совершенный Христом в силу сострадательной любви к падшему человечеству в целом и к каждому человеку в отдельности как Искупление. Объективным моментом совершения его считают нравственный подвиг преодоления искушений от дьявола в пустыне или во время Гефсиманского моления. Преодоление искушений есть подлинная жертва, жертва страдания на уровне не только физическом. Во Христе происходит возвращение к Богу воли человеческой, некогда отпавшей в Адаме в непослушание.

Критики морализма отмечают, что если Христос лишь нравственный пример, то это означает, что, взирая на Его пример, мы сами можем справиться с ситуацией греха, и человечеству не хватало лишь примера. Если человечество в силах справиться с повреждением природы, то это указывает на неглубокий уровень поражения грехом. Такой подход сближает это учение с пелагианством, поэтому защита юридической теории выглядит защитой традиционного учения.⁶³⁶

Критики воспринимали нравственную теорию как обеднение горизонта Евангельского учения и лишение его глубины, так как в деле спасения опять выделялась лишь одна из сторон – этическая. Они полагали, что помимо

⁶³⁴ "В богословской литературе появляются сочинения, модернизирующие православное учение об искуплении... Их авторы говорят, что традиционное учение Православной Церкви об искуплении рода человеческого Голгофской жертвой якобы противоречит христианскому понятию о Боге, поскольку в самом существе Его неизменно и неизменно пребывает любовь. Эта любовь, - утверждают они, - "чужда всякого "оскорбления", всякой "вражды" к человеку, всякого "гнева" на людей. Она не требует от рода человеческого никакого "искупления" или "выкупа" за грехи, не требует никакого удовлетворения правде Божией за содеянные человечеством грехи или преступления перед Богом, как равно не требует от рода человеческого и никакой, а тем более, кровавой "умиловительной жертвы Богу за грехи всего мира". Айвазов И., прот. Догмат Искупления. ЖМП, 1952. С. 64-76. С. 64.

⁶³⁵ Хондзинский, П. В. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) / П. В. Хондзинский // Вестник ПСТГУ. Сер. 2, История. История РПЦ. – 2014. – Вып. 2 (57). – С. 98–113. С. 99.

⁶³⁶ Критики считали, что нравственной теорией «отрицается полное повреждение в первородном грехе всей природы человека - духовной и телесной, а признаётся только нравственное падение человека, как об этом учил Пелагий... И если человек может восстановить свое первобытное нравственное совершенство только своим нравственно-субъективным восприятием морального идеала, показанного Христом, может своими силами осуществить этот идеал в своей жизни, то, конечно, этим отмечается "искупление" грехов рода человеческого "драгоценною кровью Христа". Крестная смерть, таким образом, теряет свою исключительную ценность в деле спасения человека». Айвазов И., прот. Догмат Искупления. С. 65.

Голгофской Жертвы ставится под сомнение значение Воплощения, Воскресения и прочих аспектов домостроительства спасения, а Христос из Спасителя превращается в моралиста.

Прот. Иоанн Леонтьевич Янышев (1826-1910)⁶³⁷ – один из основоположников моралистической школы русского богословия, к которому имели отношение митр. Антоний (Храповицкий), А. Д. Беляев, прот. П. Светлов, М. М. Тареев.⁶³⁸ Он употребил немало усилий для начала критического осмысления схоластического метода в богословии. В течение ряда лет преподавал нравственное богословие, которое сам оценивал как «сборник отрывочных нравственных рецептов».⁶³⁹ Прот. И. Янышев, используя метод психологического анализа, пытался эти «отрывочные рецепты» синтезировать в стройную систему.

А. Ф. Гусев на страницах «Православного обозрения» напечатал значительную часть академических лекций своего учителя по нравственному богословию, объединив их под названием: «Православно-христианское учение о нравственности», где среди прочего была систематически изложена критика прот. И. Янышевым школы догматистов с позиций сторонников нравственной теории. В 1887 г. эти лекции вышли в печати и отдельным изданием под тем же названием. В этот же сборник вошёл и труд «Сущность христианства с нравственной точки зрения» – наиболее фундаментальный труд прот. И. Янышева.

Исходя из своей позиции относительно трактовки Эдемских и Голгофских событий, Янышев развернуто высказался в поддержку воззрений М. М. Тареева, который радикально склонялся к тому, что богословие целиком и полностью

⁶³⁷ Выпускник СПбДА. В 1864 г. был законоучителем принцессы Дагмары. 1866 - 1883 гг. занимал пост Ректора СПбДА, где имел возможность развить свою концепцию. Занимал кафедру нравственного богословия. Курс его лекций – «Православно-христианское учение о нравственности» (М., 1887; 2-е изд. СПб, 1906). Преподавал богословие в СПб ун-те. С 1883 до 1910 г. был духовником императорской фамилии, протопресвитер придворного духовенства. Член Св. Синода с 1905 г. Доктор богословия с 1899 г.

⁶³⁸ Янышев // Российский гуманитарный энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3. П-Я. М., Гуманитарный издательский центр, Владос; СПб, филол. Факульт. СПб Гос. Университета, 2002. С. 691-692.

⁶³⁹ Брокгауз Ф. А. и Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. ХLI. СПб, 1904, С. 696.

должно быть нравственным. В связи с этим им были затронуты и его воззрения на первородный грех и спасение.

Прот. И. Янышевым на запрос Св. Синода была дана рецензия на труд М. М. Тареева. Прежде всего, он отмечает, как актуальность затронутой темы, так и добротный академический уровень М. М. Тареева: «Задача, принятая на себя автором, в высшей степени важная и современная. Исполнение её потребовало от автора тщательного изучения Св. Писания, особенно Четвероевангелия, а также церковно-аскетической литературы». ⁶⁴⁰ Переходя же к тем положениям богословствования М. М. Тареева, что вызвали смущение в академической среде того времени, прот. И. Янышев отмечает, что ряд моментов труда М. М. Тареева требует пересмотра и исправления, поскольку «не соответствует учению и практике Церкви». ⁶⁴¹

Как на расходящиеся с церковной позицией прот. И. Л. Янышев указывает на следующие формулировки в труде рецензируемого автора:

1. Он критикует Тареева за отрицание жертвенного искупления греха, ⁶⁴² повторяя что это не соответствует ни Писанию, ни Преданию.

2. Взгляды М. М. Тареева в целом на природу, естественные и духовные потребности человека вызывали недоумение. Обращаясь к подробному анализу вызвавших недоумение тезисов, прот. И. Л. Янышев касается и принципиальных для данного исследования вопросов о первородном грехе: «Духовная жизнь, говорит проф. Тареев, это не сам человек, который говорит о себе это «я», это «моё», нет, духовная жизнь есть божественная жизнь в человеке. ⁶⁴³ Принимая во внимание учение Православной Церкви и свидетельства опыта о первородном грехе и его следах даже до смерти не исчезающих в человеческой природе, следует сказать, что вышеописанная характеристика духовной жизни

⁶⁴⁰ Янышев И. Л. Представление Св. Синоду прот. И. Л. Янышева. // Богословский вестник, 1917. Т. 2. № 10/11/12. С. 410-417. С. 411.

⁶⁴¹ Янышев И., прот. Представление Св. Синоду прот. И. Л. Янышева. С. 412.

⁶⁴² Тареев М. М. Основы христианства. Т. II. С. 320.

⁶⁴³ Тареев М. М. Основы христианства. Т. III. С. 68.

христианина на земле не может отвечать ни учению Церкви, ни действительности».⁶⁴⁴

В итоговой оценке присланного из Синода на рецензию труда М. М. Тарева прот. И. Янышев поддержал коллегу, желая сохранить его для богословской науки, чем фактически декларировал и собственные взгляды, как сторонника нравственной парадигмы в академической среде, а также косвенно способствовал движению за пересмотр господствующего в учебных аудиториях юридического понимания греха и Искупления.

Констатировав приверженность прот. И. Янышева к нравственной трактовке греха и Искупления, остановимся подробнее на его позиции, которая подробно и обстоятельно представлена в его работе «Православно-христианское учение о нравственности». (изд. в СПб в 1906 г.)

Уже во Введении к упомянутому произведению читаем: «Каждый человек рождается на свет со склонностью более к злу, чем к добру»,⁶⁴⁵ т. е. автор прямо предлагает понимать первородный грех как склонность избирать зло, а не автоматический перенос расплаты за проступок прародителей.

Эту же мысль прот. И. Янышев развивает, обратившись к исследованию Ветхозаветной истории, в рамках которой многочисленные запреты рассматривались им как воспитательное ограничение повреждённого грехом человечества. Речь – о повреждении, а не о вменённой вине. Несмотря на глубину этого повреждения, в первых людях осталось живое чувство страха и стыда.

Следуя академической традиции экзегезы с чутким вниманием к оттенкам терминов, прот. И. Янышев справедливо указывает, что «грехом и пороком в Свящ. Писании называются и отдельные наши действия, противные Закону Божию, и лежащее в основе этих действий внутреннее расположение сердца, злое настроение, иначе называемое плотью, и самое это внутреннее настроение не только как свойственное отдельному лицу, но и как наследственная принадлежность всего человечества (первородный грех). Из этой естественной

⁶⁴⁴ Янышев И. Л., прот. Представление Св. Синоду прот. И. Л. Янышева. С. 416.

⁶⁴⁵ Янышев И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности. СПб.: Типография М. Меркушина, 1906. 248 с. С. 10.

греховной порчи, при посредстве никогда не исчезающего сознания человеком своей свободы, возникают как отдельные греховные поступки человека, так и его действительное, т. е. сознательное греховное состояние».⁶⁴⁶ Наклонность ко греху (первородный грех) он определяет выражением о греховном, злом или неверном внутреннем расположении или настроении.

Спасение происходит через усвоение «духа Христова», через новое настроение, сознание и внутреннее чувство. Христос есть живой образец нравственного добра. Христианин должен подражать Ему в поступках и мыслях.⁶⁴⁷ Главным в деле спасения он выделяет подражание Христу, но «не во внешних отдельных поступках, а единственно во внутреннем настроении».⁶⁴⁸ Здесь мы приближаемся к теме «сердца» и внутренних субъективных переживаний на опыте, что можно сравнить с разработками М. М. Тареева.

Грехопадение прародителей, согласно прот. И. Л. Янышеву, состояло не в самом акте вкушения от древа, а в том, что перед самым проступком произошло «свободно созданном в себе прародителями преобладание чувственности над потребностями духа, призванного управлять ею... Бедствия, болезни и смерть тела, предоставленного собственным ненасытным инстинктами неограничиваемому разумом влиянию стихий природы, суть понятные, в рамках человеческой и внешней природы волею Божией предусмотренные, последствия свободно созданного упадка духовной жизни».⁶⁴⁹

Следует особо отметить, что как представитель академической традиции, прот. И. Янышев пишет в полном соответствии с правилами научного стиля, знакомя читателя с воззрениями своих коллег.⁶⁵⁰

Продолжая двигаться в русле нравственной парадигмы, прот. И. Янышев переходит к подробному анализу амартологии: «Нравственная погибель человека

⁶⁴⁶ Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 172.

⁶⁴⁷ «Подражайте мне как я Христу» (1 Кор 4:16); 1 Кор 11:1. «Будьте подражателями мне как я Христу»; Еф 5:1 «подражайте Богу, как чада возлюбленные». Тема потом развиваемая Святыми Отцами. Об этом же Янышев И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 143, 283; Ферберн Д. Учение о Христе... С. 83.

⁶⁴⁸ Янышев И., прот. Сущность христианства. С. 77.

⁶⁴⁹ Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 197.

⁶⁵⁰ Так, например, в тексте встречаются ссылки на труды прот. П. Светлова и М. М. Тареева – см. Янышев И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 200, 202, 220 и 222.

состоит в том, что он потерял возможность без Божественной помощи быть истинно нравственным, т. е. добродетельным и блаженным: формальную свободу обратил в реально-злую». ⁶⁵¹ Согласно такой трактовке спасти человека – это значит не амнистировать, отменив наказание в юридическом смысле, а возродить падшую природу к нравственной жизни, к нравственному самоопределению.

Это возрождение и освобождение, согласно прот. И. Янышеву, должно произойти в два этапа:

1. «Естественная» человеческая нравственность, повреждённая эгоистическими стремлениями, становится действительным и самодостаточным мотивом действия, преодолевая врождённый эгоизм человека.

2. Совесть возвращает себе первоначальную чистоту и становится источником блаженства.

3. После прохождения первых двух стадий появится возможность ясно различать добро и зло.

Очевидно, что прот. И. Янышев далек от юридической парадигмы настолько, что даже не употребляет ни одного термина из категориального аппарата сторонников юридизма. Действительно, при таком понимании амартологии, первородный грех не есть вина, перенесённая на потомков прародителей, он живет в человеке как возможность нравственного выбора. Грех есть влечение ко злу. Это же, в свою очередь, приводит к заключению, что первородный грех сохраняется как потенция даже в восстановленном согласно поэтапной схеме прот. И. Янышева, нравственно возрожденном человеке.

«Следовательно, спасение человека на земле не есть то же, что создание в нём без его участия добродетели или субъективных нравственных благ и не то же, что создание объективных благ или внешнего, соответственного нравственному достоинству человека, благополучия, зависящего не только от его самодеятельности, но и от других людей и вообще от внешнего мира», ⁶⁵² - заключает прот. И. Янышев.

⁶⁵¹ Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 277.

⁶⁵² Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 278.

Пытаясь же вычленить существенные моменты православной амартологии, прот. И. Янышев приходит к замечательнейшим выводам: «Ни слово Божие, ни символические книги Православной Церкви, ни догматическое богословие не изъясняют систематически понятия о погибели человека и об его земном спасении применительно к нравственной потребности человеческой природы».⁶⁵³

Далее Янышев указывает, что Св. Писание и Св. Предание позволяют чётко и положительно говорить лишь о трех аспектах первородного греха:

1. Нравственная природа человека повреждена настолько тотально, что без помощи Божественной благодати человечество не способно к добродетели.⁶⁵⁴
2. Спасение людей совершено Христом без всякого содействия со стороны самого падшего человечества.
3. Спасение, как итог служения Христа, может быть усвоено каждым человеком через субъективное усилие и с помощью благодати.

В заключение параграфа о богословских взглядах прот. И. Янышева рассмотрим его работу «Сущность христианства с нравственной точки зрения», в которой он прямо пишет: «Я понимаю христианство прежде всего как религию, или что то же, восстановленное общение между Богом в лице Богочеловека Христа Спасителя и между отдельным верующим».⁶⁵⁵

В этой своей сравнительно небольшой работе прот. И. Янышев сравнивает грех с необузданной лошадью и далее развивает свою мысль в таком ключе: «Никто не рождается и не может родиться в мир без склонности ко злу больше, чем к добру, и никто не достигает и не может достигнуть союза со Христом и следовательно христианской зрелости иначе, как пройдя под известным домашним, школьным, или общественным игом закона»,⁶⁵⁶ указывая, что без опыта нахождения «под Законом» ко Христу невозможно прийти никому и это —

⁶⁵³ Янышев И., прот. Православно-христианское учение... С. 279.

⁶⁵⁴ С другой стороны он высказывался о не столь тотальном поражении. «Один вечный огонь добра... согревает глубины сердец человеческих и никогда совсем не погаснет в них, чтобы не затерян был нравственный путь жизни» Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 44. Хотя сам грех и первородный грех здесь не упомянуты.

⁶⁵⁵ Янышев И., прот. Православно-христианское учение о нравственности. С. 145.

⁶⁵⁶ Янышев И., прот. Православно-христианское учение... С. 196.

единственный «формально-юридический» момент в богословской системе прот. И. Янышева.

Итак, резюмируем тезисно все вышеизложенное:

1. Прот. И. Л. Янышев не был всецелым сторонником юридической парадигмы понимания греха и Спасения и буквально спас от прещений проф. М. М. Тареева, взгляды которого стали предметом разбирательств в Св. Синоде за критику господствующего юридического понимания и тяготения к нравственной расстановке акцентов.

2. В построении своей богословской системы прот. И. Л. Янышев демонстрирует глубокое знакомство с течениями мысли в академической среде русских богословских школ и при этом сознательно отказывается использовать терминологический аппарат сторонников юридизма.

3. Итогом богословских построений прот. И. Л. Янышева является констатация того, что Писание и Предание не дают чёткого определения, что же есть грех, сам же автор явно тяготеет к исключительно нравственному пониманию греха и спасения.

Подытожим. Грех есть злое расположение сердца, называемое «плоть». Первородный грех заключается в повторе действий и мыслей Адама, «внутренних свойствах сердца», он есть личное нравственное самоопределение. В первородном грехе «естественная» человеческая нравственность была повреждена эгоистическими стремлениями. Совесть утратила чистоту и перестала быть источником блаженства, субъективного внутреннего блага.

А. Д. Беляев (1849-1919).⁶⁵⁷ Александр Дмитриевич принимает участие в развернувшейся в академическом богословии дискуссии об Искуплении (и, соответственно, о грехе). Он не разрывает с традиционным для его времени изложением учения, но сглаживает некоторые аспекты. Беляев предпринимает

⁶⁵⁷ Александр Дмитриевич Беляев трудился на кафедре догматического богословия МДА с 1876 г. как приват-доцент, позднее как доцент, а с 1899 г. как профессор и доктор богословия. Александр Дмитриевич активно печатался в различных церковно-богословских и общественно-политических изданиях. Его научные труды сосредотачивались в области догматики, патристики, апологетики, истории, также занимался вопросами сравнительного богословия.

попытки движения «от Отцов», которые часто свидетельствуют не столько о величии вины и юридической ответственности, но и о повреждении человеческой природы. Воззрения А. Д. Беляева о спасении и грехе изложены в его магистерской диссертации «Любовь Божественная».

Александр Дмитриевич часто употребляет термин «Искупитель» вместо «Спаситель», что позволяет предполагать о его симпатиях юридическому толкованию. Однако он пытается по-новому переосмыслить юридическую концепцию «искупления, как удовлетворения оскорблённому величию Божию и утоления Его гнева через жертвоприношение Сына Божия». ⁶⁵⁸ Новизна его подхода состоит в предположении, что все христианские догматы выводимы из Божественной Любви, которая являет собой подлинное начало (*principium*) христианского вероучения. Краеугольным камнем богословия А. Д. Беляева является акцент на теме Божественной Любви, а не Правосудия Божия.

Он намеренно строит систему и предлагает рассматривать догматы с точки зрения одного начала и принципа, - учения о любви, и понятие о любви берётся им «за начало догматики», т. к. основной предмет догматики Бог, а Он есть любовь. В этом начале догматики выделяются главные предметы Божественной любви – Боговоплощения и Искупление. Именно от любви, а не от справедливости и законности исходит он, предлагая в некотором роде «новую догматику», тем самым, восполняя юридический подход, который казался ему односторонним и неполным.

Построения Беляева можно рассматривать как одну из попыток переосмысления тотального господства юридического подхода в академическом богословии рассматриваемого периода.

Учение Церкви о грехе и спасении Беляев излагает традиционно для своего времени, но деликатно вводит свой новый подход как дополнение к традиционному изложению. Он не уделяет специального внимания экзегетическому анализу истории грехопадения, и библейский текст им анализируется лишь в связи с аспектами Искупления и Спасения.

⁶⁵⁸ Беляев А. Д. Любовь Божественная. М., 2006. 507 с. С. 305

В качестве отправной точки, автор повторяет общую мысль, что грехопадение - ошибка, промах и неразумный произвол. В грех человек был вовлечён коварством и обольщением и в этом смысле заслуживает некоторое снисхождение в отличие от дьявола, который пал сам по себе, без соблазна извне. «Прародители заразились грехом от существовавшего уже зла»⁶⁵⁹ (отметим, что сказано о грехе именно как о болезни).

А. Д. Беляев рассматривает в качестве первопричины грехопадения непослушание, а исцеление от греха он видит в обратном – в послушании воле Божией. Сам Христос осуществляет следование воле Отца как действие противоположное непослушанию Адама и способное исправить это направление воли прародителей и умиловать Бога.⁶⁶⁰ Венцом подвига совершенного послушания и любви является Крестная жертва, и как «непослушанием одного человека соделались многие грешными: так и послушанием одного соделаются праведными многие» (Рим 5:19). «Любовь Его к Отцу столь безгранична, что она как бы властвует над Его личной волей... дает Ему силу принести самую тяжкую жертву, лишь бы исполнить желание любимого Отца», - читаем в магистерской диссертации А. Д. Беляева.⁶⁶¹

Самоотвержение Христа, жертва Его человеческой воли Богу, кеносис являются существенными моментами Искупления.

Согласно ап. Павлу, необходимо подражать Христу (1 Кор 4:16), и если Христос явил совершенное послушание воле Божией и явил в этом пример для подражания, этим же путем послушания необходимо последовать для спасения всем верующим (субъективный аспект). Явить здесь свою волю и свободный выбор.⁶⁶²

Если первостепенным в грехопадении является непослушание, это значит, что человек рассматривается как раб Божий и, тогда, конечно, важнейшим для

⁶⁵⁹ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 243.

⁶⁶⁰ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 348.

⁶⁶¹ Беляев А. Д. Там же. С. 345.

⁶⁶² РГ 35, 425С-428А. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 36 «чтобы душа могла наследовать горную славу за подвиг и за борьбу с дольным, и, будучи здесь искушена ими, как золото огнём, получила уповаемое в награду за добродетель, а не только как дар Божий. ...добро...возделывается также нашим желанием и движениями свободы».

него является послушание воле его Господа. Этот ракурс позволяет увидеть не столько любящего Отца, сколько справедливого Господа и Законодателя. При таком подходе происходит некое понижение онтологического статуса человека. Было бы допустимым, если бы рассматриваемое послушание было одним из многих аспектов призвания созданного человека, но оно определяется как «первооснова греха», т. е., вероятно, как наиболее важное и первостепенное в его составе. Грех состоит в положительном сопротивлении воле Божией, в котором человек проявляет себя как разумно-свободное существо. Вместо Бога (нарушение иерархии) и Его воли человек предпочитает себя и свою волю. Эгоцентризм и преступное самолюбие составляют основу понимания греха.⁶⁶³

Возможно рассмотрение Адама как носителя образа и подобия Божия, способного к любви, а не только к послушанию. Тогда непослушание прародителей есть столько преступление Закона,⁶⁶⁴ сколько предательство Любви Божией. Адам оказался недостойн высокого призвания – любить Бога, что позволяет говорить о некоей деградации человека относительно его призвания. Христос ставит любовь к Богу на вершину заповедей в Законе, поэтому глубже и точнее будет оценивать действия человека относительно именно любви к Богу.

Итак, по Беляеву, наше спасение основывается на послушании воле Божией в подражание Христу.

Беляев указывает, что принципом творения и искупления падшего человека является любовь. Однако, определяя любовь как исходный принцип, Беляев остается на юридических позициях формулировки учения и указывает, что сила любви «выразилась в искуплении рода человеческого Сыном Божиим, ради заслуг Которого люди без нарушения своей свободы восстают от грехов и стремятся к совершенству».⁶⁶⁵ Остается до конца неясным, пытается ли А. Д. Беляев совместить две концепции, или, может быть, изложить старую в новом свете,

⁶⁶³ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 285.

⁶⁶⁴ Догматические послания православных иерархов... Окружное послание... С. 200.

⁶⁶⁵ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 177.

смягчая её юридическую составляющую, добавляя собственную концепцию о любви.⁶⁶⁶

Фокусировка внимания на свободе и личном нравственном подвиге (см. выражения типа «стремятся к совершенству») логично приводят нас к новому отношению, которое можно считать «смягчённым юридизмом»: спасение мыслится не просто как действие всемогущества в победе над грехом, но спасение понимается в терминах любви, что смещает акценты.

Богословие Беляева находится в некоем двойственном положении: не отказываясь от юридизма с одной стороны, с другой стороны, оно пытается рассмотреть грех и Искупление с позиций нравственной теории. Возможно предположение, что работы Беляева могли не увидеть свет в печати, если бы цензоры не находили в тексте привычных выражений.

«Тяжесть грехов всего человеческого рода и ответственность за них столько велики, что никакое тварное существо не могло вынести достаточного и полного за них наказания. Поэтому неизбежно, чтобы всю тяжесть грехов человеческого рода и всю ответственность за них Бог принял на Себя, чрез это примирил и соединил человека с Собой и даровал ему вечную блаженную жизнь»,⁶⁶⁷ - пишет Беляев, и не раз потом возвращается к этой теме: «Как глубоко и мучительно должен был Он чувствовать всю необъятную тяжесть грехов всего человеческого рода и всю силу гнева Божия, восполняемого грехами людей!»⁶⁶⁸

Однако вернемся к анализу изложения учения о спасении А. Д. Беляевым. В его работах можно выделить ряд характерных для юридической теории Искупления выражений: «удовлетворение», «умилостивление», «оскорбление», «заместительная жертва», «ради заслуг», которое, в конце концов, приводит А. Д. Беляева к выводу: «Это прощение вины последовало в силу заслуг

⁶⁶⁶ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 194: «Если бы Бог не любил мира как Творец его, Он не принёс бы жертвы любви за него, как Искупитель».

⁶⁶⁷ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 300-301.

⁶⁶⁸ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 360.

воплотившегося Сына Божия»,⁶⁶⁹ т. е. в данном аспекте его мысль следует в русле юридической парадигмы.

Далее А. Д. Беляев обращается к теме умилоствления в силу явления Божественной любви к роду человеческому (1 Ин 4:9-10): «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши». Эта фраза дает основания к рассмотрению темы умилоствления в контексте Искупления.

Христос есть ходатай наш пред Богом, и Он есть умилоствление за грехи всего мира (1 Ин 2:1-2; Рим 8:34). Умилоствление за грехи составляет начало спасения и воссоздания человека, и это стало как действие Духа после умилоствительной жертвы.

По мысли Беляева, Христос, будучи святейшим, не только Сам безгрешен и свят, но и других очищает от грехов и делает святыми, взявши их грехи на Себя, т. е. осуществляет очищение людей от греха взятием на Себя грехов.

Затронутая тема умилоствления логично подводит к теме заместительной жертвы. А. Д. Беляев закономерно обращается к теме грехопадения прародителей, за прегрешение которых Христос и сделал Себя жертвой: «Зло заключает в себе противление воли Божией, оскорбление святого образа Божия, отчуждение и удаление от Бога».⁶⁷⁰ В Свящ. Писании есть ряд мест, которые толкуются как свидетельство о заместительной жертве Христа. Например, «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу (Еф 5:2). Экзегетические споры здесь возникают потому, что «за нас» можно истолковать как «для нас», так и «вместо нас».

Итак, человечество должно принести удовлетворение Божественному Суду и умиротворить Правосудие Господа: «Если бы человек избавился от греховности и загладил свою вину перед Богом, в таком случае требования правды были бы

⁶⁶⁹ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 346.

⁶⁷⁰ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 244.

удовлетворены».⁶⁷¹ Мысль А. Д. Беляева здесь не выходит за рамки юридической парадигмы, учащей, что грех обязательно должен быть наказан. Никто и ничто не может отменить этот закон. В этом смысле даже Бог становится заложником неотвратимой необходимости наказывать. Такой ход рассуждения скорее следует учению о карме (где нет места любви и помилованию, но есть закон причины и следствия), а не о Личном Боге, который может любить, миловать, жертвовать. Откровение сообщает нам, что грех в большем смысле является залогом негативных последствий, нежели возвещает необходимость и неотвратимость наказания за проступок. Здесь же мы видим взгляд на грех не как на болезнь, а как на нарушение (юридической нормы). Дело оказывается не в фактической стороне сделанного Христом, а в ракурсах и аспектах интерпретаций. Фактическая сторона Евангельских событий остается на месте, а юридические, или нравственно-органические акценты расставляются в зависимости от автора и эпохи.

«Будучи внутренним проявлением греха, смерть в тоже время есть наказание Божие за грех, следовательно, есть нечто, приражающееся извне. Принявши это во внимание, мы сейчас заметим, в чем состоит отличие смерти Иисуса Христа от смерти обыкновенной. Так как Он был безгрешен, то смерть, Его не была следствием или внутренним проявлением греха, но была наказанием Божиим за грехи всего человеческого рода, которые Он взял на Себя и за которые Он должен был принять кару. Вот почему смерть Его не имела свойств смерти, как результата греха; например, она не могла быть естественной, но могла произойти только насильственно, от действия внешней силы; она не сопровождалась тлением»,⁶⁷² - читаем в диссертации А. Д. Беляева.

Но, как уже неоднократно указывалось выше, было бы ошибкой отнести рассматриваемого автора всецело к сторонникам юридического понимания Искупления: «Через жертву Иисуса Христа грехи человечества наказаны, Бог умиловивлен, проклятие с людей снято, они примирены с Богом и [теперь] могут

⁶⁷¹ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 275.

⁶⁷² Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 357.

вступить с Ним в общение»,⁶⁷³ - пишет А. Д. Беляев и здесь вступает в силу нравственный аспект, субъективный, говорящий о личных усилиях человека.

«Жертва Его имеет безграничное значение, а потому она и достаточна для заглаждения грехов всего человечества. Это справедливо, но только при этом нужно избегать формально-юридического взгляда на значение жертвы Иисуса Христа, усвоенного католиками и выродившегося у них в учение о сверхдолжных заслугах Христа и даже святых»,⁶⁷⁴ - указывает на недопустимость жестко-однозначной трактовки А. Д. Беляев.

Следует признать, что представление об очищении грехов через принесение жертвы имеет древние корни: в Ветхом Завете первосвященник приносил жертвы за людей, чтобы очистить от греха тех, за кого приносится жертва. Означает ли это, что понимание освобождения от греха остается в рамках Ветхого Завета, не выходит за его пределы и так и регламентируется древними правилами? Но тогда чего же нового принёс Новый Завет? Или это новое состоит в том, что ранее отношения Бога с человечеством строились по закону, а теперь по любви?

Вот как отвечает на этот вопрос сам автор: «Внимательный взгляд заметит, что этот безмерный гнев есть облачение беспредельной любви Божией, которая избрала его своим орудием, оделась им как одеждой, чтобы после раскрыться тем с большим блеском и силой».⁶⁷⁵

Как представителей академической среды, в которой принято тонко разграничивать оттенки терминов, А. Д. Беляев выделяет в первородном грехе два аспекта: тяжесть греха и тяжесть наказания за грех (альтернативные точки зрения предпочитают рассматривать область поражения, действие на тело, похоть, тление, на душу страстные грешные эмоции). Подобный подход скорее свойственен пенитенциарной системе, а не христианскому учению о спасении.

«Но как может примириться с Богом тот, кто нанёс и постоянно наносит Ему оскорбление нарушением Его нравственного закона... Очевидно, человек должен, во-первых, перестать грешить [нравственно измениться – прот. В. К.], во-вторых

⁶⁷³ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 387.

⁶⁷⁴ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 365.

⁶⁷⁵ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 303.

[для Беяева уже «во-вторых» - прот. В. К], воздать Богу за оскорбление, смягчить чем-нибудь Его гнев, удовлетворить Его правду, чем-нибудь умиловать Его»,⁶⁷⁶ т. е. перестать грешить можно, лишь примирившись с Богом и вступив в нравственное общение с Ним. Человек не может перестать грешить, потому что после падения такого его повреждённая природа (теперь человечество не может не грешить).

Основой для воссоздания новой твари служит Божественная Любовь. Нужно новое творение, надо заново сотворить человека из нынешнего материала. Необходимо воссоздание и возрождение (2 Кор 5:17, Гал 6:15, Кол 2:13). В Адаме люди только умерли, а во Христе умерли, но с Ним воскреснут. В первом Адаме обветшали, а во Втором обновятся.

«Сын Божий, будучи по воле Отца Агнцем, заколенным от сложения мира, в определённое время воплотился, страдал и умер, и тем воссоздал [крайне важная для понимания взглядов Беяева формулировка – прот. В. К.] человека»,⁶⁷⁷ - разъясняет автор и далее разворачивает свою мысль: «При творении и при воссоздании Бог Отец есть первоисточное начало, первопричина; Сын – исполнитель воли и мысли Отца; Дух Святой - продолжатель и завершитель дела Сына».⁶⁷⁸

Обновление же своё христианин осуществляет, прибегая к Таинствам Церкви, и вот что пишет Беяев о Крещении: «Приготовившись к крещению, человек посредством этого таинства умирает для прежней греховной жизни в отчуждении от Бога и возрождается для новой и святой жизни в союзе с Богом. Он очищается от грехов, и они уже ему не вменяются Богом, так что проклятие за грех с него снимается; а вместе с тем он освобождается от власти диавола, как непреодолимой силы, освобождается от состояния вечной смерти и тления. ...Между тем, как отрицательную сторону в плодах крещения можно обозначить именем очищения, положительную сторону удобно назвать освящением. ...Освободившись от греха и от гнева Божия за него, а также и от власти диавола,

⁶⁷⁶ Беяев А. Д. Любовь божественная. С. 277.

⁶⁷⁷ Беяев А. Д. Любовь божественная. С. 211.

⁶⁷⁸ Беяев А. Д. Любовь божественная. С. 215.

которую последний имеет только над грешником, человек уже не встречает препятствия к союзу с Богом и для новой в Нём жизни. Осуществление этого союза и связанное с ним начало новой святой жизни - это есть положительный плод крещения. Через крещение человек возрождается для новой жизни, становится новым творением Божиим, т. е., получает от Бога благодатную силу находиться в неразрывном союзе любви с Богом, вести такую святую жизнь, какую он не мог жить до крещения. ...Пред крещением крещаемый троекратно объявляет, что он сочетается Христу, и затем троекратно говорит, что он сочетался Христу. Это означает с его стороны желание, готовность и решимость соединиться со Христом. Бог Своею благодатью, подаваемою через крещение, осуществляет это желание в действительности. ...В этом таинстве действует одна нераздельная любовь Божия. Она заглаживает виновность греха и устраняет порождённую им вражду человека против Бога и гнев Бога на человека; создавши человека, она же и воссоздает его; имея целью соединить человека с Богом, она, посредством сообщаемой человеку благодати, возбуждает и осуществляет стремление человека к соединению с Богом».⁶⁷⁹

Специфика воззрений А. Д. Беляева состоит в том, что он смягчает формулировки юридической теории и, не отвергая официальную линию школьного богословия, по-иному расставляет в ней акценты: «В деле спасения людей мы придаём смерти Христа Спасителя только преимущественное значение перед Его жизнью, но не исключительное [*как это делают сторонники правовой сатисфакции - прим. прот. В. К.*]. По нашему мнению, при оценке дела спасения людей нельзя отделять жизнь Спасителя от смерти Его (мы особо рассматриваем то и другое ради отдельности, а не потому, чтобы мы не придавали значения жизни Спасителя, а все приписывали одной смерти Его); они имеют между собою тесную связь; и та и другая необходимы для совершения дела спасения людей [*кроме акцента на смерти Христа, Беляев ищет ещё аспекты, указывает на жизнь Спасителя – прим. прот. В. К.*]. Без общественной деятельности, предшествовавшей смерти Богочеловека, самая смерть Его не была бы

⁶⁷⁹ Беляев А. Д. Любовь божественная. С. 415-416.

спасительна; с другой стороны, и жизнь Его без смерти оставила бы дело спасения не законченным. Между тем, были и теперь есть богословы, которые в деле спасения людей придают смерти Иисуса Христа исключительное значение. Так как дело спасения людей всего чаще называлось и теперь называется искуплением, то сущность этого дела стали видеть в отплате Божью правосудию за грех, которое требовало отмщения человеку за грех. Это наказание и месть и понес за людей Иисус Христос. Так как далее смерть Его составляла венец Его страданий и, следовательно, всего более удовлетворила правде Божией [*чем сильнее страдания, тем больше удовлетворение правде Божией*], то ей и стали придавать исключительное [*а не преимущественное*] значение в деле спасения людей. Этот формально-юридический, чисто внешний взгляд на дело спасения людей, установился особенно в католической церкви, со времени Анзельма, а зародыши его мы находим ещё у св. Льва, папы Римского. Нам думается, что он возник и удерживается до сих пор именно потому, что при суждении о деле спасения придавали слишком мало значения любви Божией. Где любовь, там не может быть юридически формальных счетов и возмездий. В сущности, этот взгляд нельзя назвать положительно ложным. Действительно, Иисус Христос Своею смертью, как и вообще страданиями Своей земной жизни, принёс жертву, требуемую правосудием Божиим за грехи людей, но дело спасения людей состояло не в этом только одном. Вот почему этот взгляд при своей формальности отличается узкостью и неполнотой. Дело спасения людей нужно понимать гораздо шире, нежели как понимал его Анзельм и его последователи. Искупление не следует отделять от понятия о усыновлении, говорит один из глубокомысленнейших наших богословов. Усыновление Богу, даруемое нам через Иисуса Христа, есть действительное восстановление духовной жизни человека, воссоздание её, а не есть только одно внешнее удовлетворение гнева Божия за грех человека, хотя, конечно, включает в себе это последнее, потому что всякий рождённый [*по сути уже возрождённый*] от Бога не делает греха (1 Иоан 3:9), следовательно, свободен и от проклятия Божия, и от кары за грех. Усыновление же людей Богу или возрождение их совершено и совершается не

через одну только смерть Иисуса Христа, но вместе с тем и через учение [*внимание к проповеди и научению больше у протестантов и «моралистов» – прим. прот. В. К.*] Его, которое составляет дух и жизнь для верующих, и чрез всю жизнь Его. Оно совершается силою любви Божией, а любовь Божия проявилась и в воплощении Сына Божия, и в жизнедеятельности Его на земле, а не в одной Его смерти. Кроме того, без воплощения и жизни не могло бы быть и смерти. Одним словом, в деле спасения людей смерть Иисуса Христа имеет особенное и преимущественное [*у сторонников нравственного истолкования*], но не исключительное значение [*как у предпочитающих юридическое понимание*]⁶⁸⁰.

Итак, после несколько объёмной, но исчерпывающей цитаты, резюмируем тезисно основные положения воззрений Беяева:

1. А. Д. Беяев следует господствующей парадигме юридического понимания первородного греха и Искупления.

2. Несмотря на магистральное воспроизведение господствующего в академическом богословии рассматриваемого периода подхода, А. Д. Беяев одним из первых преподавателей богословия расставляет акценты также и на воссоздании нового человечества, и на том, что после примирения с Судом Божиим посредством Голгофской Жертвы человечеству стали открыты горизонты нравственного совершенствования, что создаёт первые предпосылки для появления нравственной трактовки греха и Искупления.

Итак, первородный грех - предательство и измена любви, а не преступление против правосудия, ошибка, промах, результат обмана и обольщения. Человек жертва обмана. Прародители «заразились» грехом от уже существующего зла» (диавола). Это больше болезнь, чем вина. Первородный грех заключается в непослушании, в самоволии и превозношении. Он есть проклятие, власть диавола как непреодолимая (до крещения) сила. Освобождение от греха в кеносисе и любви, которая заглаживает виновность греха и гнев Бога на человека. Грех должен быть наказан. В грехе выделяется два аспекта: его тяжесть и наказание за

⁶⁸⁰ Беяев А. Д. Любовь божественная. С. 350-351.

него. Смерть и тление есть и наказание Божие, и результат греха. Первородному греху противопоставляется Жертва Искупления.

Прот. Павел Яковлевич Светлов (1861—1945). Наиболее значимой для исследуемой темы работой является магистерская диссертация прот. Павла «Значение креста в деле Христовом» (Киев, 1892), где он осуществляет анализ святоотеческих текстов, которые противопоставляет схоластике юридической теории. Прот. П. Светлов резко высказывается о юридизме⁶⁸¹ как одностороннем учении, выражающем внешние формальные акты. Однако его собственное богословие остается зачастую в рамках правового горизонта (его понимание завета, отношений сторон, заслуг, ответственности, оправдания, права наследования и законного владения).

Прот. Г. Флоровский считал критику юридизма прот. П. Светловым односторонней, так как у него «отсутствует учение о человеке. Вместо учения о человеке — нравственная психология — учение о грехе и возрождении. Здесь всего больше чувствуется психологическое влияние протестантизма и уход от патристики». ⁶⁸² Безусловно, в работе явно сделана ставка на психологический анализ в ущерб альтернативным подходам.

Его богословие питает по отношению к человеку большой оптимизм, чем это характерно для сторонников юридического истолкования. Вера в человека, способного к жизни с Богом и к (самостоятельному?) преодолению греха, могла быть понята его оппонентами как эхо пелагианства.

Причисление прот. П. Светлова к сторонникам нравственной теории связано с его пониманием подвига Христа (спасения) как восстановление разрушенного грехом союза между Богом и человеком через возвращение любви обеим сторонам. Объективная часть спасения осуществлена «посредством изменения внутреннего отношения к людям»,⁶⁸³ и если говорить об удовлетворении, то не

⁶⁸¹ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 82.

