ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗЛОЖЕНІЕ ДОГМАТА

ОБЪ

ИСКУПИТЕЛЬНОЙ ЖЕРТВѢ

Господа нашего Іисуса Христа.

Итакъ, не сомнѣвайся, человѣкъ, видя такое богатство благъ, не любопытствуй знать, какъ потушена искра смерти и грѣха, когда на нее пролито цѣлое море благодатныхъ даровъ". Св. Іоаннъ Златоустъ.

СВЯЩЕННИКА

Іоанна Орфанитскаго.

МОСКВА.
Университетская типографія, Страстной бульваръ.
1904.

Отъ Московскаго Духовно-Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва, іюля 3-го дня 1903 года.

Цензоръ, Протоіерей **Александръ Смирновъ.**



781
37

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Вступленіе. I—VII

Исторія догмата въ первые три вѣка христіанства.

Предварительныя замѣчанія ..... 1—2

Евіонеи. Гностики. Керинѳъ. Докеты. Василидъ. Валентиніане. Маркъ. Маркіонъ..... 2—7

Общій характеръ изложенія ученія объ искупленіи у Мужей апостольскихъ и отношеніе послѣднихъ къ еретикамъ своего времени..... 7

Воззрѣнія на искупительную жертву Христову:

св. ап. Варнавы..... 8— 9
св. Климента Римскаго..... 9—10
Ерма..... 10—11
св. Игнатія Богоносца..... 11—12
св. Поликарпа Смирнскаго..... 12
Автора „Посланія къ Діогнету“..... 13
св. Іустина Мученика..... 14—16
св. Иринея..... 16—23
Тертулліана..... 23—28
св. Кипріана Карѳагенскаго..... 28—29
св. Климента Александрійскаго..... 29—33
Оригена..... 33—48
св. Меѳодія Патарскаго..... 48—51

Исторія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой въ періодъ вселенскихъ соборовъ.

А) Въ Восточной Церкви.

Предварительныя замѣчанія. Внѣшніе историческіе поводы къ раскрытію догмата. Внутреннія вліянія, подъ которыми слагались воззрѣнія Отцевъ и Учителей Церкви на искупительную жертву Христову 51

Краткая характеристика воззрѣній Отцевъ и Учителей Церкви разсматриваемаго періода на искупительную жертву Христову..... 51—59

Воззрѣнія на догматъ св. Григорія Нисскаго..... 59—69
св. Василія Великаго..... 69—72
св. Григорія Богослова..... 72—78
св. Аѳанасія Александрійскаго..... 78—91
св. Кирилла Іерусалимскаго..... 91—93
св. Ефрема Сирина..... 94
св. Епифанія Кипрскаго..... 94—97
св. Іоанна Златоуста..... 97—104
св. Кирилла Александрійскаго..... 104—121
блаж. Ѳеодорита..... 121—124
св. Іоанна Дамаскина..... 124—127

Б) Въ Западной Церкви.

Предварительныя замѣчанія. Стр.

Воззрѣнія на догматъ Иларія Пиктавійскаго ... 127—130
св. Амвросія Медіоланскаго ... 130
блаж. Іеронима ... 130—131
блаж. Августина ... 131—142
св. Льва Великаго ... 142—143
Григорія Великаго ... 143—145

Общіе выводы изъ исторіи догмата въ древній ея періодъ ... 146—154

Краткій очеркъ исторіи догмата искупленія въ средніе вѣка и въ новое время ... 155

Предварительныя замѣчанія.

Воззрѣнія на догматъ Ансельма Кентерберійскаго ... 155—159
Абеляра ... 160—165
Бернарда Клервосскаго ... 165—166

Школа Абеляра. Авторъ сочиненія „Epitome". Петръ Ломбаръ ... 167

Александръ фонъ Галесъ.—Бонавентура ... 168—169

Воззрѣніе на искупительную жертву Христову Ѳомы Аквината ... 169—175
Дунсъ-Скотта ... 176
Римской Церкви ... 177
Лютера ... 177—179
Мелахтона ... 179
Аузбургскаго исповѣданія ... 179—180

Происхожденіе obectientia activa и Формулы конкордіи ... 180—181

Протестантское ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой ... 182—183

Воззрѣнія социніанъ ... 183—186
арминіанъ ... 186
Канта ... 187
де Ветте ... 187—188
Шлейермахера ... 188—189
Гегеля ... 189

Краткій очеркъ исторіи догмата въ Восточной и Русской Церкви въ средніе вѣка и въ новое время ... 190

Воззрѣнія Николая Метонскаго ... 190—193
Православнаго исповѣданія ... 194
Посланія Восточныхъ патріарховъ ... 195
Представителя русской схоластики, Ѳеофана Прокоповича ... 195—201
Митрополита Платона ... 201—202
Митрополита Филарета ... 202—207

Краткія замѣчанія о воззрѣніяхъ на догматъ искупленія нѣкоторыхъ позднѣйшихъ богослововъ ... 207—210

Заключеніе ... 211—221

ВСТУПЛЕНІЕ.

Когда русскіе богословы при изложеніи догматовъ христіанства оставили искусственный методъ схоластики и вступили на новый и естественный путь ихъ изученія и раскрытія, то однимъ изъ существенныхъ пособій для надлежащаго правильнаго уясненія и раскрытія догматическихъ истинъ было признано изученіе исторіи догматовъ. Впрочемъ, судя по сохранившимся до насъ отъ того времени печатнымъ системамъ догматическаго богословія Филарета, архіеп. Черниговскаго и Макарія, митр. Московскаго можно заключать, что на первыхъ порахъ изложеніе исторіи догмата было допускаемо въ размѣрахъ очень умѣренныхъ: историческое изложеніе догматовъ признавалось необходимымъ не для каждаго догмата, а только для такого, который подвергался болѣе или менѣе многочисленнымъ и существеннымъ искаженіямъ со стороны еретиковъ, напр., для догмата о св. Троицѣ, о лицѣ І. Христа, о благодати и т. п. Что же касается до догматовъ, не искажавшихся такими ересями, какъ напр. ересь Арія, Несторія, Евтихія и т. п., то для такихъ догматовъ или совсѣмъ не полагалось ихъ исторіи (какъ напр. въ «Догматическомъ Богословіи» митр. Макарія) или же, если догматъ и сопровождался исторіею, то очень краткою (какъ напр. въ Догмат. Богословіи Филарета, архіеп. Черниговскаго), такъ что въ прежнее, не очень давнее время, исторія догмата и исторія ересей, касающихся извѣстнаго догмата, были понятіями почти тождественными. Правда, въ «Догматическомъ Богословіи» митр. Макарія и въ отдѣльныхъ статьяхъ по сему предмету другихъ авторовъ, при изложеніи того или другого догмата помѣщался между прочимъ отдѣлъ, подъ заглавіемъ: «ученіе Церкви». Этотъ отдѣлъ заключалъ обыкновенно цѣлый рядъ выдержекъ изъ разныхъ святоотеческихъ твореній въ подтвержденіе извѣстнаго догмата, при чемъ Отцы и Учители Церкви располагались въ хронологическомъ порядкѣ. Въ виду этого не безъ основанія можно полагать, что указанный отдѣлъ имѣетъ своимъ назначеніемъ представлять собою исторію догмата. Но излишне разъяснять, какъ мало имѣетъ права называться исторіею догмата рядъ святоотеческихъ выдержекъ, хотя бы и расположенныхъ въ хронологическомъ порядкѣ. Только въ недавнее время еп. Сильвестръ, бывшій профессоръ Догматическаго богословія и ректоръ Кіевской Духовной Академіи, въ напечатанномъ имъ «Опытѣ православнаго Догматическаго богословія» сдѣлалъ въ историческомъ изложеніи догматовъ значительный шагъ впередъ.

Этотъ шагъ состоитъ въ томъ, что у преосв. Сильвестра *всѣ* догматы сопровождены историческимъ изложеніемъ ихъ *болѣе или менѣе обширнымъ и обстоятельнымъ*, и справедливость требуетъ сказать, что историческое ихъ изложеніе въ русской богословской литературѣ, насколько намъ извѣстно, есть первый опытъ такого изложенія исторіи догматовъ, который болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ своему наименованію. И по нашему мнѣнію, нельзя не привѣтствовать въ русскомъ богословіи надлежащаго вниманія къ этой сторонѣ догматическихъ изслѣдованій, такъ какъ историческое изученіе догмата можетъ служить весьма надежнымъ доказательствомъ правильности его пониманія по духу Православной Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ доставлять изслѣдователю догмата и обширный матеріалъ для всесторонняго положительнаго его раскрытія. Ввиду такой важности историческаго изученія догматовъ мы взяли предметомъ настоящаго изслѣдованія исторію одного изъ догматовъ христіанства,—именно догмата объ искупительной жертвѣ Христовой.

Такъ какъ догматъ объ искупленіи рода человѣческаго страданіями и крестною смертію І. Христа есть главный и средоточный догматъ въ системѣ христіанскаго вѣроученія, то отсюда само собою понятна важность всесторонняго, а слѣдовательно и историческаго его изученія. Важность изученія сего догмата методомъ историческимъ усугубляется еще отъ слѣдующихъ соображеній: хотя догматъ этотъ и признается общимъ, безразлично для всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, тѣмъ не менѣе однакоже при внимательномъ его изученіи въ частныхъ сторонахъ его открываются разности восточнаго и западнаго христіанскихъ вѣроисповѣданій, и на чьей сторонѣ—востока или запада лежитъ въ томъ или другомъ случаѣ истина,—это можетъ показать только исторія догмата. Далѣе, догматъ этотъ, несмотря на свое средоточное положеніе въ системѣ христіанскаго вѣроученія не подлежалъ всестороннему раскрытію на Вселенскихъ или Помѣстныхъ соборахъ Православной Церкви; отсюда, если православный богословъ при положительномъ раскрытіи и изложеніи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой хочетъ чувствовать подъ ногами надлежаще твердую почву, то онъ долженъ предпослать положительному изложенію догмата тѣмъ болѣе внимательное и обстоятельное историческое его изученіе и изслѣдованіе. Историческое изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Христовой тѣмъ болѣе умѣстно и полезно, что до сихъ поръ въ русской литературѣ, сколько намъ извѣстно, еще не было ни одного *спеціальнаго* изслѣдованія на данную тему. Правда, какъ выше мы упомянули въ «Опытѣ Догматическаго Богословія» еп. Сильвестра есть историческое изложеніе догмата объ искупленіи гораздо болѣе пространное, нежели въ «Догматическомъ Богословіи» Филарета, архіеп. Черниговскаго, но эта исторія только по отношенію къ первымъ тремъ вѣкамъ христіанства можетъ быть признана болѣе или менѣе достаточно полной и обстоятельной; начиная же съ IV вѣка она дѣлается все сокращеннѣе, а главное сильно сбивается на старую манеру излагать не цѣлостное воззрѣніе св. отца, а приводить лишь краткую изъ него выдержку, а то и еще проще—дать голый перечень Отцовъ съ подстрочными цитатами изъ нихъ; видѣть это особенно нежелательно при изложеніи исторіи догмата въ важнѣйшую эпоху Вселенскихъ

Соборовъ отъ IV вѣка до Іоанна Дамаскина включительно. Наконецъ, не можемъ умолчать, что исторія догмата у еп. Сильвестра не доведена до конца: она оканчивается только социніанами, средневѣковая и новая исторія догмата объ искупленіи въ Восточной и Русской Церкви у него совершенно опущена. Указанные недочеты могутъ находить себѣ естественное объясненіе въ относительной краткости, необходимой для автора, писавшаго «Курсъ», а не «монографію». Но отъ чего бы эти недочеты ни зависѣли, во всякомъ случаѣ то несомнѣнно, что исторія догмата объ искупленіи нашего маститаго ученаго богослова отнюдь не дѣлаетъ излишнею нужду въ новыхъ изслѣдованіяхъ о томъ же предметѣ. По всѣмъ вышеупомянутымъ побужденіямъ мы и сочли дѣломъ, далеко не безполезнымъ для русской богословской науки заняться возможно обстоятельнымъ изслѣдованіемъ и изложеніемъ избраннаго нами предмета.

При составленіи своего труда мы имѣли своей задачей представить въ ясномъ и обстоятельномъ изложеніи исторію *раскрытія* догмата объ искупленіи въ послѣдовательномъ рядѣ *цѣлостныхъ воззрѣній* на него какъ у Отцевъ и Учителей древней Церкви, такъ и у средневѣковыхъ и новыхъ христіанскихъ богослововъ. При выполненіи этой задачи мы старались уловить особенность или преобладающую характеристическую черту въ раскрытіи догмата у того или другого Отца Церкви, составляющую такъ сказать физіогномію его воззрѣнія, и подъ точкой зрѣнія этой особенности, этой преобладающей черты уяснить и изложить все его воззрѣніе въ подробности и совокупности. Мы старались, далѣе, понять все святоотеческое о предметѣ нашего изслѣдованія ученіе древняго періода, кончая св. Іоанномъ Дамаскинымъ, какъ проникнутое и объединенное однимъ духомъ воззрѣніе; мы старались разсматривать отдѣльныя святоотеческія воззрѣнія на него только какъ разныя стороны одного и того же цѣлостнаго воззрѣнія на искупительную жертву Христову. Мы старались, наконецъ, при изложеніи средневѣковаго и новаго періода исторіи догмата объ искупленіи отмѣтить черты, отличающія западное пониманіе догмата отъ восточнаго, и хотя въ самыхъ общихъ чертахъ намѣтить предносящійся нашему сознанію истинный образъ пониманія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой по духу Православной Восточной Церкви.

Не знаемъ, насколько велико научное значеніе нашего изслѣдованія, но думаемъ, что никто не въ правѣ отказать ему въ надлежащей самостоятельности: Отцы и Учители древней Церкви изучены нами, за весьма немногими исключеніями, по подлиннымъ ихъ писаніямъ, при чемъ тѣ изъ нихъ, которыя существуютъ въ русскомъ переводѣ, были свѣрены съ греческими и латинскими подлинниками, а нѣкоторые, какъ напр. Оригенъ и Кириллъ Александрійскій (отчасти), Иларій, Іеронимъ и Амвросій Медіоланскій (отчасти), Августинъ, Левъ Великій, а равно средневѣковые богословы Анзельмъ, Абеляръ, Ѳома Аквинатъ, Николай Метонскій изучены по латинскимъ и греческимъ подлинникамъ. При этомъ изученіи положено нами много труда, обусловленнаго особенностями избраннаго нами для изслѣдованія предмета.

Правда, у многихъ Отцовъ и Учителей Церкви есть отдѣльныя творенія или отдѣлы твореній, гдѣ преимущественно излагается ихъ

ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой; таковы у Иринея нѣкоторыя главы III и V книгъ «Противъ ересей»; у Оригена Толкованія на нѣкоторыя мѣста кн. Исходъ, Левитъ и Числъ, а равно на нѣкоторыя мѣста посл. къ Римл. и св. Матѳея и Іоанна; у Аѳанасія ученіе объ искупленіи изложено въ «Словѣ о воплощеніи Бога Слова», у Григорія Нисскаго въ «Большомъ Огласительномъ словѣ»; у Василія Великаго въ бесѣдѣ на 7 и 8 ст. 48-го псалма; у Григорія Богослова въ словѣ 45 на Св. Пасху, у Кирилла Іерусалимскаго въ 13-мъ огласительномъ словѣ; у Іоанна Златоуста въ 10 бес. на Посл. къ Римл.; у Кирилла Александрійскаго во 2-мъ словѣ о правой вѣрѣ къ царицамъ и въ толкованіи на еванг. Іоанна, у Ѳеодорита въ X словѣ о Промыслѣ; у Августина въ 13 кн. о Троицѣ и т. д. Но если бы изслѣдователь исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой ограничился изученіемъ только этихъ мѣстъ, и по нимъ только изложилъ исторію изучаемаго догмата, то онъ изложилъ бы эту исторію не только не полно, но и односторонне; поэтому, чтобы съ надлежащей полнотою и всесторонностію изучить и изложить воззрѣнія св. Отцевъ и Учителей Церкви на голгоѳскую жертву Христову, приходилось сплошь прочитывать очень многія творенія св. Отецъ и относящееся къ предмету нашего изслѣдованія выписывать по строчкамъ и эти строчки между собою соображать и составлять изъ нихъ цѣлостное воззрѣніе, или по крайней мѣрѣ дополнять и болѣе уяснять ими основное мѣсто о крестной жертвѣ Христовой въ твореніяхъ того или другого Отца и Учителя Церкви. Трудъ кропотливый и весьма не легкій!

Если же нѣкоторые второстепенныя части нашего труда составлены по руководствамъ (главнымъ образомъ нѣмецкихъ богослововъ), то относительно этого не безъ права можемъ сказать, что во первыхъ, эти части не нуждались, по нашему мнѣнію, въ изслѣдованіи по первоисточникамъ (какъ напр., ученіе объ искупленіи нѣкоторыхъ второстепенныхъ схоластиковъ, Лютера, Мелахтона, Канта, Де-Ветте, Гегеля, Шлейермахера и др., а во вторыхъ, мы можемъ указать на примѣръ серіозныхъ западныхъ богослововъ (напр. Гагенбаха и Томазія), которые далеко не всегда излагаютъ исторію догмата по первоисточникамъ и нимало не стѣсняются пользоваться пособіями.

Не излишнимъ наконецъ находимъ упомянуть о слѣдующемъ. Намъ небезъизвѣстно, что западные ученые считаютъ болѣе подлинной и первоначальной ту редакцію ученія гностиковъ, которая сохранилась у Ипполита; между тѣмъ мы слѣдовали при изложеніи ихъ ученія редакціи св. Иринея Ліонскаго, Епифанія Кипрскаго и другихъ св. Отцевъ. Въ данномъ случаѣ мы руководствовались тѣмъ соображеніемъ, что редакція Иринея и Епифанія болѣе просто и ясна, чѣмъ редакція Ипполита, а для нашей ближайшей задачи разница редакцій особенной важности не представляетъ, такъ какъ при той и другой основное ученіе гностиковъ объ искупленіи остается одно и то же: искупленіе состоитъ въ освобожденіи людей отъ заблужденія чрезъ просвѣщеніе ихъ истиною, а не въ крестной смерти І. Христа, какъ жертвѣ Богу за грѣхи людей. Съ другой стороны и на западѣ есть ученые, какъ напр. Штейнъ, которые думаютъ, что Ипполитъ былъ введенъ въ заблужденіе какимъ нибудь недобросо-

вѣстнымъ лицомъ, которое передало ему ученіе гностиковъ въ намѣренно искаженномъ видѣ, и что посему наиболѣе подлинная редакція ихъ ученія есть редакція Иринея, Епифанія и имъ единомысленныхъ.

Во всякомъ случаѣ полагаемъ, что нашъ трудъ не лишенъ нѣкотораго значенія для Русской богословской науки. Сколько намъ извѣстно, не только на русскомъ языкѣ въ русской богословской литературѣ нѣтъ отдѣльной монографіи по исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, но даже нѣтъ таковой и въ западной нѣмецкой литературѣ за послѣдніе 50—60 лѣтъ. Правда, тамъ очень много краткихъ и пространныхъ книгъ подъ заглавіемъ «Исторія догматовъ» или подъ подобнымъ сему. Правда также и то, что и исторія догмата объ искупленіи нерѣдко въ системахъ догматическаго богословія предпосылается положительному раскрытію или же сопровождаетъ его, напр., въ Догматикахъ Лянге и Филиппи, равно какъ и въ отдѣльныхъ монографіяхъ, напр., «Лицо и дѣло Христа», Томазія. Но отдѣльная обширная монографія подъ заглавіемъ «Христіанское ученіе о примиреніи въ его историческомъ развитіи отъ древнѣйшаго времени до новѣйшаго» напечатана только въ Тюбингенѣ въ 1838 году извѣстнымъ основателемъ новотюбингенской раціоналистической школы Фрид. Христ. Бауромъ, а отъ послѣдующаго позднѣйшаго времени другой спеціальной монографіи по данному предмету мы не встрѣчали. Но не трудно догадаться, какой характеръ носитъ исторія догмата о примиреніи Баура. Завзятый гегельянецъ, онъ и въ исторіи догмата объ искупленіи ищетъ діалектическаго движенія абсолютной идеи Гегеля, и чтобы открыть таковое, онъ не церемонится ни съ фактами, ни съ ихъ объясненіемъ: то, что не подходитъ подъ его идею діалектическаго развитія онъ опускаетъ, напр., ученіе объ искупленіи у Мужей Апостольскихъ, ибо онъ не видитъ въ ихъ изложеніи ученія объ искупленіи никакого развитія; по этой же причинѣ онъ опускаетъ Іустина Мученика, Тертулліана, Климента Александрійскаго, Кипріана, Меѳодія Патарскаго и др., и весь періодъ первыхъ трехъ вѣковъ христіанства у него составляютъ гностики, Ириней и Оригенъ. Твореніе Аѳанасія Александрійскаго о воплощеніи Бога Слова онъ признаетъ не подлиннымъ и принадлежащимъ писателю позднѣйшаго времени опять таки потому, что идея искупленія, раскрытая въ этомъ твореніи Аѳанасія, по теоріи Баура могла явиться не въ это время, а лишь въ позднѣйшее. И многое другое въ томъ же родѣ, и все въ угоду гегельянству, по требованію котораго онъ дѣлитъ исторію догмата на три періода: первый періодъ отъ древнѣйшаго времени до реформаціи, періодъ преобладающей объективности въ образующейся теоріи сатисфакціи (идея въ себѣ); второй періодъ отъ реформаціи до Кантовской философіи, періодъ постепенно усиливающейся субъективности (идея въ инобытіи); третій періодъ отъ Кантовской философіи до новѣйшаго времени, періодъ субъективности, возвращающейся къ объективности (идея, возвращающаяся изъ инобытія къ себѣ самой) [1]). Безъ особенныхъ объясненій понятно, какъ мало этотъ трудъ Баура пригоденъ не только для православнаго богослова, но и для ортодоксальнаго про-

[1]) Die christlich. Lehre v. d. Versöhnung.... Einleitung. S. 15—16. v. Baur. Tübing. 1838.

тестанта. А между тѣмъ повторяемъ, *сколько намъ извѣстно* (хотя не смѣемъ настаивать на этомъ утвержденіи) послѣ названнаго труда Баура не появлялось въ нѣмецкой богословской литературѣ отдѣльной и обстоятельной монографіи по исторіи догмата объ искупленіи; тѣмъ болѣе ни разу не появлялось подобной монографіи на русскомъ языкѣ, въ русской богословской литературѣ, какъ это намъ вполнѣ достовѣрно извѣстно, и посему наше изслѣдованіе есть первый въ русскомъ богословіи опытъ спеціальнаго изслѣдованія исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой.

При составленіи своего труда мы руководствовались слѣдующими источниками и пособіями:

I. Источники:

1. «Patrologiae cursus completus, series graeca et latina». Какими томами греческой и латинской патрологіи мы пользовались, это видно изъ самаго изслѣдованія.

2. Творенія св. Отецъ въ рус. переводѣ, издававшіяся при Москов. Дух. Академіи.

3. Писанія Мужей Апостольскихъ, св. Іустина Мученика, и Иринея Ліонскаго, переведенныя священникомъ (впослѣдствіи протоіереемъ) П. А. Преображенскимъ.

4. Творенія Кипріана и Іеронима, переведенныя при Кіевской Духовной Академіи.

5. Полное собраніе твореній св. Меѳодія Патарскаго, пер. подъ ред. Е. Ловягина. Спб. 1871.

6. Творенія св. Іоанна Златоуста, переведенныя при Спб. Духовной Академіи.

7. Thomae Acvinatis, summa totius theologiae pars. III.

8. Nicolai Methonensis Anecdota, pars. 1, Frankfurt, 1825.

9. Formula Concordiae v. Walch herausgegeb. 1780. Jena.

10. Apologia Confessionis.

11. Православное Исповѣданіе Каѳолическія и Апостольскія Церкви восточныя. Спб. 1819.

12. Посланіе патріарховъ Восточныя Каѳолическія Церкви о православной вѣрѣ.

13. Christianae ortodoxae theologiae, eadem serie ac methodo, qua Theophanes Procopowicz usus est in academia Kiowienzi. vol. III, Lipsiae. 1792.

14. Православное ученіе или Сокращенная христіанская богословія митр. Платона.

15. Слова и рѣчи митр. Филарета.

16. Пространный христіанскій Катехизисъ, его же.

17. Догматическое Богословіе, прот. П. Терновскаго.

18. Православное Догматическое Богословіе митр. Макарія. Спб. 1850.

19. Православное Догматическое Богословіе Филарета, архіеп. Черниговскаго.

20. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія еп. Сильвестра, т. IV, Кіев. 1889.

II. Пособія.

1. Опытъ Православнаго Догматическаго Богословія еп. Сильвестра, т. IV. Кіев. 1889.

2. Іезуита Діонисія Петавія De theologicis dogmatibus, издавшаго свой трудъ въ Парижѣ 1644 г. Мы пользовались 5 и 7 его томомъ, собственно тою ихъ частію, которая озаглавливается «Tractatus de incarnatione Verbi».

3. Handbuch d. christlich. Dogmengeschichte v. Münscher. IV Band. Marburg. 1809.

4. Die christliche Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. v. Dr. F. Chr. Baur. Tübing. 1838.

5. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte v. F. Chr. Baur. Leipzig, 1865.

6. Lehrbuch der Dogmengeschichte, v. Hagenbach. Erster и zweiter Theil. Leipzig, 1847. 2-te Auflage.

7. Dogmengeschichte v. D-r Ioseph Schwane. 2-tes Band. Patristische Zeit. 2-te Auflage. Freiburg. 1895.

8. Lehrbuch der Dogmengeschichte v. D-r R Seeberg. Erste Hälfte: die Dogmengeschichte der alten Kirche. Leipzig. 1894.

9. Того же труда вторая половина: Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Erlangen und Leipzig. 1898.

10. Die Dogmatick der griechischen Kirche in XII Iahrhundert v. Ulman. Theologisch. Studien und Kritick. III Heft, 1833.

11. Thomasius «Christi Person und Werck. Darstellung d. Evangel.—lutter. Dogmatick vom Mittelpunkte der Chistologie III-ter Theil. Erlangen, 1862.

12. Kirchliche Glaubenslehre v. Philippi. IV B. 2-te Hälfte. «Die Lehre von Christi Werck, Gutersloh. 1870.

13. Christliche Dogmatick, v. Lange, Heidelberg, 1851.

14. О троякомъ служеніи І. Христа въ Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. Отецъ за 1844.

15. Православное Догматическ. Богословіе митр. Макарія, Спб. 1850.

и другія.

Исторія догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа въ первые три вѣка христіанства.

Догматъ объ искупленіи рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти страданіями и крестною смертію Богочеловѣка, составляющій краеугольный камень и средоточіе всего христіанскаго вѣроученія, въ древней Церкви не былъ столь постоянно, настойчиво и всесторонне извращаемъ еретиками, какъ параллельный ему догматъ о лицѣ І. Христа, и потому и Отцы, и Учители Церкви не имѣли такого непосредственнаго, самою жизнью выдвигаемаго побужденія къ точному и всестороннему раскрытію догмата объ искупительномъ дѣлѣ Христа, какое они имѣли въ историческихъ обстоятельствахъ своего времени къ всестороннему раскрытію и догматическому опредѣленію ученія о лицѣ І. Христа. Напротивъ, догматъ искупленія самъ служилъ для нихъ надежной опорой въ борьбѣ съ еретиками, извращавшими ученіе о лицѣ І. Христа; напр. для Иринея—въ борьбѣ съ гностиками, для Аѳанасія—въ борьбѣ съ аріанами, для Кирилла Александрійскаго—въ борьбѣ съ несторіанами и т. п. По этой же причинѣ намъ не осталось каноническаго опредѣленія этого догмата ни отъ одного не только изъ Вселенскихъ, но и изъ Помѣстныхъ Соборовъ, и только въ Никео-Цареградскомъ символѣ встрѣчаемъ краткое изреченіе: „распятаго же за ны при Понтійстѣмъ Пилатѣ, и страдавша, и погребенна,"—и только. Вслѣдствіе такихъ обстоятельствъ изслѣдователь догмата о лицѣ І. Христа находится въ лучшихъ условіяхъ, нежели изслѣдователь догмата объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ. Первый имѣетъ весьма твердую точку опоры для сужденія о всѣхъ главныхъ и существенныхъ сторонахъ этого ученія въ Никео-Цареградскомъ символѣ, въ догматическихъ канонахъ Вселенскихъ Соборовъ, а второй—такой опоры для своего изслѣдованія не найдетъ: для посильнаго разрѣшенія сего догмата въ духѣ Православной Церкви онъ имѣетъ другое, правда, также очень авторитетное, но все же менѣе удобное средство, это внимательное изученіе мыслей объ искупленіи, разсѣянныхъ въ писаніяхъ Отцовъ и Учителей Церкви до Іоанна Дамаскина включительно.

Сейчасъ мы сказали, что ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой не было столь постоянно и всесторонне извращаемо еретиками, какъ ученіе о лицѣ І. Христа; однакоже это положеніе не должно преувеличивать: не только въ IV и послѣдующихъ вѣкахъ, но и въ первые три вѣка христіанства появлялись еретики, извращавшіе и христіанское ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой.

Начало ересей, извращавшихъ догматъ объ искупленіи, восходитъ ко временамъ апостоловъ и мужей апостольскихъ; таковыми ересями были ересь евіонеевъ, гностицизмъ и, какъ видъ его, докетизмъ; но первыми и самыми естественными врагами креста Христова были іудеи, которыхъ нель-

зя назвать, въ строгомъ смыслѣ этого слова, еретиками, какъ совсѣмъ не принадлежавшихъ къ христіанству, но для которыхъ слово крестное отъ дней апостольскихъ было соблазномъ: по ихъ понятію Христосъ, повѣшенный на крестѣ, навлекалъ на Себя, по закону Моисееву, проклятіе уже чрезъ эту позорную смерть саму по себѣ; какого либо иного, и тѣмъ болѣе благодѣтельнаго послѣдствія для кого бы то ни было эта смерть не могла имѣть.

Но черезъ взаимоотношеніе іудейства съ христіанствомъ образовалась уже въ точномъ смыслѣ этого слова *ересь* іудействующихъ—евіонеевъ. Она считала необходимымъ для спасенія обрѣзаніе и соблюденіе закона Моисеева [1]), считала апостола Павла за apostata legis, пользовалась только евангеліемъ Матѳея [2]). Евіонеи отрицали божество Христа и Его рожденіе отъ Дѣвы. По словамъ св. Иринея, они, слѣдуя Ѳеодотіону и Акилѣ, которые передавали Ис. 7, 14, такъ: „вотъ молодая женщина во чревѣ зачнетъ и родитъ Сына“. говорили, что Христосъ родился отъ Іосифа [3]). Въ крещеніи на Него сошелъ духъ Божій, который и сообщилъ Ему Божественную силу и достоинство Мессіи. Послѣ того Христосъ выступилъ на дѣло общественнаго служенія, *исключительно какъ пророкъ*, который назывался Сыномъ Божіимъ только въ нравственномъ смыслѣ за Свое благочестіе. Для евіонеевъ І. Христосъ не былъ вмѣстѣ и первосвященникъ, Своею смертію искупившій людей отъ грѣха, проклятія и смерти; смерть Христова только воодушевляла ихъ надеждою на скорое второе пришествіе Христово для основанія земного чувственнаго царства, которое и продолжится тысячу лѣтъ (хиліазмъ) [4]).

Но былъ еще особый видъ евіонеевъ, это — евіонеи — гностики, или елкезаи, которые составляютъ переходъ къ гностикамъ язычествующимъ. Міросозерцаніе ихъ слѣдующее: первый человѣкъ Адамъ обладалъ истинною религіею, такъ какъ въ немъ обиталъ Божественный духъ. Но потомъ мало по малу, подъ вліяніемъ злого начала, матеріи, познаніе религіозной истины въ родѣ человѣческомъ затемнилось: домъ этого міра такъ наполнился дымомъ, что находящіеся въ немъ не могли видѣть истины; они естественно стали взывать о помощи. И вотъ на ихъ зовъ откликнулся одинъ человѣкъ: онъ рѣшился открыть двери этого дома, чтобы выпустить изъ него дымъ и пустить туда солнечный лучъ. Этотъ человѣкъ былъ не кто иной, какъ пророкъ Іисусъ, или, точнѣе, въ Іисусѣ вновь явившійся Адамъ, въ которомъ Отецъ показалъ Свое состраданіе къ дѣтямъ.

Задача дѣла Христова состояла только въ томъ, чтобы возстановить законъ Моисееевъ, и ученіе Христа въ существѣ своемъ тождественно съ ученіемъ Моисея. Такъ какъ самъ Моисей только возобновилъ законъ, данный Адамомъ людямъ, его сыновьямъ,— тотъ вѣчный законъ, который всегда доступенъ всѣмъ, законъ, написанный не буквами, но въ душахъ людей, которые, чрезъ слѣдованіе ему, пріобрѣтаютъ благоволеніе Божіе и высшее блаженство,—то Христосъ, какъ Искупитель, чтобы возвести человѣчество къ его первоначальному состоянію, совершилъ это исключительно только чрезъ Свою пророческую дѣятельность. Онъ научилъ людей знать истиннаго Бога и взаимно любить другъ друга, какъ братьевъ, при чемъ распространилъ это состраданіе даже на язычниковъ. Такимъ образомъ, пророческая дѣятельность І. Христа отличается отъ дѣятельности предшествующихъ про-

---

[1]) Іустинъ муч. „Разговоръ съ Трифономъ“ 47, пер. Преображ. стр. 205—207, М. 1892.
[2]) Св. Иринея Лионскаго, кн. I, гл. 26,2; пер. Преображенскаго, стр. 106. М.
[3]) Св. Иринея кн. III, 21, 1 стр. 378; кн. V, 1, 3 стр. 578.
[4]) Lehrbuch der Dogmengeschihte v. Seeberg. I H. S. 50—51, 1894.

роковъ только своею всеобъемлемостью. Іудействующіе еретики — елказаи такимъ образомъ признавали, что свободная воля человѣка не повреждена, и что человѣкъ, если только онъ въ достаточной степени позналъ религіозную истину, имѣетъ полную возможность самъ по себѣ спастись добрыми дѣлами. Поэтому они, какъ и евіонеи первой категоріи, не признавали искупительнаго значенія за страданіями и крестною смертію І. Христа, а признавали за ними только нравственное значеніе страданія за истину [1]).

Если ересь іудействующихъ возникла на почвѣ іудейства, то ересь гностиковъ проистекала изъ пантеистическихъ религіозныхъ вѣрованій востока и языческой философіи. Она появилась еще во времена апостольскія. Гностикъ Керинѳъ, іудей изъ Александріи, нѣкоторое время жилъ и дѣйствовалъ въ Ефесѣ, когда тамъ же пребывалъ ап. Іоаннъ Богословъ. Онъ училъ, что міръ сотворенъ не Богомъ, но силою, которая далеко отстоитъ отъ этого превысшаго перваго начала—діміургомъ. Подобно евіонеямъ, Керинѳъ училъ, что Іисусъ не былъ рожденъ отъ Дѣвы, но былъ сынъ Іосифа и Маріи. Послѣ крещенія сошелъ на Него въ видѣ голубя отъ превысшаго перваго Начала высшій Христосъ, Божественное Слово; тогда Іисусъ возвѣстилъ людямъ о всевышнемъ Богѣ, о Которомъ до появленія христіанства міръ ничего не зналъ. Предъ наступленіемъ страданій Христосъ оставилъ Іисуса, и Іисусъ пострадалъ; Христосъ же, будучи духовенъ, оставался чуждъ страданія. Подобно евіонеямъ, Керинѳъ раздѣлялъ надежды на земное тысячелѣтнее царство Мессіи, которое откроется тогда, когда воскреснетъ человѣкъ Іисусъ и соединится съ вышнимъ Христомъ [2]).

Вѣку апостольскому принадлежатъ также гносгики—докеты. Подъ вліяніемъ восточныхъ языческихъ воззрѣній на матерію, какъ на зло, они считали невозможнымъ допустить реальное воплощеніе Сына Божія, а потому учили, что тѣло І. Христа было чисто призрачное, и потому и страданія Его были только кажущіяся. Ясно, что ученіемъ докетовъ совершенно отрицалось всякое искупительное значеніе страданій и смерти Христовой, ниспровергалось все христіанство. Совершенно понятно поэтому, что ап. Іоаннъ Богословъ сильно вооружался противъ докетовъ въ 1 и 2 своихъ посланіяхъ и называлъ держащихся этой ереси антихристами.

Но во 2-мъ вѣкѣ гностицизмъ развился въ цѣлый рядъ подробно развитыхъ философско-религіозныхъ системъ, сущность которыхъ при многочисленныхъ особенностяхъ ихъ частнаго содержанія можно изложить такъ. По представленію гностиковъ, міръ духа и матеріи взаимно дуалистически противоположны; изъ міра духовъ (плирома, автопаторъ, вимосъ), который движется въ себѣ черезъ эоновъ, произошелъ черезъ эманацію или черезъ эволюцію этотъ міръ. Творецъ его не есть высшій Богъ, но низшее существо, діміургъ, или Богъ іудеевъ. Но въ мірѣ матеріи живетъ остатокъ отъ міра духовнаго; по мѣрѣ духа, заключающагося въ матеріи, люди бываютъ πνευματικοὶ, ψυχικοὶ и σωματικοὶ, изъ коихъ первымъ соотвѣтствуютъ христіане, вторымъ—іудеи и третьимъ язычники. Чувственность есть зло въ человѣкѣ. Духъ заключенъ въ тѣло, какъ въ темницу; въ человѣческой душѣ живутъ различные демоны, которые повреждаютъ и загрязняютъ ее, какъ путешественникъ—гостиницу. Отсюда вытекаетъ, что всеобщность грѣха въ человѣчествѣ есть его естественное состояніе. Искупленіе человѣка, состоящее въ высвобожденіи остатковъ духа изъ матеріи, происходитъ изъ міра духов-

---

[1]) Vorlesungen über die Christliche Dogmengeschichte v. Baur. Band I, I-te Abth. S. 629—631 Leipzig 1865. Lehrbuch der Dogmengeschichte v. Seeberg. S. 51—54. 1894.

[2]) Св. Иринея Ліонскаго „Противъ ересей“. кн. I, гл. 26, 1. Пер. Преображенскаго стр. 105—106. М. 1871.

наго. Искупитель людей есть Іисусъ Христосъ; различныя представленія гностиковъ о Немъ имѣютъ между собою то общее, что *историческій* Іисусъ рѣзко отдѣленъ отъ небеснаго Христа и отношеніе между ними выражается или такъ что небесный эонъ жилъ въ призрачномъ тѣлѣ, или такъ, что человѣкъ Іисусъ направлялся и двигался эономъ. Цѣль пришествія Христа на землю состоитъ въ томъ, чтобы люди перестали быть въ невѣдѣніи и перешли отъ смерти къ жизни. Ибо Отецъ восхотѣлъ разрѣшить невѣдѣніе и разрушить смерть. Разрѣшеніемъ же невѣдѣнія сдѣлалось познаніе Его [1]). Евангеліе есть познаніе вышемірнаго [2]). Принесши познаніе, Христосъ настолько усилилъ духовный элементъ въ человѣкѣ, что онъ могъ освободиться отъ матеріи. Искупленіе имѣетъ ближайшее значеніе для пневматиковъ, къ числу которыхъ принадлежатъ прежде всего сами гностики: о себѣ же самихъ гностики рѣшительно полагаютъ, что во всякомъ случаѣ и непремѣнно спасутся не посредствомъ дѣлъ, но потому, что они по природѣ духовны [3]).

Войдемъ въ нѣсколько болѣе подробное изложеніе воззрѣній на искупленіе отдѣльныхъ гностиковъ. Василидъ, основавшій свое еретическое общество около 125 года въ Александріи, училъ, что земля и обитающіе на ней народы сотворены низшими ангелами; ихъ начальникъ Богъ іудеевъ, и такъ какъ онъ хотѣлъ подчинить іудеямъ всѣ прочіе народы, то возстали прочіе князья. Поэтому отъ его народа отпали прочіе народы. Но нерожденный, невидимый Отецъ, видя ихъ погибель, послалъ Свой первородный Умъ—Христа, чтобы освободить вѣрующихъ въ Него отъ власти міроздателей. Онъ явился на землѣ ихъ народамъ и сотворилъ силы, при іудеяхъ не пострадалъ, но подъ видомъ Его былъ распятъ Симонъ Киринейскій, преображенный въ Іисуса Симъ послѣднимъ, а Самъ Іисусъ принялъ образъ Симона, стоялъ тамъ и смѣялся надъ іудеями, а эонъ, какъ безтѣлесная сила и Умъ нерожденнаго Отца, вознесся къ Пославшему Его. Посему должно вѣровать не въ распятаго, но въ Того, Кто пришелъ въ человѣческомъ образѣ, чтобы чрезъ такое домостроительство разрушить дѣла міроздателей. Душа одна получаетъ спасеніе, ибо тѣло по природѣ тлѣнно [4]).

Валентиніане учили, что вышній пневматическій Христосъ какъ неуловимый и невидимый, Самъ не страдалъ, а страдалъ душевный Христосъ и таинственно образованный по домостроительству, чтобы Матерь могла показать въ Немъ образъ горняго Христа, простершагося на крестѣ и давшаго Ахамоѳѣ образованіе по сущности, ибо все это было образомъ горняго [5]). Такимъ образомъ земное историческое страданіе и крестная смерть І. Христа были образомъ, символомъ горняго, которое заключалось въ слѣдующемъ: Софія-Ахамоѳа, отдѣлившись отъ плиромы, очутилась внѣ свѣта и плиромы и не имѣла образа и вида. Надъ нею сжалился горній Христосъ и, простершись черезъ крестъ (эонъ), собственною силою Своею образовалъ образъ только по сущности, но не относительно знанія и, сдѣлавъ это, отступилъ назадъ и взялъ съ Собою Свою силу, предоставилъ Ахамоѳу самой себѣ, чтобы, почувствовавъ свое страданіе по причинѣ отчужденія отъ плиромы, возжелала превосходнѣйшаго, имѣя между тѣмъ въ себѣ нѣкоторую воню безсмертія, оставленную въ ней Христомъ и Св. Духомъ. По прошествіи нѣкотораго періода времени, исполненнаго всякаго рода страданій, у Ахамоѳы явилось расположеніе обратиться къ Тому, Кто даровалъ жизнь [6]).

---

[1]) Иринея, кн. I, гл. 15, 2. [2]) Hippol. Refut. VI, 27.
[3]) Иринея „Противъ ересей“ кн. 1, гл. 6, 2. Seeberg's Lehrbuch der Dogmengechicht Erste Hälfte, S. 57—59.
[4]) Св. Иринея „Противъ ересей“, кн. I, гл. 24, 4—5.
[5]) Тамъ же кн. I, гл. VII, 2. [6]) Св. Иринея „Противъ ересей“, кн. I, IV, 1.

Она обратилась съ мольбою къ покинувшему ее свѣту, т. е. Христу, (не историческому, а идеальному, эону), Который послалъ ей параклита, т. е. Спасителя, и Онъ далъ ей образъ относительно знанія (такъ какъ вначалѣ Христосъ далъ ей образъ только по сущности, а не относительно знанія, что теперь сдѣлалъ для нея эонъ Сотиръ). И тогда Ахамоѳа въ радости начала разсматривать бывшіе съ Сотиромъ свѣты. Такимъ образомъ Крестъ, Эонъ Ставросъ, есть сила, утверждающая существа въ ихъ бытіи, дающая имъ опредѣленный видъ или образъ послѣ того, какъ они его лишились вслѣдствіе отдѣленія отъ плиромы, содержащая ихъ въ единствѣ съ плиромою и возвращающая ихъ къ единству съ плиромою послѣ отдѣленія отъ нея. Здѣсь нельзя не видѣть, хотя и темно выраженной идеи возсозданія и примиренія падшаго человѣка съ Богомъ черезъ крестъ Христовъ.

Но всетаки, и по Валентину, искупленіе есть освобожденіе отъ заблужденія и просвѣщеніе заблуждающихся свѣтомъ истины. Спасеніе состоитъ въ знаніи. Поэтому то „совершеніе всего послѣдуетъ тогда, когда образуется и усовершится въ знаніи все духовное, т. е. духовные люди, имѣющіе совершенное знаніе о Богѣ и посвященные въ таинства Ахамоѳою“. (Ирин. „Противъ ересей“, кн. 1. гл. 6, п. 1).

Къ особенностямъ ученія валентиніанъ относится также то, что Діміургъ у нихъ не враждуетъ противъ Христа и Его царства, какъ у Маркіона, но есть преданный ученикъ Христа, который съ радостію присоединился къ Нему со всею своею силою. (Св. Иринея „Противъ ересей“, кн. 1. гл. 7. п. 4).

„Спаситель принялъ на Себя начатки того, что предлежало Ему спасти,— отъ Ахамоѳы духовное, отъ діміурга же облеченъ въ душевнаго Христа, а по домостроительству обложенъ тѣломъ, которое имѣетъ душевную сущность и съ несказаннымъ искусствомъ устроено къ тому, чтобы сдѣлаться и видимымъ и осязаемымъ, и причастнымъ страданію. Вещественнаго же Онъ не принялъ ничего, потому что вещество неспособно принять спасеніе“ [1]).

Послѣдователь секты валентиніанъ, Маркъ училъ, что рожденнаго по особому домостроительству отъ Маріи Іисуса Отецъ избралъ при посредствѣ эона Слова для познанія о Себѣ. Когда же Іисусъ пришелъ креститься на воду, на Него нисшелъ въ видѣ голубя эонъ Христосъ, или Сынъ человѣческій. Спаситель открылъ людямъ небеснаго Отца и по домостроительству разрушилъ смерть. Совершенное искупленіе есть познаніе неизреченнаго Божія величія, ибо недостатки и страсть произошли отъ невѣдѣнія, почему знаніе и есть искупленіе внутренняго духовнаго человѣка [2]).

Итакъ Маркъ совершенно отрицаетъ искупительное значеніе страданій и смерти І. Христа, какъ жертвы Богу Отцу, принесенной за грѣхи человѣчества.

Болѣе замѣчательно воззрѣніе Маркіона, жившаго во II вѣкѣ по Р. Х. Маркіонъ около 140 года пришелъ въ Римъ, вѣроятнѣе всего уже будучи отлученъ отъ Церкви въ Синопѣ, и сдѣлался членомъ Римской Церкви. Здѣсь, волнуемый разными религіозными недоумѣніями, онъ искалъ разрѣшенія ихъ у одного пресвитера; но очевидно бесѣды съ пресвитеромъ его не удовлетворили, и онъ нашелъ исходъ своимъ сомнѣніямъ тогда, когда черезъ Сирійскаго гностика Кердона познакомился съ гностическимъ ученіемъ. Его, очевидно, приводили въ недоумѣніе тѣ контрасты въ нравственной жизни, которые порождаются добромъ и зломъ, и для объясненія ихъ

---

[1]) Ахамоѳа—Помышленіе, произведенное Эономъ Премудростію.

[2]) Св. Иринея „Противъ ересей“ кн. 1, гл. 15, 3, гл. 21, 4. Lehrbuch der Dogmengechichte von Seeberg, H. I, S. 58. 1894.

онъ принялъ дуалистическое ученіе о добромъ и зломъ Богѣ. Одинъ Богъ есть несовершенный, гнѣвный князь войны, которому свойственны заблужденія, недостатки и раскаяніе. Этотъ Богъ есть Творецъ міра; о благости Онъ не знаетъ ничего; у Него господствуетъ только строгость и правда. Вся жалость человѣческаго существованія объясняется изъ свойствъ этого Бога; отъ Него происходитъ ветхій завѣтъ. Этому злому Богу—Диміургу, Творцу міра противостоитъ другой Богъ, благій и сострадательный. Онъ былъ неизвѣстенъ до 15 года царствованія Теверія, когда Онъ открылся во Христѣ, Который есть явленіе Самого Бога. Какъ все тѣлесное, тѣло человѣка, будучи твореніемъ Диміурга, есть зло и скверна; поэтому Христосъ не принялъ дѣйствительнаго реальнаго тѣла, а воспринялъ только кажущееся, чтобы сдѣлать Себя видимымъ и познаваемымъ для людей. Онъ открылъ людямъ благого Бога и разрушилъ пророковъ и законъ такъ же, какъ и всѣ дѣла Диміурга. Но Диміургъ съ своей стороны естественно усмотрѣлъ въ дѣйствіяхъ Христа нападеніе на свое царство и намѣреніе уничтожить его господство и власть. Поэтому онъ вступаетъ со Христомъ въ борьбу и при посредствѣ своихъ демоновъ подготовляетъ Христу разнообразныя страданія и доводитъ Его до смерти. Но эта побѣда Диміурга надъ Христомъ была только кажущаяся; онъ увидѣлъ себя впослѣдствіи обманутымъ въ своемъ ожиданіи—видѣть послѣ смерти Христа въ безопасности свое царство. Такъ какъ, по Маркіону, Диміургъ есть Богъ закона и правды, то Искупитель изобличилъ его съ точки зрѣнія этой его сущности; какъ Богъ закона и справедливости, Диміургъ не долженъ былъ убивать ни въ чемъ неповиннаго Христа, но разъ онъ это сдѣлалъ, онъ долженъ былъ освободить какъ Искупителя, такъ и всѣхъ тѣхъ, которые въ Него увѣровали.

Спасеніе принадлежитъ только душѣ, а тѣло, какъ взятое отъ земли, не можетъ участвовать въ спасеніи. Когда Господь нисходилъ во адъ, то увѣровали въ Него и были Имъ спасены Каинъ, Содомляне, Египтяне и имъ подобные; напротивъ, Авель, Энохъ, Ной, потомки Авраама, пророки и праведники не получили спасенія; ибо они, зная, что ихъ Богъ всегда искушалъ ихъ, подозрѣвали, что Онъ и тогда ихъ искушаетъ, и потому не прибѣгли къ Іисусу и не повѣрили Его проповѣди и поэтому ихъ души остались въ преисподней [1]).

Но съ другой стороны, страданія и смерть Христа имѣютъ, по Маркіону, и чисто нравственное значеніе, значеніе примѣра для христіанъ; они научаютъ ихъ, что ихъ высшая жизненная задача и нравственный долгъ состоитъ въ томъ, чтобы умереть для міра, отказаться отъ всѣхъ радостей матеріальной жизни и отъ всякаго служенія міру.

Маркіонъ признавалъ какъ земное явленіе Христа во плоти, такъ въ частности и Его страданіе и крестную смерть чисто призрачными и слѣдовательно принадлежитъ къ разряду гностиковъ-докетовъ [2]).

Послѣ краткаго очерка еретическихъ воззрѣній на искупленіе въ первые вѣка христіанства, естественно спросить: видимъ ли мы борьбу съ этими ересями въ писаніяхъ отцовъ и учителей Церкви первыхъ трехъ вѣковъ христіанства? Несомнѣнно. Творенія Іустина мученика, Иринея, Тертулліана, Климента Александрійскаго и Оригена представляютъ собою полную картину этой борьбы, и названные учители церковные раскрываютъ ученіе объ искупленіи въ виду ходячихъ возраженій іудеевъ тогдашняго времени, а также еретическихъ мнѣній евіонитовъ и гностиковъ объ искупленіи. Что же ка-

---

[1]) Св. Иринея „Противъ ересей“ кн. 1, гл. 27, 3 пер. Преображенскаго стр. 108.

[2]) Seeberg. Lehrbuch der Dogmengeschihte. H. I, S. 63—65. Die christliche Lehre von Versöhnung v. Baur. S. 24. Tübing. 1838.

сается самыхъ первыхъ христіанскихъ писателей, мужей апостольскихъ, то относительно ихъ должно высказать слѣдующее общее сужденіе.

1. Разсматривая писанія мужей Апостольскихъ, мы видимъ здѣсь въ большинствѣ случаевъ только одно непосредственное исповѣданіе вѣры въ искупительное значеніе страданій и смерти Христа, какъ жертвы, принесенной за грѣхи міра, при чемъ не усматриваемъ попытки дать болѣе или менѣе подробное раскрытіе догмата или систематическое его изложеніе. Они не выясняли внутренняго значенія этой жертвы, основанія ея всеобщности и т. п. вопросовъ. Главная причина этого явленія заключается въ томъ, что въ разсматриваемую эпоху ни одинъ догматъ не раскрывался систематически и всесторонне. Обстоятельства того времени требовали простаго наученія христіанъ, нерѣдко только что обратившихся изъ язычества или іудейства, для которыхъ требовалось не раскрывать внутреннихъ и глубокихъ основаній для того или другого догмата, а преподать его въ его апостольской чистотѣ. „Я просто пишу вамъ, дабы вы понимали“, говоритъ св. ап. Варнава въ своемъ посланіи, излагая значеніе страданій Христовыхъ (1 Посл. ап. Варнавы, гл. 6); болѣе широкіе горизонты какъ на всѣ догматы христіанства, такъ и на догматъ искупленія въ частности открылись позднѣе; тогда и догматъ искупленія подвергся болѣе глубокому и всестороннему изслѣдованію, что началось съ Иринея и Оригена и продолжалось Отцами IV и послѣдующихъ вѣковъ.

2. Но и въ писаніяхъ мужей апостольскихъ мы видимъ уже ясное отраженіе борьбы съ вышеизложенными ересями. Такъ какъ еретики докеты уже въ вѣкъ мужей Апостольскихъ распространяли между христіанами свою ересь, по смыслу которой страданія и смерть І. Христа были призрачны и посему естественно не могли имѣть дѣйствительнаго искупляющаго значенія,—то въ писаніяхъ мужей Апостольскихъ мы ясно видимъ полемику съ этими еретическими мнѣніями и стремленіе утвердить историческую реальность страданій и смерти Христовой, какъ напр. у св. Игнатія Богоносца въ его посланіи къ Траллійцамъ.

3. Такъ какъ еретики іудействующіе проповѣдовали о возможности спастись дѣлами закона, безъ Христа и Его искупительной жертвы, то, вопреки имъ, въ писаніяхъ мужей Апостольскихъ раскрывалось ученіе, что Христосъ пролитіемъ Своей крови всему міру пріобрѣлъ благодать обновленія, и что *ничто другое, кромѣ Его праведности*, а слѣдовательно и собственныя дѣла того или другого человѣка,—не могло покрыть наши грѣхи.

4. Такъ какъ и іудействующіе еретики, и гностики придавали главное значеніе пророческой дѣятельности І. Христа, при чемъ оставляли въ тѣни Его первосвященническое служеніе, а нѣкоторые придавали лишь символическое значеніе страданіямъ и смерти Христовой, сообразно съ основными началами своей системы и слѣдовательно съ отверженіемъ того значенія, которое даетъ страданіямъ и смерти Христовой христіанство, то въ противоположность имъ, мужи Апостольскіе, безъ сомнѣнія, желая возстановить въ сознаніи христіанъ истинный образъ, истинный смыслъ и значеніе мессіанскаго дѣла Христова, напротивъ преимущественно указывали вѣрующимъ на первосвященническое служеніе І. Христа, на значеніе Его страданій и смерти, какъ жертвы Богу за грѣхи міра.

Перейдемъ теперь къ изложенію ученія объ искупленіи у каждаго изъ мужей Апостольскихъ въ частности.

„Итакъ знайте, отъ чего мы искуплены“ (посл. Варнавы, гл. 14).

Слѣдуя хронологіи, начнемъ съ ап. Варнавы по преданію одного изъ седмидесяти, спутника св. ап. Павла. Ап. Варнава оставилъ христіанской Церкви свое посланіе, которое потому только относится къ писаніямъ мужей Апостольскихъ, хотя оно въ существѣ дѣла, есть писаніе апостольское, что оно древнею Церковью не признано за каноническое. Писано оно, очевидно, съ цѣлью предостеречь христіанъ отъ заблужденій іудействующихъ, которые всю силу въ дѣлѣ спасенія, какъ было выше сказано, возлагали на добрыя дѣла, унижая значеніе для спасенія человѣка страданія и смерти Христовыхъ.

Какъ же св. ап. Варнава изображаетъ домостроительство нашего спасенія? Цѣль воплощенія Сына Божія состоитъ въ томъ, чтобы упразднить смерть и показать воскресеніе (гл. 5). Кромѣ этой главной цѣли воплощенія есть еще и второстепенная: если бы Сынъ Божій не пришелъ во плоти, то люди не могли бы остаться живыми, взирая на Него, когда и тѣ, которые смотрятъ на солнце, имѣющее нѣкогда уничтожиться, на дѣло рукъ Его,—не могутъ прямо смотрѣть на его лучи. Послѣдняя причина воплощенія Сына Божія состоитъ въ томъ, чтобы довершить полную мѣру грѣховъ тѣхъ, кои преслѣдовали пророковъ Его даже до смерти.

Чтобы осуществить самымъ дѣломъ первую и важнѣйшую цѣль Своего воплощенія, Христосъ пострадалъ и умеръ на крестѣ. „Для того“, т. е. чтобы упразднить смерть и показать воскресеніе изъ мертвыхъ, „Онъ пострадалъ“. (гл. 5). Если Сынъ Бога, Господь, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ, *пострадалъ для того, чтобы Его рана оживотворила насъ*, то будемъ вѣровать, что Сынъ Божій не могъ пострадать, развѣ только для насъ“. А въ другомъ мѣстѣ ту же мысль раскрываетъ ап. Варнава, толкуя символическое значеніе воздѣянія Моисеемъ рукъ во время сраженія іудеевъ съ амаликитянами. „Чтобы вразумить поражаемыхъ, что они преданы на смерть за свои грѣхи, Богъ говоритъ къ сердцу Моисея, чтобы онъ сдѣлалъ образъ креста и Того, Кто имѣлъ пострадать на немъ, потому что они, если не будутъ уповать на Него, будутъ побѣждены на вѣкъ; итакъ Моисей простеръ свои руки, и тогда Израиль одерживалъ побѣду, а когда опускалъ руки внизъ, Израильтяне были побиваемы. Для чего это? Для того, чтобы они познали, что *имъ нельзя спастись, если не будутъ уповать на крестъ*. И еще: Моисей дѣлаетъ образъ Іисуса, что именно Онъ пострадаетъ, и Самъ даруетъ жизнь Тотъ, Кого думали погубить на знамени креста, въ то время, когда Израиль гибнулъ отъ змѣевъ. Такъ какъ преступленіе Евы произошло посредствомъ змѣя, то Богъ попустилъ и всякому змѣю угрызать Израильтянъ, и они умирали, чтобы вразумить ихъ, что они за свое преступленіе преданы смертной скорби. Такъ Моисей дѣлаетъ мѣднаго змѣя и говоритъ имъ: „когда кто изъ васъ будетъ угрызенъ, то *пустъ идетъ къ змѣю, повѣшенному на деревѣ и вѣрою надѣется, что хотя онъ мертвъ, но можетъ даровать жизнь, и тотчасъ исцѣлится*“ (гл. 12). Здѣсь кстати замѣтить, что ап. Варнава направляетъ рѣчь противъ іудействующихъ: евреи спасены не молитвою, не жертвою Моисея, т. е. не дѣлами безъ вѣры во Христа, но вѣрою въ Повѣшаннаго на древѣ и надеждою на Него. Но страданія и смерть Христовы потому уничтожаютъ смерть и даютъ жизнь, что они уничтожаютъ причину смерти: „для того Господь предалъ тѣло Свое на смерть, чтобы мы получили отпущеніе грѣховъ и освятились именно чрезъ окропленіе крови Его. О Немъ написано: Онъ язвленъ былъ за без-

законія наши и мученъ былъ за грѣхи наши, кровію Его мы исцѣлѣли“ (гл. 5). А въ 6-й главѣ своего посланія Варнава еще яснѣе ставитъ въ связи съ отпущеніемъ грѣховъ обновленіе человѣка, его возсозданіе, новотвореніе. „Такъ какъ Господь обновилъ насъ отпущеніемъ грѣховъ, то далъ намъ новый образъ, такъ что мы имѣемъ младенческую душу, какъ возсозданную духовно“ (гл. 6). И въ другомъ мѣстѣ Варнава указываетъ на отпущеніе грѣховъ и очищеніе сердца, какъ на плоды смерти Христовой (гл. 8). „Страданія и смерть І. Христа имѣли своимъ послѣдствіемъ установленіе Богомъ новаго завѣта съ людьми, наслѣдниками коего сдѣлались вѣрующіе во Христа, ставъ народомъ наслѣдія Божія. „Узнайте“, говорится въ посланіи, „какимъ образомъ мы получили завѣтъ; Моисей принялъ его, какъ служитель, а намъ Самъ Господь далъ право быть народомъ наслѣдія, пострадавъ за насъ. Онъ и явился для того, чтобы мы, сдѣлавшись чрезъ Него наслѣдниками, получили завѣтъ Господа І. Христа, который былъ къ тому опредѣленъ, чтобы вліяніемъ своимъ освободить отъ мрака наши сердца, снѣденныя смертію и преданныя неправдѣ заблужденія и словомъ Своимъ постановить завѣтъ съ нами (гл. 14). „Итакъ знайте, отъ чего мы искуплены“ (гл. 14).

Причина, по которой страданія и смерть Христовы имѣютъ такіе спасительные плоды для человѣчества, заключается въ томъ, что они суть жертва за насъ Богу, которую принесъ не простой человѣкъ, но Самъ Господь вселенной, Которому прежде устроенія вѣка Отецъ говорилъ; „сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему:“ „Самъ Господь за наши грѣхи имѣлъ принести въ жертву сосудъ духа Своего, Сынъ Божій, имѣющій судить живыхъ и мертвыхъ, пострадалъ для того, чтобы рана Его оживотворила насъ. Сынъ Божій не могъ пострадать, развѣ только для насъ“ (гл. 7). „Самъ Господь предалъ тѣло Свое на смерть, восхотѣлъ пострадать за нашу душу, хотя Онъ есть Господь вселенной, Которому прежде устроенія вѣка Отецъ говорилъ: сотворимъ человѣка по образу и по подобію Нашему“ (гл. 5). Причина, по которой Господь восхотѣлъ пострадать извѣстнымъ образомъ, т. е. на крестѣ, заключается въ томъ, что Ему, согласно съ пророчествами, должно было пострадать на древѣ. Ибо пророкъ говоритъ о Немъ „пощади душу Мою отъ меча, пригвоздй плоть Мою“. (Псал. 21, 21; Пс. 118, 120; гл. 5).

Согласный въ общемъ съ Варнавою во взглядѣ на искупленіе бывшій въ концѣ I вѣка епископомъ Римскимъ св. Климентъ имѣлъ особое побужденіе въ пѣляхъ своего посланія изобразить искупительную жертву Христову какъ преимущественное дѣло любви Божіей къ намъ. Св. Климентъ писалъ посланіе къ Коринѳской Церкви по поводу возникшаго въ ней раздора; отсюда прямой поводъ въ противоположность господствовавшему тамъ раздѣленію и враждѣ указать на любовь, какъ на единственно достойное христіанина начало христіанскаго поведенія, и какъ на самое сильное побужденіе къ братолюбивой жизни, на любовь, которую имѣлъ къ намъ Господь нашъ и по которой Онъ далъ кровь Свою за насъ и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши“ [1]).

Частности Климентова воззрѣнія на искупленіе заключаются въ слѣдующемъ: Христосъ, будучи по существу Своему Сыномъ Божіимъ, возвышеннымъ надъ всѣми ангелами, скипетромъ величія Божія, однако же пришелъ въ міръ для искупленія людей, какъ самый смиренный человѣкъ. „Жезлъ величія Божія“, говоритъ св. Климентъ, „Господь нашъ І. Христосъ, не пришелъ въ блескѣ великолѣпія и надменности, хотя и могъ бы, но

---

[1]) 1 Посланіе Климента къ Коринѳ., гл. 49.

смиренно, какъ сказалъ о Немъ Духъ Святый". И далѣе приводитъ всю 53 гл. Исаіи, какъ пророческое изображеніе крайняго смиренія и уничиженія воплотившагося Сына Божія [1]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ изложеніе 53 главы Исаіи въ отношеніи ко Христу показываетъ, что св. Климентъ смотрѣлъ на значеніе страданія и смерти Христовыхъ такъ, какъ это значеніе изображается въ указанной главѣ, т. е., что страданія Христа суть жертва за грѣхи человѣчества, что Господь предалъ Его за грѣхи наши, что Христосъ грѣхи наши носитъ и за насъ страдаетъ, что Онъ уязвленъ былъ за грѣхи наши и мученъ былъ за беззаконія наши, что Онъ уничтожилъ грѣхи многихъ и за беззаконія ихъ былъ преданъ. И дѣйствительно, св. Климентъ изображаетъ І. Христа, какъ всеединаго Посредника въ дѣлѣ нашего спасенія, какъ Первосвященника нашихъ приношеній, Заступника и Помощника въ немощи нашей, чрезъ Котораго мы взираемъ на высоту небесъ и какъ бы въ зеркалѣ видимъ чистое и пресвѣтлое лицо Бога, чрезъ Котораго отверзлись очи сердца нашего, черезъ Котораго мы вкусили безсмертнаго вѣдѣнія. Св. Климентъ съ такою раздѣльностію изображаетъ идею вмѣненія намъ страданій Христовыхъ, что его слова буквально повторилъ впослѣдствіи св. Ириней. „Іисусъ Христосъ, Господь нашъ, по волѣ Божіей далъ кровь Свою за насъ и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши" [2]). Эта кровь Христова такъ драгоцѣнна предъ Богомъ, что, пролитая для нашего спасенія, она всему міру принесла благодать покаянія" [3]). Причина такой всеобъемлемости страданій и смерти Христовыхъ, безъ сомнѣнія, заключается въ томъ, что І. Христосъ былъ превосходнѣе ангеловъ, былъ сіяніемъ величія Божія, жезломъ величія Его, Сыномъ Божіимъ, нашимъ Господомъ [4]).

Плодами искупительной жертвы Христовой для всѣхъ вѣрующихъ и надѣющихся на Бога является искупленіе, т. е. избавленіе отъ грѣховъ [5]), на что еще въ ветхомъ завѣтѣ символически указывала красная веревка, которую Раавь свѣсила изъ своего дома при завоеваніи Евреями Іерихона, и которая спасла ее и всѣхъ ея домашнихъ отъ погибели [6]). Черезъ Христа частію (достояніемъ) христіанъ становятся: вѣра, кротость, миръ, долготерпѣніе, благость и цѣломудріе [7]). Кровь Христова принесла всему міру благодать покаянія; Его жизнь для насъ есть образъ смиренія и терпѣнія [8]). Чрезъ Христа мы стали достояніемъ Божіимъ, народомъ избраннымъ [9]).

Таково по Клименту значеніе страданій и смерти Христовыхъ, и таковы ихъ плоды.

Если св. Климентъ имѣлъ цѣлью своего посланія вразумить коринѳскихъ христіанъ, допустившихъ въ своемъ христіанскомъ обществѣ раздоръ и раздѣленіе, то цѣлью писанія Ерма, мірянина, принадлежавшаго къ Римской Церкви, было обличеніе нравственныхъ недостатковъ въ самой Римской Церкви. Св. ап. Павелъ посылаетъ Ерму привѣтствіе въ своемъ посланіи къ Римлянамъ: „привѣтствуйте.... Ерма" (Рим. 16, 14). Но этимъ обстоятельствомъ опредѣляется время жизни Ерма, во второй половинѣ I вѣка и приблизительное время написанія его „Пастыря". Мысли, касающіяся искупленія, мы находимъ въ 3 части книги его „Пастыря", именно главнымъ образомъ въ 5 и 9 главахъ его „Подобій". Ермъ связываетъ спасеніе съ лицомъ Христа, Который, будучи избраннымъ человѣкомъ, облагодатствованнымъ Духомъ Святымъ, былъ вмѣстѣ и „Сынъ Божій, древнѣйшій всякой твари, такъ что присутствовалъ на совѣтѣ Отца Своего о созданіи твари" [10]). „Имя Сына Божія велико и неизмѣримо и держитъ весь міръ; все твореніе дер-

---

[1]) 1 Кор. гл. 16. [2]) 1 Кор. гл. 36 и 49. [3]) 1 Кор. гл. 7. [4]) Тамъ же, гл. 16 и 36. [5]) Гл. 12. [6]) Тамъ же. [7]) Гл. 58. [8]) Гл. 16. [9]) Гл. 58. [10]) Подоб. 9, п. 12.

жится Сыномъ Божіимъ“ [1]). Ермъ спеціально не излагаетъ ученія о значеніи страданій и крестной смерти Христовой, но изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его „Подобій“ ясно видно, что онъ исповѣдовалъ апостольское и обще-христіанское ученіе объ искупленіи. Объясняя значеніе подобія о башнѣ, Пастырь говоритъ Ерму: „новая дверь въ башнѣ есть Сынъ Божій, потому что Онъ явился въ послѣдніе дни, сдѣлался новою дверью для того, чтобы желающіе спастись, черезъ нее вошли въ царство Божіе. Никто не войдетъ въ царство Божіе, если не приметъ имени Сына Божія; какъ въ городъ, имѣющій только одни ворота, нельзя иначе войти, какъ черезъ эти ворота, такъ и въ царство Божіе не можетъ войти человѣкъ иначе, какъ только черезъ имя Сына Божія возлюбленнаго. „Множество строющихъ башню“, продолжаетъ объяснять Пастырь Ерму, „суть славные ангелы, ими, какъ стѣною, окруженъ Господь; дверь есть Сынъ Божій, Который есть единый доступъ къ Господу“ [2]). Этими объясненіями Ермъ, безъ сомнѣнія, выражаетъ ту мысль, что единственный Спаситель людей есть Господь нашъ І. Христосъ, а что ангелы не только не могутъ спасти человѣка, но что изъ нихъ самихъ никто безъ Сына Божія не взойдетъ къ Богу. А въ „Подобіи 5-мъ“, есть указаніе на способъ, которымъ Сынъ Божій совершилъ спасеніе людей, именно здѣсь изображается Сынъ Божій, Который, имѣя великое могущество и власть, поставленъ Богомъ въ положеніе раба, воздѣлывающаго виноградникъ Божій. Чтобы сдѣлать виноградникъ плодоноснымъ, рабъ выпололъ изъ него всѣ сорныя травы. По объясненію Пастыря, травы, вырванныя изъ виноградника, суть преступленія рабовъ Божіихъ, и что Сынъ Божій, ставши рабомъ, весьма много потрудился и весьма много пострадалъ, чтобы очистить грѣхи людей, ибо никакой виноградникъ не можетъ быть очищенъ безъ труда и подвига. Итакъ, очистивъ грѣхи народа Своего, Сынъ Божій показалъ имъ путь жизни и далъ имъ законъ, принятый Имъ отъ Отца“ [3]). Изъ приведенныхъ словъ Ерма легко видѣть, что уничиженное рабски состояніе Сына Божія, Его страданія были средствомъ очищенія людей отъ грѣховъ, ихъ спасенія и причиной дарованія имъ новаго закона, указывающаго имъ новый путь жизни.

„Моя любовь распялась“. (Св. Игнатій Богоносецъ къ Римл. гл. 7).

Изъ Александріи и Рима, мѣстъ происхожденія писаній Варнавы, Климента и Ерма, посланія св. Игнатія переносятъ насъ если не въ Антіохію, какъ мѣсто ихъ написанія, то по крайней мѣрѣ къ вѣрѣ антіохійцевъ въ догматъ искупленія, выразителемъ которой служитъ намъ ихъ епископъ св. Игнатій, написавшій свои посланія въ первые годы 2-го вѣка. Въ его время уже извѣстны были не только ересь докетовъ, но еще и другая, происходившая отъ Симона волхва и бывшая въ древней Церкви предтечею гностицизма и имѣвшая наибольшее сходство съ появившеюся впослѣдствіи системою Валентина [4]). Въ посланіи къ Траллійцамъ св. Игнатій Богоносецъ, предостерегая христіанъ отъ увлеченіе ересью докетовъ, писалъ: „вы затыкайте ваши уши, если кто-нибудь будетъ говорить вамъ что-либо о спасеніи помимо І. Христа, Который изъ рода Давидова, отъ Маріи истинно родился, ѣлъ и пилъ, истинно былъ осужденъ при Понтіи Пилатѣ, истинно былъ распятъ и умеръ въ виду небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ, Который истин-

[1]) Подоб. 9, п. 14. [2]) Подобіе 9, п. 12. [3]) Подобіе 5. п. 5—6.
[4]) Patrol. curs. compl. Migne, t. V, epist. ad Tr.... n. 9—10, col. 788—792.

же воскресъ изъ мертвыхъ. А если иные говорятъ, что Онъ страдалъ только призрачно (сами они—призракъ), то зачѣмъ же я въ узахъ, зачѣмъ я пламенно желаю бороться со звѣрями, зачѣмъ я напрасно умираю? Значитъ я говорю ложь о Господѣ?“ [1]). Хотя здѣсь св. Игнатій ближайшимъ образомъ только удостовѣряетъ историческую дѣйствительность страданій Господа, вопреки докетамъ, которые признавали ихъ только за кажущіяся, однако же изъ послѣдующихъ словъ видно, что онъ ставитъ въ причинную связь съ ними свое вѣчное спасеніе и свою вѣчную жизнь, т. е. признаетъ ихъ спасительными для человѣчества. И дѣйствительно, въ другомъ мѣстѣ св. Игнатій прямо учитъ, что Христосъ умеръ за насъ съ тѣмъ, чтобы мы, увѣровавъ въ Его смерть, избѣжали смерти [2]); что Онъ есть превосходнѣйшій Первосвященникъ, Которому ввѣрено Святое Святыхъ, и посему смерть Господа есть жертва Богу за насъ, вслѣдствіе чего она есть и основаніе нашей жизни, и алтарь, на которомъ воспламеняется любовь въ человѣчествѣ ко Христу [3]). „Если“, говоритъ онъ, „мы черезъ І. Христа не готовы добровольно умереть по образу страданій Его, то жизни Его нѣтъ въ насъ“ [4]), а самъ до того отожествляетъ свою любовь съ любовью Христовой, что восклицаетъ: „моя любовь распялась“, и съ этою любовью спокойно и радостно идетъ навстрѣчу своей мученической смерти [5]). Ясно, что для него смерть есть дверь ко Отцу [6]), въ которую входятъ Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, пророки, апостолы и Церковь. Все это для единенія съ Богомъ. Безъ страдающаго Христа нѣтъ спасенія для грѣшниковъ; „для нихъ“, говоритъ св. Игнатій Богоносецъ, „есть только одинъ Врачъ, тѣлесный и духовный, рожденный и нерожденный, Богъ во плоти, въ смерти истинная Жизнь, отъ Маріи и отъ Бога сперва подверженный, а потомъ неподверженный страданію Господь нашъ І. Христосъ“ [7]). „Мой духъ въ прахъ предъ крестомъ“, говоритъ въ другомъ мѣстѣ св. Игнатій, „который для невѣрующихъ соблазнъ, а для насъ спасеніе и вѣчная жизнь“ [8]). Будучи для насъ основаніемъ вѣчной жизни, крестъ есть разрушеніе смерти. „Отъ князя вѣка сего сокрыта была смерть Господа, достославная тайна, совершившаяся въ безмолвіи Божіемъ. Какъ только она открылась вѣкамъ, какъ только Богъ явился въ образѣ человѣка для обновленія вѣчной жизни,— съ этого времени все пришло въ колебаніе, такъ какъ дѣло шло о разрушеніи смерти“ [9]), Не безъ основанія можно полагать, что уже во дни св. Игнатія было принято впослѣдствіи столь распространенное мнѣніе, что діаволъ обманулся, считая Іисуса Христа за простого человѣка, рожденнаго Дѣвою Маріею, а не воплотившагося Сына Божія, а потому и не догадывался, что смерть Господа разрушитъ его царство. Христосъ, по мысли Игнатія, есть Глава, объединяющая Собою весь организмъ человѣчества, и этою причиною естественно объясняется то, какимъ образомъ Христосъ распространилъ и продолжаетъ распространять на всѣхъ искупительное дѣйствіе Своихъ страданій [10]).

Совершенно былъ единомысленъ со своимъ другомъ св. Игнатіемъ Богоносцемъ св. Поликарпъ, епископъ Смирнскій, въ воззрѣніяхъ на значеніе страданій и смерти Христовыхъ. По его вѣрованію, І. Христосъ есть вѣч-

[1]) Въ подлинникѣ: ἆρα καταψεύδομαι τοῦ σταύρου τοῦ Κυρίου. S. Ignatii epist. ad Trall. n. 9—10. Migne, Patrol. curs. compl. graec. t. V, col. 788—792.

[2]) Къ Трал. 2. Epist. ad Trallianos, n. 2, col. 777.

[3]) Ad Philadelph. n. 9, col. 836.

[4]) Магн. 5. Epist. ad Magnesios, n. 5. Ibid. col. 764.

[5]) Рим. 7. ὁ ἐμὸς ἔρως ἐστραύρωται. Ad Roman. n. 7. col. 813.

[6]) Ясно, что св. Игнатій называетъ Христа дверью ко Отцу по той причинѣ, что и Самъ Христосъ въ притчѣ о добромъ пастырѣ говорилъ о Себѣ: „Азъ есмь дверь“...

[7]) Ad Ephes. n. 7, col. 737. [8]) Ibid. n. 18, col. 752. [9]) Ibid. n. 19, col. 753.

[10]) Epist. ad Smyrn. n. 1 и 8. Patrol. curs. compl. Migne, t. V, col. 708 и 713.

ный Первосвященникъ, „Который претерпѣлъ за грѣхи наши самую смерть“ [1]), „Который умеръ за насъ“.[2]), „Который грѣхи наши вознесъ на тѣлѣ Своемъ на древо, Который не сдѣлалъ грѣха, и въ устахъ Котораго не обрѣлось лжи“ (1 Петр. 2. 22—24) и Который все претерпѣлъ ради насъ, чтобы намъ жить въ Немъ“ [3]).

Но особеннаго вниманія заслуживаютъ мысли автора „Посланія къ Діогнету“. Онъ съ бо́льшей ясностію, нежели предшествовавшіе апостольскіе мужи, изображаетъ безусловную нужду грѣховнаго человѣчества въ Божественной помощи для нравственнаго возстановленія сего послѣдняго, а равно учитъ, что такимъ средствомъ были страданія и смерть І. Христа. „Богъ“, говоритъ авторъ, „принялъ великое и неизреченное намѣреніе (искупить людей), которое сообщилъ Сыну Своему. Доколѣ Онъ держалъ и сохранялъ въ тайнѣ премудрый совѣтъ Свой, казалось, что Онъ оставилъ насъ и не имѣлъ о насъ попеченія. Но послѣ того, какъ Онъ открылъ чрезъ возлюбленнаго Сына Своего и объявилъ то, что было отъ вѣка уготовано, даровалъ намъ вмѣстѣ все: и быть участниками Его благодѣяній и видѣть Его и (съ Нимъ) дѣйствовать.... Впрочемъ, если Онъ попустилъ намъ въ прежнее время слѣдовать по собственному нашему произволу безпорядочнымъ страстямъ..., то не потому, чтобы увеселялся нашими грѣхами, а потому что приготовлялъ настоящее время праведности (чрезъ убѣжденіе насъ изъ собственныхъ дѣлъ въ томъ, что мы недостойны жизни и сами собой не можемъ войти въ царствіе Божіе)..., когда же исполнилась мѣра нашей неправды, и стало совершенно яснымъ, что въ воздаяніе за нее слѣдуетъ ожидать наказанія и смерти, когда пришло время, въ которое Богъ по безпредѣльному человѣколюбію и по единой любви Своей предположилъ явить наконецъ Свою благодать и силу, тогда Онъ не возненавидѣлъ насъ, не отвергъ, не вспомнилъ нашего зла, но съ долготерпѣніемъ снесъ его и Самъ принялъ на Себя грѣхи наши. Онъ предалъ Сына Своего въ искупленіе за насъ, Святаго за беззаконныхъ, Невиннаго за виновныхъ, Праведнаго за неправедныхъ, Нетлѣннаго за тлѣнныхъ, Безсмертнаго за смертныхъ. Ибо, что другое могло прикрыть грѣхи наши, какъ не Его праведность? Чрезъ кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться кромѣ Сына Божія? О сладостное измѣненіе, о непостижимое строительство, о неожиданныя благодѣянія! Беззаконія многихъ покрываются однимъ Праведникомъ, и праведность Одного оправдываетъ многихъ беззаконниковъ [4]).

Такимъ образомъ изъ представленнаго нами обозрѣнія ученія объ искупительной жертвѣ Христовой въ вѣкъ Мужей Апостольскихъ, т. е. во 2-й половинѣ I вѣка и въ 1-й половинѣ II-го, мы видимъ, что въ самыхъ различныхъ пунктахъ христіанскаго міра, въ Александріи и Римѣ, въ Антіохіи и Малой Азіи, повсюду была одна и та же вѣра въ искупительное значеніе страданій и смерти Христовыхъ. Но сохранившееся въ писаніяхъ Мужей Апостольскихъ изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Христовой ясно свидѣтельствуетъ, что это не всестороннее раскрытіе и логическое обоснованіе ученія, но скорѣе лишь простое христіанское его исповѣданіе. Опыты такого раскрытія догмата мы находимъ во 2-й половинѣ II и въ III вѣкѣ у св. Іустина Мученика, Тертулліана, а въ особенности у св. Иринея Ліонскаго и Оригена, къ которымъ теперь и обратимся.

Первый, съ кого мы теперь начнемъ разсмотрѣніе нашего догмата, есть св. Іустинъ Мученикъ. Какъ же онъ учитъ объ искупленіи?

---

[1]) Ibid. Epist. ad Philip. n. 1, col. 1006.
[2]) Ibid. n. 9, col. 1013. [3]) Ibid. n. 8, col. 1012.
[4]) Посл. къ Діогнету, n. 8 и 9. Anonimi viri apostolici epist. ad Diognetum cap. 8—9, col. 1180—1181. Patr. c. c. graeco-latinae, t. II.

Изучая догматъ объ искупленіи по апологетическимъ писаніямъ св. Іустина Мученика, мы ясно примѣчаемъ въ нихъ значительный шагъ впередъ по сравненію съ писаніями мужей апостольскихъ въ раскрытіи сего догмата: у Іустина Мученика мы видимъ довольно развитую систему нашего догмата и притомъ съ такою отличительною особенностію, которая принадлежитъ ему первому: мы разумѣемъ здѣсь ученіе Іустина о Логосѣ, какъ орудіи искупленія.

Богъ, желая, чтобы люди, одаренные свободою воли и самовластіемъ, дѣлали добро по свободному избранію, опредѣлилъ сохранить ихъ нетлѣнными, если они изберутъ благоугодное Ему, а если сдѣлаютъ зло, то наказать ихъ смертію. Адамъ, по обольщенію змія, согрѣшилъ и посему подпалъ смерти [1]). Богъ отъ вѣчности предвидѣлъ это паденіе и потому отъ вѣчности опредѣлилъ спасти людей чрезъ Свое Слово [2]) [3]). Причина, по которой Богъ опредѣлилъ спасти людей именно чрезъ Свое Слово заключается въ томъ, что Логосъ всегда былъ и есть единственный органъ и Посредникъ Бога какъ въ дѣлѣ творенія и промышленія о мірѣ вообще, такъ въ частности и въ дѣлѣ промышленія о родѣ человѣческомъ. Вслѣдствіе такого Своего отношенія къ людямъ Логосъ является посредникомъ и органомъ Бога Отца и въ дѣлѣ ихъ спасенія. Подготовляя людей къ Своему тѣлесному явленію въ міръ для ихъ спасенія, Онъ въ ветхозавѣтный періодъ исторіи человѣчества, хотя не тѣлесно, но многократно и многообразно являлся не только іудеямъ, но открывался и лучшимъ изъ язычниковъ. Такъ Онъ являлся Аврааму, Моисею и другимъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ. Но сѣмя Логоса жило хотя не вполнѣ, а только отчасти и въ душахъ языческихъ законодателей и поэтовъ: въ особенности же въ душахъ лучшихъ мудрецовъ, каковы Гераклитъ, Сократъ, стоики и т. п. [4]) [5]) [6]).

Чтобы спасти родъ человѣческій, Логосъ снизошелъ быть рожденнымъ и распятымъ, Самъ, не имѣя въ томъ никакой нужды [7]). Въ этомъ Своемъ качествѣ Логосъ или Сынъ Божій есть вѣчный священникъ Бога, принесшій Себя въ жертву за грѣхи человѣчества на древѣ крестномъ [8]). Чтобы спасти людей, Христосъ, несмотря на то, что былъ Слово и Самый Богъ, потерпѣлъ рабство даже до креста за разнообразныхъ людей изъ всякаго народа, пріобрѣтши ихъ Своею кровію и таинствомъ крестнымъ подобно тому, какъ Іаковъ служилъ Лавану за пестрый и многовидный скотъ [9]).

Своимъ воплощеніемъ и крестными страданіями и смертію Христосъ избавилъ людей отъ грѣха, которому они подпали во Адамѣ, „Богъ, говоритъ св. Іустинъ Мученикъ, освободилъ насъ отъ грѣха, въ которомъ мы были, чрезъ Того, Который сдѣлался страждущимъ по волѣ Его“. „Христосъ искупилъ насъ погруженныхъ въ тягчайшіе грѣхи, сдѣланные нами, чрезъ Свое распятіе на древѣ“ [10]). Но такъ какъ основной грѣхъ человѣчества есть его непослушаніе, то Христосъ чрезъ Дѣву сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы, какимъ путемъ началось преслушаніе, происшедшее отъ змія, такимъ же получило оно и свое разрушеніе [11]). Избавленіе отъ грѣховъ чрезъ Іисуса Христа въ ветхомъ завѣтѣ предуказано символически чрезъ мѣднаго змія, которымъ спасались укушенные змѣями, чрезъ кровь Пасхальнаго агнца, спасшую бывшихъ въ Египтѣ евреевъ, и черезъ червленую веревку, спасшую въ Іерихонѣ блудницу Раавъ [12]).

Но цѣлику ближайшимъ послѣдствіемъ грѣха было проклятіе Святымъ

---

[1]) Разгов. съ Триф. 88. [2]) Аполог. I, 23—63. [3]) Разг. съ Триф. 63, 88, 95, 103, 127. [4]) Апол. I, 13. [5]) Апол. II, 8, 10. [6]) Разг. съ Триф. 56, 60. [7]) Разг. съ Триф. 88. [8]) Разг. съ Триф. 40, 42, 44, 83, 86, 96 и 111. [9]) Разг. съ Триф. 134. [10]) Разг. съ Триф. 86. [11]) Тамъ же 100; сравн. 41, 43 и 86. [12]) Тамъ же 93, 111.

Богомъ грѣшнаго человѣка, то Христосъ, Своими страданіями искупивъ людей отъ грѣха, этимъ самымъ искупилъ ихъ и отъ проклятія. „По закону Моисееву“, говоритъ св. Іустинъ Мученикъ, „весь родъ человѣческій находится подъ проклятіемъ. Ибо говорится: проклятъ всякій, кто не пребываетъ во всемъ написанномъ въ книгѣ закона, чтобы исполнять это [1]). Никто вполнѣ не исполнилъ всего—и вы [2]) не осмѣлились противорѣчить—но одни болѣе, а другіе менѣе соблюли заповѣди. Посему, если люди, сущіе подъ этимъ закономъ, оказываются подверженными проклятію, потому что не исполнили всего, то не болѣе ли подлежатъ проклятію всѣ народы, виновные въ идолопоклонствѣ, дѣторастлѣніи и другихъ порокахъ? Итакъ, если Отцу всего угодно было, чтобы Его Христосъ принялъ на Себя проклятіе всѣхъ, за весь человѣческій родъ, зная, что Онъ воскреситъ Его распятаго и умершаго, то для чего вы говорите, какъ о проклятомъ, о Томъ, Который по волѣ Отца захотѣлъ претерпѣть это, а не оплакиваете скорѣе самихъ себя? Самъ Отецъ Его сдѣлалъ то, чтобы Онъ претерпѣлъ это за родъ человѣческій; Отецъ восхотѣлъ, чтобы Онъ терпѣлъ это для того, чтобы язвою Его исцѣлился родъ человѣческій“ [3]).

Наконецъ, послѣдняя цѣль воплощенія, страданія и смерти Іисуса Христа состоитъ въ томъ, чтобы „смертію Своею побѣдить смерть“ [4]), и эта цѣль достигнута: кровь Христова избавляетъ отъ смерти увѣровавшихъ въ Него [5]). Теперь естественно и самъ собою напрашивается на разрѣшеніе вопросъ: какъ св. Іустинъ Мученикъ разсуждаетъ объ отношеніи страданій и смерти Христовыхъ къ первовиновнику человѣческаго грѣха и всѣхъ его тяжкихъ послѣдствій—діаволу? Разсуждая объ этомъ предметѣ въ виду Бытія 3, 16, нашъ апологетъ поучаетъ іудея: „въ повелѣніи Божіемъ сдѣлать мѣднаго змія въ пустынѣ заключалась та таинственная мысль, что Богъ разрушитъ силу змія, возбудившаго Адама къ преступленію, а вѣрующимъ въ Того, Кто имѣлъ умереть чрезъ это знаменіе, т.-е. крестъ, даруетъ спасеніе“ [6]). Въ другихъ мѣстахъ св. Іустинъ подробнѣе раскрываетъ, какъ Христосъ побѣждалъ сего древняго змія и разрушалъ силу его. „Уже послѣ крещенія Христова во Іорданѣ сатана надѣялся обольстить и второго Адама такъ же, какъ онъ обольстилъ и перваго; но Христосъ положилъ конецъ его искушенію словами: „иди прочь отъ Меня, сатана“. Сей древній змій съ новою силою выступилъ противъ Христа во дни Его страданій [7]). Но еще ветхозавѣтный мѣдный змій предвозвѣщалъ черезъ Распятаго смерть змію и спасеніе вѣрующихъ въ Него [8]), такъ что теперь даже имени Іисусова боится діаволъ, чувствуя мученія. Богъ совершенно разрушилъ начала и власти чрезъ Того, Кто содѣлался страждущимъ по волѣ Его [9]).

Представленное ученіе объ искупленіи фактически подтверждаетъ ранѣе высказанную нами мысль, что св. Іустинъ Мученикъ по сравненію съ мужами апостольскими излагаетъ нашъ догматъ подробнѣе и всестороннѣе. Онъ показываетъ, почему именно Слово или Сынъ Божій, а не другое какое Лицо Пресвятыя Троицы воплотился и совершилъ искупленіе людей, съ какою цѣлью Онъ пришелъ на землю и пострадалъ, а равно и то, что страданія и крестная смерть І. Христа есть умилостивительная жертва Богу, освободившая людей отъ грѣха, проклятія и смерти и сокрушившая силу діавола, но онъ не объясняетъ того, почему для искупленія людей нужны были воплощеніе, страданія и смерть Сына Божія и почему искупительное дѣло І. Христа, совершенное Имъ однимъ, распространяется на весь родъ

---

[1]) Второз. XXVII, 26. Сн. Гал. III, 10. [2]) іудеи. [3]) Разг. съ Триф. 95. [4]) Апологъ. I, 63. [5]) Разг. съ Триф. 3. [6]) Разг. съ Триф. 94; сравн. 41, 91. Апол. I, 63. [7]) Разг. съ Триф. 103, 105. [8]) Разг. съ Триф. 41. [9]) Тамъ же, 41.

человѣческій и имѣетъ для него такое значеніе, какъ будто оно было совершено не Христомъ, а имъ самимъ.

Отвѣтъ на эти вопросы мы находимъ у св. Иринея Ліонскаго, ученіе котораго объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ, разсѣянное въ разныхъ мѣстахъ четырехъ (II—V) книгъ его „Противъ ересей", вообще весьма замѣчательно.

Св. Ириней Ліонскій былъ знакомъ съ сочиненіями св. Іустина Мученика [1]) и потому естественно, что мы находимъ сходство между воззрѣніями св. Іустина и св. Иринея. Какъ и первый, св. Ириней учитъ, что люди созданы Логосомъ, Который былъ присущъ человѣчеству и въ особенности народу іудейскому въ продолженіе всего ветхозавѣтнаго періода. Онъ открывался черезъ пророковъ и другихъ избранныхъ мужей и чрезъ нихъ приготовлялъ родъ человѣческій къ Своему особенному явленію на землю въ послѣднія времена, когда Онъ, согласно съ вѣчнымъ предопредѣленіемъ Бога Отца, содѣлался человѣкомъ среди человѣковъ, чтобы конецъ соединить съ началомъ, т.-е. человѣка съ Богомъ [2]). При этомъ Ириней держится того убѣжденія, что Христосъ сошелъ бы на землю и воплотился даже и въ томъ случаѣ, если бы люди не пали, такъ какъ образъ Божій въ первомъ Адамѣ, даже не согрѣшившемъ, не былъ проявленъ въ достаточно чистой, ясной и совершенной степени. „Хотя въ прежнія времена было сказано, что человѣкъ созданъ по образу Божію, но это не было показано самымъ дѣломъ, ибо еще было невидимо Слово, по образу Котораго созданъ человѣкъ, поэтому онъ легко утратилъ и подобіе. Когда же Слово Божіе сдѣлалось плотію, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка чрезъ видимое Слово сподобнымъ невидимому Отцу": [3]) Логосъ долженъ стать тѣмъ, что мы, затѣмъ, чтобы мы стали тѣмъ, что Онъ [4]),— это по Иринею имѣетъ значеніе совершенно безотносительно къ грѣхопаденію. Но такъ какъ человѣкъ палъ, то теперь вопросъ уже о спасеніи и возстановленіи падшаго человѣчества.

„Въ началѣ отступившій отъ Бога ангелъ склонилъ человѣка преступить заповѣдь Творца, почему и имѣлъ его въ своей власти; а его власть состоитъ въ преступленіи и отступничествѣ, коими и связалъ человѣка [5]). Такимъ образомъ человѣкъ „былъ побѣжденъ діаволомъ чрезъ непослушаніе" заповѣди Божіей [6]), чрезъ что и утратилъ „бытіе по образу и подобію Божію" [7]). Чрезъ непослушаніе вошелъ въ родъ человѣческій грѣхъ, и черезъ грѣхъ появилась смерть [8]), какъ наказаніе за грѣхъ. А какъ предшественники смерти, постигли людей за грѣхъ неповиновенія—болѣзни [9]).

Съ другой стороны, смерть есть естественное слѣдствіе удаленія человѣка отъ Бога, какъ первоисточника жизни: „въ первомъ Адамѣ оскорбивъ Бога неисполненіемъ Его заповѣди [10]), мы сдѣлались Его врагами [11]), удали-

---

[1]) Св. Иринея „Противъ ересей", кн. IV, гл. 6, n. 2. Et bene Iustinus in éo libro qui est ad Marcionem, ait, et ceter. Contra Haereses, lib. IV, cap. 6, n. 2, col. 987. Patr. c. c. graec. t. VII.

[2]) Кн. IV, 20, 4; кн. V, 1, 1; кн. III, 17, 4. Contra Haeres. lib. IV, cap. 20, n. 4. col. 1034. Contra Haeres. lib. V, cap. 1, n. 1, col. 1121. Contra Haeres. lib. III, cap. 17, n. 4, col. 931. Ibid.

[3]) Кн. V, 16, 2. Contra Haeres. lib. V, cap. 16, n. 2; col. 1167—1168. Ibid.

[4]) Кн. V, предисл. Verbum Dei Iesus Christus factus est quod sumus nos, uti nos perficeret ecce quod est ipse. Contra Haeres. lib. V, Praefat, col. 1120.

[5]) Кн. V, 21, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 21, n 3. col. 1118.

[6]) III, 18, 2. Contra Haeres. cap. 18, n. 2, col. 932, lib. III.

[7]) III, 18, 1. Contra Haeres. lib. III, cap. 18, n. 1, col. 932.

[8]) III, 21. 10. Contra Haeres. lib. III, cap. 21, n. 10, col. 954.

[9]) V, 15, 2. сравн. 17, 2. Contra Haeres, lib. V, cap. 15, n. 2. col. 1165.

[10]) V, 16, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 16, n. 3, col. 1168.

[11]) V, 17, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 17, n. 1, col. 1165.

лись отъ Него"; и если „общеніе съ Богомъ есть жизнь и свѣтъ и наслажденіе всѣми благами, какія есть у Него", то, наоборотъ, „разлученіе съ Богомъ есть смерть, и отчужденіе отъ Бога есть лишеніе всѣхъ благъ, какія есть у Него. Посему тѣ, которые чрезъ отступничество свое утратили вышеупомянутое, какъ лишенные всѣхъ благъ, находятся во всяческомъ мученіи не потому, чтобы Богъ Самъ по себѣ напередъ подвергалъ ихъ наказанію, но наказаніе постигаетъ ихъ вслѣдствіе ихъ лишенія всѣхъ благъ" [1]).

Какова же теперь должна быть дальнѣйшая исторія падшаго человѣка? Долженъ ли онъ навсегда остаться во власти діавола и погибнуть или же быть спасенъ? „Необходимо было", отвѣчаетъ на этотъ вопросъ св. Ириней, спасти человѣка, дабы не былъ побѣжденъ Богъ и не унизилась Его премудрость. Ибо, если бы человѣкъ, созданный Богомъ для жизни, потерявъ жизнь чрезъ пораженіе отъ змѣя, ему повредившаго, не возвратился уже къ жизни, но совершенно предоставленъ былъ смерти, то Богъ былъ бы побѣжденъ и злоба змѣя превзошла бы волю Божію" [2]). Итакъ опредѣленіе Божіе относительно падшаго человѣка состояло въ томъ, что человѣкъ долженъ быть спасенъ. Но кѣмъ же именно и какимъ образомъ могло совершиться спасеніе человѣка?

Сего великаго дѣла не могъ совершить самъ человѣкъ: „ибо невозможно было", говоритъ св. Ириней, „чтобы человѣкъ, который разъ былъ побѣжденъ и погибъ чрезъ непослушаніе, самъ возсоздалъ себя и получилъ награду за побѣду; также и невозможно было, чтобы получилъ спасеніе тотъ, кто впалъ подъ власть грѣха" [3]).

Спасти человѣка могъ только Богъ и притомъ не Самъ по Себѣ, а въ соединеніи съ человѣкомъ: „ибо, если бы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно, и опять, если бы не Богъ даровалъ спасеніе, то мы не имѣли бы его прочно, и если бы человѣкъ не соединился съ Богомъ, онъ не могъ бы сдѣлаться причастнымъ нетлѣнія" [4]). Посему, чтобы севершить домостроительство нашего спасенія, Сынъ Божій, Который есть Слово Божіе отъ Отца происходящее, воплотился и нисшелъ даже до смерти [5]). Мысль, что ни Богъ безъ человѣка, ни человѣкъ безъ Бога не могутъ спасти человѣчество; что это дѣло спасенія могъ совершить только Богъ совмѣстно и въ соединеніи съ человѣкомъ,— эта мысль проходитъ красною нитью по всему сотеріологическому воззрѣнію Иринея [6]).

Итакъ, спасти падшаго человѣка могъ только Логосъ чрезъ Свое воплощеніе, страданіе и смерть,—Логосъ, „Который по неизмѣримой благости Своей сдѣлался тѣмъ, что и мы, дабы насъ сдѣлать тѣмъ, что есть Онъ" [7]).

Для осуществленія сей послѣдней цѣли Христосъ, воплотившись отъ Духа Святаго и отъ Маріи Дѣвы, въ Своемъ Лицѣ въ полномъ совершенствѣ совмѣстилъ и соединилъ божественную и истинную (а не призрачную) человѣческую природу, состоящую изъ духа, души и тѣла [8]).

---

[1]) V, 27, 2. Contra Haeres. lib. V, cap. 27, n. 2, col. 1196—1197.
[2]) III; 23, 1. Contra Haeres. lib III, cap. 23 n. 1, col. 960.
[3]) Кн. III, гл. 18, n. 2. Contra Haeres. lib. 3, cap. 18, n. 2, col. 932.
[4]) Кн. III, гл. 18, n. 7. Contra Haeres. lib. 3, cap. 18, n. 7, col. 937.
[5]) III; 18, 2. Contra Haeres. lib. 3, cap. 16, n. 2, col. 932.
[6]) III, 19, 3; III, 18, 7; V, 21, 3 и др.
[7]) V; предисл. Contra Haeres, V, Praefacio, col. 1120.
[8]) Св. Иринею потому необходимо было настаивать на полной человѣческой природѣ во Христѣ, состоящей не только изъ души, но и изъ тѣла, что гностики, которыхъ обличалъ Ириней, именно послѣдователи Валентина, утверждали, будто Христосъ не имѣлъ вещественнаго тѣла, а только казался, что имѣетъ таковое, и потому ничего не принялъ отъ Маріи, т. е. не имѣлъ истинно человѣческаго тѣла (V; 1, 2).

Посему, какъ Самъ Христосъ есть совершеннѣйшимъ образомъ осуществленная идея человѣка, такъ и вся Его жизнь есть совершеннѣйшее явленіе идеи человѣка, какъ непомраченнаго грѣхомъ образа Божія. Онъ есть духовный Адамъ, оживляющій и спасающій душевнаго Адама [1]). Соединивъ съ Собою чистую святую человѣческую природу, Сынъ Божій, Слово Божіе въ Себѣ Самомъ возстановило Свое созданіе [2]).

Итакъ уже въ самомъ Лицѣ Богочеловѣка идеально возстановлена человѣческая природа, показано ея святое безгрѣшное состояніе; чрезъ самое рожденіе отъ Дѣвы Маріи Сынъ Божій „возсоединилъ въ Себѣ древнее созданіе Адама“ [3]). „Духъ Святый сошелъ на Марію и сила Вышняго осѣнила Ее, почему и Рожденное есть святое и Сынъ Вышняго Бога, Отца всего, произведшаго воплощеніе Его и показавшаго новое рожденіе, дабы, какъ черезъ прежнее рожденіе мы наслѣдовали смерть, такъ чрезъ это рожденіе наслѣдовали жизнь. Какъ въ началѣ созданія нашего въ Адамѣ дыханіе жизни отъ Бога, соединившись съ созданіемъ, одушевило человѣка и показало его разумнымъ существомъ, такъ въ концѣ Слово Отца и Духъ Божій, соединившись съ древнимъ существомъ Адамова созданія, сдѣлало человѣка живымъ и совершеннымъ, вмѣщающимъ совершеннаго Отца, чтобы, какъ въ душевномъ Адамѣ всѣ мы умерли, такъ въ духовномъ всѣ оживились“ [4]). Наконецъ, Сынъ Божій, чрезъ воплощеніе и вочеловѣченіе соединившись въ одно лицо съ человѣкомъ, тѣмъ уже самымъ возстановилъ въ человѣкѣ образъ и подобіе Божіе, „ибо Слово Божіе, по образу Котораго созданъ человѣкъ и подобіе Котораго Онъ утратилъ, сдѣлавшись плотію и истинно показало образъ, Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его образомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка чрезъ видимое Слово сподобнымъ невидимому Отцу“ [5]). „Сынъ Божій, въ началѣ сущій у Отца, воплотившись и сдѣлавшись человѣкомъ, снова началъ длинный рядъ человѣческихъ существъ и сокращенно даровалъ намъ спасеніе, такъ что потерянное нами во Адамѣ, т. е. бытіе по образу и подобію Божію, мы опять получили во Христѣ Іисусѣ“ [6]).