⁶⁸² Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. С. 523.

⁶⁸³ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 86.

только правде, но и любви (как некое смягчение юридикзма, сходное с А. Д. Беляевым).

Грехопадение - это разрушение союза с Богом, катастрофа разрушенной любви, уврачёванной Христом, Который примирил стороны, разделенные онтологически, но не юридически. Христос пришёл показать на Своем примере, что путь делания добра есть моральный подвиг и крест. Людские страдания после подвига Христа могут быть интерпретированы как жертва Богу, и могут быть радостными. Средоточием христианства является Крест как знак победы над злом. Крест является смысловым центром идеи жертвы.

Высшая сила Любви Христа являет себя на Кресте, и тем определяет его предельное и исключительное значение. Жертва осуществляется в Самом Христе (отдача Себя), в Его внутреннем переживании (сострадании, сочувствии, сопереживании, отсюда и нравственно-психологическая концепция). Христос страдает не только от лица людей, за людей или вместо них, но вместе с ними, морально преодолевая грех и искушение.

Спасение прот. П. Светловым рассматривается как динамика любви, предельное выражение которой – Крест. Так смещается понимание Креста от жертвы физического страдания и умилоствления Отцу для искупления и прощения людей к нравственной трактовке жертвы Христа по любви.

Христос пришел «возбудить в людях любовь» и «симпатическое подражание», поэтому субъективной стороны для человека необходимо изменение духовно-нравственного существа, его оправдание (как причастность правде), «индивидуальная сатисфакция». ⁶⁸⁴ Прот. П. Светлов пишет: «Но собственно вменяется нам в вину не это наше состояние [*которое таково по факту рождения, это не наш выбор*], в котором мы рождаемся, но в той или иной степени наше свободное, сознательное соизволение на грех [*вольный выбор подразумевает ответственность*]. Прародительский грех становится причиной нашего осуждения лишь в такой мере, в какой мы участвуем в этом грехе сами своим содействием ему в его поступательном развитии и не полагаем задержки

⁶⁸⁴ Гнедич П., прот. Догмат искупления... С. 91.

своей волей разрушительным действием греха Адамова в нашей природе. Безусловный, формально-юридический характер вменения нам греха Адамова отрицается таким ясным местом, как Рим. II, 5; человек сам себе собирает гнев Божий – вот что говорится здесь. Юридической теорией отрицается различие в степени виновности людей во грехе, но раскрытым здесь воззрением допускается различная степень отношения людей ко греху Адама, различная степень участия в нём, а вместе с тем и виновности: в бесконечной скале человеческой греховности между нулем и предельной её точкой, достигаемой злодеями, всякому найдется своё место, своя верная оценка».⁶⁸⁵

Задача христианина видится Светлову в соучастии в нравственном подвиге Христа, как Он соучаствовал в нас и в нашей ситуации (см. теорию солидарности). Преодоление греха, как разделения с Богом, возможно через примирение, возвращение любви, через нравственный подвиг добродетели (риск, крест, жертва, отдача себя).

Грех Адама есть эгоизм, отказ от любви. Во Христе, наоборот, человечеству, как пример, явлен обратный процесс подчинения человеческой воли Божественному замыслу

Резюмируем вышесказанное.

1. Прот. П. Светлов явно выступает против юридического понимания Искупления и прямо обвиняет приверженцев правовой трактовки отношений человека с Господом в противоречии со Свящ. Писанием.

2. Несмотря на своё резко негативное отношение к юридической экзегезе, прот. П. Светлов всё же не предлагает систематического альтернативного подхода в понимании проступка прародителей и вины рода человеческого.

Прот. П. Светлов предлагает смягчённый вариант юридического освещения учения (сходный с Беляевым). Жертва Христа есть самоотдача, противопоставляемая эгоизму Адама. Эта Жертва по любви, а не по справедливости или по удовлетворению. Прот. П. Светлов заметное внимание

⁶⁸⁵ Светлов П. Я., свящ. Курс богословия (апологетического). Киев: Типография С. В. Кульженко, 1899. 413 с. + IX. С. 200-201.

уделяет свободно-сознательному соизволению на грех. Формально юридический характер вменения всем греха Адама Светлов отрицает. Первородный грех для него – отказ от любви, своеволие и нравственное падение (себялюбие и эгоизм). Спасение в обратном: в самоотдаче (подчинение воле Божией, послушание до креста), в жертве и любви. Первородный грех не только формальный юридический (внешний) акт, но ещё и разрушение союза и общения с Богом. Потомкам вменяется в той степени, в которой они свободно и сознательно соизволяют на грех и участвуют своим содействием и волей.

Митрополит Антоний (Храповицкий) (1863-1936).⁶⁸⁶ Для исследуемого нами вопроса наибольший интерес представляет его работа «Догмат искупления», которая вызвала весьма острую критику и полемику.⁶⁸⁷

Богословие митр. Антония, всё же, не лишено крайних выражений, например, его высказывание о том, что страдания на Голгофе «умиляют людей, открывают им некоторую часть искупительной жертвы, вводя их в любовь ко Христу... Телесные муки и телесная смерть Христовы нужны, прежде всего, для того, чтобы верующие оценили силу Его душевных страданий».⁶⁸⁸ Это как минимум сужение тайны спасения.

Как противник номизма и схоластики, митр. Антоний предпочитал этический метод богопознания и рассматривал аспекты сотериологии через призму психологии. Интерес к антропологии привел его к сближению с В. И. Несмеловым. В вопросе свободы воли был близок к св. мч. И. Попову. Тема воли

⁶⁸⁶ А. П. Храповицкий со студенчества проявлял интерес к глубинным уровням человеческой души, поэтому в центре его внимания находились вопросы нравственного богословия, психологии и философии. На 3 курсе СПбДА под руководством проф. А. Е. Светилина он начал писать кандидатское сочинение "Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности", которое позднее было переработано в магистерскую диссертацию. Понятие свободы воли трактовалось им не без влияния И. Канта. Он слушал лекции Вл. Соловьева, Ф. М. Достоевского. В богословии его можно считать последователем протопр. И. Янышева, который мог способствовать формированию негативного отношения к схоластике, к учению о сатисфакции. Позднее Храповицким были написаны «Нравственная идея догмата Пресв. Троицы», «Возможна ли нравственная жизнь без христианской религии».

⁶⁸⁷ Например, свящ. Г. Флоровский оценивал его богословскую мысль как «морализм» и «моралистический психологизм» (С. 432. Пути русского богословия. Париж, 1937), а прот. И. Мейендорф определял его сотериологию как «явно несовместимую с православным пониманием». Введение в святоотеческое... Клин. 2001. С. 366.

⁶⁸⁸ Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат искупления / Богословский вестник, 1917. № 8-9. С. 155-167; № 10-12. С. 285-315. С. 160

у митр. Антония развивалась им, начиная с его магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности».

Владыка Антоний не остался в стороне от широкого увлечения интересом к т. н. «историческому человеку Иисусу», свойственного тогдашней эпохе. В это движение с первостепенным интересом к «земному» миру психологии Христа были вовлечены не только богословы, философы и историки, но и художники (например, В. Д. Поленов, Н. М. Крамской) с их пониманием в духе антиохийской школы. Митр. Антоний, может быть, не замечал, что сам находился в русле того, что критиковал⁶⁸⁹ у других (перевес в нравственно-психологическую сторону и исторического человека Иисуса).

По словам мч. И. Попова «основная точка зрения преосв. Антония на христианскую религию нравственная».⁶⁹⁰ Можно уточнить, что, по словам муч. И. Попова, на догматы митр. Антоний «смотрит исключительно с нравственной точки зрения».⁶⁹¹ Догматические вопросы сотериологии, антропологии рассматриваются им с позиций, в первую очередь, этических, отсюда и соотношение его с нравственно-психологической концепцией спасения.

Исходным для исследования вопросов сотериологии является понимание, от чего спас Христос человечество. «Что» или «кто» является объектом или субъектом спасения? Что значит «спасение человека»? Спасение его человеческого «я»? Тождественно ли оно личности? Или «человек» это единство природы и личности?

История знает о разнообразных попытках богословского осмысления действия греха и спасения в соответствии с соотношением с уровнями человека. Отношение к лицу как уникальной онтологической единице было развиваемо в нравственной теории. На уровне телесности имела место органическая теория, которая учит об обожении не только тела, но «всего человека». Подход же к тайне спасения человека в возможностях и методах XIX в. породил нравственно-

⁶⁸⁹ Ренан Ж. Э. Жизнь Иисуса. (1863)

⁶⁹⁰ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Глагол, 2005. 382 с. С. 99.

⁶⁹¹ Цит. по: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. 2005. С. 99.

психологическую теорию. На уровне «лица» – это отношение сторон на юридическом уровне.

Допустимо предположить, что богословие митр. Антония не отрицало одного из библейских образов Искупления как внешнего юридического акта, а лишь являло собой попытку восполнения недостаточного в этом взгляде т. е. внутренней (душевно-духовной) составляющей.

Митр. Антоний сосредотачивается на душевной части человека, его сотериология – «спасение души». Если Христос спасает людей, «умиляя», показывая нравственное страдание и сочувственную любовь, то как перенести это на спасаемых? Не совсем ясно, как совершённое Христом «даруется» спасаемым. Пережитое Христом не может быть перенесено на верующих механически, т. к. борения воли и сострадательная любовь не могут быть отделены от Личности, в которой они произошли. Как их можно передать конкретному человеку или всему человечеству? «Митр. Антоний почувствовал необходимость апеллировать к метафизическому понятию «общечеловеческого естества», которое тут же отождествил с «общечеловеческой коллективной волей»».⁶⁹²

Воля, необходимая для борьбы и преодоления, неотделима от личности, причем сама Личность Христа и её события закрыты для людей, и любая попытка реконструкции внутриличностного нравственного состояния Христа обречена на провал, т. к. Его Личность Божественна и недоступна человеческому пониманию.

По митр. Антонию, «Спасение [точнее, объективная сторона], ... в том, что Своею состраждущею 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 своём обретает уже новые, не им созданные, но полученные от соединившегося с ним Христа расположения, чувства, стремления, а теперь

⁶⁹² Гаврюшин Н. К. Идеал любви и трагедия власти... // Русское богословие. 2005. С. 108.

[субъективная часть] от его свободной воли зависит или вызвать их к жизни, или злобно отвергнуть». ⁶⁹³

Остается открытым ряд вопросов. Что есть новые «расположения, чувства и стремления»? Достаточно ли они для реализации спасения? Где гарантия, что возникающие в человеке «чувства и стремления» спасительны, а не прелестны? Как распознать, где критерий, за какими из чувств должен последовать человек? Ведь достоверно не известно – какими они были у Христа.

Являются ли эти «расположения, чувства и стремления» принципиально новыми и неизвестными до Христа? Как человек получает себе эти «расположения, чувства и стремления»? Через впечатление (сочувствие и сопереживание) от увиденного (услышанного) подвига Христа? Или получает «расположения, чувства и стремления» через единство человеческой природы? Ведь очевидно, что чувства через природу не передаются...

Если упомянутое впечатление «иллюстраций» душевных страданий или сострадательной любви столь спасительны и могут стать основанием для последующей духовной жизни, то возникает вопрос о сотериологической значимости остальных событий жизни Христа.

Субъективную сторону спасения он излагает в общих терминах о свободном и сознательном (волевом) следовании путем Христа (за Христом). Сотериологические воззрения митр. Антония строятся на индивидуально-субъективном настроении (которое может быть духовно недоброкачественным и прелестным), живом чувстве и интуитивной морали, которые должны привести творческую личность к возрождению (Искуплению) с обновленным сердцем.

Важнейший аспект в учение о спасении - сострадательная любовь и её действие, наблюдаемое в свете психологического опыта. Взаимодействие любви – «это общение Искупителя с искупляемыми, да и наблюдаемое нами влияние сострадающей воли одного человека на другого». ⁶⁹⁴

⁶⁹³ Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. С. 302.

⁶⁹⁴ Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. С. 296.

Учение митр. Антония о грехе реконструируемо из учения о спасении. Первородный грех как сознательный и свободный акт (нравственное деяние) стал преградой, рассекающей первобытное единство естества. Грех отделил нас от Божественной любви и жизни, изменил «расположения, чувства и стремления». Понимание Митрополитом греха не соотносится с традиционным восприятием виновности, и здесь важное место занимает воля и свободный выбор. «Мы не по своему желанию являемся внуками Адама, за что же будем нести вину его преслушания?»⁶⁹⁵

Отметим, что митр. Антоний был рецензентом магистерской диссертации архим. Сергия (Страгородского), и первое издание «Православного учения о спасении» вышло в свет в 1898 г. в Казани, когда еп. Антоний ректорствовал в Казанской Духовной Академии. Еп. Антоний позитивно относился к архим. Сергию в догматических вопросах.

Подведем итоги. Митрополит Антоний в своём богословии выступил критиком юридической теории. В центре его внимания внутренние переживания, борения доброго и злого в человеке. Воля – ключевой фактор, необходимый для борьбы и преодоления (психологические аспекты исследовались им ещё с диссертации под руководством А. Е. Светилина). Он разрабатывал этический метод и сотериологию через призму психологии. Его богословие отмечено увлечением «историческим Иисусом» в духе антиохийской школы. Он исследует душевно-духовную составляющую, а не только внешние формально-юридические акты. Грех – это изменение в «мыслях, чувствах и стремлениях», изменение «сердца».

Виктор Иванович Несмелов (1863-1937) предложил собственную интерпретацию христианского мировоззрения. Он предпринял амбициозную попытку целостного построения православного учения о человеке с философских позиций. По отношению к рассматриваемому учению можно сказать об антропологической интерпретации тайны Спасения.

⁶⁹⁵ Антоний (Храповицкий). Избранные труды. Письма. Материалы. С. 70-71.

Творчество В. И. Несмелова оказало существенное влияние на широкие церковные круги. Свщмч. А. Туберовский писал, что его «Наука о человеке» это нечто новое после схоластического богословия.⁶⁹⁶ Святейший Патриарх Кирилл, говоря об истории русского богословия, указывает, что в XIX в. «возник совершенно новый метод, отличный как от схоластики, так и от патристики», наиболее полно отразившийся «в трудах В. И. Несмелова, который пытался развить антропологическое богословие, исходя из внутреннего опыта».⁶⁹⁷

Важно отметить, что В. И. Несмелов не был в полном смысле оригинальным новатором – он продолжал философские традиции духовных школ эпохи (виднейшими представителями которых были Ф. А. Голубинский и В. Д. Кудрявцев-Платонов), но при следовании традиции казанский профессор переосмыслил традиционно господствующую в духовных школах эпохи христианизированную платоновскую парадигму. В центре научных интересов В. И. Несмелова находилась проблема самоопределения человека, которому посвящено его основное сочинение «Наука о человеке».

Смысловый центр построений В. И. Несмелова – «загадка человека», который, с одной стороны, выступает как представитель животного мира и находится под властью физических и биологических законов, но в то же время и не может быть однозначно вписан в рамки «объективного» мира: «Человек одновременно является и действительным образом Бога, и действительной вещью физического мира, а потому фактически осуществлять в своей жизни идею богоподобия он, очевидно, может не иначе, как только в непрерывной борьбе с собою самим».⁶⁹⁸ Для разрешения «загадки человека» он обращается к наследию свт. Григория Нисского.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ Цит по: Тареев М. М. Воскресение Христово и его нравственное значение. Богословский вестник, 2 №5 (1903) 45. С. 1–45. С. 44.

⁶⁹⁷ Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии. Сборник. Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. ч. 2. 468 с. С. 325.

⁶⁹⁸ Несмелов В. И., Наука о человеке : в 2 т. Казань, 1898. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. [Репринт: Наука о человеке. СПб.: Изд-е Центра... свящ. П. Флоренского, 2000]. 394 с. С. 272.

⁶⁹⁹ Несмелов В. И., Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887 [Репринт: СПб.: Изд-е Центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000.] 622 с. + XV. С 383: «Ввиду раскрытия им «понятия образа на чисто психологической почве, св. Григорий высказывает мнение, что понятием образа Божия выражается общая полнота всех совершенств человеческого духа». Свт. Григорий богословствует примерно с той же отправной точки, которую Несмелов потом называл «загадкой человека».

Переходя к сотериологии, В. И. Несмелов отказывается рассматривать зло как отсутствие, или недостаток добра, но говорит о его реальном проявлении как в поступках (т. е. в свободных и волевых действиях личности) как каждого из людей в отдельности, так и в деятельности всего человечества в целом, что логично подводит к антроподицее В. И. Несмелова. Согласно христианскому вероучению, человек является существом греховным, он в силах осознать это и должен оправдаться перед Богом, однако, при внимательном рассмотрении этого положения, неизбежно возникают вопросы о характере и механизме этого оправдания. В. И. Несмелов подвергает критике «автоматическое» оправдание человека в силу одной лишь Божественной Любви и дарованного в силу этой Любви прощения сразу по нескольким пунктам:

1) Он указывает, что прощение освобождает виновного человека не от вины преступления, а лишь от наказания за совершённое. Кроме того, очевидно и общеизвестно, что амнистированный человек зачастую весьма и весьма далёк от высокого звания «образца поведения» и от действительного изменения к лучшему (и внутри, и в поступках).

2) При подобном взгляде оправдание видится неким родом сделки, и есть своеобразная «покупка» отпущения.

3) Это воззрение приводит к чрезмерному интересу и упованию на заступников и посредников (ведь самому человеку не надо менять себя, надо лишь «усвоить» их предстательство без всяких трудов полученное милостью Божией), надежды на заступничество которых могут принизить значение личных отношений с Богом. Люди, позабыв о возможности личных отношений с Господом, стремятся привлечь Его на свою сторону путём исполнения механических ритуалов, надеясь таким образом добиться улучшения материального существования.

Сам В. И. Несмелов искал оправдание человека в его субъективно-нравственных переживаниях и в предстоянии перед Господом, в благоговейном служении Ему и в раскрытии в себе образа Божия. Эта изначальная и извне заложенная в человека нравственная потребность любви к Богу, а также

потребность поклонения Богу как Небесному Отцу выражает себя в опыте живой веры.

Повествуя об этом, В. И. Несмелов возвращается к уже указанному «двойственному» положению человека в мироздании. С одной стороны, человек естественным образом стремится к комфорту и надежному положению в природном мире, но с другой – нравственные обязанности этого же человека перед своим Творцом зачастую вынуждают жертвовать удобствами и претерпевать лишения.

Спасение человека, по В. И. Несмелову, заключается в нравственной борьбе со злом и несовершенством, в которой стремящийся исполнить свой долг перед Богом совершенствует себя и стремится жить не по законам окружающего мира, а согласно природе образа Божия.

В этом и состоит «загадка человека»: «В разрешение этого именно противоречия между природой бытия и природой человеческого сознания и возникает психологически необходимое сознание реального бытия Бога как объективного первообраза человеческой личности, и в этом сознании человек получает единственную возможность без всяких противоречий мыслить и определить себя как такую вещь физического мира, которая является в мире действительным образом Бога».⁷⁰⁰

За схоластическим построением гипотез о том, каким именно образом на Голгофе свершилось наше Спасение, часто забывается положение христианской веры о том, что человек, изначально поселённый в раю, не был создан для одной только жизни по плоти, но в первую очередь для богообщения и возрастания в богопознании. Отсюда логично следует вывод, что стремление устроиться с максимально возможным комфортом в жизни нерайской с «автоматическим» усвоением Искупительной Жертвы Спасителя также невозможно считать достойным оправданием положения человечества в настоящее время.

Человек должен внутренне измениться, приобрести новые качества и выйти за рамки одного лишь животного мира. Каким образом это возможно? Прежде

⁷⁰⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 291.

всего, работа над собственными несовершенствами – дело глубоко личное, и никакая «амнистия» прежних проступков не приведёт к исправлению природы, и эту работу невозможно сделать за другого человека. Разумеется, Всемогущий Господь мог бы «пересоздать» каждого из людей и разом избавить от несовершенств и недостатков однако в этом случае каждый из пересозданных уже не был бы прежним, а значит, перестал бы быть самим собой.

Тяжёлую нравственную работу по самоисправлению каждому приходится вести над собой самому, что, согласно В. И. Несмелову, и составляет нравственную цель жизни человека и ведёт к его спасению: «Ведь если бы человек мог осуществить идею нравственного смысла жизни, то его кратковременное существование на земле несомненно имело бы мировое значение, и смерть была бы для человека не потерей жизни, а только желанным концом того исключительного дела, которое ему как человеку следовало совершить и которое он действительно совершил в исключительном подвиге своей нравственной жизни».⁷⁰¹ Смерть не финал, а встреча с Богом, которая не суд, а спасение.

Сделав «загадку человека» смысловым ядром своих построений, В. И. Несмелов в свете этой антропологии рассматривает и Голгофскую Жертву Спасителя и высказывается как очевидный критик юрицизма: «Ввиду этого думать о Христе как о жертве в удовлетворение оскорбленной правды Божией – значит понимать христианство убогим умом слепого язычника. Христос был жертвой и был именно жертвой Бога за грехи людей, но только не жертвой в языческом смысле. А между тем, в естественных границах нашего мышления, мы совершенно не можем придумать для крестной смерти Христа какого-нибудь другого смысла, кроме языческого, и потому эта кровавая смерть Богочеловека естественно может представляться для нашего языческого неразумия только чудовищным соблазном ума».⁷⁰²

⁷⁰¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 365-366.

⁷⁰² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 381.

Как уже говорилось выше, Господь, желающий всем спасения,⁷⁰³ всё же не очищает человеческую природу через Своё Всемогушество, что как минимум нарушило бы свободу носящих в себе образ Божий, а то и вовсе привело бы к пересозданию рода человеческого. В образе же Христа Господь осуществил то единственное условие, благодаря которому люди могут сами переделать себя в соответствии с собственной доброй волей и, следуя примеру, данному Христом в Его земной жизни, «понять это исключительное значение Христова дела, если по неимению в себе ума Христова, мы обращаемся к его мышлению своим умом, мы никогда не будем в состоянии, потому что для нашего ума здесь всегда будет возникать безответный вопрос: да как же это кровавая смерть Христа может представлять собой реальное, и притом единственное, условие действительного возрождения людей?»⁷⁰⁴ Итак, во Христе дан пример для возрождения и спасения людей.

Рассмотрение Евангельской истории с позиций права и удовлетворения Богу за грехи человечества естественным образом вызывало недоумение у языческих оппонентов христианских апологетов. Действительно, крайне странно разумному существу помещать себя в рамки формальных правил, требующих неперменной кары и удовлетворения за проступок, не рассматривая возможности простить, а потом переносить страшное наказание с виновного на безвинного, после чего, наконец, прощать и примиряться с тем, кто ничего не сделал для преодоления разобщения.⁷⁰⁵

Вот как об этом пишет В. И. Несмелов: «Некоторые христианские апологеты думали было создать эту несуществующую премудрость путём юридического истолкования догмата Искупления. Они именно представляли греховное состояние человека как нахождение его в плену у дьявола и, опираясь на это представление, старались доказать прямо невозможную мысль, что будто дьявол

⁷⁰³ 1 Тим 2:3-4: «Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины».

⁷⁰⁴ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 382.

⁷⁰⁵ Среди прочего, Несмелов находит поддержку у Оригена, который «совершенно устранил даже самую тень юридического взгляда на отношения Бога к праведникам и грешникам» - подробнее Догматическая система свт. Григория Нисского. С. 581-582.

обманом завладел человеком и сделался законным владыкой его и что будто для освобождения человека от рабства дьяволу Бог уж ничего другого не мог сделать, как только выкупить его у дьявола. Ценой этого именно выкупа Бог будто бы и назначил своего едиnorodного Сына, а обезумевший от гордости дьявол согласился на такой выкуп и потерял всех своих пленников; потому что он, конечно, не в силах был удержать у себя в рабстве такого человека, который был истинным Сыном Божиим; Сам же Сын Божий, хотя и согласился быть ценой выкупа за людей, однако не исполнил своего обещания и вместе со всеми другими пленниками вышел из-под власти дьявола».⁷⁰⁶

С точки зрения исторической ситуации и контекста эпохи это изложение подвига Христа упрощенно и в юридическом ракурсе, что безусловно, было оправдано в миссиологическом контексте спора с язычниками и иудеями, когда приходилось объяснять воплощение Господа на понятном аудитории языке: Христос освободил грешников, бывших рабами дьявола, принеся за них удовлетворение Богу. Однако попытка эта немало смутила языческих мыслителей, которые как раз подходили к Евангельской истории с точки зрения права и видели её в свете юрицизма абсурдом и безумием: «По закону справедливости Бог должен поразить своим гневом действительного врага своего – дьявола, обманутого же им человека Богу не только не следовало наказывать, а, напротив, ещё нужно было утешить его своей любовью и помощью. Вступать с дьяволом в какие-то договорные отношения и выкупать у него своё же собственное достоинство – это недостойно Божия величия и Божией силы, это противоречит и закону справедливости, а потому и всякое сообщение о таком выкупе не может заслуживать никакого доверия».⁷⁰⁷

Объяснив обоснованность изложения Искупления с позиций юрицизма в конкретной миссионерской ситуации, В. И. Несмелов пишет, что все учителя Христианской Церкви всегда и повсеместно были согласны в вере в истинность и богодухновенность книг Св. Писания, которое утверждает, что спасение состоит:

⁷⁰⁶ Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. Т. 2. Казань, 1903. С. 52-53.

⁷⁰⁷ Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. Т. 2. Казань, 1903. С. 55.

1) в прощении грехов человека и в примирении его с Богом жертвенной кровью и смертью Христа (Рим 8:3; 2 Кор 5:21; Кол 1:20; Евр 1:3; 1 Пет 3:18; 1 Ин 2:2);

2) в рождении человечества к новой жизни посредством крестной смерти и Воскресения Христа (1 Пет 1:3; Еф 2:4-5; Кол 2:11-13; Тит 3:5);

3) в благодатном усыновлении человека Богом через освящение его Духом Святым (Ин 1:12; Рим 8:14-16; Гал 3:26; 4:5-6).

«Этим учением, собственно, и выражается вся подлинная сущность христианства как Божия дела в людях, и это учение во всей его исключительной полноте, разумеется, ни в каком случае не может допускать собой юридического истолкования Христова дела»,⁷⁰⁸ - читаем у В. Несмелова.

Если первый пункт говорит об отношениях человека и Бога, то последующие два говорят скорее об изменении природы человека и его жизни. Христианская вера есть не только установление условий, которые необходимы для прощения грехов роду человеческому (таких как бесконечная любовь Господа), но и указание субъективных условий для того, чтобы человек со своей стороны показал себя достойным Искупления, а не просто усвоил плоды Жертвы Христа «автоматически».

Так, апостолы, знавшие Христа при Его земной жизни, указывали в качестве пути ко Спасению помимо Голгофской Жертвы ещё:

1) Моральное учение Христа (1 Ин 5:3; 1 Фес 4:2-7; Флп 1:27).

2) Его же деятельный пример следования по этому пути (1 Пет 2:21; 1 Ин 2:6; Еф 5:2).

При изложении учения о Спасении рода человеческого всякий автор, серьёзно подходящий к вопросу, неизбежно сталкивается с необходимостью разъяснить, от чего же был избавлен род человеческий служением Христа. Должен был высказаться по этой теме и В. И. Несмелов. В качестве отправной точки казанский профессор излагает господствующую в его время юридическую теорию, которая состоит во вменении прародителям трёх великих проступков:

⁷⁰⁸ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 55-56.

1. Бесконечную тяжесть вины за оскорбление бесконечно благого Бога.
2. Повреждение грехом человеческой природы.
3. Заражение последствиями первородного греха всего тварного мира.

Согласно В. И. Несмелову, основная ошибка всех, кто принимает эту теорию, состоит в недостатке рефлексии над библейским повествованием об искушении Евы: «Ведь на самом деле она обсуждала на свою гибель только ложное сообщение змея и совсем не обсуждала Божию заповедь. Она видела, что запрещённое дерево ничем не отличается от других райских деревьев, и с этой точки зрения она совершенно правильно полагала, что употребление плодов запрещённого дерева не может угрожать ей какими-нибудь страшными последствиями, встать же при этом на другую точку зрения она, видимо, совсем позабыла. По крайней мере, Библия не даёт нам решительно никаких оснований думать, что Ева обсуждала вопрос: почему именно Бог дал людям свою заповедь и почему Он сказал Адаму, что преступление заповеди приведет его к смерти? Если бы она поставила себе этот вопрос, то она, несомненно, дополнила бы своё соображение, и в таком случае бесспорный факт её благоговейного отношения к Богу непременно бы заставил её построить такое суждение: запрещённое дерево само по себе, правда, не может быть смертоносным; но Бог все-таки не может говорить неправду, и если Он сказал, что от вкушения запрещённых плодов последует смерть, то значит – она и на самом деле последует; но в таком случае она, стало быть, последует не от того, что дерево смертоносно, а от того, что употребление плодов этого дерева запрещено Богом, т. е. смерть последует не от самого вкушения запрещённых плодов, а только от преступления Божией заповеди»,⁷⁰⁹ и далее он делает вывод о том, что это преступление по несчастной ошибке, ненамеренное зло и противление воле Божией.

Грех – как промах, есть движение воли к несуществующему добру, при этом воля не есть зло. Злым является направление воли. Прародители – больше жертва обмана диавола и самообмана, чем преступники. Грех – больше трагическая и

⁷⁰⁹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 241.

несчастливая ошибка, чем преступление.⁷¹⁰ Это больше несчастье творения, чем оскорбление Бога.

Далее, как общеизвестно из книги Бытия, первым прозрением прародителей по вкушению плодов Древа Познания было осознание того, что они наги. Вкусив с древа Познания, Адам и Ева осознали себя нагими, а не преступными. Чувство стыда они испытывали не от осознания вины за съеденный плод, а от переживания того факта, что оказались целиком незащищенными перед чужими взглядами. «Опираясь на очень ясную, хотя и сложную, психологию этого процесса, мы можем считать за несомненное, что после того, как люди поели плодов запрещенного дерева, они естественно стали ожидать для себя какого-то особого чудесного прозрения, и это наивное ожидание естественно позволило им заранее усладить себя блаженством божеского ведения. Очень понятно, что в таком приподнятом настроении они могли видеть в себе только будущих обладателей наивысшего совершенства; и не менее понятно, что с этой точки зрения они и буквально хотели смотреть на себя, т. е. и на самом деле они самодовольно осматривали себя, т. е. они попросту любовались собой, как будущими совершенствами»,⁷¹¹ - развивает свою мысль В. И. Несмелов и далее переходит к кульминации акта грехопадения, которую рассматривает через призму «загадки человека»: «Теперь же, когда они ожидали существенной перемены в своем положении, открылись глаза у них обоих и узнали они, что наги, т. е. у них явилась неотвязная мысль, что они весьма сходны с обыкновенными животными, и эта мысль, возвращая их из приятного мира мечты в мир наличной действительности, тем самым как бы унижала их и вследствие этого была неприятна им. Поэтому они и устыдились своего действительного положения, – устыдились не того, что и на самом деле могло бы их сделать простыми животными, а устыдились самой мысли о близости их к миру животных; и вследствие этого именно они и поспешили скрыть от мира и от себя

⁷¹⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 242.

⁷¹¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 244.

самих своё несомненное сходство с животными, чтобы только отделить себя от этого мира и не видеть того, что говорило им об их ничтожестве».⁷¹²

Лишь после этого осознания себя как части животного мира и позже, услышав голос Господа в Эдемском саду, прародители устыдились своего забвения первой и единственной заповеди и в силу того, что сами себе не могли простить своего поступка, попытались укрыться от взора своего Творца. Разумеется, они понимали, что невозможно укрыться от суда Божия, но чисто психологически старались не попадаться на глаза Господу.

Теперь рассмотрим внимательно, как Св. Писание повествует о реакции Бога. Творец спрашивает человека: «Где ты?» (Быт 3:9). За этими лаконичным вопросом скрывается указание на то, что Господа по-прежнему интересует человек и, обладая Всеведением, Бог не спешит сразу же изгнать людей из Рая, Он не изменил Своего отношения к прародителям (что снова возвращает нас к вышесказанному – что для Искупления недостаточно одной лишь Божией воли и Жертвы Христа), но произошедшее прежде всего для Адама сделало невозможными прежние его отношения с Творцом.

В своих же ответах первые люди попытались выгородить себя, и никто не попросил у Бога прощения, что снова служит для В. И. Несмелова поводом задаться вопросом о человеческой загадке и психологии первых преступников: «Люди вполне откровенно признали перед Богом факт совершившегося преступления; и своей боязнью Бога, как и стремлением убежать от Него, они явно показали, что сознают и признают себя виновными в том, что Божия заповедь была ими нарушена; и они ещё ранее знали, что вина этого нарушения непременно приведёт их к смерти. Почему же в таком случае они не просили себе помилования? Такое поведение с их стороны, разумеется – при полном сознании ими своей виновности, возможно и необходимо лишь в том единственном случае, если они сами признавали своё преступление совершенно неизвинительным... для просьбы о помиловании людям нужно было предварительно самим себя простить. И если бы только они сами простили себя, то несомненно, что и перед Богом они

⁷¹² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 244-245.

стали бы тогда оправдывать себя и стали бы умолять Его о прощении. А если на самом деле этого не было, то значит – они не могли простить себе своего преступления».⁷¹³

Согласно В. И. Несмелову, прародители не просили прощения именно из-за своего совершенного нравственного чувства, остро переживая не свою гибель, а свою вину перед Богом и не могли простить себе своего преступления.

Против интерпретации первых глав книги Бытия в терминах судебного процесса свидетельствует также формулировка первой и единственной для прародителей заповеди. Господь, запрещая вкушать от дерева познания, говорит не «Я убью тебя за непослушание», но «если вкусишь - умрешь», т. е. не угрожает, а предупреждает о последствиях. Единственная райская заповедь была нужна не Господу, взрастившему в Эдеме дерево познания для Своих неведомых целей, но людям для их нравственного совершенствования. Отсюда следует, что преступлением заповеди прародители не столько оскорбили Бога, сколько погубили себя. «На самом деле Библия решительно ничего не говорит об этом невозможном нанесении какой-то обиды Богу, и на основании библейского текста можно только осудить это недоброе измышление схоластического богословия»,⁷¹⁴ - пишет В. И. Несмелов.

На вопрос, в чем же тогда состояло преступление Адама и Евы, казанский профессор отвечает так: «Оно заключалось в том, что суеверным употреблением в пищу древесных плодов люди разрушили истину божественной идеи бытия и сделали совершенно бесцельным как своё личное существование, так и существование всей материальной природы. Стало быть, для сущности первого преступления главное значение имеет не то, что люди поели запрещённых плодов, а то, что они суеверно поели древесных плодов с целью сделаться через это более совершенными. Они одинаково были бы преступниками, и именно такими же преступниками, какими они сделались, если бы и не преступили Божию заповедь, а употребили с указанной целью какой-нибудь другой

⁷¹³ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 248.

⁷¹⁴ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 250.

материальный предмет, если бы, например, ради приобретения высшего знания они вздумали бы смачивать свои головы водой из Евфрата или носить на своих головах какие-нибудь райские ветки».⁷¹⁵

По Несмелову, рай был не чувственным, а духовным. Он ссылается на свт. Григория, который учил, что не человек был в раю, а рай был в человеке. В подтверждении этой мысли он приводит известные слова Спасителя: «Царствие Божие внутри вас есть». По его мнению, «было время, когда это царство несомненно и всецело было внутри человека, когда человек украшался добродетелями, но это украшение исчезло за грязью порока»⁷¹⁶ - это место в творениях св. Григория, очевидно, служит аргументации богословских предположений самого Несмелова о верности рассмотрения вопросов грехопадения и Спасения с позиций психологии, т. е. субъективных моментов бытия каждого конкретного человека, в то время как юридические теории амартологии и сотериологии делают акцент на объективном преступлении прародителей и объективных же муках Спасителя, целиком исключая из рассмотрения внутреннюю жизнь желающего следовать Христу.

Свт. Григорий понимает заповедь о невкушении плодов не как запрет, а как предостережение. В грехопадении человек отверг истинное и существующее ради иллюзорного. Грех – в предпочтении иллюзии. Ошибка в том, что человек отверг истинное, и сам определил для себя следствия, которые произошли из его греховного заблуждения. Следствия грехопадения, которое иногда определяется как наказание, не являются объективным наказанием. Они суть естественные следствия самого греха, иначе люди погибают не от греха, а от наказания Божия. Наказание не есть воля Божия, но следствие дисгармонии. Плоть подчинила себе дух и заставила его служить себе.

Далее Несмелов приступает к учению свт. Григория о переходе последствий проступка Адама и Евы на весь род человеческий, в том числе он цитирует: «Слово Господне заповедует не смотреть на преуспеяния, а приводить себе на

⁷¹⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 2. С. 252-253.

⁷¹⁶ Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. С. 393.

память общие долги человеческой природы, в которых и сам каждый несомненно участвует, как участвующий в природе, так что хотя бы кто был Моисеем и Самуилом... поскольку он человек, он есть общник Адамовой природы и участник его падения, и потому должен считать эти слова относящимися к себе самому... Грех, подобно некоторому зловредному потоку, излился на нас в преемстве природы, сросся с нашей природой так тесно, что как будто составил в ней некоторую необходимую, существенную часть, а потому все мы неизбежно грешим и все подлежим всеобщему осуждению за порчу своей природы и за свои многочисленные личные грехи».⁷¹⁷

«В Адаме (пишет Несмелов, излагая мысль свт. Г. Нисского) все согрешили и умерли, хотя и не лично каждый, а своей общей природой; то есть, потомки Адама не отвечают за личный грех своего прародителя, но получая от него греховную природу... должны разделять с ним все последствия его грехопадения».⁷¹⁸

После детального разбора, каким образом совершилось падение прародителей и в чем состояла их вина, В. И. Несмелов переходит к рассмотрению того, как совершилось Искупление.

С точки зрения «загадки человека», оно, по воззрениям свт. Григория и Несмелова, состоит не в механическом усвоении человечеству заслуг Христа, но в психологическом преображении человека.⁷¹⁹

Важнейшим положением и отправным пунктом построений казанского профессора служит тезис о том, что грех не может быть «просто» извинен человеку бесконечным милосердием Господа, поскольку это бы означало примирение с испорченностью человеческой природы и «узаконивание» порчи: «Для того, чтобы человек действительно мог освободиться от греха, он непременно должен уничтожить его в себе, т. е. он непременно должен сделать грех таким событием в своей жизни, которое могло существовать и действительно

⁷¹⁷ Несмелов В. И. Догматическая система свт. Григория Нисского. С. 425.

⁷¹⁸ Несмелов В. И. Догматическая система свт. Григория Нисского. С. 424.

⁷¹⁹ Несмелов В. И. Там же. С. 427, 533.

было, но которое теперь уж не существует и более не может существовать».⁷²⁰ В указанном случае человек был бы как виновным, в том, что порча природы была допущена, так и в том, что порча эта была побеждена при активном участии его собственной воли, а не в силу Божественной амнистии.

Упражняя свою волю в добродетели и мало-помалу побеждая свои греховные страсти, человек постепенно нравственно развился бы до такого состояния, в котором сделался бы неспособным грешить, а бывший грешник превратился бы в праведника. Однако даже наличие закаленной духовными упражнениями воли, все же не служит стопроцентной гарантией того, что грех стал невозможен, чему свидетельствами служат нравственные падения, которые случались и у святых (например, отречение ап. Петра). «Вследствие этого, в наличных условиях человеческой жизни действительность совершенной победы над грехом может утверждаться не на основании нравственной жизни человека, а исключительно только на основании праведной смерти его за истину нравственной жизни; потому что об одном только умершем человеке можно действительно утверждать, что он уж ни в каком случае более не может грешить; а потому, если бы человек принял смерть за свою любовь к Богу и за свою верность Божью закону жизни, то этим самым он действительно доказал бы в отношении себя совершенное бессилие зла, так как в этом случае его смерть за добро, очевидно, была бы величайшим победным торжеством добра»,⁷²¹ - пишет В. И. Несмелов.

Однако, требовать от человека победы над грехом посредством верности добродетели до самой смерти – означает обесмысливать эту самую победу, ведь очевидно, что отдавший жизнь за что-либо, плодов победы уже не видит. Если мы говорим о первородном грехе, то очевидно, что мученичеством за правду святой уничтожает лишь свои собственные поступки и исправляет лишь собственную природу, а всему остальному роду человеческому он всего лишь являет добрый пример, не более того.

⁷²⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 307.

⁷²¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 308.