Чтобы снова начать Своимъ Лицомъ длинный рядъ новыхъ безгрѣшныхъ человѣческихъ существъ, чтобы жизнью Своею сокращенно даровать спасеніе цѣлому роду человѣческому, Христосъ благоволилъ войти во всѣ человѣческія состоянія, пройти чрезъ всякій возрастъ человѣческой жизни, на каждой ступени ея явить непомраченнный грѣхомъ образъ Божій [7]). „Посреднику Бога и человѣковъ надлежало чрезъ Свое родство съ тѣмъ и другими привести обоихъ въ дружество и согласіе и представить человѣка Богу, а человѣкамъ открыть Бога. Ибо какимъ образомъ мы могли бы быть причастными усыновленія Ему, если бы не опять получили отъ Него чрезъ Сына общенія съ Нимъ, если бы Слово Его, сдѣлавшись плотію, не соединилось съ нами? Посему Онъ и прошелъ черезъ всякій возрастъ, всѣмъ возвращая общеніе съ Богомъ“ [8]).

Итакъ, если черезъ самое воплощеніе Сына Божія и рожденіе Его отъ Дѣвы идеально возсоединено древнее созданіе Адама; если самое Лицо Богочеловѣка идеально представляетъ Собою примиреніе Божества и человѣ-

---

[1]) V; 1, 3. Contra Haeres. lib. V, n. 3, cap. 1, col. 1123.
[2]) III; 22, 1. Contra Haeres. lib. III, n. 1 cap. 22, col. 956.
[3]) V; 2, 2. Contra Haeres. lib. V, cap. 2 n. 2 col. 1122.
[4]) V; 1, 3. Contra Haeres lib. V, n. 3, cap. 1, col. 1123.
[5]) V; 16, 2. Contra Haeres. lib. V cap. 16 n. 2 col. 1167—1163.
[6]) III; 18, 1. Contra Haeres. lib. 3 cap. 18 n. 1 col. 932.
[7]) II; 22, 4, сравн. V; 21, 2. Contra Haeres, lib. 2, cap. 22, n. 4, col. 783—784.
[8]) III, 18, 7. Contra Haeres, lib. 3, cap. 18, n. 7, col. 937.

чества, возстановленіе человѣческой природы и образа и подобія Божія въ немъ, то не достаточно ли одного воплощенія и явленія на землю Богочеловѣка для спасенія человѣчества? Очевидно, недостаточно. Христосъ снова началъ Собою длинный рядъ человѣческихъ существъ и сокращенно даровалъ намъ спасеніе; но это сокращенно дарованное спасеніе не могло подлежать дальнѣйшему распространенію; начатый Христомъ рядъ безгрѣшныхъ человѣческихъ существъ не могъ имѣть продолженія, ибо люди фактически были во власти діавола, грѣха и смерти, были врагами Божіими. Отсюда для полнаго и дѣйствительнаго спасенія рода человѣческаго Богочеловѣку необходимо было искупить людей отъ власти діавола, грѣха и смерти, принести умилостивительную жертву Богу и черезъ сію послѣднюю примирить Его съ ними.

Чтобы объяснить, какимъ образомъ Христосъ уничтожилъ въ человѣчествѣ власть діавола, а равно и завистію діаволею вошедшій въ міръ грѣхъ съ его послѣдствіями, св. Ириней естественно обращается своею мыслію къ исторіи человѣческаго грѣхопаденія. Поелику грѣхъ въ человѣчествѣ начался съ того, что діаволъ обманомъ и хитростію вовлекъ первыхъ людей въ непослушаніе Богу и чрезъ то сдѣлалъ все человѣчество своими плѣнниками, то воплотившееся Слово Божіе ближайшимъ образомъ должно было вступить въ борьбу съ этимъ древнимъ зміемъ, которому еще тотчасъ по грѣхопаденіи Господь сказалъ: „вражду положу между тобою и Женою, между сѣменемъ твоимъ и сѣменемъ Тоя“ [1]). Во исполненіе этого древняго опредѣленія „могущественное Слово и Человѣкъ истинный, разумно искупая насъ кровію Своею, Самого Себя далъ въ искупленіе за подвергшихся плѣну. И поелику отступничество несправедливо возобладало нами и насъ, по природѣ составляющихъ достояніе всемогущаго Бога, противоестественно отчуждило (отъ Него) и сдѣлало насъ своими собственными учениками, то Слово Божіе всемогущее, но неоскудное въ Своемъ правосудіи, праведно обратилось противъ самаго отступничества и искупило отъ него Свое достояніе не силою, какъ то (отступничество) возобладало надъ нами, ненасытно похищая чужое, но убѣжденіемъ, какъ подобаетъ Богу, убѣждая, а не насилуя получить, что ему угодно,—такъ, чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее созданіе Божіе не погибло“ [2]).

Какимъ же образомъ Господь завершилъ исконную вражду противъ змія? Какъ вначалѣ первые люди подпали власти діавола черезъ то, что они не устояли въ искушеніи и оказали непослушаніе волѣ Божіей, такъ теперь Господь побѣдилъ діавола, побѣдоносно отражая всѣ его искушенія и оказывая совершенное послушаніе волѣ Божіей. Въ первый разъ искушеніе діавола сильно приразилось къ Искупителю предъ окончаніемъ сорокодневнаго поста Его въ пустынѣ, и здѣсь Христосъ, троекратно побѣдивъ діавола, окончательно прогналъ отъ Себя его, какъ законно побѣжденнаго, и бывшее въ Адамѣ преступленіе заповѣди Божіей было уничтожено посредствомъ исполненія закона Сыномъ Человѣческимъ. Далѣе Христосъ Своимъ послушаніемъ, явленномъ въ Его жизни, страданіи и крестной смерти, окончательно побѣдилъ діавола, связалъ его тѣми же узами, коими онъ связалъ человѣка и содѣлалъ его плѣнникомъ. „Какъ человѣкъ, Онъ показалъ его бѣглецомъ и преступникомъ закона и отступникомъ отъ Бога, а потомъ, какъ Слово, крѣпко связалъ его, какъ Своего бѣглеца и расхитилъ его сосуды, т. е. людей, коими онъ владѣлъ и несправедливо пользовался. И праведно былъ взятъ въ плѣнъ тотъ, кто несправедливо плѣнилъ

[1]) Быт. 3, 15. [2]) V; 1, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 1, n. 1., col. 1121.

человѣка; а плѣнный прежде человѣкъ былъ исторгнутъ изъ власти обладателя по милосердію Бога Отца, Который сжалился надъ Своимъ созданіемъ и даровалъ ему спасеніе, возстановивъ его черезъ Слово, то есть черезъ Христа, дабы человѣкъ опытомъ позналъ, что не самъ по себѣ, а по дару Божію онъ получилъ нетлѣніе“ [1]).

Неизлишне здѣсь отмѣтить нѣкоторыя особенности ученія Иринея объ искупленіи. Св. Иринеи совершенно прямо утверждаетъ, что Христосъ искупилъ людей отъ діавола. „Слово Божіе“, говоритъ онъ, „искупило отъ него (отступника) Свое достояніе“, „убѣждая. а не насилуя получить что ему угодно“,—однакоже Иринеи отнюдь не признаетъ за діаволомъ права владѣть людьми и держать ихъ въ плѣну; напротивъ, онъ ясно говоритъ: „отступничество несправедливо возобладало нами“; „діаволъ несправедливо плѣнилъ человѣка“ [2]). Но такъ какъ фактически діаволъ все-таки владѣлъ людьми, то Господу для того, чтобы спасти ихъ, необходимо было употребить цѣлесообразный способъ для возвращенія людей изъ плѣна діавола. Сокрывъ отъ діавола Свое божество [3]), Христосъ, признанный отъ діавола только за человѣка, пострадалъ, умеръ на крестѣ и сошелъ во адъ, и здѣсь Онъ явилъ себя, какъ Слово и какъ Богъ; Онъ крѣпко связалъ діавола и расхитилъ его сосуды. т. е. людей, которыми владѣлъ и несправедливо пользовался“ [4]).

Итакъ, уже у св. Иринея мы встрѣчаемъ начатки того воззрѣнія на дѣло искупленія, которое потомъ доведено до крайности у Оригена и отъ сего послѣдняго заимствовано и св. Григоріемъ Нисскимъ, которое вызвало въ своихъ крайностяхъ обличеніе со стороны св. Григорія Богослова, но котораго въ большей или меньшей мѣрѣ придерживались многіе отцы и учители Восточной и Западной церкви и даже средневѣковые схоластическіе богословы.

Для насъ взглядъ этотъ не можетъ не казаться даже страннымъ, и однакоже его въ древнее время такъ охотно принимали и усвоивали, такъ охотно его держались. Взглядъ этотъ, въ особенности съ тѣми своими крайностями, съ которыми онъ появляется у Оригена и Григорія Нисскаго, безспорно имѣетъ свои недостатки, которые мы въ своемъ мѣстѣ и укажемъ; но безспорно такъ же и то, что уму христіанина, размышляющему объ искупленіи, могутъ представляться и очень естественныя основанія для такого взгляда. Гдѣ же скрываются эти основанія, обусловливающія распространеніе его въ древней церкви?

Мы недавно указывали, а теперь и еще разъ укажемъ на то, обстоятельство, что Самъ Господь, тотчасъ по грѣхопаденіи первыхъ людей, представилъ искупленіе людей отъ грѣха подъ образомъ борьбы Сѣмени Жены, т. е. Искупителя, со зміемъ, т. е. съ діаволомъ, и подъ образомъ побѣды Сѣмени Жены надъ зміемъ. Не что иное, какъ эту-то библейскую идею и раскрывали всѣ отцы и учители церкви, когда изображали искупленіе, какъ выкупъ отъ діавола, какъ выкупъ людей отъ его плѣна [5]).

Съ другой стороны, искупить людей отъ грѣха значитъ бороться со грѣхомъ, побѣдить и уничтожить его; но вѣдь грѣхъ не живетъ гдѣ-нибудь въ видѣ отдѣльнаго существа: онъ есть не что иное, какъ извѣстное нравственное направленіе воли разумно нравственныхъ существъ, и потому бо-

---

[1]) V, 1. 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 1, n. 1, col. 1121.
[2]) V, 21, 3. Contra Haeres., lib. V, cap. 21, n. 3, col. 1182.
[3]) V, 21, 3. Изображая искушеніе Господа отъ діавола, св. Иринеи прямо говоритъ: „на слова: если Ты Сынъ Божій“... Господь промолчалъ; но сказавши: „не хлѣбомъ однимъ живъ будетъ человѣкъ“, Онъ ослѣпилъ врага, признавши Себя человѣкомъ“.
[4]) V, 21, 3. Contra Haeres, lib. V, cap. 21, n. 3, col. 1182. [5]) Срав. Евр. 2, 14—15.

роться со грѣхомъ значитъ бороться съ существами, имѣющими грѣховное направленіе воли. Но главное такое существо, въ которомъ, такъ сказать, гнѣздится самый корень грѣха, самый его источникъ, есть діаволъ, и потому и съ этой точки зрѣнія бороться со грѣхомъ и побѣдить его, значитъ бороться съ діаволомъ и побѣдить его. Итакъ, Богочеловѣкъ, скажемъ словами св. Иринея, „сражался и побѣдилъ; ибо Онъ былъ человѣкъ, сражавшійся за отцовъ и чрезъ послушаніе прекратившій непослушаніе: ибо Онъ связалъ крѣпкаго и разрѣшилъ слабыхъ и даровалъ Своему созданію спасеніе, разрушая грѣхъ“ [1]).

Но по воззрѣнію св. Иринея, побѣда надъ діаволомъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ побѣда и надъ смертію, какъ наоборотъ плѣненіе человѣка діаволомъ есть низведеніе его въ области смерти: „какъ чрезъ человѣка побѣжденнаго родъ нашъ нисшелъ въ смерть, такъ опять чрезъ Человѣка Побѣдителя мы вошли въ жизнь. И какъ чрезъ человѣка смерть одержала побѣду надъ нами, такъ опять чрезъ Человѣка мы получили побѣду надъ смертію“ [2]). И дѣйствительно „возстановляя въ Себѣ всего человѣка отъ начала до конца, воплотившійся Логосъ повторилъ и его смерть“, и чрезъ эту-то именно смерть, а равно и чрезъ страданія Господа люди ближайшимъ образомъ и освободились отъ смерти. „Господь пришелъ на страданія въ день наканунѣ субботы, т. е. въ шестой день творенія, въ какой и созданъ человѣкъ, чрезъ Свое страданіе даруя ему новое созданіе, то-есть освобожденіе отъ смерти“ [3]).

„Вмѣстѣ съ царствовавшею смертію лишился силы и грѣхъ“: „Тому, Кто предпринялъ убить грѣхъ и искупить человѣка, повиннаго смерти, надлежало сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ былъ Онъ, т. е. человѣкомъ, который приведенъ былъ въ рабство грѣхомъ и находился подъ властію смерти, дабы грѣхъ былъ умерщвленъ человѣкомъ, и человѣкъ ушелъ отъ смерти. Ибо какъ черезъ непослушаніе одного человѣка, который былъ первоначально созданъ изъ невоздѣланной земли, многіе сдѣлались грѣшниками и потеряли жизнь, такъ надлежало, чтобы чрезъ послушаніе одного человѣка, который первый родился отъ Дѣвы, многіе оправдались и получили спасеніе“ [4]).

Но то же самое дѣло послушанія, посредствомъ котораго Христосъ искупилъ насъ отъ діавола и вслѣдствіе сего отъ грѣха, проклятія и смерти, съ другой стороны, когда оно разсматривается въ отношеніи къ правдѣ Божіей, есть умилостивительная жертва Богу и примиреніе съ Нимъ. Подпавши власти діавола, человѣкъ этимъ самымъ показалъ непослушаніе Богу, сталъ врагомъ Божіимъ, должникомъ Его. Но долгъ требовалъ уплаты, оскорбленіе требовало умилостивленія, и эта уплата, это умилостивленіе были совершены чрезъ страданія и крестную смерть І. Христа, какъ явленіе высшаго послушанія Богу Отцу, и такимъ образомъ Богочеловѣкъ Своимъ послушаніемъ покрылъ наше непослушаніе и примирилъ насъ съ Богомъ. „Христосъ, разрушая непослушаніе человѣка, бывшее вначалѣ относительно древа, былъ послушенъ даже до смерти и смерти крестныя, бывшее на древѣ непослушаніе исправляя чрезъ послушаніе на древѣ (крестномъ). Но Онъ не пришелъ бы разрушить посредствомъ того же (образа) непослушаніе, оказанное къ Создателю нашему, если бы возвѣщалъ другого Отца [5]). Но такъ какъ посредствомъ того же самаго, чрезъ что мы оказали непослушаніе къ Богу

---

[1]) III, 18, 6. Contra Haeres. lib. 3, cap. 18, n. 6, col. 937.
[2]) V; 21, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 21, n. 1, col. 1179.
[3]) V; 23, 2. Contra Haeres. lib. V. cap. 23, n. 2, col. 1185.
[4]) III; 18, 7. Contra Haeres. lib. III, cap. 18, n. 7, col. 938.
[5]) Св. Ириней направляетъ эти слова противъ гностиковъ.

и не повѣрили слову Его, Онъ привнесъ послушаніе и покорность слову Его, то Онъ чрезъ то ясно показалъ Того же Бога, Котораго мы въ первомъ Адамѣ оскорбили неисполненіемъ Его заповѣди и съ Которымъ мы примирились во второмъ Адамѣ „бывъ послушны даже до смерти“. Ибо не другому кому мы были должниками, а Тому, Коего заповѣдь преступили вначалѣ“ [1]). И далѣе св. Иринеи пишетъ: „Его заповѣдь мы преступили и сдѣлались Его врагами [2]). И посему въ послѣднія времена Господь чрезъ Свое воплощеніе возвратилъ насъ въ дружбу, сдѣлавшись Посредникомъ между Богомъ и человѣками, умилостивляя за насъ Отца, противъ Котораго согрѣшили и Своимъ послушаніемъ покрывая наше непослушаніе и даруя намъ общеніе съ нашимъ Творцомъ и покорность [3]). „Господь искупилъ насъ Своею кровію и далъ Свою душу за души наши и Свою плоть за плоть нашу. „Итакъ, по Иринею, мы были врагами Божіими, были въ долгу у Бога и поэтому слѣдовало заплатить долгъ Богу, умилостивить Бога и примирить съ Нимъ грѣшныхъ людей, что Христосъ и совершилъ чрезъ послушаніе Богу даже до смерти и такимъ образомъ явился первосвященникомъ, умилостивляющимъ Бога за грѣхи людей, посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ [4]). Его страданія и крестная смерть суть наказаніе за грѣхъ перваго человѣка и его потомковъ: „грѣхъ первозданнаго человѣка получилъ исправленіе черезъ наказаніе Первороженнаго, и хитрость змія побѣждена простотою голубя, и такимъ образомъ разорваны узы, которыми мы были привязаны къ смерти“ [5]). „Онъ истребилъ рукописаніе нашего долга и пригвоздилъ его ко кресту, дабы, какъ чрезъ древо мы стали должниками предъ Богомъ, чрезъ древо же получили отпущеніе долга нашего [6]).

Это примиреніе съ Богомъ, эта уплата нашего долга Богу, это прощеніе грѣховъ, это раздраніе древняго рукописанія на насъ имѣютъ значеніе для всего человѣчества въ совокупности, потому что Христосъ, въ Которомъ мы примирены, есть второй Адамъ [7]). Какъ второй Адамъ, Богочеловѣкъ находится въ существенной связи съ человѣчествомъ, которая обусловливается тождествомъ Его человѣческой природы съ нашей: „если кто выдумываетъ для Господа другую сущность плоти, то у него не можетъ быть рѣчи о примиреніи. Ибо примиряется то, что нѣкогда было во враждѣ. Если же Господь принялъ плоть изъ другой сущности, то уже не примирено съ Богомъ то, что чрезъ преступленіе сдѣлалось враждебнымъ [8]). А нынѣ чрезъ сообщеніе съ Собою Господь примирилъ человѣка съ Богомъ Отцомъ, примиряя насъ съ Собою чрезъ тѣло плоти своей и искупая насъ Своею кровію, какъ апостолъ говоритъ Ефесянамъ: „въ которомъ мы имѣемъ искупленіе кровію Его, прощеніе грѣховъ [9]). Но это еще не все. Въ томъ же Лицѣ Богочеловѣка Иринеи указываетъ болѣе глубокое основаніе для утвержденія, что искупленіе отъ грѣха и примиреніе человѣка съ Богомъ, совершенное І. Христомъ, имѣетъ существенное отношеніе и ко всему человѣчеству, такъ какъ Христосъ есть не просто человѣкъ, но implicite есть цѣлое идеальное святое человѣчество, его основаніе и глава, однимъ словомъ второй Адамъ, имѣющій сходство съ первымъ въ томъ отношеніи, что какъ въ первомъ человѣкѣ implicite заключался весь человѣческій родъ, отъ него происшед-

---

[1]) V, 16, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 16, n. 3, col. 1168.
[2]) V, 17, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 17, n. 1, col. 1169.
[3]) V, 1, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 1, n. 1, col. 1121.
[4]) IV, 8, 2. Contra Haeres. lib. IV, cap. 8, n. 2, col. 994.
[5]) V, 19, 1. Contra Haeres. lib. V, cap. 19, n. 1. col. 1126.
[6]) V, 17, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 17, n. 3, col. 1170.
[7]) V, 16, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 16, n. 3, col. 1168.
[8]) Это говорится очевидно противъ гностиковъ. [9]) V, 14, 3.

шій и происходящій, и какъ грѣхъ перваго Адама перешелъ на цѣлое человѣчество и потому имѣетъ всеобщее значеніе, такъ второй Адамъ, по вышесказанному, представляетъ Собою также все человѣчество и есть новый Родоначальникъ, съ Котораго снова начинается длинный рядъ человѣческихъ существъ, и посему соединеніе въ Немъ человѣческой природы, Его побѣда надъ грѣхомъ, смертію и діаволомъ, Его послушаніе до смерти и примиреніе съ Богомъ имѣютъ отношеніе ко всему человѣчеству, имѣютъ для человѣчества всеобщее значеніе. „Какъ непослушаніемъ одного человѣка вошелъ грѣхъ и чрезъ грѣхъ появилась смерть, такъ чрезъ послушаніе одного человѣка введенная праведность оплодотворитъ жизнь людямъ, бывшимъ нѣкогда мертвыми“ [1]). „Какъ въ душевномъ (Адамѣ) всѣ мы умерли, такъ въ духовномъ всѣ оживились“ [2]). „Въ первомъ Адамѣ мы оскорбили (Бога) неисполненіемъ Его заповѣди, во второмъ Адамѣ мы примирились съ Нимъ, бывъ послушны даже до смерти“ [3]).

Иринеи разсматриваетъ примиреніе людей съ Богомъ, какъ явленіе божественной благости и правды; такъ, въ одномъ мѣстѣ своей книги онъ, опровергая гностиковъ, утверждавшихъ, что у Христа была другая субстанція плоти, нежели у людей, говоритъ, что если не одинаковъ тотъ, въ которомъ вначалѣ мы согрѣшили и Который въ концѣ даровалъ намъ прощеніе грѣховъ, то онъ не былъ бы ни благъ, ни правосуденъ [4]), чѣмъ ясно предполагается какъ въ искупленіи, такъ и въ примиреніи людей явленіе правды и благости Божіей и ихъ гармоническое между собою сочетаніе.

Такова въ общихъ и главныхъ чертахъ сотеріологическая система св. Иринея, замѣчательная сама по себѣ и оказавшая вліяніе на послѣдующихъ отцовъ и учителей церкви.

Внѣшнее и внутреннее сходство съ богословствованіемъ св. Иринея имѣетъ богословско-апологитическая дѣятельность Тертулліана. Подобно св. Иринею, Тертулліанъ весьма дѣятельно занимался полемикою съ тѣми же еретиками, съ которыми полемизировалъ и Иринеи. Онъ пишетъ противъ гностиковъ, напр. Маркіона, валентиніанъ; но кромѣ этого внѣшняго сходства, Тертулліанъ имѣетъ съ Иринеемъ и сходство внутреннее: его сотеріологическія воззрѣнія носятъ тотъ же основной характеръ, какъ и воззрѣнія Иринея. Но и различіе между названными церковными учителями само собой бросается въ глаза. Иринеи не столько опровергаетъ гностическій взглядъ на искупленіе, сколько противополагаетъ ему положительное христіанское ученіе о томъ же предметѣ; посему положительное ученіе объ искупленіи у него развито широко, опредѣленно и точно. Тертулліанъ, напротивъ, болѣе занятъ полемикою съ гностиками, нежели положительнымъ раскрытіемъ ученія объ искупленіи; оттого у него послѣднее выражено не всегда достаточно опредѣленно и точно... Подобно св. Іустину и Иринею онъ учитъ, что Логосъ предопредѣленъ былъ Богомъ отъ вѣчности для спасенія людей, и, согласно съ этимъ предопредѣленіемъ, Онъ непрерывно, въ продолженіе всего ветхозавѣтнаго періода, многократно открывался людямъ, пока, наконецъ, не открылъ Себя, какъ человѣкъ, въ лицѣ І. Христа.

Такъ, въ книгѣ противъ Праксея, Тертулліанъ говоритъ, что Богъ, совершивъ дѣла міра черезъ Сына, чрезъ Него же открывался и въ ветхомъ завѣтѣ. „Сынъ разрушилъ башню Вавилонскую, Сынъ наказалъ Содомъ и Гоморру, Сынъ открывался благочестивымъ людямъ отъ Адама до патріарховъ и пророковъ въ видѣніи, во снѣ, въ подобіи, въ загадкѣ, учреждая

---

[1]) III, 21, 10. Contra Haeres. lib. III, cap. 21, n. 10, col. 954.
[2]) V, 1, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 1, n. 3, col. 1123.
[3]) V, 16, 3. Contra Haeres. lib. V, cap. 16, n. 3, col. 1168.
[4]) V, 17, 1. Ibid. Patr. curs. compl. t. VII, col. 1169.

Свой порядокъ отъ начала и до конца. Такимъ образомъ Богъ всегда училъ и обращался съ людьми не иначе, какъ чрезъ Слово, Которое имѣло быть плотію. Сынъ вопрошалъ въ раю падшаго Адама: „гдѣ ты?“ Онъ удержалъ Авраама, когда тотъ хотѣлъ заклать своего сына, Онъ далъ законъ чрезъ Моисея [1]). Мы проповѣдуемъ, что Христосъ съ самаго начала былъ въ общеніи съ патріархами и пророками, какъ Сынъ Отца и Слово Его, Которое Отецъ произвелъ изъ Самого Себя, умаливъ Его малымъ чимъ отъ ангелъ, какъ написано у Давида. Христосъ одинаково свидѣтельствовалъ о Богѣ какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ завѣтѣ. Евангеліе говоритъ: „никто не знаетъ Отца кромѣ Сына“, и книга Исходъ: „нѣтъ никого, кто бы увидѣлъ Бога и остался живъ“; Невидимаго Отца открылъ Тотъ, въ авторитетѣ имени Котораго былъ Самъ Богъ [2]).

Но для спасенія человѣка недостаточно, чтобы Логосъ *только являлся людямъ;* необходимо было, чтобы Онъ Самъ *сталъ человѣкомъ*, и чрезъ это силу Своего величія, нестерпимую для обыкновеннаго человѣка, умѣрилъ уничиженіемъ, которое для Него не было недостойно, а для человѣка было необходимо; итакъ, уничиженіе было достойно Бога, такъ какъ ничего нѣтъ столь достойнаго Бога, какъ спасти человѣка, ибо если Богъ снизошелъ до такого уничиженія Своего величія, что подвергся смерти, и смерти крестной, то почему вы (еретики) не думаете, что согласно съ величіемъ Бога нѣкоторое Его умаленіе? Зачѣмъ вы укоряете, какъ за недостойное, что христіане въ видимомъ Сынѣ, рабѣ Отца, соединяющемъ въ Себѣ Бога и человѣка, почитаютъ по величію Бога, по смиренію—человѣка, чтобы Онъ настолько принесъ пользы человѣку, насколько совлекся Бога, и все безславіе моего Бога у васъ есть таинство человѣческаго спасенія. Богъ нисходитъ до человѣка, чтобы человѣкъ могъ возвыситься до Бога; Богъ снизошелъ до ничтожества, чтобы человѣкъ возвысился до величія [3]).

Однакоже воплощеніе Сына Божія спасаетъ человѣка, „возвышаетъ его до величія“ не само по себѣ, а какъ средство, подъ условіемъ котораго Онъ только и могъ пострадать и умереть, и Своими крестными страданіями и смертію спасти родъ человѣческій. Эту мысль Тертулліанъ съ совершенною ясностію высказываетъ въ 6 гл. „De carne Christi“: „Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. Forma moriendi, caussa nascendi est. Si propter id quod et nascitur consequens erat, imo praecedens, ut aeque nasceretur propter id quod, quia nascitur moritur“ [4]). Вслѣдствіе этого, опровергая гностиковъ, признававшихъ плоть Христову призрачною, Тертулліанъ утверждаетъ, что они вмѣстѣ съ этимъ признаютъ призрачными страданія и смерть Христову, а слѣдовательно и ихъ искупительное значеніе, и слѣдовательно считаютъ призрачною и всю христіанскую вѣру и все христіанское упованіе. Такъ, въ 5 и 6 гл. вышецитованнаго сочиненія апологетъ приводитъ рядъ слѣдующихъ мыслей: „не разрываешь ли ты страданій со Христомъ, поелику учишь, что Онъ, какъ призракъ, не способенъ чувствовать ихъ? Истинно ли Онъ умеръ, какъ истинно распятъ? Истинно ли воскресъ, какъ истинно умеръ? Ложно, значитъ, и Павелъ не судилъ знать никого, кромѣ Іисуса и Того Распятаго? Ложна, слѣдовательно, и вѣра наша, и призракъ есть все то, чего мы надѣемся отъ Христа? Ибо Христосъ ничего не пострадалъ, если Онъ не истинно пострадалъ“. „Пощади“, продолжаетъ обращаться Тертулліанъ къ

---

[1]) Advers. Praxeum, Cap. 14 и 16. Patr. curs compl. t. 2, ser. lat. col. 174—175.
[2]) Advers. Marcion. lib. II, cap. 27.
[3]) Ibid.
[4]) Patrol. curs. compl. Ser. lat. t. 2. col. 764.

еретику, „пощади единственную надежду всего міра“... [1]). Продолжая опровергать докетовъ, Тертулліанъ высказываетъ очень основательное соображеніе, что если признавать призрачность воплощенія Сына Божія, то все домостроительство нашего спасенія превратится въ какое то представленіе волшебника. „Зачѣмъ Христосъ сталъ человѣкомъ и Сыномъ Человѣческимъ“, спрашиваетъ Учитель Церкви, „если въ Немъ нѣтъ ничего человѣческаго и ничего отъ человѣка“. „Ergo jam Christum non de coelo deferre debueras. sed de aliquo circulatorio cœtu: nec Deum praeter hominem, sed magum hominem; nec salutis pontificem, sed spectaculi artificem; nec mortuorum suscitatorem, sed vivorum avocatorem. Nisi quod et si magus fuit, natus est“ [2]). А въ 8 гл. 3 книги противъ Маркіона, опровергся докетизмъ этого гностика, апологетъ еще яснѣе выражаетъ ту мысль, что если страданія Христовы призракъ, то смерть Христова лишается всякаго искупительнаго значенія и не имѣетъ никакихъ спасительныхъ слѣдствій для человѣчества: „nihil passus est, qui non vere est passus. Vere autem pati, phantasma non potuit. Eversum est igitur totum Dei opus. Totum christiani nominis et pondus et fructus mors Christi negatur, quam tam impire se Apostolus demandat. utique veram, summum eam fundamentum Evangelii constituens et salutis nostrae et praedicationis suae: Tradidi enim, inquit (1 Cor. XV, 3, 4). vobis in primis. quod Christus mortuus sit pro peccatis nostris, ef quod sepultus sit, et quod resurrexerit tertia die“ [3]).

Объясняя съ положительной стороны значеніе воплощенія и смерти Христовой, Тертулліанъ въ духѣ Иринея пишетъ: „Christus in carnem ex carne nasci habebat, ut nativitatem nostra nativitate Sua reformaret, atque ita etiam mortem nostram morte Sua dissolveret“ [4]). И это было въ духѣ богословствованія того времени считать главнымъ искупительнымъ дѣйствіемъ смерти Христовой уничтоженіе смерти и дарованіе безсмертія человѣчеству, равно какъ главнымъ послѣдствіемъ грѣха человѣчества считать смерть. Такъ, тотъ же Учитель Церкви въ своемъ сочиненіи „de cultu foeminarum“, обращаясь къ женщинѣ, пишетъ: „propter tuum meritum, id esf, mortem. etiam Filius Dei mori habuit“ [5]). И еще во 2 гл.—libri de baptismo: nec mors nostra dissolvi posset, nisi Domini passione (Rom. VI), nec vita restitui, sine resurrectione ipsius“; но это совсѣмъ не значитъ, что мысль о грѣхѣ человѣчества, о виновности его предъ Богомъ и о необходимости загладить грѣховную вину предъ Нимъ была чужда религіозному сознанію Тертулліана: нѣтъ, во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, онъ съ неоспоримою ясностію раскрываетъ эту мысль. Такъ, въ 7 гл. „Adversus gnosticos Scorpiace“. читаемъ: „апостолъ пишетъ“: если Богъ Сына Своего не пощадилъ, но за насъ предалъ Его, то какъ съ Нимъ Онъ не даруетъ намъ и всего. Видишь, какъ Божественная Премудрость предала на смерть Своего Сына Единороднаго и Первороднаго. Я могу сказать съ Премудростію Божіею: Христосъ есть Тотъ, Который предалъ Себя за грѣхи наши“ [6]). Мысль о ходатайственномъ значеніи страданій и смерти Христовой, какъ умилостивительной жертвы за грѣхи и вину людей, выражается во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ твореній Тертулліана, гдѣ страданія и смерть І. Христа именуются жертвою, а Онъ— Священникомъ или Первосвященникомъ, гдѣ признается необходимымъ для спасенія человѣка состояніе уничиженія, до котораго добровольно снизошелъ Христосъ, умѣривъ силу Своего величія, нестерпимаго для обыкно-

---

[1]) Patr. curs compl. series latina. tom. 2, col. 760 — 761. [2]) Ibid, col. 761 — 762. [3]) Advers. Marcion lib. III, cap VIII col. 332. [4]) Ibid. cap. IX, col. 334. [5]) Lib. I, cap. I, col. 1305. Patr. curs. compl. ser. lat. t. I. [6]) Patr. curs compl. t. II. col. 136.

веннаго человѣка. Такъ, въ гл. XIV „Adversus Iudeos“, объясняя, что подъ именемъ священника Іисуса у пр. Захаріи пророчески предызображается Христосъ, Тертулліанъ продолжаетъ: „Іисусъ Христосъ есть тотъ Высшій Священникъ Бога Отца, Который въ первомъ пришествіи Своемъ явился въ человѣческомъ видѣ, способномъ къ страданію и въ уничиженіи, даже до страданія. Самъ совершилъ жертву за все и за всѣхъ насъ (per omnia, pro omnibus nobis), Который послѣ воскресенія Своего, облеченный въ подиръ, сталъ Священникомъ во вѣки“ [1]). Въ XIII гл. того же сочиненія, сравнивая Христа съ Исаакомъ, который, какъ и Христосъ, носилъ самъ древо для собственнаго жертвоприношенія, когда Богъ повелѣлъ ему быть жертвою для себя, Тертулліанъ говоритъ, что это событіе было таинствомъ, исполнившимся во времена Христа, ибо должно было, чтобы за всѣ народы совершилъ жертву Тотъ, Который, „яко овча на заколеніе ведеся, и яко агнецъ прямо стрегущаго его безгласенъ“ [2]).

Итакъ, изъ приведенныхъ мѣстъ очень ясно видно, что страданія и смерть Христовы суть жертва Богу, которую Онъ принесъ за всѣ народы, за всѣхъ насъ, и очевидно не только съ тою цѣлью, чтобы спасти людей отъ смерти, но и отъ грѣха. Для подтвержденія послѣдней мысли, кромѣ вышеприведеннаго мѣста мы можемъ указать еще на XVI гл. „De carne Christi“. „Мы защищаемъ“, говорится здѣсь, „что не плоть грѣха упразднена во Христѣ, но грѣхъ плоти; не матерія, но природа, не сущность, но вина, по авторитету Апостола, говорящаго: „упразднилъ грѣхъ во плоти“. И въ другомъ мѣстѣ: „Христосъ“, говоритъ, „былъ въ подобіи плоти грѣха“ [3]). Притомъ нельзя сомнѣваться, что, по Тертулліану, Христосъ принесъ Себя въ жертву за всѣхъ людей именно Богу Отцу, а не діаволу. Это показываетъ вышеприведенное нами сравненіе жертвоприношенія Христова съ жертвоприношеніемъ Исаака. Какъ Исаакъ былъ жертвою Богу, по слову Тертулліана, такъ жертвою Богу же очевидно былъ и Христосъ, Который за всѣ народы совершилъ жертву, таинственно прообразованную жертвою Исаака.

Вопреки весьма распространенному въ древней Церкви мнѣнію, разсматриваемый нами учитель Церкви не признаетъ даже того, что воплотившійся Сынъ Божій не былъ узнанъ діаволомъ; такъ, онъ оспариваетъ мнѣніе Маркіона, что діаволъ, или диміургъ не узналъ Іисуса. Въ сочиненіи Adversus Marcion. V, 6, апологетъ, опровергая ложное пониманіе еретикомъ 1 Кор. 2, 8: „премудрости Божіей, въ тайнѣ сокровенной, никто изъ властей вѣка сего не позналъ, ибо, если бы познали, то не распяли бы Господа славы“, пишетъ: „Argumentatur haereticus, quod principes hujus aevi dominum, alterius scilicet Dei, Christum cruci confixerint, ut et hoc in ipsum redigat creatorem. Sed jam nec mihi competit, principes hujus aevi virtutes et potestates interpretari creatoris, quia ignorantiam illis adscribit apostolus, Iesum autem et secundum nostrum evangelium diabolus quoque in tentatione cognovit, et secundum commune instrumentum Spiritus nequam sciebat, eum sanctum Dei esse et Iesum vocari et in perditionem eorum venisse. Etiam parabola fortis illius armati, quem alius validior oppressit, et vasae jus occupavit, si in creatoris accipitur apud Marcionem, jam nec ignorasse ultra potuit creator Deum gloriae, dum ab eo opprimitur, nec in cruce eum figere, adversus quem valere non potuit et superest ut secundum me quidem credibile sit, scientes virtutes et potestates creatoris Deum gloriae, Christum suum, crucifixisse, qua despe-

[1]) Ibid, col. 640. [2]) Ibid, col. 636. [3]) Ibid, col. 780.

ratione et malitiae redundantia servi quoque scelestissime dominos suos interficere non dubitant“ [1]).

Какъ извѣстно, Тертулліанъ первый изъ церковныхъ писателей употребляетъ слово „satisfacere“, и произведенное отъ него существительное „satisfactio“, которое стало въ средніе вѣка въ Западной Церкви богословскимъ терминомъ для выраженія внутренняго значенія страданій и смерти Христовой; но онъ употребляетъ это слово, по справедливому замѣчанію нѣмецкаго историка догматовъ Гагенбаха, о тѣхъ, которые свои собственные грѣхи загладили чрезъ раскаяніе и исправленіе [2]). Но изъ того обстоятельства, что Тертулліанъ „satisfacere“ и „satisfactio“ употребляетъ не въ значеніи удовлетворенія, принесеннаго І. Христомъ Богу Отцу за грѣхи людей Своими страданіями и крестною смертію, не слѣдуетъ, чтобы онъ не признавалъ ходатайственнаго и умилостивительнаго значенія за грѣхи людей за страданіями и смертію І. Христа, равнымъ образомъ не доказываетъ этой мысли объясненіе Тертулліаномъ Гал. 3, 13 въ „Contra Iudeos“ cap. 10. Іудеи между прочимъ возражали христіанамъ, что Христосъ былъ распятъ на крестѣ и поэтому Его никакъ нельзя признать Сыномъ Божіимъ, такъ какъ невѣроятно, чтобы на сей родъ смерти Богъ опредѣлилъ Своего Сына, потому что Онъ Самъ сказалъ: „проклятъ всякъ висяй на древѣ“. Въ опроверженіе этого возраженія Тертулліанъ говорилъ: „должно вникнуть въ смыслъ сего проклятія, ибо Богъ во Второзаконіи говоритъ такъ: „если будетъ на комъ либо преступленіе, такъ что послѣдуетъ осужденіе на смерть, и вы повѣсьте его на древѣ и предайте его погребенію въ тотъ же день, поелику проклятъ отъ Бога всякій, кто будетъ повѣшенъ на древѣ и не оскверняйте землю, которую даетъ вамъ Господь Богъ во владѣніе“, (Второз. 23, 22—23). Итакъ, Богъ не проклялъ Христа, но Онъ сдѣлалъ различіе, что не всякій, повѣшенный на древѣ, проклятъ отъ Бога, но только тотъ, кто, осужденный на смерть за какое-нибудь преступленіе, умеръ бы, повѣшенный на древо. Иное дѣло Христосъ, Который совершилъ всякую правду и подвергся всякому уничиженію и потому незаслуженно подвергся этому роду смерти, но затѣмъ, чтобы предсказанія пророковъ исполнились черезъ васъ, іудеевъ“. И далѣе апологетъ приводитъ пророчества изъ псалмовъ о томъ, что Христу надлежало потерпѣть крестныя страданія именно такъ, какъ они изображены у св. Евангелистовъ. Затѣмъ, указываетъ прообразы распятаго Христа въ Исаакѣ, въ Іосифѣ и его благословеніи отцомъ, ибо Іосифъ благословляется сими словами: „красота его—красота быка, рога единорога—рога его“ (Втор. 33, 17), при чемъ рога, по Тертулліану, означаютъ концы креста Христова... „Если ищешь еще предсказаній о крестѣ Господнемъ, то довольно тебѣ еще указать на 21 псаломъ, объемлющій все страданіе Христово... Такого креста не потерпѣлъ ни Давидъ, ни кто-либо изъ царей Іудейскихъ, чтобы вы не думали, что онъ пророчествовалъ о страданіяхъ кого либо другого, а не Того, Кто Одинъ такъ безславно отъ народа распятъ“ [3]). Правда, въ приведенномъ мѣстѣ Тертулліанъ не объясняетъ Гал. 3, 13 въ томъ смыслѣ, въ какомъ объясняетъ это мѣсто св. Іустинъ Мученикъ въ своемъ „Разговорѣ съ Трифономъ Іудеемъ“, т.-е., что Христосъ понесъ клятву не за Себя и не за собственные грѣхи, а

---

[1]) Advers. Marcion. lib. V, cap. 6.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschihte von Hagenbach. I. Th. Leipzig 1847. S. 163. Сравн. Lib. „De poenitentia“ 5, 7, 8, 9, 10. Въ главѣ VIII: confessio *satisfactionis* consilium est — исповѣдь есть средство удовлетворенія. Migne, P. c. c. ser. lat. t. I, col. 1234; Сравн. мѣста изъ того же сочиненія Тертулліана, гдѣ въ томъ же смыслѣ употребляется глаголъ satisfacere напр. гл. V: qui *per delictorum poenitentiam* iustitnerat *Domino satisfacere*, diabolo per aliam poenitentiae poenitentiam *satisfaciet*. Ibid. p. 1235—1236. Въ главѣ VII: habes, cui *satisfacias*. p. 1242. [3]) Patr. curs. compl. Migne, ser. lat. t. II, col. 623—629.

потому что Отцу всего угодно было, чтобы Его Христосъ принялъ на Себя проклятіе всѣхъ, за весь родъ человѣческій [1]); но у Тертулліана его способъ объясненія разбираемаго мѣста находимъ себѣ совершенно достаточное оправданіе въ тѣхъ апологетическихъ цѣляхъ, съ какими онъ дѣлалъ свое объясненіе: для его цѣлей требовалось изложить не догматическое значеніе понесеннаго І. Христомъ проклятія, но разъяснить іудеямъ только ту мысль, что распятіе І. Христа на крестѣ не противорѣчить вѣрѣ христіанъ въ Него, какъ въ Сына Божія, такъ какъ Богъ въ ветхомъ завѣтѣ объявлялъ проклятыми не просто повѣшенныхъ на древѣ людей, но повѣшенныхъ закакоелибо злодѣяніе. А Христосъ именно никакого злодѣянія-то и не совершилъ; но былъ распятъ невинно, по злобѣ іудеевъ, и съ другой стороны для того, чтобы исполнить писанія пророковъ, какъ напр. Исаіи 53, 8: „ради беззаконій людей Моихъ ведеся на смерть“. Но послѣднее выраженіе и приводитъ опять къ мысли, что Христосъ потерпѣлъ именно крестную смерть для того, чтобы ходатайственно понести то проклятіе, которое правосуднымъ Богомъ опредѣлено было согрѣшившему человѣчеству. Впрочемъ справедливость требуетъ сказать, что Тертулліанъ, раскрывая ученіе о страданіяхъ и смерти Христовыхъ, какъ жертвѣ, принесенной Богу Отцу І. Христомъ, какъ Первосвященникомъ, за грѣхи и вину человѣчества и избавившей людей отъ смерти, не рѣшаетъ опредѣленно вопроса о томъ, какимъ же образомъ страданія и крестная смерть Христовы производятъ такое спасительное дѣйствіе на человѣчество.

Касательно объема жертвы Христовой, Тертулліанъ неоднократно выражается, что она простирается на всѣ народы, на всѣхъ людей, но рѣшительно отрицаетъ, чтобы она простирала свое вліяніе и на міръ духовный, равно какъ и ту мысль, чтобы ангелы принимали совмѣстно со Христомъ какое-либо активное участіе въ жертвоприношеніи за грѣхи людей. Такъ, въ гл. 14 книги „Liber de carne Christi“ Тертулліанъ разбираетъ мнѣніе, будто бы Христосъ „angelum gestavit. Qua ratione?— спрашиваетъ „Qua et hominem“;— слышитъ отвѣтъ; „eadem ergo est et causa, ut hominem gestaret Christus: salus hominis fuit causa; scilicet ad restituendum quod pereirat. Homo perierat,—hominem restitui oportuerat. Ut angelum gestaret Christus, nihil tale de causa est: Non etsi angelis perditio reputatur, in ignem praeparatum diabolo et angelis ejus, unquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre. Quod Pater neque repromisit, neque mandavit, Christus administrare non potuit. Cui igitur rei angelum quoque gestavit, ut satellitem fortem, cum quo salutem hominis operaretur? Idoneus enim non erat Dei Filius, qui solus hominem liberaret a solo et singalare serpente dejectum?... Esaiem exclamantem audi: non angelus, neque legatus, sed ipse Dominus salvos eos fecit“ (LXIII) [2]).

Усердный почитатель Тертулліана, св. Кипріанъ, еп. Карѳагенскій, въ своихъ сочиненіяхъ отображаетъ взглядъ на искупленіе св. Иринея Ліонскаго и Тертулліана „Спасеніе даровано намъ Богомъ черезъ Христа, Который есть Его Логосъ, Сынъ Божій. Онъ вселяется въ Дѣву — Богъ соединяется съ человѣкомъ. Онъ Богъ нашъ, Христосъ, посредникъ между Отцомъ и нами — облекается въ человѣка, чтобы привести его ко Отцу. Христосъ захотѣлъ быть тѣмъ, что есть человѣкъ, чтобы и человѣкъ могъ быть тѣмъ,

---

[1]) Разг. съ Триф. 95.

[2]) Patr. c. c. ser. lat. t. II, col. 777—779. Liber de carne Christi, c. 14. По поводу этого мѣста Діонисій Петавій высказываетъ то соображеніе, что и Тертулліану были извѣстны люди, которые подобно Оригену думали, что Сынъ Божій, ставшій человѣкомъ для того, чтобы искупить людей, воспринялъ также и природу ангела, чтобы спасти ангеловъ. De theol. dogmat. T. VII, lib. XII, c. 10 p. 54.

что есть Христосъ“ [1]) (здѣсь Кипріанъ буквально повторяетъ Иринея). Какъ же Сынъ Божій спасъ человѣка, сдѣлавшись Самъ человѣкомъ? „Сынъ Божій“, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ Кипріанъ, „благоволилъ содѣлаться Сыномъ человѣческимъ, чтобы содѣлать насъ чадами Божіими, — уничижилъ Себя, чтобы воздвигнуть прежде падшихъ людей.—былъ язвленъ, чтобы уврачевать наши язвы, — былъ рабомъ, чтобы рабствующихъ вывести на свободу, — подъялъ смерть, чтобы смертнымъ даровать безсмертіе. Таковы великіе и многоразличные дары божественнаго милосердія. Въ самомъ дѣлѣ, когда Господь, пришедшій на землю, уврачевалъ тѣ язвы, которыя носилъ Адамъ, и уничтожилъ ядъ древняго змія, то Онъ далъ исцѣленному законъ и заповѣдалъ болѣе не грѣшить, чтобы не случилось съ согрѣшающимъ чего-либо худшаго“ (Іоан. 5, 14) [2]). Самое таинство искупительнаго страданія Христова св. отецъ изображаетъ словами Исаіи 53, 7—9 и 12 [3]). Въ другой своей книгѣ онъ повторяетъ въ собственномъ изложеніи мысль ветхозавѣтнаго пророка объ искупительномъ значеніи страданій Христовыхъ: „Христосъ понесъ грѣхи наши и за насъ болѣзновалъ, и Его Богъ предалъ за грѣхи наши“ [4]). Наконецъ въ слѣдующихъ словахъ св. Кипріанъ ясно и кратко изображаетъ всеобъемлющее значеніе страданій и смерти Христовыхъ, начертываетъ какъ бы свой символъ вѣры въ искупленіе: „Такой даръ милосердія приготовилъ намъ Христосъ, покоряя смерть побѣдою креста, искупая вѣрующаго цѣною Своей крови, примиряя человѣка съ Богомъ Отцомъ, оживотворяя смертнаго возрожденіемъ небеснымъ“ [5]).

Слѣдя за раскрытіемъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой у апологетовъ 2 и 3 вѣковъ христіанства, мы должны теперь перенестись своею мыслью съ запада на востокъ, въ Александрію, и здѣсь мы встрѣтимся съ двумя знаменитыми учителями древней Церкви — Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ. Одинъ, современный намъ западный историкъ догматовъ выразилъ отношеніе между Климентомъ Александрійскимъ и Оригеномъ въ такихъ словахъ: „Оригенъ положительнѣе Климента, но Климентъ ближе къ истинному христіанству, нежели Оригенъ“ [6]). Это положеніе справедливо не только въ отношеніи къ общему міровоззрѣнію того и другого церковнаго Учителя, но и въ частности къ ихъ разумѣнію догмата объ искупленіи. Между Климентомъ и Оригеномъ, безъ сомнѣнія, очень много общаго; да оно такъ и должно быть: Климентъ — учитель Оригена, Оригенъ—его ученикъ. Ученіе о Логосѣ у обоихъ положено во главу угла ихъ ученія о твореніи и искупленіи. Ученіе о возстановленіи образа Божія въ падшемъ человѣкѣ трактуется, какъ исправленіе людей по первообразу и т. д. И Климентъ, и Оригенъ жили въ такое время, когда неоплатоническая философія сильно господствовала надъ образованными умами, когда греческое классическое образованіе еще было положено въ основу воспитанія не только язычниковъ, но и многихъ христіанъ. Всмотритесь ближе въ сочиненія Климента и Оригена, и вы увидите, что они знакомы не только съ христіанскою письменностію, но и съ языческими философами и поэтами. Поэтому они раскрываютъ христіанское ученіе не безъ вліянія на нихъ не-

---

[1]) „О суетѣ идоловъ“ св. Кипріана, т. II; трактаты стр. 10—11; рус. пер. Кіевъ, 1861.
[2]) Тамъ же, „Книга о блатотвореніи и милостыни“ стр. 257.
[3]) Тамъ же, Противъ іудеевъ, кн. 2, стр. 44—45.
[4]) Тамъ же, „Книга о падшихъ“ стр. 155.
[5]) Тамъ же, „Къ Деметріану“ стр. 238.
[6]) Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Hälf, S. 105.

оплатонической философіи. Но Оригенъ положительнѣе Климента въ томъ смыслѣ, что онъ яснѣе, точнѣе, опредѣленнѣе и обстоятельнѣе раскрываетъ ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой, но за то въ нѣкоторыхъ пунктахъ и притомъ важныхъ онъ такъ же ясно и опредѣленно уклоняется отъ обще-христіанскаго вѣрованія. Климентъ менѣе точно и опредѣленно раскрываетъ ученіе объ искупленіи, но за то у него незамѣтно столь рѣзкихъ, какъ у Оригена, уклоненій отъ обще-христіанскаго пониманія сего догмата.