Выходит, что даже праведники не в силах исправить порчу собственной природы и мира, а подвиг их состоит в том, что они с помощью Божией противостоят греховным искушениям: «Для уничтожения возможности греховных искушений человеку нужно не только преобразовать себя самого, но преобразовать также и весь мир, в котором он живет, ...он несомненно может уничтожить свой грех, но только своей мученической смертью за правду; и он всегда может спасти себя от мученической смерти за правду, но только ради того, чтобы в конце концов все-таки погибнуть вследствие своей греховности. Из этого положения предоставленный себе самому человек, очевидно, не мог бы выйти и никогда бы не вышел из него. Но его спасла от гибели крестная смерть Иисуса Христа, уничтожившая всякий грех человека, действительно желающего уничтожить свой грех, и снявшая с человека всякую вину во грехе, который сознается и осуждается человеком как грех, но тем не менее все-таки остается на нём по невозможности уничтожить его».⁷²²

Христос не совершил и не имел на себе никакого греха, а потому не должен был и нести на Себе его последствий, главным из которых была смерть. Спаситель добровольно принял мученическую смерть как проявление Своего служения, и последующее Воскресение Христа противопоставляется вошедшему греху (Рим 5:12).

По мысли В. И. Несмелова мученическая смерть Христа «была необходима, собственно, не по отношению к Нему Самому, а по отношению к миру, заражённому грехом. Очевидно, она представляла собой то самое дело, которое нужно было совершить миру грешных существ для уничтожения своих грехов, но которого в действительности мир не мог совершить, так как оно уничтожило бы собой не только всякую неправду в мире, но и весь живой мир самих грешников. Поэтому именно для уничтожения в мире греха Христос отдал Свою собственную безгрешную жизнь».⁷²³ «Я отдаю Мою жизнь, чтобы опять принять её, никто не

⁷²² Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 310.

⁷²³ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 311.

отнимает её у Меня, но Я Сам отдаю её» (Ин 10:17-18). Он взял на Себя заразу греха. Живя, умирая и воскресая, Он исцелил в Себе болезнь греха.⁷²⁴

В. И. Несмелов заканчивает свою амартологию через нравственную призму «загадки человека» критикой схоластически-юридического подхода: «Если, например, мы можем по-язычески думать, что уничтожение греха для человека совершенно не нужно, потому что Бог может простить человеку все грехи его за какие-нибудь личные добродетели самого человека или просто по своему безграничному милосердию, и что простого прощения грехов совершенно достаточно для того, чтобы человек был спасён от греха, то мы уж, конечно, не можем верить в истину апостольской проповеди; потому что в этом случае никакой жертвы за грех со стороны человека, очевидно, не требуется, а вследствие этого учение И. Христа о спасении мира жертвоприношением едиnorodного Сына Божия неизбежно должно представляться нам вопиюще нелепым созданием богословского мышления, и евангельское сообщение Христа, что Он именно принесёт Собой спасительную жертву за грех, неизбежно должно казаться нам чудовищно странным выражением религиозной экзальтации; а вследствие этого, наконец, и апостольское свидетельство о воскресении Христа естественно должно представляться нам совершенно не заслуживающим никакого доверия».⁷²⁵

Несмелов консолидируется со свт. Григорием, который пишет о грехе и Спасении не с позиции юридической парадигмы, но рассматривает отношения человечества с его Творцом с точки зрения абсолютного бытия. Свт. Григорий «не желал остановиться на таком, чисто юридическом, определении взаимоотношений Бога и грешного человека, и потому сам же отверг понятие долга и уплаты».⁷²⁶ Для него действия Божии – средства врачевания и очищения.

Итак, резюмируем тезисно воззрения В. И. Несмелова:

⁷²⁴ Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. С. 543-545.

⁷²⁵ Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 316.

⁷²⁶ Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. С. 610-611.

1. Он одним из первых представителей русского академического богословия задался целью создать целостную систему, исходя из христианских мировоззренческих предпосылок, ядром которой сделал «загадку человека».

2. В. И. Несмелов однозначно принадлежит к противникам юридической парадигмы понимания греха и искупления.

3. Свою аргументацию он строит на анализе библейского повествования о грехопадении и новозаветные места Свящ. Писания, на которых свою аргументацию строят сторонники юридического подхода и соотносит с миссионерской ситуацией эпохи апостолов.

Подведем итоги. Грех – ошибка, промах, движение воли к несуществующему добру. Это заблуждение ума, поэтому действием греха поражён в первую очередь ум. Грех – волевое действие, но сама воля не зло. Злом является направление воли. Человек не преодолел искушения, был поражён в нравственной борьбе, в результате произошло помрачение образа Божия. Грех – внутреннее изменение всего человека, его природы, «сердцевины», сути.

Грех - обман диавола и самообман прародителей. Больше трагическая ошибка, чем преступление или оскорбление Бога. Грех изменил отношение Адама к Богу, а не наоборот. Заповедь Божия была предупреждением, а не угрозой. Смерть – естественное следствие греха. Адам и Ева не столько оскорбили Бога, сколько погубили себя. Рай был в человеке – Царство Божие внутри вас. Прародители сами допустили дисгармонию в свою природу. Плоть стала господствующей. Потомки Адама – общники его природы и в этом смысле участники его падения, подлежащие всеобщему осуждению за порчу природы и за последующие личные грехи. В Адаме потомки согрешили не лично, а своей общей природой, они не отвечают за его грех, но получая от него греховную природу, разделяют с Адамом все последствия его грехопадения.

Для спасения от греха нужна не амнистия (освобождение от наказания), а внутреннее изменение в субъективно-нравственных переживаниях. Человеку необходимо иметь ум Христов. Нравственное совершенствование (преображение) до невозможности грешить и есть путь праведника, а не просто амнистия.

Преображение через нравственные деяния, а не в силу внешнего Божиего вердикта.

Его богословие содержит элементы юридизма, например, выражения о том, что Христос принимает на Себя гнев и наказание. Он пишет также о кеносисе Христа и о подражании Ему следующих за ним (предание воли Божией).

Прот. Н. В. Петров (1874-1956). Для исследуемой темы важны лекции прот. Николая Васильевича Петрова, прочитанные им на законоучительном съезде в 1912 г. «Об искуплении» и позднее напечатанные в «Православном собеседнике» за 1915 г. Также необходимо отметить его воззрения, изложенные в труде «Об искушении» (Казань, 1915).

В отличие от других авторов, прот. Н. Петров сам определял свои воззрения как «нравственную теорию искупления». С его точки зрения догмат о спасении неизменен, различны лишь его богословские теории и способы освещения.

Полемизируя со сторонниками юридизма, он утверждал, что термин «satisfactio» не является ни библейским, ни святоотеческим, т. к. он не находит его ни идейно, ни терминологически в святоотеческом богословии. Прот. Н. Петров позиционирует себя как противника «кровавого удовлетворения». Он свидетельствует, что литургические тексты указывают на действие Божественной любви и что дело Искупления есть «возрождение, восстановление согрешивших людей, как спасение их от греха и соединенных с ним бедствий». ⁷²⁷ Это обновление или возрождение невозможно осуществить силами лишь самого человека, ему нужна помощь Божия.

Победа над грехом была осуществлена Христом через преодоление искушений (даже до крестной смерти). ⁷²⁸ Жизнь и смерть Христа необходимы как нравственно-психологический пример, т. е. грехопадение заключалось в том, что прародители не выдержали искушения, а Христос, наоборот, смог преодолеть их,

⁷²⁷ Петров Н., прот. Об Искуплении // Православный собеседник. 1915. С. 66

⁷²⁸ Петров Н., прот. Об Искуплении // Православный собеседник. 1915. С. 48.

поэтому следующие за Христом, взирая на Его пример, должны одержать победу над грехом.

Как первородный грех распространяется на весь человеческий род, так и победа Христа над грехом распространяется на весь род силой сострадательной любви. Богословие прот. Н. Петрова подвергалась критике, например, священником В. Бетьковским.⁷²⁹

Среди итогов его амартологии отметим, что он, как и другие сторонники нравственного истолкования рассматривал грех как нравственное поражение в искушении.

3.2. Кенотическая теория в амартологии и реконструкция понимания сущности грехопадения по работам проф. М. М. Тареева

Родившееся в 70-е годы XIX в. в духовно-академической среде движение т. н. «нового богословия» или «морализма» можно рассматривать как часть динамичных изменений в российском обществе. Дух реформирования не оставил незатронутыми и сферы богословия. В русле этого движения и трудился проф. М. М. Тареев (1867-1934).

Подход его «нового богословия» мог означать неудовлетворение «старым», которое моралисты называли «схоластически-рационалистическим», упрекая его в освещении «далекой метафизики», для них это была спекулятивная догматика. Возвышение голоса «моралистов» против «схоластов-рационалистов» не означало их полного отказа от рациональных приемов мысли, но объективно указывало на методическую ограниченность возможностей указанных приемов. Само наименование схоластического метода указывало его уместность лишь для «школы», но не далее.

⁷²⁹ Гнедич П., прот. Догмат об искуплении... С. 202.

«Новое богословие» моралистов, которое, конечно, не было монолитным и однородным, в той же академической среде иногда вызвало сомнения в их правоверии. Действительно, в их изложении можно найти неоднозначные определения. В частности, и воззрения М. М. Тареева исследовались специальной Синодальной комиссией, и ему пришлось объясняться по поводу ряда допущенных формулировок.⁷³⁰ Например, его уравнение «византийского» и «гностического» не могли быть приняты православным сообществом и вызвали споры.⁷³¹

Сам М. М. Тареев писал, что не излагает догматов для принятия другими, и его «субъективный метод» *христианской философии* предлагает личное прочтение, однако это, по сути, отвергает накопленный свв. Отцами опыт Церкви. Догматы для него есть «стартовые» объективные формулы, доступные рационально, осмысление и восприятие которых происходит субъективно.

Его разработка нового подхода объясняется его негативным отношением к господствовавшей среди богословов юридической теории. Он определял её как гностическую и построенную на ветхозаветной парадигме понимания,⁷³² поэтому её продолжение сейчас должно пониматься как неприятие Евангелия. Номизм этой теории с «кровавым» удовлетворением за грех правде Божией есть недопонимание смысла нравственного подвига Христа.

Одним из важнейших концептов библейского миропонимания является прагматический договор, Завет с Богом. Дух законничества пронизывал иудейское восприятие отношений с Богом, но переносить это понимание в

⁷³⁰ Тареев М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист // Богословский вестник, 2 №7/8 (1910) 12. С. 505–526. Другие части этой статьи: Протопр. И. Л. Янышев как моралист (1910. №9).

⁷³¹ Гнедич П., прот. Догмат искупления... С. 211: Тареев достаточно ясно выражал свое негативное отношение к существовавшему богословскому и святоотеческому наследию Церкви. «Между евангельским образом Христа и нашими понятиями стоит апостольско-патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины». Он считал, что накопленное наследие только мешает увидеть подлинного Христа. Авторитеты Церкви лишь уведат от чистого восприятия. «Между тем в существе дела догматическая христология, правильно и в достаточной глубине понятая [например, Тареевым через кеносис], возвращает нашу мысль к евангельскому факту и приводит наше сердце к живому Христу Том I. (С. 7). «Святоотеческое учение ... есть сплошной гностицизм ... святоотеческая литература была проводником в нашу культуру чуждого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического миросозерцания и непонимания ... византийский аскетизм отравил волю и исказил всю нашу историю» (Тареев М. М. Новое богословие, С. 109-110).

⁷³² Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. С. 320; Он называет «гностической» теорию, в которой «Христос принес Себя в жертву Божественному гневу для умилостивления за грехи людей и для избавления их от смерти».

новозаветную эпоху значит обеднять христианство в его существенных положениях. Договорная инерция восприятия Бога объединяет в глазах М. М. Тареева иудаизм и язычество.⁷³³

Номизм иудаизма вытеснял внутренний мир на задний план, выдвигая вперёд внешнее практическое исполнение Закона. Восприятие греха в парадигме Ветхого Завета оценивалось М. М. этически пессимистично. Мир развращён, преступления потомков наслаивались на грехи предков, человек наказуем и за свои грехи, и за преступления отцов. На этой почве «выросли и учения о первородном грехе и убеждение в нравственной немощи человека».⁷³⁴

Изначально грех понимался как нарушение договорных обязательств одной из сторон, влёт за собой расторжение Завета, но мог быть искуплён или компенсирован, а Завет мог быть восстановлен. Истоки нравственного, а не правового понимания он находит со времени пророков. Более позднее пророческое обращение к нравственной стороне вопроса есть прогресс, а возвращение к номизму – деградация.

В понимании Тареева нет места «гневу Божию», был гнев человека на Бога. Следствием грехопадения явилось удаление из сознания людей образа Бога как любящего Отца, а также возникновение страха к Богу как к грозному Судии («гнев Божий»)⁷³⁵ Исцеление от греха мыслится им как возвращение в сознание истинного образа Божия и изгнание рабского страха (замещение его сыновним страхом). Спасение это не примирение Бога с человеком, а наоборот, спасающийся человек примиряется с Богом (субъективно открываясь неизменному Богу).⁷³⁶ Также М. М. находит излишним подчеркивание безмерности оскорбления Божественной славы, т. к. это достаточно антропоморфно и противоречит бесстрастию, благодати, любви Божией.

⁷³³ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. С. 123, 25, 129; Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. 318 с. С. 70.

⁷³⁴ Тареев М. М. Законническое иудейство // Богословский вестник, 3 №11 (1907). С. 494–549. С. 512-513.

⁷³⁵ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. 421 С. 321-322.

⁷³⁶ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. 368 с. С. 342-343: «В какой степени человеку открывается истина снисхождения в его человеческое естество Бога... т. е. осознает (умственный процесс) до какой глубины к человеку сошёл Бог и это познание дает человеку освобождение от страха перед великим Богом, потому что великий Бог стал снисшедшим Богом, и в этот момент человек осознает присутствие Бога в себе, потому что Бог соединился с человечеством. «Бог со мной» - происходит обратное грехопадению».

В Новом Завете открывается принципиально новое отношение к Богу не как к Лицу договорных отношений, но как к любящему Отцу. Вектор понимания теперь направлен на этический уровень, потому что Христос явил миру новое нравственное преодоление искушений, которые в Адаме стали причиной отпадения людей от Бога. «Новая заповедь Евангелия, положившая грань между язычеством и христианством, есть заповедь любви»,⁷³⁷ которая исполнена Христом так, как до этого не исполнял никто. Этот новый уровень непрагматических отношений с Господом подразумевает новое сознание, сердечное участие и нравственный выбор. Именно здесь явлена высшая красота и предельная глубина веры.⁷³⁸

Моралисты претендовали на более глубокие (нежели внешние юридические) подходы и сфокусировались на внутренних проблемах человека. Возможно, на них оказала влияние автономная этика И. Канта,⁷³⁹ допускавшего лишь «моральную теологию» и считавшего, что теология должна основываться на морали, а не наоборот. Движение моралистов, и конкретно М. М. Тареева, было не свободно и от влияния протестантской кенотической школы, которая оказала влияние на протестантизм всего XIX века.⁷⁴⁰

Михаил Михайлович строит своё богословие на идее кеносиса,⁷⁴¹ что стало для России необычным, «новым богословием». Начальная точка этой теории – творение мира как снисхождение Бога (кеносис творения) – следующая: Предвечный Совет Прсв. Троицы с откровением о снисхождении Сына Божиего во плоти среди ограниченных земных условий. Логос как бы «отодвигает» от Себя Божественную славу и принимает ради блага других «вид раба». Буквальное понимание уничижения и «рабства» в его глазах – крайний протестантизм,

⁷³⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 71.

⁷³⁸ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. Религиозная жизнь. С. 178: «Христос...брал на Себя этот же грех силою Своей любви».

⁷³⁹ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. 2011. 672 с. С. 128-130.

⁷⁴⁰ Valliere P. R. M. M. Tareev: A study in russian ethics and mysticism. Columbia University, 1974. p. 12, 63-71; Гаврюшин Н. К. Русское богословие. 2005. С. 122-123.

⁷⁴¹ Кеносис (греч. κένωσις - опустошение, истощение; κενός - пустота) термин, означающий Божественное самоуничижение Христа и вольного принятия Им от Воплощения до Распятия. Основание термина: «Уничижил [ἐκένωσεν] Себя Самого, приняв образ раба» (Флп 2:7).

поэтому он принимает только видимое истощание Слова.⁷⁴² Понимание греха М. М. Тареевым строится им на фундаменте кеносиса (самоуничужение Христа, «истощивший Себя Божество»⁷⁴³ и Его нравственная победа над искушениями).

Совершённое Христом противопоставляется действиям Адама. Если Адам пытается «похитить»⁷⁴⁴ не принадлежащую ему Божественность («будете как боги»), то Сын Божий, наоборот, как бы «отказывается» от законно принадлежащего Ему, принимает унижение и бесславие. Человек хотел стать богом, поэтому Бог «унизился» и стал человеком, чтобы поднять его «снизу». Действие и спасительное противодействие. Если спасение рода человеческого было осуществлено через кеносис, значит, падение состояло в самопревозношении.

Смысл заповеди в Раю заключался в том, что прародителям необходимо было нравственно вырасти через исполнение Закона, отклоняя власть, предлагаемую диаволом, в пользу любви к Богу. Так делает позднее Христос. Он отказывается от величия и власти по любви из послушания воле Отца Небесного. По мысли профессора – это исключительно великий моральный подвиг, преломивший человеческую историю.

Для Михаила Михайловича кеносис – центральная тема Евангелия, а Искушение в пустыне его преимущественная часть. Главная точка Искупления – преодоление искушений в пустыне.⁷⁴⁵ Иное восприятие лишь уводит от сути. «Вся земная жизнь Христа была делом великого снисхождения божественной любви».⁷⁴⁶

Центральным пунктом нравственной концепции М. М. Тареева является моральный выбор, преодоление искушений Христом и потом человеком.⁷⁴⁷ Новая

⁷⁴² Тареев М. М. Страница из недавней истории богословской науки: [Ревизия академий за 1908 год] // Богословский вестник, 2 №10/11/12 (1917) 26. С. 385–410. Другие части этой статьи: Страница из недавней истории богословской науки: [Ревизия академий за 1908 год] (1917 год, №6/7). Страница из недавней истории богословской науки: [Ревизия академий за 1908 год] (1917. №8/9). С. 386.

⁷⁴³ РГ 35, 432С. Пер. цит. по: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 39.

⁷⁴⁴ Христос «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу» (Фил 2:6), а Адам хотел похитить Божественность, что быть равным Богу.

⁷⁴⁵ Мф 4:1-11; Лк 4:1-13; Флп 2:5.

⁷⁴⁶ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 7.

⁷⁴⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 239.

парадигма – нравственная победа, а не просто штраф или жертва умилоствления или удовлетворения. Нравственный выбор, свобода воли и внутреннее изменение становятся важнейшими факторами в рассмотрении учения о грехопадении первых людей и об ответственности детей за грехи отцов.

Новаторская идея Тареева в том, что местом преодоления греха является пустыня, а не Гефсимания, как у прочих «моралистов», и не Голгофа, как у большинства. Остальное общественное служение Христа – лишь развитие, реализация и свидетельство о преодолённом в пустыне искушении.

По замечанию Ф. М. Достоевского (в романе «Братья Карамазовы»), в этих искушениях неким образом сошлись все остальные искушения человечества. «Идея евангельской истории и глубочайшая сущность Христова лица открываются в Его искушениях: они... открывают смысл Его унижения и победы над миром. ...искушения Христа уясняют смысл всемирной эволюции, содержат философию человеческой истории».⁷⁴⁸

Христос, по мысли М. М. Тареева, не просто принёс удовлетворение за грехи и вину всего человечества, но «Он принял на Себя наше зло и наше страдание. Он искушался ими подобно нам. Его страдания были понятного нам человеческого характера, - Он испытывал в них ту же самую религиозную борьбу, и имели Его страдания искупительное значение, что в них Он не внешне принял на Себя наказания [вину] за грех человеческий, но принял на Себя самый грех человеческий как греховную силу»⁷⁴⁹ [и победил её в Себе]. Он принял и преодолел нашу борьбу, наши искушения и наши грехи. Сила греха побеждена принятием искушений и преодолением их.

Победа над грехом (Искупление) – это преодоление искушения и моральное преобразование человечества. Второй Адам осуществил это в свободной победе, и теперь человек субъективно спасается, если побеждает искушения, которые необходимы для человеческого совершенства.

⁷⁴⁸ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 157.

⁷⁴⁹ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 236.

Основа любого греха коренится в утрате цели человеческой жизни – богосыновства.⁷⁵⁰ «Богосыновство» понималось им в том смысле, что каждый человек призван быть сыном Божиим. Адам и его потомки призваны именоваться сынами Божиим.⁷⁵¹ Грехопадение в том заключалось, что Адам перестал чувствовать богосыновство и воспринимать Бога как любящего Отца.

Сатане удалось показать Адаму иллюзию противоречия между любовью Бога и Им же установленным ограничением. Это значит, что в Адаме было подорвано сыновнее чувство доверия Отцу. Грех уже действует в том, как Адам стал чувствовать, что он предоставлен сам себе (это само по себе уже помрачение грехом) или даже обманут ревнивым Богом, Который не хотел дать им возможности «стать как боги». Человек «вынужден» взять свою судьбу в свои руки и самому стать богом. «Грех *самодовольства, самоправденности* безусловно исключает возможность общения человека с Богом».⁷⁵²

Первородный грех – это попытка Адама быть автономным, существовать как бы помимо Бога, самому устраивая своё бытие, самостоятельно достичь совершенства. В нём уже действует грех, поражая его (до этого чистое) сознание безумием. Эгоцентризм Адама подвёл его к мысли, что всё существует для него. Поэтому исцеление от греха предлагается Тареевым через отречение от себя, что дарует богосыновную свободу от мира и устремление к абсолютному.

«Грех в собственном смысле, желание человека в себе самом найти самоудовлетворение (Быт 3:5)».⁷⁵³ В Адаме произошла утрата богообщения по причине гордыни и возвышение своего «я». Выход из этого греха лежит через смирение и уничтожение этого «я». Призрение Божие на смиренных и сокрушенных духом гордым выделяют важную черту в ветхозаветном откровении, но и в Новом Завете мы видим, что Христос, и за Ним все остальные христиане, отрекаются от эгоизма, который должен трансформироваться в нежелание себе благ, в любовь и желание блага другим. Жертва и спасение

⁷⁵⁰ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 162.

⁷⁵¹ «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» Мф 5:9; «Да будете сынами Отца вашего Небесного» Мф 5:45; Мф 6:9 «Отче наш»; см. также Ин 8:41; 1 Кор 8:6; Еф 4:6.

⁷⁵² Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 180.

⁷⁵³ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 180.

закljučаются именно в самоотречении, а не в амнистии после физических страданий Голгофы. Не упразднение, но преобразование.

Главное бедствие в грехопадении, по Тарееву, заключалась не в неутолимости гнева Божия, и не в невозможности расплатиться с Ним ограниченными жертвами человека, а в том, что человек, как раб, не мог изменить своё религиозное настроение обратно на самосознание себя как сына любящего Отца.⁷⁵⁴ Во Христе реализовано подлинное богосыновнее самосознание и исполнение воли Божией, и следование ей – радостный долг сына. Сыновнее подчинение человеческой воли Христа воле Отца есть нравственный подвиг. Христианская жизнь должна строиться на подражании Христу, а потому необходимо достижение такого же нравственного совершенства, каким обладал Христос.

Жертва Христа – это жертва самоотречения и самопожертвования по любви. Он должен был страдать по-человечески, чтобы воссоздать в Самом Себе заново богосыновнее настроение.⁷⁵⁵ Осуществить задачу возвращения к богосыновству мог лишь Тот, в Ком оно природно. «Потому-то и имели Его страдания искупительное значение, что в них Он не внешне принял на Себя наказание за грех человеческий, но принял на Себя самый грех человеческий как греховную силу, терпел её власть, поскольку так же искушался злом и страданием человеческой жизни, как ими искушается каждый человек; в победе над этими искушениями Он и мог победить грех человеческий, утвердивши новое для человечества богосыновнее настроение в условиях его тварно-ограниченной и исполненной зла и страдания жизни. Чтобы спасти человека, переродить его греховное настроение и сообщить ему Свою святость, Сын Божий должен был страдать по-человечески, в Себе Самом создать новое человеческое богосыновнее настроение, произвести человеческую веру и человеческую любовь в условиях жизни, исполненной зла и страданий. Потому Его страдания и были понятного нам человеческого характера и сопровождались богочеловеческой борьбой, что

⁷⁵⁴ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 171-172.

⁷⁵⁵ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 236.

цель их – произведение человеческой любви и человеческой веры как силы, созидающей в человеке богосыновнее настроение и потому побеждающей зло и страдание жизни». ⁷⁵⁶ В результате победы Христа над искушениями усыновленное человечество возвращается к Отцу и примиряется с Ним, изымается из власти злого духа, освобождается от грехов.

Субъективная сотериология определяется внутренним «богосыновним настроением», которое человек должен вернуть себе, ибо он – сын Божий, и главная арена борьбы – его сознание. ⁷⁵⁷ Спасение от греха мыслится как преодоление искушений, повторяя победу Христа над искушениями в пустыне. Спасение последовавших за Христом, подчинившем волю Отцу, заключается в подражании Ему сначала в унижении, а потом во славе.

Спасение – внутреннее перерождение, как исправление глубинного нравственного повреждения, при этом необходимо «создать новое животворное настроение, утвердить богосыновство ...но чтобы переродить греховное настроение человека и тем победить грех человеческий» [т. е. грех в неправильном настроении]. ⁷⁵⁸ Как выразился Тареев, это перерождение в людях, точнее «нарождение в них Духа» или «нарождение в них духовной жизни» есть «переход Его духовной вечной жизни в людей», и он таинственен как прорастание семени, прорастание в жизнь вечную. ⁷⁵⁹ Эта внутренняя перемена происходит в сердце человека, в его чувстве.

Место действия Искупления – сердце, и спасение от греха осуществляется через внутреннее, всецелое единение с Богом, как во Христе. Происходит внутреннее перерождение в три акта: искупление (жертва за грех), освящение (всесожжение) и примирение с Богом (жертва мирная) (Лев 9:22).

Воззрения М. М. Тареева можно интерпретировать как противопоставление нравственного и догматического, христианского и церковного, опыта личного и

⁷⁵⁶ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 485-486.

⁷⁵⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 161-163. Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 102: «Каждый христианин, как и Христос, есть сын Божий, имеет в себе духа Божия, который есть дух богосыновей свободы, дух свободного творчества».

⁷⁵⁸ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 234.

⁷⁵⁹ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 1. С. 340.

церковного. Он пишет, что догматы не самое важное в Церкви, они лишь элементарно-фундаментальны,⁷⁶⁰ подразумевая, что его христианская философия и нравственно-субъективный метод, наоборот, наиболее принципиальное и наиболее глубокое. Догматы лишь область церковной плоскости, а собственный подход он оценивал как движение вглубь и ввысь.

Возникающие противоречия Тареев решает в пользу субъективного опыта, хотя остальные христиане решали их, обращаясь к объективному опыту Церкви. Его опора в том, что христианство, конечно, невозможно без Церкви, но он не отождествляет Церковь и христианство. При всей резкости такого подхода это не означает разрыва с Церковью или традицией. Именно в Церкви в таинстве Крещения человек получает начатки христианской жизни. Здесь он духовно рождается, ибо «Церковь является сокровищницей благодати, которая действует на природу и мир, истребляя самые глубины первородного греха и невидимо приготавливая мир к эсхатологическому обновлению».⁷⁶¹

Воскресение понимается им также через кеносис, оно есть следствие нравственного подвига Христа, завершение после уничтожения. Постичь тайну воскресения Христа может лишь тот, кто сам пережил уничтожение и смерть Христа. Уничтожение как путь к вечной славе духовной, а не плотской жизни. Его высказывания не совсем однозначны, но можно интерпретировать их как неверие в физическое воскресение,⁷⁶² и поэтому он обходит тему обожения, в том числе и плоти, т. к. оно кажется ему не нужным.

Идея возвращение в тело для него – деградация и языческое желание жить во плоти и по плоти. Для Михаила Михайловича телесное воскресение – это возврат к уничтожению, и – после кенотического предела – это отказ перейти на духовное существование в следующем этапе в Царстве Небесном.

⁷⁶⁰ Тареев М. М. Новое богословие: [Вступит. лекция. Сентябрь, 1916 год] // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 173.

⁷⁶¹ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 126-156. Тареев М. М. Основы христианства. Т. 5. С. 280. (о церкви - сокровищнице даров Св. Духа и Страница из недавней истории богослов науки : [Ревизия академий за 1908 год Оконч С. 388.

⁷⁶² Воскресение Христово (С. 25) «Но по происхождению нашему от согрешившаго Адама есть тело смерти, в членах которого по природе живет грех, так что мы только в смерти можем освободиться от греха и, дабы нам уже не быть рабами греху, должны быть упразднено тело греховное (Римл 6: 6,7). И ниже: «Но как Он действительно умер по плоти и ожил духом, так и мы освобождены Им от закона греха и смерти только по закону духа жизни в Нем (Рим 8:2)».

Психологическое воздействие на людей стало возможным благодаря нравственному подвигу Христа, принесшему (духовное, а не плотское) Воскресение, после которого (воскресения) стало доступно рождение в них и усвоения ими Его духа. Воскресение – свидетельство действительности вечной духовной жизни Христа и переход её в людей.

Повествование о грехопадении, согласно М. М. Тарееву, носит одновременно и исторический, и аллегорический характер. Кроме буквального, существенное в грехопадении «говорит и о том, что всегда бывает, что переживается всяким человеком»,⁷⁶³ т. е. типично для всех. Его понимание грехопадения как мифа, сближается с интерпретацией Б. П. Вышеславцева. Изложение некоторых аспектов его представлений двояко, например, его изложение темы Адама Кадмона. Здесь можно найти как иудейские смыслы, так и христианские.⁷⁶⁴

Человек, по М. М. Тарееву, был создан в ограничениях, установленных Богом. Адам должен был познать как собственную ограниченность («персть» в себе), так и свою причастность к жизни Божественной (он есть образ и подобие Божие). Он должен был познать своё противоречие (в нём и от праха, и от Бога).⁷⁶⁵ Существовая в ограниченных условиях, человек должен был подчиняться условиям, законам и заповедям. Такова была воля Божия о человеке, его путь (как позднее Христа): через искушение возрастание к славе. Грех Адама заключался в желании выйти за пределы условий и в желании обладать Божественным совершенством, даже через нарушение Закона. Поэтому спасение строится как отказ от обладания Божественным совершенством и через исполнение Закона.

⁷⁶³ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 161.

⁷⁶⁴ Тареев М. М. Новое богословие. С. 31: «Первый человек реальный Адам есть подлинный Адам Кадмон, скрывавший в себе, не в смысле идеи, а в смысле конкретного зародыша всю грядущую историю, как в новорождённом младенце уже завита вся его судьба. Так и во Христе уже осуществлено все христианство, и оно уже не может существенно, в основном, совершенствоваться. Как вся естественная история идет от Адама, главы человечества, так и Христос есть глава всего духовного человечества» «Христос есть прообраз, сущее понятие человечества, совокупность всех моральных и божественных совершенств, исключаящая все отрицательное и несовершенное, чистый небесный безгрешный человек, человек рода, Адам Кадмон, созерцаемый, однако, не как совокупность рода, человечества, а непосредственно как *единый* индивид, единое лицо. Поэтому Христос есть не центральный пункт истории, а её конец». «Религиозная проблема в современном освещении» (С. 80).

⁷⁶⁵ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 166: «В виду познания этого противоречия человек должен отречься и от того действительного божественного содержания своей жизни, которое дано ей в самом творении, которое человек фактически уже признавал своим и которое, хотя и есть ничтожество, поскольку человек сознает его своим и потому отрывает его от Источника жизни и славы... человек должен был отречься от этого содержания своей жизни во имя того Бога, по противоположению с Которым он и познавал свое собственное благо».

В человеке от творения было заложено высокое призвание к обожению (что и было использовано диаволом), но стремление к внутренней духовной абсолютности было подавлено внешним желанием абсолютного совершенства. Без внутренней готовности и зрелости прародители захотели принять лишь славу и честь Божественности, «быть как боги». Если бы прародители внутренне стали «как боги» (действительно возросли), то внешняя слава была бы естественной, незаметной, но для них ненужной.

По мысли Тареева, искушение человека в Раю состояло в том, что человек должен был отречься (по сыновней любви) от божественного, ибо он – персть, но Адам решил возвысить себя к божественному, выйти за пределы тех ограничений, которые он принял за путы. Адам предпочёл возрастанию узурпацию.⁷⁶⁶

Сущность грехопадения в том, что человек не выполнил задачи, поставленной Богом, отказался от призвания, злоупотребил свободой, поддался искушению и подчинил свою свободу греху. При этом грех охватывает не только человека, но и остальной мир. Критикуя юридический подход, сам М. М. Тареев, употребляет оборот об «оскорблении Его величия».⁷⁶⁷ Уточним, что плод не был объектом искушения и грехопадения.

При рассмотрении вопроса о первородном грехе важно оценить состояние человеческой природы, в частности плоти. Существует убеждение, что плоть человека осквернена грехом, она – седалище греха. М. М. Тареев полагал, что плоть физически испорчена, но религиозно бескачественна. Она всего лишь «царство природы, безразличное в религиозном отношении, и никакие внешние отношения человека к природе не могут ни осквернить, ни освятить

⁷⁶⁶ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 168: «Нарушение законов установленной Богом ограниченности есть зло и в смысле греха, поскольку такое ограничение неограниченного на божественную волю, - и в смысле нравственной нечистоты, поскольку ими нарушается идеал человека и искажается нормальное течение жизни: идеал потемняется, мельчает и с неба низводится на землю, а жизнь, преступая положенное направление - инстинкты переходят в страсти и переступают меру потребного для жизни».

⁷⁶⁷ Тареев М. М. Памяти великого святителя. Митрополит Филарет как богослов. Богословский вестник, 1 №1/2 (1918) 27. С. 54–80: С. 93 «Первый грех прародителей состоял собственно во вкушении плода запрещённого древа: а тяжесть сего греха в неблагодарности и преслушании против Бога, и в оскорблении тем Его величия» и там же «Совокупление же Адама с Евою, как мужа с женою, но изъяснению св. Златоуста, началось уже по изгнании из рая... Посмотрим на самое действие грехопадения, как описывается оно в книге Бытия. *И виде жена и пр. И так, Ева согрешила одна, а не с мужем*».

его».⁷⁶⁸ Поэтому «плоть не оценивается с христианской точки зрения - и не осуждается, и не имеет положительного религиозного значения».⁷⁶⁹ Плоть безразлична в этическом отношении, как физиология или техника. «Наша плоть, плоть нашего мира, испорчена, дефектна, ненормальна; не потому, что плоть греховна, а потому, что она умирает, болеет и страдает, она не вечная и не способна воскреснуть».⁷⁷⁰

Тареев полагал, что противопоставление возвышенного духа и греховной плоти является вредным дуализмом, который «отравил жизнь, превратил мир в сплошную греховность».⁷⁷¹ Отсюда его отношение к аскетизму, который он соотносит с идейным пониманием плоти как зла. Аскетизм мог быть бы воздействием на нечистую природу, но для М. М. нет природной нечистоты. Даже похоть, столь негативно оцененная Августином, не зло, а благо, «как естественная страсть необходимая для рождения».⁷⁷² Плотская жизнь и её насыщенность есть часть изначального замысла Творца о полноте бытия.

Нравственные коллизии в человеке проистекают не из противоборства духа и плоти, а из нынешнего противоборства духовной и душевной жизни человека. Душевная жизнь (она же «внешний человек», который «похотлив на зло») определяется теперь сознанием, которое отделено от Бога, поэтому она конфликтует с духовной жизнью. Противоборство между должным разумным сознанием и нынешним душевным (похотливым) настроением.

Совершенный прародителями грех повредил человека «во всех способностях и явлениях жизни».⁷⁷³ Природа человека, повреждённая грехом, не желает подлинного добра своими силами без действия благодати Божией, которую

⁷⁶⁸ Тареев М. М. Истина и символы в области духа. СТСЛ., 1905. С.153.

⁷⁶⁹ Тареев М. М. Дух и плоть. IV. С. 233.

⁷⁷⁰ Тареев М. М. Религия и общественность: [Рец. на: Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные. СПб. 1907. С. 434.

⁷⁷¹ Тареев М. М. Религия и общественность С. 426.

⁷⁷² Тареев М. М. Ответ г. «Православному»: [по поводу ст. в Московских ведомостях 1905, № 83 о «Духе и плоти»] // БВ. 1905. Т. 2. №. 4. С. 853-859. С. 855.

⁷⁷³ Тареев М. М. Письма к А. Н. М. №124. С. 94.

получает человек верой. «Духовная жизнь есть результат веры в том смысле, что вера prepares почву для действия Св. Духа, она есть дар Св. Духа».⁷⁷⁴

Проф. М. М. Тареев пишет, что мы расплачиваемся за грехопадение Адама «не только физическими недугами, но (что ещё важнее) и нравственными недостатками».⁷⁷⁵ Нравственные расстройства, постигшие род человеческий после греха, это новые греховные мысли, желание обмануть, рабский страх вместо сыновней любви, желание перенести вину на другого.

Грех действует как некая «умная сила». Грех в известной мере узурпирует место благодати, поэтому понять учение о грехе и можно лишь в связи с учением о благодати. «Учение о грехе, с метафизической стороны, имеет свой эквивалент в учение о благодати ... Не забываем того, что христианин с первородным грехом встречается в виде нечистой страстности, примешивающейся к естественным формам жизни [сами естественные формы безгрешны, греховно то, что их искажает, на них паразитирует]. С нею он должен бороться, очищать от неё естественные формы жизни. Но отвергать эту [собственно греховную] примесь не значит отвергать самые формы жизни [которые от Бога]. Говоря иначе, христианское воззрение на первородный грех имеет два разветвления: одно полагает, во-первых, скрытую метафизическую порчу жизни [грех], которую исправляет таинственными путями благодать, и выплывающую на поверхность сознания нравственную порчу, с которой должно бороться сознательное усилие человека [через возрождение богосыновнего настроения]. Но между этими двумя разветвлениями, одним – глубоким метафизическим и другим – поверхностным моральным, проходит естественная жизнь с её законными, «изначальными» формами, которая не затрагивается, именно в существе своих относительных форм, ни тем, ни другим руслом греха. Относить грех к самой естественной жизни, считать грехом, например, самое деторождение ... будет не в духе

⁷⁷⁴ Тареев М. М. Памяти великого святителя. Митрополит Филарет как богослов // Богословский вестник, 1 №1/2 (1918) 27. С. 54–80. С. 73.

⁷⁷⁵ Тареев М. М. Религия и нравственность. Богословский вестник, 3 №10 (1904) 27. С. 291–317. С. 312.

христианско-церковного учения, а в духе гностических сект, осуждённых церковью».⁷⁷⁶

Следствие первородного греха - удобопреклонность к личному греху. «Так похотливость на злое, вкореняющаяся в природный душевно-телесный характер [т. е. весь человеческий состав] и служащая условием так называемых нравственных искушений, как искушений похотью, может быть принята за следствие основного религиозного греха. Равным образом в области злостраданий можно назвать следствием греха не только мучительность, с которою переносится природная ограниченность, но и внешняя объективность некоторых страданий».⁷⁷⁷ Освобождение от этого зла возможно благодаря тому, что Спаситель Своими страданиями «искупил все человеческие грехи, а в Своём воскресении всю человеческую природу возвёл к Отцу Небесному».⁷⁷⁸

Необходимо различать законные естественные страсти, существующие изначально, и естественные греховные, как измененные и повреждённые.⁷⁷⁹ Здесь возникает вопрос о принятии Христом того, что нуждается в исцелении.⁷⁸⁰ Недопониманием темы страстей подводит нас к риску смешения понятий.⁷⁸¹

Христос мог «принять на Себя грех человеческий, чтобы победить его победою над искушениями, мог принять не в смысле только внешних последствий греха как Божественного наказания за грех, но в смысле внутренней свободной греховной силы, в смысле тех искушений злом и страданием человеческой жизни, в которых проявляется действие на человека злого духа».⁷⁸²

⁷⁷⁶ Тареев М. М. Религия и общественность. С. 435, 388.

⁷⁷⁷ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 169.

⁷⁷⁸ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 4. С. 321.

⁷⁷⁹ Тареев М. М. Страница из недавней истории... [Ревизия академий за 1908 год]. Окончание. С. 395.