Вотъ главныя черты ученія Климента объ искупленіи. Христосъ есть Слово Божіе, чрезъ Котораго Богъ открывалъ Свою истину пророкамъ и философамъ. Будучи вѣчнымъ, Онъ нынѣ явился людямъ, какъ вмѣстѣ Богъ и человѣкъ. Какъ человѣкъ, Онъ имѣетъ тѣло и душу, впрочемъ безстрастную [1]). Логосъ есть Творецъ людей, а послѣ ихъ паденія есть возстановитель въ нихъ Своего образа, Врачъ человѣческихъ немощей и святой Цѣлитель болящей души. Такъ, въ одномъ изъ сочиненій Климента Логосъ вотъ съ какимъ воззваніемъ обращается къ человѣчеству: „внимайте, безчисленные народы, а особенно вы, разумные изъ людей, еллины и варвары! Я призываю къ Себѣ весь человѣческій родъ, котораго Я Творецъ (δημιοῦργος) по волѣ Отца. Придите ко Мнѣ вы, которые должны находиться подъ властію одного Бога и одного Слова Божія. Мало того, что вы превосходите разумомъ безсловесныхъ животныхъ: Я дамъ вамъ еще наслаждаться плодами безсмертія, ибо Я желаю, желаю сдѣлать васъ участниками и этой благодати, всецѣло сообщая вамъ благодѣяніе безсмертія. И Я дарую вамъ Слово, познаніе Бога, дарую вамъ всесовершенно Себя Самого. Это есмь Я, это есть согласіе, это—гармонія Отца, это—Сынъ, это—Христосъ, это—Слово Божіе, мышца Божія, сила всего, воля Отца; чего издревле всѣ вы—образы, но чего не всѣ вы—подобія: Я хочу исправить васъ по этому архитипу, чтобы вы были и подобіе Мнѣ. Я хочу умастить васъ елеемъ вѣры, черезъ который вы убѣжите тлѣнія и показать намъ неприкровенный образъ правды, черезъ который вы востечете къ Богу“ [2]). А нѣсколько ранѣе, въ IX гл. того же сочиненія читаемъ: „мы уже не чада гнѣва, удалившіеся отъ заблужденія и стремящіеся къ истинѣ, ибо посредствомъ нея мы, нѣкогда сыны беззаконія, по человѣколюбію Слова, теперь стали сынами Божіими. Итакъ, педагогъ нашъ есть Логосъ, служащій къ облегченію страданій природы души. Одинъ только Отчій Логосъ есть Врачъ человѣческихъ немощей и святой Цѣлитель болящей души“ [3]). Идеалъ, къ которому имѣетъ своею цѣлью привести Логосъ, состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать людей истинными гностиками, а истинный гностикъ, по Клименту, есть человѣкъ, ставшій обожествленнымъ, Богомъ [4]). А для достиженія сей цѣли человѣкъ долженъ сдѣлаться причастнымъ безсмертія, возвыситься до общенія съ Богомъ, избѣгать грѣховъ и исполнять заповѣди Божіи [5]). Хотя Климентъ Александрійскій сообразно съ началами своего міровоззрѣнія раскрываетъ главнымъ образомъ ученіе о пророческомъ служеніи І. Христа, хотя онъ и утверждаетъ, что Божественный Логосъ затѣмъ сталъ человѣкомъ, чтобы мы отъ Него, какъ отъ человѣка, научились тому, какъ человѣкъ можетъ стать Богомъ; однако же было бы ошибочно думать, что онъ училъ о возрожденіи и спасеніи людей только чрезъ истину Христову, чрезъ Его евангельское ученіе, подобно „неистиннымъ“ гностикамъ. Нѣтъ, въ очень многихъ мѣстахъ своихъ писаній Климентъ раскрываетъ ученіе о крестныхъ страданіяхъ и смерти Христовыхъ, какъ искупительной и умилостивительной за грѣхи людей жертвѣ, которою омыты грѣхи,

---

[1]) Protr. 1, 6. Paed. 1, 2. p. 99.
[2]) Cohort. ad. gent. lib. IV, cap. 9. Patr. c. c. t. VIII, col. 1283—1286.
[3]) Ibid. [4]) Strom. 4, 23; 6, 9. [5]) Paedag. 1, 3; Strom. 7, 2.

покоренъ змій, уничтожена смерть, а І. Христа именуетъ Первосвященникомъ и Посредникомъ между Богомъ и людьми. Такъ въ 12 гл. „Cohort. ad. gent.“ читаемъ: Ἀΐδιος οὗτος Ἰησοῦς εἷς, μέγας ἀρχιερεὺς Θεοῦ τε ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ καὶ Πατρὸς ὑπὲρ ἀνθρώπων εὔχεται καὶ ἄνθρωπος ἐγκελεύεται [1]). Μέσίτης ὁ Λόγος, ὁ κοινὸς ἀμφοῖν, Θεοῦ μεν ὑιὸς, σωτήρ δε ἀνθρώπων [2]). Изъ приведенныхъ словъ можно понять, что воплотившійся Логосъ есть Посредникъ между Богомъ и людьми, вслѣдствіе общности Своей природы съ тѣмъ, и другими: но вотъ другое мѣсто, которое изображаетъ Христа, какъ Посредника въ болѣе частномъ смыслѣ, примирившаго людей съ Богомъ, сдѣлавшаго ихъ друзьями Божіими: ἐι κοινὰ τὰ φίλων θεοφίλης δεδάνθρωπος τῷ θεῷ· καὶ γὰρ οὖν φίλος, μεσιτέυοντος τοῦ Λόγου· γίνεται δὴ οὖν τὰ πάντα τοῦ ἀνθρώπου, ὅτι τὰ πάντα τοῦ Θεοῦ· καὶ κοινὰ ἀμφοῖν τοῖν φίλοιν τὰ πάντα, τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου [3]).

Этотъ Посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, этотъ великій Архіерей, принесъ Свою кровь, Себя Самого въ жертву Богу. Такъ, въ концѣ XI гл. 1-й кн. „Педагога“ говоря, что Божественный Педагогъ украшенъ тремя прекраснѣйшими вещами: знаніемъ, благоволеніемъ и свободою, Климентъ полагаетъ благоволеніе въ слѣдующемъ: εὐνοίᾳ δὲ, ὅτι μόνος ὑπὲρ ἡμων ἱερεῖον ἑαυτὸν επιδέδωκεν. Ὁ γὰρ ἀγᾶθος ποιμὴν τὴν ψυχὴν εἀυτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, καὶ δὴ ἔθηκεν [4]). Какъ точнѣе Климентъ Александрійскій понималъ значеніе жертвы Христовой, это можно видѣть изъ того мѣста въ его „Педагогѣ“, гдѣ онъ проводитъ слѣдующую замѣчательную параллель между Исаакомъ и Христомъ: Ισαὰκ τύπος ἐστὶ τοῦ Κυρίου Исаакъ—сынъ Авраама, Христосъ—Сынъ Божій, онъ есть жертва, какъ и Господь: Исаакъ носилъ дрова для жертвоприношенія, какъ и Господь—древо. Онъ таинственно радовался, пророчествуя, что Господь исполнитъ радости и насъ, избавленныхъ отъ погибели кровію Господа (τοῦς αἱματι Κυρίου ἐκ φθορᾶς λελυτρομένους). И справедливо не потерпѣлъ страданія Исаакъ, такъ какъ онъ уступилъ Логосу начатки страданія [5]). Изъ приведеннаго мѣста съ несомнѣнностію открывается, что Климентъ понималъ жертву Христову въ смыслѣ Его страданія и смерти, искупляющихъ людей отъ погибели; избавляетъ людей отъ погибели кровь Христова, понимаемая въ точномъ и буквальномъ смыслѣ слова, а не въ духовномъ, что̀ видно изъ слѣдующихъ словъ 2 кн. „Педагога“: δίττον τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μεν γὰρ Ἐστὶν αὐτοῦ σαρσικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυθρώμεθα [6]). Итакъ, кровь Господа, которою мы искуплены отъ погибели, есть вещественная, а не духовная кровь. Климентъ во многихъ мѣстахъ своихъ писаній именуетъ дѣло Христа искупленіемъ (λυτρὸν) и умилостивленіемъ. Такъ въ его сочиненіи „Какой богачъ спасется?“ между прочимъ находимъ слова: „καὶ μέλλων σπένδεσθαι καὶ λυτρον εἀυτὸν ἐπιδιδοὺς, κοινὴν ἡμῖν διαθηκὴν καταλυμπάνει“ [7]).

Раскрывая въ подробностяхъ частныя дѣйствія искупленія, Климентъ Александрійскій исповѣдуетъ обще-христіанскую вѣру въ то, что страданія и смерть Христовы освободили родъ человѣческій отъ грѣха, уничтожили смерть и власть діавола надъ людьми. Такъ во 2 кн. „Педагога“ Учитель Церкви разсуждаетъ: „Самъ Господь на Своей главѣ и на владычественномъ тѣла понесъ все наше зло, ради котораго мы претерпѣвали мученія, ибо Самъ Онъ, собственнымъ Своимъ страданіемъ избавивши насъ отъ соблаз-

---

[1]) Ibid. c. 12, col. 241. [2]) Paed. 3, 1.
[3]) Cohort. ad. gent. c. 12, col. 244—245. P. c. c. t. VIII.
[4]) Col. 365. P. c. c. t. VIII. [5]) Paedag. lib. I, cap. 5, col. 277.
[6]) Paedag. lib. II, cap. 2. P. c. c. t. 8. pag. 409.
[7]) Patr. c. c. t. IX, col. 641. „Quis dives salvetur“ cap. 37. Paedag. l. III, cap. 12, col. 680. t. 8. P. c. c.

новъ и грѣховъ и тому подобныхъ терніевъ и ниспровергши діавола, справедливо восхищаясь симъ дѣломъ, говорилъ: „гдѣ твое, смерть, жало?“ [1]) Та же мысль приводится и въ другомъ его писаніи „Quis dives salvetur“: ὁ Πατρὸς Παῖς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε. Τοῦτο τό σχῆμα Βλεπόμενον ἐξαπατᾶ τόν θάνατον καί τόν διάβολον· ὁ γάρ ἐντός πλοῦτος, τό κάλλος, αὐτοῖς ἀθέατος ἐστί· καὶ μαίνονται περί τό σαρκίον, οὗ καταφρονοῦσι ὡς ἀσθενοῦς, τῶν ἔνδον ὄντες τυφλοί κτημάτων οὐκ ἐπιστάμενοι, πηλίκον τινὰ θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνῃ σκεύει Βαστάζομεν δύναμει θεοῦ Πατρὸς καὶ αἵματι θεοῦ Παιδὸς περιτετειχισμένον [2]).

Климентъ нарочито не объясняетъ, почему страданія и смерть Христовы имѣютъ столь великое значеніе, но его выраженія „кровь Господа“, „кровь Сына Божія и т. п. даютъ намъ понять, что необъятное величіе жертвы Христовой зависитъ отъ необъятнаго величія Лица, добровольно принесшаго Себя въ жертву Богу за грѣхи человѣчества. „*Господь восхотѣлъ разрѣшить человѣка отъ узъ* и, облекшись въ плоть (о Божественное чудо!), покорилъ ему змія и поработилъ сего мучителя—смерть; и что особенно чудно, того человѣка, который обольстился удовольствіями и подпалъ тлѣнію, явилъ разрѣшеннымъ, распростерши руки (на крестѣ). О, таинственное чудо. *Возлегъ Господь, а возталъ человѣкъ* (родъ человѣческій), и ниспадшій изъ рая получаетъ бо̀льшую награду за послушаніе—небеса“ [3]). Въ приведенномъ изреченіи Климента можно усматривать уже начатки мысли о преизбыточествующемъ значеніи страданій и смерти Христовыхъ, столь обстоятельно впослѣдствіи раскрытой Отцами IV и V вѣковъ.

Но душа дѣла Христова и внутреннее основаніе того, почему страданія и смерть Христовы могутъ быть вмѣняемы людямъ такъ, какъ будто бы это были страданія и смерть, ими самими понесенныя за ихъ собственные грѣхи, есть любовь Христова къ людямъ, по которой Онъ добровольно восхотѣлъ отдать душу Свою въ искупленіе за многихъ. „Таковъ нашъ Педагогъ“, говоритъ Климентъ, „безмѣрно благой“. „Я не пришелъ“, говоритъ, „чтобы мнѣ послужили, но чтобы Я Самъ послужилъ“, посему и въ Евангеліи Онъ изображается утомленнымъ (Іоан. 4, 6). Утомляющимся за насъ и долженъ быть истинный пастырь. Итакъ, щедродателенъ, *что важнѣе всего*, Предающій за насъ душу Свою и многополезенъ и человѣколюбивъ, такъ какъ человѣку захотѣлъ быть братомъ, когда могъ быть Господомъ. *Онъ до такой степени былъ благъ, что даже и умеръ за насъ* [4]).

Протестантскіе богословы, какъ напр. Гагенбахъ [5]), утверждаютъ, что Климентъ Александрійскій признавалъ искупляющее значеніе за кровію мучениковъ; но безпристрастное разсмотрѣніе тѣхъ мѣстъ, на которыя они при этомъ указываютъ, не рѣшительно даетъ подобную мысль. Такъ, они указываютъ на 9 гл. IV кн. Строматъ, гдѣ говорится: „Только Господь пилъ чашу для очищенія злоумышлявшихъ противъ Него людей и невѣрныхъ. Подражая Ему, апостолы, какъ истинные гностики, и совершенные, пострадали за тѣ Церкви, которыя основали. Слѣдовательно и гностики, шествующіе по стопамъ апостольскимъ, должны быть безъ грѣха (ἀναμάρτητοι τε εἶναι ὀφείλουσι—лат. переводъ: debent ita se gerere, ut in eos non cadat peccatum) и по причинѣ любви къ Богу должны любить и ближняго, чтобы, если призоветъ какой нибудь случай, пить чашу за Церковь, претерпѣвая неблазненно мученія [6]). Въ приведенномъ мѣстѣ Климентъ рѣшительно про-

---

[1]) Patr. c. c. t. VIII, col. 485 и 488.
[2]) „Quis dives salvetur“, Patr. c. c. t. IX, col. 640.
[3]) Cohort. ad. Gent. c. XI (n) Demonst. Evang. IV, 12.
[4]) Paedag. lib. I, col. 359. Patr. c. compl. t. VIII.
[5]) Lehrbuch der Dogmegeschichte I Th. S. 164.
[6]) Stromat. IV., 9. Patr. c. c. Migne T. VIII, col. 1284—1286.

тивопоставляетъ страданіе Господа страданіямъ христіанъ: „только Господь“, говоритъ онъ, „пилъ чашу для очищенія людей“. Правда, онъ говоритъ, что и апостолы, какъ истинные гностики и совершенные, пострадали за основанныя ими Церкви, и что всѣ гностики, шествующіе по стопамъ апостольскимъ, т. е. истинные христіане, должны быть готовы пить чашу за Церковь, т. е. претерпѣвать мученія во время гоненій; но здѣсь Климентъ несомнѣнно разумѣетъ чисто-нравственное значеніе страданій христіанъ, т. е., что Церкви страданіями апостоловъ и мучениковъ утверждаются, достигаютъ наибольшаго духовнаго процвѣтанія и ширятся, какъ говорилъ Тертулліанъ: „кровь христіанъ есть сѣмя новыхъ христіанъ“.

Правда, Климентъ признаетъ и еще одно значеніе за страданіями мучениковъ, но оно не въ томъ состоитъ, что мученики чрезъ свои страданія искупляютъ свои грѣхи и примиряются съ Богомъ, по подобію того, какъ другіе (не мученики) примиряются съ Богомъ чрезъ страданія Христа. Климентъ признаетъ за страданіями мучениковъ очищающую и освящающую силу; они суть средства, чрезъ которыя дѣйствуетъ освящающая и очищающая благодать Божія, такъ что страданія мучениковъ должно правильно сопоставить не съ искупительными страданіями и смертію Христа, а съ таинствами крещенія и покаянія: „мученичество есть то же крещеніе, омывающее грѣхи“. [1])—Вотъ почему всеобщимъ вѣрованіемъ древней Церкви было, что мученичество замѣняетъ крещеніе для тѣхъ, кто принялъ мученическую смерть за Христа, не успѣвъ креститься, и мученичествомъ омываются всѣ произвольные грѣхи, какіе имѣлъ на своей совѣсти христіанинъ до минуты принятія имъ мученической кончины за Христа. Но это освященіе и очищеніе отъ грѣховъ первороднаго и произвольныхъ совершалось чрезъ мученичество потому уже не безоотносительно къ искупляющему дѣйствію страданій и смерти Христовой, что мученикъ страдалъ и умиралъ по вѣрѣ во Христа, пришедшаго въ міръ грѣшниковъ спасти, отъ нихъ же мученикъ признавалъ, безъ сомнѣнія, вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ, первымъ себя самого (1 Тѳ. 1, 15).

Свой очеркъ ученія Климента объ искупительной жертвѣ Христовой мы предварили замѣчаніемъ, что у него нѣтъ рѣзкихъ уклоненій отъ общехристіанскаго пониманія догмата объ искупленіи, и изложенный нами взглядъ его на искупленіе подтвердилъ наше мнѣніе. Къ сожалѣнію, не можемъ высказать того же сужденія объ ученикѣ Климента, Оригенѣ: ко всеобщему ученію Церкви объ искупленіи онъ присоединилъ нѣсколько своихъ личныхъ мнѣній, на которыя должно смотрѣть не иначе, какъ на уклоненіе отъ общехристіанской вѣры въ этотъ догматъ. Но за то Оригенъ имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и очень важное положительное значеніе, какъ богословъ, весьма широко и многосторонне раскрывшій въ разныхъ мѣстахъ своихъ твореній догматъ объ искупленіи.

Общія предварительныя положенія, лежащія въ основаніи теоріи искупленія Оригена, суть тѣ же, что и у Іустина, Иринея и Климента Александрійскаго. Творецъ человѣка есть Логосъ; Онъ же естественно и Искупитель человѣка падшаго. Для того, чтобы искупить насъ, Логосъ сталъ человѣкомъ. Онъ воспринялъ человѣческую природу и былъ Богъ и человѣкъ—θεάνθρωπος [2]). Христосъ есть дѣйствительный человѣкъ, состоящій изъ тѣла и души [3]) Но далѣе слѣдуетъ рядъ личныхъ взглядовъ Оригена. Вначалѣ всѣ сотворенныя существа были безплотные духи; человѣкъ также

---

[1]) Ibid. [2]) Contra Cels. III, 28. VII, 17: De princ. II, 6.
[3]) Contra Cels. III, 28. 71; II, 31.

былъ безтѣлесный духъ (νοῦς), умъ, который вслѣдствіе отпаденія отъ Бога потерялъ участіе въ Божественномъ огнѣ и охладѣлъ до состоянія ψυχή (ψυχή Оригенъ производитъ отъ ψυχρός—холодный); въ наказаніе за паденіе Богъ всѣмъ твореніямъ далъ тѣла; тѣло человѣка занимаетъ середину между грубою и мрачною тѣлесностію сатаны и демоновъ и между легкими, эѳирными и свѣтлыми тѣлами небесныхъ существъ. Настоящій міръ есть судъ прежде суда; сообразно съ тѣмъ, какимъ кто былъ въ предсуществованіи, ему назначается мѣсто, страна и условія рожденія и т. д.

Но если всѣ души нравственно пали прежде явленія въ настоящій земной міръ и посланы въ тѣла, какъ въ темницы, то спрашивается, что должно думать о душѣ Богочеловѣка? Душа Іисуса была свободна въ премірномъ существованіи, и отъ самаго начала своего бытія она по собственной свободѣ была покорна Логосу и такъ тѣсно объединилась съ Нимъ, что составляла съ Нимъ неразрушимое единство: facta est cum Eo principialiter unus spiritus. Эта душа образовала связующій членъ между Логосомъ и плотію; послѣдняя произошла иначе, чѣмъ обыкновенно; однакоже была способна къ страданію, какъ каждое человѣческое тѣло [1]). Этими общими свойствами лица и природы Богочеловѣка обусловливается для Него возможность совершить дѣло искупленія, выполнить которое никто, кромѣ Его, и не могъ. Въ самомъ дѣлѣ, кто иной могъ спасти человѣка, какъ не Слово, Которое, пребывая вначалѣ съ Богомъ и у Бога, въ кончину вѣковъ стало плотію, чтобы открыть Себя тѣмъ, которые, облекшись плотію и сами сдѣлавшись плотяными, не могли познать Его, какъ бывшее вначалѣ со Отцемъ и во Отцѣ Слово. Это Слово воплощается и вселяется не внѣ насъ, а въ насъ самихъ, ибо сказано: „и вселися въ ны“ (Іоан. 1, 14); обитаетъ съ людьми, какъ человѣкъ, чтобы содѣлать ихъ сообразными сначала Слову во плоти, а потомъ привести ихъ къ созерцанію Слова, Какимъ Оно было прежде, чѣмъ стало плотію“ [2]).

Но какимъ образомъ воплощенное Слово могло спасти людей и довести ихъ до столь высокаго духовнаго совершенства, когда ветхій грѣховный человѣкъ—это, по мысли Оригена, то же, что умершій и смердящій, лежащій во гробѣ Лазарь, котораго нужно было чудеснымъ образомъ, какъ и Лазаря, воззвать къ жизни [3])?

Чтобы совершить это столь великое дѣло духовнаго воскресенія умершвленныхъ грѣхомъ людей, Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, пострадалъ и умеръ; Его душа проповѣдовала во адѣ; потомъ Онъ дѣйствительно воскресъ.

Какъ же Оригенъ объясняетъ искупительное значеніе страданій и смерти Христовыхъ?

Мы видѣли, что еще Иринеи утверждалъ, что Слово Божіе (Логосъ) искупило отъ діавола Свое достояніе не силою, но убѣжденіемъ,—убѣждая, а не насилуя получить, что Ему угодно; но того, что искупительная кровь Сына Божія дана была, какъ выкупъ, именно діаволу,—этого Ириней не утверждалъ, а Оригенъ и развилъ мысль св. Иринея до такой крайности. Подробнѣе эта сторона ученія Оригена объ искупленіи заключается въ слѣдующемъ: діаволъ, искусивши первыхъ людей на грѣхъ, чрезъ это самое подчинилъ ихъ своей власти, и съ этой поры онъ сталъ имѣть надъ потомками Адама такое же право, какое имѣетъ господинъ надъ рабами, побѣдитель—

---

[1]) Seeberg's Handbuch d. Dogmengeschichte. I. H. S. 110—111. 1894.

[2]) Contra Cels. l. VI, n. 68.

[3]) In Johan. t. 28, p. 6. См. Догматическая система Оригена, свящ. гр. Малеванскаго, Труды Кіев. Дух. Академіи, 1870, апрѣль, стр. 44—45.

надъ военнопл҃ѣннымъ: „Dei sumus secundum quod ab eo creati sumus, effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venundati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmet ipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem aequisivisse, quia alienum sibi dominum sive errando, sive peccando quaesiverant [1]). Отъ этой власти діавола человѣкъ могъ быть освобожденъ, изъ этого плѣна онъ могъ быть выкупленъ только человѣколюбіемъ Божіимъ. Какой же слѣдовало дать выкупъ діаволу за людей? Такой, какого онъ самъ пожелаетъ. „Pretium poposcit quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat“ [2]). Какъ выкупа діаволъ требовалъ крови Христовой или точнѣе души Его, и Богъ, изъ любви къ людямъ, не отрекся дать такой выкупъ, или, какъ иначе еще говоритъ Оригенъ: Іисусъ или точнѣе Логосъ въ Немъ, предалъ кровь, душу Іисуса діаволу, и сей послѣдній, съ одной стороны боясь, что Іисусъ Своимъ ученіемъ и чудесами совершенно лишитъ его власти надъ міромъ, а съ другой стороны—понимая, что душа Іисуса превосходнѣе всѣхъ душъ, содержавшихся у него въ плѣну, и посему есть для него богатая добыча, желалъ привести Его въ свое царство и для сего руками іудеевъ предалъ Его смерти; но здѣсь то діаволъ и обманулся: онъ не зналъ, что по тайному совѣту Божественной мудрости смерть Христова побѣдитъ его самого и разрушитъ его царство; что онъ не будетъ въ силахъ удержать въ своемъ царствѣ Христа, какъ сильнѣйшаго. И вотъ, когда Іисусъ умеръ на крестѣ, то чрезъ это сама Жизнь вступила въ царство смерти, и въ этомъ царствѣ діаволъ не могъ удержать душу Іисуса, проникнутую свѣтомъ и жизнью Логоса; онъ не только долженъ былъ отпустить къ свѣту и жизни Самого Іисуса, но и самъ оказался побѣжденнымъ Имъ; сила его и его демоновъ была разрушена, и посему всѣ, которые желали послѣдовать за Христомъ, вышли изъ ада на свободу [3]). Что душа Іисуса дана въ выкупъ именно діаволу, это Оригенъ утверждаетъ самыми точными словами: Въ объясненіи Мѳ. 20, 28: „Сынъ человѣческій не пріиде, да послужатъ Ему, но послужити и дати душу Свою избавленіе за многихъ“ Оригенъ спрашиваетъ: „Кому Искупитель далъ душу Свою въ выкупъ за многихъ? И отвѣчаетъ: „не Богу, почему же слѣдовательно не діаволу? Ибо сей господствовалъ надъ нами, пока не дана была ему въ выкупъ требованная имъ душа Іисуса, такъ какъ онъ думалъ, что можетъ имѣть ее въ своей власти, и не видѣлъ, что онъ не можетъ вынести мученія, которое причиняло стремленіе удержать ее. Посему уже болѣе не господствуетъ смерть, которая думала быть госпожею надъ Нимъ, такъ какъ Онъ былъ въ мертвыхъ свободь и сильнѣе, чѣмъ мошь смерти, и въ такой степени сильнѣе, что всѣ изъ находящихся во власти смерти, которые желали слѣдовать за Нимъ, могли слѣдовать, безъ всякаго препятствія со стороны смерти. Такимъ образомъ, мы куплены дорогою кровію Іисуса, но какъ выкупъ, дана за насъ душа Сына Божія, а не духъ Его, ибо Онъ уже прежде предалъ его Отцу со словами: Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой; также и не тѣло, потому что мы объ этомъ ничего не находимъ въ Писаніи. И такъ какъ Его душа дана, какъ выкупъ за многихъ, но она не осталась у того, кому она дана въ выкупъ за многихъ, посему и говорится въ 15 псалмѣ: „Ты не оставишь души моей во адѣ“ [4]).

---

[1]) In Exod. homil. VI, 9. Patrol. curs. compl. t. XII, col. 338.

[2]) Comment. in epist. ad Roman. lib. II, p. 13. Patrol. curs. compl. ser. graec. t. 14, col. 911.

[3]) Comment in epst ad Rom. lib II, p. 13. Patr. c. c. ser. gr. t. XIV, col. 911; In Exod. Homil. VIII, n 6. ibid. t. XII, col. 359.

[4]) Patr. curs. compl. t. XIII, col. 1397–1399. Comment. in Math. t. XVI. Redemti

Есть основаніе думать, что уже современники Оригена упрекали его въ томъ самомъ, въ чемъ впослѣдствіи съ такою силою упрекалъ его св. Григорій Богословъ: „если великая и преславная кровь Бога, архіерея и жертвы дана, какъ цѣна искупленія, лукавому, то какъ сіе оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія не только отъ Бога, но и Самого Бога!“ По крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ своихъ твореній, Оригенъ пытается ославить силу подобнаго возраженія слѣдующими разсужденіями: „Такъ какъ я здѣсь пришелъ къ рѣчи объ этомъ предметѣ (т.-е. о томъ, что душа Іисуса дана въ выкупъ діаволу), то я напомню тѣмъ, которые, въ суетной мечтѣ о славѣ Христа, смѣшиваютъ Первороженнаго всея твари съ душою и тѣломъ Христа, а также съ Его духомъ,—напомню, что они не имѣютъ никакого правильнаго о семъ представленія. Я спрашиваю ихъ, божество ли первообраза невидимаго Бога и величіе Первороженнаго всея твари, Тотъ ли, Кѣмъ создано все на небѣ и на землѣ, все видимое и невидимое, данъ, какъ выкупъ за многихъ, и кому этотъ выкупъ былъ данъ,—врагу ли, который держалъ насъ, какъ плѣнниковъ, и способенъ ли онъ былъ принять такой и столь великій выкупъ за многихъ? Это я говорю не для того, чтобы унизить и счесть малоцѣнною душу Іисуса, но въ томъ убѣжденіи, что только она, насколько это было возможно, дана была Искупителемъ всего, какъ выкупъ, а то величественное и божественное (въ Его существѣ) не могло быть дано, какъ выкупъ; но этимъ я не отдѣляю Іисуса отъ Христа, такъ какъ я прекрасно знаю, что І. Христосъ и Его душа и даже Его тѣло есть одно съ Первороженнымъ всея твари, такъ что цѣлое лицо Богочеловѣка составляетъ единое подобно тому, какъ прилѣпляющійся Господеви есть единъ духъ съ Господомъ (ὡς πλέον εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι εἶναι ἕν ὅλον τοῦτο, ὅπερ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἕν πνεῦμα ἐστὶ) [1]).

Съ тою же очевидно цѣлью—сгладить невыгодное впечатлѣніе, какое производила его теорія на его современниковъ, Оригенъ утверждалъ также и ту мысль, что, отдавши душу Свою діаволу, какъ выкупъ за плѣнниковъ, Христосъ *духъ Свой* предалъ Богу Отцу Своему. Но, разумѣется, этими разъясненіями онъ далеко не оправдалъ слабыхъ сторонъ своей теоріи и посему не предотвратилъ упрека, впослѣдствіи справедливо сдѣланнаго ему св. Григоріемъ Богословомъ.

На основаніи доселѣ изложеннаго можно бы подумать, что все дѣло искупленія падшаго человѣка Оригенъ сводитъ только къ выкупу его изъ плѣна діавола, а что отношеніе Самого Бога къ падшему человѣку не требуетъ никакого измѣненія и улучшенія, что падшій человѣкъ есть возлюбленный Сынъ Божій, предметъ Его состраданія, и ничего болѣе; однако же на самомъ дѣлѣ, это не такъ: выкупъ людей изъ плѣна діавола есть лишь только одна сторона искупительнаго дѣла Христова. Сверхъ вышеизъясненнаго Оригенъ придаетъ искупленію еще и другой смыслъ: въ толкованіи на Посланіе къ Римл. 3, 23, онъ говоритъ: „videamus attentius, quid sibi velit redemtio, quae est in Christo Iesu. Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Detinebatur ergo apud hostes humani generis captivitas peccato, tanquam bello,

---

sumus—pretioso sanqume Unigeniti. Si ergo pritio emti sumus—ab aliquo sine dubio emti sumus, cujus eramus sevi, qui et pretium poposcit, quod voluit, ut de potestate dimitteret, quos tenebat. Tenebat autem nos diabolus, cui distracti fueramus peccatis nostris. Poposcit ergo pretium nostrum sanguinem Christi—qui tum pretiosus fuit, ut solus pro omnium redemtione sufficeret, unumquemque pro se, et propterea nos, pro quibus completum est pretium sanguinis Christi, non necesse habemus pro nobis ipsis pretium, id est sanguinem circumcisionis offere. Comment in epist ad Rom. Lib II, n 13. P. c. c. ser. gr. T. XIV, Col. 911.

[1]) Die Christliche Lehre v. d. Versöhnung. v. Baur. S. 59—60; Tubing 1838.

superata; venit filius Dei—et semet—ipsum dedit redemtionem, id est, semetipsum hostibus tradidit.—Cum superius dixisset (Apostolus), quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, ut eos, qui in peccatorum captivitate tenebantur, redimeret, — nunc addit aliquid sublimius et dicit (Röm. 3, 24)—quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum. et per hoc ostenderet justitiam suam", [1]). Изъ этого мѣста ясно видно, что жертву плоти Своея Христосъ принесъ уже для другой цѣли, т.-е. не для выкупа изъ плѣна діавола, а для примиренія Бога съ людьми, для Его умилостивленія, по силѣ котораго Господь прощаетъ людямъ ихъ грѣхи. Подобнымъ образомъ въ IX бес. на кн. Левитъ Оригенъ пишетъ: „Ты, который, пришелъ ко Христу, сдѣлавшему Своею кровью Бога милостивымъ къ тебѣ и примирившему тебя со Отцемъ" [2]). О смерти Христа и о сошествіи Его во адъ: „это есть истинный день умилостивленія, когда Богъ приблизился къ человѣку" [3]). И въ толкованіи на посл. къ Римл.: „Христосъ убилъ вражду во плоти своей и такимъ образомъ, наконецъ, по уничтоженіи вражды въ Своей плоти примирилъ чрезъ кровь Свою людей съ Богомъ; итакъ, смерть Его послужила смертію для вражды, которая была между нами и Богомъ и началомъ примиренія" [4]). Итакъ, Богъ гнѣвался на человѣка за то, что человѣкъ, твореніе Божіе, сталъ рабомъ діавола и врагомъ Божіимъ. Христосъ примирилъ чрезъ кровь Свою людей съ Богомъ; Его смерть послужила смертію для вражды между Богомъ и людьми и началомъ примиренія, ибо она была умилостивительной жертвой Богу.

Но прежде чѣмъ приступить къ обстоятельному изложенію этой второй точки зрѣнія на смерть Іисуса, остановимся на первой его точкѣ зрѣнія — на значеніи смерти Іисуса, какъ выкупа, даннаго діаволу.

Для разъясненія вопроса о происхожденіи этого взгляда, раздѣлявшагося не однимъ Оригеномъ, очень оригинальную, хотя и не основательную гипотезу предлагаетъ Бауръ, указывающій источникъ его въ гностическомъ дуализмѣ и въ особенности въ системѣ Маркіона.

Въ писаніямъ древнѣйшихъ церковныхъ учителей, говоритъ Бауръ, многократно встрѣчается рѣчь о смерти Іисуса, какъ жертвенной и примиряющей смерти. Но всѣ эти мѣста настолько неопредѣленны, что изъ нихъ нельзя вывести опредѣленнаго догматическаго понятія (?) Собственное начало догматическаго развитія произошло только тогда, когда смерть Іисуса поставили подъ точку зрѣнія опредѣленнаго догматическаго понятія. Это понятіе могло быть не иное, какъ понятіе правды, такъ какъ ему ближайшимъ образомъ противорѣчитъ уничтоженіе вины, необходимое для примиренія человѣка съ Богомъ. Но особенность здѣсь та, что правда вначалѣ понималась еще не какъ свойство, имманентное существу Божію. Чтобы освободить людей отъ виновности за грѣхъ и примирить ихъ съ Богомъ, должно было прежде всего удовлетворить не правдѣ, по которой Богъ зависитъ только отъ Себя Самого, но правдѣ, которая не должна быть оскорблена въ отношеніи Бога къ діаволу, при чемъ рѣчь идетъ о правѣ діавола на людей. Посему ближай-

---

[1]) Comment. in epist ad Roman. III, Patrol. curs. corpl. t. 14, col. 945.

[2]) „Tu, qui ad Christum venisti, pontificem verum, qui sanguine suo Deum tibi propitium fecit, et Patri". Origen in Leviticum H. IX, n. 10, P. c. c. t. IX, col. 523.

[3]) „Hic est verus dies propitiationis, cum propitiatus est Deus hominibus". Hom. in Levit IX, n. 5, col. 514. Ibid.

[4]) „Christus occidit inimicitiam in carne sua: et ita demum resoluta inimicitia in carne sua, reconciliavit per sanguinem suam homines Deo, eos duntaxat qui invilatum reconciliationis foedus ultra non peccando custodiunt. Igitur mors ejus mortem inimicatiae dedit ei quae erat inter nos et Deum et reconciliationes initium". Comment. in Epist. ad Rom. L. IV, n. 12, col. 1093—1004. P. c. c. t. XIV. 1857.

шій пунктъ, изъ котораго вышло развитіе догмата, лежалъ въ томъ отношеніи, въ какое ставили діавола ко грѣху людей. Какъ діаволъ есть первовиновникъ грѣха людей, черезъ который онъ подчинилъ ихъ своей власти, то должно было при освобожденіи людей отъ грѣха и виновности за него, прежде всего побѣдить діавола. Уже въ кругу новозавѣтныхъ представленій смерть Іисуса изображается, какъ побѣда надъ діаволомъ (Колос. 2, 15; Евр. 2, 14). Но то, что главнымъ образомъ дало поводъ развить это представленіе далѣе и дать ему ближайшее отношеніе къ ученію о примиреніи, былъ гностическій дуализмъ и покоющійся на немъ образъ миѳической борьбы между высшимъ Богомъ и диміургомъ. Такъ какъ диміургъ, по ученію гностиковъ, могъ трактовать дѣло Искупителя, посланнаго высшимъ Богомъ для откровенія еще неизвѣстнаго людямъ Бога, — могъ трактовать это дѣло не иначе, какъ нападеніе на свое царство и какъ постепенное, болѣе и болѣе, уменьшеніе своей власти, то онъ долженъ былъ испытать все, чтобы противостоять Искупителю, Которому для достиженія сей цѣли онъ и его демоны подготовили смерть. Но такъ какъ все, что удавалось диміургу въ его антагонизмѣ противъ благого Бога, было всегда только кажущейся побѣдою, и такъ какъ діамургъ, самъ того не зная и не желая, всегда устроялъ все то, что служило къ полному осуществленію плана Божественнаго міропорядка, то точно также и смерть Искупителя, имъ подготовленная, имѣла послѣдствія, совершенно противоположныя тѣмъ, какихъ ожидалъ диміургъ: онъ увидалъ себя впослѣдствіи совершенно обманутымъ въ своихъ ожиданіяхъ. Это миѳическое представленіе борьбы между Искупителемъ и враждебнымъ Ему диміургомъ, какъ мы особенно находимъ въ офитской и маркіонитской системахъ, есть основное положеніе, на которомъ развилась первая теорія о примиреніи человѣка съ Богомъ. Понятіе, на которомъ покоится эта теорія, есть понятіе правды; но поводъ поставить это понятіе въ ближайшее отношеніе къ развивающейся на немъ теоріи дала система Маркіона тѣмъ, что она различила диміурга, какъ принципъ правды и закона, отъ высшаго Бога, Бога блага и любви. Борьба Искупителя съ диміуромъ должна была окончиться для Перваго побѣдой, а для второго—обманомъ, такъ какъ онъ увидѣлъ разстроеннымъ то, чего онъ намѣревался достигнуть. Тому же служило и понятіе правды, составляющее какъ бы природу диміурга, какъ бога правды, давшаго законы людямъ; онъ, умертвивши праведнаго Іисуса, самъ нарушилъ законъ правды, за каковое нарушеніе долженъ былъ быть Искупителемъ самъ умерщвленъ и лишиться власти, которою онъ до сихъ поръ пользовался [1]).

То обстоятельство, что замѣчается внѣшнее сходство между гностическимъ представленіемъ борьбы диміурга съ Искупителемъ и изображеніемъ борьбы Искупителя съ діаволомъ у нѣкоторыхъ Отцовъ и Учителей Церкви, сходство, впрочемъ Бауромъ для своихъ предвзятыхъ цѣлей нѣсколько преувеличиваемое и сгущаемое, отнюдь еще на самомъ дѣлѣ не говоритъ о заимствованіи отъ гностиковъ мнѣнія объ освобожденіи людей изъ плѣна діавола путемъ смерти Іисуса; скорѣе есть основаніе предполагать противное, т.-е., что гностики заимствовали свой взглядъ изъ христіанства и потомъ, подъ вліяніемъ дуалистическихъ воззрѣній, извратили его, тѣмъ болѣе, что всѣ они были знакомы съ христіанствомъ и его священными книгами; каждый изъ нихъ думалъ своею системой дать самое вѣрное пониманіе христіанства; нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. Маркіонъ, прежде чѣмъ уйти въ гностическую ересь, долгое время были православными христіанами и членами Цер-

[1]) Die christliche Lehre v. d. Versöhnung v. Baur. S. 26—29. Tübing. 1838.

кви. Да и есть ли малѣйшая вѣроятность въ предположеніи, что Отцы и Учители Церкви что-либо изъ своего ученія заимствовали отъ гностиковъ, когда они считали послѣднихъ еретиками, и многіе изъ нихъ, напр. Иринеи, Тертулліанъ, Ипполитъ и Епифаній, да и самъ Оригенъ занимались ихъ опроверженіемъ. Не говоримъ уже о томъ, что исторія не сохранила намъ ни самомалѣйшаго факта въ подтвержденіе такого предположенія, такъ что послѣднее является совершенно бездоказательнымъ и голословнымъ.

Не имѣя внѣшняго свидѣтельства, свидѣтельства исторіи, о вліяніи гностиковъ на Отцовъ Церкви, мы не имѣемъ и внутренняго доказательства существеннаго сходства между гностическимъ взглядомъ на искупленіе и церковнымъ. Исходная точка системы Маркіона и родственныхъ ей—дуализмъ: высшій Богъ и диміургъ, благой Богъ и правосудный находятся между собою во враждѣ; Отцы и Учители древней Церкви не только сами чужды подобнаго взгляда, но, какъ напр. Иринеи, и опровергаютъ его. Изъ того обстоятельства, что нѣкоторые изъ нихъ держались мнѣнія, будто Богъ считалъ нарушеніемъ правды взять изъ плѣна діавола людей, не давъ ему взамѣнъ такого выкупа, какой онъ самъ пожелаетъ,—не слѣдуетъ, что они считали діавола инымъ богомъ, стоящимъ подлѣ благого Бога, какъ равное Ему существо; подобное мнѣніе Отцовъ основывалось на мысли, что діаволъ есть существо свободное, каковъ онъ и есть на самомъ дѣлѣ; а потому полагали, что будетъ нарушеніемъ его свободы употребить въ отношеніи къ нему насиліе,—каковую мысль достоточно ясно выражаетъ Иринеи, утверждая, что Логосъ искупилъ отъ діавола Свое достояніе *не силою, а убѣжденіемъ, убѣждая, а не насилуя получить, что Ему угодно* [1]).

Да и какая нужда искать источникъ этого взгляда въ гностическомъ дуализмѣ и въ системѣ Маркіона, когда самъ же Бауръ напоминаетъ, что основаніе для подобнаго взгляда дано уже въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, и самъ же приводитъ изъ нихъ два мѣста: Кол. 2, 15 и Евр. 2, 14.

Правда, есть очень большое внѣшнее сходство между изображеніемъ у Маркіона и Оригена борьбы Искупителя съ враждебнымъ Ему началомъ и побѣды Перваго надъ послѣднимъ; но извѣстно, что гностическая система Маркіона, появившись въ половинѣ 2-го вѣка, жила въ Христіанскомъ мірѣ до 7-го вѣка и безъ сомнѣнія во время своего почти пятисотлѣтняго существованія претерпѣла не мало измѣненій въ раскрытіи тѣхъ или другихъ своихъ частностей. А если такъ, то почему же не допустить обратнаго, т.-е. что послѣдователи Маркіоновой ереси заимствовали частныя черты для изображенія борьбы благого Бога съ диміургомъ отъ изображенія Учителями Церкви борьбы Искупителя съ діаволомъ. „Первоначальную систему Маркіона возстановить трудно“, говоритъ проф. Болотовъ, „такъ какъ до насъ она дошла съ дополненіями изъ дальнѣйшаго періода, а наиболѣе связное ея преданіе, сохранившееся въ сочиненіяхъ Эзника, багреванскаго (армянскаго) епископа V вѣка, представляетъ уже позднѣйшую переработку маркіонитства“ [2]). Въ существѣ же дѣла трудно найти болѣе рѣзкое различіе, чѣмъ различіе между взглядомъ гностицизма на искупленіе и взглядомъ на тотъ же предметъ Отцовъ и Учителей древней Церкви. Всѣ гностики полагали сущность искупленія въ просвѣщеніи людей свѣтомъ истины, чрезъ что уничтожается невѣдѣніе и заблужденіе людей, тогда какъ сущность искупленія по вѣрованію Отцовъ и Учителей древней Церкви состоитъ въ принесеніи Богу умилостивительной жертвы Богочеловѣкомъ за грѣхи людей. Ученіе гности-

---

[1]) Contra heres lib. I, c. 1 n. 1, col. 1121. Patr. c. c. Migne, t. VII.
[2]) Литограф. лекціи проф. В. В. Болотова, 1898—99 г. стр. 310.

ковъ объ искупленіи и теперь принимается за истинное раціоналистами разныхъ оттѣнковъ; ученіе объ искупленіи Отцовъ и Учителей древней Церкви и до сихъ поръ содержится христіанскою Церковью. Не говоримъ уже о тѣхъ предположеніяхъ, на которыхъ покоится ученіе объ искупленіи у гностиковъ и Отцовъ и Учителей древней Церкви. Мнѣніе Баура о распространенности въ первые три вѣка ученія Оригена о смерти Христа, какъ выкупѣ людей, его плѣнниковъ у діавола, крайне преувеличено; его можно предполагать въ зачаточной, неразвитой формѣ у Иринея, но болѣе ни у кого.

Переходимъ въ частности къ Оригену.

Взглядъ, проведенный Бауромъ въ отношеніи Учителей Церкви всего древняго періода, онъ примѣняетъ въ частности и къ Оригену. „Имѣемъ ли мы“, спрашиваетъ онъ, „право придавать столь важное значеніе *мивической* сторонѣ теоріи Оригена? Оригенъ понимаетъ вѣдь смерть Христа съ различныхъ точекъ зрѣнія; онъ трактуетъ ее въ особенности, какъ жертву, принесенную Богу и какъ высшее доказательство послушанія Богу; посему спрашивается, какъ относятся эти представленія къ представленію о выкупѣ, данномъ діаволу и борьбѣ съ нимъ; и которое изъ этихъ представленій есть главное? Поелику по взгляду Оригена грѣхи безъ жертвы не могутъ быть прощены, то смерть Іисуса есть умилостивительная жертва, принесенная Богу за грѣхи людей. Такъ какъ Оригенъ необходимость такой жертвы выводитъ не изъ понятія Божественной правды, то посему нельзя признать, что онъ связь жертвы съ прощеніемъ грѣховъ считалъ опосредствованной чрезъ идею ходатайственнаго страданія (?!). Скорѣе это есть только общее понятіе жертвы, которое здѣсь употреблено (?). Каждая жертва, если только она соотвѣтствуетъ цѣли, для которой принесена, должна имѣть угодныя Богу свойства, т.-е. быть безпорочна и чиста. Эта чистота въ жертвенной смерти Іисуса есть безгрѣшность и нравственное совершенство Того, Который Самъ Себя принесъ Богу, какъ жертву. Чѣмъ выше и особеннѣе преимущество, которымъ Іисусъ въ этомъ отношеніи отличается отъ всѣхъ другихъ людей, тѣмъ болѣе Онъ былъ способенъ стать умилостивительною жертвою за грѣхи людей. Если посему о Немъ сказано, что Онъ, какъ жертва, принесенная Богу, взялъ на Себя и понесъ грѣхи міра, то это не должно понимать о понесеніи наказанія за грѣхи вмѣсто людей, но только о томъ, что Онъ въ силу Своей совершенной чистоты отъ грѣха, былъ въ состояніи противопоставить грѣху міра такой противовѣсъ, что слѣдствіемъ Его смерти само собой стало уничтоженіе вины и наказанія, связанныхъ со грѣхомъ. Такъ какъ Богъ въ Немъ, страдающемъ за грѣхи міра и представляющемъ въ своемъ лицѣ необходимую связь вины и наказанія, созерцаетъ Свою абсолютную безгрѣшность,—то Богъ смотритъ выше грѣховъ міра; они поставлены въ томъ одномъ, что имѣетъ предъ Богомъ абсолютную цѣну, только какъ исчезающій моментъ. Но почему же жертва, принесенная такимъ образомъ Богу, сама по себѣ не могла имѣть дѣйствія, достаточнаго для умилостивленія грѣховной вины? Это можно объяснить только изъ самостоятельности отношенія, въ какомъ обыкновенно мыслили діавола подлѣ Бога. Еслибы Богъ Самъ въ Себѣ, изъ любви къ людямъ и могъ простить ихъ грѣхи, во вниманіе къ жертвѣ, принесенной Іисусомъ, то все-таки это не устраняло бы права, которое діаволъ имѣлъ на людей. Въ этомъ внѣшнемъ, въ самомъ основаніи дуалистически мыслиномъ отношеніи, лежало ограниченіе, суживающее всемогущество и любовь Божію. Прежде всего должно было удовлетворить закону справедливости, основанному не столько на идеѣ Бога въ самой себѣ, сколько на отношеніи Бога къ нѣкоторому другому существу, если только желали дать надлежащее значеніе Божественной любви и милости. Такимъ образомъ стоятъ другъ подлѣ друга два представленія: жертвы, принесенной Богу, и выкупа, запла-

ченнаго діаволу.—съ тою самостоятельностію, которую вообще занимаетъ діаволъ подлѣ Бога. Одно и то же дѣйствіе относится хотя очень различнымъ образомъ, столько же къ Богу, сколько и къ діаволу. Что съ одной стороны есть необходимый актъ, требуемый закономъ правды, то съ другой стороны есть жертва, принесенная любовію Любви. Хотя одно другому и не противорѣчитъ, однакоже здѣсь связаны понятія, связь которыхъ внутренно ничѣмъ не обоснована и потому сама собой распадается. Если смерть Іисуса трактуется, какъ жертва, но не понятіемъ Божественной правды, а понятіемъ Божественной любви требуемая, между тѣмъ какъ все, что соотвѣтствуетъ понятію правды самой въ себѣ, падаетъ только на сторону діавола, то послѣдняя точка зрѣнія возвышается надъ первой: вся важность и необходимость смерти Іисуса лежитъ только въ ея отношеніи къ діаволу, а въ отношеніи къ Богу могло бы произойти прощеніе грѣховъ безъ смерти Іисуса. такъ какъ нельзя усматривать никакого основанія, почему, если смерть Іисуса трактуется только, какъ объектъ Божественной любви, необходима была для любви такая жертва. Но чѣмъ рѣзче трактуемая съ этой стороны выступаетъ самостоятельность значенія, которую удѣляютъ діаволу въ его отношеніи къ Богу, тѣмъ яснѣе должно становиться, какъ мало эта теорія примиренія вообще соотвѣтствуетъ абсолютному понятію о Богѣ, и что ея собственное основное положеніе есть только миѳическое представленіе, какое имѣло о діаволѣ и царствѣ демоновъ то время, съ религіознымъ сознаніемъ котораго еще такъ тѣсно былъ связанъ языческій дуализмъ [1]).