⁷⁸⁰ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 3. С. 239: «Искушения исторического человека связаны с наличием похоти; поэтому приходится или усвоить Христу похоть в противоречие с понятием Его безгрешности, или же отрицать вместе с похотью действительность Его искушений. История этого вопроса действительно дает с одной стороны учения, приписывавшие Христу похоть, и изменяемость по сотериологическим мотивам [Феодор Мопсуетский, пелагианин Юлиан, адопциане и др.], с другой стороны — учения, отрицавшие вместе с похотью и действительность искушений Христа, подобие их нашим искушениям [Августин, католическое богословие и некоторые из протестантских богословов.]; и, наконец, мы имеем, в позднейшем богословии, совершенно неудачные попытки построить понятие безгрешной борьбы в области плотских искушений. Если всю область искушений ограничить плотскими искушениями в смысле обольщения злом, то безвыходность указанной дилеммы совершенно неустраивима».

⁷⁸¹ Тареев М. М. Страница из недавней истории богословской науки. С. 395.

⁷⁸² Тареев М. М. Испытание богочеловека. СТСЛ., 1909. С. 465-467.

Отсюда определим, что грех есть внутренняя свободная, т. е. связанная с волей, греховная сила.

Тареев критикует юридическую парадигму о первородном грехе, как иудейскую. Нет места «гневу Божию». Гнев был у человека на Бога. Вследствие греха из сознания людей удалился образ любящего Бога, но возник страх к Богу как Грозного Судии, поэтому возник рабский страх (искажённое богосыновство). Грехопадение – это утрата богосыновнего настроения, перестал чувствовать Его как любящего Отца, стал думать, что Он грозный Судия, это уже и следствие греха – помрачение ума. Это человек гневался на Бога, думал о Нём напрасное. Сам человек ввел в своё сознание образ оскорблённого Судии, поэтому спасение в возвращении в сознание образа любящего Отца.

Он против убеждения о нравственной немощи человека (нотки пелагианства, что можно самостоятельно преодолеть грех и Церковь не очень-то нужна). Необходимо нравственное преодоление искушений. Грех – это крах при попытке преодоления искушений. Грех есть сила, связанная с волей. Центральный пункт и греха, и спасения – моральный выбор и преодоление искушений, как внутреннее событие личности. Грех человеческий как сила был принят Христом и побеждён, преодолен в пустыне.

Человек решил самовозвыситься и пал, поэтому исправление в самоуничижении и умалении. Адам пытался похитить не принадлежащую ему Божественность. В Адаме – эгоизм, во Христе – самоотвержение. Грех был в самопревозношении, спасение – в самоотвержении и уничижении.

Первородный грех это попытка стать автономными в эгоизме и самоправедности. Это утрата богообщения, в желании благ себе (спасение в отречении от этого). Дело не амнистии, а в состоянии ума, в его направлении и настроении. Первородный грех – это нравственное перерождение, деградация сознания в сознание греховное из богосыновнего. Настроение в сердце, в чувстве. Место греха и спасения – сердце.

Сущность грехопадения – человек не выполнил задачи, поставленной Богом, отказался от призвания, злоупотребил свободой, подчинил свободу греху.

Пытался принять лишь внешнюю честь и славу Божественности без внутреннего нравственного совершенства.

Плоть, по Тарееву, инструментальна и нравственно она бескачественна. Испорчена, дефектна, а не греховна. Похоть не зло. Последствия греха нравственное расстройство, новые греховные мысли, рабский страх вместо сыновней любви, желание перенести вину на другого. Грех действует как «умная» сила, узурпирует в известной мере место благодати (которая тянет к святости и добродетели). Грех - удобопреклонность ко греху. Грех паразитирует на естественных формах жизни, которые от Бога. Греховно то, что их искажает, на них паразитирует, поэтому надо очистить от них естественные формы жизни (насыщенная плотская жизнь). Грех – это порча плотской и нравственной жизни, примешивание к ней.

3.3. «Органическая» теория в амартологии и сотериологии

Изложение органической теории амартологии предварим замечанием о том, что о действии первородного греха в терминах повреждения природы писали, как было показано как древние богословы (восточные и западные), так и более поздние средневековые. Было отмечено о западном влиянии на юридический ракурс изложения учения о первородном грехе в русском богословии, теперь упомянем тех, кто писал в органическом ключе.

Роджер Бэкон (1214 – после 1292) о первородном грехе учил в онтологическом ракурсе: в результате грехопадения человеческая природа была испорчена.⁷⁸³

Бонавентура (1218-1274) сочетал августиновское богословие и кассиановское (о синергии, о природном повреждении грехом). О грехе он богословствовал как о

⁷⁸³ Апполонов А. В. Бэкон Роджер / А. В. Аполонов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2003. – Т. 6. – С. 455-458. С. 456.

недостатке и порче (*defectus et corruptela*).⁷⁸⁴ Учил, что человек в результате греха стал виновен перед Богом, отвратился и удалился от Бога, следствием грехопадения стала похоть (в августиновском смысле).

Николай Кузанский (1401-1464) был верен схоластической традиции, но писал о достаточной свободе и ответственности за выбор.⁷⁸⁵ Он повествует также и в органическом смысле: смерть не столько наказание, сколько смертность как нынешнее состояние природы. Его сотериология о победе Христа над смертностью через Воплощение и соединение с Божественной природой.⁷⁸⁶

Впрочем, можно найти аналогичные свидетельства в западном богословии и после Реформации, поэтому будет неточностью считать, что западное влияние касалось лишь юридического ракурса и схоластики в амартологии и сотериологии. И юридическое, и органическое изложение как общие идеи прослеживаются и на Западе, и на Востоке христианского мира.

Патр. Сергей (Страгородский) (1867-1944). Наиболее важный для нашей темы труд архимандрита (впоследствии патриарха) Сергея (Страгородского) «Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих» (1910 г.). Объективная сторона остается почти за пределами его работы в силу того, что жанр диссертации ограничивает объём исследования. Существуют оценки этого труда как вероятно, наиболее сбалансированного труда по сотериологии в современном русском богословии.⁷⁸⁷ Патр. Сергей теме православного взгляда на испорченность рода человеческого посвятил свою магистерскую диссертацию.

⁷⁸⁴ Фокин, А. Р. Бонаветура / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2002. – Т. 5. – С. 689-697. С. 693-694.

⁷⁸⁵ Кузанский Николай. О мире веры / Избранные произведения. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2006. – 208 с. – (История христианской мысли в памятниках). С. 9-10, 60.

⁷⁸⁶ Кузанский Н. Там же. С. 39-40.

⁷⁸⁷ Некоторые, например, прот. П. Хондзинский («Православное учение о спасении» архим. Сергея (Страгородского...) определяет его даже «эталонным сочинением в области православного богословия» С. 98; прот. П. Гнедич отмечает, что «верность автора учению святых отцов и последовательность в изложении основных принципов Православия явились тем новым словом, которого давно ждало русское богословие». Гнедич, П. В., прот. Догмат искупления С. 107.

Подобно многим противникам юридического подхода к вопросу об Искуплении, он указывает на заимствование «правовой» парадигмы из западного богословия: «Пастырское руководство при исповеди приняло нелепую форму уплаты за грехи и индульгенций — отпущения грехов без нравственного напряжения, без покаяния. Таинства превратились в магические действия *opus operatum*, в которых скорее нужно телесное участие, чем душевное и т. д. Греховная боязнь нравственной работы, воспользовавшись удачным предлогом, придумала много нужных себе учений и так засорила западное христианство всем посторонним, что в нём трудно было и узнать Христову истину. Недаром, когда немецкие реформаторы пришли к мысли, что одна вера спасает человека, то это столь обычное в христианстве и постоянно бывшее на устах святых отцев выражение показалось столь необычным и страшным, что одни сочли его за ересь и разрушение всякой нравственности, а другие приняли его почти за какое-то новое откровение и в конец извратили его смысл. Такие плоды принесла Западу его юридическая точка зрения на спасение. Главная же опасность её в том, повторяем, что она давала возможность человеку при нежелании ограничиться одною внешностью; нравственная работа как бы позабывалась. Отсюда добрый католик был внутри часто очень плохим христианином и, несмотря на это, думал, что он спасается, и в этом самообмане погибал».⁷⁸⁸

Принятие формально-юридического подхода в понимании спасения приводило, по мнению тогда ещё будущего патриарха, к логичным и опасным выводам. Ведь, если Спаситель заплатил за наши прегрешения много больше их суммарной величины (а совершённое Господом есть бесконечность и совершенно точно не требует ни малейших дополнений), то уже просто принятие этого на веру автоматически означает, что лично каждый из христиан совершенно точно, даже если мы возьмем в качестве примера христианских святых, никак не в силах ни добавить, ни «улучшить» ничего к уже свершившемуся на Голгофе: «Усилия

⁷⁸⁸ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1898. [Репринт: М.: Изд. отдел Московского Патриархата, Иосифо-Волоцкий м-рь; Просветитель, 1991]. 264 с. С. 20.

человеческие, не говоря уже об их несовершенстве пред Богом и пр., прямо — излишни и даже опасны: они умаляют значение заслуги Христовой. Что же такое, после этого, спасение? Оно не более, как отпущение грехов или избавление от наказаний за грехи: оправдание, за которым уже следуют принятие в благоволение Божие и пр. Оправдание же понимается «не в физическом смысле, а во внешнем и судебном... [оно значит не] делать из нечестивого праведного, а в судебном смысле провозглашать праведным, праведным считать, объявлять, и это ради заслуги Христа, т. е. ради события постороннего, с моим внутренним бытием связи не имеющего. Оправдание – акт совершенно внешний, «такой акт, который действует не в человеке, а вне и около человека». Поэтому и следствием этого акта может быть перемена только отношений между Богом и человеком, сам же человек не изменяется». Мы по-прежнему грешники, но Бог обращается с нами, в силу заслуг Христа, как будто бы мы не согрешили, а напротив, исполнили закон или как будто бы заслуга Христа была нашей».⁷⁸⁹

В первой главе своей диссертации архим. Сергей обращается к рассмотрению концепции правового подхода в свете Свящ. Писания и Свящ. Предания и формулирует православное понимание Искупления следующим образом: «Мы веруем, что спасаемся единым Иисусом Христом, что только «через одного Христа мы можем быть приняты Богом», — но мы также веруем (и в этом находим себе постоянное свидетельство в своей совести), что Бог удостоивает части каждого соответственно его добрым делам», что «нет другого пути (получить отпущение грехов и надежду на наследство обещанных благ), кроме того, чтобы познавши нашего Христа и омывшись тем крещением во оставление грехов, о котором возвещал Исаия, вы жили потом без греха», что «после благодати Божией, надежду спасения нужно полагать только в собственных делах. «Царствие Божие нудится» и только «нуждницы», т. е. употребляющие усилие, труждающиеся «восхищают е» (Мф 11:12). Христос пришёл не разорить закон, но исполнить (Мф 5:17). Человек, оправданный и освящённый, не по

⁷⁸⁹ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 24-25.

необходимости делает, а должен делать добро, потому что «всякий получит от Господа по мере добра, которое он сделал» (Еф 6:8)». ⁷⁹⁰

В то время, как сторонники юридического подхода, согласно архим. Сергию, чрезмерно акцентируют внимание на внешне-формальной стороне совершённого Христом. Вот как он описывает ситуацию верующего, который сосредоточен на правовом понимании совершённого Спасителем: «Приходя ко Христу, он не столько хочет научиться от Него, как ему жить, чтобы жить истинною жизнью, сколько хочет узнать, какую пользу принесёт ему последование Христу. Поэтому, слыша о спасении Христовом, он усваивает из этой благой вести преимущественно её внешнюю сторону: избавление от бедствия, от конечной гибели и получение высшего блаженства и не замечает другой, более существенной стороны этого спасения, не замечает, — что бедствием здесь считается не страдание, не муки, а грех, — что высочайшее благо здесь полагается в той самой воле Божьей, против которой с такой ревностью возмущается его себялюбивая природа. Он думает только о том, что он будет наслаждаться, а чем? — об этом он не спрашивает». ⁷⁹¹

Но если верующий желает блаженства, то логично и правильно спросить его, за что же лично он достоин этого самого блаженства. И как можно говорить о справедливости Господа, если Он наделяет блаженством тех, кто ничего не сделал, чтобы заслужить его: «Следовательно, заключает человек, добро и есть та плата, та уступка Богу, за которую Он дарует человеку вечную жизнь. Почему же Богу угодно такое, а не иное поведение, себялюбец понять не может: сам, исполняя желания своего «я» только потому, что это ему приятно, желательно, он и закон Божий склонен представлять себе таким же беспричинным желанием Владыки». ⁷⁹²

Далее, когда архим. Сергей обширно и обстоятельно рассматривает вопрос исправления греховной порчи человеческой природы в свете святоотеческих творений. Как беспристрастный приверженец научного подхода, он указывает на то, что аспекты юридического понимания спасения можно найти, в том числе, и у

⁷⁹⁰ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 56.

⁷⁹¹ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 59.

⁷⁹² Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 59.

восточных отцов: «Если продолжать исследовать творения Св. Отцов всё в том же направлении, то можно, пожалуй, найти в них следы и католической сверхдолжной заслуги. Например, в «Лестнице» мы читаем: «Есть души, которые сделали больше, нежели сколько повелевают заповеди». Или свт. Григорий Нисский, восхваляя Плациллу, говорит, что она своими подвигами превзошла предписанное. Вообще же жизнь человеческая иногда представляется каким-то механическим сцеплением разных подвигов и заслуг, из которых каждая ждёт себе награды и делается только для последней. «Жизнь каждого как бы взвешивается, – говорит свт. Кирилл Александрийский, – возмездие непременно как бы уравновешено будет с нашею доброкачественностью». Предшествующие добрые дела уменьшают наказание за грехи, потому что праведный Судия изрекает приговор, соразмеряя последние с первыми», говорит блж. Феодорит».⁷⁹³

Затем архим. Сергей и вовсе находит свидетельство «балльного» подхода даже у свт. Иоанна Златоуста. Объясняется это тем, что святителю приходилось говорить о необходимости помогать бедным, а, обращаясь к обеспеченным христианам, в известной мере следовать логике купцов и торговцев: «Не мог он, по самому существу дела, говорить скупцу и себялюбцу о сладости жертвы для ближнего, – говоря с наемником, он и язык должен был выбрать подходящий. Отсюда, – замечаемое в некоторых местах творений Святителя, стремление как бы высчитать, когда, за что и сколько именно получит человек. «Если ты, – говорит святитель, – сделаешь что-нибудь доброе и не получишь здесь за него воздаяния, не смущайся: награда с избытком ожидает тебя в будущем».⁷⁹⁴ Можно объяснить это как выбор миссионерского языка. «Для иудеев я был как иудей, чтобы приобрести иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных» (1 Кор 9:20).

Что же до понимания греха и Искупления западными богословами, то об этом нет нужды подробно распространяться, чтобы не дублировать уже сказанное. Потому просто отметим немалую эрудицию архим. Сергея,

⁷⁹³ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 64.

⁷⁹⁴ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 64.

подкрепляющего свои тезисы обширными цитатами, которые красноречивы и разнообразны, но ничего существенного не добавляют к разделу о западном понимании Искупления, расположенном в данном исследовании выше.

После подробнейшего рассмотрения истории вопроса и соответствия богословских теорий Свящ. Писанию, Преданию и святоотеческому наследию, архим. Сергей переходит непосредственно к разговору о понимании Спасения в православной традиции и в первых же строках IV гл. своей диссертации пишет: «Если с православной точки зрения высшее благо человека заключается в святости, и если это благо достигается не рядом отдельных заслуг, а приготовлением к его восприятию, то и в понятии о спасении естественно на первое место должна выступить его нравственная сторона и внутреннее, а не внешнее определение».⁷⁹⁵

Далее речь идёт о выяснении главного момента в избавлении от греха: «Главное в вопросе о спасении полагается священными писателями в грехе самом в себе, даже независимо от его последствий. Страдание не есть зло для человека, – злом является грех; от него жаждали избавиться люди Ветхого Завета; свободу от него проповедал Христос с апостолами Своими в Новом. Это для нас вполне будет понятно, если мы вспомним, в чём христианин полагает свою истинную жизнь и своё высшее благо. Если жизненная цель человека не самоуслаждение, не личное счастье, а святость ради Святого Господа, тогда, конечно, и злом в собственном смысле для него будет не отсутствие личного счастья, не страдание, а отсутствие святости, греховная враждебность по отношению к Богу и Его святому царству».⁷⁹⁶

Согласно архим. Сергию, сущность и смысл Спасения заключаются в избавлении от греха, что является главным условием последующей вечной жизни в Боге и богообщении: «О последствиях греха, о смерти, страдании и пр. православный отнюдь не забывает, отнюдь не является неблагодарным за избавление от них Богу, – но это избавление не является для него главной

⁷⁹⁵ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 146.

⁷⁹⁶ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 156.

радостью, как оно является в жизнепонимании правовом».⁷⁹⁷ Освободить человека от последствий, наказаний и иного рода «штрафов» можно и просто решением Судии, но эта амнистия никоим образом не сделает грешника праведником. Избавление от греха невозможно без деятельного участия самого погибающего.

Архим. Сергей указывает на логические ошибки юридической теории: «Правовая точка зрения предлагает две несообразности в учении о том, каким способом человек спасается: она, во-первых, учит, что Бог не вменяет человеку греха и провозглашает его праведным, тогда как человек в душе остается всё тем же грешником; во-вторых, самое спасение, точнее освящение человека представляет в виде сверхъестественного помимовольного пересоздания, почти вещественного превращения совершаемого в душе благодатно. Православная догматика может употреблять те же выражения, но содержание их, конечно, будет далеко отлично».⁷⁹⁸ Архим. Сергей указывает, что юридические термины допустимы, а понимание должно быть иным.

Кроме того, подобное понимание противоречит церковному учению о справедливости Божией. Странно полагать, будто Господь поначалу гневался на человека и оставил его, но затем, однажды, увидев веру людей во Христа, умилился ей и простил как Всемогущий Творец Вселенной все грехи людей, и прошлые и будущие. Тогда выходит, что всё в юридической теории строится на оскорблённом самолюбии, что в отношении Господа в Его христианском понимании и вовсе находится на грани кощунства.

Обосновывает свои выводы архим. Сергей ссылкой на Свящ. Писание: «Если Бог враждовал против человека за оскорбление грехом, то как нам протестанты объяснят первобытную историю человечества? Почему Господь, обличив Адама, не оставляет его на произвол судьбы, а устраивает его жизнь и тут же даёт ему самое радостное обетование, что семя жены сотрёт главу змия? Почему Господь, видя близость греха для Каина, является к нему и предостерегает? Почему, вообще, только для людей, «пренебрегавших Дух Божий» (Быт 6:3), только для

⁷⁹⁷ Сергей (Страгородский), патр. Там же. С. 159.

⁷⁹⁸ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 162.

нечестивых, не желавших обращения, не было мира», т. е. примирения с Богом (Ис 57:20-21) «боящийся же Бога и поступающий по правде во всяком народе приятен (был) Ему» (Деян 10:35)».⁷⁹⁹

Уже на последних страницах своего труда о православном понимании греха и Искупления он ясно и точно указывает на существеннейшую ошибку западного понимания Искупления: «Из представленного можно видеть, в чём коренная ошибка протестантства. Вера человека открывает ему только ту истину, что Бог за его прежние грехи карать его не будет, что, напротив, Он готов его принять и помиловать, признать его Своим сыном. Но, ведь, это, если можно так сказать, только очищает человеку путь к Богу, а не производит что-нибудь с человеком. Доселе человек боялся обратиться к Богу, а теперь он узнал Бога и перестал Его бояться, напротив, полюбил. Но, ведь, человек всё ещё прежний. Необходимо ему не только полюбить или перестать бояться Бога, но и деятельно, действительно к Нему обратиться».⁸⁰⁰

Что же до православной парадигмы спасения, согласно архим. Сергию, то она заключается в том, что верно понимающий Писание и Отцов никогда в молитве своей не будет ссылаться на собственные дела, даже если они и вправду потребовали существенных усилий, но будет желать ощутить бесконечную Божественную любовь, которую нельзя заработать никакими свершениями и подвигами, и блаженство полагать в исполнении воли и замысла Творца, подобно тому, как сын, исполняет отчую волю, а это мироощущение ничего общего не имеет с радостью от осознания факта отмененного наказания.

Если же резюмировать всё вышесказанное в отношении воззрений на грех и Искупление патр. Сергия (Страгородского), то можно утверждать, что

1. он ясно и недвусмысленно высказывался против юридического понимания греха как преступления, хотя сам допускал выражения о первородном грехе как о всеобщей вине перед Богом;

⁷⁹⁹ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 163.

⁸⁰⁰ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 233.

2. им была проделана огромная работа по систематизации тех мест из Свящ. Писания и святоотеческого наследия, что могут быть приведены как в качестве опровержений юридического (внешне-формального) подхода к пониманию греха, так и тех, что могут быть процитированы в его защиту в святоотеческом варианте. Патр. Сергей также ясно показал, что аргументы второго рода относятся скорее к конкретным историческим ситуациям и обстоятельствам (миссионерские задачи; сотериологические и амартологические образы, а не адекватное исчерпание, например, увещания свт. Иоанна Златоуста к богатым христианам) и не могут быть отнесены к области вечного и неизменного церковного учения;

3. грех, по мнению патр. Сергея, есть порча человеческой природы, внесённая в неё дисгармония, которая мешает обожению и богообщению. «Учение Христа Спасителя есть учение об отвержении себя и возлюблении Бога и ближнего, — уничтожение греховной самости, себялюбия, самосожаления есть главная задача всякого христианина. Поэтому и в основном вопросе нравственности, в вопросе о взаимном отношении добродетели и счастья, доброделания и вечной жизни Христову учению свойственно такое же бескорыстие и та же высшая свобода от всякой посторонней примеси, от всего, что может нарушать чистоту нравственных побуждений».⁸⁰¹ Избавляет же от греха Божественная благодать, которая преподаётся верующим через таинства, а также неустанная и кропотливая работа над собой и духовная борьба, поскольку нравственно изменить человека внутренне без его добровольного согласия невозможно.

Амартология и сотериология патр. Сергея прописана в связи нравственно-субъективными аспектами. Грех заключается во внутреннем самоопределении человека, во враждебности к Богу. Как центральные он выделяет нравственное напряжение, внутреннее изменение и покаяние, помимо внешних и правовых отношений. Нельзя грешника судебным провозгласить праведником или просто амнистировать без изменения самого человека внутри. Как справедливый Судья наделит блаженством недостойных блаженства? Воздаяние по делам, и надежда только на амнистию и рай, так как избавленный и освобождённый от наказания

⁸⁰¹ Сергей (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. С. 14

ещё не праведник. Беда заключается не в страданиях и муках, а в грехе, и наоборот, высшее благо не в райских удовольствиях, а в подлинном освобождении от греха.

Количественное отношение к грехам или добродетелям – это лишь один из удобопонятных образов, но не факт, что до конца релевантных и адекватных. Язык «юридических» сотериологических и амартологических образов можно считать миссионерским ходом. Божественную любовь нельзя «заработать» и блаженство в самом исполнении воли Божией, в самом радостном сыновнем послушании, а не в необходимости набрать «баллы». Грех есть порча человеческой природы, дисгармония, лишаящая богообщения и обожения.

Сергей Михайлович Зарин (1875-1941?) предметом своих богословских размышлений сделал повреждение и, соответственно, восстановление природы. Особенно мощным акцентом в его построениях было указание на важность личной свободы в вопросе ответственности и вменяемости при определении значения любви. Такой взгляд на вопросы греха и Искупления позволяет отнести автора к сторонникам нравственно-органического подхода.

Как представитель академического богословия, С. М. Зарин отправной точкой в построении своей теории греха и искупления делает тексты Св. Писания: «Всё ветхозаветное домостроительство направлялось к тому, чтобы научить народ «любить Господа Бога» Израилева «от всего сердца своего и от всей души своей, дабы жить ему» (Втор 30:6), но предварительной ступенью и необходимым условием для достижения такого настроения было указано «обрезание сердца» его [предпочтение терминов «очищение», «освящение природы», взятое само по себе, указывает на отказ рассматривать грех и Искупление не только в юридическом ключе «перступления» и «наказания» - прот. В. К.] (Втор 6:6; Иерем 4:4; Деян 7:51). Чтобы побудить ветхозаветное человечество к совершению такого трудного подвига, Господом Богом были определены «благословение» за исполнение закона и «проклятие» (ἡ κατάρα) за его нарушение». Однако «выяснилось, что закон не мог преобладать и предотвратить того коренного

извращения человеческой природы, в результате коего оказывалось, что самому лучшему невозрожденному человеку «прилежит злое», когда он хочет делать «доброе» (Рим 7:21) и что он с роковой неизбежностью делает не то, что хочет, а что в своей совести и разуме ненавидит (Рим 7:15), будучи порабощён живущему в самой сокровенной глубине его природы греху [снова указание на вопросы природы – прот. В. К.] (Рим 7: 14,17). Ветхозаветному человеку был дан «святой закон» и заповедь святая, праведная и благая, но так как сам-то человек по внутреннему существу своему [снова органический взгляд] – «плотян», раб греха (Рим 7:14), то и оказалось, что «заповедь», данная человеку для жизни, фактически послужила ему к смерти (Рим 7:10,12), и все, «утверждающиеся на делах закона», оказались «под клятвою» самого же закона (Гал 3:10).⁸⁰²

Далее свою мысль С. М. Зарин разворачивает аналогично в органическом ракурсе, предпочитая говорить о грехе как о порче природы, средством же искоренения греховной порчи является аскетизм, который «с одной стороны, предполагает греховную испорченность человеческой природы, её косность и необходимость преобразования и перевоспитания, с другой – тот идеал нравственного совершенства, по началам и в целях достижения которого должно совершаться это преобразование».⁸⁰³

После анализа мест Свящ. Писания об отношениях Творца Его и главного творения, С. М. Зарин, следуя схеме школьного богословия, обращается к святоотеческому наследию Православной традиции и анализирует высказывания великих святых о влиянии греха на человеческую природу.

Так, по мысли свт. Василия Великого, человек, согрешив по причине худого произволения по причине греха, умер. В какой мере человек удалился от жизни, в такой приблизился к противоположному ей, т. е. к смерти. Бог – жизнь, следовательно, лишение богообщения, есть в сущности не что иное, как смерть. Адам сам себе приготовил смерть и, удалившись от Бога, фактически вступил в область вечной смерти. По словам того же святого Отца, «душа, уклонившись от

⁸⁰² Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. М.: Паломник. 1996. (Репринт. изд.: Т. 1. Кн. 2. СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1907). 693 с. С. VI-VII.

⁸⁰³ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. XI.

того, что ей естественно, повредилась. А преимущественным для неё благим было пребывание с Богом в единение (собст. соприкосновение) с Ним посредством любви».⁸⁰⁴

Весьма выразительно и точно раскрывает православное понимание греха, как причине духовной смерти человека, св. Григорий Нисский. Вот главные пункты учения святителя Григория, которые рассматривает М. С. Зарин: «Как скоро не стало совершаться причастие Бога, необходимо последовало отчуждение от жизни». «Кто пребывает вне любви Божией, тот, без сомнения, бывает вне Того, от любви к Кому он удалился». «Пребывающий вне Бога необходимо оказывается и вне света, вне жизни и нетления», «так как всё это сосредоточено в Боге. А кто не в этом, тот, без сомнения, - в противоположном. Т. е. такой становится достоянием тьмы, тления, гибели и смерти. Отпадение от подлинного Сущего действительно есть повреждение и разрушение существующего. Никому невозможно существовать, не находясь в Сущем. Как в теле смертью называем удаление жизни чувственной, подобно этому и в душе отделение от истинной жизни называем также смертью».⁸⁰⁵ Снова мы видим рассмотрение смерти как естественного следствия греха, а не Божественного приговора.

Необходимо сокрушить силу греха, препятствующей богообщению, а не просто сподобиться амнистии для совершивших преступление. Если высшее человеческое благо, жизнь, было разрушено грехом, значит и восстановление богообщения могло быть достигнуто, не иначе, как освобождением от греха. Только в таком случае человек мог получить реальную возможность, действительную способность вступить снова в богообщение. Так он приходит к логичному выводу: если природа была повреждена в падении, то само христианство есть восстановление первоначального порядка.

От анализа мест Свящ. Писания и святоотеческой традиции его понимания, М. С. Зарин переходит к построению собственного богословия на тему греха и

⁸⁰⁴ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 25-26.

⁸⁰⁵ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 28.

Искупления: «Господь возвратил нас из того, что противно природе [грех], в то, что согласно с природой. Вочеловечился Сын Божий для того, чтобы опять даровать то, ради чего собственно он сотворил человека. Именно: целью воплощения Сына Божия было снова соделать людей участниками Его Божества».⁸⁰⁶

Разумеется, рассматривая вопросы греха и искупления в контексте и по правилам школьного богословия своего времени, С. М. Зарин не мог не уделить внимания рассмотрению вопроса через призму «репрезентативной теории»: «Потому именно, что в Адаме все согрешили, хотя и вне каждой отдельной индивидуальности. В Адаме согрешили все люди и согрешили в один определенный исторический момент, именно в момент преступления Адама. Конечно, ни один из потомков Адама не существовал в этот роковой момент религиозно-нравственной катастрофы конкретно, в виде отдельной, индивидуальной личности, но столь же бесспорно, что все они без исключения существовали уже в Адаме в виде общечеловеческой природы»⁸⁰⁷ - разъясняет Зарин. Адам не «всего лишь» первый человек, единичный представитель рода, но именно единственный родоначальник всего будущего человечества... и каждый человеческий индивидуум, владея общечеловеческой природой, является по тому самому фактическим участником природы своего праотца Адама. Иначе говоря, каждый человек представляет собою индивидуализированную общечеловеческую природу, т. е. природу Адама.

Каковы же будут логические следствия из последовательно примененной репрезентативной парадигмы понимания Искупления? «В таком случае грех, оставаясь по-прежнему природною стихией жизни человеческой, начинает жить и действовать также и в сфере сознания и в области свободы личной жизни человека. На этом личном, а не природном только участии человека в грехе Адама, основывается, так называемое, нравственное «вменение греха». Каждый человек реально участвует в преступлении Адама и притом двояко: в силу

⁸⁰⁶ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 31.

⁸⁰⁷ Зарин С. М. Там же. С. 41-42.

единства, тождества природы каждого человека с природою Адама, поскольку человек реально происходит от Адама, как своего родоначальника и, во-вторых, вследствие личного, сознательно-свободного усвоения себе содержания и направления религиозно-нравственной жизни Адама. Человек согрешил в Адаме и по подобию Адама. Отношение ко греху Адама у каждого человека основывается на единстве их природы, с одной стороны, и на общности нравственного направления, с другой. Первую сторону участия человека в грехе Адама можно назвать метафизическою, а вторую – результатом личного выбора»,⁸⁰⁸ - развернуто разъясняет С. М. Зарин.

Согласно учению Церкви, возмездие за грех есть телесная смерть (например, Мф 10:28: «Не бойтесь убивающих тело, душиже не могущих убить»), а потому существенным моментом спасения является врачевание телесной природы, испорченной проникновением греха: «Господь и пришёл оживотворить плоть, чтобы, как в Адаме все умираем, потому что душевны, так во Христе мы жили, потому что духовны, отлагая не создание Божие, т. е. тело, но – похоти плотские, и получая Св. Духа. – Ап. Павел говорит: «вы примирены в теле плоти Его»; т. е. «праведная плоть примирила плоть, связанную грехом, и привела в дружбу с Богом». Учение об участии в спасении также и тела не только бесспорно содержится в Церкви, но принадлежит к числу важных догматов православного учения. Вот почему свщмч. Ириней называет прямо хулою против Бога то учение Маркиона, по которому «спасение принадлежит только душам, которые приняли Христово учение, а телу, так как оно взято от земли, невозможно участвовать в спасении».⁸⁰⁹

Участие людей в оправдании Христовом и не может быть соизмеримо с участием их в преступлении праотца, т. е. актом бессознательным и несвободным, и не может произойти без индивидуального подвига.

Все люди участвовали в грехопадении прародителя, поскольку от начала времен существовали в Адаме как носители общечеловеческой природы.

⁸⁰⁸ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 43.

⁸⁰⁹ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 55.

Свободно-сознательный момент участия в грехе, обуславливая их личную солидарность с грехопадением Адама, только приобщает их индивидуальную жизнь к первородному греху общечеловеческой природы. Между тем, по отношению ко Христу каждый человеческий индивидуум существует в качестве отдельной, самоценной личности. Участие его в правде Христовой должно быть прежде всего личным, основываться на свободном устремлении ко Христу.

Согласно учению Церкви, изначально заложенная в человека его Творцом способность оценить истинное добро, устремиться к нему, пусть и в ослабленном виде, всё же сохранилась в греховном состоянии падшего человека. Наследственное повреждение прародительским грехом, превратившись с известном смысле во «вторую натуру», не подменяет собой всецело богоподобную природу, не уничтожает стремления к богообщению. «Желание добра» всё же человеку присуще (элемент стремления), в силу своственного ему сочувствия нормам божественной воли (элемент оценки добра), в форме нравственного чувствования. Правда, деятельность человека в сторону добра, никогда – сама по себе – не достигает совершенства, так как не имеет необходимых для этого качеств: твердости, постоянства энергии, а равным образом не достаёт ей и чистоты побуждений»⁸¹⁰ - разъясняет С. М. Зарин.

Грех первых людей состоял в том, что они стремились поставить себя в центральное положение по отношению ко всему существующему так, чтобы последнее было только средством удовлетворения их потребностей. Следовательно, греховный поступок в своем отправном пункте имеет религиозный характер, по мысли С. Зарина, «выражая собою наличное отношение жизни тварной, человеческой, безусловной только по характеру своих стремлений, но не по существу, не по фактическому состоянию, - отношение этой именно жизни к бытию подлинно и реально безусловному, самосущему. Сознавши себя в качестве бытия тварного, ограниченного, несамобытного в своей противоположности к Богу, - человек должен был совершить подвиг свободного самоотречения, отвергну существовавшую в его свободе возможность стремиться

⁸¹⁰ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 87.

к обособлению в самостоятельное, независимое от Бога бытие».⁸¹¹ Следовательно, падение человека заключалось в эгоистичном обособлении от Бога, а следствием его явилась и моральная извращённость человеческой жизнедеятельности. При принятии точки зрения С. Зарина, моральный момент явился вторичным по отношению к религиозному падению. Только после того, как совершился грех религиозной автономии, проявилась в человеке и похоть.

Похоть, как дисбаланс в изначально гармоничной природе, привела к ослаблению сил и способностей прародителей, проявившееся как в ослаблении их всех, в потере значительной степени их остроты и совершенства, так и в нарушении их целостного взаимоотношения.

Комментируя эпизод изгнания Адама и Евы из рая, С. М. Зарин ссылается на толкование свт. Иоанна Златоуста: «По мысли св. отца, хотя Божественный приговор о том, что человек после грехопадения будет вкушать хлеб свой в поте лица, - и кажется на первый взгляд наказанием и мучением, однако в сущности он является некоторым «внушением, вразумлением и врачеством против ран, происшедших от греха». В этом случае труд для человеческой природы является тем же, чем узда для коня. Благотворное значение труда особенно проявляется в том, что, благодаря занятию работой, человек легко исторгает из души дурную мысль. Св. отец объясняет и тот способ, каким достигается указанное действие труда. «Тот, кто занят работою, не скоро допустит что-либо излишнее и в делах, и в словах, и в мысли, так как вся душа его совершенно предана трудолюбивой жизни».⁸¹²

Итак, сформулируем тезисно взгляды автора, рассмотренного в этом параграфе:

1. С. М. Зарин явно и чётко относится к сторонникам нравственного и органического подхода.
2. Следуя руслу академической традиции своего времени он рассматривает вопросы греха и Искупления в свете «теории рекапитуляции».

⁸¹¹ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 221.

⁸¹² Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 603. PG 61, 47. Свт. И. Златоуст. Ер. I Сог. Ном. V, 6.

3. Особенностью авторского стиля автора является систематическое обращение к текстам Свящ. Писания и Святоотеческой традиции, что порой вызывает необходимость вычленения авторских взглядов из обилия цитат и ссылок, а также создает ощущение некоторой «перегруженности доказательствами».

Итак, С. М. Зарин выделяет значение свободы во вменяемости греха. Первородный грех проявляет себя личными грехами, за которые уже следует справедливое вменение. Свободно-сознательный момент участия в грехе обуславливает их участие в грехопадении Адама и приобщает индивидуальную жизнь к первородному греху общечеловеческой природы. «В Адаме» все согрешили не в виде отдельной индивидуальной личности, а в виде общечеловеческой природы. Человек участвует в грехе Адама общностью природы и результатом личного выбора (повтором греха Адама).

В первом грехе произошло коренное изменение природы («корень зла»), которая теперь удобопреклонна ко злу. Грех есть повреждение и разрушение существующего. Причина смерти – грех, а не Бог. Удаление от источника жизни есть смерть. Искоренение («корень») греховной порчи человека возможно через аскетизм. Укажем внимание автора к вопросам любви и призванию человека от всего сердца служить Богу. Этапы этого служения – «обрезание сердца», очищение и освящение природы («сердца»).

Последствия греха являются формой педагогики, а не наказания.

Священник А. В. Бургов. Для исследуемой нами темы важной оказалась работа свящ. А. В. Бургова «Православно-догматическое учение о первородном грехе», целиком посвященная исследуемому учению. Данная магистерская диссертация была опубликована в Киеве в 1904 г.

Первородный грех свящ. А. В. Бургов определяет следующим образом: «Ко всем членам человеческого рода от павших родоначальников человечества наследственным путем переходит не личный их грех, являющийся действием исключительно их воли, но то греховное состояние их общечеловеческой

природы, которое явилось как естественное и неизбежное следствие их личного греха... По закону наследственности всем потомкам Адама и Евы передаётся в них расстроенная и испорченная общечеловеческая природа, заключающая в себе не метафизическое, а реальное предрасположение ко греху, действительный зародыш греха, проявляющийся в живой наследственной похоти. Сущность первородного греха состоит в получаемой человеком от рода «удобопреклонности природы ко греху»,⁸¹³ называемой также похотью, которая составляет, в отличие от формальной стороны первородного греха [вольного личного выбора Адама и Евы] или ответственности за него, его реальное содержание, материю».⁸¹⁴

Прежде, чем излагать собственные взгляды, свящ. А. Бургов обращается к тем местам Св. Писания, что повествуют о грехе: «Каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иак 1:14-15). Фактический или личный грех происходит из личной, собственной похоти, в изначальной испорченности потомков прародителей, т. е. в первородном грехе. Эта похоть – первое влечение ко греху (см. Рим 7:7), т. е. то, что согласно святоотеческому учению обеспечивает прилог и следующие ступени ко греху.

Естественное и благодатное, изначально вложенное Творцом в Его Творение сменилось противоестественным и безблагодатным. Это не просто ослабление природы, а её повреждение (в т. ч. «перевернутая» иерархия и внесённая прародителями дисгармония). В человеческом естестве оказались повреждены важнейшие составляющие:

1. Воля – о чём повествует ап. Павел в (Рим 7:15-18): «Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу».

⁸¹³ Догматические послания православных иерархов... Послание патриархов... «Бременем и следствием падения мы называем не самый грех... но удобопреклонность ко греху» С. 153-154

⁸¹⁴ Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 112.

2. Сердце. «Сердце чисто созижди во мне, Боже» (Пс 50), - взывает Давид. Отметим, что тема сердца как средоточия человеческих помыслов исследовалась В. И. Несмеловым, М. М. Тареевым, Б. П. Вышеславцевым и др.

3. Тело из послушного духу инструмента обратилось против духа.

4. Человек был бесстрастен (Быт 2:25 «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»), не знал болезней и был вечен.

Нынешнее онтологическое положение человека заключается в том, что теперь он вынужден принуждать себя к сопротивлению испорченности собственной природы, или искоренять в себе первородный грех: «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12), теперь это узкие врата (Лк 16:16), ведущие в вечность.

Повреждённую грехом прародителей изначальную гармонию человеческой природы надлежит восстановить. Так и возникает в Посланиях ап. Павла тема противопоставления Нового и Ветхого человека.

Сущность первородного греха свящ. А. Бургов видит в чувственной похоти (следуя за свт. Августином), жажде удовольствий, гедонизме и эвдемонизме. Вполне оправданным будет указать на первородный грех как повреждение изначального замысла Творца о человеческой природе и ослабление её потенциалов.

Теперь перейдем к рассмотрению богословской концепции греха свящ. А. Бургова. Прежде всего, следует чётко определить основные термины. Он исследует Свящ. Писание, которое устойчиво употребляет слова «плоть» и «грех» почти как синонимы, с той оговоркой, что плоть рассматривается не в физическом смысле, как материальная субстанция. Слову «плоть» в Свящ. Писании придаётся моральный смысл: «плоть греха», «плотской человек» и т.д.

«Похоть» (*concupiscentia carnis*) свящ. А. Бургов определяет как «не безразличное само в себе влечение и не физическая только порча, но и положительное, злое, к плоти направленное, влечение, могущественно действующее как в низших, так и особенно в высших силах природы и личности человека, источник всяких помыслов, противных закону Божию, и причина

постоянного противления человека воле Божией и вражды его с Богом. Через похоть падший человек находится в состоянии глубочайшего расстройствa и повреждения всей его природы и личности».⁸¹⁵ Столь пространное определение похоти необходимо привести постольку, поскольку именно через неё свyщ. А. Бургов и даёт определение первородному греху: «Первородный грех можно определить как живую похоть, действующую во всей духовно-телесной природе человека. Первородный грех – грех наследственный. Понятием наследственности даётся слишком общее представление о способе его распространения. Им не решается вопрос, как следует мыслить наследуемую духом порчу: является ли она самостоятельной с самого момента зачатия и рождения человека, или же она происходит от соприкосновения невинной, созданной Богом души к наследственно-испорченному телу».⁸¹⁶

Этот ход мысли обращает внимание свyщ. А. Бургова на вопрос о происхождении человеческих душ, который не имеет характера догмата, а потому различными авторами был высказан ряд предположений и теологуменов по поводу этого затруднения. Нам необходимо рассмотреть основные формулировки, в том числе и те, которые блж. Августин счёл вероятными настолько, что не стал опровергать их.

«Блж. Августин, авторитетом которого желают пользоваться защитники как креационизма, так и генерационизма, вопросом о происхождении душ занимался почти всю жизнь, но решительно не высказался, ни против одного, ни против другого».⁸¹⁷

Первым теологуменом по этому вопросу был так называемый генерационизм (рождение душ), у других авторов это «традуцинизм» («рождение, преемство»). Это следует понимать в контексте передачи телесной природы по аналогии с наследованием тел от родителей, а никак не в жёстком значении «так же», как, например Сын рождается от Отца, а не отделяется, без нарушения простоты Божества). Однако радикальный генерационизм противоречит как Свyщ.

⁸¹⁵ Бургов А. В, свyщ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 138.

⁸¹⁶ Бургов А. В, свyщ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 141.

⁸¹⁷ Бургов А. В, свyщ. Там же. С. 145.

Писанию, так и святоотеческому наследию. Вот как это формулирует сам свящ. А. Бургов: «Понятие личности приводит нас к необходимости дополнения теории генерационизма идеей теории креационизма. Мысль о творческом участии Бога в духовном происхождении человека так ясно выставляется в Свящ. Писании и у свв. Отцов, что окончательное неприятие её было бы также крайностью. Односторонний генерационизм, видящий в каждом человеке члена общества, совершенно неправильно игнорирует личность человека».⁸¹⁸

Свящ. А. Бургов считает необходимым добавить к генерационистским парадигмам момент творчества Божия, повторяя о таинственности акта происхождения личности. При всей близости с творением «из ничего», однако они не тождественны.

Теперь обратимся к рассмотрению богословских концепций креационизма, который тоже не вполне возможно выразить в одной исчерпывающе точной формулировке. Категоричный (односторонний) креационизм совершенно устраняется от вопросов рассмотрения, как душевного наследования, так и наследования по Духу и в Духе. Сам же А. Бургов пишет, что духовное наследование имеет твёрдые библейские и психологические (эмпирические) основания: «По свидетельству Св. Писания, родители являются виновниками не только телесного происхождения от них детей, но и их духовного бытия... Как видно из опыта, родство детей и родителей по духовной стороне их существа – факт самый обыкновенный, встречающийся повсюду. По наследству передаются не только черты лица и особенности физической организации, но и психические свойства и склонности ближайших и отдаленных предков, что необъяснимо при одностороннем креационизме».⁸¹⁹

Таким образом, можно понимать рождение человека по плоти от родителей в том ключе, что плоть означает всего человека, весь его состав, в т. ч. душу, а, значит, и душа осквернена грехом от момента зачатия. Органическое единство предков и потомков осуществляется, в том числе, и через души. Здесь область

⁸¹⁸ Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе С. 155.

⁸¹⁹ Бургов А. В, свящ. Там же. С. 146.

укоренения греха от духовного смещается на телесное, само по себе богословски «нейтральное» тело. Можно допустить аналогию, что душа портится как вино, влитое в нечистый сосуд. Но тогда закономерным следствием будет то, что Бог становится виновником, ситуации, когда невинная душа не может не оскверниться соприкосновением с заражающим телом, т. е. Бог – виновник зла.⁸²⁰ Если же мы обратимся к Учению о Воплощении Христа, то увидим, что там нигде не говорится о творении Его души. Искупление и обожение всей нашей природы, а не только тела. Подводя итог рассмотрению креационистских воззрений, свящ. А. Бургов полагает их неверными, поскольку принятие таких предположений делает невозможным «Божественную субботу», т. е. когда Господь не продолжает более творить «из ничего». Однако однозначно вычеркнуть креационизм как неверную богословскую парадигму мешает тот факт, что к креационистам принадлежали: Лактанций, св. Иларий, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит.

Далее свящ. А. Бургов переходит к критике теории о том, что Адам воплощал собой всё человечество, будучи как бы реперзентативной фигурой. Далее он критикует юридическое воззрение на первородный грех как на наказание, потому что трудно согласовать с учением о Боге как Справедливом Судии и вменение личного греха всем потомкам, как греха наследственного и общего.

Первородный грех поражает по причине принадлежности к роду, распространяясь по природе, а не по личности, на уровне личности он не наследуется, потому что каждая личность индивидуальна.

Далее свящ. А. Бургов снова возвращается к рассмотрению связи первородного греха с похотью, через которую он его и определяет. Влияние похоти, примешавшейся к акту полового соития, согласно Бургову, пресечено в бесстрастном и бессеменном зачатии Христа: «Действие плотской похоти нельзя ограничивать только тем, что через неё и в детях рано или поздно обнаруживается чувственная похоть; влияние похоти, как видно из Свящ. Писания, более широкое и глубокое. Где отсутствует плотская похоть – в бессеменном зачатии и рождении

⁸²⁰ Это был один из аргументов пелагиан. Tixeront, J. History of dogmas. Vol. 2. P. 436.

Господа Иисуса Христа, там является возможною в действительности невинная, безгрешная человеческая природа».⁸²¹

Будучи сыном своей эпохи, свящ. А. Бургов полагал, что, поскольку без похоти не обойтись при рождении детей, это указывает на неразрывную связь рождения и похоти. Современная нам ситуация с вспомогательными репродуктивными технологиями состоит в том, что можно родить без похоти. Однако при этом никто не говорит об отсутствии первородного греха как порчи природы у детей «из пробирки». При этом преемство первородного греха очевидно, значит, можно смело утверждать, что похоть при зачатии является хотя и наиболее очевидным элементом, но всё же в области наследования порчи природы скорее случайным, чем существенным фактором.

Расстройство душевно-телесное отражается и на личности в силу органического единства человека, но личность всё же грехом не затронута, поскольку свобода личности не связана с необходимостью греха.

Различные направления христианства, рассматривают этот вопрос по-разному. По свящ. А. Бургову, Католическая церковь стоит на позиции креационизма. Протестантские деноминации являются традиционистскими, утверждая, что повреждение касается и природы, и личности, которая тотально поражена грехом.

Православие же сочетает оба подхода, исповедуя поражённую грехом человеческую природу, но, утверждая, что личность изначально, на момент сотворения, чиста и повреждается лишь потом, и опосредованно, а значит, не тотально.

Однако было бы неверным отрицать то влияние, которое оказал на воззрения Бургова юридический подход, столь распространённый тогда в школьном богословии: «Сын Божий делается предметом гнева Отца в качестве сына человеческого; испытывать же гнев Божий в форме оставления Богом Отцом

⁸²¹ Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе С. 161.

Своего возлюбленного Сына, безгрешного, праведного, значит перенести вечную смерть за людей, как наказание за грехи мира (Ин 1:29)».⁸²²

В заключении рассмотрения взглядов свящ. А. Бургова, остаётся исследовать вопрос о его понимании Крещения и того, что именно происходит на онтологическом уровне с крещаемым. В Таинстве Крещения он выделяет такие составляющие как вина и греховность «Вина - принадлежность субъекта или «я», греховность – природы. Крещение освобождает «я» от греха, т. е. вины и ответственности за грех природы, и очищает природу, но не совершенно, потому что природа человеческая субстанционально не меняется [она изменится, когда Горшечник вернёт треснувший сосуд в прах и которого воссоздаст новый сосуд, но уже для вечности] и остается ещё со своими привычками и остатками греховности, лежащими теперь, так сказать, вдали от центра».⁸²³

В Крещении же человек получает семя будущей жизни, святости и праведности.

Автор излагает своё видение в терминах повреждения природы человека со вниманием к правовой стороне. Свящ. А. Бургов заключает своё исследование о православном понимании первородного греха по всем правилам научного труда – перечислением основных тезисов, резюмирующих содержание его обширного труда:

«1. В жизни отдельного человека – первородный грех есть явление наследственное.

2. В человечестве – явление, безусловно, всеобщее, общечеловеческое.

3. По происхождению – явление историческое, возникшее вследствие личного грехопадения прародителей.

4. По сущности с материальной стороны – удобопреклонность природы ко греху или похоть, – живая и деятельная, – выражающая собою состояние глубокого расстройств и повреждения всей духовно-телесной природы человека

⁸²² Бургов А. В, свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе С. 200.

⁸²³ Бургов А. В, свящ. Там же. С. 226.

5. Способом распространения похоти или порчи на всю духовно-телесную природу является закон телесной наследственности.

По сущности с формальной стороны – первородный грех есть вина, влекущая за собой родовую ответственность человечества.⁸²⁴

Итоги свящ. А. Бургова. Первородный грех есть врожденная общечеловеческая удобопреклонность ко злу («живая похоть ко злу»), возникшая вследствие грехопадения прародителей, которая влечёт личные вольные грехи. Этот грех проявляет себя в чувственной похоти и жажде удовольствий. В результате греха произошло повреждение духовно-телесной природы, ослабление её потенциалов и дисгармония. Человек стал страстен, болезнен и смертен. Первородный грех не наказание и для потомков нет личного вменения греха Адама.

Юридическая школа оказала на свящ. А. Бургова определенное влияние. Он учит, что Крещение «смывает» вину и ответственность за первородный грех, очищает природу, но не совершенно. Вина смывается, а греховность остаётся. В крещении человек получает «семя праведности».

С. В. Троицкий (1878-1972). Небезынтересно для исследуемой темы будет остановиться на воззрениях на грех Сергея Викторовича Троицкого, профессора МДА и автора произведения «Христианская философия брака».

В этом произведении проф. С. В. Троицкий касается темы греха в связи с аспектом деторождения в браке. Как и свящ. Павел Флоренский, проф. С. В. Троицкий говорит просто о «грехе», не употребляя уточняющего «первородный», но при внимательном чтении контекст употребления термина «грех» убеждает в том, что речь в данном случае не про личные проступки супругов: «В грешном человеке рождение перестало быть взрывом физической энергии организма, понижающим и даже погасающим сознание и потому стоящим вне нравственной оценки, а стало, выражаясь языком механики, равнодействующим двух сил – силы бессознательного, инстинктивного физического влечения и сознательно-

⁸²⁴ Бургов А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. С. 228-229.

волевого влечения к нему. Если до греха родовая жизнь была совершенно вне сознания первых людей, так что они были оба наги... и не стыдились (Быт 2:25), то после греха, состоявшего во вкушении от древа познания, то есть вмешательства сознания в растительную жизнь организма, она вошла в эту область и узнали они, что наги... и сделали себе опоясания (Быт 3:7), почему для означения греховного рождения Библия употребляет то же слово «познание», которое употребляется в ней для обозначения сознательных психических актов. Бессознательные прежде инстинктивные физиологические явления перестали уже, по библейскому выражению, «лежать у дверей» (Быт 4:7) сознания, а вошли в самое сознание и, по святоотеческому выражению, «срастворились» с ним. Уже не одно тело стало служить плоти, но ещё стал служить и дух, и таким образом плоть получила главное значение в человеке и всё человечество сделалось плотью (Быт 6:3)».⁸²⁵

Проф. С. В. Троицкий делает существенным моментом и отправной точкой своих рассуждений мысль о том, что зачатие детей выведено из рассудочной сферы в инстинктивно-бессознательную составляющую человеческой природы: «Современная медицина объясняет нам и то, почему Библия, видя в похоти психический акт, в котором участвует не только познание, но и воля и чувство, все же преимущественное внимание обращает на познание, на наш взгляд, на наши мысли, называя родовую жизнь грешного человека познанием. Дело в том, что чистые акты воли, как указывает и свт. Августин, непосредственно не могут влиять на родовую жизнь». «Иногда, – жалуется он, – это возбуждение является не в пору, когда его никто не просит, а иногда его не оказывается, когда его ищут». Это потому, что наша воля не может влиять на родовую жизнь прямо, а лишь путем раздражения, получаемого через представления»⁸²⁶ и уточняет далее: «Противоестественное, греховное соединение практического разума с родовой жизнью носит в христианской психологии название «похоти» (ἐπιθυμία, concupiscentia). Это понятие издавна было камнем преткновения для богословов,

⁸²⁵Троицкий С. В. Христианская философия брака. Клин, 2001. 129 с. С. 104-105.

⁸²⁶Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 106.

для одних потому, что они игнорировали её двойственную природу, для других потому, что, правильно анализируя природу похоти, они неправильно оценивали её ингредиенты. Примером первого могли бы быть происходившие в 1903 г. прения по вопросу о браке в Петербургском религиозно-философском Обществе, примером второго является спор блаж. Августина с пелагианами». ⁸²⁷ Вывод из анализа споров и дискуссий на эту тему парадоксален и антиномичен: похоть ими определялась как морально недопустима, однако очевидно, что она необходима ради чадородия.

Для того, чтобы найти приемлемое для христианского мировоззрения решение вопроса, проф. С. В. Троицкий обращается к изначальной парадигме всех подобных споров – а именно – столкновению между блж. Августином и Пелагием. Корень интересующего аспекта упомянутой дискуссии проф. С. В. Троицкий видит в том, что «Блаж. Августин, сумевший освободиться от языческого дуализма в вопросе о возможности рождения безгрешного человека, подчинился ему, однако, в вопросе о характере рождения греховного». ⁸²⁸

Согласно проф. С. В. Троицкому, свт. Августин так и не смог принять определение похоти как сложного явления, в котором бессознательное соединено с сознательным, но последовал древней традиции античной философии, склонной к рационализму и в похоти увидел преобладание бессознательного как неподвластности разуму, а потому греховности: «По его представлению, до греха все члены, в том числе и назначенные для рождения, вполне подчинялись нашей воле. И если бы в раю люди размножались, «эти члены приводились бы в движение таким же мановением воли, как и все другие», и «супруг прильнул бы к лону супруги», без страстного волнения, с полным спокойствием души и тела и при полном сохранении целомудрия. «Тогда беспокойный пламень не возбуждал бы те части тела, а распоряжалась бы ими свободная власть по мере нужды». ⁸²⁹

В доказательство своего тезиса еп. Иппонский указывает на существование людей, которые владеют своим телом много лучше большинства человечества и,

⁸²⁷ Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 107.

⁸²⁸ Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 108-109.

⁸²⁹ Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 109.

например, могут по собственному желанию двигать ушами, делать тело бесчувственным и прочее. То есть разум повелевает мышцам, и те подчиняются. Похоть же выводит тело из-под контроля разума, а потому не может считаться достойным и богоугодным явлением.

Проф. С. В. Троицкий указывает на то, что взгляд блж. Августина неверен сразу с трёх точек зрения: антропологической, психологической и моральной. Блж. Августин, согласно профессору МДА, игнорирует библейскую антропологию, а между тем, Свящ. Писание чётко различает плоть, как общую всему человечеству субстанцию, и тело как индивидуальный организм. Еп. Иппонский полагал, что плоть должна стать таким же органом духа, как и тело, но согласно 1 Кор 15:50 только тело должно быть бессмертным, плоть же имеет преходящее значение и не может наследовать Царствия Божия.

Схожую ошибку смешения нюансов делает блж. Августин и в психологической сфере. По его мнению, родовая жизнь вызывает стыд, потому что не подчиняется разуму, и аффекты стыдливости есть следствие того, что автоматичность родовой жизни не есть нечто нормальное (ибо всё приличное неизбежно согласуется с разумом). Но множество процессов в человеческом теле протекают без участия воли. Никто не может собственным усилием замедлить кровообращение, ускорить пищеварение, контролировать давление в кровеносных сосудах и сердечный ритм, но всё это стыда не вызывает.

«Ведь чем совершеннее машина, тем более сложную работу выполняет она автоматически, не требуя вмешательства рабочего. Почему же автоматический характер родовой жизни должен вызывать чувство стыда? В действительности не автоматичность родовой жизни, а как раз наоборот – её недостаточная автоматичность вызывает чувство стыда. Блаж. Августин не считается со специфическим отличием стыда от чувства недолжного, греховного, от совести. Сущность совести заключается в сознании уклонения нашей воли от моральной нормы. Сущность стыда – в сознании ненормальности обнаружения того, что

должно быть скрыто. Можно стыдиться и хороших поступков, например раздачи милостыни при посторонних», – пишет С. В. Троицкий.⁸³⁰

Самые сильные аргументы против теории блж. Августина, по мнению проф. С. В. Троицкого, предоставляет взгляд на богословие Иппонского епископа с позиций морали. Вот как пишет проф. С. В. Троицкий о применении собственных парадигм блж. Августина к его же воззрениям на родовую жизнь: «Блаж. Августин говорит, что в нормальном, райском состоянии родовая жизнь всецело подчинялась нашему практическому разуму, после же грехопадения не совсем подчиняется ему. Но если так, то наш моральный долг – стремиться к восстановлению нашей природы в ее нормальном, первобытном состоянии и добиваться того, чтобы наша родовая жизнь выполняла веления нашей воли. Какими же средствами мы располагаем, чтобы подчинить своей воле члены тела, плохо ей повинующиеся? Для этого существует только одно средство – повторные и настойчивые усилия воли, направленные на упражнение данного члена в известном направлении. Это признает и сам блаж. Августин, говоря, что особо полное подчинение тела воле мы замечаем «в мастерах телесных искусств, где для придания слабой малоподвижной природе большей подвижности присоединяется упражнение». Отсюда следует, что мы должны как можно более думать о родовой жизни и как можно больше и чаще напрягать свою волю в этом направлении в надежде, что в конце концов добьемся её подчинения нам. Отсюда следует, что неиспорченный юноша, у которого волнения страсти являются лишь последствием избытка сил организма и совершенно не зависят от его практического разума, находится на низшей ступени родовой морали, тогда как опытный старый развратник, у которого родовая жизнь диктуется его развратной волей и извращённым воображением, чрезвычайно близок к райской невинности».⁸³¹

Итак, суммируем тезисно воззрения проф. С. В. Троицкого на первородный грех:

⁸³⁰ Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 112.

⁸³¹ Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 113-114.

1. Хотя он и не использует специально точного определения «первородный», контекст его рассуждений о грехе, как испорченной человеческой природе, не позволяет усомниться в том, что речь не идёт о личных проступках.

2. Проф. С. В. Троицкий полемизирует с парадигмой блж. Августина, стремившегося все увязать с разумом согласно античной философской парадигме, привлекая аргументы как из сферы библеистики и Предания, так и из области психологии и морали.

3. Несмотря на то, что проф. С. В. Троицкий ни разу не произносит слова «юридизм» и «Искупление» (поскольку его занимает христианский взгляд на брачный союз, а не вопросы догматики), его с полным основанием можно отнести к противникам юридической парадигмы как потому, что он понимает грех как дисгармонию в человеческой природе, а не преступление прародителей, так и потому, что полемизирует с излишним рационализмом еп. Иппонского, желавшего всё свести к подчинению разуму и нормам (как и заведено в правовой системе, что, хотя и знает понятие «аффект», всё же центральными категориями полагает осмысленные поступки, наказывает за сознательное выступление за рамки принятой нормы).

Сущность первородного греха в том, что «бессознательные («плоть») прежде инстинктивные физиологические явления перестали (находиться близ) сознания, а вошли в само сознание («дух») и «срастворились с ним». И теперь не только тело служит плоти, но и дух, весь человек стал «плотским»». С. В. Троицкий критикует свт. Августина за отношение к рождению как греховному. Чувственная страна похоти естественна, необходима и негреховна. Она греховна в нынешнем страстном виде, как возможный путь злоупотребления. Грех есть дисгармония в человеческой природе. Проф. Троицкий пытается определить эти аспекты не в правовом поле, а в области психологии, этики, морали и т. д.

3.4. Взгляд на проблему богослова-философа свящ. П. А. Флоренского

Исследуя воззрения на первородный грех в рассматриваемый период, никак нельзя обойти вниманием фигуру свящ. Павла Александровича Флоренского (1882-1937). Его работы по праву считаются одними из самых интеллектуально богатых и сложных текстов, написанных на русском языке в XX в., и важно учитывать особенности его стиля. Сложность в рассмотрении воззрений свящ. Павла на природу греха составляет не только глубина и разнообразие его познаний в самых разных областях знания, но и то, что у него нет отдельной работы, посвященной первородному греху и поэтому каждому, кто желает выяснить, что же понимал свящ. Павел под этим термином, приходится заниматься в известной мере реконструкцией, сопоставляя высказывания этого философа в самых разных его работах, где он затрагивает вопрос греха как второстепенный по отношению к предмету рассмотрения.

В обширной работе «Понятие Церкви в Свящ. Писании» читаем: «Возлюбленная и избранная Церковь сама возлюбила Бога, почему является «чистою» и «непорочною» (Еф 5:25-27) и вообще этически совершенною. Такова святость Церкви. Но к Церкви органически принадлежат члены её, верующие, образуя вещество её. Они не могут быть святыми в том смысле, в каком этот термин применяется к Богу и Сыну. Но в то же время они не могут вносить в Церковь своих грехов. Они тоже должны быть святы в своей органической связи со святою Церковью, но святость их может быть иного характера – святостью заимствованною или, точнее, освященностью»⁸³² и далее: «Неодолимость» Церкви в сфере святости есть именно эта невозможность нарушить святость Церкви для всех усилий злых сил, вторгающихся в души членов Церкви. В крайнем случае, самые члены, духовно умерев, отваливаются вон или только кажущимся образом продолжают пребывать в Церковном Теле, тогда как на деле

⁸³² Флоренский П. А., свящ. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль. 1994. Т. 1. 797, [2] с., [3] л. порт. (серия: Философское наследие, Т. 122). С. 392.

они не входят в органическое единство с Церковью. Церковь же остаётся непоколебимой в своей святости и чистоте. Мы святимся святостью Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грехами, ибо её святость не от нас, а от Бога через Христа и она сама не в нас, хотя из нас состоит».⁸³³

Повествуя об универсальности и повсеместности Церкви, что не различает ни эллина, ни иудея, ни обрезанного, ни необрезанного, как всеобщем явлении, свящ. П. Флоренский указывает на кафоличность её как логическое следствие порабощения мира грехом: «Христос предсказывал, что когда вознесён будет от земли, то всех привлечёт к Себе (Ин 12:32); а пророк Исаия пророчествовал, что пред Ним преклонится всякое колено и что всякий язык будет исповедовать Бога (Ис 45:23 и Рим 14:11). Эта универсальность в назначении Церкви есть необходимое следствие всеобщности греха. Полная победа над великим драконом, древним змием, называемым диаволом и сатаною, обольщающим всю вселенную (Откр 12:9) есть возглавление всего Христом (Еф 1:10)».⁸³⁴

Для свящ. П. Флоренского разговор о грехе – это повествование о Церкви в дихотомии «святость-грех», и если святость «собирает» человека, то грех разлагает человеческую природу. Но как же прот. Павел связывает святость и «собираение» личности человека и наличие в Библии чётких юридических терминов, которыми характеризуются отношения человека с Богом? «Но было бы неправильно отождествлять святость Божию с Его милостями или спасающей любовью. Святость Божия не только ставит закон, но и судит его нарушение – начало примирения, в котором заключён и суд. И эта вторая сторона святости неразрывно соединена с первой. Святость Божия, которая столь мощно открывается в спасении Израиля, обуславливает и производит освобождение от грехов, ибо она состоит в решительнейшей противоположности против всякого грешного существа. Но нужен только толчок, чтобы спасительное откровение её превратилось в свою противоположность. «Свет Израиля делается огнём, и целитель его - пламенем» (Ис.). Поэтому правильное отношение к святости

⁸³³ Флоренский П. А., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 393.

⁸³⁴ Флоренский П. А., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 400.

Божией есть та смесь страха и доверия, которая красною нитию проходит через всё Свящ. Писание. Из сказанного явствует, что святость Божия есть начало, лежащее в основе и образующее все спасительное откровение во всех его моментах. Необходимо определить теперь эти моменты, чтобы сделать наглядною связь между ними. Делаясь законом для людей, святость Божия исключает всякое общение грешного человечества и, следовательно, необходимо является избирающей известную часть его. Очищение этой избранной части обуславливает возможность спасения, и в этих моментах: Исключение-Избрание-Очищение от греха-Искупление – заключается святость Божия. «Святость есть одна только чистота Божия, которая в себе и для себя исключает всякое общение с миром и только ещё допускает отношение свободной, избирающей любви; этой любви она оказывает затем освящение Народа Божия, которая в себе и для себя исключает всякое общение с миром и только ещё допускает отношение свободной, избирающей любви; в этой любви она оказывает затем освящение Народа Божия, очищение его от греха и искупление, значит – в примирении и искуплении и – соответственно в суде открывающаяся чистота Божия».⁸³⁵

В приведённой выше цитате заслуживают внимания сразу два аспекта.

1. Свящ. Павел Флоренский связывает явно юридические термины Свящ. Писания не с судом и наказанием, как в общепринятом понимании судебного делопроизводства, но со святостью и любовью Божией.

2. Слова «освящение Народа Божия, очищение его от греха» явно свидетельствуют о том, что свящ. Павел имеет ввиду скорее первородный грех, чем личные прегрешения каждого из ветхозаветных иудеев – иначе бы в тексте логично стояло «очищение народа от грехов». Можно говорить о том, что свящ. П. Флоренский не различает особо личные грехи и первородный грех, поскольку в его антитезе святость-грех, что изначальная порча человеческой природы, что личные прегрешения одинаково ведут к распаду личности, примером которой прот. Павел приводит психические болезни.

⁸³⁵ Флоренский П. А., свящ. Сочинения в четырех томах. Т. 1. С. 488.

Следует подчеркнуть, что свящ. П. Флоренский никогда не говорил о грехе самом по себе, но касался этой темы как второстепенной при рассмотрении её в более широком контексте, как, например, в цитированной выше работе о Церкви, или, как в своей «Теодицее», в которой он посвящает греху (опять же – по контексту – скорее первородному, чем личным прегрешениям) отдельное письмо. В седьмом письме работы этого выдающегося русского мыслителя мы находим неоспоримое подтверждение того, что тексты свящ. Павла Флоренского по праву считаются одними их самых разносторонних и интеллектуально насыщенных текстов XX столетия: «По чеканному определению св. Иоанна Богослова, «грех есть беззаконие – ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία» (1 Ин 3:4). В этом определении обращает на себя внимание член, поставленный как при подлежащем, ἀμαρτία, так и при сказуемом, ἀνομία. Член при существительном обычно является индивидуализатором, выделяющим объект из ряда ему подобных, тогда как без члена объект имеет смысл одного из многих, или же слово употреблено в отвлечённом значении, как абстракт. Следовательно, ἡ ἀμαρτία означает, что тут берётся не одно из многих прегрешений, но именно грех, как таковой, как совокупность всего греха, сущего в мире, грех в его метафизическом корне, как Грех. – Но, далее, как понять член при слове ἀνομία? Ведь известно из элементарной грамматики, что при сказуемом–существительном и при сказуемом–прилагательном не бывает члена, так что предлагается даже, в сомнительных случаях, когда трудно понять, где подлежащее и где сказуемое, посмотреть, при каком слове стоит член; оно, де, и есть подлежащее. Это и понятно: ведь чаще всего предложения выражают суждения предикации, подведения подлежащего под объём сказуемого, и потому сказуемое неминуемо должно иметь отвлеченный смысл общего понятия, класса. Но, тем не менее, при особых обстоятельствах бывает и сказуемое с членом... сюда же относятся чрезвычайно важные места Еф 1:23, Мф 26:27, Мк 14:22, Лк 22:12, 1 Кор 11:24, говорящие о Церкви и о Теле Христовом. – Смысл приведённых мест прозрачен: тут говорится не о соли, свете и проч. вообще, не о некоторой соли и т. д., наряду с другою солью и т. д., а о том, что одно только имеет или достойно иметь это

название, о том, что несёт в себе самую суть тех свойств, за которые обычная соль, обычный свет и проч. получают своё имя. Итак, ἡ ἀνομία значит: не одно из беззаконий, не беззаконие вообще, а беззаконие как ἐξοχήν, – беззаконие, по преимуществу заслуживающее это название, – то, что несёт в себе самое начало беззаконности, – беззаконие в чистейшем и полнейшем виде и смысле, – деяние в высшей степени совокупляющее в себе всё то, за что отдельные беззакония называются беззакониями, – само беззаконие или, – одним словом, – Беззаконие. Апостол говорить хочет не об одном из признаков греха, хочет оставаться не на периферии его, но углубляется в самые недра его, в его метафизическое естество. Поэтому определение, даваемое им греху, есть определение в глубине онтологической, а не метафорическое или акцидентальное. Было бы крайне ошибочно понимать его законнически. Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. того Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно, того устройства недр твари, которое даровано ей Богом, той Премудрости, в которой – смысл мира. Вне Закона, Грех – ничто, имеет лишь мнимое существование, ибо, – позволяю себе применить слова Апостола, хотя, быть может, в несколько свободном толковании, – «законом познается грех»... Разрушая, как и всякое паразитическое существование, своего кормителя, грех подрывает вместе и себя самого. Он направляется на себя, себя ест, ибо всё, что не хочет унижения, подвергается уничтожению. Бог, никому не желающий зла, никогда никого не уничтожал; но всегда сами себя злые губили: Бог «рассеял гордых» ничем иным, как «мыслию сердца их – διανοία καρδίας αὐτῶν» (Лк 1:51б), или, точнее, рассуждением, διανοία, – ибо рассудок – διανοία, – в противоположность уму, и есть проявление самости».⁸³⁶

Далее в этом письме, изобилующем примерами из античной литературы и экскурсами в Свящ. Писание, антропологию и античную и новую философию, речь снова идет о противопоставлении греху святости и целомудрия как сил, что препятствуют распаду личности, в то время как грех разрушает её. И тут снова по контексту порой очевидно, что свящ. Павел говорит о порче человеческой

⁸³⁶ Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение Истины. С. 154-155.

природы, т. е. первородном грехе, но в то же время отдельные места его труда можно отнести и к грехам личным. Для этого русского философа личный и первородный грех как бы диалектически перетекают друг в друга: «Грех – момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа теряет своё субстанциальное единство, теряет сознание своей творческой природы, теряется в хаотическом вихре своих же состояний, переставая быть субстанцией их. Я захлёбывается в «потопе мысленном» страстей».⁸³⁷ Приведённое место с одной стороны, вполне обоснованно может быть отнесено к греху первородному, в его интерпретации как разлада и порчи человеческой природы, для устранения которой и требуется помощи Благодати Таинств. Но, с другой стороны, глагол «теряет» располагает к пониманию греха как личного проступка, что усиливает дисгармонию в человеке уже по его вине и на его же личном уровне.

Суммируем выводы, полученные в результате рассмотрения воззрений на грех свящ. Павла Флоренского. Грех для него никогда не служит предметом рассмотрения сам по себе, но всегда в антитезе, как, например, при разговоре о святости, или Церкви. Грех для Флоренского есть распад личности, а не проступок, подлежащий наказанию, а Божественный закон, который преступили прародители и преступают их потомки и по сей день, есть логическое следствие Божественной Любви и Святости. Автор не даёт четкого определения первородному греху и мыслит личные грехи и первородный как диалектически перетекающие друг в друга. Совершенно точно свящ. Павла невозможно отнести к сторонникам «юридической» теории, но концепция его также не может быть однозначно классифицирована и среди противников парадигм блж. Августина.

В силу органического единства человечества действительна всеобщность греха, которой противопоставлена универсальность Церкви. Если грех ведёт к распаду и деинтеграции, то Церковь и «святость» собирают повреждённое грехом. Спасение через рекапитуляцию Христом. Необходимо освящение, очищение от греха, а не прощение или амнистия. После греха надо исправить, собрать воедино, вернуть иерархию и порядок, нежели наказывать.

⁸³⁷ Флоренский П. А., свящ. Столп и утверждение Истины. С. 158.

Флоренский оставляет без внимания «старое» деление грехов на личные и первородный, поэтому предпочитает неюридические термины. Он пишет о грехе в целом. Грех для него имеет некий вселенский смысл. Он понимает грех вообще, грех в его метафизическом смысле и корне, грех как начало беззакония. Грех в его онтологической глубине, как извращение Закона, порядка данного твари Господом, извращение внутреннего строя всего творения. Грех – ничто, паразит и отступление от самотождества. Грех распад, разлад и утрата субстанционального единства.

В заключении главы отметим, что со второй половины XIX в. в фокусе академической полемики русских богословов находится догмат Искупления, а в его рассмотрении акцент смещается на субъективную сторону Спасения (в некотором смысле даже психологию переживания веры). Богословие, философия и психология перевели интерес к личности на новый уровень. Происходит отход от коллективного и обобщённого восприятия человечества к вниманию к конкретной персоне, её внутреннему миру и личному восприятию. Последующее появление и развитие персонализма, экзистенциализма может рассматриваться как параллельное течение, которое объяснимо отчасти теми же причинами, что и нравственный подход в богословии.

Ряд богословов этого времени выступает против схоластической парадигмы юридической теории спасения. В это время появляется желание прочесть и переосмыслить догматы по-новому, что свидетельствует о неудовлетворённости предыдущей юридической версией. Богословы пытаются отойти от схоластического подхода с терминами «удовлетворение», «умилостивление», «замещение». Часть из них делает это более деликатно, другие же бросают очевидный вызов.

При новом подходе рассмотрение человека через внешние социальные и юридические отношения, уступает восприятию его как уникальной персоны, лица, которое теперь значит куда больше, чем маска или роль. Человек рассматривается как личность, онтологически значимая сама по себе.

Спасение начинает восприниматься не столько как урегулирование отношений конфликтующих сторон, сколько как личный переворот, внутреннее переживание (озарение, смерть старого и рождение нового). На первое место выходят не столько юридические акты в отношениях между Богом и человечеством, сколько внутренние события личности.

Появление нравственной теории – это попытка ликвидации лакуны, возникшей в богословии академической среды по отношению к субъективным аспектам практической стороны христианской жизни. До XIX века эти аспекты не превращались в теорию, а излагались методически иначе в творениях Отцов как практическая сторона христианского подвига. Новым стал лишь актуальный для XIX века метод освещения, уже существовавшего в Церкви.

Во второй половине XIX века русское богословие переживает то, что можно оценить как подъём и расцвет. В этот период можно наблюдать становление самостоятельного богословия, появление самобытных авторов и взглядов, хотя, может быть, и не без влияний и не всегда критичных заимствований. Возникновение нравственной теории обоснованно связывают с немецкой либеральной теологией, которая могла иметь существенное влияние на русское академическое богословие второй половины XIX века.

В исследуемый период констатируется формирование критического отношения к юридической теории и наблюдается отход от Августиновского богословия к рассмотрению первородного греха как повреждения духовно-нравственного и природного. Катехизический потенциал преобладавшей теории на рубеже XIX-XX веков был в значительной мере исчерпан, чем и объясняется обращение к нравственной теории. Критика юрицизма вызывала ответную апологию его сторонников.

Исследуемый период характеризуется поиском более точного и глубокого, нежели предлагалось в рамках сатисфакционной теории, освещения вероучительных аспектов учения. Можно сказать, что в XIX веке произошло становление русского академического богословия как самостоятельного, которое от переводного и заимствованного богословия «доросло» до критического

переосмысления существовавшего ранее. Преобладавшее юридическое объяснение выглядит для критиков недостаточным для удовлетворительного объяснения всех аспектов грехопадения. Появляется то, что можно условно назвать «нравственной теорией», относительно которой мы исследуем учение о первородном грехе. Нравственная, или иногда уточняется, нравственно-психологическая концепция – условное обозначение для объединения достаточно широкого спектра мнений о грехопадении и спасении.

Именно неудовлетворение правовыми аспектами и отношениями («оскорбленное самолюбие», гнев Божий, суд, наказание) подвигло ряд богословов переключить внимание от суда к любви, от внешних формальных актов к внутренним событиям.

Исследуемый нами период это время появления также экзистенциализма и персонализма. Параллельные с философией события произошли и в богословии, которое приобрело персоналистическую ориентацию. В грехопадении стали больше внимание уделять сознательному участию, и меньше родовой причастности в грехе. Личная ответственность стала противопоставляться коллективной и родовой ответственности. Индивидуальный диалог с Богом противопоставлен коллективному договору-завету о спасении. Европа по-новому переживала права человека, его индивидуальность как свободной творческой личности.

Богословие сторонников нравственного видения сосредоточено вокруг субъективных усилий по преодолению греха, по нравственному самосовершенствованию и самоисправлению. Оно сосредоточено в моральном подвиге человека. Эти богословы понимают зло не как единожды случившийся в истории с Адамом акт преступления Закона, но как направление воли у ныне живущих. Исправление злой, греховной воли есть процесс преодоления и перенаправление, а не разовая амнистия.

Для русского богословия стала полезной проработка уязвимых сторон юридической теории и выработка новых подходов. Во времени богословие проходит через очищение от недостатков критикой. Уцелевшее должно стать

продуктивным для продолжения пути богообщения. В работе констатирован поиск наиболее точного и всестороннего изложения учения, поэтому внимание к субъективной стороне вопроса есть важное дополнение к изложенному в юридической теории, а не отрицание её. Первородный грех в этом ракурсе есть нравственное повреждение и исправление его возможно через внутреннее перерождение человека.

Следом за нравственной теорией следует рассмотрение учения с позиций повреждения человеческой природы грехом в целом. Ряд авторов сочетали в своих трудах представление о повреждении нравственном и органическом.

В конце главы так же хотелось бы отметить богословов, не вошедших в текст диссертации. Укажем двух: Б. П. Вышеславцева и прот. Сергия Булгакова. Вынесение их за текст объясняется следующим образом.

Б. П. Вышеславцев предложил ряд интересных рассуждений на исследуемую тему, которые были весьма полезны для понимания учения о первородном грехе в русском богословии. Работа с этим автором позволила видеть картину глубже и полнее, однако, сфера его интересов лежит больше в философии и психологии, нежели в догматическом богословии. Годы его активности как учёного всё же выходят за пределы исследуемого периода, поэтому показалось более целесообразным поместить его в приложение.

Прот. Сергей Булгаков осветил ряд аспектов связанных с учением о первородном грехе и его труды позволили точнее понимать и детали, и общую ситуацию с исследуемым учением в русском богословии. Тем не менее включение в основной текст параграфа, посвященного его богословию, не является принципиально необходимым. Это связано с тем, что прот. С. Булгаков не прибавляет существенно нового, за исключением отдельных замечаний, и некоторые из них – на грани ортодоксальности. Добавим, что он не писал систематических трудов по догматике. Так же как и в случае с Вышеславцевым хронологически он подходит не точно.

Повторим, что анализ их богословских трудов был важен для осмысления самой проблемы и работы в целом.

Заключение

Предпринятое исследование является первым опытом систематического анализа основных парадигм и отдельных аспектов учения о первородном грехе в русском академическом богословии второй половины XIX – начала XX веков, когда указанное учение находится в центре, а не на периферии исследования.

В указанный период среди большинства богословов преобладающим типом изложения учения о первородном грехе был правовой. Юридическое прочтение продолжало традицию систематического богословия, принесённого в Россию через Киевскую духовную школу. В рамках этой традиции ощутимо предпочтение Августинскому решению проблемы первородного греха.