Соглашаемся съ Бауромъ, что у Оригена двѣ точки зрѣнія на смерть Христову: съ одной стороны, она есть выкупъ. данный діаволу за людей. находившихся у него въ плѣну, съ другой она есть жертва, принесенная Богу для умилостивленія за грѣхи рода человѣческаго. Но спрашивается: въ какомъ отношеніи находятся эти двѣ точки зрѣнія — дѣйствительно ли онѣ только чисто внѣшнимъ образомъ стоятъ другъ подлѣ друга, но связь ихъ внутренно ничѣмъ не обоснована, и потому сама собою распадается. или же онѣ внутренно, логически связаны между собою. такъ что одна изъ нихъ есть главная, а другая ей подчиненная. Несомнѣнно, что взглядъ Оригена на смерть Христову, какъ на жертву, принесенную Богу, есть главный, которому подчинено его мнѣніе о смерти Христа, какъ выкупѣ, данномъ діаволу. Объясняя слова Мѳ. 17, 22: „преданъ имать быти Сынъ человѣческій въ рудѣ человѣкомъ“, Оригенъ спрашиваетъ: „Кѣмъ преданъ Христосъ въ руки человѣческія? И на этотъ вопросъ отвѣчаетъ: „*Сынъ прежде всего преданъ Богомъ князю міра сего и его демонамъ*, а потомъ симъ послѣднимъ преданъ людямъ, которые Его умертвили; но при этомъ намѣренія у Бога и у діавола были очень различны. Богъ предалъ его за всѣхъ насъ изъ любви къ людямъ, а люди были только орудіемъ демоновъ, которые желали привести Его во власть смерти, а демоны и діаволъ были побуждаемы опасеніемъ, какъ бы Онъ чрезъ Свое ученіе не лишилъ ихъ господства надъ людьми. „Non omnes eodem proposito tradiderunt. Deus enim tradidit eum propter misericordiam circa genus humanum (Rom. 8, 32). Ceteri autem tradiderunt dum iniquo proposito, unusquisque secundum malitiam suam, Iudas propter avaritiam, sacerdotes propter invidiam, diabolus propter timorem, ne avelletur de manu ejus genus humanum, per doctrinam ipsius“ [2]). Въ толкованіи на ев. Матѳея: „contrariae potestates, cum servatorem tradebant in manus hominum, non eorum illud erat consilium, ut pro ullius hunc salute traderent; sed quoniam nullus eorum cognoscebat Dei sapientiam, in mysterio reconditam, eum morte plectendum, quantum in se erat, tradebant, ut hostis illius, mors, in po-

[1]) Die Christl. Lehre v. d. Versöhnung v. Baur. Tübing 1838. S. 54—58.
[2]) Oper. Origen. t. XXXV, 75. Cnf. die christl. lehre von d. Versöhdung, v. Baur. S. 49.

testatem suam redactum eum occuparet, ad eundem modum quo qui in Adam moriuntur“ [1]). Такимъ образомъ, по Оригену, Самъ Богъ предалъ Своего Сына князю міра сего, а Сынъ изъ послушанія Богу Отцу исполнилъ Его волю, не уклонился отъ страданій и смерти, чтобы путемъ ихъ разрушить дѣла діавола. А это послушаніе есть вѣдь уже жертва Богу. Что такова именно въ данномъ случаѣ точка зрѣнія самого Оригена, доказательствомъ этому служатъ слѣдующія два мѣста изъ его твореній: 1) In epist ad. Rom. IV, 2: „Secundum voluntatem Patris forma servi suscepta obtulit victimam pro universo mundo, tradens sanguinem suum principi hujus mundi, secundum sapientiam Dei, quam nemo principum hujus mundi cognovit“ [2]). Такимъ образомъ Христосъ „oblitit victimam pro universo mundo“ [3]). Какимъ образомъ принесена жертва и въ чемъ она въ данномъ случаѣ состояла?—„*Tradens* sanguinem suum principi hujus mundi“. Жертва Богу состояла въ томъ, что Христосъ предалъ кровь Свою князю міра сего. 2) In Iohan. VI, 35: „Οὗτος δὴ ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται, κατά τινας ἀπορρήτους λόγους, τοῦ ὅλου κόσμου, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τῆ Πατρὸσ φιλανθρωπίαν και τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτου αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους ἀγορασαντος. ὁ δὲ προσαγομῶν τούτον τὸν ἀμνὸν ’επὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν ἀνθρώπῳ ἦν θεὸς, μέγας ἀρχιερεὺς“ [4]). Агнецъ закланный сталъ умилостивительной жертвой Богу, опять таки не инымъ какимъ образомъ, какъ выкупивъ насъ Своею кровію у пріобрѣтшаго насъ діавола, продавшихся ему своими грѣхами. Это былъ премудрый планъ Самого Бога предать Своего Сына крестной смерти, чтобы этимъ путемъ разрушить царство діавола, обративъ въ ничто его тщетные замыслы—восторжествовать надъ царствіемъ Божіемъ. Въ толкованіи на псал. 34, 8: „да пріидетъ ему сѣть; юже не вѣсть, и ловитва, юже скрыша, да обыметъ и, и въ сѣть да впадетъ въ ню“,—Оритенъ замѣчаетъ: „я думаю, что Псалмопѣвецъ говоритъ о крестѣ, въ который (какъ въ сѣть) впалъ діаволъ невѣдая, ибо еслибы онъ зналъ, то Господа славы не распялъ бы“ [5]). Итакъ, по мысли Оригена, діаволъ не только не достигъ своей цѣли — воспрепятствовать разрушенію своего царства, но самъ послужилъ Божественному Промыслу безсознательнымъ орудіемъ въ дѣлѣ уничтоженія силы смерти, такъ что въ существѣ дѣла это не обманъ діавола со стороны Бога, но его самообманъ или самообольщеніе, по силѣ котораго діаволъ собственными руками разрушилъ свое царство, зло погубило само себя въ то самое время, когда діаволъ мечталъ объ абсолютномъ господствѣ въ мірѣ. „Для сего Отецъ Своего собственнаго Сына не пощадилъ, но за всѣхъ насъ предалъ Его, чтобы Живый на небесѣхъ посмѣялся надъ получившими (какъ выкупъ) Его Сына и предавшими Его въ руки людей, и Господь поругался надъ ними, когда діаволъ и его демоны въ разрушеніе ихъ собственнаго царства и власти вопреки ожиданію, получили отъ Отца Сына [6]), Который на третій день воскресъ, чтобы уничтожить Своего врага—смерть и насъ сдѣлать сообразными не только смерти Своей, но и воскресенія“ [7]). При этомъ нельзя опустить изъ вниманія того обстоятельства, что въ приведенномъ мѣстѣ Оригенъ употребляетъ слово „смерть“ и „діаволъ“ без-

---

[1]) Comment. in Math. XIII, 8. Patrolog. curs. compl. t. XIII, col. 1115.

[2]) Comment. in epist. ad. Roman. IV, 2.

[3]) Несомнѣнно Богу, такъ какъ Оригенъ нигдѣ не выражается о діаволѣ, что ему „*принесена жертва*“, но „*данъ выкупъ*“.

[4]) Comment. in Iohan. VI, 35. Patrol. curs. compl. t. 14, col 292—293.

[5]) Patrol curs. compl. Migne, t. XII, col. 1312.

[6]) Diabolus tradidit Iesum propter timorem, ne avelleretur de manu ejus genus humanum, per doctrinam ipsius; non advertens, quoniam magis eripiendum fuerat eraptum per doctrinam et mirabilia. Traditus est enim ad crucifigendum, ut exuens principatus et potestates fiducialiter triumphet eos in ligno. (Kol. 2, 15).

[7]) In Matth. t. XIII, 9; Patrol. curs. compl. t. 13, col. 1117—1120.

различно, одно вмѣсто другого: „εἰς κατάλυσιν τῆς ἰδίας (т.-е. діавола) βασιλείας καὶ ἀρχῆς“ и: τῷ τον ἐχθρὸν αὐτοῦ θάνατον κατηργηκέναι. Это не значитъ, что діаволъ, по Оригену, есть олицетвореніе смерти, но то, что царство діавола есть царство смерти, и посему разрушить царство діавола значитъ уничтожить смерть. Но это только одинъ моментъ въ понятіи о крестной смерти І. Христа, какъ жертвѣ Богу; другой моментъ въ этомъ понятіи составляетъ то, что жертва, принесенная Богу Отцу, состоитъ въ понесеніи наказанія за грѣхи рода человѣческаго, слѣдствіемъ чего было уничтоженіе вражды между Богомъ и человѣкомъ и примиреніе Бога съ нами и насъ съ Богомъ.

Что касается до усилій Баура доказать, что у Оригена въ существѣ дѣла и есть единственная точка зрѣнія на искупленіе, какъ на выкупъ, данный діаволу, а что взглядъ его на смерть І. Христа, какъ искупительную жертву, требуемую правдою Божіею, которая примирилась съ человѣкомъ только чрезъ кровь Сына Божія, не имѣетъ въ міровоззрѣніи Оригена прочнаго основанія, а опирается лишь на общее понятіе о жертвѣ (?), то они недостойны серіознаго ученаго; крайняя натянутость высказанныхъ соображеній Баура бросается въ глаза сама собою. Возьмемъ за исходную точку для сужденія о мнѣніи Баура его же положеніе: частное понятіе Оригена о значеніи жертвы Христовой держится на общемъ его понятіи о жертвѣ; но жертва (за грѣхъ) такъ, какъ точно выяснился ея характеръ въ ветхомъ завѣтѣ, безспорно имѣетъ ходатайственный характеръ: жертвенное животное подвергается смерти *вмѣсто человѣка*, который подлежалъ смерти за свою вину предъ Іеговою, смерть человѣка требовалась закономъ правды, выраженнымъ въ Пятокнижіи самыми точными словами: „душа согрѣшившая, та да умретъ“; отсюда и Христосъ, какъ Агнецъ Божій, какъ жертва живая, подвергся смерти вмѣсто рода человѣческаго, который заслужилъ ее своими грѣхами; отсюда, слѣдовательно, и искупительная жертва Христова имѣла несомнѣнно ходатайственный характеръ. А между тѣмъ, какъ на отрицательный способъ раскрытія Оригеномъ значенія искупительной смерти Христовой, должно указать на сравненіе жертвы Христовой съ жертвою ветхозавѣтною въ гомиліяхъ на Пятикнижіе. Это сравненіе было бы безполезно и не достигало бы своей цѣли, если бы жертва Христова, по мнѣнію Оригена, не имѣла ходатайственнаго значенія; жертвы ветхозавѣтныя суть типы, образы новозавѣтной жертвы Христовой; но какіе же они образы, если ихъ отобразъ не имѣетъ самаго главнаго характера, т.-е. ходатайственнаго значенія. И развѣ не указываютъ самымъ рѣшительнымъ образомъ на ходатайственный характеръ жертвы Христовой такія выраженія изъ твореній Оригена, какъ напр.: „смерть Христова послужила смертію для вражды, которая была между нами и Богомъ и началомъ примиренія“ [1]), или: „за народъ умеръ этотъ Человѣкъ, чистѣйшій всѣхъ существъ, Который взялъ на Себя наши грѣхи и немощи, какъ способный, принявши на Себя грѣхи цѣлаго міра, покрыть, разрѣшить, истребить и уничтожить ихъ, потому что Онъ Самъ грѣха не сотвори и въ этомъ смыслѣ, думается, говоритъ Павелъ: „Его, не вѣдѣвшаго грѣха, по насъ грѣхъ сотвори“. Богъ сдѣлалъ Его грѣхомъ, хотя Онъ Самъ не былъ грѣшникомъ, сдѣлалъ Его грѣхомъ тогда, когда Онъ, Безгрѣшный, взялъ на Себя грѣхи всѣхъ, и если позволительно такъ смѣло сказать, сталъ,

[1]) „Christus occidit inimicitiam in carne sua: et ita demum resoluta inimicitia in carne sua, reconciliavit per sanguinem suam homines Deo, eos duntaxat qui invilatum reconciliationis foedus ultra non peccando custodiunt Igitur mors ejus mortem inimicitiae dedit ei, quae erat inter nos et Deum et reconciliationis initium“. Comment. in epist. ad. Rom. L. IV, n. 12. col. 1003—1004. P. c. c. t. XIV, 1857.

какъ соръ для міра, какъ прахъ, всѣми попираемый донынѣ". Или въ комментаріи на посл. къ Римл.: „Тотъ, черезъ Котораго становятся праведными, безъ сомнѣнія есть сама правда, какъ и тотъ же Апостолъ говоритъ о Христѣ: „Который содѣлался для насъ правдою отъ Бога. „Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contrario justis formam per obedientiam posuit. Propterea et ipse obediens factus est usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequuntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores". Но то справедливо, что у Оригена, вслѣдствіе его своеобразныхъ понятій о наказаніи за грѣхъ, не строго выдержано его понятіе о правдѣ Божіей, по которому она не имѣетъ полной равноправности съ благостію Божіей, но есть лишь какъ бы орудіе для осуществленія плановъ благости Божіей, или—выражаясь примѣнительно къ схоластическому образу рѣчи,—у Оригена: „justitia Dei est quasi ancilla Ejus amoris", и это своеобразное понятіе Оригена о правдѣ Божіей кладетъ своеобразный отпечатокъ на ученіе Оригена о значеніи смерти Христовой, какъ жертвы Богу. Къ изложенію этой стороны теоріи Оригена, которое еще болѣе подтверждаетъ высказанное нами, вопреки Бауру, сужденіе о пониманіи Оригеномъ смерти Христовой, какъ ходатайственной жертвы, мы теперь и возвращаемся.

Какое ближайшее значеніе Оригенъ даетъ умилостивленію и примиренію Бога съ людьми, это можно видѣть главнымъ образомъ изъ его толкованія на тѣ мѣста книгъ Левитъ и Чиселъ, гдѣ излагаются постановленія касательно ветхозавѣтной жертвы. Мысли, которыя здѣсь раскрываетъ Оригенъ, состоятъ въ слѣдующемъ: съ понятіемъ о Богѣ не согласно, чтобы существовалъ грѣхъ въ мірѣ, и это уничтоженіе грѣха прежде всего совершается посредствомъ наказанія за грѣхъ; здѣсь не излишне замѣтить, особенность взгляда Оригена на наказаніе за грѣхи; по Оригену, наказаніе не есть, главнымъ образомъ, явленіе божественной правды, божественнаго суда и божественнаго гнѣва за грѣхъ, но оно есть явленіе божественной милости, другая форма той же божественной любви, которая награждаетъ человѣка за добро; наказаніе только потому и существуетъ, что оно полезно для обращенія грѣшниковъ, а если бы оно грѣшникамъ пользы не приносило, то его Господь не посылалъ бы. Такъ Оригенъ пишетъ: „если бы не было полезно для обращенія грѣшниковъ употреблять угрозы на нихъ, то никогда бы милосердый и благой Богъ не наказывалъ злодѣяній" [1]). Наказаніе умилостивляетъ и покрываетъ грѣхи, и послѣ смерти грѣшника, требуемой закономъ, его грѣхъ уничтожается и въ загробной жизни болѣе уже не наказывается, поэтому Оригенъ, какъ извѣстно, отрицаетъ вѣчность адскихъ мученій. Такъ, напр. онъ пишетъ: „смерть, которая вводится ради наказанія за грѣхъ, есть очищеніе самаго грѣха, за который предписывается понести оную: слѣдовательно, грѣхъ разрѣшается чрезъ наказаніе смертію, и не остается ничего, что подлежало бы за преступленіе наказанію вѣчнымъ огнемъ [2]).

Какъ извѣстно, Церковь осудила Оригена за отрицаніе имъ вѣчности мученій, да и такое понятіе его о наказаніи за грѣхъ плохо связывается съ мысль о необходимости искупительной жертвы Христовой. Всѣ люди смертны и слѣдовательно у всѣхъ смерть полагаетъ предѣлъ ихъ грѣхамъ, а слѣдо-

---

[1]) In Esechiel. Homil 1.

[2]) Mors, quae poenae causa infertur pro peccato, purgatio est peccati ipsius, pro quo jubetur inferri. Absolvitur ergo peccatum per poenam mortis, nec superest aliquid, quod pro hoc crimine judicii dies et poena aeterni ignis inveniat. Mors pro vindicta datur". In Levit. H. XIV, n. 7. P. c. c. t. X. col. 557.

вательно и наказанію за нихъ. Къ чему же еще искупленіе? Но очевидно, что Оригенъ смѣшиваетъ здѣсь понятіе о педагогическомъ наказаніи, употребляющемся Богомъ по отношенію къ человѣку искупленному и имѣющемъ цѣлью одно лишь воспитаніе человѣка для вѣчности, съ наказаніемъ человѣка неискупленнаго, которое налагается на грѣшника во исполненіе приговора божественной правды: „въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете“, (Быт. 2, 17), и слѣдовательно доколѣ остается грѣхъ, дотолѣ остается и наказаніе; а какъ грѣхъ со смертію грѣшника не уничтожается и вообще, какъ показываетъ внутреннее наблюденіе и опытъ, самимъ грѣшникамъ уничтоженъ быть не можетъ, то и наказаніе и мученіе за грѣхъ также нескончаемо. Но Оригенъ однако же, вопреки точной послѣдовательности, признаетъ необходимость умилостивительной жертвы за грѣхи. Вмѣсто того, чтобы наказывать каждаго грѣшника за каждый грѣхъ, Господь по милосердію Своему установилъ жертву, которая, будучи принесена за грѣхъ, имѣетъ такое же точно значеніе, какъ и наказаніе: она умилостивляетъ, покрываетъ и уничтожаетъ грѣхъ, вслѣдствіе чего вина грѣшника становится ненаказуемой, т.-е. прощается. Такъ Оригенъ говоритъ: „жертва, когда приносится, приносится затѣмъ, чтобы очищались и оставлялись грѣхи тѣхъ, за которыхъ она назначется“ [1]). Безъ пролитія крови не бываетъ прощенія [2]), слѣдовательно Оригенъ признаетъ необходимость жертвы. „Поелику“, говоритъ онъ, „вошелъ грѣхъ въ сей міръ, а умилостивленія не бываетъ иначе, какъ черезъ жертву, то необходимо было быть предусмотрѣнной жертвѣ за грѣхъ“ [3]). Уже ветхозавѣтныя жертвы, по Оригену, имѣли умилостивляющее значеніе, впрочемъ въ отношеніи только къ отдѣльнымъ преступленіямъ и то болѣе въ будущемъ, нежели въ настоящемъ, при чемъ Оригенъ вмѣстѣ съ Климентомъ Александрійскимъ выскасываетъ мнѣніе, принимаемое и по настоящее время католическою Церковію, но рѣшительно отвергаемое православною, будто бы кровь мучениковъ и другихъ святыхъ имѣетъ умилостивляющее значеніе, хотя значеніе это ограниченное [4]). Но для умилостивленія за грѣхъ цѣлаго міра требовалась другая, лучшая сихъ жертва, на которую всѣ предшествовавшія только пророчески указывали. Тотъ, Кто имѣлъ принести такую жертву, долженъ имѣть совершенную нравственную чистоту и непорочность, и, будучи безгрѣшнымъ, долженъ взять на Себя всѣ грѣхи человѣчества и предать Себя на смерть. Для выполненія сихъ условій Сынъ Божій долженъ стать человѣкомъ: „если бы не было грѣха, то не было бы и нужды, чтобы Сынъ Божій сталъ Агнцемъ, но Онъ могъ бы остаться тѣмъ, чѣмъ Онъ былъ вначалѣ, т.-е. Богомъ Словомъ [6]), и только сдѣлавшись человѣкомъ, Онъ могъ

---

[1]) In Numer. Homil. X, 2. P. c. c. ser. gr. t. X, col. 636. 1857.

[2]) Secundum hoc ergo, quod hostia est Christus, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo, quod dat remissionem praecedentium delictorum—cum (ergo) peccatorum remissio tribuatur, certum est, propitiationem effusione sacri sanguinis adimpletam, (Hebr. 9, 22). Absque sanguinis effusione sicut Apostolus dicit, non fit remissio peccatorum“. Comment. in epist. ad Rom. lib. III, n. 8. Patr. c. c. ser. gr. 7. XIV, col. 950.

[3]) In numer. Homil. XXIV, 1. Patr. curs. compl. ser. gr. t. X, col. 158.

[4]) In Numer. homil. XXXIV, 1. Patr. c. c. ser. gr. t. X, col. 757. Cnf. In Numer. homil. X, 2. Patr. c. c. ser. gr. t. X, col. 638.

[5]) Solus ille masculus (Лев. 1, 3), solus sine macula est, qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus, et qui acceptus contra Dominum offertur ad ostium tabernaculi. Hoc est ergo quod offertur ad ostium tabernaculi, acceptum contra Dominum, et quid tam acceptum quam hostia Christi qui se ipsum obtulit Deo? In. Levit. Hom. 1, 2. Christus, qui peccatum nescit, pro peccato dicitur obtulisse sacrificium... et idem ipse pontifex, idem ponitur et hostia. Christus peccatum quidem non fecit, peccatum tamen pro nobis factus est: dum qui erar in forma Dei... et ceter. Hom. III, 1. In. Lev. P. c. c. ser. gr. t. X, col. 423.

[6]) Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat

искупить человѣчество: за народъ умеръ этотъ Человѣкъ, чистѣйшій всѣхъ существъ, Который взялъ на Себя наши грѣхи и немощи, какъ способный, принявши на Себя грѣхи цѣлаго міра, покрыть, разрѣшить, истребить и уничтожить ихъ, потому что Онъ Самъ грѣха не сотвори, и въ этомъ смыслѣ, думается, говоритъ Павелъ: „Его, не вѣдавшаго грѣха, по насъ грѣхъ сотвори. Богъ сдѣлалъ Его грѣхомъ, хотя Онъ Самъ не былъ грѣшникомъ, сдѣлалъ Его грѣхомъ тогда, когда Онъ, Безгрѣшный, взялъ на Себя грѣхи всѣхъ, и если позволительно такъ смѣло сказать, сталъ, какъ соръ для міра, какъ прахъ, всѣми попираемый донынѣ. Только Іисусъ имѣлъ силу, чтобы очистить міръ, стать его очистительной жертвой; міръ погибъ бы, если бы Онъ не принялъ на Себя смерть за него; только Іисусъ могъ взять на Себя тяжесть грѣха всѣхъ на крестѣ, претерпѣнномъ за всѣхъ безъ Бога (χωρὶς θεοῦ=въ состояніи богооставленія) и понести ее великою Своею силою. Только Онъ вѣдалъ понести болѣзнь, какъ говоритъ Исаія: „человѣкъ въ язвѣ сый, вѣдый терпѣти болѣзнь“. Да, Онъ взялъ наши грѣхи и ради беззаконія нашего терпѣлъ болѣзнь, и наказаніе, принадлежащее намъ, было на Немъ затѣмъ, чтобы намъ придти къ миру, ибо такъ я понимаю слова: „наказаніе мира нашего на Немъ, Его ранами мы исцѣлены“ (Евр. 2, 9). Сего Іисуса Отецъ предалъ за наши грѣхи и ради ихъ Онъ веденъ былъ, какъ овца, на заколеніе. Въ Его уничиженіи до крестной смерти судъ Его взятся. За насъ Онъ содѣлался грѣхомъ и злодѣяніемъ“ [1]). Онъ взялъ на Себя наши грѣхи, само собою понятно, не въ смыслѣ нравственнаго состоянія души, не въ смыслѣ извѣстнаго нравственнаго направленія воли, но взялъ грѣхи въ ихъ послѣдствіяхъ, т.-е. взялъ на Себя наказаніе, опредѣленною Божественною правдою за человѣческій грѣхъ. И дѣйствительно, Онъ взялъ на Себя человѣческій грѣхъ въ этомъ смыслѣ слова уже чрезъ самое пріобщеніе нашей плоти, или, скажемъ собственными словами Оригена: „черезъ плоть Свою, которую Онъ заимствовалъ отъ насъ, Онъ Самъ содѣлался грѣхомъ [2]); Онъ взялъ далѣе на Себя человѣческій грѣхъ во время продолжительнаго общенія съ грѣховнымъ человѣчествомъ и наконецъ во время страданія, которое Онъ потерпѣлъ отъ сего послѣдняго. Онъ настолько всецѣло воспріялъ на Себя человѣческій грѣхъ, настолько проникся мыслью о томъ, что человѣчество за свои грѣхи оставлено Богомъ, настолько, что на крестѣ взывалъ къ Богу отъ собственнаго Лица: „Боже Мой! Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ“,—и въ послѣдующихъ словахъ псалма 21 Онъ настолько отожествляетъ Себя съ человѣчествомъ, настолько признаетъ грѣхи человѣчества собственными, что опять таки отъ Своего Лица взываетъ къ Богу: „Я далекъ отъ спасенія Моего по причинѣ грѣхопаденій Моихъ, Боже! Я воззову къ Тебѣ, и Ты не услышишь Меня“ (Псал. 21, 2—3). Итакъ, отягченный человѣческими грѣхами, Онъ принесъ Себя въ жертву Богу, и этою жертвою Онъ примирилъ Бога съ нами и пріобрѣлъ намъ прощеніе грѣховъ. Въ бес. на кн. Левитъ Оригенъ пишетъ: „Онъ Самъ принесъ Богу въ жертву непорочную плоть за грѣхъ, который заимствовалъ отъ насъ, поелику понесъ наши грѣхи [3]). Господь и Спаситель нашъ, принесши Себя въ жертву въ жертвенномъ священнодѣйствіи, доставилъ прощеніе грѣховъ всему міру [4]).

---

eum in carne positum jugulari, sed mansissit hoc, quod in principio erat, Deus Verbum: verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit, provideri hostiam pro peccato. (In Num. Hom. XXIV, 1). Patrol. curs. compl. par. Migne, t. XII, col. 757—758.

[1]) Comment. in Iohan. t. XXVIII, 14. Patr. curs. compl. ser. graec. t. XIV, col. 719—722. 1857.

[2]) Per carnem suam, quam suscepit ex nobis Iesus, ipse peccatum factus est. In Levit. Hom. III, n 1. Patr. c. c. gr. t. XII, col. 423.

[3]) In Levit. homil. III, n. 1. Patrol. curs. compl. t. XII, col. 423.

[4]) „Dominus et Salvator noster, quasi agnus ad occisionem ductus, et in sacrificium

Примиреніе Бога съ людьми, совершенное чрезъ смерть І. Христа, имѣетъ по Оригену свое внутреннее основаніе въ свободной любви Отца и Сына къ человѣчеству, одержимому грѣховностію и виновностію предъ Богомъ: ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς ὑπὲρ τοῦ ὅλου κόσμου κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς φιλανθρωπίαν τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο [1]). Примиреніе было необходимо, если только человѣчество не должно было погибнуть, такъ какъ безъ жертвы нѣтъ примиренія, безъ примиренія нѣтъ прощенія грѣховъ, т. е. отмѣны наказанія. Итакъ Голгоѳскую жертву Оригенъ понимаетъ, какъ жертву ходатайственную, такъ какъ, по Оригену, Іисусъ, умерши на крестѣ, потерпѣлъ наказаніе за насъ, и безъ Его посредничества мы должны были бы вѣчно (т. е. по Оригену вѣчно въ предположеніи) страдать,—потерпѣлъ наказаніе съ тою цѣлью, чтобы избавить насъ отъ него: „за насъ, которые были должниками, Онъ выпилъ чашу, чтобы намъ не пить ея во вѣки“ [2]).

На основаніи общаго характера ученія Оригена объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ повидимому можно бы заключать, что оно есть требованіе только Божественной благости и любви, но на самомъ дѣлѣ Оригенъ рѣшительно утверждаетъ, что оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ и требованіе Божественной правды. Послѣдняя мысль уже доказывается тѣмъ соображеніемъ, что Богъ, по Оригену, все-таки не прощаетъ грѣховъ и не отмѣняетъ наказанія за нихъ безъ умилостивленія и жертвы; сверхъ того въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ такъ: „если Искупитель молился, чтобы чаша страданій шла мимо Него, то это Его желаніе не вкушать горечи ея простиралось настолько, насколько это допускала Божественная правда, ибо слова „аще возможно“ относятся не къ одному всемогуществу, но и къ правдѣ Отца. Для всемогущества Божія, самого по себѣ, все возможно; но для правды Его не все возможно, но только то, что справедливо. Но если было невозможно, чтобы чаша страданій шла мимо Него, то Онъ желалъ лучше временно пить ее, чтобы весь человѣческій родъ былъ свободенъ отъ нея, чѣмъ дѣлать вопреки волѣ Отца [3]). Изъ приведенныхъ словъ ясно видно, что Оригенъ находитъ въ Божественной правдѣ основаніе, почему Богъ для спасенія человѣка избралъ путь страданій и смерти І. Христа. Ученіе Оригена объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ могло бы имѣть совершенно церковный характеръ, но его своеобразныя понятія о правдѣ Божіей, только какъ о другой сторонѣ Божественной благости, его взглядъ на наказаніе, какъ только на средство къ исправленію и спасенію человѣка, отрицаніе имъ вѣчности мученій за грѣхи, лишаютъ ученіе Оригена объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ истинно церковнаго характера и придаютъ ему значеніе личнаго мнѣнія Оригена, не лишеннаго погрѣшностей; но эти погрѣшности проистекали изъ оптимистическаго взгляда на грѣховное человѣчество и вообще на весь грѣховный міръ; ему хочется вѣрить, что грѣхъ не только въ человѣчествѣ, но

---

altaris obtalus, peccatorum remissionem universo praestitit mundo“. In. Num. Hom. XXIV, n. I. P. c. c. t. XII. col. 757.

[1]) In Iohan. VI, 35. Patrol. curs. compl. t. 14, col. 292.

[2]) In Math. sermo 95; Patrol. curs. compl. t. 13, col. 1746—7. Срав. вышеприведенное мѣсто о ходатайственномъ значеніи страданій Христовыхъ. Comment. in Iohan. t. 28, 14. Patr. c. c. t. XIV, col. 719—722.

[3]) Ibid. „Deus justus est, et justus justificare non poterat injustos: ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur, qui per opera propria justificari non poterant. Hic per quem justi fiunt, sine dubio ipsa justitia est, sicut et idem Apostolus dicit de Christo: qui factus est nobis justitia a Deo. Dedit ergo Adam peccatoribus formam per inobedientiam, Christus vero e contraris justis formam per obedientiam posuit. Propterea et ipse obediens factus esi usque ad mortem, ut, qui obedientiae ejus sequntur exemplum, justi constituantur ab ipsa justitia, sicut illi inobedientiae formam sequentes constituti sunt peccatores“.— Comment. ad epist. ad Roman. lib, V, n. 5. Patr. curs. compl. t. XIV, col. 1021. Cnt. Contra Cels. VII, 17.

и въ самомъ царствѣ злыхъ духовъ со временемъ найдетъ свой конецъ, и въ мірѣ людей, какъ въ мірѣ духовъ, будетъ опять та же святость и блаженство, какія были при началѣ мірозданія; поэтому онъ всеобщность искупленія простираетъ до того, что искупительное дѣло Христово не ограничиваетъ одною землею, но переноситъ его и на самое небо; онъ утверждаетъ, что искупленіе, совершенное на землѣ чрезъ страданія и крестную смерть І. Христа, было совершено также и на небѣ, только нѣкоторымъ другимъ духовнымъ образомъ [1]). Какъ извѣстно, Церковь этого мнѣнія Оригена также не приняла.

Греческіе богословы, какъ напр. Діонисій Александрійскій, Петръ Александрійскій и др. стояли подъ вліяніемъ Оригена, которое примѣтно даже на самыхъ его энергичныхъ противникахъ; изъ послѣднихъ наиболѣе замѣчателенъ Меѳодій Патарскій, типичный представитель современнаго ему греческаго богословія. „Изучая Меѳодія“, говоритъ Зеебергъ, „мы изучаемъ греческаго богослова, который, стоя подъ общимъ вліяніемъ Оригена, но вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзко ему противорѣча, служитъ выразителемъ христіанства малоазійскихъ церквей. Въ этомъ противорѣчіи Оригену онъ единомысленъ съ Петромъ Александрійскимъ“ [2]). Основныя черты міровоззрѣнія Меѳодія заключаются въ слѣдующемъ: міръ и человѣкъ сотворены чрезъ Логоса. Существенныя черты сотвореннаго Богомъ человѣка — свобода и безсмертіе. Свобода выбора отъ перваго человѣка передавалась потомкамъ и обусловливала собою то, что онъ былъ въ состояніи исполнить заповѣдь Божію. Завистію діавола человѣкъ впалъ въ грѣхъ, который есть непослушаніе. Такимъ образомъ человѣкъ αὐτοδεσπότῳ βουλῇ κακίαν εἵλατο — по самовластному хотѣнію избралъ зло [3]). Не плоть повинна во грѣхѣ, но душа, хотя πᾶν ἁμάρτημα καὶ ἐπτήδευμα τό συμπέρασμα κτᾶται διὰ τῆς σαρκος. Но зло въ людяхъ не безсмертно: Богъ по милосердію Своему опредѣлилъ положить предѣлъ грѣху чрезъ смерть [4]), которая, хотя есть наказаніе, но, какъ всякое наказаніе, должна служить къ улучшенію наказываемаго. Подобно тому какъ художникъ, видя, что его врагъ въ его отсутствіи повредилъ созданную имъ прекрасную статую, разбиваетъ ее затѣмъ, чтобы изъ такой же глины создать ту же статую въ лучшемъ и совершеннѣйшемъ видѣ; такъ и Богъ, послѣ того какъ врагъ грѣхомъ повредилъ Его прекраснѣйшее созданіе — человѣка, опредѣлилъ чрезъ смерть превратить его въ ту же самую глину, изъ которой Онъ и въ началѣ создалъ человѣка затѣмъ, чтобы при всеобщемъ воскресеніи изъ мертвыхъ возсоздать Свое прекраснѣйшее твореніе человѣка, но въ лучшемъ и совѣршеннѣйшемъ видѣ [5]). Во взглядѣ Меѳодія на наказаніе человѣка за его грѣхъ справедливо усматриваютъ вліяніе Оригена.

Въ чемъ же состоитъ спасеніе, которое Христосъ принесъ человѣчеству?

Такъ какъ человѣкъ, преступивъ заповѣдь Божію, палъ тяжкимъ и пагубнымъ паденіемъ и подвергся смерти, то Господь, для избавленія отъ

---

[1]) Non solum pro torrestribus, sed etiam pro coelestibus oblatus est hostia Iesus, eo hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit in coelestibus vera minisirantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus vitalem corporis sui virtutem, velut spiritalt quoddam sacrificium immolavit. In Lev. H. 1, n. 3. Patrol. curs. compl. ser. graee. t. X, col. 409. Cnf. Comment. in Ioan: οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν. Patrol cursus compl. Migne, t. 14, col. 93.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte v. Seeberg, S. 145, 1894.

[3]) О воскресеніи гл. 25, полнаго собр. твор. св. Меѳодія, подъ ред. Е. Ловягина, стр. 176, Спб. 1877.

[4]) Тамъ же, гл. 20, стр. 191—192; гл. 25, стр. 196—197

[5]) О воскресеніи гл. 23—24, тамъ же стр. 194—196.

этихъ золъ, Самъ сошелъ въ міръ, облекся въ человѣка и понесъ его, дабы онъ, обуреваемый треволненіями и напастями, опять не подвергся потопленію; т. е. одинъ человѣкъ, безъ Бога, не могъ бы надежно совершить своего спасенія: спасеніе, выражаясь словами св. Иринея Ліонскаго, совершенное однимъ человѣкомъ, было бы не прочно. Посему Слово восприняло человѣка, чтобы чрезъ Себя Самого разрушить пагубное осужденіе, поразивъ змія. Но съ другой стороны, спасеніе человѣка не должно быть совершено однимъ Богомъ, безъ участія самого человѣка, ибо слѣдовало лукавому быть побѣждену не черезъ кого либо другого, а черезъ того, надъ которымъ онъ считалъ себя властвующимъ, обольстивъ его; потому что иначе невозможно было разрушиться грѣху и осужденію, какъ только такъ, чтобы тотъ самый человѣкъ, по винѣ котораго было сказано: земля еси и въ землю отыдеши (Быт. 3, 19), бывъ возсозданъ, уничтожилъ это опредѣленіе, перешедшее отъ него на всѣхъ, дабы какъ прежде въ Адамѣ всѣ умирали, такъ—обратно—во Христѣ, воспринявшемъ Адама, всѣ оживали“ [1]) (1 Кор. 15, 22). Заслуживаетъ замѣчанія ученіе св. Меѳодія объ отношеніи Христа къ Адаму. „Христосъ воспринялъ Адама не въ томъ смыслѣ, что изъ персти перваго Адама чудеснымъ образомъ была во чревѣ Дѣвы образована плоть Іисуса, соединившаяся съ душою перваго Адама и что съ человѣкомъ Іисусомъ, такъ образовавшимся, далѣе соединился Богъ Слово. Этого потому не могло быть, что ветхій Адамъ былъ грѣховенъ и самъ первый долженъ быть объектомъ искупленія; персть ветхаго Адама еще только ожидаетъ своего воскресенія и возсозданія. Но когда Слово соединило съ Собою человѣческую природу, воспринявъ ее въ утробѣ Дѣвы, не по обыкновенному порядку грѣховнаго происхожденія отъ Адама, а сверхъестественнымъ образомъ, оно облеклось въ Адама въ томъ смыслѣ, что человѣкъ Іисусъ былъ тождественъ съ первымъ Адамомъ до его паденія, и посему Христосъ есть второй Адамъ въ собственномъ и буквальномъ смыслѣ этого слова. „Надлежало, чтобы перворожденный отъ Бога, первая и единственная отрасль, т. е. Премудрость, вочеловѣчивалась, соединившись съ первозданнымъ, первымъ и первороднымъ изъ людей человѣкомъ, чтобы такимъ образомъ Христосъ былъ человѣкомъ, исполненнымъ чистаго и совершеннаго божества, и Богомъ, вмѣстившимся въ человѣкѣ, ибо весьма сообразно было, чтобы древнѣйшій вѣковъ (зоновъ) и высшій архангеловъ, восхотѣвъ обращаться съ людьми, вселился въ древнѣйшаго и перваго изъ людей—Адама. Такимъ образомъ, возобновляя бывшее вначалѣ и возстановляя отъ Дѣвы и Духа, Онъ образуетъ того же самаго (Адама), ибо и въ началѣ, когда земля была еще дѣвственна и невоздѣлана, Богъ, взявъ персть, безъ сѣмени образовалъ изъ нея разумнѣйшее животное (человѣка)“ [2]) „Когда созданный изъ персти Адамъ былъ, такъ сказать, мягкимъ и влажнымъ и еще не успѣлъ подобно обожженной глинѣ, окрѣпнуть въ нетлѣніи, то грѣхъ, подобно текучей и каплющей водѣ, разрушилъ его. Посему Богъ, желая снова возстановить и образовать его изъ персти такимъ же сосудомъ въ честь (2 Тим., 11, 20—21), сначала содѣлавъ его твердымъ и крѣпкимъ въ дѣвственной утробѣ,—соединивъ его съ Словомъ, вывелъ его въ жизнь несокрушимымъ и невредимымъ, чтобы по рожденіи, когда устремятся на него отвнѣ потоки тлѣнія, опять не подвергся разрушенію... Далѣе соединившись съ премудростію и жизнію, подобно водѣ, человѣкъ становится тѣмъ, чѣмъ былъ Самъ вселившійся въ него чистый Свѣтъ. Посему апостолъ (Еф. V, 28—32) спра-

[1]) Полное собраніе твореній св. Меѳодія, перев. подъ редакціею Е. Ловягина, Пиръ, стр. 25, Спб. 1877.

[2]) Тамъ же, рѣчь III. Ѳалія, гл. IV. Сравненіе перваго и второго Адама, стр. 23—24.

ведливо отнесъ ко Христу то, что относится къ Адаму и такимъ образомъ оказывается весьма сообразнымъ, что изъ костей и плоти Его произошла церковь, для которой Слово, оставивъ Отца Небеснаго, сошло на землю“ [1]). Если Адамъ въ утробѣ Дѣвы воспринятъ Логосомъ въ единство Его божественнаго Лица, то Его рожденіе, дѣвственное, какъ и рожденіе перваго Адама—есть рожденіе всего человѣчества, и рожденіе І. Христа есть начало нашего возрожденія. И далѣе слѣдуетъ параллель между происхожденіемъ Евы и Церкви. Ева образована изъ плоти и костей Адама,—Церковь произошла изъ костей и плоти Христа. Адамъ уснулъ крѣпкимъ сномъ для того, чтобы Богъ могъ взять одно изъ ребръ его и образовать ему жену, и Логосъ, оставивъ Отца Небеснаго, сошелъ на землю и, уснувъ истощаніемъ страданія, добровольно умеръ за нее, да представитъ Себѣ славну Церковь и непорочну, очистивъ ю банею водною (Еф. 5, 26—27). Какъ Ева была создана для того, чтобы, принявъ сѣмя отъ Адама, возращать и умножать человѣчество,—такъ и Церковь создана для принятія духовнаго и блаженнаго сѣмени, которое сѣетъ Самъ внушающій и насаждающій въ глубинѣ ума; а Церковь,—подобно женѣ, принимаетъ и образуетъ его для рожденія и воспитанія добродѣтели. Ибо никто не можетъ сдѣлаться причастнымъ Святому Духу и стать членомъ Христовымъ, если наперед Слово, сошедши и на него, не подвергнется истощанію, какъ бы сну, чтобы и онъ, возставши отъ сна съ Уснувшимъ для него и возсоздавшись, могъ получить обновленіе и возрожденіе Духа... Посему такъ и слѣдуетъ относить сказанное объ Адамѣ и Евѣ къ церкви и Христу“ [2]).

Это возрожденіе лично каждаго отдѣльнаго человѣка совершается чрезъ крещеніе, которое есть повтореніе въ каждомъ отдѣльномъ вѣрующемъ таинства воплощенія І. Христа: подобно тому какъ Логосъ во чревѣ Дѣвы Духомъ Святымъ облекся въ человѣка, зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчествѣмъ бывъ,—такъ и просвѣщаемый тѣмъ же Духомъ Св. въ водѣ крещенія облекается во Христа, принимаетъ Его образъ и начертаніе, дѣлается причастнымъ Логоса. Было бы, по мысли св. Меѳодія, несовершенно проповѣдывать воплощеніе Сына Божія отъ Дѣвы и не исповѣдывать, что Онъ приходитъ также въ Церковь, какъ и въ Свою плоть. Каждый изъ насъ долженъ исповѣдывать не только пришествіе Сына Божія въ святую плоть отъ чистой Дѣвы, но также и въ духъ каждаго изъ насъ. Христосъ познается нами, потому что Онъ живетъ въ насъ. Но это общеніе со Христомъ во Св. Духѣ порождаетъ въ насъ новую жизнь и стремленіе, которое приводитъ къ безсмертію. Христосъ слѣдовательно пришелъ затѣмъ, чтобы сотворить обитель въ людяхъ. Какъ Логосъ жилъ въ Адамѣ, такъ Онъ теперь вновь живетъ въ христіанахъ. Это вселеніе Логоса въ вѣрующихъ происходитъ чрезъ Духа Св., по силѣ коего люди обновляются, побуждаются избирать благое, такимъ образомъ достигать безсмертія, которое они потеряли чрезъ грѣхъ Адамовъ. Но какимъ образомъ страданія и крестная смерть І. Христа избавляютъ людей отъ грѣха и его послѣдствій и примиряютъ людей съ Богомъ, какимъ образомъ они служатъ искупительною жертвою за грѣхъ человѣческій,—этой мысли св. Отецъ нарочито и подробно не объясняетъ: мы находимъ у него только общія выраженія: „Кровію Христовой очищены наши души отъ грѣха и избавлена наша плоть отъ смерти; Онъ есть Помощникъ въ нашей нравственной борьбѣ, нашъ Ходатай и Врачъ; „Агнецъ и Сынъ Божій, Который взялъ на Себя грѣхъ міра (Іоан. 1, 29), добровольно

---

[1]) Тамъ же, гл. V, стр. 24, гл. VIII, стр. 27.
[2]) Тамъ же, гл. VIII, стр. 27—28.

пострадалъ для нашего спасенія и животворящею Своею кровію искупилъ міръ: Пасха наша Христосъ былъ закланъ за насъ (1 Кор. 5, 7), дабы тѣ, которые окропляются драгоцѣнною кровію Его и которыхъ уста, какъ верхи дверей, запечатлѣваются ею, могли избѣгать стрѣлъ губителя“ [1]): Христосъ еще въ ветхомъ Завѣтѣ черезъ пророковъ предвозвѣстилъ, что Онъ принесетъ человѣчеству прощеніе грѣховъ и воскресеніе плоти“ [2]). Впрочемъ на основаніи общаго характера богословскихъ разсужденій св. Отца можно догадываться, что его взглядъ на значеніе страданій и смерти Христа долженъ быть болѣе или менѣе сходенъ со взглядомъ св. Григорія Богослова, т. е. что Отецъ пріемлетъ жертву Сына не потому, чтобы требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому, что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога [3]).

Исторія догмата въ эпоху вселенскихъ соборовъ (съ IV по VIII вѣкъ).

А) **Въ Церкви Восточной** (отъ Аѳанасія Александрійскаго до Іоанна Дамаскина включительно).

Въ эпоху вселенскихъ соборовъ въ писаніяхъ отцовъ и учителей восточной Церкви догматъ объ искупительной жертвѣ Христовой получилъ свое всестороннее раскрытіе и обоснованіе. Было два историческихъ побужденія къ обстоятельному раскрытію сего догмата: первое это желаніе разъяснить въ истинномъ смыслѣ предъ невѣрующими и сомнѣвающимися таинство креста Христова, которое еще отъ дней апостольскихъ казалось для іудеевъ соблазномъ, а для еллиновъ—безуміемъ (1 Кор. 1, 23), или, по выраженію св. Аѳанасія Александрійскаго, „было тѣмъ, на что іудеи клевещутъ, надъ чѣмъ еллины издѣваются и чему мы покланяемся“ [4]).

Но мало того, что раскрытіе догмата искупленія уясняло истинный смыслъ таинства креста Христова для сомнѣвающихся и невѣрующихъ; оно служило для нихъ, по мысли св. отцевъ, еще доказательствомъ божественности лица Искупителя: подобно тому, какъ изъ дѣла творенія постигается Творецъ, такъ изъ дѣла искупленія познается Искупитель: „какъ желающій узрѣть Бога“, говоритъ св. Аѳанасій Александрійскій, „по самому естеству невидимаго и вовсе не подлежащаго зрѣнію, познаетъ и постигаетъ Его изъ дѣлъ; такъ и тотъ, кто не усматриваетъ умомъ своимъ Христа, пусть уразумѣваетъ Его изъ дѣлъ тѣлесныхъ и пусть изслѣдуетъ, человѣческія ли или Божіи это дѣла. И если человѣческія, то пусть смѣется, а если не человѣческія, но Божескія, то пусть признаетъ сіе и не смѣется уже надъ тѣмъ, что не должно быть осмѣиваемо, но лучше подивится, что посредствомъ уничиженнаго явлено намъ божественное, чрезъ смерть распростерлось на всѣхъ безсмертіе и чрезъ вочеловѣченіе Слова дознаны и промышленіе о всѣхъ и Содѣтель и Зиждитель онаго—Само Божіе Слово“ [5]). Между про-

---

[1]) Слово въ недѣлю Ваіи Твор. св. Меѳодія въ рус. пер., стр. 146.

[2]) Пиръ, рѣчь VII, гл. 6. Полн. собр. твор. св. Меѳодія подъ ред. Ловягина стр. 61. Спб. 1877.

[3]) Твор. Св. Григорія Богослова, т. IV, стр. 176. М. 1844.

[4]) „Слово о воплощеніи Бога Слова“, стр. 80; Твор. св. отец. т. I, св. Аѳанасія Александр. ч. 1-ая. Москв. 1851.

[5]) „Слово о воплощеніи Бога Слова“, стр. 156—157. Твор. св. отец. т. XVII; св. Аѳанасія Александр. ч. 1. Москв. 1851.

чимъ, по этому поводу домостроительство нашего спасенія было раскрываемо напр. Аѳанасіемъ Александрійскимъ въ его „Словѣ противъ язычниковъ“ и въ „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“ и Григоріемъ Нисскимъ въ его „Большомъ Огласительномъ Словѣ“. Но вторымъ и болѣе сильнымъ поводомъ къ раскрытію догмата объ искупленіи было широкое распространеніе въ этотъ періодъ ересей: Арія, Апполлинарія, Несторія, Евтихія и др. Такъ какъ возможность, дѣйствительность и полнота искупительнаго дѣла Христова всецѣло зиждется на лицѣ Богочеловѣка и такъ какъ посему самое лицо Искупителя именно таково потому, что такое, а не иное лицо необходимо было для цѣлей искупленія,—то отсюда понятна потребность подробнаго раскрытія смысла искупительной жертвы Христовой въ цѣляхъ воспользоваться этимъ раскрытіемъ, какъ яснымъ доказательствомъ той мысли, что Христосъ долженъ быть истинный Сынъ Божій, какъ и истинный человѣкъ для того, чтобы совершилось таинство нашего спасенія; иное лицо Искупителя было бы безполезно для человѣчества. По этому поводу и побужденію раскрываемъ былъ догматъ объ искупительной жертвѣ Христовой св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ въ его словахъ противъ аріанъ, Апполинарія и др., Василіемъ Великимъ, Григоріемъ Богословомъ, Кирилломъ Іерусалимскимъ, Епифаніемъ, Кирилломъ Александрійскимъ и другими.

Наконецъ, при истолкованіи новозавѣтнаго Писанія и типологическихъ и мессіанскихъ мѣстъ ветхаго Завѣта, отцы и учители Церкви, какъ напр. Василій Великій, Епифаній, Ѳеодоритъ, а въ особенности Іоаннъ Златоустъ и Кириллъ Александрійскій находили постоянные поводы къ раскрытію изслѣдуемаго нами догмата.

Изложивъ вкратцѣ тѣ внѣшніе поводы, тѣ историческія обстоятельства, которые побуждали отцовъ Церкви періода вселенскихъ соборовъ раскрывать ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой, попытаемся теперь представить краткій очеркъ того внутренняго вліянія, подъ которымъ слагалось возрѣніе того или другого отца Церкви, а равно и краткую характеристику самыхъ возрѣній отцовъ и учителей Церкви разсматриваемаго періода.

IV вѣку достались въ наслѣдство отъ первыхъ трехъ вѣковъ по занимающему насъ вопросу, кромѣ общихъ сотеріологическихъ воззрѣній, находящихся въ писаніяхъ отцевъ и учителей Церкви названнаго періода, двѣ широко развитыя теоріи, объясняющія искупительное значеніе страданій и смерти Христовыхъ: теорія Иринея и Оригена. И дѣйствительно, Ириней и Оригенъ имѣли болѣе или менѣе значительное вліяніе на раскрытіе догмата искупленія отцами IV, а отчасти и послѣдующихъ вѣковъ. При этомъ на однихъ отцовъ и учителей Церкви оказывалъ болѣе сильное вліяніе Оригенъ, а на другихъ—Ириней, причемъ, что касается Оригена, то вліяніе его было не одинаковаго рода: одни прямо слѣдовали его воззрѣнію на искупленіе, не исключая и его крайностей; таковы были: св. Григорій Нисскій, и отчасти св. Василій Великій, а изъ западныхъ—Амвросій Медіоланскій, Іеронимъ, Августинъ, Руфинъ и др.; другіе наоборотъ, хотя также изучали Оригена, но его воззрѣнія усвояли себѣ съ отрицаніемъ его крайностей, а нѣкоторые такъ переработывали воззрѣніе Оригена, что ихъ теорія искупленія представляетъ собою дальнѣйшее раскрытіе и новой шагъ въ разъясненіи изслѣдуемаго нами догмата. Таковы: св. Григорій Богословъ и св. Аѳанасій Александрійскій.

Какъ мы видѣли, главныя крайности воззрѣнія Оригена на искупленіе состоятъ въ слѣдующемъ: 1) кровь І. Христа дана въ выкупъ діаволу за людей, находившихся у него въ плѣну; 2) Христосъ умеръ не только за людей, но καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογίκων; 3) въ числѣ этихъ остальныхъ разумныхъ существъ искупленъ и діаволъ, который со временемъ обратится къ Богу, и тогда будетъ Богъ всяческая во всѣхъ.

Первый пунктъ воззрѣнія Оригена на искупленіе Григорій Нисскій усвоилъ, повторилъ и развилъ вполнѣ. Что касается до второго пункта, то св. Григорій относительно *объема* искупленія хотя и выражается, что Христомъ искуплена πᾶσα κτίσις., но его πᾶσα κτίσις не равна Оригенову οὐ μόνον ἄνθρωποι, ἀλλὰ καὶ τὰ λοιπὰ λογικά, ибо онъ не признаетъ, что жертва Христова принесена за духовъ и *тѣмъ болѣе злыхъ; напротивъ*, *онъ очень ясно* выражается, что первосвященникъ и посланникъ нашего исповѣданія тѣлесно принесъ Богу и Отцу *за всѣхъ людей*; слѣдовательно, его πᾶσα κτίσις = οἱ πάντες ἄνθρωποι.

Но съ другой стороны несправедливо видѣть у св. отца ограниченіе его мысли о всеобщности искупленія въ отношеніи ко всѣмъ людямъ, какъ этого желаютъ нѣкоторые нѣмецкіе историки догмата на томъ основаніи, что св. Григорій въ сочиненіи противъ Евномія допускаетъ выраженіе: „еслибы всѣ люди были какъ Моисей, Павелъ, Іезекіиль, Илія и Исаія, то не было бы нужды въ искупленіи“ [1]). Св. отецъ, безъ сомнѣнія, не то хочетъ сказать, что искупленіе не простиралось на нѣкоторыхъ избранныхъ мужей, которые спаслись сами по себѣ, независимо отъ Христа, но только то, что еслибы *всѣ люди и помимо искупленія* были такъ же святы, какъ Моисей, Павелъ и другіе, тогда не было бы нужды въ искупленіи; но такъ какъ св. Григорій никакимъ образомъ не могъ утверждать, что напр. ап. Павелъ былъ святъ помимо Христа, то, очевидно, *и на приведенное его выраженіе нельзя смотрѣть*, какъ на ограниченіе мысли о всеобщности искупленія людей страданіями и крестною смертію Спасителя.