В богословии у исследованных авторов мы видим отражение учения с опорой на предыдущую схоластическую традицию. Отметим, что ряд видных представителей юридической школы были выпускниками именно Киевской Духовной академии: архиеп. Антоний (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), еп. Сильвестр (Малеванский). Данная академическая традиция не осталась достоянием лишь Юго-Запада. Московская и другие Духовные Академии восприняли «Киевское» богословие и были также вовлечены в западные парадигмы. Это было не только влияние по содержанию, в виду которого чтение курсов догматики шло с опорой на западные источники, но также и по форме, уточним, что до 30-х годов XIX века осуществлялось ещё и на латыни. Отметим, что влияние это было не обязательно негативным. От западного богословия были заимствованы «дисциплинированность мысли, научный метод и научные принципы богословского исследования».⁸³⁸

Юридическое прочтение учения о первородном грехе было доминирующим среди большинства богословов в исследуемый период. В изложении митр. Макария (Булгакова) наиболее полно отразилось характерное, «классическое» для русского богословия понимание. Очевидно, что это вероучительное определение

⁸³⁸ Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий. Доклад 7 февраля 2000 г. на Богословской конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, 7-9 февраля 2000 г. [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <https://mospat.ru/archive/2000/02/tr002072/>

было не единственным, а ситуация в русском богословии далеко не однородной. Ряд западных авторов имел определённое влияние на богословские умы в России, однако заметные, хоть и осторожные попытки выйти за пределы линии этой догматики начали предприниматься лишь во второй половине XIX в.

В нашем исследовании после исторического вступления рассмотрены основные пункты юридической теории и в отдельные параграфы выделены наиболее видные представители юридического направления. В работе представлены не только известные выдающиеся, но также глубокие, но менее известные богословы, как например, прот. В. И. Добротворский, В. И. Экземплярский, свящ. А. Бургов, А. Д. Беляев, св. А. Туберовский, которые интересны для более полного исследования. Проанализированы авторские концепции, их место и отношение с православной амартологией и сотериологией. Их концепции соотнесены с существующими теориями амартологии с некоторой степенью условности. Это связано с тем, что не существует сторонников этих теорий в категорическом, формально-эталонном, «чистом» виде. Чаще всего богословие авторов этого периода это комбинация амартологических теорий или, скажем, методические предпочтения.

Мы разделили богословов периода на несколько групп. В первую вошли хронологически ранние сторонники юридического прочтения, давшие «классическое» изложение учение о первородном грехе. Наиболее известны из них авторы догматик архиеп. Филарет (Гумилевский), архиеп. Антоний (Амфитеатров), митр. Макарий (Булгаков), еп. Сильвестр (Малеванский), прот. Н. Малиновский. В их догматиках концепция первородного греха обрела звучание, ставшее традиционным для русского академического богословия. Первостепенно у них представлена правовая сторона (с репрезентативным сценарием), но также добавлены аспекты повреждения грехом природы человека. Наиболее известное изложение митр. Макария (Булгакова) своими корнями уходит к трудам свт. Димитрия Ростовского и работам археп. Иннокентия (Борисова) и архиеп. Димитрия (Муретов). Два последних преподавали будущему митрополиту в Киевской Духовной Академии.

В рамках этой группы учение о первородном грехе не очень вариативно. Среди правовых аспектов отмечен репрезентативный сценарий. Кроме того, большинство авторов пишут о повреждении природы в грехопадении.

Юридическое изложение учение в этой группе уточнялось значением личного выбора и, соответственно, вопросом о вменении греха, например, младенцам (видим на примере богословия прот. В. Добротворского). Новым стало добавление к юридическим аспектам амартологии учения о кеносисе Божественной любви, начиная с архим. Феодора (Бухарева), который сам находился в русле инерции юридического изложения, но не акцентировался на нём. Отмечены его элементы критики сатисфакционной теории Искупления, которая тесная взаимосвязана с соответствующей амартологией. Он выступает против старого понимания заслуг в деле спасения и избавления от греха и предпочитает уделять внимание кеносису и «философии сердца». В его же богословии обнаруживаем «антиохийскую тенденцию», которая станет одной из характерных черт у ряда авторов преимущественно нравственного направления.

В дальнейшем мы наблюдаем некое ослабление тона или смягчение позиций юридизма. Внимание смещается на неюридические стороны (кеносис, психологические и этические аспекты). Например, в богословии еп. Сильвестра (Малеванского) происходит сочетание юридических и органических аспектов (с учётом его патристических исследований). Им было дано одно из наиболее полных и всесторонних определений первородного греха. Однако его изложение тяготеет к юридическому с пониманием спасения от первородного греха в связи с рекапитуляцией⁸³⁹ человеческого рода Вторым Адамом и отпущение вины первородного греха в таинстве Крещения.

В конце этого периода происходит не просто ослабление доминирующих позиций, а уже открытое столкновение двух основных течений (на примере защиты прот. Н. Малиновского): «Макарьевской линии» и «нового богословия». «Новое богословие» не было односложным. Это многоуровневое явление с рядом

⁸³⁹ «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор.15:22). В лице первого главы (caput) человечество направилось к смерти, в лице Второго Адама – к жизни, т. е. было перевозглавлено (recapitulatio).

ветвлений, которое, по сути, являет нам группу авторских подходов, нежели единую концепцию.

Во втором периоде отмечается попытка освещения учения о первородном грехе на основании использования нового подхода. В предыдущее время основным методом был схоластический дискурс с опорой на авторитет и повторение уже определённого. Теперь богословы предпринимают богословско-исторические исследования. Возможно, это не просто анализ пелагианских споров, а осмысление современных богословских проблем на историческом материале. В этом случае прямая или деликатная критика сторон в современном споре может быть завуалирована под испытание на прочность аргументов древних оппонентов. Более или менее жёсткие критические высказывания по поводу юридической теории Искупления и такого же прочтения учения о первородном грехе можно найти у Д. В. Гусева, Н. Н. Глубоковского, А. М. Кремлевского. Некоторые богословы предпочитают не столько выстраивать самостоятельно, сколько просто смягчать ставшее традиционным. Так Д. И. Введенский несколько сглаживает позиции Августина. Почти все авторы, за исключением прот. И. Айвазова и прот. Е. Аквилонова, освещают концепцию первородного греха, указывая не только на правовые аспекты, но и на повреждение грехом природы (Д. В. Гусев, Н. В. Велтистов, Н. Н. Глубоковский, архиеп. Феофан (Быстров). Прот. И. Айвазов и прот. Е. Аквилонов остаются лишь в рамках правовых терминов, поэтому их видению не хватает полноты. Группа авторов второго периода отмечается большим вниманием к нравственной стороне. Почти общим является также смещение внимания от виновности к смертности. Степень предпочтения именно к юридическому прочтению снижается от категорических последователей юридизма прот. И. Айвазова и прот. Е. Аквилонова к умеренным Д. И. Введенскому, архиеп. Феофану (Быстрову) и В. Н. Велтистову, и, наконец, к Д. В. Гусеву, Н. Н. Глубоковскому и свящ. А. Кремлевскому, чьи труды характеризуются поиском сбалансированного взгляда без акцентуации на сатисфакционной теории.

В XIX веке сторонниками юридического подхода было систематически проработано и освещено учение о первородном грехе. Их рациональный подход к библейскому сотериологическому образу Искупления греха Агнцем на Голгофе положительно определяет учение в противопоставлении субъективизму и интуитивизму сторонников иных подходов. Их порядок и строгость в освещении учения представляют существенную дидактическую ценность.

Отметим, что стремление освободиться от юридического подхода было в русском богословии периода весьма устойчивым, однако на преподавании догматики и катехизических работах оно не отразилось в достаточной мере. Это была не критика библейского образа, а возможных категорических и акцентированных прочтений. Юридическое понимание могло подводить к учению о заслугах и наследовании греха. Например, как недостаток теории указывали, на то, что Бог неизменяем, и не может начать гневаться на согрешивших, а потом перейти к милости после Жертвы. Поэтому предложено понять это как «антропоморфическую аллегоричность».

Как и другие амартологические и сотериологические образы, юридический обнаруживает свою неполноту. Разработки критиков было бы конструктивнее принять как попытку восполнения недостающего юридическому образу амартологии. Христос предложил Своим ученикам не один образ или притчу. Логика схоластики не всегда охватывает доступное металогическому языку притчи, поэтому можно отойти от буквализма и посмотреть на тайну спасения от греха с помощью образов и метафор. Удобопонятный юридический образ в сотериологии и амартологии позволял решать катехизические задачи. Излишнее теоретизирование юридического ракурса вызвало отторжение и критику сторонников нравственного и органического подхода.

В исследуемый период констатируется формирование критического отношения к юридической теории и наблюдается отход от Августиновского богословия к рассмотрению первородного греха как повреждения духовно-нравственного и природного. Катехизический потенциал преобладавшей теории на рубеже XIX-XX веков был в значительной мере исчерпан, чем и объясняется

обращение к нравственной теории. Критика юридизма вызывала ответную апологию его сторонников.

Ряд ученых богословов заложили основу для критического отношения к доминировавшему взгляду на грех и спасение, и последовавшие за ними перешли от осторожных замечаний о неполноте юридической теории с компенсацией её нравственными аспектами и субъективной стороной (например, видим у А. И. Струнникова) к более смелым указаниям о её недостатках. Критики этой теории писали о внутреннем нравственном перерождении, о чувстве, о живой вере и кеносисе по любви (в частности: св. А. Туберовский, св. мч. И. Попов, свщмч. Иларион (Троицкий)). Характерно в этой группе богословы отмечают психологические основы спасения от греха. Для свщмч. Илариона (Троицкого) в этой группе характерна не только критика юридизма, но и желание восполнить концепцию кеносисом. По его мысли исцеление от греха происходит через нравственное преобразование и возвращение к богосыновству.

Русские богословы не были изолированы от европейских, в первую очередь немецких этических теорий XIX века. Не случайным в этом смысле является стажировка св. мч. И. Попова именно в Германии. Последующие его научные изыскания также были связаны с трудами современных ему немецких теологов (при известном влиянии Канта с его автономным нравственным законом).

Влияние немецкой либеральной теологии выразилось во внимании к вопросам сердца, внутренних переживаний и чувств. А. Ричль, писавший о внутреннем опыте, о необходимости изучения Свящ. Писания в поисках нравственных истин был достаточно известен в России. В центре внимания и русских богословов оказываются новые интуиции, чувства и стремления. Объединившие их индивидуально-субъективные настроения, живое чувство, интуитивная мораль, возрождение с обновленным сердцем и сострадательная любовь стали характерными чертами в богословии «нравственного» направления.

Не только немецкие, но и другие европейские теологи-«моралисты», как например Ф. Фенелон с его противопоставлением «наемничеству Богу» бескорыстной любви, автономная мораль Канта и сострадательная любовь

Шопенгауэра оказались востребованы в русском богословии. Отсюда основание соотносить сторонников такого подхода с нравственно-психологической концепцией.

В русском богословии также проявляется интерес к нравственным и психологическим борениям Адама и Христа, к их внутреннему миру. Это время отмечается как «время расцвета психологии религии».⁸⁴⁰

Исследуемый период характеризуется поиском более точного и глубокого, нежели предлагалось в рамках сатисфакционной теории, освещения вероучительных аспектов учения. Можно сказать, что в XIX веке произошло становление русского академического богословия как самостоятельного, которое от переводного и заимствованного богословия «доросло» до критического переосмысления существовавшего ранее. Преобладавшее юридическое объяснение выглядит для критиков недостаточным для удовлетворительного объяснения всех аспектов грехопадения. Появляется то, что можно условно назвать «нравственной теорией», относительно которой мы исследуем учение о первородном грехе. Нравственная, или иногда уточняется, нравственно-психологическая концепция – условное обозначение для объединения достаточно широкого спектра мнений о грехопадении и спасении.

Для объяснения её появления можно предположить ряд причин. В середине XIX века в жизни российского общества отмечаются перемены. Во взгляде на Христа, Его подвиг и земное служение укажем на появившийся «антиохийский» уклон с его интересом к «не догматическому, а историческому Иисусу», что нашло своё отражение не только в академическом богословии (не обошлось без моды на Э. Ренана), но и в искусстве (например, в творчестве художников В. Д. Поленова, А. А. Иванова и др.). «Антиохийская» тенденция может быть объяснена успехами исторической науки, в т. ч. археологии в Святой Земле, дешифровкой текстов древних библиотек и надписей и проч. Очевидно, русские богословы не остались в стороне от поисков «исторического Иисуса», которые

⁸⁴⁰ Гаврюшин, Н. К. Русское богословие : очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. – 670 с. С. 231.

начали Г. Реймарус, А. Швейцер, Д. Ф. Штраус и др. Наложило свой отпечаток и развитие библейской критики XIX века сначала в Германии, а потом в других странах.

Поиск аутентичных для Православия решений, в том числе и проблемы греха и спасения, стоит в тесной взаимосвязи с возобновившимися в этот период переводами Свв. Отцов. Большое число читателей смогли прикоснуться к вечному богатству Церкви. Святоотеческое наследие предлагало ряд образов спасения от греха, помимо юридического.

Богословие каждого автора детерминированно контекстом эпохи. Мы увидели, например, переходное юридическое-нравственное богословие А. Д. Беляева, иллюстрирующее переход от монопольного изложения к альтернативным, где определение роли Божественной любви стало конструктивным дополнением к предыдущей теории. Дух эпохи подхвачен архим. Феодором (Бухаревым) и М. М. Тареевым, которые разрешают тему первородного греха через преодоление искушений по примеру Христа, через кеносис и подражание Христу. В. И. Несмелов, на фоне бурно развивающегося интереса к человеку, предпринимает попытку построения целостной антропологии и прорабатывает учение об образе и подобии Божию в человеке, о первородном грехе и т. д.

Неудовлетворение правовыми аспектами и отношениями («оскорбленное самолюбие», гнев Божий, суд, наказание) подвигло ряд богословов переключить внимание от суда к любви, от внешних формальных актов к внутренним событиям.

Понимание жертвы характерное для рубежа Заветов и приемлемое позднее, перестало органично восприниматься и пониматься многими во второй половине XIX века. Некоторые, критикуя, определяли её в лучшем случае как ветхозаветную или иногда даже, жестче, как гностическую парадигму (М. М. Тареев), или доходили до возможности понимания жертвы языческим образом в значении умилоствления и примирения (В. И. Несмелов, М. М. Тареев). Они предлагали перейти к неформальной внутренней работе и выступали против духа

законничества, за которым для них стояло иудейское, гностическое или католическое понимание. Появление этой теории следует понимать как отказ от счётного понимания заслуг в сторону действительного внутреннего изменения человека. Предлагается дифференцировать понимание заслуг святых, встречающихся в Св. Предании как частный случай поэтического языка церковной лирики и сверхдолжных заслуг, как сотериологической модели (преимущественно у западных христиан в Средневековье).

В своём отношении к юридическому взгляду сторонники нравственного истолкования амартологии и сотериологии колебались от желания восполнить его лакуны при деликатной критике до полного отказа юрицизму в смысле.

В рамках нравственной концепции внимание переходит от объективной к субъективной стороне спасения. Юридическая теория спасения создала очевидный перевес в сторону объективной стороны, поэтому сторонники этического ракурса хотели восполнить недостающее и занялись субъективной стороной.

Как следующую причину мы указали бы появление психологии как науки. Взгляд на человека стал развиваться на новом уровне. По сути, это время появления православной антропологии в современном значении слова. Сотериология стала рассматриваться через призму психологии. Возник интерес не только к земной психологии Христа, но и к психологии прародителей в грехопадении (как видим у В. И. Несмелова и Б. П. Вышеславцева).

Исследуемый нами период это время появления также экзистенциализма и персонализма. Параллельные с философией события произошли и в богословии, которое приобрело персоналистическую ориентацию. В грехопадении стали больше внимание уделять сознательному участию, и меньше родовой причастности в грехе. Личная ответственность стала противопоставляться коллективной и родовой ответственности. Индивидуальный диалог с Богом противопоставлен коллективному договору-завету о спасении. Европа по-новому переживала права человека, его индивидуальность как свободной творческой личности.

Человек – многоуровневое существо, и рассмотрение его только через призму Закона выглядело недостаточным. Сторонники нравственного и органического подходов инициировали многоплановое и многогранное видение человека. Каждый из авторов представлял комплексную картину из сочетания методологических подходов. Уточним, что среди авторов не было категоричных сторонников одного или другого ракурса освещения учения.

Богословие сторонников нравственного видения сосредоточено вокруг субъективных усилий по преодолению греха, по нравственному самосовершенствованию и самоисправлению. Оно сосредоточено в моральном подвиге человека. Эти богословы понимают зло не как единожды случившийся в истории с Адамом акт преступления Закона, но как направление воли у ныне живущих. Исправление злой, греховной воли есть процесс преодоления и перенаправление, а не разовая амнистия.

Первородный грех понимался ими как отказ от призвания, несоответствие цели. Призвание в значении нравственного совершенствования, восхождения к Богу, а не просто в рабском исполнении Закона. Человек больше, интересней, глубже. Он – нравственноесущество. Прот. И. Янышев, прот. П. Светлов, Б. П. Вышеславцев, М. М. Тареев пишут, что святость есть деятельное нравственное восхождение и подвиг, сотворчество Богу и содействие Ему.

Особое значение для этих богословов имела воля. Если для сторонников юридического понимания главное значение Искупления в Жертве, то последователи этического ракурса учили о жертве воли. Первому греху противопоставлялось послушание, самоотвержение и кеносис. Примером было преодоление искушений в пустыне (М. М. Тареев) или Гефсиманское преодоление. Вся жизнь Христа становилась примером для подражания и соучастия в Его подвиге. Не последнее место занимает здесь психологическое воздействие на людей жизни и смерти Христа, которые должны вызывать сострадание, сочувствие, умиление (митр. Антоний) людей и приводить их к новой жизни.

Для них было важно новое настроение, «ум Христов», новое сознание и внутреннее перерождение греховного настроения. Особое внимание сторонники этического истолкования учения уделяется сердцу, как особому центру в человеке, «сердцевине» его сознания и подсознания, поэтому во главе угла – внутреннее возрождение и воссоздание к новой нравственной жизни.

Созданная восполнить юридическую парадигму, нравственная теория амартологии и сотериологии не избежала обвинения в неполноте. Критики указывали на сужение горизонта в этой теории лишь до вопросов морали, и что де последователи нравственного понимания отрицали действие благодати и «объективное действие Божие» и «самоценность Крестной смерти Христа». Виделось что это «новое богословие» есть «искусственное расширение нравственной самодеятельности человека». ⁸⁴¹ Отстаивавшим нравственную теорию казалось, наоборот, невозможно принять юридическую, т. к. «правовая точка зрения... само спасение... человека представляет в виде сверхъестественного помимовольного пересоздания, почти вещественного превращения совершаемого в душе благодатью». ⁸⁴²

В качестве одной из причин появившегося противостояния юридической и нравственной парадигмы можно указать ещё и желание обособления от идейного западного влияния в российском обществе в связи со славянофилами. ⁸⁴³

Для русского богословия стала полезной проработка уязвимых сторон юридической теории и выработка новых подходов. Во времени богословие проходит через очищение от недостатков критикой. Уцелевшее должно стать продуктивным для продолжения пути богообщения. В работе констатирован поиск наиболее точного и всестороннего изложения учения, поэтому внимание к

⁸⁴¹ Хондзинский, П. В. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) / П. В. Хондзинский // Вестник ПСТГУ. Сер. 2, История. История РПЦ. – 2014. – Вып. 2 (57). – С. 98–113. С. 99.

⁸⁴² Сергий (Страгородский), патриарх. Православное учение о спасении : опыт раскрытия нравств.-субъектив. стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих / архиеп. Сергий Страгородский. – [Репр. изд.]. – Москва : Московский патриархат, 1991. – 264 с. С. 162.

⁸⁴³ Отмечено, например, Хондзинский, П. В. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) / П. В. Хондзинский // Вестник ПСТГУ. Сер. 2, История. История РПЦ. – 2014. – Вып. 2 (57). – С. 98–113. С. 102, 111.

субъективной стороне вопроса есть важное дополнение к изложенному в юридической теории, а не отрицание её. Первородный грех в этом ракурсе есть нравственное повреждение и исправление его возможно через внутреннее перерождение человека.

Предложенная «теория» представляла другой взгляд, который, однако продолжал быть односторонним. Критики отмечали, что в изложении сторонников нравственного решения тема Жертвы Агнца и Искупления греха отодвигается с первого плана на второй. Оппоненты указывали, что внимание к внутренним переживаниям и возникшее нравственное видение могло быть почерпнуто из протестантской среды и выглядело как перекосяк в морализм, в чувственную психологию и иррациональный субъективизм. Субъективный путь, построенный на интуиции, переживаниях и настроениях (особенно у М. М. Тареева, при фактическом игнорировании опыта Церкви как «гностического») может приводить к недоброкачественным духовным плодам в виде прелести и не только.

Следом за нравственной теорией следует рассмотрение учения с позиций повреждения человеческой природы грехом в целом. Ряд авторов сочетали в своих трудах представление о повреждении нравственном и органическом. Патр. Сергей (Страгородский) учил об исцелении от первородного греха через нравственное возрождение и онтологическое преобразование. В этом же русле богословствовал С. М. Зарин.

Повреждение природы невозможно простить, его необходимо исцелить, онтологически преобразить и обожить. С. В. Троицкий и свящ. А. Бургов, как сторонники такого подхода учили, что первородный грех есть «органическое» повреждение духа, души и тела, освобождение от которого возможно через освящение природы и её преобразование. В русле такого понимания авторы в большей или меньшей степени делают акцент на нравственной стороне или органической. Далее дело за поиском баланса.

Органическая теория амартологии и сотериологии также не избежала критики. Например, задавался вопрос: Почему Бог не остановит всеивание тления

и распространение болезни смерти и греха? Почему у человека теперь нет «перво-выбора», как у прародителей, без инерции тяги ко греху? Почему греховность существует как данность, добродетель возможна только через усилие. Или: если предполагается, что ум человека был поврежден, то как мы сможем оценить происходящее, если делаем это поврежденным умом?

Для объемного видения в работе исследовано богословие философа-богослова свящ. П. Флоренского, который богословствовал с опорой на данные современной антропологии и философии. Общим в этой группе является желание соответствовать в своём изложении современным данным философии и науки.

Проанализированные материалы позволяют сделать по возможности обоснованное и объективное исследование как по наиболее популярным именам, так и по авторам менее известным. Впервые работы многих из них рассматривались в ракурсе соотнесения с учением о первородном грехе.

В ходе исследования подтверждалось, что в решении богословских вопросов каждое следующее поколение дает ответы релевантные эпохе в контексте актуальной им науки, философии и опыта, соотнося самое современное для них знание с данными Св. Писания и Св. Предания, чтобы дать всесторонние, полные и глубокие ответы на вопросы о человеке и его отношениях с Богом и миром. Этапы развития богословской рефлексии отражены и в истории русского богословия.

Синтетическое сочетание существующих теорий (юридической, нравственной, кенотической и органической) видится выходом из сложившейся ситуации в периоде, который можно характеризовать поиском более полного и точного освещения вероучения. Богословы в своих трудах ищут баланса в доступном к вербализации. Догмат не может быть исчерпан словами. Предлагаемые авторские концепции представляют собой лишь возможные варианты раскрытия тайны Божественного Домостроительства нашего спасения. Выдвинутые теории позволяют объёмнее и глубже видеть православную амартологию и сотериологию.

Среди итогов работы – понимание, что в русском академическом богословии к единообразию в формулировке учения о первородной грехе приближались лишь на уровне достаточно общих слов в определении учения. Возможно, попытки схематизации и теоретизации являются искусственными и нехарактерными для православного вероучения. Попытки построения единой и единственно правильной теории первородного греха, вероятно, обречены на провал. Отсутствие единых форм определения аспектов учения свидетельствует о возможности существования спектра подходов к истолкованию. На практике методически было предпочтено многоуровневое освещение с позиций нескольких теорий.

Многогранное выражение православной амартологии указывает на невозможность объять широту жизни, однако это не значит, что невозможны церковная гармонизация и симфоническое сочетание авторских точек зрения.

Соотнесение в диссертации каждого из авторов с «теориями» достаточно условно, так как сами себя они так не определяли, является лишь авторской версией и предложением, так как диктуется методическими соображениями исследования. Предпринятые богословами прошлого усилия должны вести не к обособлению школ и направлений, а, наоборот, послужить к дальнейшему выделению продуктивного в общую сокровищницу богословской мысли. Разделение и «навешивание ярлыков» могут вести к примитивизации и быть лишь деструктивными.

Результаты анализа воззрений богословов периода изложены, по возможности, в дескриптивном тоне. Земной путь богословия есть, в том числе, и оттачивание терминов, определений, и авторское развитие отдельных положений может способствовать углублению и синтетическому пониманию в целом. В вышеизложенных изложенных теориях первородного грехамы видим содержательную полемику в связи с поиском наиболее точных и глубоких определений учения. Результатом богословских диспутов может быть взаимное обогащение.⁸⁴⁴

⁸⁴⁴ «Надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие» (1 Кор 1:19).

Настоящее исследование может способствовать дальнейшей интеграции и синтезу авторских воззрений, систематизации воззрений на учение о первородном грехе. В работах указанного периода допустимо видеть не желание обратить на себя внимание оригинальной авторской концепции, а конструктивный поиск истинного, полного, глубокого и всестороннего ответа о грехе и о спасении. В ходе исследования обнаружено, что многоплановость проблемы объясняет возможность неоднозначных решений.

4. Библиографический список использованной литературы

Источники. Св. Отцы и учителя Церкви.

1. Patrologiae cursus completus: seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum... accurantes J. – P. Migne, Bibliothecae clerl universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. PG 02, 1857. S. Clementis, Pontificis Romani, opera omnia... Epistola ad Diognetum (1167-).
2. Patrologiae cursus completus: seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum... accurantes J. – P. Migne, Bibliothecae clerl universae, sive cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiasticae ramos editore. PG 06, 1857. S. Iustini philosophi et martyris opera quae extant omnia... S. Thephilus.
3. Patrologiae cursus completus: PG 09, 1857. Clemens Alexandrini opera omnia quae extant.
4. Patrologiae cursus completus: PG 13, 1862. Origenis, opera omnia.
5. Patrologiae cursus completus: PG 25, 1857. S. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant.
6. Patrologiae cursus completus: PG 26, 1857. S. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant.
7. Patrologiae cursus completus: PG 27, 1857. S. Athanasii archiepiscopi Alexandrini opera omnia quae extant.
8. Patrologiae cursus completus: PG 29, 1857. S. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia.
9. Patrologiae cursus completus: PG 30, 1857. S. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia.

10. Patrologiae cursus completus: PG 31, 1857. S. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia.
11. Patrologiae cursus completus: PG 32, 1857. S. Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi opera omnia.
12. Patrologiae cursus completus: PG 33, 1857. S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani opera omnia.
13. Patrologiae cursus completus: PG 34, 1860. S. Macarii Aegyptii, S. Macarii Alexandrini opera quae supersunt omnia.
14. Patrologiae cursus completus: PG 35, 1857. S. Gregorii Theologii, opera omnia.
15. Patrologiae cursus completus: PG 36, 1858. S. Gregorii Theologii, opera omnia.
16. Patrologiae cursus completus: PG 37, 1862. S. Gregorii Theologii, opera omnia.
17. Patrologiae cursus completus: PG 44, 1863. S. Gregorii episcopi Nysseni, opera omnia.
18. Patrologiae cursus completus: PG 45, 1863. S. Gregorii episcopi Nysseni, opera omnia.
19. Patrologiae cursus completus: PG 46, 1863. S. Gregorii episcopi Nysseni, opera omnia.
20. Patrologiae cursus completus: PG 49, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
21. Patrologiae cursus completus: PG 52, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
22. Patrologiae cursus completus: PG 53, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
23. Patrologiae cursus completus: PG 60, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
24. Patrologiae cursus completus: PG 61, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
25. Patrologiae cursus completus: PG 62, 1862. S. Ioannis Chrysostomi, opera omnia.
26. Patrologiae cursus completus: PG 65, 1864. S. Marcus Eremita. Opuscula.
27. Patrologiae cursus completus: PG 68, 1864. S. Cyrillii Alexandriae archiepiscopi, opera omnia.
28. Patrologiae cursus completus: PG 74, 1863. S. Cyrillii Alexandriae archiepiscopi, opera omnia.
29. Patrologiae cursus completus: PG 7a, 1857. S. Irinaei episcopi Lugdunensis et martyris.

30. Patrologiae cursus completus: PG 8, 1857. Clementis Alexandrini opera omnia quae extant.
31. Patrologiae cursus completus: PG 80, 1860. Theodorerti Cyrensis episcopi, opera omnia.
32. Patrologiae cursus completus: PG 88, 1864. S. Ioannis Scholastici... S. Dorotheus, archimandrite (1611-).
33. Patrologiae cursus completus: PG 90, 1863. S. Maximi Confessoris, opera omnia.
34. Patrologiae cursus completus: PG 94, 1864. S. Ioannis Damasceni, monachi, et presbyteri... opera omnia quae extant.
35. Patrologiae cursus completus: PG 99, 1860. S. Theodori Studitae, opera omnia.
36. Августин Аврелий, блж., свт. Иппонский. О граде Божиим / Блаженный Августин. – Минск : ООО «Харвест» ; Москва : АСТ, 2000. – 1295 с. – (Классическая философская мысль).
37. Августин, блж., свт. Иппонский. Творения. М., Паломник, 1997. – 846 с. – (Библиотека отцов и учителей церкви ; 5).
38. Амвросий Медиоланский, свт. Две книги о покаянии / еп. Амвросий (Медиоланский) // Амвросий (Медиоланский ; еп.). Две книги о покаянии. Две книги о преставлении брата его Сатира. Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего. Слово на смерть Феодосия Великого. Церковь, мистическая Ева. Гимны / Амвросий Медиоланский ; [пер. прот. Иоанна Харламова] ; ввод. ст. и библиогр. В. А. Никитина. – Москва, [1997]. – С. 45–94. – (Учители неразделенной Церкви). – Загл. доп. тит. л.: Две книги о покаянии и другие творения.
39. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений : На латинском и русском языках. В 5 т. Т. 1. / святитель Амвросий Медиоланский ; [сост. Н. А. Кулькова] ; [пер. с лат. Д. Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М. В. Герасимовой ; перевод со старослав. Ф. Б. Альбрехта]. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2012. – 440 с.
40. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений : На латинском и русском языках. В 5 т. Т. 5. / святитель Амвросий Медиоланский ; [сост. Н. А.

- Кулькова] ; [пер. с лат. Н. А. Иашвили, Н. А. Кульковой, Н. Г. Головниной]. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2015. – 520 с.
41. Афанасий Великий, свт. Избранные творения / свт. Афанасий Великий. – Москва : Храм св. бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. – 175 с.
 42. Афанасий Великий, свт. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1–4. Ч. 3. – 2-е изд., испр. и доп. – [Сергиев посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. – 524, II с.
 43. Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. – М. : Благовест, – 2009. – 528 с.
 44. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков [Т.] 1. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11 : [пер. с англ., греч., лат., сир.] / гл. ред. сер. Томас К. Оден ; ред. рус. изд. К. К. Гаврилкин, С. С. Козин ; [ред. тома Э. Лаут]. – Тверь : Герменевтика, 2004. – 251 с.
 45. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / гл. ред. сер. Томас К. Оден ; ред. рус. изд. К. К. Гаврилкин, С. С. Козин ; ред. Джозеф Т. Линхард в сотрудничестве с Ронни Дж. Ромбсом. – Тверь : Герменевтика, 2010. – 589 с.
 46. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый завет, 6. Послание к римлянам : [пер. с англ., греч., лат., сир.] / гл. ред. сер. Томас К. Оден ; ред. рус. изд. К. К. Гаврилкин, С. С. Козин ; ред. Д. Брэй. – Тверь : Герменевтика, 2003. – 600 с.
 47. Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. 2. Сибирская благозвонница. М., 2009. 1230 с.
 48. Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. 1. Сибирская благозвонница. М., 2009. 750 с.
 49. Григорий Богослов, свт. Собрание творений. [В 2 т.]. Т. 1 / Григорий Богослов. – Москва : АСТ ; Минск : Харвест, 2000. – 831 с. – (Классическая философская мысль).

50. Григорий Богослов, свт. Собрание творений. [В 2 т.]. Т. 2 / Григорий Богослов. – Москва : АСТ ; Минск : Харвест, 2000. – 686 с. – (Классическая философская мысль).
51. Григорий Великий Двоеслов, свт. Избранные творения. М., Паломник, 1999. – 734 с. (Библиотека Отцов и учителей Церкви ; 7).
52. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. Сост. иер. А. Гумеров. – 2-е изд. – М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2010. – 384 с. – (серия «Духовная сокровищница»).
53. Григорий Нисский, свт. О блаженствах : [перевод] / свт. Григорий Нисский. – [Репр. изд.]. – Москва : Изд-во им. святителя Игнатия Ставропольского, 1997. – 127 с.
54. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. . – Электрон.дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_19. – Загл. с экрана.
55. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека [Электрон. ресурс] / свт. Григорий Нисский // Азбука веры. – Электрон.дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_31. – Загл. с экрана.
56. Григорий Нисский, свт. Человек есть образ Божий : [перевод] / свт. Григорий Нисский. – Москва : Храм Космы и Дамиана на Маросейке, 1995. – 30, [2] с. – (Святоотеческое слово).
57. Григорий Нисский. Против отлагающих крещение / Что значит имя христианин. М., Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2000. 318 с. [репринт М, 1867].
58. Григорий Палама, свт. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. [В 3 ч.]. Ч. 1 : [пер. с греч.]. – Москва : Паломник, 1993. – 255 [2] с.

59. Григорий Палама, свт. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. [В 3 ч.]. Ч. 2 : [пер. с греч.]. – Москва : Паломник, 1993. – 254 с.
60. Добротолубие. [В 5 ч.]. Т. 1. Макарий Великий, преп. : [перевод]. – [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. – VIII, 638, II с.
61. Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Москва : Св. Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. [репринт : Шамордино, Калужской г. Типография Казанской Амвросиевской женской пустыни, 1913] – 268 [32] с.
62. Иероним Стридонский, блж. Да будут одежды твои светлы : Сб. писем. / Сост. И. Г. Шахматова. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. – 416 с.: ил. – (Письма о духовной жизни).
63. Иероним Стридонский, блж. Толкование на послание к галатам / Толкование апостольских посланий. Минск, Лучи Софии, 2013. – 382 с.
64. Иероним Стридонский, блж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. Москва, Киев. – 269 с.
65. Иларион (Троицкий), архиеп. Вифлеем и Голгофа. Письмо к другу / архиеп. Иларион (Троицкий) // Иларион (Троицкий ; архиеп.). Церковь как союз любви : [сб. ст.] / архиеп. Иларион (Троицкий). – Москва, 1998. – С. 419–430.
66. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры / прп. Иоанн Дамаскин. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 591 с. – (Духовная сокровищница).
67. Иоанн Златоуст, свт. Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго избранные творения. Толкование на послание к Ефессянам. – Санкт-Петербург, 1858. – 525, VI с.
68. Иоанн Златоуст, свт. Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. В 2 кн. Кн. 2 : перевод. – [Репринт. изд.]. – Москва : Московская патриархия : Посад, 1993. – [3], 476–891, [10] с. – Загл. обл. :

- Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Константинопольского избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста Загл. корешка: Иже во святых Иоанна Златоустаго. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Вых. дан. ориг.: Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1901.
69. Иоанн Златоуст, свт. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на послание к римлянам. – [Репринт. изд.]. – Москва : Московский Патриархат : Посад, 1994. – 859, [4] с. – Загл. корешка : Иже во святых Иоанна Златоустаго беседы на послание к римлянам. Вых. дан. ориг.: Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1903.
70. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. В 12 т. Т. 4, кн. 1. На книгу Бытия : [перевод]. – [Репринт. изд.]. – Москва : Златоуст, 1994. – VIII, 913, [2] с., [1] л. ил. – Вых. дан. ориг.: Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1898.
71. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 3. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1897. – 534 с.
72. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 2. Кн. 1. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1899. – 520 с.
73. Иоанн Кассиан, преп. Писания : пер. с латин. / прп. Иоанн Кассиан Римлянин. – Репринт. изд. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра : РФМ, 1993. – VI, 652 с. – Вых. дан. ориг.: Москва : Типо-литография И. Ефимова, 1892.
74. Иринеи Лионский, свщмч. Творения : [перевод] / св. Иринеи Лионский. – [Репринт. изд.]. – Москва : Православный Паломник, 1996. – 622, [17] с. – (Библиотека отцов и учителей церкви ; 2).
75. Иустин (Попович), преп. О первородном грехе / архим. Иустин (Попович). – Пермь : Панагия, 1999. – 80 с. – (Православная философия истины).

76. Иустин, мч. Св. Иустин-философ и мученик : творения : [перевод]. – Москва : Паломник : Благовест, 1995. – 485 с. – (Библиотека отцов и учителей церкви ; 1).
77. К Диогнету // Иустин. Св. Иустин-философ и мученик : творения : [перевод]. – Москва, 1995. – С. 371–387. – (Библиотека отцов и учителей церкви ; 1).
78. Киприан Карфагенский, свщмч. Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского / общ. ред.: А. И. Сидоров. – Москва : Паломник, 1999. – 719 с. – (Библиотека отцов и учителей церкви ; 6).
79. Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в духе и истине. Кн. 1. М. : Паломник. – 2000. – 734 с. (Библиотека Отцов и учителей Церкви ; 8).
80. Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М. : Синодальная библиотека. – 1991. – 366 с.
81. Климент Александрийский. Педагог. Творение учителя церкви Климента Александрийского. – Москва : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла. – 1996. – 290 с. – (Учители неразделенной церкви).
82. Климент Александрийский. Строматы. [Т. 3], кн. 6–7 / Климент Александрийский ; подгот. текста к изд., пер. с древнегреч., предисл. и коммент. Е. В. Афонасина. – Санкт-Петербург : Библиополис : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 367 с. – (Библиотека христианской мысли. Источники).
83. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы : пер. с греч. / Макарий Египетский. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – 467, XXIII с. – Напеч. с изд.: Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. [Сергиев Посад], 1904.
84. Макарий Египетский, преп. Творения преподобного Макария Египетского. – М. : Паломник, 2002. – 639 с. (Библиотека Отцов и учителей Церкви ; 11).
85. Максим Исповедник, преп. Избранные творения. – М. : Паломник, 2004, – 494 с. (Библиотека Отцов и учителей Церкви ; 14).

86. Максим Исповедник, преп. Творения преподобного Максима Исповедника Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. – Москва : Мартис, 1994. – 346, [1] с. – (Святоотеческое наследие).
87. Максим Исповедник, преп. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию. Ч. 2 / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. – Москва : Мартис, 1994. – 347 с. (Святоотеческое наследие).
88. Марк Подвижник, преп. Слова нравственно-подвижнические / прп. Марк Подвижник. – [Б. м.] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 208 с. – (Сокровищница святоотеческой письменности).
89. Мефодий Патарский, свщмч. [Творения] / Мефодий (еп. Патарский) // Григорий Чудотворец. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика : [перевод]. – [Репринт. изд.]. – Москва, 1996. – С. 25–389 (паг. 3–я). – (Библиотека отцов и учителей церкви; 4). – На обл.: Творения / Св. Григорий Чудотворец, Св. Мефодий Патарский. – На тит. л. ориг. изд. 1-го авт.: Творенія святого Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійского / пер. проф. Николай Сагарда. – Петроград : Тип. М. Меркушева, 1916. На тит. л. ориг. изд. 2-го авт.: Святыи Меводій епископъ и мученикъ, отецъ Церкви III-го вѣка: Полн. собр. его творений, пер. с гречь. / под ред. проф. С.-Петербур. духовн. акад. Евграфа Ловягина. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : Тузов, 1905.
90. Попов, И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. 1. Личность бл. Августина. Ч. 2. Гносеология и онтология бл. Августина / И. В. Попов. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1917. – 846 с.
91. Попов, И. В. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского / И. В. Попов // Богословский вестник. – 1903. – Т. 2, № 12. – С. 690–716; 1904. – № 3. – С. 448–483; № 5. – С. 91–123.
92. Попов, И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / И. В. Попов ; Свято-Троиц. Сергиева Лавра, Моск. Духов. Акад., Учеб. Ком. Рус.

- Православ. Церкви. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра : Московская Духовная Академия, 2004. – 744 с.
93. Святые Отцы о покаянии. – Москва : Православное братство св. ап. Иоанна Богослова, 2005. – 621 с.
94. Сергиев, И. И. (Кронштадтский), св., прав. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. Слова и поучения, произнесенные в 1896–1901 гг. / И. И. Сергиев (Кронштадтский). – Киев : Оранта, 2006. – 600 с.
95. Симеон Новый Богослов, преп. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Ч. 1 / в пер. с новогреч. Епископа Феофана. – Москва : Правило веры, 2001. – 815 с.
96. Тертуллиан К. С. Ф. Против Маркиона / А. Ю. Братухина. – СПб.: «Изд-во О. Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2010. – 576 с.
97. Тертуллиан, К. С. Ф. О душе = De Anima : науч. изд. / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан ; пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 254 с. – (Библиотека христианской мысли. Источники).
98. Тертуллиан. Апология / Тертуллиан. – М.: ООО «Издательство АСТ», СПб.: «Северо-Запад Пресс», 2004. – 423, [9] с. – (Philosophy).
99. Туберовский, А. М., свщмч. Воскресение Христово : опыт мистической идеологии пасхального догмата / А. Туберовский. – Репринт. изд. – Санкт-Петербург : Воскресение, 1998. – 362 с.
100. Феодор Студит, преп. Творения: В 3 т. Т. 2. : Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения. Прил.: Свящ. Н. Гроссу. Преподобный Феодор Студит . М., Сибирская благовонница, 2011. - 864 с. - (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 6).
101. Феофан Затворник (Говоров), свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. – [Репринт. изд.]. – Москва : Московский Сретенский монастырь

- :Паломник-Правило веры, 1996. – 970, [3] с. – (Духовное наследие святителя Феофана Затворника. Сер. 3. Толкования посланий апостола Павла). – Загл. корешка : Творения святителя Феофана Затворника... Вых. дан. ориг.: Москва : Типо-Лит. И. Ефимова, 1890.
102. Феофил Антиохийский, свт. К Автолику : о вере христианской : в 3 кн. / свт. Феофил Антиохийский // Сочинения древних христианских апологетов / [введ., пер. с древнегреч., лат.и примеч. П. Преображенского ; сост., общ. ред., пер. с древнегреч, введ., коммент., библиогр. и указ. А. Г. Дунаева]. – Санкт-Петербург, 1999. – С. 128–191. – (Серия «Античное христианство» : Источники). – Доп. тит. л. с вых. дан. ориг. Санкт-Петербург : Изд. 2-е, книгопродавца И. Л. Тузова, 1895.
103. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на Апостол. В 3 кн. Кн. 2. Толкование на послания святого апостола Павла : т. 1 : сокращено избранные из толкований св. Иоанна Златоуста и некоторых других отцов. – 2-е изд., испр. – Москва : Лепта, 2004. – 604, [2] с.
104. Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский Катихизис православной кафолической восточной церкви / митр. Филарет (Дроздов). – Переиздание. – Москва : Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря, 1995. – 143 с.
105. Филарет (Дроздов), свт. Толкование на Книгу Бытия / свт. Филарет (Дроздов). – [Репринт. изд.]. – Москва : Русский Хронографъ, 2003. – 703 с.

Источники. Русское академическое богословие.

106. Айвазов, И. Г., прот. Догмат Искупления / прот. И. Г. Айвазов // Журнал Московской Патриархии. – 1952. – № 1. – С. 64–76.
107. Айвазов, И. Г., прот. Краеугольный камень Церкви Христовой / прот. И. Г. Айвазов // Журнал Московской Патриархии. – 1947. – № 6. – С. 20–25.

108. Айвазов, И. Г., прот. О почитании Креста Господня / прот. И. Г. Айвазов // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 3. – С. 47–50.
109. Айвазов, И. Г., прот. О соединении Церквей / прот. И. Г. Айвазов // Журнал Московской Патриархии. – 1945. – № 5. – С. 36–43.
110. Аквилонov, Е. П., прот. О Спасителе и спасении протоиерея Евгения Аквилонова. – Москва : Журнал «Москва», 1997. – 150 с. – (Православная мысль).
111. Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. – 8-е изд. – СПб: Типография А. Якобсона. – 1862. – 280 с.
112. Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат искупления / архиеп. Антоний (Храповицкий) // Богословский вестник. – 1917. – № 8/9. – С. 155–167; № 10/12. – С. 285–315.
113. Антоний (Храповицкий), митр. Опыт христианского катихизиса блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. – [Б. м.] : Австралийско-Новозеландская епархия Русской Православной церкви за границей. – 1989. – 141 с.
114. Беляев, А. Д. Любовь Божественная : опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной / Александр Беляев, доц. – [Репринт. воспр. изд. 1880 г.] – Санкт-Петербург : Общество памяти игумении Таисии, 2006. – 507 с.
115. Беляев, А. Д. О безбожии и антихристе. [В 2 ч.]. Ч. 1. / А. Д. Беляев. – [Репринт. воспр. изд. 1898 г.]. – Москва : Изд-во Спасо-Преображского Валаамского ставропигиального монастыря : Паломник, 1996. – XXXII, 473 с.
116. Беляев, А. Д. О безбожии и антихристе. [В 2 ч.]. Ч. 2. / А. Д. Беляев. – [Репринт. воспр. изд. 1898 г.]. – Москва : Изд-во Спасо-Преображского Валаамского ставропигиального монастыря : Паломник, 1996. – С. 473–1034, [4].

117. Бургов, А. В., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе : магистер. дис. / свящ. А. В. Бургов. – Киев : Тип. И. И. Горбунова, 1904. – 229 с.
118. Введенский, Д. И. Учение Ветхого Завета о грехе / [соч.] Димитрия Введенского, преподавателя Вифан. духов. семинарии. – [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. – [2], II, 222, XIX с.
119. Велтистов, В. Н. Грех, его происхождение, сущность и следствия : критико-догмат. исслед. Василия Велтистова. – Москва : Тип. М. Г. Волчанинова (б. М. Н. Лаврова и К^о), 1885. – [2], 310 с.
120. Глубоковский, Н. Н. Искупление и искупитель по Евр. II / Н. Н. Глубоковский, засл. проф. Петрогр. духов. акад. – Петроград : Синодальная тип., 1917. – 100 с.
121. Глубоковский, Н. Н. Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании / Н. Н. Глубоковский // Христианское чтение. – 1898. – № 3. – С. 301–343; № 4. – С. 471–516; № 5. – С. 629–666; № 6. – С. 793–840.
122. Гусев, Д. В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства / Д. В. Гусев // Православный собеседник. – 1876. – Ч. 2. – С. 271–334.
123. Добротворский, В. И., прот. Основное богословие или христианская апологетика. Православное догматическое богословие : лекции / прот. Добротворский В. И. – Репринт. воспр. изд. 1895 и 1896 гг. – Санкт-Петербург : Общество памяти игумении Таисии, 2005. – 130, 112, [2] с.
124. Добротворский, В. И., прот. Православное догматическое богословие : лекции, чит. студентам I курса Харьк. имп. ун-та проф. В. И. Добротворским. – Сергиев Посад : 2 тип. А. И. Снегиревой, 1896 (обл. 1897). – 112 с.
125. Зарин, С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : этико-богослов. исслед. Сергея Зарина. – Москва : Паломник, 1996. – 693, [57] с. – (Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых). – Репринт. изд. Вых. дан. ориг.: Санкт-Петербург : Тип. Киришбаума, 1907.

126. Кремлевский, А. М. История пелагианства и пелагианская доктрина / А. Кремлевский. – Казань : Типо-лит. Казанского университета, 1898. – 250, XLIV, III с.
127. Кремлевский, А. М. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского / А. Кремлевский. – Санкт-Петербург : Тип. Лопухина, 1902. – [2], 127 с.
128. Кремлевский, А. М. Пособие для изучающих православный христианский Катехизис / свящ. Александр Кремлевский. – Санкт-Петербург : Изд. свящ. Петра Кремлевского, 1906. – 149, III с.
129. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Изд-во Спасо-Преображенского м-ря. М., 1996. Кн. 4. Ч. 1. Т. 7. 591 с.
130. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Изд-во Спасо-Преображенского м-ря. М., 1996. Кн. 4. Ч. 2. Т. 8. 439 с.
131. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2 т. Т. 1 / митр. Московский и Коломенский Макарий. – Репринт. изд. – Москва : Паломник, 1999. – 598 с.
132. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое Богословие. В 2 т. Т. 2 / митр. Московский и Коломенский Макарий. – Репринт. изд. – Москва : Паломник, 1999. – 674, IX с.
133. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 2 / [соч.] Д. б. Макария, еп. Винницкого, ректора С.-Петербур. духов. акад. – Новое изд. – Санкт-Петербург : Тип. Королева и К⁰, 1857. – 1275 с.
134. Малиновский, Н. П., прот. Очерк православного догматического богословия. Т. 1 / прот. Н. П. Малиновский. – Сергиев Посад, 1909. – 485 с.
135. Малиновский, Н. П., прот. Очерк православного догматического богословия. Т. 2 / прот. Н. П. Малиновский. – Сергиев Посад, 1912. – 351 с.
136. Несмелов, В. И. Догматическая система святого Григория Нисского / Виктор Несмелов. – Репринт. изд. – Санкт-Петербург : Центр изучения охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – XIV, 635, XV, [1] с. – Доп. тит. л. с вых. дан. ориг.: Казань, 1887.

137. Несмелов, В. И. Наука о человеке. Т. 1–2 / Виктор Несмелов. – [Репринт. изд.]. – Санкт-Петербург : Центр изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000. – 394, 438, [27] с. – Содерж.: Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни ; Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Вых. дан. ориг.: Казань, 1898.
138. Петров, Н. В. Об искуплении : лекции, прочит. на Законоучител. съезде в Казани в авг. 1912 г. / проф. свящ. Н. В. Петров. – Казань : Центр. тип., 1915. – 79 с. – Отт. из журн. «Православный собеседник» за 1915 г.
139. Светлов, П. Я. Курс богословия (апологетического) : пособие студентам к повторению догмат.-апологет. курса лекций по богословию / [соч.] проф. богословия в Ун-те св. Владимира П. Я. Светлова. – Киев : Тип. С. В. Кульженко, 1899 (обл. 1900). – 413, XIII с.
140. Светлов, П. Я., прот. Опыт апологетического изложения православно-христианского вероучения : в 2 ч. / П. Я. Светлов. – Киев, 1898. – XIX, 356, V, [1] с.
141. Светлов, П. Я., свящ. Значение креста в деле Христовом : опыт изъяснения догмата искупления / [соч.] законоучителя Нежин. ист.-филол. ин-та кн. Безбородко свящ. П. Светлова. – Киев : Тип. С. В. Кульженко, 1893. – XXXVIII, 446, IV с.
142. Сергей (Страгородский), патриарх. Почитание Божией Матери по разуму святой Православной Церкви / патриарх Сергей (Страгородский) // Всесвятая : православно-догмат. учение о почитании Божией Матери : сб. работ / [сост. и общ. ред. Вадим Леонов]. – Москва, 2001. – С. 129–145.
143. Сергей (Страгородский), патриарх. Православное учение о спасении : опыт раскрытия нравств.-субъектив. стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих / архиеп. Сергей Страгородский. – [Репринт. изд.]. – Москва : Московский патриархат, 1991. – 264 с. – Изд. совместно с Иосифо-Волоц. монастырем, изд-вом «Просветитель». Вых. дан. ориг.: Казань : Типо-литография имп. ун-та, 1898.

144. Сильвестр (Малеванский), еп. О свободе воли / еп. Сильвестр (Малеванский) // Труды Киевской Духовной Академии. – 1891. – № 10. – С. 211–251.
145. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. [В 5 т.]. Т. 3. – [Репринт. изд.]. – Санкт-Петербург : Общество памяти игумении Таисии, 2008. – 546 с.
146. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. [В 5 т.]. Т. 4. – [Репринт. изд.]. – Санкт-Петербург : Общество памяти игумении Таисии, 2008. – 559 с.
147. Струнников, А. И. Вера как уверенность по учению православия : исслед. по вопр. об отношении веры и знания : в 2 ч. / [соч.] Алексея Струнникова. – Самара : Тип. М. Гран, 1887. – 176, 178, V, [5] с.
148. Тареев, М. М. Воскресение Христово и его нравственное значение / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1903. – Т. 2, № 5. – С. 1–45.
149. Тареев, М. М. Дух и плоть // БВ, 1905, т. 1. № 2. С. 233-266.
150. Тареев, М. М. Законническое иудейство / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1907. – Т. 3, № 11. – С. 494–549.
151. Тареев, М. М. Испытание богочеловека / М. М. Тареев. – [Б. м.] : СТСЛ, 1909. – С. 465–467.
152. Тареев, М. М. Испытания богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви / Михаил Тареев. – Москва : О-во люб. духов. прос., 1892. – [2], 458, II с.
153. Тареев, М. М. Истина и символы в области духа / проф. Михаил Тареев. – [Сергиев Посад] : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, собств. тип., 1905. – [2], 204 с.

154. Тареев, М. М. Новое богословие : [вступ. лекция : сент., 1916] / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2, № 6/7. – С. 1–53; № 8/9. – С. 168–224.
155. Тареев, М. М. Основы христианства : [система религиоз. мысли]. Т. 1–[5]. Т. 1. Христос / проф. М. М. Тареев. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908. – 369 с.
156. Тареев, М. М. Основы христианства : [система религиоз. мысли]. Т. 1–[5]. Т. 2. Евангелие / проф. М. М. Тареев. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908. – 367 с.
157. Тареев, М. М. Основы христианства : [система религиоз. мысли]. Т. 1–[5]. Т. 3. Христианское мировоззрение / проф. М. М. Тареев. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908. – 319 с.
158. Тареев, М. М. Основы христианства : [система религиоз. мысли]. Т. 1–[5]. Т. 4. Христианская свобода / проф. М. М. Тареев. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1908. – 423 с.
159. Тареев, М. М. Основы христианства : [система религиоз. мысли]. Т. 1–[5]. Т. 5 (доп.). Религиозная жизнь : живые души. [3-е изд.]. Церковность. Проповеди. [2-е изд.] : прил. План «Основ христианства» / проф. М. М. Тареев. – 2-е изд. – Сергиев Посад : Тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1910. – [4], 282 с.
160. Тареев, М. М. Основы христианства : крат. излож. / проф. М. Тареев. – Санкт-Петербург : Акционерное общество тип. дела в Спб., [1909]. – 74 с. – (Всеобщая библиотека ; № 72).
161. Тареев, М. М. Ответ г. «Православному» : [по поводу ст. в Моск. вед. 1905, № 83 о «Духе и плоти»] / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1905. – Т. 2, № 4. – С. 853–859.
162. Тареев, М. М. Памяти великого святителя. V. Митрополит Филарет как богослов / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1918. – Т. 1, №1/2. – С. 54–80.

163. Тареев, М. М. По следам легенды : по поводу ст.: Брандин М. Евангелие по своему существу индивидуально и социально / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1, № 1. – С. 168–172.
164. Тареев, М. М. Примечание к критической заметке К. Торопова / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1904. – Т. 2, № 7/8. – С. 591–593.
165. Тареев, М. М. Протопресвитер И. Л. Янышев как моралист / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1910. – Т. 2, № 7/8. – С. 505–526; Т. 3, № 9. – С. 103–134.
166. Тареев, М. М. Религиозная проблема в современном освещении : [Религия и социализм. Л. Фейербах. Д. Штраус. О. Конт] / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1909. – Т. 1, № 1. – С. 58–84.
167. Тареев, М. М. Религия и нравственность / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1904. – Т. 3, № 10. – С. 291–317.
168. Тареев, М. М. Религия и общественность : [рец. на кн.: Бердяев Н. А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907 ; Он же. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907] / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1909. – Т. 2, № 6. – С. 229–259. – Т. 2, № 7/8. – С. 424–461.
169. Тареев, М. М. Спаситель / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1908. – Т. 1, № 2. – С. 221–256.
170. Тареев, М. М. Страница из недавней истории богословской науки : [ревизия акад. за 1908 г.] / М. М. Тареев // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2, № 10/11/12. – С. 385–410. – № 6/7. – С. 108–116; № 8/9. – С. 254–268.
171. Тареев, М. М. Христианская философия Ч. 1. Новое богословие / М. М. Тареев. – [Москва] : Тип. Издательской Комиссии Московского Совета Солдатских депутатов, 1917. – 126 с.
172. Троицкий, С. В. Христианская философия брака / С. В. Троицкий. – Клин : Христиан.жизнь, 2001. – 223 с.

173. Феодор (Бухарев), архим. О духовных потребностях жизни : [сборник / сост., вступ. ст. и коммент. К. Кокшеневой]. – Москва : Столица, 1991. – 319 с. – (Русские духовные писатели).
174. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах церкви : [в 3 т.] / архиеп. Филарет (Гумилевский). – Киев : Общество любителей православной литературы : Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2007. – 205, 285, 336, [15] с.
175. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1869. 634 с.
176. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины : опыт правосл. теодицеи / П. А. Флоренский. – Москва : АСТ, 2003. – 636 с. – (Philosophy).
177. Флоренский, П. А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 1 / свящ. Павел Флоренский ; [сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева) и др.]. – Москва : Мысль, 1994. – 797, [2] с., [1] л. – (Философское наследие : ФН ; т. 122).
178. Флоровский, Г. В., прот. Пути русского богословия / прот. Г. В. Флоровский. – Репринт. изд. – Вильнюс : [Б. и.], 1991. – 601 с. – Вых. дан. ориг.: Париж, 1937.
179. Экземплярский, В. И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства / В. И. Экземплярский. – Киев : Пролог, 2007. – 279 с. – (Богословская библиотека).
180. Экземплярский, В. И. Христианское юродство и христианская сила : к вопр. о смысле жизни / Василий Экземплярский. – Киев : Журнал «Христианская мысль», 1916. – 56 с.
181. Янышев И. Л. // Российский гуманитарный энциклопедический словарь : [в 3 т.] / Аверина С. А. [и др.]. – Москва ; Санкт-Петербург, 2002. – Т. 3 : П–Я. – С. 691–692.
182. Янышев, И. Л., прот. Отзыв протопресвитера И. Л. Янышева на «Краткое изложение системы богословствования» М. М. Тареева, представленный Святейшему Синоду / И. Л. Янышев // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2, № 10/11/12. – С. 410–417.

183. Янышев, И. Л., прот. Православно-христианское учение о нравственности : из лекций по нравств. богословию : чит. студентам С.-Петербур. духов. акад. / прот. И. Л. Янышев. – 2-е изд. – Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева, 1906. – [4], XII, 462 с.
184. Янышев, И. Л., прот. Представление Св. Синоду прот. И. Л. Янышева // Богословский вестник. – 1917. – Т. 2, № 10/11/12. – С. 410–417.

Литература.

185. Аккуратнов, А. В. Философия религиозного реформаторства в духовно-академических школах России : В. И. Несмелов и М. М. Тареев : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / А. В. Аккуратнов. – Москва, 2005. – 157 с.
186. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. Догматическое богословие : курс лекций / архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исаяя (Белов). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Лавра, 2002. – 288 с.
187. Апполонов А. В. Бэкон Роджер / А. В. Аполонов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2003. – Т. 6. – С. 455-458.
188. Бердяев, Н. А. О назначении человека : опыт парадокс. этики / Николай Бердяев. – Париж : Современные записки : УМСА-press, 1931. – 320 с.
189. Буткевич, Т. И., прот. Зло, его сущность и происхождение. Т. 1 / прот. Т. И. Буткевич. – Киев : Пролог, 2007. – 313 с. – (Богословская библиотека).
190. Буткевич, Т. И., прот. Зло, его сущность и происхождение. Т. 2 / прот. Т. И. Буткевич. – Киев : Пролог, 2007. – 262 с. – (Богословская библиотека).
191. Быть верным Богу : кн. бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2009. – 591 с.
192. Вайс, М. Библия и современное литературоведение : метод целост. интерпретации / Меир Вайс ; [пер. с англ. Т. Б. Менской]. – Иерусалим :

- Гешарим ; Москва : Мосты культуры, 2001. – 445 с. – (Библиотека «Иудаика») (Серия «Современные исследования»).
193. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости : опыт излож. православ. аскетики / еп. Варнава (Беляев). – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. – 586, [5] с.
194. Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви / архиеп. Василий (Кривошеин) // Богословские труды. – Москва, 1968. – Сб. 4. – С. 5–36.
195. Воронов, Л. А., прот. Догматическое богословие : из лекций, прочит. для студентов IV курса С.-Петербур. духов. акад. в 1991–1992 учеб. году : учеб. для духов. учеб. заведений / прот. Ливерий Воронов. – Москва : Изд. дом «Хроника», 1994. – 95 с.
196. Воронов, Л. А., прот. Первородный грех / прот. Л. Воронов // О вере и нравственности по учению Православной Церкви / редкол.: Филарет (пред.) [и др.]. – Москва, 1991. – С. 89–91.
197. Гаврюшин, Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» / Н. К. Гаврюшин // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 55–62.
198. Гаврюшин, Н. К. Русское богословие : очерки и портр. / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
199. Гаврюшин, Н. К. Русское богословие : очерки и портр. / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. – 670 с.
200. Гарнак, А. Сущность христианства : 16 лекций / А. Гарнак. – Москва : Intrada, 2001. – 191 с.
201. Гнедич, П. В., прот. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944) / прот. Петр Гнедич ; Учеб. ком. Рус. Православ. Церкви, Моск. духов. акад., Сретен. духов. семинария. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря : Московская духовная академия, 2007. – 494 с. – (Православное богословие).
202. Грехопадение первых людей / [сост.: Н. С. Посадский]. – Москва : Сибирская благовонница, 2014. – 142 с.

203. Давыденков О., прот. Догматическое богословие : учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
204. Добросельский, П. В. О первородном грехе и искусственном зарождении : очерки правосл. антропологии / П. В. Добросельский. – Киев: Оранта, 2007. – 228 с.
205. Добросельский, П. В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека : [из чего и как образована душа человека? В чем цель и смысл жизни человека? Виноваты ли дети в грехах своих родителей? Определяет ли наследственность судьбу человека?] / П. В. Добросельский. – Москва : Благовест, 2009. – 814 с. – (Религиозно-философская серия «Очерки православной антропологии» ; вып. 5).
206. Добросельский, П. В. О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении / П. В. Добросельский. – Москва : Благовест, 2008. – 492 с. – (Очерки православной антропологии).
207. Добросельский, П. В. Общие аспекты психики, или Введение в православную психологию / П. В. Добросельский. – Москва : Благовест, 2008. – 350 с. – (Религиозно-философская серия «Очерки православной антропологии» ; вып. 3).
208. Добросельский, П. В. Супружеские отношения и грань греха / П. В. Добросельский. – Москва : Благовест, 2009. – 299 с. – (Религиозно-философская серия «Очерки Православной антропологии» ; вып. 4).
209. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере : [сб. репр. произведений]. – [Сергиев Посад] : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 271 с.
210. Дьяченко, Г. М., свящ. Грехопадение прародителей: следствия его как средство Божественного провидения для приготовления к принятию спасения / свящ. Г. М. Дьяченко // Православное обозрение. – Москва, 1884. – Ч. 1, № 3. – С. 433–471.
211. Зайцев, А. А. Догматическое богословие / А. А. Зайцев // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. –

- Москва, 2007. – Т. 15 : Димитрий – Дополнения к «Актам историческим». – С. 542–548.
212. Зеньковский, В. В. Б. П. Вышеславцев как философ / В. В. Зеньковский // Новый журнал. – 1955. – Кн. 40. – С. 249–267.
213. Зеньковский, В. В. О значении воображения в духовной жизни : (по поводу кн. Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса») / В. В. Зеньковский // Путь. – 1932. – № 32. – С. 90–102.
214. Зеньковский, В. В. Об образе Божиим в человеке / В. В. Зеньковский // Православная мысль - La Pensée orthodoxe : тр. Правосл. богосл. ин-та в Париже. – Париж, 1930. – Вып. 2. – С. 102–126.
215. Зеньковский, В. В. Принципы православной антропологии / В. В. Зеньковский // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси : [сборник / сост. М. Назаров]. – Москва, 1991. – С. 115–148.
216. Иванов, И. А., прот. Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Священного Писания / прот. Иоанн Иванов. – Репринт. изд. – Санкт-Петербург : Общество памяти игумении Таисии, 2004. – 655 с.
217. Иванов, М. С. Грех / М. С. Иванов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2006. – Т. 12 : Гомельская и Жлобинская Епархия – Григорий Пакуриан. – С. 330–345.
218. Иванов, М. С. Грех первородный / М. С. Иванов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2006. – Т. 12 : Гомельская и Жлобинская Епархия – Григорий Пакуриан. – С. 345–355.
219. Иларион (Алфеев) еп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина / игумен Иларион (Алфеев) ; с предисл. еп. Диоклийского Каллиста. – 2-е изд., испр. и доп. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 288 с. – (Византийская библиотека : ВБ : Серия : Исследования).
220. Иларион (Алфеев), еп. Православное богословие на рубеже эпох / Иларион (Алфеев). – 2-е изд., доп. – Киев : Дух і літера, 2002. – 536 с.

221. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры : введ. в православ. догмат. богословие / иеромонах Иларион (Алфеев). – Москва ; Клин : Изд-во Братства Святителя Тихона, 1996. – 286 с.
222. Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры : введ. в православ. догмат. богословие / митр. Иларион (Алфеев). – 4-е изд. – Клин : Христианская жизнь, 2005. – 304 с.
223. Иоанн (Маслов), схиархим. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении : ст. разн. лет / схиархим. Иоанн (Маслов). – 2-е изд. – Москва : Самшит, 1995. – 511 с.
224. Казарян, А. Т. Вышеславцев Б. П. / А. Т. Казарян // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2005. – Т. 10 : Второзаконие – Георгий. – С. 115–119.
225. Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1 / А. В. Карташев. – Санкт-Петербург : Библиополис : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 718 с.
226. Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2 / А. В. Карташев. – Санкт-Петербург : Библиополис : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 589 с.
227. Катехизис Католической Церкви. – [4-е изд.]. – Москва : Духовная библиотека, [2002]. – 813 с.
228. Киносьян, В. А. Загадка человека : о филос.-религиоз. учении В. И. Несмелова / В. А. Киносьян ; Федер. агентство по образованию, Казан. гос. архитектур.-строит. ун-т. – Казань : Казанский государственный архитектурно-строительный университет, 2005. – 162 с.
229. Кирилл (Гундяев), архиеп. Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии / архиеп. Кирилл // Тысячелетие крещения Руси : междунар. церков. науч. конф. «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. : материалы. – Москва, 1989. – С. 97–115.
230. Кирилл (Гундяев), патриарх. Сила нации – в силе духа : кн. размышлений святейшего Патриарха Кирилла / [сост. А. В. Велько]. – 2-е изд. – Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. – 399 с.

231. Кирилл (Гундяев), патриарх. Слово пастыря : Бог и человек. История спасения : беседы о православ. вере / патриарх Кирилл. – 2-е изд. – Москва : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. – 423 с.
232. Козлов М., прот. Искупление / прот. М. Козлов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27. Исаак Сириин – Исторические книги. 752 с. С. 304-311.
233. Козлов М., прот., Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока / М. : Изд-во Сретенского м-ря, 2009. – 608 с. – (Православное богословие).
234. Ларше, Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом / Жан-Клод Ларше ; пер. с фр. О. Николаевой. – Москва : Сретенский монастырь, 2004. – 271 с. – (Православное богословие).
235. Леонов В., свящ. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27: Исаак Сириин – Исторические книги. 752 с. С. 285-297.
236. Леонов В., свящ. Искупление / свящ. В. Леонов [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – Москва, 2001. – Т. 27. – С. 281-312.
237. Леонов, В., свящ. Бог во плоти : святоотеч. учение о человек. природе Господа нашего Иисуса Христа / свящ. Вадим Леонов. – Москва : Драккар, 2005. – 214, [1] с.
238. Лосский В. Н. Искупление и обожение / ЖМП, 1967, № 9, С. 65-72.
239. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – Киев, 2004. – 504 с.
240. Лосский, Н. О. Бог и мировое зло : [сборник] / Н. О. Лосский. – Москва : Республика, 1994. – 432 с. – (Библиотека этической мысли).
241. Мейендорф, И., прот. Брак в православии / прот. И. Мейендорф. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2000. – 94 с.
242. Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие : конспекты лекций / прот. И. Мейендорф. – Минск : Лучи Софии, 2007. – 384 с.

243. Мейендорф, И., прот. Византийское богословие : ист. тенденции и доктринал. темы / прот. Иоанн Мейендорф. – Минск : Лучи Софии, 2007. – 334, [4] с.
244. Мейендорф, И., прот. Византийское богословие = Byzantine Theology : ист. направления и вероучение / прот. Иоанн Мейендорф ; [пер. с англ. Кавтаскин А.]. – Москва : Когелет, 2001. – 431 с.
245. Мейендорф, И., протопр. Пасхальная тайна : ст. по богословию : [пер. с англ. и фр.] / протопр. Иоанн Мейендорф ; [предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума]. – Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т : Эксмо, 2013. – [2], XXV, 797, [3] с. – (Религия. Сокровища православной мысли).
246. Мельников, Ф. Е. Блуждающее богословие : обзор вероучения господствующей церкви. Вып. 1 / Ф. Е. Мельников. – Москва : Тип. П. П. Рябушинского, 1911. – [4], 252 с.
247. Михайлов Б. П. Василий Великий, свт. / Б. П. Михайлов // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2004. – Т. 7 : Варшавская епархия – Веротерпимость. 752 с. С. 150-169.
248. Неллас, П. Обожение : основы и перспективы православ. антропологии / Панайотис Неллас ; [пер. с англ. Н. Б. Ларионова]. – Москва : Никея, 2011. – 300, [1] с.
249. Ответы еп. Виктора (Островидова) на пятнадцать вопросов ОГПУ по поводу «воззвания» митрополита Сергия от 29 июля 1927 года / публ. и вступ. ст. иерея А. Мазырина // Вестник ПСТГУ. Сер. 2, История Русской Православной Церкви. – 2006. – Вып. 3 (20). – С. 136–147.
250. Пилипенко Е. А. Искупление / Е. А. Пилипенко // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27. Исаак Сирий – Исторические книги. 752 с. С. 297-304.
251. Помазанский, М. И., прот. Догматическое богословие / протопр. Михаил Помазанский. – 2-е изд. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 346, [5] с.

252. Помазанский, М. И., прот. Православное догматическое богословие в сжатом изложении / Михаил Помазанский. – Jordanville (N. Y.) : Holy Trinity monastery, 1963. – 252, [4] с.
253. Ранер, К. Основание веры : введ. в христиан.богословие / Карл Ранер ; [пер. с нем. Вадим Витковский]. – Москва : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. – 633 с. – (Серия «Современное богословие»).
254. Ренан, Э. Жизнь Иисуса : [перевод] / Эрнест Ренан. – [Репринт. изд.]. – Москва : Сов.-брит. совместное предприятие «Слово», 1990. – LXXIII, 426 с. – Вых. дан.ориг.: Санкт-Петербург : Изд. М. В. Пирожкова, 1906.
255. Руководство к изучению христианского, православно-догматического богословия / М. А. Л. – [Репринт. изд.]. – Санкт-Петербург : Центр изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского : ТОО «Купина», 1997. – 368, VIII, [1] с. – Вых. дан.ориг.: Москва : Синод. тип., 1913.
256. Серафим (Роуз), иером. Приношение православного американца : сб. тр. о. Серафима Платинского. – 2-е изд. – Москва : Российское отделение Валаамского о-ва Америки ; Платина : Братство Преп. Германа Аляскинского, 1998. – 699 с.
257. Современное католическое богословие : хрестоматия / [сост. Майкл А. Хейз, Лайам Джирон] ; под ред. Майкла А. Хейза, Лайама Джирона ; [пер. с англ. С. Багрецов, А. Дубинина]. – Москва : Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2007. – 645 с. – (Современное богословие).
258. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. писания Ветхого и Нового Завета. – [2 изд.]. – Стокгольм : Ин-т перевода Библии, 1987. – На тит. л. вып. дан.изд. Петербург, 1904–1913. – 3 т.
259. Труды Киевской Духовной Академии / Киев. Духов. Акад. – Киев : Тип. Императорского университета св. Владимира. – 1895. – Т. 3, кн. 9. – 192 с.
260. Уивер, Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / Р. Х. Уивер ; [пер. с англ.: А. В. Кырлежев] ; Отд. по делам молодежи Рус. Православ. Церкви, Крутиц. Патриаршее Подворье, Центр библейс.-патрол. исслед. – Москва : Центр библейско-

- патрологических исследований отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви : Имперриум Пресс, 2006. – 332 с.
261. Федотов, Г. П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. М., 1990.
262. Феофан (Быстров), архиеп. Творения / свт. Феофан Полтавский, новый затворник. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская общественная организация «Общество свт. Василия Великого», 1997. – 766 с.
263. Ферберн, Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Дональд Ферберн ; [пер. В. Литвиненко]. – Москва : Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2008. – 299 с. – (Богословские исследования).
264. Фокин, А. Р. Амвросий Медиоланский / А. Р. Фокин [и др.] // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 119-135.
265. Фокин, А. Р. Ансельм / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2001. – Т. 2. – С. 480-482.
266. Фокин, А. Р. Афанасий Великий / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2002. – Т. 4. – С. 32-41.
267. Фокин, А. Р. Бонаветура / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2002. – Т. 5. – С. 689-697.
268. Фокин, А. Р. Викентий Леринский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2004. – Т. 8 : Вероучение – Владимирско-Волынская епархия. – С. 416–418.
269. Фокин, А. Р. Геннадий Марсельский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2005. – Т. 10 : Второзаконие – Георгий. – С. 616–620.

270. Фокин, А. Р. Григорий Великий / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2006. – Т. 12 : Гомельская и Жлобинская епархия – Григорий Пакуриан. – С. 619-629.
271. Фокин, А. Р. Душа / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2007. – Т. 16 : Дор – Евангелическая церковь союза. – С. 440–461.
272. Фокин, А. Р. Иероним Стридонский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2009. – Т. 21. : Иверская икона Божией Матери – Икиматарий. – С. 336-370.
273. Фокин, А. Р. Исидор Севильский / А. Р. Фокин // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Москва, 2011. – Т. 27 : Исаак Сирий – Исторические книги. – С. 224-238.
274. Хондзинский, П. В. «Православное учение о спасении» архимандрита Сергия (Страгородского) и его критика священноисповедником Виктором (Островидовым) и архиепископом Серафимом (Соболевым) / П. В. Хондзинский // Вестник ПСТГУ. Сер. 2, История. История РПЦ. – 2014. – Вып. 2 (57). – С. 98–113.
275. Шапошников, Л. Е. Русская религиозная философия XIX–XX веков / Л. Е. Шапошников. – Нижний Новгород : Волго-Вятское кн. изд-во, 1992. – 221 с.
276. Шевчук, А., священник. О таинстве Крещения / священник А. Шевчук. – Минск : Свято-Елизаветинский женский монастырь, 2009. – 48 с.

Иноязычная литература.

277. Creeds & confessions of faith in the Christian tradition. Vol. 2. Pt. 4. Reformation era. Creeds and confessions of the Reformation era / ed. by Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss. – New Haven, Conn. ; London : Yale University Press, 2003. – 1071 p.

278. Harnack A. History of dogma. Transl. by N. Buchanan. Berlin. Boston, Little, Brown and Company, Vol. 5. 1899. – 331 p.
279. Kelly, J. N. D. Early Christian doctrines / J. N. D. Kelly. – 5th rev. ed. – London : Continuum, (2000). – 528 p.
280. Romanides, J. S. The Ancestral Sin / J. S. Romanides ; transl. with introd. by G. S. Gabriel. – Ridgewood : Zephyr Publishing, 2008. – 190 p.
281. Schultze, B. s. j. La nuova soteriologia russa / B. Schultze // *Orientalia christiana periodica*. – 1943. – Vol. 9, N 3–4. – P. 406–430.
282. Tixeront, J. History of dogmas. Vol. 2. From St. Athanasius to St. Augustine (318–430) / J. Tixeront ; transl. from the 5th French ed. by H. L. B. – St. Louis, Mo. ; Freiburg, Baden : B. Herder, 1914. – 524 p.

Справочная литература.

283. A Greek-English lexicon of the Septuagint. Part I. A – I / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie ; with the collab. of G. Chamberlain. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1992. – 217 p.
284. A Patristic Greek Lexicon edited by G. W. H. Lampe, D.D. Oxford, at the Clarendon Press, UK, 1961. – 1568 p.
285. Denzinger, H. J. D. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum [Электронный ресурс] : engl. transl. / Heinrich Joseph Dominicus Denzinger. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <http://patristica.net/denzinger>. – Загл. сэкрана).
286. Theological dictionary of the New Testament / ed. by Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich ; transl. by Geoffrey W. Bromiley ; abr. in one volume by Geoffrey W. Bromiley. – Grand Rapids, Mich. : W. B. Eerdmans, 1985. – XXXVI, – 1356 p.
287. Вейсман, А. Д. Греческо-русский словарь, составленный А. Д. Вейсманом, бывшим ординарным профессором Императорского С.-Петербургского историко-филологического института. – 5-е изд. – Санкт-Петербург : изд. авт., 1899. – VIII, 1370 стб., [2].

288. Дьяченко, Г. М., свящ. Полный церковнославянский словарь : (со внесением в него важнейших древ.-рус. слов и выражений) : [ок. 30000 слов] : пособие / сост. свящ. Г. Дьяченко. – Репринт. воспр. изд. 1900 г. – Москва : Изд-во отдела Московского патриархата, 1993. – XXXVIII, 1120 с.
289. Энциклопедический словарь. Т. 41. Эрдан – Яйценошение / изд. Ф. А Брокгауз, И. А. Ефрон ; под ред. И. Е. Андриевского. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1904. – 576, [4] с.

Электронные ресурсы.

290. Алексей II, патр. Афоризмы. Журнал Фома. [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <http://foma.ru/patriarh-aleksiy-ii-aforizmyi-2.html>
291. Еврейско-русский словарь Стронга [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: http://http://superbook.org/RST/STRONG/index_g.htm
292. Иерофей (Влахос), митр. Смерть и первородный грех / митр. Иерофей (Влахос) // PRAVMIR.RU : православ. электр. б-ка / онлайн б-ка сайта «Православие и мир». – Электр. дан. – [Б. м. : б. и.]. 2011–2016. – Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/215>. – Загл. с экрана.
293. Каломирос, А. Река огненная [Электронный ресурс] / А. Каломирос ; пер. с англ. В. Н. Зайцева ; ред. и подгот. текста А. А. Зайцев // Православная беседа. – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=304>. – Загл. с экрана.
294. Неллас, П. Обожение [Электронный ресурс] : основы и перспективы православ. антропологии / Панайотис Неллас. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <http://www.pages.ru/olb/066/php>. – Загл. с экрана.
295. Феофан (Быстров), архиеп. Догмат Искупления [Электронный ресурс] / архиеп. Феофан (Быстров) // Ставрос / Православ. миссион. апологет. центр «Ставрос». – Электрон. дан. – Санкт-Петербург, сор. 2014. – Режим доступа:

- http://stavroskrest.ru/sites/default/files/files/books/bistrov_dogmat_iskuplen.pdf. – Загл. с экрана.
296. Феофан (Быстров), архиеп. О благодати Божией [Электронный ресурс] / архиеп. Феофан (Быстров) // Азбука веры. – Электрон. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Bystrov/o-blagodati-bozhiej. – Загл. с экрана.
297. Филарет (Вахромеев), митр. Минский и Слуцкий. Доклад 7 февраля 2000 г. на Богословской конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, 7-9 февраля 2000 г. [Электронный ресурс] – Электр. дан. – [Б. м. : б. и., б. г.]. – Режим доступа: <https://mospat.ru/archive/2000/02/tr002072/>

Литература, использованная в приложениях

298. Булгаков, С. Н., свящ. Свет Невечерний : созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2008. – 631 с. – (Библиотека христианской мысли. Исследования).
299. Булгаков, С. Н., свящ. Тихие думы : [сборник] / С. Н. Булгаков ; [сост., подгот. текста и коммент. В. В. Сапова]. – Москва : Республика, 1996. – 509 с. – (Библиотека этической мысли).
300. Вышеславцев, Б. П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение / Б. П. Вышеславцев // Вышеславцев, Б. П. Кризис индустриальной культуры : избр. соч. / Б. П. Вышеславцев. – Москва, 2006. – Вечное в русской философии, гл. 14. – С. 810–830.
301. Вышеславцев, Б. П. Богооставленность / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1939–1940. – № 61. – С. 15–21.
302. Вышеславцев, Б. П. Вечное в русской философии / Б. П. Вышеславцев // Вышеславцев, Б. П. Кризис индустриальной культуры : избр. соч. / Б. П. Вышеславцев. – Москва, 2006. – С. 617–833.