Наконецъ, въ то время, какъ у Оригена мысль объ искупленіи діавола выражается положительно и категорически, у св. Григорія она имѣетъ условную форму: „Своею крестною смертію Христосъ сдѣлалъ благодѣяніе и самому противнику, *еслибы онъ восчувствовалъ благодѣяніе* (но такъ какъ онъ не восчувствовалъ благодѣянія, то дѣйствіе крестной смерти Христовой на него не простерлось), т. е. св. Григорій признаетъ только общую святоотеческую мысль, что діаволъ былъ бы прощенъ Богомъ, еслибы могъ покаяться.

Вліяніе Оригена, хотя въ значительно меньшей мѣрѣ нежели на св. Григоріи Нисскомъ отразилось на его старшемъ братѣ, св. Василіи Великомъ и сказалось исключительно только въ томъ, что св. Василій также даетъ мѣсто мысли, что кровь Христова дана въ выкупъ діаволу за людей, какъ его плѣнниковъ,—и ни въ чемъ болѣе.

Св. Григорій Богословъ, будучи знакомъ съ теоріею искупленія Оригена, отнесся прямо отрицательно къ его воззрѣнію на смерть Христову, какъ на выкупъ, данный Христомъ діаволу за содержавшихся у него въ плѣну людей, хотя и можно примѣчать нѣкоторое вліяніе воззрѣнія Оригена на догматическое воззрѣніе св. Григорія Богослова, выразившееся, напримѣръ, въ томъ, что онъ, подобно Оригену, смотритъ на смерть человѣка не столько какъ на наказаніе, сколько какъ на бладѣяніе Божіе человѣку, полагающее конецъ послѣднему въ его возможности грѣшить и т. д. Діаволъ фактически безспорно владѣетъ людьми, но не *по праву*, какъ завоеватель покоренными имъ народами, а *по грубому насилію*, какъ разбойникъ. А потому и при освобожденіи людей изъ плѣна діавола нѣтъ ни основанія, ни тѣмъ болѣе нужды поступать съ послѣднимъ правомѣрно: человѣкъ долженъ быть освобожденъ изъ подъ власти діавола не правдою, но силою. И дѣйствительно, по словамъ св. Григорія Богослова, Богочеловѣкъ *преодолѣлъ*

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte v. Hagenbach. I. B. S. 322.—1847.

мучителя силою. Съ данной точки зрѣнія не можетъ быть никакой рѣчи о необходимости дать діаволу, какъ выкупъ за людей, кровь Сына Божія, и посему крестная смерть Сына Божія есть лишь исключительно жертва Богу Отцу, домостроительственно принесенная Ему для примиренія съ грѣшнымъ человѣкомъ. Но мысль древнихъ отцевъ, что „Христосъ явился, закрывшись отвсюду завѣсою плоти для того, чтобы змій, приступивъ къ Адаму, сверхъчаянія, встрѣтилъ Бога", св. Григорій раздѣляетъ.

Повидимому вполнѣ основательный взглядъ св. Григорія Богослова, что оскорбительна для христіанскаго сознанія мысль, будто разбойникъ получаетъ цѣну искупленія не только отъ Бога, но Самого Бога, за свое мучительство беретъ столь безмѣрную плату; что Богочеловѣкъ избавилъ насъ отъ діавола, *преодолѣвъ его силою*,—повторяемъ, этотъ взглядъ св. Григорія Богослова долженъ былъ нанести рѣшительный ударъ теоріи Оригена и совершенно изгнать ее изъ богословія. Однако же это предположеніе фактически далеко не вполнѣ оправдывалось въ исторіи. Блаж. Августинъ повторилъ взглядъ Оригена, хотя видоизмѣнивъ его. Впрочемъ, это могло случиться оттого, что Августинъ не былъ знакомъ съ твореніями св. Григорія Богослова, и потому не зналъ его точки зрѣнія на Голгоѳскую жертву Христову. Какъ бы то однако ни было, но Августинъ вновь совершенно недвусмысленно утверждаетъ вопреки св. Григорію Богослову, что „діаволъ долженъ быть побѣжденъ *не силою, но правдою*", и что кровь Христова дана за насъ, какъ цѣна искупленія, діаволу. Но въ отличіе отъ Оригена Августинъ утверждаетъ согласно съ Тертулліаномъ, что діаволъ зналъ Христа, не какъ простого человѣка, но какъ Сына Божія, съ которымъ онъ дерзнулъ вступить въ борьбу, но при этомъ допустилъ въ отношеніи къ Богочеловѣку неправду. Имѣя право предавать смерти грѣшниковъ, онъ вопреки всякой справедливости осмѣлился предать смерти безгрѣшнаго Христа,—за что навсегда лишился права на обладаніе людьми. Съ Августиномъ сходенъ между восточными учителями блаж. Ѳеодоритъ. Какъ Августинъ, Ѳеодоритъ утверждаетъ: Творецъ, видя, что человѣческая природа предалась жестокому мучителю, не восхотѣлъ *единою властію* даровать намъ свободу, но пролагаетъ путь къ свободѣ, *украшенный правдою*. Какъ и у Августина, у Ѳеодорита этотъ путь правды состоялъ въ томъ, что діаволъ, имѣвшій право брать въ свой плѣнъ только грѣшниковъ, предалъ смерти безгрѣшнаго Христа, и за это *по закону правды* лишился права на обладаніе всѣми грѣшниками. Но отличіе Ѳеодорита отъ Августина въ данномъ отношеніи состоитъ во-первыхъ въ томъ, что Ѳеодоритъ, согласно съ древними отцами утверждаетъ: діаволъ думалъ, что видитъ перваго Адама, но нашелъ Творца Адамова, облекшагося въ естество Адамово. Во-вторыхъ, Ѳеодоритъ не утверждаетъ, какъ Августинъ, что кровь Сына Божія дана въ выкупъ діаволу. Къ учителямъ Церкви, богословствовавшимъ объ искупленіи подъ большимъ или меньшимъ вліяніемъ Оригена, должно также отнести Амвросія Медіоланскаго, Іеронима, Руфина Аквилейскаго, Льва Великаго, Григорія Великаго и нѣкоторыхъ другихъ.

Переходимъ теперь къ другому ряду отцовъ и учителей Церкви и, начавъ этотъ рядъ Аѳанасіемъ Александрійскимъ, поставимъ вопросъ: имѣлъ ли Оригенъ вліяніе на Аѳанасія въ вопросѣ объ искупительной жертвѣ Христовой. Въ данномъ случаѣ прежде всего установимъ тотъ фактъ, что св. Аѳанасій былъ знакомъ съ сочиненіями Оригена; это можно доказать его писаніями; такъ въ IV посл. къ еп. Серапіону о Св. Духѣ, Аѳанасій пишетъ: „мужъ древній, многоученый и трудолюбивый Оригенъ (его сочиненіе о семъ читалъ я, когда ты написалъ письмо свое) пишетъ, называя то хулою на Духа Святого, когда сподобившіеся въ крещеніи дара Духа Святого, снова

начинаютъ грѣшить". И далѣе: „когда согрѣшаютъ крестившіеся, тогда подобныя беззаконія", говоритъ Оригенъ, „касаются Св. Духа". „Такъ разсуждаетъ Оригенъ, а я, сколько изучилъ сіе, думаю, что его разумѣніе требуетъ посильнаго разбора и разсмотрѣнія. И можетъ быть въ сказанномъ имъ скрывается какой-либо болѣе глубокій смыслъ" [1]). Въ бесѣдахъ на отдѣльныя мѣста Евангелія отъ Матѳея, объясняя 12, 31: „всякъ грѣхъ и хула отпустится человѣкомъ", св. Аѳанасій разсуждаетъ: если справедливо буквальное разумѣніе приведенныхъ словъ Спасителя „то за что же обвиняется бѣдный Оригенъ, проповѣдывавшій, что будетъ конецъ мученію, и Богъ проститъ всякій грѣхъ и людямъ, и бѣсамъ" [2]). Изъ приведенныхъ мѣстъ св. Аѳанасія ясно видно какъ то, что Аѳанасій зналъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя сочиненія и догматическія воззрѣнія Оригена, такъ и то, что онъ не принималъ въ нихъ на вѣру каждое слово, какъ восторженный ученикъ, повторяющій лишь слова своего учителя: αὐτὸς ἔφη; нѣтъ, онъ относится къ сочиненіямъ Оригена критически, по его мнѣнію они требуютъ посильнаго разбора и разсмотрѣнія. Эту послѣднюю точку зрѣнія Аѳанасій очевидно приложилъ къ воззрѣнію Оригена на смерть Христову, какъ на выкупъ, данный за людей діаволу; онъ не принялъ это воззрѣніе, какъ приняли его напр. Василій Великій и Григорій Нисскій, но и не отвергъ его, какъ Григорій Богословъ. Нѣтъ, онъ его переработалъ. Онъ признаетъ, что люди „по собственному нерадѣнію взяты въ плѣнъ" діаволомъ; для того, чтобы возвратить ихъ изъ плѣна, Отецъ Небесный послалъ Своего Сына, Который принялъ на Себя рабскій видъ, чтобы удерживающіе рабовъ во власти не признали въ Немъ властелина и не предались бѣгству, и чтобы это не воспрепятствовало Ему снизойти къ рабамъ, которыхъ враги скрываютъ подъ землею. Но каково отношеніе св. Аѳанасія къ мысли Оригена, что для освобожденія людей отъ рабства діавола Христосъ далъ послѣднему, какъ выкупъ, Свою кровь?

Мы видѣли, что уже самъ Оригенъ иногда употреблялъ въ своей теоріи о смерти Христа, какъ о выкупѣ, данномъ діаволу, вмѣсто понятія „діаволъ", понятіе „смерть", утверждая, напр. что Христосъ Своею смертію вывелъ людей изъ царства смерти. Аѳанасій же Александрійскій всюду систематически замѣнилъ въ теоріи Оригена понятіе „діаволъ" понятіемъ „смерть" и такъ ее переработалъ, что въ его переработкѣ сами собою уничтожаются всѣ тѣ несообразности, которыя непріятно поражаютъ умъ и чувства христіанина въ теоріи Оригена, и воззрѣніе на искупленіе пріобрѣтетъ безукоризненно христіанскій характеръ.

Въ самомъ дѣлѣ сопоставимъ въ этомъ отношеніи Оригена и Аѳанасія.

Оригенъ утверждалъ, что люди, согрѣшивши, попали во власть діаволу, — Аѳанасій, — что „люди вслѣдствіе предшествовавшаго преступленія, сдѣлались подвластными естественному тлѣнію", т.-е. смерти. По Оригену, Богъ не восхотѣлъ по благости Своей оставить людей въ плѣну у діавола, но искупилъ ихъ чрезъ страданія и смерть Своего Сына; по Аѳанасію, недостойно было бы благости Божіей, чтобы сотворенное Богомъ растлѣвалось отъ обольщенія людей діаволомъ. Оригенъ утверждаетъ, что Богъ, согласно съ Своею правдою не восхотѣлъ *силою* исхитить людей изъ плѣна діавола, по Аѳанасію,—Богъ также не восхотѣлъ всемогуществомъ освободить людей отъ владычества смерти. Но далѣе Оригенъ и Аѳанасій между собою расходятся. По Оригену, Богъ, желая освободить людей изъ плѣна діавола не силою, но правдою, предложилъ діаволу такой выкупъ за людей, какого онъ

---

[1]) Св. Аѳанасія Александр. ч. III, стр. 86—88; русск. пер. ч. III, М. 1853.
[2]) Тамъ же, ч. IV, стр. 489.

самъ пожелаетъ, и такъ какъ діаволъ пожелалъ взять въ качествѣ выкупа кровь или душу Іисуса, то таковая и была ему дана, а люди возвращены изъ его плѣна. Но небезызвѣстно, что по Оригену правда Божія требовала также и того, чтобы принесена была умилостивительная жертва Богу, разгнѣванному грѣхомъ человѣка, и что такою жертвою послужили тѣ же страданія и крестная смерть І. Христа. Св. Аѳанасій глубже посмотрѣлъ на владычество смерти надъ человѣкомъ, нежели Оригенъ на владычество діавола надъ людьми. Вся ошибка Оригена заключалась въ его поверхностномъ взглядѣ на владычество діавола надъ людьми: примѣчая фактъ господства діавола, онъ не углубился до изслѣдованія причинъ этого факта. Если бы онъ точно уяснилъ себѣ то положеніе, что владычество діавола надъ людьми не самостоятельно, что оно есть форма наказанія Божія за грѣхъ человѣка, то онъ понялъ бы, что нѣтъ никакой необходимости давать выкупъ діаволу, а вполнѣ достаточно только того, чтобы принесена была искупительная жертва Богу [1]). Но то, чего не понялъ Оригенъ, понялъ Аѳанасій; онъ понялъ, что владычество смерти надъ людьми не самостоятельно и не заключаетъ въ себѣ послѣдняго и самодовлѣющаго основанія для своего существованія; напротивъ, это послѣднее основаніе для господства смерти надъ людьми коренится въ законѣ Божественной правды, осудившей человѣка за грѣхъ на смерть, а посему искупительная жертва Христова должна быть принесена не смерти, но осуждавшему насъ закону: „поелику", говоритъ св. Аѳанасій, „всѣ умирали, то Богочеловѣкъ закону объ истлѣніи полагаетъ конецъ тѣмъ, что власть его исполнилась на Господнемъ тѣлѣ и не имѣетъ уже мѣста въ разсужденіи подобныхъ людей". Но законоположеніе о смерти принадлежало Богу: Богъ по сотвореніи людей далъ имъ законъ, что если они впадутъ въ преступленіе и, премѣнившись, сдѣлаются худы, напередъ знали о себѣ, что въ смерти претерпятъ естественное тлѣніе и не будутъ болѣе въ раю, но, умирая уже внѣ его, останутся въ смерти и тлѣніи. Вслѣдствіе сего Логосъ, сохраняя неприкосновеннымъ законъ Божій о наказаніи людей за грѣхъ смертію, у насъ заимствовавъ подобное нашему тѣло, потому что всѣ мы были повинны тлѣнію смерти, за всѣхъ предавъ оное смерти, приноситъ Отцу [2]).

Придавъ такимъ образомъ болѣе глубокій смыслъ теоріи Оригена, Аѳанасій устранилъ тотъ главный недостатокъ ея, что уже болѣе нѣтъ надобности утверждать, будто Богъ закономъ Своей правды обязуется дать діа-

---

[1]) Если же впослѣдствіи Августинъ и другіе, точно уяснивъ себѣ, что господство діавола надъ людьми попущено Богомъ, какъ одинъ изъ видовъ наказанія человѣка за грѣхъ, все-таки вмѣстѣ съ тѣмъ утверждали, что діаволу, какъ выкупъ за людей, дана была кровь Христова,—это съ ихъ стороны было не болѣе, какъ печальное недоразумѣніе, коренившееся впрочемъ, въ той очень распространенной въ святоотеческій періодъ мысли, что если бы Господь исхитилъ людей изъ плѣна діавола одною силою, то діаволъ могъ бы жаловаться на несправедливость Бога въ отношеніи къ нему, выразившуюся въ томъ, что онъ потерпѣлъ насиліе отъ Бога.

[2]) Мысль о вліяніи Оригена на Аѳанасія въ раскрытіи послѣднимъ ученія объ искупленіи раздѣляется и западными богословами. См. напр. „Die Erlösungslehre des Hl. Athanasius, v. Sträter, s. 1—14. Freiburg in Bresgau 1894. Но разъясненіе вопроса, въ чемъ именно въ частности выразилось это вліяніе, принадлежитъ автору настоящаго изслѣдованія, который признаетъ за своимъ разъясненіемъ гипотетическій характеръ, признаетъ его только въ бо́льшей или меньшей мѣрѣ вѣроятнымъ по слѣдующимъ соображеніямъ. Во-первыхъ, хотя достовѣрно извѣстно, что Аѳанасій былъ знакомъ съ сочиненіями Оригена, но со всѣми, или только съ нѣкоторыми и въ частности былъ ли онъ знакомъ съ тѣми сочиненіями, въ которыхъ излагается ученіе Оригена объ искупленіи,—этого фактически нельзя достаточно доказать. Во-вторыхъ, хотя у Аѳанасія и встрѣчается въ сочиненіяхъ мысль, раздѣленная и Оригеномъ, что Христосъ затѣмъ принялъ на Себя рабскій видъ, чтобы Его не узналъ діаволъ, но мысль эта не есть исключительно Оригеновская: ее высказалъ въ первый разъ св. Игнатій Богоносецъ, ученикъ св. Іоанна Богослова.

волу такой выкупъ за людей, какого онъ самъ пожелаетъ. Напротивъ, Логосъ, по человѣколюбію Своему не потерпѣвъ, чтобы смерть обладала людьми, принимаетъ на Себя подобное нашему тѣло, и такъ какъ мы всѣ были повинны тлѣнію и смерти (а не діаволу подчинены, какъ у Оригена), то Логосъ за всѣхъ людей предаетъ Свое тѣло смерти (а не діаволу) и этимъ приноситъ его, какъ жертву Отцу (а не даетъ его, какъ выкупъ діаволу) Аѳанасій Александрійскій смотритъ на отношеніе Бога къ падшему человѣку главнымъ образомъ подъ точкой зрѣнія Божественной правды, осудившей человѣка за грѣхъ на смерть (въ чемъ и состоитъ существенное отличіе его отъ Григорія Богослова) и съ особенной отчетливостью раскрываетъ мысль, что смерть Христова есть жертва, которою уплаченъ Богу долгъ человѣчества.

Если критическое отношеніе Аѳанасія къ теоріи Оригена дало ему исходную точку для выведенія и раціональнаго обоснованія своего взгляда на крестную жертву Христову, то при положительномъ раскрытіи его воззрѣнія на эту великую жертву замѣтно вліяніе св. Иринея, котораго св. Аѳанасій иногда буквально повторяетъ. Свою важнѣйшую мысль объ искупленіи, идею обожествленія человѣческой природы, совершившагося въ человѣческой природѣ Христа, весьма вѣроятно Аѳанасій заимствовалъ отъ Иринея [1]). Наконецъ борьба съ аріанами, составлявшая главный подвигъ всей жизни св. отца, указывала ему иногда и самыя частныя точки зрѣнія на догматъ. Подтвержденіе этой мысли можно будетъ видѣть изъ самаго нашего изложенія ученія св. Аѳанасія о крестной жертвѣ Христовой. а здѣсь для примѣра укажемъ одинъ случай. Аріане учили, что Логосъ есть тварь; на это св. Аѳанасій возражалъ: „если бы Слово было тварью, то какъ имѣло бы Оно силу отмѣнить Божій приговоръ и отпустить грѣхъ, когда у пророковъ написано: кто Богъ, яко же Ты, отъемляй грѣхи и оставляяй беззаконія (Мал. 7, 18). Посему возможно ли разрѣшить грѣхъ сотворенному“? Но изъ ранѣе упомянутаго нами нѣкотораго вліянія на Аѳанасія теоріи Оригена и Иринея было бы ошибочно заключать о несамостоятельности и компилятивномъ характерѣ воззрѣнія св. отца на голгоѳскую жертву Христову; нѣтъ, это вліяніе есть вліяніе на генія въ области христіанскаго богословствованія, которому Оригенъ и Ириней дали лишь въ данномъ слупаѣ толчокъ для самостоятельныхъ глубокихъ богословскихъ умозрѣній, и эти глубокія созерцанія величайшей тайны Христовой вѣры имѣли несомнѣнное вліяніе какъ на современниковъ св. Аѳанасія, такъ и на богослововъ послѣдующихъ вѣковъ.

Яснѣе всего это вліяніе Аѳанасіева взгляда на значеніе смерти Христовой замѣчается на младшемъ современникѣ св. Аѳанасія, св. Кириллѣ. архіепископѣ Іерусалимскомъ. Тринадцатое огласительное слово св. Кирилла производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы оно есть сокращеніе Аѳанасіева ученія о крестной жертвѣ Христовой. И это впечатлѣніе не ошибочно. Въ данномъ случаѣ представитель Антіохійской школы, св. Кириллъ Іерусалимскій повторилъ взглядъ св. Аѳанасія, представителя Александрійской школы, но повторилъ не рабски. Внимательно сравнивъ оба воззрѣнія, легко замѣтить у автора огласительныхъ словъ нѣкоторый шагъ впередъ въ раскрытіи догмата объ искупленіи. У св: Аѳанасія есть два пункта, требующіе болѣе точнаго выраженія и раскрытія: 1) смерть Христова требовалась не правдою Божіею, какъ такимъ нравственно-практическимъ свойствомъ воли Божіей, по которому всякій грѣхъ получаетъ себѣ соотвѣтственное наказаніе, а истинностію Божіей, какъ теоретическимъ свойствомъ ума Божія,

---

[1]) Die Erlösungslehre des Hl. Athanasius. Dogmenhistor. Studie von Dr. H. Sträter, s. II. Freiburg im Breisgau 1894; ср. Аѳанасія Алекс. рус. пер. ч. 1, стр. 88, 94, 108.

по которому всякое слово, изреченное Богомъ, есть непремѣнная, неизмѣнная истина и потому не можетъ быть отмѣнено; 2) крестная смерть І. Христа прежде всего и главнѣе всего необходима для искупленія отъ смерти, а не отъ грѣха, какъ причины смерти. Оба эти пункта ученія объ искупленіи нашли у св. Кирилла болѣе точное выраженіе. Смерть есть наказаніе Божіе людямъ, которые стали врагами Божіими по причинѣ грѣха. Освобождая людей по своему человѣколюбію отъ этого наказанія, Христосъ подъялъ грѣхи наши на тѣлѣ Своемъ на древо, *да смертію Его отъ грѣха избывше*, правдою поживемъ (1 Петр. 2, 24). *Беззаконію* грѣшниковъ св. отецъ противополагаетъ *правду* Умершаго за нихъ. „Не столько *согрѣшили мы*“, говоритъ Кириллъ, „сколько *совершилъ правды* положившій за насъ душу“. Но какъ отличительную черту ученія св. Кирилла объ искупленіи должно отмѣтить ту особенность, что онъ первый изъ св. отцовъ обратилъ вниманіе на обстоятельное раскрытіе мысли о преизбыточествующемъ значеніи крестной смерти Христовой для искупленія грѣховъ человѣчества, при чемъ это преизбыточествующее значеніе св. отецъ основываетъ на достоинствѣ лица Христа, Который былъ „не простой человѣкъ, не ангелъ только, но вочеловѣчившійся Богъ“.

Современниками св. Кирилла были два отца, творенія коихъ содержатъ общеотеческій взглядъ на искупительное дѣло Христово—св. Ефремъ Сиринъ и св. Епифаній Кипрскій; изъ нихъ первый преимущественно изображаетъ страданія и смерть Спасителя, какъ дѣло Божественной любви, а второй — Божественной правды.

Св. Іоаннъ Златоустъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ бесѣдъ на книги Новаго Завѣта находитъ случаи раскрывать *всѣ стороны* ученія о значеніи крестной жертвы Христовой; но историки догмата объ искупленіи справедливо указываютъ на 13 бесѣду его на посл. къ Римл., какъ заключающую въ себѣ ту сторону ученія объ искупленіи, которую *преимущественно предъ всѣми отцами раскрылъ именно Златоустъ*; а въ упомянутой бесѣдѣ заключается раскрытіе ученія объ основаніяхъ для вмѣненія намъ заслугъ Христовыхъ и о преизбыточествующей ихъ силѣ, при чемъ особенность раскрытія Златоустомъ послѣдней мысли состоитъ въ томъ, что онъ раскрываетъ преимущественно интенсивную сторону преизбыточествующаго значенія заслугъ Христовыхъ (чрезъ смерть Христову мы получили болѣе благъ, нежели потеряли чрезъ грѣхъ Адама), а не экстенсивную, которую раскрывали Кириллъ Іерусалимскій и Кириллъ Александрійскій.

Воззрѣніе св. Кирилла Александрійскаго на искупительную жертву Христову сложилось подъ вліяніемъ его борьбы съ Несторіемъ, который утверждалъ, что на крестѣ распятъ и умеръ Христосъ, какъ простой человѣкъ, оставленный Божествомъ. Въ противоположность и въ опроверженіе этой ереси св. Кириллъ училъ, что Христосъ не былъ бы одинъ равноцѣненъ всѣмъ, еслибы Онъ былъ только простой человѣкъ, но когда Единородный содѣлался человѣкомъ и принесъ Себя Самого въ жертву Богу Отцу, то понятно, что Онъ сталъ выкупомъ и замѣною жизни всѣхъ, будучи одинъ равноцѣненъ всѣмъ. Даже болѣе: Христосъ сталъ за насъ искупительною жертвою, не только достаточною, но и преизбыточествующею, ибо Онъ, по Кириллу, превосходитъ всѣхъ Своимъ достоинствомъ, такъ что все твореніе ничтожно по сравненію съ Нимъ.

Св. Кириллъ признаетъ, что люди были въ плѣну у враговъ—грѣха, смерти и діавола, что этихъ враговъ Творецъ побѣдилъ не одною силою Божества, но и правдою, которая выразилась въ слѣдующемъ: грѣхъ имѣлъ право предавать смерти грѣшниковъ, но, предавъ смерти безгрѣшнаго Христа, онъ былъ уличенъ въ неправдѣ и, какъ побѣжденный, лишенъ былъ

власти надъ грѣшниками. Въ этомъ пунктѣ св. Кириллъ сходенъ съ Златоустомъ и отчасти съ Ѳеодоритомъ и Августиномъ.

Однако же существенная необходимость крестной смерти Христовой у Кирилла вытекаетъ главнымъ образомъ изъ необходимости понести наказаніе, опредѣленное человѣчеству Богомъ за грѣхъ и такимъ образомъ умилостивить правосудіе небесное. Если сравнить въ этомъ отношеніи Кирилла Александрійскаго съ Аѳанасіемъ и Кирилломъ Іерусалимскимъ, то у перваго нельзя не видѣть значительнаго шага впередъ въ раскрытіи вопроса о значеніи крестной смерти Христовой: она есть умилостивительная жертва Богу, совершенно необходимая для избавленія людей отъ грѣха и его послѣдствій: проклятія и смерти. Вслѣдствіе этого Кириллъ Александрійскій признаетъ вмѣстѣ съ Василіемъ Великимъ, Кирилломъ Іерусалимскимъ и Львомъ Великимъ *безусловную* необходимость страданія и смерти Христовой: Христосъ воспринялъ Свою природу не отъ ангелъ, но отъ сѣмене Авраамова, ибо *только этимъ, а не инымъ* способомъ могъ быть спасенъ родъ человѣческій, подпавшій пагубѣ [1]). „Если бы Христосъ не умеръ за насъ, то мы не были бы спасены“ [2]).

Наконецъ послѣдній отецъ Церкви періода вселенскихъ соборовъ, св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ своемъ такъ сказать заключительномъ словѣ по изслѣдуемому нами вопросу, вслухъ всего христіанскаго міра исповѣдалъ вѣру вселенской Церкви: Господь нашъ І. Христосъ умираетъ, пріемля за насъ смерть и за насъ приноситъ Себя въ жертву Отцу; ибо мы согрѣшили предъ Отцемъ и Ему надлежало принять цѣну искупленія за насъ, чтобы такимъ образомъ намъ освободиться отъ осужденія. Но отнюдь не мучителю рода человѣческаго принесена кровь Господа.

Таковы характеристическія черты воззрѣнія Отцовъ и Учителей Церкви періода вселенскихъ соборовъ на таинство креста Христова [3]), и этими характеристическими чертами отчасти опредѣляется, въ связи съ хронологіей, порядокъ, въ коемъ излагаются нами ихъ воззрѣнія и который посему можетъ быть названъ порядкомъ логическо-хронологическимъ. Слѣдуя указанному порядку, мы изложимъ сперва воззрѣнія на искупительную жертву Христову той группы Отцовъ, которые стояли въ своихъ воззрѣніяхъ на жертву Христову подъ болѣе очевиднымъ вліяніемъ Оригена. Разсматривая съ указанной точки зрѣнія св. Отцовъ, мы здѣсь прежде всего встрѣтимся со св. Григоріемъ Нисскимъ, какъ такимъ богословомъ, взглядъ котораго на искупительное дѣло Христово по справедливости можетъ быть понимаемъ, какъ находящійся во внутренней связи съ ученіемъ Оригена, въ логической зависимости отъ сего послѣдняго. По этой то причинѣ мы и начнемъ свое изложеніе ученія объ искупительной жертвѣ Христовой въ IV вѣкѣ именно съ Григорія Нисскаго.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію взгляда св. Григорія Нисскаго, замѣтимъ мимоходомъ двѣ особенности: первую ту, что въ способѣ изложенія предмета и въ самой манерѣ раскрытія его несомнѣнно замѣтно вліяніе философіи; вторую,—что взглядъ на искупленіе онъ раскрывалъ ближайшимъ образомъ не для убѣжденныхъ христіанъ, а, кажется, для философски образованныхъ язычниковъ, или во всякомъ случаѣ для такихъ людей, для которыхъ домостроительство нашего спасенія казалось несообразнымъ съ

---

[1]) Dial. de incarnat. Unigeniti.

[2]) Glaphyr. in Exod. lib. II, n. 2. Patr. curs. compl. t. LXIX, col. 437.

[3]) Въ изложенномъ очеркѣ указаны характеристическія особенности ученія объ искупленіи не только восточныхъ, какъ бы этого слѣдовало ожидать, но, по связи идей, и западныхъ Отцовъ и Учителей Церкви.

началами разума и философіи, и посему на разскрытіе этого предмета, заключающееся въ его „Большомъ Огласительном Словѣ“ [1]) нужно смотрѣть, какъ на попытку оправдать домостроительство нашего спасенія съ точки зрѣнія философскаго разума; это, такъ сказать, нѣчто вродѣ отдѣла изъ той современной намъ науки, которую такъ недавно именовали Основнымъ богословіемъ, а теперь Введеніемъ въ богословіе, или, если позволительно такъ выразиться, примѣнительно къ подлинному сочиненію св. Отца, это есть пространный христіанскій Катехизисъ, преподанный языческимъ философамъ [2]).

Какъ же философствуетъ о разсматриваемомъ нами догматѣ просвѣщенный богословъ-философъ?

Поставивъ своей задачей рѣшить вопросъ, „почему естество Божіе соединяется съ нашимъ, *самимъ собою спасая человѣчество*, а не повелѣніемъ совершая предположенное“ [3]), св. Григорій считаетъ наилучшемъ взять за исходную точку для рѣшенія поставленнаго вопроса свойства существа Божія: всемогущество, правосудіе, благость и премудрость. По мысли св. отца, если совершенное чрезъ страданія и крестную смерть домостроительство нашего спасенія вполнѣ согласуется съ вышеназванными свойствами существа Божія и если самыя сіи четыре свойства при семъ находятся между собою въ полномъ согласіи и между собою примиряются, то никто не имѣетъ права спорить противъ боголѣпности такого способа искупленія человѣчества. Причину, по которой требуется не только соотвѣтствіе способа искупленія со свойствами Божіими, но при этомъ и гармонія самыхъ свойствъ Божіихъ между собою, авторъ объясняетъ такъ: „доброе“, говоритъ онъ, „если не сопряжено съ справедливымъ, премудрымъ, могущественнымъ, не есть дѣйствительно доброе, потому что несправедливое, непремудрое или немогущественное не есть доброе. И могущество, отдѣленное отъ справедливаго и премудраго, не представляется добродѣтелью, потому что таковой родъ могущества есть звѣрскій и насильственный. А такъ же сказать должно и о прочемъ“ [4]). Въ соотвѣтствіи со всѣмъ вышеуказаннымъ далѣе показывается согласіе домостроительства нашего спасенія съ благостію, правдою, премудростію и всемогуществомъ Божіимъ. И дѣйствительно, въ искупленіи людей благость Божія сказалась въ томъ, что Христосъ, „бѣжавшаго на противную сторону опять сдѣлалъ Своимъ“; „Богъ не пришелъ бы, какъ говоритъ Давидъ, во еже спасти насъ, еслибы не благость вложила такое намѣреніе“ [5]). „Но и благость сего намѣренія“, продолжаетъ св. отецъ, „не принесла бы пользы, еслибы не соединялась съ премудростію: и многіе, вѣроятно, видя больнаго, хотѣли бы по добротѣ своей, чтобы больной не страдалъ; однако не имѣя искусства ко врачеванію больнаго, не могутъ привести своего желанія въ исполненіе; но Господь измыслилъ цѣлый рядъ находящихся между собою въ разумной связи дѣлъ для уврачеванія больнаго грѣхомъ человѣчества, въ чемъ и явилась Его премудрость. Но премудрость есть добродѣтель только въ связи со справедливостію. Какъ же въ дѣлѣ искупленія явилась правда Божія, неразрывно соединенная съ Его премудростію? Человѣкъ, хотя и созданъ былъ по образу Божію, но, какъ существо тварное, по необходимости измѣнчивъ. Это измѣненіе человѣческой природы въ нравственной области есть движеніе, совершаемое или въ

---

[1]) Больш. Оглас. Слово съ гл. 8 по 32.
[2]) Срав. Больш. Оглас. Слово, предисловіе, рус. пер. при Моск. Д. акад. стр. 1—4. М. 1862.
[3]) Больш. Оглас. Слово, гл. 19. Orat. catechetica, cap. 19. col. 56. P. c. c. gracc. 45.
[4]) Больш. Оглас. Слово, гл. 20. Orat. catech. cap. 20, col. 56—57.
[5]) Больш. Оглас. Слово, гл. 20. Orat. catech. cap, 20, col. 57.

сторону добра, или въ сторону зла, и что есть истинно добро, и что есть зло,—рѣшать это поставленъ внутри насъ умъ; если мы изберемъ дѣйствительное добро, то улучшимъ наше состояніе, если же мы ошибемся въ пожеланіи подлиннаго добра и погонимся лишь за его призракомъ, то съ нами случится нѣчто подобное тому, что, по сказанію народной басни, случилось со псомъ, который, увидѣвъ въ водѣ тѣнь того, что онъ несъ во рту, бросилъ настоящую пищу; разинувъ же пасть, чтобы схатить подобіе пищи, остался голоднымъ. И дѣйствительно, это послѣднее случилось съ первозданнымъ человѣкомъ: діаволъ на подобіе хитраго рыболова, закинулъ въ сторону человѣка уду порока, на концѣ которой въ видѣ приманки былъ помѣщенъ призракъ добра (будете, яко бози), и на эту приманку поймалъ въ свои сѣти человѣка; съ этой поры человѣкъ сталъ плѣнникомъ діавола, и діаволъ сталъ имѣть на людей такое же право, какое рабовладѣлецъ имѣетъ на купленныхъ имъ рабовъ, „и не имъ самимъ, ни другому кому позволительно провозглашать ихъ свободу, хотя бы предавшіе себя на это бѣдствіе были и люди благороднаго происхожденія. Да и если кто, радѣя о проданномъ, употребитъ насиліе противъ купившаго, то, самовластно отнимая пріобрѣтеннаго въ собственность законно, почтенъ будетъ несправедливымъ. Но если угодно, то снова купить таковаго никакой законъ не воспрещаетъ“ [1]). Посему желающему насъ выкупить на свободу должно придумать не насильственный, но справедливый способъ выкупа, а этотъ способъ состоитъ въ томъ, чтобы войти въ сдѣлку съ владѣющимъ (діаволомъ) и дать ему такую цѣну за обладаемыхъ людей, какой онъ самъ пожелаетъ. Поелику главный порокъ діавола есть любоначаліе, гордость, кичливость, то отсюда понятно, что онъ можетъ взять въ качествѣ выкупа то, что ему покажется дороже, лучше его плѣнниковъ; это лучшее и высшее людей діаволъ усмотрѣлъ во Христѣ, посему Его избираетъ стать цѣною за содержимыхъ подъ стражею смерти. Но врагу невозможно было воззрѣть на непокрытый ничѣмъ образъ Божій, не увидѣвъ въ немъ какой либо части той плоти, которую уже покорилъ себѣ грѣхомъ. Поэтому Божество прикрываетъ Себя плотію, чтобы врагъ, взирая на знакомое и сродное ему, не ужасался приближенія преизбыточествующей силы, и, примѣтивъ, что сила незамѣтно болѣе и болѣе просіяваетъ въ чудесахъ, призналъ явившееся болѣе вожделѣннымъ, нежели страшнымъ для себя. Посему, чтобы требующему за насъ выкупа можно было взять оный, Божество сокрылось подъ завѣсой нашего естества, и врагомъ, какъ жадными рыбами, съ приманкою плоти увлечена была уда Божества, а такимъ образомъ, по водвореніи жизни на мѣсто смерти, и по явленіи свѣта на мѣсто тьмы, уничтожилось представляющееся противоположнымъ свѣту и жизни. Ибо нѣтъ возможности и тьмѣ оставаться въ присутствіи свѣта и быть смерти, когда дѣйствуетъ жизнь“. „Видишь, какъ благость сопрягается со справедливостію, и премудрость не отдѣляется отъ нихъ“ [2]).

Итакъ, въ дѣлѣ искупленія людей благость явилась въ желаніи спасти ихъ, правда—въ рѣшеніи стать искупительной цѣной за обладаемыхъ другимъ, а премудрость—въ изобрѣтеніи способа недоступное для врага сдѣлать доступнымъ. Въ чемъ же теперь явилось всемогущество Божіе? Всемогущество Божіе явилось въ томъ, что „Онъ сталъ въ подобіи человѣческомъ, въ уничиженномъ видѣ нашего естества, и смерти подалъ о Себѣ надежду,

---

[1]) Тамъ же гл. 21. Orat. catech. cap. 21, 57—60.
[2]) Тамъ же гл. 22. Orat. catech. cap. 22, col. 60—61. Patr. c. c. graec. XLV.
[3]) Тамъ же гл. 23 и 24. Orat. catech. cap. 23, col. 64. Ibid.

будто бы она въ силахъ, по подобію людей овладѣть и Имъ: но, бывъ въ ея власти, совершилъ то, что свойственно Ему по Божеству; свойственно же свѣту уничтоженіе тьмы, а жизни — истребленіе смерти“ [1]) и по мнѣнію св. Григорія, здѣсь веемогущество Божіе явилось болѣе поразительно, нежели при созданіи вселенной; въ снисхожденіи къ уничиженному обнаружилась не просто божественная сила, но преизбытокъ божественной силы, не встрѣчающей ни малѣйшаго препятствія въ преестественномъ. Въ объясненіе своей мысли св. отецъ приводитъ такое сравненіе: „если кто увидитъ, что пламя огня стремится вверхъ, то это явленіе никому не покажется неестественнымъ; но всякій изумился бы, если бы увидѣлъ, что пламя стелется по землѣ; такъ и здѣсь, кто видитъ явленіе Божія могущества въ сотвореніи необъятныхъ міровъ, тотъ почитаетъ это дѣло естественнымъ и понятнымъ обнаруженіемъ всемогущества, но всякій придетъ въ изумленіе при мысли, что Божество соединилось съ человѣческимъ естествомъ и послѣднимъ дѣлается, и первымъ пребываетъ“ [2]).

Итакъ предположенная вначалѣ авторомъ цѣль достигнута, — доказано, что искупительное дѣло находится въ полномъ согласіи со свойствами существа Божія: благостію правдою, премудростію и всемогуществомъ Божіимъ, а равно и сіи свойства находятся при этомъ между собою въ полномъ согласіи. Достигнута искупительнымъ дѣломъ Христовымъ и прямая непосредственная цѣль: люди искуплены изъ плѣна діавольскаго, господство діавола уничтожено, на мѣсто тьмы водворился свѣтъ, на мѣсто смерти—жизнь, на мѣсто грѣха—святость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нашимъ богословамъ данъ отвѣтъ на вопросъ: почему для искупленія людей Сыну Божію нужно было принять на Себя человѣческую плоть?

Но при этомъ отъ мысленнаго взора св. Григорія не скрывается возможное возраженіе: въ такомъ способѣ спасенія людей не допущенъ ли со стороны Бога нѣкій обманъ, ибо что Богъ, не узнанный врагомъ, входитъ къ діаволу подъ покровомъ плоти, сіе нѣкоторымъ образомъ есть нѣкій обманъ и обольщеніе. Въ отвѣтъ на это возраженіе св. Григорій говоритъ, что дѣло справедливости воздавать каждому по достоинству, а ввести въ обманъ обманщика это и есть воздаяніе (діаволу) по достоинству: обманувшій человѣка приманкой удовольствія и самъ обманывается человѣческимъ видомъ. Но есть существенное до противоположности различіе между дѣломъ Бога и дѣломъ діавола: діаволъ своимъ дѣломъ причинилъ вредъ не только людямъ, но и себѣ, а Богъ сдѣлалъ благодѣяніе не только людямъ, но и самому противнику, если бы онъ восчувствовалъ благодѣяніе. Одинъ употребилъ обманъ къ растлѣнію естества, а Справедливый вмѣстѣ Благій и Премудрый измышленіемъ обмана воспользовался къ спасенію растлѣннаго, благодѣтельствуя тѣмъ не только погибшему, но и самому причинившему нашу погибель.

Какъ же теперь слѣдуетъ смотрѣть на изложенное ученіе св. Григорія Нисскаго? Что оно изображаетъ, какую сторону искупительнаго дѣла Христова? Какъ извѣстно, епископъ Сильвестръ [3]) понимаетъ это дѣло такъ-что здѣсь у св. Григорія Нисскаго изображается не искупительно первосвященническое, а царское служеніе І. Христа, именно тотъ моментъ его, который въ догматикахъ называется „сошествіемъ І. Христа во адъ“. Не входя въ какія либо разсужденія о несостоятельности этого взгляда, мы, въ своей стороны, считаемъ достаточнымъ противопоставить ему слова св. Григорія

---

[1]) Тамъ же, гл. 24. Orat. catech. cap. 24, col. 65.
[2]) Тамъ же, гл. 24. Orat. catech. cap. 24, col. 64.
[3]) Опытъ Прав. Догм. Богосл. т. IV, стр. 150. Кіев. 1889 г.

Богослова, который съ совершенною ясностію утверждаетъ, что здѣсь дѣло идетъ объ искупительномъ первосвященническомъ служеніи І. Христа. Такъ въ „Словѣ на Пасху“ онъ говоритъ: „кому, спрашивается, и для чего пролита изліянная за насъ кровь, кровь великая и преславная, кровь Бога, архіерея и жертвы? Если цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти, то спрашиваю, кому и по какой причинѣ принесена такая цѣна? Если—лукавому, то какъ это оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но Самого Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату“ [1]). Приведенное мѣсто не оставляетъ никакого сомнѣнія, что подъ искупленіемъ изъ плѣна діавола, о которомъ говоритъ Григорій Нисскій и другіе, должно разумѣть не сошествіе во адъ, а пролитіе крови на крестѣ, т. е. крестныя страданія и смерть І. Христа. Какой же теперь смыслъ мы должны придать разсматриваемому воззрѣнію отца церкви? Безъ сомнѣнія тотъ, какой и словамъ ап. Павла „понеже убо дѣти пріобщишася плоти и крови, и той преискренне пріобщися тѣхъ же, да смертію упразднитъ имущаго державу смерти, сирѣчь діавола, и избавитъ сихъ, елицы страхомъ смерти черезъ все житіе повинни бѣша работѣ“ [2]). То есть разсматриваемое воззрѣніе заключаетъ въ себѣ и раскрываетъ ту основную мысль, что І. Христосъ Своею крестною смертію упразднилъ, т. е. уничтожилъ власть діавола надъ родомъ человѣческимъ и избавилъ его отъ владычества діавола, такъ что сошествіе І. Христа во адъ и изведеніе изъ ада всѣхъ, съ вѣрою ожидавшихъ тамъ Его пришествія, есть уже слѣдствіе уничтоженія власти діавола, совершеннаго черезъ крестную смерть І. Христа, и въ справедливости этой мысли едва ли кто будетъ сомнѣваться. Но нельзя того же сказать относительно подробностей раскрытія мысли объ освобожденіи людей отъ діавола: эти подробности безспорно заключаютъ въ себѣ нѣчто неудобь пріемлемое. Однако же это неудобь пріемлемое нѣчто заключается не въ той мысли, что І. Христосъ подъ покровомъ человѣческой плоти не былъ узнанъ діаволомъ, и что діаволъ, обманувшій нѣкогда людей обѣщаніемъ, что они сдѣлаются богами, самъ обманулся, принявъ Божество за человѣческую природу, и разсчитывая въ І. Христѣ найти новаго плѣнника, превосходнѣйшаго всѣхъ прежде бывшихъ у него въ плѣну,—нашелъ въ Немъ своего побѣдителя,—эта мысль, какъ извѣстно, не находитъ себѣ мѣста въ современныхъ системахъ догматическаго Богословія, но въ древней церкви она раздѣлялась почти всѣми отцами и учителями; она, наконецъ, неоднократно повторяется въ богослуженіяхъ Великой Субботы, совершаемыхъ и до днесь во всей Православной Восточной церкви; напр. въ одномъ пѣснопѣніи Великой субботы читаемъ: „днесь адъ стеня вопіетъ: разрушися моя власть, пріяхъ мертваго, яко единаго отъ умершихъ: сего бо держати отнюдь не могу, но погубляю съ нимъ, имиже царствовахъ: азъ имѣхъ мертвецы отъ вѣка, но сей (се) всѣхъ воздвизаетъ“ [3]). Въ другой пѣсни: „адъ лютый потрепета, егда тя видѣ солнце славы безсмертне, и издаваше узники тщательно“ [4]). По всему вышеобъясненному это мнѣніе должно быть принято за церковное и святоотеческое, а слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано ложнымъ.

---

[1]) Твор. св. От. въ русск. пер. т. III, стр. 176. [2]) Евр. 2, 14—15.

[3]) Во св. Вел. суб. стих. на Господи возвахъ.

[4]) Во св. Вел. суб. утр. стат. 2-ая, стих. 126. А въ синаксарѣ Великой субботы на утрени повторяется мысль св. Григорія Богослова: „Отцу Свою кровь принесе, не просившу, избавленіе наше бывшую. Но ни крови же взятъ врагъ нашъ діаволъ, аще и насъ держаше, ею же купленіи быхомъ, како бо аще не точію отъ Бога, но и Бога его разбойникъ діаволъ яти имяше“.

Да и дѣйствительно, отнюдь нельзя поставить въ недостатокъ разсматриваемому взгляду на искупительное дѣло Христово то утвержденіе, что Христосъ, явившись подъ покровомъ плоти, ввелъ діавола въ обманъ. Не говоря уже о благой цѣли явленія на землѣ Господа во плоти, цѣли, состоявшей въ уничтоженіи грѣха и зла въ мірѣ, внесеннаго сюда обманомъ діавола, на что указываетъ и св. Григорій, въ строгомъ смыслѣ слова здѣсь нѣтъ со стороны Бога никакого обмана: если діаволъ обманулся, то это не значитъ еще, что его обманули; онъ обманулся вслѣдствіе недостатка провидѣнія, проницательности, вслѣдствіе ослѣпленія его помраченнаго грѣхомъ ума кичливостію и любоначаліемъ. А что Христосъ скрылъ отъ него планы Своихъ промыслительныхъ дѣйствій о спасеніи рода человѣческаго, то это еще не значитъ, что Онъ его обманулъ: по недовѣдомымъ, но благимъ путямъ Своего промысла, Господь нерѣдко сокрываетъ Свои планы не только отъ Своего врага—діавола, но и отъ людей, и даже отъ ангеловъ. Такъ Христосъ сказалъ: „о дни же томъ (втораго пришествія Господня) и часѣ никтоже вѣсть, ни ангели небесніи, токмо Отецъ Мой единъ“ [1]). Такимъ образомъ время втораго пришествія Господня на землю сокрыто не только отъ людей, но и отъ ангеловъ, и въ этомъ обстоятельствѣ однако никто, безъ сомненія не усмотритъ дѣйствія несогласнаго со святостію или правдою Божіею. Такъ точно нельзя усматривать обмана діавола и въ сокрытіи отъ послѣдняго цѣли пришествія Христа на землю для спасенія людей: еслибы Христосъ сказалъ прямо діаволу: „Я пришелъ для того, чтобы сдѣлаться твоимъ плѣнникомъ“, то въ этомъ случаѣ еще могла бы быть какая нибудь рѣчь объ обманѣ, но такъ какъ ничего подобнаго не было говорено, то, по существу, въ дѣлѣ Христовомъ по отношенію къ діаволу никакого обмана усматривать нельзя

Итакъ, не это мнѣніе составляетъ недостатокъ разсматриваемаго воззрѣнія. Гдѣ же надо искать, и въ чемъ же заключаются тѣ слабыя стороны взгляда, изъ за которыхъ мы не можемъ признать его во всей его всецѣлости строго церковнымъ? Чтобы яснѣе усмотрѣть эти слабыя стороны, попытаемся выразить это воззрѣніе кратко въ формѣ правильнаго силлогизма. Этотъ силлогизмъ можно выразить въ такомъ видѣ: если завоеватель возьметъ въ плѣнъ людей, хотя бы и благороднаго происхожденія, и владѣетъ ими, какъ плѣнниками, по праву завоевателя, то они, безъ нарушенія права не могутъ быть освобождены иначе изъ плѣна, какъ посредствомъ выкупа, условленнаго по взаимному соглашенію—это большая посылка. Діаволъ владѣлъ людьми по праву завоевателя—это меньшая посылка; отсюда заключеніе: слѣдовательно для освобожденія людей изъ плѣна діавола безъ нарушенія права, нужно дать діаволу выкупъ, условленный по взаимному соглашенію между нимъ и Искупителемъ. Извѣстно, что вѣрность заключенія обусловливается вѣрностью посылокъ. Приступая къ ихъ разсмотрѣнію, не будемъ спорить о вѣрности первой посылки, такъ какъ она безспорно заключаетъ извѣстную условную истину; но вторая посылка безусловно не вѣрна, и вотъ ея-то невѣрность и препятствуетъ той полной вѣрности разсматриваемаго воззрѣнія, по отсутствію которой и самый взглядъ св. Григорія на искупленіе не можетъ быть признанъ строго церковнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, положеніе, что діаволъ владѣлъ людьми, какъ плѣнными, по праву завоевателя, совершенно ошибочно [2]). Нѣтъ, діаволъ не завоеватель, а тотъ евангельскій тать и разбойникъ, который укралъ у Бога, убилъ и погубилъ первозданныхъ людей, а въ лицѣ ихъ и все ихъ потомство. Послѣ

[1]) Матѳ. 24, 36.

[2]) Очень остроумную критику этого положенія далъ въ средніе вѣка схоластикъ Абеляръ.