303. Вышеславцев, Б. П. Значение сердца в религии / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1925. – № 1. – С. 79–98.
304. Вышеславцев, Б. П. Миф о грехопадении / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1932. – № 34. – С. 3–18.
305. Вышеславцев, Б. П. Образ Божий в грехопадении / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1938. – № 55. – С. 24–40.
306. Вышеславцев, Б. П. Образ Божий в существе человека / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1935. – № 49. – С. 48–71.
307. Вышеславцев, Б. П. Религия и безрелигиозность / Б. П. Вышеславцев // Проблемы русского религиозного сознания : сб. ст. / Б. Вышеславцев [и др.]. – Берлин, 1924. – С. 7–51.
308. Вышеславцев, Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев. – Paris : YMCA-press, 1929. – 78 с.
309. Вышеславцев, Б. П. Трагическая теодицея / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1928. – № 9. – С. 14–32.
310. Вышеславцев, Б. П. Франк С. Л. Духовные основы общества : введ. в социал. философию : [рец. на кн.] / Б. П. Вышеславцев // Альфа и Омега. – Москва, 1998. – № 2 (16). – С. 191–194.
311. Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев // Вышеславцев, Б. П. Кризис индустриальной культуры : избр. соч. / Б. П. Вышеславцев. – Москва, 2006. – С. 21–195.
312. Вышеславцев, Б. П. Этика сублимации как преодоление морализма / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1930. – № 23. – С. 3–24.

5. Приложения

5. 1. Б. П. Вышеславцев

Борис Петрович Вышеславцев (1877-1954) рассматривает учение о первородном грехе в рамках вопросов антропологии через призму аналитической психологии в версии К. Г. Юнга и делал это как христианский философ-персоналист. Борис Петрович работал в русле продолжения традиции русской религиозной мысли. В центре его внимания – богословско-философская антропология, а также этика и социальные вопросы. Б. П. Вышеславцев не создал единую и самостоятельную стройную и логически связанную философскую систему. Необходимо отметить его не всегда корректное или даже расплывчатое употребление богословских терминов,⁸⁴⁵ а также его подмену богословской проблематики философской. Учение о благодати он сочетал с аналитической психологией сублимации.

Б. П. Вышеславцев исследовал вопросы сущности человека, его творчество и свободу, пытался проникнуть во все уровни человеческой природы, разгадать человеческое «я», его внутренний мир, в том числе сферы бессознательного и иррационального. Отсюда его интерес к тому, что он относил к коллективному бессознательному в человеке, к первородному греху.⁸⁴⁶

Совершённое прародителями относится не только к ним. Изолированное существование индивидуумов представляется христианам иллюзией, поэтому грехопадение Адама существенно для понимания человека в целом. Мы

⁸⁴⁵ Казарян А. Т. Вышеславцев Б. П. // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 115-119. С. 119.

⁸⁴⁶ Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34. С. 3-18. С 5.

наблюдаем онтологическое единство человеческого рода, люди родственны друг другу, и в этом смысле все за всех ответственны.⁸⁴⁷

Понимание Борисом Петровичем соборности человечества и соответственно взаимной ответственности, в том числе за предков, строится на онтологической солидарности всех людей и на бескорыстной любви и соотнесено с его учением о «геологических пластах» бессознательного. Вышеславцев пытался приблизиться к тайне взаимопроникновения душ и связи «предки-потомки».⁸⁴⁸

В своём понимании грехопадения Вышеславцев отмечает нюансы повествования и ракурсы смыслов слов. Он предлагает воспринимать повествование о грехопадении как миф.⁸⁴⁹ Миф может изображать историческую реальность, но эта реальность отображается особым языком символов. Не отвергая факта поступка Адама и Евы, мыслителю интересна характерная, зашифрованная в мифе многократно повторяющаяся историческая реальность ситуации, глубоко и точно описывающая психологию поведения людей, жизнь их духа на языке символов. Называя грехопадение мифом, Вышеславцев совсем не исключает исторического факта, как раз, наоборот, подразумевает: и единичный выбор, и обобщение (συμβάλλω) множества таких случаев через миф. Такое понимание он мог почерпнуть от Ф. В. Шеллинга, К. Г. Юнга, так писал Н. Бердяев⁸⁵⁰ и другие.

При рассмотрении грехопадения Вышеславцев пользуется разработками аналитической психологии, которая для него выступает как критерий истины, в том числе и в богословских вопросах.⁸⁵¹ Например, он подводит нас к тому, что миф о грехопадении подтверждается психологией подсознания. По его

⁸⁴⁷ Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер // Вопросы философии 1995, № 6.; Б. П. Вышеславцеву созвучна тема С. Л. Франка, что духовное бытие общества определяется как соборное. По мысли Вышеславцева ценнейшая часть работы Франка – анализ соборности. «Мы» как живой синтез «я» и «ты».

⁸⁴⁸ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2006. 1037 с. С. 820; Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер. С. 10.

⁸⁴⁹ Аналогично делает, например, Бердяев Н. А., определяя повествование о грехопадении как миф (О назнач. человека С. 18, 24), и именно такой путь по их мнению позволяет глубже понять грехопадение. В мифе «даны символы событий духовного мира, но необходимо углублённое истолкование этих символов» С. 21

⁸⁵⁰ Бердяев Н. О назначении человека: «К Богу не применимы никакие наши понятия. Мы можем мыслить о Боге лишь символически и мифологически». Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж: Современные записки, 1931. 320 с. С. 41.

⁸⁵¹ Вышеславцев Б. П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение. С. 813-815; (Путь, № 20, 1930. С. 111).

замечанию, настоящий миф отражает в себе напластование подсознательных слоев коллективной (общечеловеческой) души.⁸⁵² Миф важен как рефлексия коллективного бессознательного (идея Юнга), постигаемая лишь через символ и методом аналитической психологии. В первородный грех предлагается не столько верить, сколько увидеть его в этих «геологических» пластах наследия души («яко семя тли во мне есть»). Аналитическая психология предлагается как ключ к пониманию происхождения сил, противоречащих сознанию, так как из области бессознательного (подсознательного) может исходить противное рациональному и правильному. Как сказано в Св. Писании: «Злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7:19). Всё значительное для души остается как след в «пластах» бессознательного и отражено в мифах, в том числе, и в мифе о первородном грехе. «Бесчисленное множество настоящих исторических грехопадений символизировано в нём. Он указывает на тяжкие преступления, следы которых таятся в коллективном подсознании как наследие преисторической души (первородный грех)»,⁸⁵³ как след исторического падения.

Именно через миф возможна интерпретация сущности и смысла исторического факта грехопадения. Миф, можно сказать, обладает наибольшей действительностью, он действует в нас, и в этом историчность мифа о грехопадении. Историчность факта грехопадения подтверждается его действительностью (в бессознательном) и действием сейчас (во всем существе человека).

Первородный грех – это наследие преисторической души и слой коллективного бессознательного. Его учение о первородном грехе понимаемо через тему «сердца», которая в 20-х гг. активно обсуждалась в русской

⁸⁵² Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении // Путь. 1932. № 34. С. 3-18. С. 3-4. Можно сравнить это с замечанием Бердяева о том, что «в человеке глубоко заложено воспоминание об утерянном рае, о золотом веке, чувство вины и греха и мечта о возвращении в рай, о Царстве Божьем». О назначении человека. С. 21.

⁸⁵³ Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении. С. 5. Миф, по Вышеславцеву, есть концентрированная история души. Миф о грехопадении подтверждается психологией подсознания и настоящий миф отражает в себе напластование подсознательных слоев коллективной (общечеловеческой) души Миф о грехопад., С. 3-4. Можно сравнить это с замечанием Бердяева о том, что «в человеке глубоко заложено воспоминание об утерянном рае, о золотом веке, чувство вины и греха и мечта о возвращении в рай, о Царстве Божьем». О назначении человека. С. 21. Миф и символ представляют огромный интерес для психолога, философа и историка культуры, как выражение глубочайших комплексов коллективно бессознательного. С. 621.

философии. В своих работах он следует парадигме Г. С. Сковороды, П. Д. Юркевича.

Для Б. П. Вышеславцева «сердце» – центр самосознания и личности, его предельных глубин, основа человеческого бытия, «центр личности», орган переживаний и веры в Бога. Сердце есть «внутренний человек», который не только сознание, но («сердца и утробы») это «низы» человека, ниже сердца, под сознанием. Сердце как сердцевина и суть, центр сознания и личности, подлинное «Я» человека. Оно – орган воли и скрытая глубина, непостижимая в значительной степени для самого человека, доступная лишь Богу.⁸⁵⁴ Соприкосновение с Богом происходит через сердце. Вся мистика – в сердце. «Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф 5:8).

Грех царствует в сердце, но само сердце принципиально безгрешно (вероятно, как неповреждаемый образ), в собственном смысле «Я» не грешит, но живущий во мне грех, который не есть «Я».⁸⁵⁵ «Всякий рожденный от Бога не делает греха... он не может грешить потому что рождён от Бога» (Ин 1:39; 5:18) – в нём пребывает семя безгрешности (см. антоним – семя тли).

Вышеславцев в своей концепции отождествляет личность, самость и Я.⁸⁵⁶ Самость является источником греха. В самости явлена таинственная глубина, ускользающая от определения.⁸⁵⁷

Вышеславцев соотносит образ и подобие с самостью (сердцем) человека. Здесь в эмпирической реальности, содержащей конфликты и извращения, противоречия частей (грех разделяет) – и лежит состояние греха.

В свободе личности он видит наибольшее Богоподобие, и отсюда возможно противоречие (противо-речение) грешника Богу. Грех состоит в человеческом «нет» Богу. Сущность грехопадения, по Вышеславцеву, состоит в отказе человека от богоподобия, от личности. Адам получает особую харизму и призвание – быть

⁸⁵⁴ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 767.

⁸⁵⁵ Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1. С. 79-98. С. 92, 94.

⁸⁵⁶ Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929 (переизд. в: Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62-87, в сб.: Христианство и индуизм. М., 1994). С.106 (Путь № 28, 1931).

⁸⁵⁷ Вышеславцев Б. П. N. Hartmann. Das Problem des Deistischen Seins. Путь № 40. С. 76-77.

личностью, становиться личностью, бесконечно уподобляясь и приближаясь к Богу, Который есть подлинная Личность.

Вышеславцев отмечает интересную особенность повествования о грехопадении. Многие христиане полагают, что Бог установил в раю закон (как универсальную запретительную норму). В этом представлении различимо эхо от лжи змия. Дело как раз наоборот. Бог не устанавливал запрета, но дал предупреждение. Закон «дан после по причине преступлений» (Гал 3:19), а перед этим райская жизнь была сверхзаконна (дозаконна), она была в свободе и благодати, в полноте.

Смысл заключен в формулировке заповеди, в которой обязанности («обязанности» как акцентирует ученый) или запрета нет.⁸⁵⁸ Есть положительное изложение и предупреждение об опасности, сделанное по любви к человеку, которому всё можно, но не всё полезно (1 Кор 6:12). Змий говорит обратное, т. е. извращает, всё вам запрещено, но, в сущности, вам всё полезно. Это извращение иерархии ценного и полезного и есть начало разрушения и смерти.

По замечанию Б. П. Вышеславцева, универсальный запрет предложен не Богом, а змием. Дьявол обостряет и преувеличивает запрет, чтобы формула закона звучала как категорическое запрещение и ограничение свободы. Такой запрет рождает противодействие Богу⁸⁵⁹ (*loi de l'effort converti* аналитической психологии), которое и нужно сатане. Бунт как реакция на запрет. Чем категоричнее запрет, тем желанней нарушение. Формулировка заповеди может прозвучать как предложение или как запрет. В одном случае предупреждение, в другом – противодействие. «Змий изображает Бога властителем и тираном, произвольно устанавливающим необоснованное запрещение... Такая власть всегда будет иметь против себя революционный комплекс, как жажду свержения».⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ «От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:16-17).

⁸⁵⁹ Вышеславцев Б.П. Этика сублимации как преодоление морализма // Путь. 1930. № 23. С. 3-24. С. 9.

⁸⁶⁰ Вышеславцев Б.П. Миф о грехопадении. С. 16.

Обман змия: попробуйте всё, попробуйте, разрушите себя. Но обман в том, что это не расширение опыта познания и опыта, а, наоборот, сужение, т. к. закрываются другие пути, возможности и варианты. Никакого обогащения бытия, обогащения опыта нет. Есть обеднение, лишение бытия, потеря подлинного богатства богообщения и творчества, утрата полноты. Это не расширение свободы, а впадение в рабство диаволу.

Грех, по Вышеславцеву, есть «антиномическое состояние, состояние живого противоречия».⁸⁶¹ «С точки зрения безрелигиозной нет различия между добром и злом. А с религиозной точки зрения это состояние есть преступление; сознание, что «всё позволено» заставляет непременно преступить все таинственные мистические запреты, которые раньше связывали человека. Это древнее искушение прародителей: попробуйте испытать на деле добро и зло, и вы будете «как боги». Такое опытное знание добра и зла приобретается ими не иначе, как через посредство нарушения таинственной заповеди, т. е. преступления. Однако прародители ещё боялись Бога, скрывались и стыдились, и ещё сознавали различие добра и зла. Радикальный путь - не только преступить заповедь Божью, но и совершенно уничтожить всякую идею греха, всякую зависимость от Божества и само это Божество. Если нет Бога и бессмертия, если со смертью мы погружаемся в ничто».⁸⁶²

Часто пишется, что грех случается по слабости. Позиция широко представлена на многочисленных примерах человеческой слабости, но не стоит ограничиваться только этим. Грех случается и по силе. Если грех побеждает, это означает победу сильного, а не слабого. Если слабостью, то слабостью сопротивления этой силе (удобопреклонность ко греху).

«Злое, которого не хочу, делаю», – пишет ап. Павел (Рим 7:19). Прообраз справедливости и теоретическое представление об истинном и добром присутствуют, осознаются человеком, переживаются в глубине сердца – по

⁸⁶¹ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении // Путь. 1938. № 55. С. 24-40. С. 29

⁸⁶² Вышеславцев Б. П. Религия и безрелигиозность // Проблемы русского религиозного сознания. С. 21

внутреннему человеку, но греховная сила (а не слабость) сопротивления берет своё начало (опирается на могучий источник силы), свободу духа.⁸⁶³

«Сопротивление плоти» было известно античности, но не было известно сопротивление духа (сопротивление подсознания); дух иррационального противоборства. *Loi de l'effort converti* аналитической психологии. Рассматривая «анатомию» нарушения, Б. П. Вышеславцев указывает на безверие и нежелание стерпеть запрет как таковой.⁸⁶⁴ Грех в принятии от сатаны Бога как тирана, на запрет которого человек ответил отказом.⁸⁶⁵ Сама заповедь (запрет, императив) становится поводом и причиной нарушения.

Адам помыслил, что над ним нет запрета, что ему всё позволено. Адам попытался встать на то место, над которым никого нет. Он самостоятельно попробовал стать богом. В этом заключался обман. «Над» всегда есть. Бог всегда «над».

Не сразу заметно, но диавол использует элементы правды. «Будете как боги» (Быт 3:5) – это должно было стать правдой и отчасти уже было ей в богоподобии. Диавол манипулирует действительно вложенным в человека стремлением к обожению.⁸⁶⁶

Высота (откуда и происходит падение) человека была в его призвании. Высоту человека именно в грехопадении видел не только Б. П. Вышеславцев.⁸⁶⁷ Достоинство человека заключалось в его призвании к обожению через добродетель, творчество и послушание по любви. Человек ещё до греха был уже поставлен на известную онтологическую высоту⁸⁶⁸ и должен был двигаться выше. Грех состоит в отказе от этого призвания и предназначения. Адам и Ева изменили

⁸⁶³ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 661.

⁸⁶⁴ Вышеславцев Б. П. Русский национальный характер. С. 8

⁸⁶⁵ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 134.

⁸⁶⁶ Алфеев (Иларион), митр. Таинство веры. С. 89, 90.

⁸⁶⁷ Вышеславцев Б. П. Этика сублимации как преодоление морализма. С. 5: «Рассматривая проблемы антропологии похожим образом, Бердяев пишет, что «отпадение от Бога предполагает очень большую высоту человека... И выходит, что тварь возвышают лишь тогда, когда речь идет о свободе грехопадения и об ответственности за него. Во всех остальных случаях тварь унижают» - Бердяев Н. А. О Назначении человека. С. 18. И в другом месте: «Миф о грехопадении страшно возвышает, а не принижает человека. ...Если пал он в силу присущей ему изначальной свободы, то это значит, что он есть существо высокое, свободный дух... Человек пал с высоты и может на высоту подняться. ...Миф о грехопадении есть миф о величии человека. Бердяев Н. А. О Назначении человека. С. 24.

⁸⁶⁸ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. С. 25.

своему первобытному призванию следования ценностям, пали с высоты чести осуществления творчества и сублимации низшего к высшему.⁸⁶⁹ В этом один из основных смыслов грехопадения по Б. П. Вышеславцеву.

Призвание человека было в свободном служении Богу, а не себе, и не своему жадному своекорыстию. Его предназначение, царственное достоинство и величие заключались в соблюдении иерархии. Это «выражено в словах «обладать» и «властвовать», «возделывать» и «хранить» Эдем. Что это значит? «Возделывать» - значит сублимировать, возводить низшее к высшему, культивировать. Грех в этом смысле – ложная, неудачная сублимация, её крах. «Хранить» - значит соблюдать иерархию, порядок ценностей, соответственно, согрешить - значит нарушить эту иерархию и порядок.⁸⁷⁰

Особое внимание мыслитель и его единомышленники⁸⁷¹ уделяли свободе и творчеству. Именно свобода и творчество делает человека богоподобным. Владычество над низшим тварями и низшими ценностями есть частный случай богоподобия. Правление Садом было властвование, а хранение его, возделывание и культивирование было подобно мироправлению и мирохранению Божьему. Тем самым человек продолжал дело творения, содействовал с Богом. Измена этому предназначению и была грехом.

Грехопадение же в этом ракурсе есть отказ от предложенного сотворчества с Богом. Человек оставил Бога, презрев конечную цель бытия, презрев высшую ценность, отдав предпочтение низшей. Грехопадение есть отказ от участия в цепи между тварным миром и Богом. Оно в желании путем магии («съел и всё»), без труда и радости творчества, напрямую стать «богом».

Свобода также является одной из центральных тем Б. П. Вышеславцева. Понять смысл грехопадения и спасения означает для него понять смысл свободы. «Переживание свободы, акт утверждения свободы, имеет абсолютно конститутивный смысл в жизни личности: кто не утверждает свою свободу, тот

⁸⁶⁹ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. № 49. С. 48-71. С. 55.

⁸⁷⁰ Вышеславцев Б.П. Миф о грехопадении. С. 8.

⁸⁷¹ Например: Вышеславцев. Образ Божий в существе человека. С. 67 Они заостряют внимание на свободе как условии нравственной жизни Бердяев Н. А. О Назначении человека. С. 30.

перестает быть личностью».⁸⁷² Отрицание свободы, таким образом, есть отказ от категории личности, отказ от чести богоподобия, есть деградация и смерть духовная. Осуществление свободы происходит в творчестве, и рай был таким свободным творчеством, в результате греха ставшим *работой* (*рабством* «в поте лица»). В Эдеме происходит греховное самоопределение свободной воли и искажение Богоустановленной иерархии, которая дана нам как сынам по любви. Нам не приказано или запрещено, но предложено и подарено. Грех Адама заключён в злоупотреблении свободой, в промахе (*ἀμαρτία*) и самообмане в осуществлении свободы.

Через призму соотнесения свободы и ценностей осмысливается им и христианство в целом, и грехопадение в частности.⁸⁷³ Через ценности можно увидеть и высоту человека, и его грехопадение как измену этим ценностям. Христианская теория ценностей Вышеславцева находится под влиянием аналитической психологии.

Грех заключался в предпочтении Богу иных ценностей. Произошла подмена ценностей. Райский плод сочтён более ценным, более значимым. Высшая ценность (Бог) заменена на «я».⁸⁷⁴ Замена ценностей ведет к извращению иерархии ценностей. Адам решил стать Богом и поставить себя на вершине иерархии. Грехопадение – это конфликт в сфере ценностей (аксиологический уровень).⁸⁷⁵

Бог предлагает лишь условия соблюдения иерархии ценностей. Человеческое богоподобие явлено в личности, так как именно личность способна к любви.

⁸⁷² Вышеславцев Б. П. Миф о грехопадении. С. 5.

⁸⁷³ «Только религия открывает святости и ценности» - Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 71, внушение, т. е. указывает систему ценностей (Выш-в Б. П. Внушение... Путь, 1930, № 21. С. 63-75. С. 70). «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Лк 12:34); «Смысл христианской этики состоит в том, что я люблю в себе вечное, люблю в себе Бога; и в ближнем я вижу это вечное и это слово Божества. Ради этой мистической глубины вечной ценности человеческого духа я только и могу помогать своим ближним, содействовать их благосостоянию. Ведь чтобы содействовать благосостоянию, нужно знать, в чем благо, высшее благо. И об этом говорит нам первая заповедь». Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 18.

⁸⁷⁴ Сходно пишет Бердяев: «Эгоцентрическая ориентировка жизни есть главное последствие первородного греха. Человек закупорен в самом себе и все видит из себя и по отношению к самому себе. Человек помешан на самом себе, на своем «я». Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 61.

⁸⁷⁵ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 132.

Предательство любви, отказ от верности есть уже искажение в человеке образа Бога, Который есть любовь (1 Ин 4:8).

Закон был высшей этической ценностью дохристианского мира, но ему противопоставлена (значит более удовлетворительная) этика благодати (свобода, творчество, любовь). «Вы слышали, что сказано древними... а Я говорю вам...» (Мф 5:27,28). Человек не может поставить себя на вершине ценностной иерархии. Он захочет стать кем-нибудь ещё, превзойти себя, стать сверхчеловеком, т. к. в человеке заложено стремление (эрос) обожения и тяги к бесконечному.

Рассматривая христианскую систему ценностей, Вышеславцев определяет первородный грех как деформацию порядка и отсечение вершины иерархии бытия и ценностей. Изменение иерархии привело к новому раскладу сил в человеке. Отныне человек раздвоен, расколот, дисгармоничен, ранен грехом. Отныне непреодолимые силы бессознательно влекут нас ко греху, происходит противоборство в составе человека, и это не слабость (грех есть именно сила сопротивления закону),⁸⁷⁶ это перенаправленная, деформированная сила человеческой природы, которая была сотворена для возведения низшего к высшему.

Призвание человека – властвовать и осуществлять иерархию. Иерархическая структура человека – узел всех проблем его бытия и назначения. Богоподобие заключалось в способности властвовать и творить. Человек должен был не только управлять внутри своего состава. Человек, как воплощенный дух, связан с остальным вещественным миром. Он должен был обладать всеми уровнями бытия в себе, далее во всём мире, тем самым возводить через себя и собой к Богу. В этом заключалось соработничество Богу в управление и хранении мира, в иерархической сублимации ступеней бытия.

Призвание человека состояло в реализации потенции богоподобия, но человек отвернулся от предложенного ему⁸⁷⁷ и обратился к низшему. Призыв есть встреча двух свобод и волей – Божественной и человеческой. Призыв – не

⁸⁷⁶ Вышеславцев Б. П. Этика сублимации как преодоление морализма. С. 7.

⁸⁷⁷ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. Путь, 1938, № 55, с. 24-40. С. 25.

приказ. На зов не может быть бунта, сопротивления и гордости. Зов должен вызывать любовь.⁸⁷⁸

Смысл грехопадения и его последствий становится яснее через осмысление значения многоуровневого состава человека. Грехопадение охватывает действиями и последствиями все уровни человека, под действием греха была нарушена богозданная иерархия сил в человеке и их баланс. Тело перестало быть послушным орудием более высоких ступеней в человеке. Душа теперь не последует духу, а дух часто последует душе.

По Вышеславцеву, человек именно благодаря своей телесности, составности и ступенчатости, богоподобен,⁸⁷⁹ поэтому человек был создан властвовать и осуществлять своё богоподобие ... Человек автократор своей телесности; в этом подобие пантократору. Противоборство плоти и духа решается согласно новым интеллектуальным движениям через аналитическую психологию. Нет четких границ терминов, «душа» и «дух» часто взаимозаменяемы. Дух для него сверхсознание. Духовная личность – воплощенный дух, воплощенный ум. Грехопадение как измена этому.

Человек решил изведать зло на личном опыте, которое есть искажение иерархии бытия и ценностей, саморазрушение. В какой мере человек охвачен грехом? Важно отметить, что Вышеславцев выделяет действие греха именно как повреждение («спорчен грехом»). Грех, как одержимость души, борется со здоровым её состоянием.

Честь вменения и ответственности принадлежит лишь человеку. Грех, без сомнения, понятие этическое, но не только – ещё онтологическое и религиозное. Онтологическое противопоставление Бога и человека. Грешить можно лишь перед лицом Божиим («Тебе единому согреших»), но для этого надо самому быть лицом. Грех возможен лишь в контексте богоподобия (я и Ты, две подобных личности). Лишь богоподобное существо может согрешить, только личность, свободная разумная, ответственная.

⁸⁷⁸ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 663-664, 115.

⁸⁷⁹ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. С. 27.

Вышеславцев сравнивает первородный грех с общечеловеческой (сверхиндивидуальной) кармой, но эта карма преодолима⁸⁸⁰ и преодолена через искупление.

Богopodobие – центральная часть антропологии Б. П. Вышеславцева. Об образе он повторяет православное учение, что человеку свойственны: ум, свобода, сознание ценностей и проч., т. е. вся совокупность Божественных совершенств, отраженная в человеке, есть образ, который всеобъемлющ и не заключается в какой-либо одной черте.⁸⁸¹ Образ Божий в человеке есть неотъемлемый дар, его онтологическая сущность, его этическая задача и определение в смысле и назначении.⁸⁸² Подобие – акциденция и этическое состояние (аксиология).

В аксиологическом аспекте богopodobие под действием греха исчезает, а в онтологическом – сохраняется. Православная Церковь учит, что образ Божий присутствует неизменно, а подобие может быть утрачено в силу греха. Потому уточним, что термин «исчезает» слишком категоричный, корректней было бы говорить «повреждается, деформируется, заболевает» и т. д.

Борис Петрович находит параллель в грехопадении Адама с притчей о блудном сыне. Если человек говорит, что для него отца больше не существует (говорит отцу «нет»), и в этом заключается грех), это не означает, что образа отца больше не существует. Здесь рождается противоречие, но не как некий словесный силлогизм, но как противоречие двух личностей. Отец и его образ продолжают неистребимо существовать. Человек продолжает быть онтологически связанным с образом отца, который неуничтожим; и именно этот образ и побеждает потом грех и возвращает его потом опять к Отцу.

Грех возможен лишь при неуничтожимости богopodobия (иначе при крайней августиновской точке человек уже не грешит,⁸⁸³ так как потерял образ-личность,

⁸⁸⁰ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 826. примечание

⁸⁸¹ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 786; Непостижимость человека, трансцендентность, сокровенность (С. 61, 68); Бессмертие. Свобода (свт. Григорий Нисский). С. 783. В даре рассуждения и слова. С. 783. самосознание.

⁸⁸² Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. С. 26: «Образ (εἰκόν) есть онтологическая и субстанциональная сущность человека и означает этическую задачу и добродетель».

⁸⁸³ Вышеславцев Б. П. Образ Божий в грехопадении. С. 30: «Только богopodobное существо может грешить, только личность, только свободная и разумная самость; только сын может отречься от Отца... и стать «блудным сыном» (С. 30. ОбрБож в грехоп). «В последней глубине и бездне греха образ Божий *как бы* (курсив мой)

перестав быть личностью, не противостоит другой Личности), был бы невозможен стыд и чувство вины (начиная с рая). Даже в грехе – и это неперемное условие греха – сохраняется онтологический образ.

Грехопадение как нарушение закона. Вопрос о взаимоотношении с Законом необходим для понимания греха. Вышеславцев предпочитает поставить вопрос как антиномию и по-своему решает дилемму, поднятую ещё свт. Иларионом Киевским (†1055). Борис Петрович практически отвергает Закон, но христианство его не отвергает. Сам Вышеславцев понимает, что речь не идет о полном упразднении, а об ограничении закона.

По Вышеславцеву, Ветхозаветный закон преодолевается благодатью, ибо «Закон дефектен», и на этом основании возможно противопоставление «рабской», юридической морали закона этики любви, свободы и творчества. Закон дефектен, но чем его заменить? – теория сублимации (возвращение к тому, что было задумано о человеке – сублимация, творчество).⁸⁸⁴

Закон «дефектен», потому что в борьбе с грехом он постоянно терпит неудачу. Он бессилен против греха,⁸⁸⁵ он лишь указывает на него. Закон не может преодолеть сопротивление плоти. Закон должен был давать оправдание, а сам даёт осуждение и проклятие⁸⁸⁶ и в этом трагедия Закона.

Закон не творческая сила. Творческой силой является любовь. Сфера закона – низшая. Необходимая, но низшая, сфера закона обязанности и права. Вышеславцев считает, что синтез закона и благодати не осуществлен [?!]. Поэтому он ищет неюридический смысл (в творчестве, в любви, свободе, личности, иерархии) в драме Адама. Бог вообще нас не обвиняет, не возлагает вины. В заповедях мы имеем предупреждение, а не вину и угрозу.

Человек попал в рабство закону, потому что отверг призыв к благодати и свободе. Юридическая мораль закона противопоставляется свободе, любви и

теряется... В своем сознании... в своем внешнем поведении... в своем эмпирическом характере... может всецело потерять искру Божественного света, может угасить в себе образ Божий».

⁸⁸⁴ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 21.

⁸⁸⁵ Вышеславцев Б. П. Этика сублимации как преодоление морализма // Путь. 1930. № 23. С. 3-24. С. 3, 5. «Все под грехом» (Рим 3:9-18); С. 53.

⁸⁸⁶ Вышеславцев Б. П. Этика сублимации как преодоление морализма. С. 6; «Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» Рим 7:10.

творчеству. Предпочесть юридический подход (вина, ответственность) – значит, вернуться назад в рабство. Это падение и измена Христу и открытой Им благодати. Любовь к Богу не есть договор, есть вещи выше. Закон был высшей этической ценностью дохристианского мира.

Если дается новая система, то подразумевается, что предыдущая – неудовлетворительна. «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20). Взамен старой высшей этической ценности (вина, закон, ответственность) дана новая благодать (свобода, творчество, любовь), в которой Бог дает Сам Себя как высшую ценность. Непосредственно дан Он Сам, а не нечто более низкое и посредующее, как например, Закон

Сублимация и этика благодати. Выход из ситуации с Законом ему видится в сублимации, преображении подсознания. Сублимация для него – возможность обойти закон противоборства подсознания через воображение и внушение.⁸⁸⁷

Противопоставление этики благодати (сублимации) этике закона можно рассматривать как его центральную идею. Однако можно заметить, что он фактически обходит тему Церкви, без которой этика благодати невысказана. Построение внутреннего мира и направление его сил возможно лишь в Церкви, иначе – прелесть.⁸⁸⁸ Он почти игнорирует те сложности, которые могут возникнуть при сублимации и воображении. Он не обозначает четко практической концепции сублимации.⁸⁸⁹

В поиске движущей силы в человеке некоторые философы останавливались на желании власти⁸⁹⁰ или других стремлениях, Вышеславцев же фокусируется на жажде жизни, радости и блаженства. Эта подсознательная энергия, определяемая им то как эрос, то как либидо, предназначена к сублимации её к Высшему. Его

⁸⁸⁷ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 659.

⁸⁸⁸ Зеньковский В. В. О значении воображения в духовной жизни (по поводу кн. Б. П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса») // Путь. 1932. № 32. С. 90-102. С. 90-91.

⁸⁸⁹ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 10; Зеньковский О значении воображения в духовной жизни. С. 94 критикует его чрезвычайно широкое понятие сублимации. Продолжая линию Фрейда, Б. П. пишет о трансформации сексуальной энергии, но никакого повышения ценности не происходит. Грех – есть ложная, неудачная сублимация (прелесть).

⁸⁹⁰ «Похоть господства есть одна из самых сильных страстей». Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 627.

терминологическая неточность не позволяет ясно определить следствия грехопадения. Остается не совсем понятным был ли человек сотворён с либидо или оно результат греха.⁸⁹¹ Вышеславцев предлагает сублимацию и преобразование либидо под действием Божественной благодати.⁸⁹²

Он критикует Фрейда за «игру на понижение», т. е. поставление высшего на службу низшему, что есть зло (и грех). Либидо, как низшая бессознательная энергия любви, у Вышеславцева не является злом в этическом плане, плох факт извращения и перенаправления (ἀμαρτία - непопадание в цель) на низшее, когда либидо обращается в сексуальность и похоть в Августиновском смысле. Поэтому выход из этого «греха» в подлинной сублимации (в попадании в цель).

Энергии человека, сознательные и бессознательные, после трансформации должны вести ко Христу, но, по замечанию прот. В. Зеньковского, Вышеславцев недооценивал изначальную греховность (повреждение) человека, и сублимация может оказаться недостаточной как средство.⁸⁹³

Для Вышеславцева спасение определяется не в юридической парадигме «вины и амнистии», а в преодолении. Он обостряет проблему смерти и ставит её как глубинную драму и подлинный трагизм её в богооставленности Христа, которая достигает кульминации и разрешается катарсисом. Таков закон и очистительный смысл трагедии. Антиномия христианства в том, что богооставленность разрешается в возвращении и причастности к Богу, а смерть обращается к жизни.

Смерть, согласно Вышеславцеву, есть необходимый диалектический элемент, трагический и страшный, но обогащающий теперешнее бытие.⁸⁹⁴ В смерти происходит распад низшего и последующее воскресение в более совершенном. Вещественный начаток возводится (сублимируется) в вечном стремлении (эрос) к Абсолютной Любви. Телесное воскресение для

⁸⁹¹ Казарян А. Т. Вышеславцев Б. П. С. 118.

⁸⁹² Казарян А. Т. Вышеславцев Б. П. С. 191.

⁸⁹³ Зеньковский В. В. О значении воображения в духовной жизни. С. 93.

⁸⁹⁴ Образ треснутого (грехом) горшка, который должен быть возвращен в прах, а потом быть воссозданным в целом (Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 704-705).

Бориса Петровича есть полное искоренение и последнее преодоление⁸⁹⁵ смертности и тленности, источник которых – первородный грех. Воскресение – подлинная победа Христа над грехом и смертью.⁸⁹⁶

Подведем итоги. Борис Петрович предпочитал аллегорическое истолкование грехопадения, которое изложено на языке символов. Он был сторонником теории солидарности. Первородный грех для него – коллективное бессознательное и сила, противоречащие сознанию и это сила побеждающая, так грех происходит не только по слабости, но и по силе. Первоначально зло заключалось в восстании умом, поэтому грехом происходит в первую очередь помрачение сознания. Вкушение плода не увеличило знание прародителей, а наоборот сузило. Грех теперь царствует в сердце, но само оно, сердце, безгрешно.

Первородный грех – отвержение призвания, любви и соработничества с Богом, отказ от обожения через добродетель и сотворчество с Богом. Творчество из-за греха превратилось в *работу*, в рабство диаволу. Адам нарушил не запрет, а предупреждение. Дьявол манипулировал вложенным в человека стремлением к обожению. Сатана преувеличил заповедь, что породило противодействие и бунт, как реакцию. Грех состоял в человеческом «нет» Богу («противо-речие» греха). Он есть анти-номия (противозаконие).

Грех был в искажении иерархии ценностей. Грех заключался в предпочтении Богу иных ценностей. Это перенаправленные вниз деформированные силы, сотворенные для возведения вверх (например, либидо превратилось в похоть). Грех – или отказ от сублимации, или неудачная сублимация. Теперь человек дисгармоничен и ранен грехом. Вокруг него перевернутая иерархия бытия, и по отношению к человеку это проявляется в том, что тело перестало быть послушно душе, душа не последует духу.

⁸⁹⁵ Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 708-709; 811.

⁸⁹⁶ Смерть [как следствие греха], как последний враг истребится и должен быть погран смертью Христа, смерть должна быть побеждена победой Христа [До этого смерть была победой ада.]. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры. С. 812.

5. 2. Прот. С. Булгаков

Учение прот. Сергия Николаевича Булгакова (1871-1944)⁸⁹⁷ о первородном грехе на уровне определений отчасти соответствует чертам церковной веры, однако тип его истолкования и предпосылки даваемых определений, выходят за пределы ортодоксии. Не состоялось рецепции Церковью его подхода с необходимостью «ософииения» и первородного греха, и смерти.⁸⁹⁸

Автор повторяет общие места о первородном грехе, который изменил мироздание, принёс болезни и смерть. Он учит, что человек был создан потенциально безгрешным и бессмертным, в нём не было необходимости греха или смерти. Первый грех привнёс разлад, антиномию и лишил мир гармонии. Возрастание и реализация человека были прерваны и отравлены грехом непослушания, поэтому обратное движение есть путь богосыновства и послушания.⁸⁹⁹ Здесь подлинное творчество и актуализация человека.

Грех отразился в последствиях, среди которых обременение плотностью и тлением. Первородный грех нанёс значительный вред, но не тотальное поражение человеческой природе. «Первородный грех совершился не в душе мира, но в её низшем, становящемся центре, в области тварного. Он мог только повредить или отравить, но не умертвить природу, извратив её в состоянии, а не в существе. Другими словами, первородный грех принёс с собой не субстанциальную, но лишь функциональную порчу мира, «мир во зле лежит», но не есть зло, оно есть его состояние, а не естество».⁹⁰⁰

Как и многие другие богословы, он повторяет, что силой и главным действием первородного греха является тление и смерть.⁹⁰¹ Смерть в его понимании есть крайнее зло, но она не есть полное истребление жизни. Смерть не всесильна. Она заключает в себе и наказание, и педагогику, и суд, и спасение.

⁸⁹⁷ Профессор кафедр догматики в Св. Сергиевском инст. Парижа с 1925 г. Читал также курс Ветхого Завета.

⁸⁹⁸ Булгаков С. Н., свящ. Тихие думы. М.: Республика, 1996. 508 с. С. 305.

⁸⁹⁹ Булгаков С. Н., свящ. Свет невечерний. С. 475.

⁹⁰⁰ Булгаков С. Н., свящ. Свет невечерний. С. 368.

⁹⁰¹ Булгаков С. Н., свящ. Тихие Думы. С. 303.

Возвращение человека подобно разбитию треснутого сосуда для последующего воссоздания – есть образ, который использовался Отцами. Прот. С. Булгаков, однако, по-своему разворачивает этот образ и пишет о Матери-Земле, как о становящейся Софии, которая имела естественное бессмертие и которая изведет к жизни вернувшихся в неё. Такая вера, пожалуй, выходит за пределы ортодоксии. Христиане верят, что дарование жизни или возвращение к жизни прерогатива Бога, а не «Матери-Земли»... Прот. Сергей пишет о воскресении животных и объясняет, что их нынешняя «звериность» в них есть действие греха.⁹⁰²

Спасение от греха, в его понимании, возможно не столько через Жертву, сколько через «кенозис Воплощения, которое не просто принятие плоти, но восприятие человечества ослабленного действием греха».⁹⁰³ Выделение им кенотического аспекта в Спасении, кроме искупительной (правовой) жертвы, делает его сотериологию более объёмной и синтетической.

Смерть, как действие греха, не безусловна и не всеильна. Человечество воскресает во Христе и со Христом, прежде умерев с Ним. Итак, грех и смерть – не тупик. Человечество может быть и искуплено, и исправлено. Автор не пишет об искуплении первородной вины. Человечество для него не столько виновное перед Богом, сколько пострадавшее от греха и от диавола. Спасение – не ликвидация вины, но победа над грехом и смертью. Здесь же преодоление и освобождение от первородного греха в победе над смертью. Своей смертью Христос поправил смерть человечества.

Итоги. Первородный грех изменил мироздание, принёс болезни, смерть, разлад и дисгармонию. Грех отравил природу человека, извратил её состояние, ослабил, но не уничтожил. Повреждение грехом нетотально. Грех - не субстанциональная, а функциональная порча мира. Зло – состояние, а не естество.

Сила и главное действие первородного греха – тление и смерть, которая не всеильна и включает в себе наказание и педагогику, суд и спасение. Возвращение в прах - необходимый этап для исправления и воссоздания.

⁹⁰² Булгаков С. Н., свящ. Свет невечерний. С. 367.

⁹⁰³ Булгаков С. Н., свящ. Тихие Думы. С. 277.

Спасение от греха – не ликвидация вины, но действительная победа над грехом и смертью. Человечество от греха стало не столько виновным, сколько пострадавшим.