этого есть ли для Искупителя какая-либо нравственная обязанность столь правомѣрно поступать съ діаволомъ? Взять у похитителя похищенное не иначе, какъ давши ему за похищенное такую цѣну, какую онъ самъ пожелаетъ и даже дать ему больше, нежели стоитъ похищенное, не значитъ ли это поощрять воровъ и покровительствовать воровству? Понятно послѣ этого то негодованіе, которое вызываетъ въ св. Григоріи Богословѣ мысль, что разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но самого Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату [1]). Правда. Самъ Христосъ и апостолы называютъ діавола княземъ міра сего, княземъ власти воздушныя, дѣйствуемыя нынѣ въ сынехъ противленія, но называютъ такъ для обозначенія фактически существующаго господства его надъ грѣховнымъ міромъ, надъ сынами противленія, а не потому, чтобы они признавали за нимъ *право* быть княземъ, владѣть грѣховнымъ человѣчествомъ. Если же діаволъ есть такой князь міра, право котораго на владѣніе человѣчествомъ признаетъ Самъ Богъ, то въ такомъ случаѣ должно опасаться, какъ бы не ввести дуализма въ понятіе о верховномъ существѣ; ибо если Богъ не признаетъ за Собою права иначе возвратить изъ плѣна діавола похищенныхъ имъ людей, то не слѣдуетъ ли отсюда, что діаволъ стоитъ подлѣ Бога, не какъ подчиненное Ему существо, но какъ существо самостоятельное и отъ Бога независимое, а это и есть нѣчто подобное тому, что признается въ дуалистическомъ воззрѣніи, гдѣ подлѣ Ормузда стоитъ Ариманъ, подлѣ добраго начала стоитъ, какъ самостоятельное и отъ него независимое—злое. Въ этомъ и единственно въ этомъ, т.-е. въ невѣрномъ представленіи отношенія діавола къ людямъ, заключается слабая сторона разсматриваемаго взгляда. Но св. Григорій Нисскій дуалистическихъ воззрѣній, несомнѣнно, не держался, и діавола равнымъ Богу не представлялъ; какъ же теперь понять его убѣжденіе, что Богъ иначе не могъ искупить людей изъ плѣна діавола, какъ давши ему выкупъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ слѣдующее мѣсто Большого Огласительнаго Слова: [2]) „Христосъ сталъ въ подобіи человѣческомъ, въ уничиженномъ видѣ нашего естества, и смерти подалъ о Себѣ надежду, будто бы она въ силахъ, по подобію людей, овладѣть и Имъ; но, бывъ въ ея власти, совершилъ то, что свойственно Ему по Божеству; свойственно же свѣту уничтоженіе тьмы, а жизни—истребленіе смерти“ [3]). Приведенное мѣсто не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что здѣсь св. Григорій настолько тождественно изображаетъ избавленіе Христомъ отъ смерти съ освобожденіемъ отъ діавола, что на мѣстѣ слова „діаволъ“ поставлено только слово „смерть, и ученіе объ освобожденіи отъ діавола перешло въ ученіе объ избавленіи отъ смерти. Мы отнюдь не хотимъ вывести отсюда того заключенія, что св. Григорій признавалъ діавола только за олицетвореніе смерти, такъ какъ многочисленныя мѣста изъ его писаній свидѣтельствуютъ, что онъ согласно съ церковью признавалъ діавола за живое личное злое существо. Но изъ сдѣланнаго сопоставленія мы считаемъ себя въ правѣ вывести то заключеніе, что на изображеніе избавленія людей отъ плѣна діавола у св. Григорія Нисскаго должно смотрѣть не какъ на точное, строго логическое представленіе догмата, а какъ на образное метафорическое, каковой способъ представленія предмета очень много естественно обусловливается тѣмъ, что догматъ искупленія въ существѣ своемъ есть непостижимая тайна, и потому совершенно точному и полному постиженію ограниченнымъ человѣческимъ

---

[1]) Григ. Богосл. Т. Ш, стр. 175.
[2]) Гл. 24. Orat. catech. cap. 24, col. 65.
[3]) Гл. 24. Orat. catech. cap. 24, col. 65.

умомъ подлежать не можетъ. А что въ этомъ образѣ оказывается неполное соотвѣтствіе съ изображаемымъ, то это едва ли не общая участь всѣхъ земныхъ образовъ, стремящихся отпечатлѣть въ себѣ небесное. По крайней мѣрѣ такую же участь испытываютъ и всѣ тѣ подобія, которыя предназначены для возможнаго уясненія другой величайшей тайны христіанства, догмата о Св. Троицѣ. А посему, поучаясь у св. отца, причтеннаго Церковью къ лику святыхъ, возможному уясненію нашего догмата, мы отнюдь не считаемъ себя въ правѣ осуждать его за крайность его догматствованія.

Впрочемъ, не должно опускать изъ виду слѣдующаго существенно важнаго обстоятельства. Какъ и большая часть отцовъ и учителей древней Церкви, св. Григорій Нисскій въ своихъ разсужденіяхъ объ искупительной смерти Христовой выходитъ не отъ мысли о сущности искупительной жертвы Христовой, а отъ мысли объ одномъ изъ ея слѣдствій—освобожденія людей отъ власти діавола, и это слѣдствіе раскрываетъ съ такою преувеличенною обстоятельностію, удѣляетъ ему столь исключительное вниманіе, что читателю его „Большого Огласительнаго Слова“ кажется, будто авторъ названнаго творенія всю сущность искупленія полагаетъ въ мысли объ освобожденіи людей изъ плѣна діавола. Но шире ознакомившись съ твореніями св. отца, мы ясно видимъ, что на самомъ дѣлѣ это не такъ: св. Григорій въ полной мѣрѣ раздѣляетъ общее апостольское и святоотеческое ученіе, что страданія и смерть І. Христа суть умилостивительная жертва Богу, принесенная І. Христомъ, какъ первосвященникомъ рода человѣческаго, во искупленіе его отъ грѣха и его послѣдствій.

Такъ, въ одномъ мѣстѣ своихъ твореній св. отецъ пишетъ: „первосвященникъ и посланникъ нашего исповѣданія преподобный, незлобивый, нескверный, непричастный нечистотѣ или какому-либо (грѣховному) помышленію, тѣлесно принесся Богу и Отцу за всѣхъ людей, какъ священникъ по чину Мелхисидекову; Онъ Самъ Себя принесъ Отцу въ выкупъ не за одного Израиля, но за всѣ народы [1]). А въ „Опроверженіи Евномія“, отвергая ложное понятіе о І. Христѣ, какъ ходатаѣ, которое у еретика было расширено болѣе, чѣмъ слѣдуетъ,—въ ущербъ истинѣ (Евномій признавалъ І. Христа ходатаемъ не только какъ первосвященника, но какъ учителя и законодателя), Григорій пишетъ: „Христосъ есть ходатай Бога и человѣковъ. Сказавъ это изреченіе: единъ есть Богъ и единъ ходатай Бога и человѣковъ, человѣкъ Христосъ Іисусъ (1 Тим. 2, 5), *апостолъ открылъ намъ здѣсь всю цѣль таинства, заключивъ ее въ словѣ ходатай* [2]). Такимъ образомъ, „вся цѣль таинства или, другими словами вся сущность искупленія состоитъ въ служеніи І. Христа, какъ первосвященника, какъ ходатая. Необходимость этого ходатайства І. Христа св. отецъ объясняетъ такъ: по навѣту діавола, склонившаго насъ къ непослушанію, наша природа не сохранила на себѣ „отображенія Отчаго образа“, и вслѣдствіе сего отчуждилась отъ благого Отца и лишилась божескаго попеченія. Тогда „Пасущій всю разумную тварь, оставивъ горнее незаблуждающееся и премірное стадо, по человѣколюбію приходитъ къ заблудшей овцѣ, т.-е. нашему естеству, ибо человѣческое естество есть ничтожнѣйшая и малѣйшая часть, если сравнить съ совокупностію всего,—одна овца по загадкѣ притчи, отдалившаяся чрезъ зло отъ разумной сотни (Лук. 15, 4). Итакъ, поелику отчужденной отъ Бога нашей жизни самой собою невозможно было возвратиться въ горнее и небесное мѣсто, то посему, какъ говоритъ апостолъ, невѣдавшій грѣха, по насъ грѣхъ содѣлывается (2 Кор. 5, 21) и освобождаетъ насъ отъ клятвы, усвоивъ нашу клятву

[1]) De occursu—Domini, Patrol. curs. compl. t. 46, col. 1160—1161.
[2]) Творенія св. Григорія Нисскаго, ч. 5, стр. 337. М.. 1863.

(Гал. 3, 10); а воспріявъ на себя нашу вражду съ Богомъ, происшедшую чрезъ грѣхъ и убивъ ее въ Себѣ (Ефес. 2, 16), по слову апостола (вражда же была грѣхъ) и содѣлавшись тѣмъ, что и мы, Собою опять соединилъ съ Богомъ человѣческій родъ. Ибо онаго новаго человѣка, созданнаго по Богу (Ефес. 4, 24), въ которомъ обитало исполненіе Божества тѣлеснѣ (Колос. 2, 9) черезъ чистоту въ немъ нашего естества, содѣлавъ родственнымъ и близкимъ Отцу, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ привлекъ къ той же благодати и все причастное своему тѣлу и сродное съ нимъ естество. Се, говоритъ, азъ и дѣти, яже ми даде Богъ (Ис. 8, 18); откуда вы отдѣлились, содѣлавшись черезъ грѣхъ плотію и кровію, туда опять, воспріявъ, возвелъ васъ пріобщившійся ради насъ плоти и крови (Евр. 2, 14); такимъ образомъ сталъ и нашимъ Отцомъ и Богомъ Тотъ, отъ Кого прежде мы отчуждились отступничествомъ“ [1]). Итакъ, первосвященническое служеніе или ходатайство І. Христа состояло въ томъ, что Онъ, воспріявъ на Себя нашу вражду съ Богомъ, происшедшую черезъ грѣхъ непослушанія и убивъ ее въ Себѣ и содѣлавшись тѣмъ, что и мы, Собою опять соединилъ съ Богомъ человѣческій родъ.

Обличая Евномія, который утверждалъ, что благъ только единъ Богъ Отецъ (Мѳ. 19, 17), св. Григорій спрашивалъ еретика: „не благъ Тотъ, Кто ради тебя зракъ раба пріялъ (Филип. 2, 7) и вмѣсто предлежащія Ему радости (Евр. 12. 2) принялъ на Себя страданія за твой грѣхъ, предалъ Себя для искупленія тебя отъ смерти и сдѣлался по насъ клятвою (Гал. 3, 13) и грѣхомъ (2 Кор. 5, 21)?“ „Вамъ не пособитъ въ этомъ случаѣ и первый защитникъ вашихъ догматовъ, Маркіонъ. Общаго у него съ вашимъ образомъ мыслей двоица боговъ и мнѣніе о разности одного изъ нихъ отъ другого по естеству. Но онъ мягче тѣмъ, что Богу евангельскому усвояетъ благость, а вы Единороднаго Бога отлучаете отъ естества благого, такъ что превратностью вашего ученія превзошли и Маркіона“ [2]) [3]).

Въ другомъ мѣстѣ того же творенія св. отецъ пишетъ: „Воспріявшій все наше, чтобы дать намъ взамѣнъ Свое, — воспріялъ также болѣзни и смерть, проклятіе и грѣхъ не для того, чтобы Самому имѣть, что принялъ, но чтобы очистить отъ сего естество (человѣка), уничтоживъ въ естествѣ непорочномъ подобныя качества, принадлежащія намъ. Посему не будетъ въ чаемой жизни ни болѣзни, ни проклятія, ни грѣха, ни смерти“ [4]). Дѣло искупленія и примиренія людей съ Богомъ Христосъ совершилъ добровольно [5]), по человѣколюбію и изъ послушанія Богу Отцу, преслушаніе человѣческое врачуя собственнымъ Своимъ послушаніемъ: „Когда пришелъ исполнить крестную тайну, истощивъ Себя въ рабіемъ зракѣ и смиривъ Себе въ подобіи человѣчествѣмъ, и образомъ обрѣтеся якоже человѣкъ въ смиренномъ естествѣ человѣческомъ, тогда бываетъ послушливъ (Фил. 2, 7, 8), и наши вос-

---

[1]) Твор. св. Григорія Нисскаго, гл. 6, стр. 241—243. М. 1863.

[2]) Тамъ же, стр. 208—209.

[3]) Читалъ ли послѣ этого св. отцовъ Бауръ, утверждавшій съ развязностью, достойною лучшаго примѣненія, будто мнѣніе нѣкоторыхъ отцовъ и учителей Церкви, что кровь І. Христа дана въ выкупъ діаволу за людей, находившихся у него въ плѣну, стоитъ въ тѣсной связи съ тѣмъ, насколько кто изъ отцовъ придерживался языческаго дуализма: кто придерживался болѣе и рѣшительнѣе языческаго ученія о двухъ богахъ—добромъ и зломъ, у того и мысль о необходимости со стороны Бога дать діаволу выкупъ за людей, находившихся у него въ плѣну, выражена опредѣленнѣе и рѣшительнѣе. Но вотъ предъ нами св. отецъ, который достаточно опредѣленно высказалъ мысль о необходимости со стороны Бога дать выкупъ за людей діаволу,—и что же, держится ли онъ дуализма? Онъ утверждаетъ, что дуализмъ есть догматъ еретика Маркіона, а не православныхъ учителей Церкви,—Маркіона, далѣе котораго въ данномъ отношеніи пошелъ еретикъ Евномій.

[4]) Св. Григорія Нисскаго, ч. 6, стр. 196. М. 1863 г.

[5]) Тамъ же, ч. 5, стр. 336. [6]) Тамъ же, стр. 332—333.

пріявъ на Себя немощи, наши понесши болѣзни, преслушаніе человѣческое врачуя собственнымъ Своимъ послушаніемъ, чтобы Его язвою исцѣленъ былъ нашъ струпъ и собственною Своею смертію уничтожить Ему общую смерть человѣковъ; тогда ради насъ бываетъ послушливъ, какъ по домостроительству о насъ содѣлался грѣхомъ (2 Кор. 5, 21) и клятвою (Гал. 3, 13) не по естеству будучи этимъ, но дѣлаясь по человѣколюбію“ [1]).

Основаніемъ спасительности для людей дѣла Христова служитъ отношеніе Христа къ человѣчеству, аналогичное отношенію въ человѣческомъ организмѣ главы къ тѣлу. Такъ, въ одномъ мѣстѣ своего „Большого Огласительнаго Слова“ св. отецъ вопрошалъ: „ужели для всемогущества Божія было невозможно спасти людей, не доводя Богочеловѣка до испытанія смерти, и если бы по какой-нибудь таинственной причинѣ необходимо требовалась смерть Христова, то ужели нельзя было избѣжать, по крайней мѣрѣ, позора *крестной* смерти? Въ отвѣтъ на поставленный вопросъ св. Григорій говоритъ, что Христосъ и самое рожденіе принялъ ради смерти, для того, чтобы Своею смертію возвратить насъ къ жизни; и требовалось возвратить къ жизни не одного человѣка, а цѣлый человѣческій родъ, который представлялъ собою какъ бы трупъ,—и вотъ Христосъ настолько приблизился къ этому трупу, что омертвѣніе этого трупа коснулось и Его Самого: отъ человѣчества, какъ омертвѣлаго организма, мертвенность перешла и на Христа затѣмъ, чтобы въ воскресеніи началось обратное явленіе: отъ ожившей Главы жизнь стала распространяться на все тѣло человѣчества, по непрерывности и единенію естества будучи передаваема отъ части цѣлому. Здѣсь св. Григорій при объясненіи необходимости смерти Христовой становится на ту точку, которую столь подробно раскрыли св. Иринеи Ліонскій, Аѳанасій Александрійскій и другіе. Христосъ составляетъ съ человѣчествомъ единое тѣло, котораго Христосъ есть Глава. И какъ въ естественномъ организмѣ состоянія тѣла переходятъ и на главу, такъ и въ духовномъ и таинственномъ тѣлѣ. смерть человѣчества перешла и на Христа, какъ Главу; но Христосъ, какъ Глава, есть не просто человѣкъ, но Богочеловѣкъ, а посему смерть, приразившись къ Нему, въ Немъ нашла и свой конецъ: она въ Немъ уничтожилась, погибла; на мѣсто смерти явилась жизнь, что и обнаружилось чрезъ воскресеніе Христово изъ мертвыхъ. Глава ожила; отъ Главы жизнь должна распространиться на все человѣчество, такъ какъ дѣло неестественное и невозможное, чтобы Глава была жива, а тѣло, принадлежащее сей главѣ, было мертво.

Указавши основанія, по которымъ нужна была смерть Христова, и почему она была спасительна для всего человѣчества, св. Григорій объясняетъ, почему Христосъ умеръ крестною, а не какою-либо другою смертію. Крестная смерть Христова, по его толкованію, имѣетъ двоякое таинственное значеніе. Первое ея символическое знаменованіе заключается въ слѣдующемъ: крестъ есть образъ вселенной; по наружному своему виду онъ раздѣленъ четыречастно, при чемъ отъ середины, въ которой онъ сопряженъ самъ съ собою, счисляются четыре отрога: такъ и въ существахъ сего міра: одно представляется находящимся вверху, другое—внизу, а иное на сторонныхъ предѣлахъ; посему и Богочеловѣкъ, распростерши на крестѣ пречистое тѣло Свое, симъ показалъ, что Онъ есть Господь, содержащій въ Своей власти всю вселенную; эту мысль о крестѣ выражаетъ ап. Павелъ, когда говоритъ: „да возможете разумѣти, что есть глубина и высота, и широта, и долгота“ [2]).

---

[1]) Твор. св. Григорія Нисскаго, ч. 5, стр. 332—333. М. 1863.

[2]) Ефес. 3, 18.

Высота—это верхній отрогъ креста, глубина это нижній отрогъ, широта и долгота—это два поперечныя отъ середины протяженія. Распятіе на крестѣ, во-вторыхъ, предуказывало на то, что распятому Христу будутъ поклоняться всѣ живущіе во вселеннѣй. Подобное понятіе представляетъ ап. Павелъ Филлипійцамъ, которымъ говоритъ: „о имени Іисусовѣ всяко колѣно поклонится небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ“ [1]). Небесное обозначается верхнимъ отрогомъ креста, преисподнее—нижнимъ, а земное — двумя средними отрогами. Вотъ что, по мнѣнію св. Григорія, обозначаетъ таинство креста. Изъ этого объясненія видимъ, что св. отецъ къ общепринятому значенію креста Христова прибавляетъ еще два новыхъ таинственныхъ значенія его: обычно, на основаніи словъ ап. Павла къ Галатамъ (Гал. 3, 16): „Христосъ искупилъ ны отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва“, св. отцы и учители Церкви утверждали, что Христосъ распятъ именно на крестѣ для того, чтобы взять на Себя проклятіе человѣчества и чрезъ то избавить насъ отъ клятвы, а св. Григорій Нисскій, безъ сомнѣнія, признавая и это значеніе за крестною смертію, даетъ еще кресту два вышеизъясненныхъ таинственныхъ значенія.

Какъ извѣстно, св. Григорій Нисскій былъ младшимъ братомъ св. Василія Великаго и притомъ, такимъ братомъ, который благоговѣлъ предъ Василіемъ, какъ передъ отцомъ и учителемъ, — который не только зналъ и читалъ творенія своего брата, но и послѣ его смерти ревностно защищалъ ихъ противъ нападеній на нихъ со стороны Евномія. Уже по одному этому невѣроятнымъ представляется, чтобы св. Григорій Нисскій послѣдовалъ воззрѣнію Оригена на искупительную жертву Христову, если бы, хотя въ меньшей мѣрѣ, не раздѣлялъ этого взгляда св. Василій Великій.

И дѣйствительно, если сравнить между собою взгляды обоихъ братьевъ, то сравненіе покажетъ, что и Василію Великому не чужда была мысль о выкупѣ людей изъ плѣна діавола цѣною крови Искупителя; но эта мысль выражена у св. отца *въ болѣе умѣренной и менѣе раскрытой формѣ*, нежели у св. Григорія и въ этомъ мы полагаемъ первую существенную черту различія между воззрѣніями св. братьевъ. Второе существенное отличіе Василія Великаго отъ Григорія Нисскаго въ разсматриваемомъ отношеніи состоитъ въ томъ, что первый въ своихъ писаніяхъ обращаетъ преимущественное вниманіе на раскрытіе мысли о страданіяхъ и крестной смерти Христовой, какъ умилостивительной жертвѣ Богу, тогда какъ у второго замѣчается обратное явленіе: наибольшему раскрытію подлежитъ мысль о выкупѣ людей изъ плѣна діавола цѣною крови Богочеловѣка.

Главныя мысли касательно догмата искупленія изложены у св. Василія Великаго въ толкованіи его на 7 и 8 стихи псалма 48; здѣсь онъ представляетъ ученіе объ искупленіи въ такомъ видѣ: всякая душа человѣческая подклонилась подъ тяжкое иго рабства общему всѣхъ врагу, и, утративъ свободу, данную Творцомъ ея, отведена въ плѣнъ грѣхомъ; но всякому плѣннику для освобожденія нужна цѣна искупленія. Братъ не можетъ искупить брата своего, и каждый человѣкъ—самъ себя, потому что искупающій собою другого долженъ быть гораздо превосходнѣе содержимаго во власти и уже рабствующаго. Діаволъ, взявъ насъ въ рабство, не освободитъ насъ отъ своего мучительства дотолѣ, пока не пожелаетъ обмѣнить насъ, побужденный къ тому какимъ-нибудь достоцѣннымъ выкупомъ; посему предлагаемое въ выкупъ должно быть не однородно съ порабощенными, но въ большей мѣрѣ превышать ихъ цѣну, чтобы діаволъ добровольно освободилъ изъ рабства

---

[1]) Фил. 2, 10. Больш. Оглас. Слово, гл. 32, стр. 81—84.

плѣнниковъ. Но никакой человѣкъ не въ силахъ убѣдить діавола, чтобы освободилъ изъ подъ своей власти однажды ему подпавшаго. Очевидно, это могъ сдѣлать только Богочеловѣкъ І. Христосъ [1]).

Изложеннымъ и ограничивается все то вниманіе, какое Василій Великій удѣляетъ точкѣ зрѣнія на страданія и смерть І. Христа, какъ на выкупъ людей изъ плѣна діавола, большихъ подробностей въ разъясненіи вопроса объ избавленіи людей отъ плѣна діаволи, какъ отъ одного изъ послѣдствій человѣческаго грѣха, мы у св. отца не встрѣчаемъ. Зато въ его твореніяхъ встрѣчаемъ значительно развитый взглядъ на главное и существенное значеніе страданій и крестной смерти І. Христа, какъ умилостивительной жертвы за грѣхи людей, коими оскорблена святость и правда Божія, короче на первосвященническое служеніе І. Христа въ точномъ значеніи этого слова.

Ввиду исключительности и чрезвычайности сего служенія, самъ собою какъ бы невольно напрашивается вопросъ о лицѣ Первосвященника: кто могъ бы принести столь необычайную жертву? Въ отвѣтъ на поставленный вопросъ, св. отецъ утверждаетъ, что эту умилостивительную жертву за грѣхи людей не могъ принести ни человѣкъ, ни ангелъ. „Человѣкъ“, говоритъ св. Василій Великій, „не имѣетъ такой власти предъ Богомъ, чтобы умилостивлять Его за грѣшника, потому что и самъ повиненъ грѣху. Вси бо согрѣшиша и лишенни суть славы Божіей, оправдаеми туне благодатію Его, избавленіемъ еже о Христѣ Іисусѣ, Господѣ нашемъ“ [2]), [3]). „Если же человѣкъ и за собственные грѣхи не можетъ дать умилостивительной жертвы, то какъ онъ возможетъ сдѣлать это за другаго? И что онъ могъ бы пріобрѣсть въ семъ вѣкѣ столько стоющее, чтобы оно служило достаточною замѣною за душу, по природѣ драгоцѣнную, потому что она создана по образу Творца своего?“ [4]) „Братъ не избавитъ, избавитъ ли человѣкъ? Не дастъ Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своея [5])“.

Не могъ искупить человѣка и ангелъ. Въ толкованіи на главу 6 книги прор. Исаіи, разсуждая о смыслѣ словъ: „и послю ангела Моего предъ Тобою“, св. Василій Великій пишетъ: „что говоритъ на сіе Моисей: „молюся, Господи, аще Самъ Ты не идеши съ нами, до изведеши насъ отсюду“ [6]). Какая же мысль у Моисея? Та, что народъ грѣшенъ, и ему нуженъ отпущающій грѣхи, а сіе ангеламъ невозможно. Ангелы хотя наказываютъ грѣшниковъ, но не могутъ прощать грѣховъ. Посему проситъ, чтобы пришелъ Самъ Богъ“ [7]). И вотъ „чтобы человѣкъ не пребывалъ во грѣхѣ, ради него Слово плоть бысть и вселися въ ны (Іоан. 1, 14) и до того смирило Себя, что явило послушаніе Свое даже до смерти, смерти же крестныя (Фил. 2, 8)“. Homil. in psalm. 48, n. 8. Patr. c. c. t. 29, col. 452.

Итакъ умилостивительную жертву за родъ человѣческій могъ принести только Богочеловѣкъ, Іисусъ Христосъ. Толкуя 8-ой стихъ псалма 48: „не дастъ Богу измѣны за ся и цѣну избавленія души своея“, св. отецъ богословствуетъ: „итакъ не брата ищи для своего искупленія, но Того, Кто превосходитъ тебя естествомъ, не простого человѣка, а Богочеловѣка—Іисуса Христа, который Единъ можетъ дать Богу измѣну за всѣхъ

---

[1]) Твор. св. отц. т. V; св. Вас. Вел. ч. I; бесѣд. на пс. 48, ст. 7; стр. 357—358. S. Basilii Magni, homilia in psalmum XLVIII, n. 3. Patrol. c. c. graec. col. 437—439. t. 29.

[2]) Римл. 3, 23—24. [3]) Твор. св. От. Т V., св. Вас. Вел. ч. I; Бес. на псал. 48, стих. 7, стр. 359. Homilia in psalmum XLVIII, n. 3, col. 440. Patr c. c. graec. t. XXIX.

[4]) Тамъ же, стр. 358. Homilia in psalmum XLVIII, n 3, col. 437; ibid.

[5]) Псал. 48, ст. 7 и 8. [6]) Исх. 32, ст. 15.

[7]) Твор. св. От. т. VI. св. Вас. Вел. ч. 2-ая, стр. 258. Cmment. in Jsaiam prophetam cap. VI, n 184, col. 432; Patr. c. c. graec. t. XXX.

насъ, потому что Его предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его [1]). Моисей былъ братъ Израильтянамъ, однакоже не могъ искупить ихъ; какъ же искупитъ человѣкъ обыкновенный; посему не дастъ Богу измѣны за ся, ибо что можетъ найти человѣкъ столько цѣнное, чтобы дать въ искупленіе души своей; но нашлось одно равноцѣнное всѣмъ вмѣстѣ людямъ, что и дано въ цѣну искупленія души нашей — это святая и многоцѣнная кровь Господа нашего Іисуса Христа, которую Онъ пролилъ за всѣхъ насъ. Почему мы и куплени цѣною“ [2]), [3]). Въ бесѣдѣ на слова псалма 61, ст. 5: „обаче цѣну Мою совѣщата отринути“, св. Василій говоритъ: „цѣна человѣка есть кровь Христова, ибо сказано: „цѣною куплени есте, не будите раби человѣкомъ“ [4]), [5]). „Если не помнишь первональнаго своего происхожденія, то составь понятіе о своемъ достоинствѣ по возданной за тебя цѣнѣ. Посмори, что дано взамѣнъ тебя, и познай, чего ты стоишь. Ты купленъ многоцѣнною кровію Христовою, не будь же рабомъ грѣха, уразумѣй себѣ цѣну, чтобы не уподобиться скотомъ безсмысленнымъ“ [6]). Святая и многоцѣнная кровь Господа нашего Іисуса Христа, которую Онъ пролилъ за всѣхъ насъ — вотъ цѣна нашего искупленія, вотъ умилостивительная за насъ жертва Богу, которая — безусловно необходима для спасенія людей... Итакъ, какъ мы видѣли, по мысли св. отца, главное и существенное основаніе, по которому страданія и смерть І. Христа могутъ служить умилостивительной жертвой Богу за всѣхъ, и при томъ жертвой совершенно достаточной, покоится на достоинствѣ Его лица: Христосъ былъ не просто человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ истинный Богъ, истинный Сынъ Божій—Богочеловѣкъ. Второе основаніе искупительнаго значенія страданія и смерти Христовой заключается въ святости и безгрѣшности І. Христа. „Господь не имѣлъ нужды давать измѣны за Ся“, пишетъ св. Василій Великій, „избавлять собственную душу, потому что „грѣха не сотвори и не обретеся лесть во устѣхъ Его“ [7]). Итакъ никто не можетъ выкупить самъ себя, пока не придетъ „Возвращающій плѣненіе людей“ [8]). „Ни сребромъ, ни дарами [9])“, какъ писано у Исаіи, но Своею кровію, — Тотъ, Кто не дастъ Богу измѣны за Ся, но дастъ измѣну за весь міръ, ибо не имѣетъ нужды въ очищеніи, но Самъ есть очищеніе. Таковъ бо намъ подобаше Архіерей, преподобенъ, незлобивъ, безскверенъ, отлученъ отъ грѣшникъ и вышше небесъ бывый и т. д. [10]), [11]). Наконецъ, новое основаніе искупительнаго значенія страданій и смерти Христовой заключается въ ихъ добровольности. Такъ въ IV книгѣ противъ Евномія, разсуждая о смыслѣ словъ: „Отче, аще возможно, да мимо идетъ чаша сія“ [12]), св. Василій вопрошаетъ: „для чего Воскресившій Лазаря проситъ жизни у Отца, со страхомъ говоря: „Отче, аще возможно, да мимо идетъ чаша сія“? И если не по Своей волѣ умеръ, то не смирилъ Себя и не былъ послушливъ Отцу даже до смерти [13]), то не Самъ предалъ Себя, какъ говоритъ апостолъ: „давшаго Себе избавленіе о грѣсѣхъ нашихъ“ [14]), [15]).

---

[1]) Римл. 3, 25.

[2]) I Кор. 6, 20; [3]) Твор. св. От. т. VI; св. Вас. Вел. ч. 1-ая, стр. 359—360. Homilia in pstimum XLVIII, n. 4, col 440. Patr. c. c. XXIX.

[4]) 1 Кор. 7, 23; [5]) Твор. св. От. т. VI; св. Вас. Вел. ч. 2-ая стр. 389. Homilia in psalmum. LXI, n. 3. col. 478; Patr. c. c. t. XXIX.

[6]) Св. Вас. Вел. ч. 1-ая стр. 369. Homil. in psalm XLVIII, n. 8, col. 452 P. c. c. t. XXIX.

[7]) 1 Петр. 2. 22. [8]) Пс. 13, 8. [9]) Исаіи 52, 3.

[10]) Евр. 7. 26, 27; 9, 7. [11]) Св. Вас. Вел. ч. 2-ая, стр 361. Homil. in psalm. XLVIII, n. 4 col. 411. Patr. c. c. gr. t. XXIX.

[12]) Мтѳ. 26, 39. [13]) Филип. 2, 8.

[14]) Гал. 1, 4; 1 Тим. 2, 6; [15]) Твор. св. От. т. VII, св. Вас. Вел. ч. 3-ья, стр. 167. Advers. Eunom. Lib. IV. col. 697. Patrol curs. compl t. XXIX.

Что касается до вопроса о слѣдствіяхъ искупленія, то кромѣ самособой ясной изъ прежде изложеннаго мысли, что страданія и смерть Іисуса Христа избавляютъ насъ отъ грѣха, св. Василій Великій говоритъ, что они избавляютъ насъ и отъ смерти. Въ какомъ смыслѣ избавляютъ они насъ отъ смерти, это св. отецъ объясняетъ такъ: смерть въ смыслѣ возможности умирать не уничтожена тотчасъ въ родѣ человѣческомъ послѣ страданія и смерти І. Христа: люди и теперь смертны по причинѣ не въ конецъ еще истребленнаго въ человѣчествѣ грѣха, но окончательное уничтоженіе смерти есть однакоже только вопросъ будущаго. Оно наступитъ въ день всеобщаго воскресенія мертвыхъ. „Сказано“, пишетъ св. отецъ, „Божіе стяжаніе, Божіе зданіе есте“ [1]). Сіе то зданіе поколебалъ врагъ, но Зиждитель исправилъ происшедшія въ немъ поврежденія. А такимъ образомъ, хотя разрушеніе необходимо по причинѣ грѣха, однакоже велико воскресеніе по причинѣ безсмертія [2]). Но хотя въ настоящее время временная тѣлесная смерть и не уничтожена въ родѣ человѣческомъ, однакоже существенно измѣнился ея характеръ въ сознаніи истинно вѣрующихъ во Христа. Для истиннаго христіанина она скорѣе отрадна, нежели страшна. „Нѣсть убо, Господи, рабомъ Твоимъ смерть“, пишетъ св. Василій Великій, въ молитвѣ на вечернѣ въ день Пятидесятницы, исходящимъ намъ отъ тѣла и къ Тебѣ, Богу нашему, приходящимъ, но преставленіе отъ печальнѣйшихъ на полезнѣйшая и и сладостнѣйшая, на упокоеніе и радость“.

Наконецъ, св. Василій Великій, подобно другимъ отцамъ и учителямъ церкви разрѣшаетъ вопросъ, для чего крестомъ совершено домостроительство вочеловѣченія? „Для того“, отвѣчаетъ онъ, „чтобы отъ четырехъ крилъ земли собрались спасаемые“. „А предпочтена крестная смерть, или, чтобы всѣ части міра приведены были ко спасенію частями креста, или, потому что прежде деревяннаго креста воздвигнутъ былъ цѣлому міру спротяженный мысленный крестъ. Воздвигнувъ сіе знаменіе, имѣющее силу низлагать начала и власти, которыя побѣдилъ на древѣ Совлекшій ихъ и какъ бы Сбросившій одѣяніе для насъ ими сотканное и которое имѣемъ въ себѣ, совлекъ Онъ начала и власти, изведе въ позоръ, дерзновеніемъ побѣдивъ на древѣ“ [3]), [4]).

Но если, какъ мы въ своемъ мѣстѣ замѣтили, у св. Василія *гораздо умѣренное* нежели у св. Григорія Нисскаго высказывается мысль, что кровь Христова былн дана діаволу за людей, находившихся у него въ плѣну, то св. Григорій Богословъ прежде всего извѣстенъ тѣмъ, что онъ рѣшительно противосталъ этой мысли: „кому и для чего“, спрашиваетъ онъ, “пролита сія изліянная за насъ кровь—кровь великая и преславная Бога и Архіерея и Жертвы? Мы были во власти лукаваго, проданные подъ грѣхъ и сластолюбіемъ купившіе себѣ поврежденіе. А если цѣна искупленія дается не иному кому, какъ содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причинѣ принесена такая цѣна? Если лукавому, то какъ сіе оскорбительно! Разбойникъ получаетъ цѣну искупленія, получаетъ не только отъ Бога, но Самого Бога, за свое мучительство беретъ такую безмѣрную плату, что за нее справедливо было пощадить и насъ! А если Отцу, то, вопервыхъ, какимъ образомъ? Не у Него мы были въ плѣну. А во вторыхъ, по какой причинѣ кровь Единороднаго пріятна Отцу, Который не принялъ и Исаака, приносимаго отцомъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе, вмѣсто словесной

---

[1]) 1 Кор. 3, 9.

[2]) Твор. св. От. т. V; св. Вас. Вел., ч. 1-ая, стр. 389. Homilia in psalmum. LXI, n. 3 col. 473. Patr. c. e. t. XXIX.

[3]) Кол. 2, 15. [4]) Твор. св. От. т. VI, св. Вас. Вел. ч. 2-ая, стр. 355—356. Comment. in Jsaiam prophetam. cap. XI, n. 249, col. 557. Patr. curs. compl. graec. t. XXX.

жертвы давъ овна? Или изъ сего видно, что пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога, чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, преодолѣвъ мучителя силою, и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына посредствующаго и все устрояющаго въ честь Отца, Которому оказывается Онъ во всемъ покорствующимъ“ [1]). Въ приведенныхъ словахъ съ достаточною ясностію изложенъ св. отцомъ его основной взглядъ на искупительное дѣло Христово: во первыхъ, страданія и смерть І. Христа не суть выкупъ діаволу за людей; во вторыхъ, онѣ не суть безусловное требованіе и со стороны Бога Отца; въ третьихъ, слѣдовательно, необходимость страданій и смерти Христовой, необходимость умилостивленія правды Божіей за грѣхъ человѣчества есть необходимость домостроительственная, а не безусловная.

Если въ чемъ можно предполагать вліяніе Оригена на св. Григорія въ дѣлѣ пониманія симъ послѣднимъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, то развѣ въ усвоеніи имъ гуманнаго взгляда Оригена на отношеніе Бога къ падшему человѣку, на которое св. отецъ дѣйствительно смотритъ подъ преобладающей точкой зрѣнія Божественной любви, хотя несомнѣнно признаетъ и требованіе Божественной правды въ отношеніи къ оскорбленной Божественной святости. Въ этомъ пунктѣ обнаруживается существенное различіе между Григоріемъ Богословомъ и Аѳанасіемъ Александрійскимъ: въ то время, какъ послѣдній смотритъ на искупленіе подъ преобладающей точкой зрѣнія Божественной правды, хотя ни на минуту не забываетъ и о законѣ Божественнаго человѣколюбія,—первый, напротивъ, разсматриваетъ отношеніе Бога къ падшему человѣку, главнымъ образомъ, подъ точкой зрѣнія Божественной любви, хотя всегда помнитъ и о Божественномъ гнѣвѣ на оскорбителей святаго Бога. Вслѣдствіе такого взаимнаго отношенія, эти два воззрѣнія могутъ служить прекраснымъ гармоническимъ дополненіемъ одно другаго, а такъ какъ то и другое чужды какихъ либо крайностей, омрачающихъ красоту ихъ вселенскаго православія, то православный богословъ благоразумно поступитъ, если воззрѣнія этихъ двухъ отцовъ Церкви поставитъ во главу угла своего разумѣнія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой и будетъ пополнять и еще болѣе прояснять чрезъ изученіе этихъ двухъ отцовъ полученное воззрѣніе на догматъ частными мыслями, пріобрѣтенными имъ чрезъ тщательное изученіе другихъ отцовъ и учителей древней Церкви.

Предполагая нѣкоторое вліяніе Оригена на св. Григорія Богослова, мы однакоже не можемъ отрицать и того, что вышеуказанная нами особенность воззрѣнія св. отца на отношеніи Бога къ падшему человѣку можетъ найти себѣ достаточное объясненіе въ его личной духовной настроенности, въ его личномъ нравственномъ характерѣ: натура созерцательная, поэтическая, любвеобильная, св. Григорій смотрѣлъ прежде всего на зло, какъ на нарушеніе гармоніи въ мірѣ и на дѣйствіе Бога въ отношеніи къ падшему человѣку, какъ на средство къ возстановленію нарушенной нравственной гармоніи, нравственнаго порядка въ мірѣ и въ человѣческой жизни; Богъ для него не столько грозный судія, карающій преступника, сколько милосердный врачъ болящаго человѣка, возстановитель нарушеннаго грѣхомъ порядка въ мірѣ.

Но какими бы причинами не объяснялось это гуманное воззрѣніе изучаемаго нами богослова κατ’ἐξοχήν, во всякомъ случаѣ, повторяемъ, его

---

[1]) Твор. св. Григор. Богосл. въ русск. пер. ч. IV, 1844 г., стр. 175—176. Москва.

взглядъ на искупительное дѣло Христово совершенно свободенъ отъ всякихъ мнѣній, противныхъ духу чистаго православія.

Св. Григорія Богословъ, какъ мы видѣли, рѣшительно противостоялъ мысли, что кровь І. Христа дана въ выкупъ діаволу за людей; но того, что люди „сластолюбіемъ продали себя діаволу", онъ не отрицалъ; по этой причинѣ онъ не отрицалъ далѣе и той мысли, что Христосъ для того, между прочимъ, и явился на землю подъ завѣсою плоти, чтобы скрыть Свое Божество отъ діавола, и чтобы діаволъ, усматривая въ Немъ человѣка, приразился ко Христу и былъ имъ побѣжденъ. „Христосъ явился", по словамъ св. Григорія, „закрывшись отвсюду завѣсою (плоти) для того, чтобы змій, почитающій себя мудрымъ, приступивъ къ Адаму, сверхъ чаянія встрѣтилъ Бога и о крѣпость Его сокрушилъ свою злобу, какъ шумное море сокрушается о твердый утесъ" [1]). И еще: „поелику изобрѣтатель грѣха мечталъ быть непобѣдимымъ, уловивъ насъ надеждою обоженія, то самъ уловляется покровомъ плоти, чтобы, приразясь къ Адаму, стрѣтить Бога" [2]).

Причиною воплощенія Сына Божія, а равно Его истощанія даже до смерти св. Григорій Богословъ считаетъ грѣхъ. „Когда", говоритъ онъ, „по зависти діавола человѣкъ забылъ данную ему заповѣдь, тогда черезъ грѣхъ дѣлается онъ изгнанникомъ, удалается въ одно время и отъ древа жизни, и изъ рая, и отъ Бога, облекается въ кожаныя ризы (можетъ быть, въ грубѣйшую смертную плоть). Впрочемъ и здѣсь пріобрѣтается нѣчто, именно смерть, въ пресѣченіе грѣха, чтобы зло не стало безсмертнымъ. Такимъ образомъ, *самое наказаніе дѣлается человѣколюбіемъ*. Но въ прегражденіе многихъ грѣховъ, человѣкъ вразумляемъ былъ многоразлично: словомъ, закономъ, пророками, благодѣяніями, угрозами и т. п.; наконецъ стало нужно сильнѣйшее врачество, и оно было слѣдующее: Само Божіе Слово, отпечатокъ Первообраза, приходитъ къ Своему образу, носитъ плоть ради плоти, соединяется съ разумною душею ради моей души, очищая подобное подобнымъ, дѣлается человѣкомъ по всему, кромѣ грѣха" [3]).

Въ приведенныхъ словахъ св. Григорія Богослова указывается не только дѣль воплощенія и истощанія Сына Божія, но также и причина, по которой для искупленія людей пришелъ на землю именно Сынъ Божій, а не другое Лицо Пресв. Троицы,—причина, заключающаяся въ томъ, что человѣкъ созданъ по образу Сына Божія. Если человѣкъ созданъ по образу Сына Божія, то кому же приличнѣе и возсоздать этотъ образъ, какъ не Тому, Кто его и создалъ?" [4]).

Наше спасеніе есть не только причина, но и единственная причина всплощенія Сына Божія. „Какая причина тому, что Богъ ради насъ пріемлетъ человѣчество", — спрашиваетъ св. отецъ. И отвѣчаетъ: та, чтобы всѣ мы были спасены; ибо какой быть иной причинѣ?"

Св. Григорій Богословъ смотритъ на искупительное дѣло Христово главнымъ образомъ съ точки зрѣнія Божіей благости, Божія человѣколюбія. Вслѣдствіе такой точки зрѣнія, хотя онъ и признаетъ, что смерть есть наказаніе за грѣхъ, но и на нее, однакоже, онъ смотритъ какъ на пріобрѣтеніе для человѣка, ибо она допущена Богомъ „въ пресѣченіе грѣха, чтобы

---

[1]) Твор. св. Григ. Богосл. т. IV, стр. 248. Poemata dogmatica Περὶ τοῦ θεοῦ, col. 407. Patrolog. curs. complet. graec. t. XXXVIII.

[2]) Св. Григ. Богосл., ч. 3-ья, стр. 263. Orat. XXXIX, In sancta lumina, n. 13, col. 349. Patr. c. c. graec. t. 36.

[3]) Ч. IV; стр. 161. Orat. XLV, In Sanctum Pascha, n. 9, Patr. c. c. t. 36, col. 633.

[4]) Ср. ч. III, стр. 248, ч. 1-ая, стр. 7. Orat. I, In Sanctum Pascha, n. 4, Part. c. c. t. 36, col. 397.

[5]) Patrol. curs. compl. t. 36, col. 105. Orat. 30, Theologica 4, n. 2.

зло не стало безсмертнымъ", слѣдовательно для блага самаго же человѣка. Вслѣдствіе той же точки зрѣнія, далѣе для св. отца искупленіе есть врачеваніе, цѣль котораго обрѣсти заблудшую человѣческую душу, исхитить ее изъ міра и предать Богу, обновить образъ Божій въ человѣкѣ.

Къ осуществленію сей цѣли направлены всѣ важнѣйшія обстоятельства жизни Спасителя, начиная съ рожденія Его отъ Дѣвы и Виѳлеемскихъ яслей и кончая Его смертію. „Цѣль врачеванія (т. е. искупленія) открыть душу, исхитить изъ міра и предать Богу, обновить образъ Божій; для сего Богъ примѣсился къ плоти чрезъ посредство души; для сего за каждый нашъ долгъ воздано особо Тѣмъ, Кто превыше насъ. Для сего рожденіе и Дѣва, для сего ясли и Виѳлеемъ, для сего Іисусъ пріемлетъ крещеніе, для сего постится; бываетъ искушаемъ и побѣждаетъ побѣдившаго. Для сего древо за древо, и руки за руку, руки мужественно распростертыя за руку невоздержно простертую, руки пригвожденныя за руку своевольную, руки, совокупляющія во едино концы міра, за руку, извергшую Адама. Для сего вознесеніе на крестъ за паденіе, желчь за вкушеніе, терновый вѣнецъ за худое владычество, смерть за смерть, погребеніе за возвращеніе въ землю" [1])...

Такая точка зрѣнія на искупительное дѣло Христово заставляетъ изслѣдователя a priori предполагать, что нашъ богословъ признаетъ только условную, домостроительственную необходимость смерти Христовой, а не безусловную. И дѣйствительно, ни одинъ св. отецъ такъ ясно и рѣшительно не утверждаетъ домостроительственной необходимости дѣла Христова, какъ св. Григорій Богословъ. Такъ отвергнувъ мысль, что кровь Сына Божія дана лукавому, онъ продолжаетъ: „а если Отцу, то, во первыхъ, какимъ образомъ? Не у Него мы были въ плѣну. А во вторыхъ, по какой причинѣ кровь Единороднаго пріятна Отцу, Который не принялъ и Исаака, приносимаго отцомъ, но замѣнилъ жертвоприношеніе вмѣсто словесной жертвы, давъ овна? Или изъ сего видно, что пріемлетъ Отецъ не потому что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству и потому что человѣку нужно было *освятиться человѣчествомъ Бога*, чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, предолѣвъ мучителя силою и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына, посредствующаго и все устрояющаго въ честь Отца, Которому оказывается Онъ всегда покорствующимъ".

Утверждая только домостроительственную необходимость смерти Христовой и объясняя послѣднюю главнымъ образомъ, какъ требованіе Божія человѣколюбія, нашъ богословъ однакоже не доходитъ до такой крайности, чтобы не признавать за грѣхомъ человѣчества значенія долга, который нужно уплатить правосудію Божію.

Но эта уплата, это воздаяніе Богу за грѣхъ человѣчества *не есть* та конечная и завершительная *цѣль*, для осуществленія которой пришелъ на землю, пострадалъ и умеръ на крестѣ „Богъ, примѣсившійся къ плоти чрезъ посредство души". Напротивъ, совершенное Христомъ „воздаяніе за каждый нашъ долгъ особо" *есть средство* для достиженія цѣлей врачеванія души, которыя какъ мы видѣли, состоятъ въ томъ, чтобъ обрѣсти заблудшую душу человѣческую, исхитить ее изъ міра и предать Богу, обновить образъ Божій: *для сего* за каждый долгъ нашъ воздано особо Тѣмъ, Кто превыше насъ". Такимъ образомъ въ этомъ пунктѣ св. Григорій совершенно сходится со св. Аѳанасіемъ, который, какъ мы увидимъ ниже, также утверждаетъ, что уплатить долгъ правосудію Божію было необходимо *для нашей же пользы и для нашего сохраненія*, что совершенно равносильно выраженію св. Григо-

---

[1]) Ч. 1-ая, стр. 31—32. Orat. II, apologelica, n. 22,—25, col. 432—436; t. XXXVI.

рія—„для нашего врачеванія“. Какъ мы въ своемъ мѣстѣ увидимъ, св. Аѳанасій свою мысль—„уплатить долгъ для нашей же пользы и для нашего сохраненія было нужно“—разъясняетъ въ томъ смыслѣ, что еслибы Богъ простилъ грѣхъ человѣчеству однимъ Своимъ всемогущимъ словомъ, то человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступленія, пріявъ благодать совнѣ, безъ приспособленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ введенъ былъ въ рай), но при семъ онъ, можетъ быть, содѣлался бы еще худшимъ, потому что научился преступать законъ. А въ такомъ состояніи, еслибы обольщенъ сталъ зміемъ, снова настояла бы нужда Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву. И посему, потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди же все еще были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины“ [1]). Совершенно согласно съ этимъ воззрѣніемъ св. Аѳанасія и св. Григорій утверждаетъ: „пріемлетъ Отецъ не потому, что требовалъ или имѣлъ нужду, но по домостроительству, и потому что человѣку нужно было *освятиться человѣчествомъ Бога* (приспособить благодать къ тѣлу—по Аѳанасію), чтобы Онъ Самъ избавилъ насъ, предолѣвъ мучителя силою и возвелъ насъ къ Себѣ чрезъ Сына“.

Итакъ, хотя условно и домостроительственно, но все же „воздаяніе Богу за каждый нашъ долгъ особо“ *необходимо* для нашего же блага. Эта уплата Богу долга за насъ, во всей его всецѣлости, какъ мы видѣли, совершалась Богочеловѣкомъ въ продолженіе всей Его земной жизни отъ Виѳлеема до Голгоѳы [2]). Но въ особенности страданія и смерть І. Христа есть искупительная за насъ жертва, и распятый Христосъ есть вмѣстѣ Агнецъ и Первосвященникъ, Архіерей и жертва. Такъ въ „словѣ 1-омъ на Пасху“ св. Григорій пишетъ: „уразумѣемъ силу таинства и то, за кого Христосъ умеръ. *Онъ умеръ, чтобы спасти насъ*, претерпѣлъ безславіе, чтобы насъ прославить, „*Онъ предалъ Себя за насъ, въ цѣну искупленія*“ [3]). И въ другомъ мѣстѣ: „Онъ былъ жертва, но и Архіерей, Жрецъ, но и Богъ, принесъ въ даръ Богу кровь, но очистилъ весь міръ; вознесенъ на крестъ,—но ко кресту пригвоздилъ грѣхъ“ [4]). И еще: Ты называешься Агнцемъ, потому что Ты жертва, Первосвященникомъ, потому что Ты приносишь въ жертву тѣло“ [5]). „Христосъ далъ Себя за насъ въ искупленіе, въ очистительную жертву за вселенную“ [6]). Итакъ св. Григорій Богословъ совершенно опредѣленно высказываетъ ту мысль, что страданія и смерть І. Христа суть очистительная жертва, принесенная Имъ Отцу, какъ полное воздаяніе за всѣ долги падшаго человѣка.

Но такъ какъ долги человѣка суть его грѣхи, то въ другихъ мѣстахъ своихъ твореній св. отецъ яснѣе учитъ о значеніи крѣстной жертвы для человѣчества въ томъ смыслѣ, что Своими страданіями и крестною смертію Христосъ избавилъ людей отъ грѣха и его послѣдствій: проклятія, смерти и отъ власти діавола. „Христосъ всецѣлый человѣкъ и вмѣстѣ Богъ ради всего страждущаго человѣка, дабы всему тебѣ даровать спасеніе, разрушилъ всякое осужденіе грѣха: Онъ за беззаконія наши веденъ на смерть, распятъ

---

[1]) Св. Аѳан. ч. 2-ая, стр. 358—359.
[2]) Св. Григор. Богосл. ч. 1-ая, стр. 31—32 Orat. 2, anologetica, n. 25, col. 433, t. XXXV.
[3]) Ч. 1-ая, стр. 7. Orat. 1, in Sacnctum Pascha, n 4, col. 397, t. XXXV.
[4]) Ч. 1-ая, стр. 220.
[5]) Ч. 3-ья, стр. 217. Orat. 37, in Matth, XIX, 1—12, n. 4, col. 288. t. XXXVI.
[6]) Ч. 3-ья, стр. 100. сравн. стр. 102; Ч. 2-ая, стр. 31. Orat. 30, theologica IV, col. 132, n. 20, t. XXXVI.

и погребенъ, поколику вкусилъ смерть“ [1]). „Какъ за меня названъ клятвою (Гал. 3, 13) Разрѣшающій мою клятву, и грѣхомъ (2 Кор. 5, 21) Вземляй грѣхъ міра (Іоан. 1, 29), и Адамъ изъ ветхаго дѣлается новымъ,—такъ и мою непокорность, какъ Глава цѣлаго тѣла, дѣлаетъ Онъ Своею непокорностію“ [2]).

Въ послѣднемъ мѣстѣ св. Григорій Богословъ указываетъ и основаніе, по которому грѣхъ и проклятіе человѣческіе беретъ на Себя Христосъ вмѣсто обремененнаго грѣхомъ и клятвою человѣчества. Это основаніе заключается въ томъ, что Христосъ есть Глава цѣлаго тѣла человѣчества, и посему непокорность человѣчества Онъ дѣлаетъ Своею непокорностію, грѣхъ и клятву—человѣчества дѣлаетъ Своими грѣхомъ и клятвою. Эту же мысль св. отецъ излагаетъ, объясняя значеніе словъ: „Боже Мой, Боже Мой! вонми Мнѣ, вскую оставилъ Мя еси?“ (Псал. 21, 1.) „Не Самъ Онъ“, говоритъ св. Григорій, „оставленъ Отцомъ или собственнымъ божествомъ, но въ Лицѣ Своемъ изображаетъ насъ. Мы были прежде оставлены и презрѣнны, а нынѣ воспріяты и спасены страданіями Безстрастнаго. Подобно сему усвояетъ Онъ Себѣ и нашу грѣховность“ [3]). Въ другомъ мѣстѣ твореній св. отца мы находимъ объясненіе того, въ какомъ смыслѣ надобно понимать выраженіе: „Христосъ взялъ на Себя нашъ грѣхъ и нашу клятву“: „Онъ сдѣлался грѣхомъ и клятвою не потому, что въ сіе претворился (какъ сіе возможно!), но потому, что чрезъ воспріятіе сего воспріялъ наши беззаконія и понесъ болѣзни“ [4]). „И не только понесъ болѣзни, но и разрушилъ смертію смерть“ [5]). Наконецъ, люди избавлены и отъ виновника всѣхъ вышеуказанныхъ золъ: грѣха, проклятія и смерти—отъ діавола. Объясняя, что мѣдный змій есть образъ не Пострадавшаго за насъ, но образъ противника, св. Григорій Богословъ говоритъ, что „мѣдный змій взирающихъ на него спасаетъ не чрезъ увѣренность, что онъ живъ, но потому что, низложенный, самъ умерщвленъ и какое приличное ему отъ насъ надгробіе? Гдѣ ти, смерте, жало, гдѣ ти, аде, побѣда?“ (1 Кор. 15, 55.) Ты низложенъ крестомъ, умерщвленъ Животодавцемъ, бездыханенъ, мертвъ, недвижимъ, бездѣйственъ, и хотя сохраняешь образъ змія, но преданъ позору на высотѣ“ [6]).

Искупивъ человѣка отъ грѣха, проклятія и смерти, равно какъ и отъ власти діавола, Христосъ освятилъ Собою человѣка, содѣлавшись какъ бы закваскою для цѣлаго смѣшенія (всего человѣчества) [7]). Освятивъ человѣка, Христосъ обновилъ въ немъ образъ Божій, возвратилъ ему безсмертіе по тѣлу. „Я получилъ образъ Божій“, говоритъ св. отецъ, „и не сохранилъ его; Онъ воспринимаетъ мою плоть, чтобы и образъ спасти и плоть обезсмертить“ [8]).

Жертва, принесенная І. Христомъ, имѣетъ всеобщее и вѣчное значеніе для всѣхъ людей и на всѣ времена: „къ подзаконнымъ жертвамъ присоединяется великая и относительно къ первому естеству такъ сказать не закалаемая жертва, очищеніе не малой части вселенной и не на малое время, но цѣлаго міра и вѣчное“ [9]).

---

[1]) Ч. 3-ья, стр. 320. Orat. 40, in Sanctum baptisma. n. 45, col. 424, t. XXXVI.
[2]) Ч. 3-ья, стр. 82—83. Orat. 30, Theologica IV, col. 108, n. 5, t. XXXVI.
[3]) Ч. 3-ья, стр. 82—83. Orat. 30. Theologica 4, n. 5, col. 109; t. XXXVI.
[4]) Ч. 4-ая, стр. 205. Epist. C 1. Ad Cledon. pusbyter. c. Apollinar. t. XXXVII. ep. I. col. 189.
[5]) Ч. 3-ья, стр. 75. Orat. 29. Theologica 3, ч. 20, col. 101; t. XXXVI.
[6]) Ч. IV, стр. 176. Orat. 45. In Sanctum Pascha, n. 21, col. 653; t. XXXVI.
[7]) Ч. III, стр. 101. Orat. 30, Theologica IV, n. 21, col. 132; t. XXXVI.
[8]) Ч. IV, стр. 162. Orat. 45, In Sanctum Pascha., n 9., col. 636; t. XXXVI.
[9]) Ч. IV, стр. 165. Orat. 45. In Sanctum Pascha, n. 13., col. 640; t. XXXVI.

Спасая всѣхъ людей, всѣхъ временъ, Христосъ Своими страданіями и крестною смертію спасаетъ насъ отъ всякаго грѣха, отъ всякаго осужденія за грѣхъ, и эта всеобщность искупительнаго дѣла Христова основана на томъ, что Христосъ былъ не просто человѣкъ безгрѣшный, но вмѣстѣ Богъ и потерпѣлъ страданія добровольно. „Христосъ всецѣлый человѣкъ и вмѣстѣ Богъ ради всего страждущаго человѣка, дабы всему тебѣ даровать спасеніе, разрушивъ всякое осужденіе грѣха“ [1]). „Мы учимъ, что одинъ и тотъ же Богъ и Человѣкъ, чтобы всецѣлымъ человѣкомъ и Богомъ возсозданъ былъ всецѣлый человѣкъ, падшій подъ грѣхъ“ [2]).

„Тѣлесная смерть Бога Слова есть главизна нашей вѣры“. Св. Аѳанасій.

Доселѣ мы разсматривали отцовъ Церкви, воззрѣнія которыхъ на искупительную жертву Христову находились въ какомъ либо отношеніи къ мысли Оригена, что Богъ искупилъ людей изъ плѣна діавола не силою, но правдою, что эта правда Божія въ отношеніи ко врагу людей выразилась въ томъ, что Христосъ далъ ему въ выкупъ за людей Свою кровь. Григорій Богословъ рѣзко протестовалъ противъ этой мысли, однакоже изъ подъ вліянія Оригена не вполнѣ освободился: это вліяніе сказалось и во взглядѣ Григорія на грѣхъ и въ томъ, что вопреки Оригену, утверждая, что люди освобождены изъ плѣна діавола не правдою, но силою, онъ, согласно съ Оригеномъ, также признавалъ мысль объ обманѣ Христомъ діавола, который, думая во Христѣ встрѣтить Адама, встрѣтилъ въ Немъ Бога и о крѣпость Его сокрушилъ свою злобу; который, уловивъ насъ надеждою обоженія, самъ былъ уловленъ покровомъ плоти.

Переходя теперь къ Аѳанасію Александрійскому и касаясь для связи рѣчи уже разсмотрѣннаго нами вопроса объ отношеніи св. Аѳанасія къ Оригену, мы должны сказать то же самое, что ранѣе говорили объ отношеніи къ Оригену Отцевъ 3-го вѣка, Петра Александрійскаго и Меѳодія Патарскаго: изучая Аѳанасія, мы изучаемъ греческаго богослова, который, стоя подъ общимъ вліяніемъ Оригена, вмѣстѣ съ тѣмъ настолько самостоятеленъ въ отношеніи къ нему, что болѣе его исправляетъ, нежели ему слѣдуетъ.

Мы уже имѣли случай указать, какъ на существенную черту воззрѣнія Аѳанасія, на ту освобенность, что онъ раскрываетъ ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой главнымъ образомъ подъ точкой зрѣнія Божественной правды, уплату долга которой составляютъ страданіе и крестная смерть І. Христа. Подобно св. Григорію Богослову, св. Аѳанасій совершенно чуждъ той мысли, что кровь Христа дана была въ выкупъ діаволу, но такъ же, какъ и св. Григорій, онъ признавалъ, что человѣкъ „по собственному нерадѣнію взятъ въ плѣнъ врагомъ“; признавая эту мысль, онъ признавалъ далѣе и то, что одной изъ причинъ явленія Сына Божія во плоти была ненеобходимость освободить людей изъ плѣна діавола, И дѣйствительно, во 2 словѣ на аріанъ, онъ вопреки еретикамъ, объясняя истинный смыслъ словъ Писанія: „Господь созда мя, начало путей Своихъ въ дѣла Своя“, между прочимъ такъ говоритъ: „если какой сынъ по требованію нужды, когда потеряны подвластные и по собственному нерадѣнію взяты въ плѣнъ врагами, посланъ будетъ отцомъ собрать и возвратить ихъ; и онъ пойдетъ, облечется въ подобную рабской одежду, пріиметъ на себя рабскій видъ,

[1]) Ч. III, стр. 320. Orat. 40, In sanctum baptisma, n. 45; col. 421; t. XXXVI.
[2]) Ч. 4-я, стр. 197, ср. ч. 3-я стр. 247. Orat. 38. In Theophania, n. 15, col. 328. Patrol. curs. compl. ser. graec. t. XXXVI.

чтобы удерживающіе рабовъ во власти своей не признали въ немъ властелина и не предались бѣгству, и чтобы это не воспрепятствовало ему снизойти къ рабамъ, которыхъ враги скрываютъ подъ землею и послѣ этого спроситъ кто сына: для чего такъ поступлено? — а онъ отвѣтитъ: „такъ отецъ создалъ и уготовалъ меня на дѣла свои“,—то говоря такимъ образомъ, сынъ не даетъ о себѣ разумѣть, что онъ рабъ и дѣло отца, потому что онъ говоритъ не о началѣ своего бытія, но разумѣетъ попеченіе о дѣлахъ,, возложенное на него впослѣдствіи“ [1]). Въ приведенныхъ словахъ съ совершенною ясностію указывается цѣль нисшествія на землю Сына Божія въ томъ, чтобы возвратить Богу людей, взятыхъ въ плѣнъ діаволомъ, и что для осуществленія этой цѣли Сынъ Божій принялъ на Себя рабскій видъ, дабы діаволъ не призналъ въ немъ властелина и не воспрепятствовалъ Ему освободить плѣнниковъ.

Но очевидно не въ освобожденіи людей изъ плѣна діавола св. Аѳанасій полагаетъ сущность искупленія; нѣтъ, онъ смотритъ на это освобожденіе, какъ на одно изъ слѣдствій искупленія; главное и существенное значеніе страданій и смерти І. Христа, по Аѳанасію, то, что они суть жертва, принесенная Богу Отцу, какъ искупительная цѣна за всѣхъ людей,— цѣна, которою Онъ уплатилъ Богу лежавшій на нихъ долгъ.

По воззрѣнію св. Аѳанасія, человѣкъ, какъ сотворенный изъ ничего, по природѣ своей смертенъ, но сотворенный по образу Божію, по образу присносущія Его т. е. Божественной вѣчности, онъ могъ бы замедлять въ себѣ естественное тлѣніе и пребывать нетлѣннымъ, какъ говоритъ Премудрость: „храненіе законовъ—утвержденіе нерастлѣнія“ [2]). И вотъ до тѣхъ поръ пока человѣкъ сохранялъ въ себѣ образъ Божій, онъ былъ бы безсмертенъ; но если бы онъ омрачилъ или исказилъ образъ Божій, то онъ подпалъ бы подъ власть смерти. А омрачить образъ Божій онъ могъ чрезъ преступленіе заповѣди Божіей, чрезъ грѣхъ, о чемъ и предупредилъ его Господь, давая ему заповѣдь о невкушеніи отъ древа познанія добра и зла: „Въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете“. (Быт. 2, 16—17). Такимъ образомъ смерть есть наказаніе за грѣхъ, есть исполненіе на людяхъ Божественной угрозы; съ другой стороны, она была естественнымъ послѣдствіемъ растлѣнія въ человѣкѣ образа Божія, удаленія отъ Бога, Который есть Самосущая Жизнь и единственный Источникъ жизни. Вшедши въ человѣческій родъ, она болѣе и болѣе овладѣвала людьми, родъ человѣческій растлѣвался, словесный же и по образу Божію созданный человѣкъ исчезалъ, и Богомъ совершенное гибло. Чему же надлежало быть? Надлежало быть одному изъ двухъ: или сохранить въ силѣ Божественную угрозу, и тогда дѣло Божіе должно было погибнуть совершенно, или же спасти дѣло Божіе, т. е. не допускать родъ человѣческій до конечной погибели, но тогда нарушено будетъ Божественное опредѣленіе, угрожавшее смертію за грѣхъ. Если бы Богъ попустилъ первое, т. е. чтобы надъ людьми превозмогло тлѣніе и смерть, — то изъ такого порядка вещей скорѣе бы познавалось безсиліе, нежели благость Божія, ибо лучше бы не творить, нежели допустить до конечной погибели сотворенныя разумныя существа, *причастныя Слова Его*“ [3]); но съ другой стороны, пренебречь Своимъ опредѣленіемъ о наказаніи человѣка за грѣхъ смертію для Бога означало быть

---

[1]) Твор. св. От. т. XVIII, стр. 333—334. Твор. св. от. т. XVII, св. Аѳанасія ч. 1, стр. 97—98. Orat. II c. Arian. n. 52. Patr. c. c. gr. t. XXVI, c. 257.

[2]) Прем. 6, 19.

[3]) Твор. св. От. т. XVII. Аѳан. Алекс. ч. 1-ая, стр. 88. Τοῦ Λόγου αὐτοῦ μετασχόντα. Orat. dé incarnat. Verbi n b, c. 108. Patrol. c. c. graec. t. XXV.

невѣрнымъ законоположенію Своему о смерти, оказаться лжецомъ, „*что для нашей же пользы и для нашего сохраненія ни съ чѣмъ было бы несообразно*“ [1]). Что же надлежало въ этомъ случаѣ содѣлать Богу? Потребовать у людей покаянія въ преступленіи? Сіе можно бы было признать достойнымъ Бога, разсуждая, что, какъ преступленіемъ люди впали въ тлѣніе, такъ покаяніемъ опять достигли бы нетлѣнія. Но, во-первыхъ, покаяніемъ не соблюлась бы справедливость въ отношеніи къ Богу, во-вторыхъ, оно прекращаетъ только грѣхи, а не уничтожаетъ смерти. „Если бы“, говоритъ св. Аѳанасій, „прегрѣшеніе только было, а не послѣдовало за нимъ тлѣнія, то прекрасно было бы покаяніе“ [2]). Итакъ покаяніе уничтожаетъ только грѣхи, а не можетъ уничтожить самой смерти и тлѣнія въ людяхъ и возвратить имъ „утраченную благодать Божія образа“ [3]), утратой которой собственно и обусловливалось существованіе въ нихъ смерти и тлѣнія. Но кто же могъ сдѣлать эти два столь необъятно великія дѣла—уничтожить въ человѣчествѣ смерть и вкоренить въ него новую жизнь чрезъ обновленіе въ немъ образа Божія? На вопросъ о Лицѣ Искупителя св. Аѳанасій даетъ какъ отрицательный отвѣтъ, такъ и положительный.

Этимъ лицомъ не могли быть ни люди, ни ангелы, ни вообще какое-либо тварное существо, ибо Искупителю людей необходимо было обновить въ нихъ образъ Божій, а „сіе не могло совершиться чрезъ людей, потому что сами они сотворены по образу; не могло и чрезъ ангеловъ, потому и они не образы“ [4]). Во-вторыхъ, нужно было уничтожить въ людяхъ смерть и тлѣніе; для сего дѣла также не довлѣло никакое сотворенное существо [5]).

Но въ особенности въ полемикѣ съ аріанами св. Аѳанасій имѣлъ особое побужденіе разсматривать вопросъ, не могло ли человѣчество быть искуплено какимъ-либо сотвореннымъ существомъ, напр. Сыномъ Божіимъ, еслибы Онъ былъ тварь, какъ учили объ этомъ аріане. Св. отецъ говоритъ, что „если бы пострадало за людей какое-либо сотворенное существо, то человѣкъ все еще оставался бы смертнымъ, не сочетаваясь съ Богомъ, потому что тварь не сочетала бы твари съ Богомъ, сама требуя для себя сочетавающаго, и одна часть твари не могла бы служить спасеніемъ всей твари, сама имѣя нужду въ спасеніи [6]). Если бы Слово было тварью, то какъ имѣло бы оно силу отмѣнить Божій приговоръ и отпустить грѣхъ, когда у пророковъ написано, что сіе принадлежитъ Богу? „Кто яко же Ты отъемляй грѣхи и оставляяй беззаконія?“ (Малах. 1, 18) [7]). Во-вторыхъ, если бы искупленіе было совершено тварію, то діаволъ, который также тварь, всегда велъ бы брань съ тварью (искупителемъ), и человѣкъ самъ всегда бы оставался повиннымъ смерти, не имѣя у себя, о комъ и кѣмъ содѣлаться ему свободнымъ отъ всякаго страха, сочетавшись съ Богомъ. Итакъ человѣкъ могъ быть только искупленъ не тварью, а своимъ Творцомъ [8]).

Раскрывая частнѣе мысль о лицѣ Искупителя, св. Аѳанасій говоритъ, что, по апостолу, подобало начальникомъ спасенія сдѣлаться именно Тому, Его же ради всяческая и Имъ же всяческая (Евр. 2, 10), т. е. Богу Слову,

---

[1]) Тамъ же, стр. 89. Orat. de incarnat. Verbi, n. 7., c. 108. Ibid.
[2]) Тамъ же, стр. 89. Orat. de incarnat. Verbi, n. 7 col. 108. Ibid.
[3]) Тамъ же. Ibid, n. 7, col. 108.
[4]) Тамъ же, стр. 98. Orat de incarnat. Verbi, n. 13, col. 120. Patr. c. c. t. XXV.
[5]) Тамъ же. Ibid., n. 14, col. 120.
[6]) Твор. св. отц. т. XVIII, св. Аѳан. ч. 2-я, стр. 359. Orat. II. c. Arian, n. 69, c. 293. Patr. c. c. gr. t. XXV.
[7]) Тамъ же, стр. 357. Orat. II, c. Arian, n. 67, c. 289—90. Ibid.
[8]) Тамъ же, стр. 359. Orat. II, c. Arian, n. 70, c. 295—96. Ibid.

Сыну Божію, Второму лицу св. Троицы [1]). Для искупленія человѣка или иначе для его возсозданія пришло на землю Ипостасное Слово Божіе, потому что люди и вначалѣ созданы были именно Словомъ, а не какимъ-либо другимъ Лицомъ Пресвятыя Троицы. Эту мысль св. Аѳанасій неоднократно повторяетъ въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Такъ въ „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“ онъ пишетъ: „всякій могъ видѣть, какъ сообразно было обновленію твари совершиться Словомъ, создавшимъ ее вначалѣ. Ибо въ этомъ не окажется никакого противорѣчія, если Отецъ тѣмъ же Словомъ, Которымъ создалъ тварь, содѣлалъ и ея спасеніе“ [2]). Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій св. Аѳанасій частнѣе и опредѣленнѣе показываетъ причину, почему для искупленія людей пришелъ на землю именно Сынъ Божій въ томъ, что человѣкъ не просто созданъ Сыномъ Божіимъ, но созданный по образу Божію человѣкъ, говоря точнѣе и опредѣленнѣе, созданъ именно ближайшимъ образомъ по образу Сына Божія, а не какого-либо другого Лица Пресвятой Троицы. Посему, когда образъ Божій омрачился въ человѣкѣ вслѣдствіе грѣхопаденія, то кому же приличнѣе было возстановить и обновить этотъ образъ, какъ не первообразу, какъ не Тому, по образу Котораго человѣкъ былъ созданъ и вначалѣ? Такъ въ „Словѣ на язычниковъ“ св. отецъ пишетъ, говоря о невинномъ состояніи перваго человѣка: „человѣкъ по чистотѣ своей непрестанно созерцаетъ Отчій образъ—Бога Слово, по образу Котораго и сотворенъ“ [3]) Въ „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“: „Божіе Слово пришло самолично, чтобы Ему, какъ Отчему образу, можно было возсоздать по образу сотвореннаго человѣка. Поелику написанный ликъ сдѣлался невиднымъ отъ внѣшнихъ нечистотъ, то надобно было придти опять Тому, чей это ликъ, чтобы на томъ же веществѣ можно было возобновить изображеніе, ибо ради изображеннаго лика и самое вещество, на которомъ онъ написанъ, не бросается, но возстановляется на немъ ликъ. Подобно сему и всесвятый Сынъ Отца, какъ Отчій образъ, пришелъ въ наши страны, чтобы обновить человѣка, созданнаго по сему образу“ [4]).

Но св. Аѳанасій совершенно согласно съ Иринеемъ признаетъ, что если никакая тварь вообще и человѣкъ въ частности не могъ искупить человѣка, то и Сынъ Божій Самъ по Себѣ отдѣльно отъ человѣка не могъ спасти послѣдняго. Это положеніе онъ уясняетъ слѣдующимъ соображеніемъ: „происшедшее въ человѣкѣ растлѣніе было не внѣ тѣла, но въ немъ самомъ началось, и нужно было вмѣсто тлѣнія привить къ нему жизнь, чтобы, какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же произошла и жизнь. Если бы смерть была внѣ тѣла, то и жизни его надлежало бы произойти внѣ. Если же смерть привилась къ тѣлу и, какъ въ немъ пребывающая, возобладала имъ; то нужно было и жизни привиться къ тѣлу, чтобы, облекшись въ жизнь, свергло оно съ себя тлѣніе. Иначе, если бы Слово было внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ; то хотя смерть естественнымъ образомъ была бы побѣждена Словомъ (потому что смерть не въ силахъ противиться жизни), но тѣмъ не меньше оставалось бы въ тѣлѣ начавшееся въ немъ тлѣніе. Посему Спаситель справедливо облекся въ тѣло, чтобы, по привитіи тѣла къ жизни, не оставалось оно долѣе въ смерти, какъ смертное, но, какъ облекшееся въ безсмертіе, по воскресеніи пребывало уже безсмертнымъ. Ибо, однажды

---

[1]) Твор. св. отц. т. XVII, св. Аѳан. Алекс. ч. 1-я, стр. 93.

[2]) Твор. св. отц. т. XVII, св. Аѳан. Алекс. ч. 1-я, стр. 81. Orat. de incarnat. n. 1 col. 97. Patr. c. c. graec. t. XXV.

[3]) Тамъ же, стр. 7. Orat. contra gent. n. 2, col. 5—7. Ibid. θεωρεῖ τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα, τὸν θεὸν Λόγον, οὐ καὶ κατ' εἰκόνα γέγονεν.

[4]) Тамъ же, стр. 98—99. De incarnat. n. 13—14, col. 120. Ibid.

облекшись въ тлѣніе, не воскресло бы оно, если бы не облеклось въ жизнь И еще: поелику смерть могла явиться не сама по себѣ, а только въ тѣлѣ, то Слово облеклось для сего въ тѣло, чтобы, обрѣтши смерть въ тѣлѣ, истребить ее...“ „Тѣло, облеченное въ безплотное Божіе Слово, такимъ образомъ не боится уже ни смерти, ни тлѣнія, потому что имѣетъ ризою жизнь и уничтожено въ немъ тлѣніе„ [1]).

Такъ какъ ни человѣкъ безъ Бога, ни Богъ безъ человѣка не могъ совершить нашего спасенія, то отсюда само собою слѣдуетъ, что твердымъ могло содѣлаться спасеніе и обоженіе человѣка только тогда, когда „по естеству Сущій отъ Божества сочеталъ съ Собою по естеству человѣка“. Раскрывая эту общую мысль въ частныхъ положеніяхъ, св. отецъ пишетъ: „для того Слово и воспріяло на Себя тѣло, созданное и человѣческое, чтобы Ему, какъ Зиждителю, обновивъ сіе тѣло, обожить въ Себѣ и такимъ образомъ всѣхъ насъ, по подобію Своего тѣла, ввести въ небесное царство. Но опять не обожился бы человѣкъ, сочетавшись съ тварію, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ. Человѣкъ не предсталъ бы Отцу, если бы облекшійся въ тѣло не былъ истинное по естеству Отчее Слово. И какъ не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ какую облеклось Слово, не была по естеству человѣческая (потому что съ чуждымъ для насъ не было бы у насъ ничего общаго); такъ не обожился бы человѣкъ, если бы содѣлавшійся плотію не былъ по естеству сущее отъ Отца истинное и собственное Отчее Слово. Равно не было бы пользы для насъ, человѣковъ, если бы Божіе Слово не было истиннымъ и по естеству Сыномъ, и если бы не была истинною воспріятая Имъ на Себя плоть. Напротивъ того, Слово пріяло на Себя истинную плоть, хотя и неистовствуетъ Валентинъ; Слово же было по естеству и истинный Богъ, хотя и неистовствуютъ аріане“ [2]).

Такъ какъ ни Богъ безъ человѣка, ни человѣкъ безъ Бога не могли принести искупительной жертвы за грѣхи людей, то отсюда понятно, почему необходимо было воплощеніе Сына Божія, почему Богъ сталъ человѣкомъ—cur Deus homo. Однако же необходимость искупленія людей чрезъ воплощеніе и смерть Сына Божія, по Аѳанасію, есть не безусловная, но условная, домостроительственная. Такая точка зрѣнія на необходимость искупленія становится достаточно ясной уже тогда, когда св. Аѳанасій говоритъ: „если бы Богъ остался невѣрнымъ Своему законоположенію о смерти, то это *для нашей же пользы и для нашего сохраненія ни съ чѣмъ было бы несообразно*“. Итакъ, по Аѳанасію, уплатить долгъ правдѣ Божіей нужно было для нашей же пользы, для нашего сохраненія, каковою мыслью ясно утверждается домостроительственная необходимость искупленія [3]).

Но не только утверждается, но болѣе или менѣе подробно раскры-

---

[1]) Твор. св. отц. т. XVII, св. Аѳан. ч. 1-я, стр. 145. Orat. de incarnat Uerbi, n. 44, col. 176. Patr. c. c. graec. t. XXV.

[2]) Твор. св. отц. т. XVIII. св. Аѳан. ч. 2-я, стр. 360—361. Orat. II, contra Arian. n. 70. Patr. c. c. graec. col. 295—296. t. XXVI.

[3]) Въ этомъ пунктѣ лежитъ существенное различіе между Аѳанасіемъ и Анзельмомъ: въ то время, какъ, по Анзельму, удовлетвореніе необходимо *исключительно* для возстановленія поруганной грѣхомъ славы Божіей и посему необходимость искупленія, у него безусловная,—по Аѳанасію, уплатить долгъ правдѣ Божіей нужно было *для нашей же пользы, для нашего сохраненія* и потому у него необходимость условная, домостроительственная. Странно послѣ этого встрѣчать у западныхъ историковъ *нашего* догмата такое мнѣніе, что у Аѳанасія „уже встрѣчаются „die Prämissen zur spätern Anselmischen Theorie“. Lehrbüch der Dogmengeschichte v. Hagenbach, erster Theil, s. 320. Leipzig, 1847). Нѣтъ, Анзельмъ не вывелъ правильнаго заключенія изъ посылокъ, данныхъ въ воззрѣніи св. Аѳанасія, а нѣсколько уклонился отъ этого воззрѣнія и притомъ не въ сторону истины.

вается мысль о домостроительственной необходимости искупительной жертвы Христовой во 2-мъ словѣ противъ аріанъ.

Въ полемикѣ съ аріанами едва ли не самымъ сильнымъ противъ нихъ орудіемъ была мысль, что если Сынъ Божій—тварь, то какимъ образомъ могла тварь искупить грѣхъ и разрѣшить клятву всего человѣчества? На это возраженіе аріане отвѣчали: если Спаситель и тварь, то Богъ могъ сказать только и тѣмъ разрѣшить клятву [1]).

Въ отвѣтъ на это возраженіе св. Аѳанасій говоритъ, что если разсуждать о предметѣ исключительно съ точки зрѣнія всемогущества Божія, то конечно съ этой точки зрѣнія для Бога все возможно: если бы Спаситель и вовсе не приходилъ, то Богъ могъ бы сказать только и тѣмъ разрѣшить клятву; но надобно имѣть въ виду не то, что возможно для Бога, а то, что полезно для людей. Если бы Богъ по Своему всемогуществу изрекъ, и разрѣшилась клятва, то человѣкъ содѣлался бы такимъ же, какимъ былъ Адамъ до преступленія, пріявъ благодать со внѣ безъ приспособленія ея къ тѣлу (ибо таковымъ и тогда человѣкъ введенъ былъ въ рай); но послѣ сего онъ снова могъ бы пасть, и снова настояла бы нужда Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать клятву, и посему потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, люди все же были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы они нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины, сами по себѣ будучи плотію и по немощи плоти всегда препобѣждаемы закономъ. „Итакъ въ предотвращеніе сего, Богъ посылаетъ Сына Своего, и Сынъ содѣлывается человѣкомъ, пріявъ на Себя созданную плоть, чтобы, поелику всѣ повинны смерти, Самому Ему, будучи инымъ отъ всѣхъ, собственное Свое тѣло принести за всѣхъ на смерть, и Слову, какъ будто всѣ чрезъ Него умерли (потому что и дѣйствительно всѣ умерли о Христѣ), исполнить наконецъ приговоръ, всѣмъ же чрезъ Него содѣлаться уже свободными отъ грѣха и отъ проклятія за грѣхъ и дѣйствительно пребывать во вѣки, воставъ изъ мертвыхъ и облекшись въ безсмертіе и нетлѣніе“ [2]).

И этотъ способъ искупленія людей чрезъ воплощеніе и смерть Богочеловѣка былъ предуготовленъ прежде, чѣмъ мы получили бытіе, или, лучше сказать, прежде сложенія міра [3]). Причина, по которой Совѣтъ Божій о спасеніи людей есть Совѣтъ предвѣчный, заключается въ томъ, что неприлично было бы Богу составить о насъ совѣтъ впослѣдствіи, чтобы не оказаться какъ бы невѣдущимъ, что постигнетъ насъ. Посему Богъ всяческихъ, созидая насъ Словомъ Своимъ, болѣе насъ самихъ зная наше положеніе и предувѣдавъ, что мы, сотворенные, впослѣдствіи содѣлаемся преступниками заповѣди и за преслушаніе изринуты будемъ изъ рая, какъ человѣколюбивый и благій, въ собственномъ Словѣ Своемъ, Которымъ и создалъ насъ, предуготовляетъ домостроительство нашего спасенія, чтобы, хотя и отпадемъ мы, обольщенные зміемъ, не остались однако же совершенно мертвыми; напротивъ же того, имѣя въ Словѣ предуготованное намъ избавленіе и спасеніе, снова востали и пребыли безсмертными“.

---

[1]) Замѣчательно, что эту аріанскую мысль въ средніе вѣка повторяли католическіе богословы-схоластики (Дунсъ Скоттъ и его послѣдователи, утверждая, что всеобщность искупленія зависитъ не столько отъ достоинства лица, пріявшаго страданія и крестную смерть, сколько отъ соизволенія Божія на то, чтобы страданія и смерть І. Христа имѣли всеобщее значеніе, т. е. искупляли бы грѣхъ и вину цѣлаго человѣчества.

[2]) Тв. св. отц. т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-я, стр. 357—359. Orat. II. contra Arian. n. 68—69, col. 291—294, t. XXVI. Patr. c. c. graec. [3]) 1 Петр. 1, 20.

Какъ же Богочеловѣкъ осуществилъ во времени вѣчный совѣтъ Божій о спасеніи падшаго человѣчества? Какъ же Онъ явилъ Свое милосердіе людямъ, не нарушивъ и Своей истинности, и Своей правды? По собственнымъ словамъ св. отца, это произошло слѣдующимъ образомъ. „Слово Божіе, примѣчая, что всѣ люди повинны смерти, сжалилось надъ родомъ нашимъ, умилосердилось надъ немощію нашею, снизошло къ нашему тлѣнію, не потерпѣло обладанія смертію [1]); облекшись не въ солнце, или луну, или звѣзды, или эѳиръ [2]), но, пріявъ на Себя подобное нашему тѣло, потому что всѣ мы были повинны тлѣнію и смерти и *за всѣхъ предавъ оное смерти, приноситъ Отцу*, и это Онъ совершаетъ по человѣколюбію для того, чтобы съ одной стороны, поелику всѣ умирали, закону о истлѣніи людей положить конецъ тѣмъ, что власть его исполнилась на Господнемъ тѣлѣ и не имѣетъ уже мѣста въ разсужденіи подобныхъ людей; а съ другой стороны людей, обратившихся въ тлѣніе, снова возвратить въ нетлѣніе и оживотворить ихъ отъ смерти, присвоеніемъ Себѣ тѣла и благодатію воскресенія уничтожая въ нихъ смерть, какъ солому огнемъ. Слово знало, что тлѣніе не иначе могло быть прекращено въ людяхъ, какъ только непремѣнно смертію; умереть же Слову, какъ безсмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самаго пріемлетъ Оно на Себя тѣло, которое бы могло умереть, чтобы причастное надъ всѣми Сущаго Слова, довлѣло оно къ смерти за всѣхъ, чтобы ради обитающаго въ немъ Слова пребыло нетлѣннымъ и чтобы, наконецъ, во всѣхъ прекращено было тлѣніе благодатію воскресенія. Поэтому воспріятое Имъ на Себя тѣло принося на смерть, какъ жертву и закланіе, свободное отъ всякой скверны, симъ приношеніемъ сходственнаго во всѣхъ подобныхъ уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божіе, будучи превыше всѣхъ и Свой храмъ, Свое тѣлесное орудіе принося въ искупительную за всѣхъ цѣну, смертію Своею совершенно выполнило должное и такимъ образомъ посредствомъ подобнаго тѣла со всѣми сопребывая, нетлѣнный Сынъ Божій всѣхъ, какъ и слѣдовало, облекъ въ нетлѣніе обѣтованіемъ воскресенія. И самое тлѣніе въ смерти не имѣетъ уже власти надъ людьми ради Слова, вселившагося въ нихъ посредствомъ единаго тѣла. Если великій царь входитъ въ какой-либо великій городъ и вселяется въ одномъ изъ домовъ его, то, безъ сомнѣнія, высокой чести удостаивается такой городъ, и никакой врагъ или разбойникъ не нападетъ и не разоритъ его; скорѣе же приложитъ о немъ все раченіе ради царя, вселившагося въ одномъ изъ домовъ его. Такъ было и съ Царемъ вселенной; когда пришелъ Онъ въ нашу область и вселился въ одно изъ подобныхъ нашихъ тѣлъ, тогда прекратились наконецъ вражескія злоумышленія противъ людей, уничтожилось тлѣніе смерти, издревле надъ нами превозмогавшее. Ибо погибъ бы родъ человѣческій, еслибы Владыка и Спаситель всѣхъ, Сынъ Божій не пришелъ положить конецъ смерти“ [3]). „Надлежало“, говоритъ св. отецъ, „заплатить долгъ, лежащій на всѣхъ, ибо, по сказанному выше, должны были всѣ умереть; посему Онъ приноситъ жертву за всѣхъ, вмѣсто всѣхъ предавая на смерть храмъ Свой, чтобы всѣхъ содѣлать свободными отъ отвѣтственности за древнее преступленіе“ [4]). Итакъ св. Аѳанасій суще-

---

[1]) Твор. св. отц. т. XVII, стр. 90. De incarnat, n. 8, col. 109. Patr. c. c. gr. t. XXV.

[2]) Тамъ же, стр. 141. De incarnat, n. 43, col. 172. Ibid.

[3]) Тамъ же, стр. 91—92. De incarnat. n. 8—9, col. 109—112. Λόγος τὸ δυνάμ. ενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβανει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ επὶ πάντων Λόγου μεταηαβὸν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γενῆται τῷ θανάτῳ... Ὁ Δ ό γ ο ς... ἐ π λ ή ρ ο υ τ ὴ ὀ φ ε ι λ ό μ ε ν ο ν ἐ ν θ α ν ά τ ω.

[4]) Тамъ же, стр. 107, сравн. св. Аѳан. ч. 2-я, стр. 335. De incarnat. n. 20, col. 129—132. Τὸ οφειλόμενον παρὰ πάντων ἔδει λοιπὸν ἀποδοθῆναι.

ственное значеніе смерти Христовой полагаетъ въ томъ, что она есть искупительная жертва, принесеніемъ которой уничтожилась въ родѣ человѣческомъ смерть, что она искупительная за всѣхъ цѣна, которою уплаченъ долгъ, лежащій на человѣчествѣ, и притомъ уплаченъ въ совершенствѣ. „Нужна была смерть“, говоритъ онъ, „и надлежало совершиться смерти за всѣхъ, во исполненіе долга, лежащаго на всѣхъ [1]). Св. Аѳанасій разсматриваетъ смерть Христову, какъ уплату долга правдѣ Божіей, осудившей насъ за грѣхъ на смерть, или точнѣе не только и пожалуй не столько самой правдѣ Божіей, какъ нравственно практическому свойству существа Божія, судящему нравственно разумныхъ существъ и воздающему каждому по дѣламъ его, сколько истинности Божіей, вѣрности Его опредѣленіямъ, какъ нравственно теоретическому свойству существа Божія, по силѣ котораго Богъ, будучи Сама Истина, не можетъ оказаться лжецомъ.

Утверждая, что Сынъ Божій, потерпѣвши смерть, принесъ жертву Богу Отцу, въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній св. Аѳанасій говоритъ, что Христосъ принесъ Себя въ жертву, удовлетворилъ закону, безъ сомнѣнія тому закону, который еще въ раю невиннымъ прародителямъ угрожалъ смертію за его преступленіе, а равно и тому, представляющему болѣе широкое развитіе этого перваго закона, ветхозавѣтному Моисееву закону, который у св. Іоанна противополагается новозавѣтной благодати [2]) и который угрожаетъ проклятіемъ всякому, кто не пребудетъ во всемъ, написанномъ въ книгѣ закона, чтобы исполнять это. Такъ, въ первомъ „Словѣ на аріанъ“ онъ говоритъ: „Сынъ Божій пришелъ не да судитъ мірови, но да искупитъ всѣхъ, и да спасется Имъ міръ“ [3]). Ибо тогда міръ, какъ повинный, судимъ былъ закономъ, а теперь судъ (т. е. закона) приняло на Себя Слово и, за всѣхъ пострадавъ плотію, всѣмъ даровало спасеніе [4]). Подобнымъ образомъ онъ еще говоритъ: „Слово принесеніемъ въ жертву собственнаго Своего тѣла положило конецъ осуждавшему насъ закону“ [5]).

Но св. Аѳанасій Александрійскій не только признаетъ, что Христосъ вполнѣ уплатилъ за насъ долгъ, но что чрезъ Свои страданія и крестную смерть пріобрѣлъ для насъ большія блага, нежели какія мы потеряли въ Адамѣ; однимъ словомъ признаетъ умилостивленіе не только достаточествующее, но и преизбыточествующее; такъ, онъ говоритъ: „родъ человѣческій, какъ вначалѣ получилъ бытіе Словомъ, такъ Имъ же усовершается и возстановленъ, и при томъ еще при большей благодати, потому что, возставъ изъ мертвыхъ, не убоимся мы уже смерти, но всегда о Христѣ будемъ царствовать на небесахъ. Сіе же совершилось, потому что Само Божіе собственное Слово, сущее отъ Отца, облеклось въ плоть и содѣлалось человѣкомъ“ [6]).

Но если страданіями и крестною смертью І. Христа положенъ конецъ смерти, если тлѣніе и смерть теперь не имѣютъ власти надъ людьми, то естественно спросить, почему же люди и теперь такъ же умираютъ, какъ они умирали до пришествія Христа на землю? На этотъ вопросъ св. Аѳанасій отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что Христосъ уничтожилъ именно смерть, а не возможность умирать; возможность умирать въ родѣ человѣческомъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 108. Ibid. n. 21, Θανάτου ἦν χρεία καὶ θάνατον ὑπὲρ πάντων ἔδει γενέσθαι, ἵνα τὸ παρὰ παντων οφειλόμενον γένηται. [2]) Іоан. 1, 17. [3]) Іоан. 3, 17.

[4]) Т. XVIII, ч. 2-я, стр. 242. Contra Arian. orat. I, n. 60, col. 137—140. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

[5]) Т. XVII, ч. 1-ая, „Слово о воплощеніи Бога Слова“, стр. 93.

[6]) Т. XVIII, ч. 2-я, стр. 356, 357. Orat. II, contra Arian. n. 67, c. 289. Patrolog. curs. compl. graec. t. XXVI.

продолжается и теперь, но смерть въ принципѣ уже искоренена, она уже теперь въ человѣчествѣ не вѣчное и не постоянное явленіе, а только временное, преходящее, подтвержденіе чему можно видѣть на ученикахъ и послѣдователяхъ Христовыхъ. „Что смерть сокрушена“, говоритъ св. Аѳанасій, „что крестъ сдѣлался побѣдою надъ нею, что она не имѣетъ уже болѣе силы, но дѣйствительно мертва, сему немаловажнымъ признакомъ и яснымъ удостовѣреніемъ служитъ то, что пренебрегается она всѣми учениками Христовыми; всѣ наступаютъ на нее и не боятся ея, но крестнымъ знаменіемъ и вѣрою во Христа попираютъ ее, какъ мертвую. Древле, пока еще не совершилось божественное Спасителево пришествіе, страшна была смерть и самымъ святымъ, и всякаго умирающаго оплакивали, какъ погибшаго. Теперь же, поелику Спаситель воскресилъ тѣло, смерть уже не страшна, но всѣ вѣрующіе во Христа попираютъ ее, какъ ничтожную, и скорѣе рѣшаются умереть, нежели отречься отъ вѣры во Христа. Вѣрующіе во Христа до того пренебрегаютъ смертію, что съ готовностію устремляются на смерть; даже младенцы возрастомъ спѣшатъ умереть; столько немощна стала она, что и жены смѣются теперь надъ нею, какъ надъ мертвою и разслабленною, юныя дѣвы ни во что ставятъ здѣшнюю жизнь и помышляютъ о томъ, чтобы умереть“ [1])

Какъ на одну изъ особенностей воззрѣнія св. Аѳанасія Александрійскаго, должно указать на нѣкоторую односторонность раскрытія значенія искупительнаго дѣла Христова. Искупленіе есть избавленіе отъ грѣха и его послѣдствій, проклятія и смерти; но св. Аѳанасій разсматриваетъ дѣло Христово, главнымъ образомъ, не какъ искупленіе отъ грѣха, но какъ избавленіе отъ одного изъ его послѣдствій, именно отъ смерти. То обстоятельство, что онъ обращаетъ преимущественное вниманіе на раскрытіе указанной стороны догмата, не случайно; напротивъ, оно стоитъ въ существенной связи съ его ученіемъ объ условной домостроительственной необходимости искупленія: [2]) если бы только требовалось изглажденіе грѣха въ человѣчествѣ, то въ искупленіи въ смыслѣ чрезвычайнаго промыслительнаго дѣйствія Божія о родѣ человѣческомъ безусловной необходимости не было бы; для этой цѣли было бы совершенно достаточно покаянія со стороны людей. Но поелику грѣхъ отозвался въ нихъ крайне гибельными послѣдствіями — тлѣніемъ и смертію, то вотъ для уничтоженія собственно этихъ-то послѣдствій грѣха и было необходимо искупленіе.

Но разъ оно совершено, оно простираетъ свое спасительнее дѣйствіе и на самую причину смерти. Посему св. Аѳанасій учитъ, что Христосъ Своими страданіями и крестною смертію вмѣстѣ съ тѣмъ избавилъ родъ человѣческій и отъ грѣха: „когда благоволилъ Отецъ, чтобы данъ Онъ былъ въ искупительную цѣну за всѣхъ, и всѣмъ дарована была благодать, тогда, какъ Ааронъ облекался въ подиръ, такъ и Слово пріяло на Себя плоть отъ земли, имѣвъ матерью по тѣлу вмѣсто невоздѣланной земли Марію, чтобы Ему, какъ Святителю, имѣя у Себя приносимое, Самого Себя принести ко Отцу *и собственною Своею кровію всѣхъ насъ очистить отъ грѣховъ* и воскресить изъ мертвыхъ“ [3]).

Съ другой стороны грѣхъ и смерть находятся между собою въ столь тѣсной связи, что они относятся между собою, какъ явленіе и его причина.

---

[1]) Твор. св. отц. т. XVII, св. Аѳан. Алекс. ч. 1-я, стр. 117—118. De incarnat. n. 27—28, col. 141—144. Patr. c. c. graec. t. XXV.

[2]) Мысли св. Аѳанасія объ условной домостроительственной необходимости искупленія съ надлежащею подробностію изложены нами въ своемъ мѣстѣ.

[3]) Слово на аріанъ 2-е, т. XVIII, стр. 266. Orat. II, contra Arian. n. 7, col. 161. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

какъ сущность и ея обнаруженіе: по апостолу, жало смерти—грѣхъ". Прекрасно эту внутреннюю связь грѣха и смерти изобразилъ митрополитъ московскій Филаретъ: „грѣхъ и смерть", говоритъ онъ, „ручаются въ мірѣ другъ за друга, что они тутъ. Видишь ли владычествующій въ мірѣ грѣхъ, ты можешь сказать: міръ находится на пути смерти. Видишь ли въ немъ смерть,—ты также можешь сказать: міръ, видно, согрѣшилъ и идетъ къ погибели" [1]). Съ этой точки зрѣнія, разъ утверждается, что смертію Христа попрана сила смерти, то тѣмъ самымъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждается и то, что попрана и сила грѣха, ибо явленіе не можетъ быть уничтожено безъ уничтоженія его причины. Такую точку зрѣнія на отношеніе между грѣхомъ и смертію, несомнѣнно, постоянно имѣетъ въ виду и св. Аѳанасій при разсужденіи объ искупительной жертвѣ Христовой. Такъ напр. во 2-мъ Словѣ на аріанъ говоритъ: „еслибы Слово было тварію, то какъ имѣло бы Оно силу отмѣнить Божій приговоръ и отпустить грѣхъ, когда у пророковъ написано: кто Богъ, яко же Ты, отъемляй грѣхи и оставляяй беззаконія [2]). Богъ сказалъ: земля еси и въ землю отъидеши, и люди содѣлались смертными. Посему возможно ли разрѣшить грѣхъ сотворенному? [3]) Въ виду этого, надо полагать, св. Аѳанасій не усматривалъ существеннаго различія въ раскрытіи нашего предмета подъ точкой зрѣнія искупленія отъ грѣха и подъ точкой зрѣнія искупленія отъ смерти. И если въ „Словѣ о воплощеніи Бога Слова" онъ разсматриваетъ значеніе искупительной жертвы Христовой подъ преобладающей точкой зрѣнія попранія смертію смерти, то въ словахъ своихъ на аріанъ онъ первое и существенное значеніе сей жертвы полагаетъ въ томъ, что она освободила насъ отъ грѣха и проклятія.

Такъ эту точку зрѣнія, какъ преобладающую, онъ раскрываетъ во 2-мъ словѣ на аріанъ доказывая, что еслибы Сынъ Божій былъ тварь, то Онъ не могъ бы искупить человѣчество отъ грѣха и проклятія [4]). А въ первомъ словѣ противъ тѣхъ же еретиковъ онъ между прочимъ такъ пишемъ: „если Слово плоть бысть, то необходимо, чтобы сказуемая о Немъ *смерть была искупленіемъ грѣховъ человѣчества и уничтоженіемъ смерти*" [5])—сперва грѣховъ, а потомъ уже смерти.

Въ связи съ первою изъ поименованныхъ особенностей изложенія Аѳанасіемъ ученія объ искупительной жертвѣ Христовой стоитъ вторая: онъ гораздо меньше углубляется въ разсмотрѣніе значенія страданій Христовыхъ, нежели Его смерти: послѣднему предмету онъ отдаетъ, если не все свое вниманіе, то большую часть его.

Наконецъ св. Аѳанасій утверждаетъ также и то, что Христосъ Своею крестною смертію освободилъ людей отъ проклятія и власти діавола. Такъ, разсуждая о томъ, почему Христосъ не претерпѣлъ Іоанновой смерти чрезъ усѣкновеніе главы, не претренъ, какъ Исаія, но претерпѣлъ крестъ, св. Аѳанасій пишетъ: „если пришелъ Онъ на Себѣ понести клятву, на насъ бывшую, то какъ бы иначе сталъ клятвою, еслибы не принялъ смерть, бывшую подъ клятвою? Но это крестъ, ибо такъ написано: „проклятъ всякъ, висяй на древѣ" (Втор. 21, 23). А въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній онъ объясняетъ, въ какомъ смыслѣ Христосъ сталъ за насъ грѣхомъ и клят-

---

[1]) Слова и рѣчи митр. Филарета, ч. 1-я, стр. 150, изд. 1848. [2]) Малах. 7, 18.

[3]) Твор. св. отц. т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-я, стр. 357. Orat. II, contra Arian, n. 67, c. 289. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

[4]) Твор. св. отц т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-я, стр. 357—359. Orat. c. Arian, n. 68—69, c. 291—294. Ibid.

[5]) Тамъ же, стр. 225; сравн. стр. 266. Orat. I, contra Arian. n. 45, col. 105. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

вою: „слыша, что Христосъ бысть по насъ клятва, и невѣдавшаго грѣха по насъ грѣхъ сотвори (2 Кор. 5, 21) представляемъ, что Онъ не всецѣло содѣлался клятвою и грѣхомъ, но что принялъ на Себя клятву, лежавшую на насъ, по сказанному апостоломъ: „искупилъ ны есть отъ клятвы“ (Гал. 3, 13), и по слову Исаіи „носилъ грѣхи наши“ (Исаіи 53, 4), и по написанному у Петра: „вознесе ихъ на тѣлѣ Своемъ на древо“ (1 Петр. 2, 24) [1]). „За насъ сталъ Онъ грѣхомъ и клятвою, хотя Самъ не согрѣшилъ, а только понесъ на Себѣ наши грѣхи и нашу клятву“ [2]).

Но разъ уничтожена власть грѣха, проклятія и смерти въ человѣчествѣ, то чѣмъ будетъ держаться въ немъ власть діавола? Поэтому св. Аѳанасій въ своихъ твореніяхъ не однократно обращается къ мысли о попраніи Спасителемъ власти діавола. „Поелику Слово облеклось плотію, то сею плотію содѣлано совершенно недѣйствительнымъ всякое угрызеніе змія. Еслибы и возродилось что злое вслѣдствіе тѣлесныхъ движеній, то оно было бы отсѣкаемо и тѣмъ истреблялась послѣдующая за грѣхомъ смерть, какъ говоритъ Самъ Господь: грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничесоже (Іоан. 14, 30). И сего ради явися, какъ написалъ Іоаннъ, да разрушитъ дѣла діаволя (1 Іоан. 3, 8). Не убоимся уже змія, потому что приведенъ онъ въ бездѣйствіе плотію, прогнанный Спасителемъ и услышавъ отъ Него: иди за Мною, сатано (Матѳ. 4, 10). Такъ змій внѣ рая ввергается въ огнь вѣчный“ [3]). Равнымъ образомъ въ „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“, богословствуя о томъ, почему Христосъ умеръ крестною, а не иною какою либо смертію, св. отецъ указываетъ какъ на одну изъ причинъ, на цѣлесообразность этого рода смерти для низложенія діавола. „Господь пришелъ низложить діавола, очистить воздухъ; какою бы иною смертію совершилось это, какъ не смертію, принятою въ воздухѣ, то есть на крестѣ? Ибо только кончающійся на крестѣ умираетъ въ воздухѣ. Посему то Господь не безъ причины претерпѣлъ крестъ, ибо, вознесенный на немъ, очистилъ воздухъ отъ діавольской и всякой бѣсовской козни, говоря: видѣхъ сатану, яко молнію спадша“. (Лук. 10, 18) [4]).

Наконецъ, соединяя въ одно всѣ разнообразныя дѣйствія или плоды искупительнаго дѣла Христова, св. отецъ пишетъ: „осужденіе грѣха сотворилъ Онъ на землѣ, отмѣненіе клятвы на древѣ, избавленіе отъ тлѣнія во гробѣ, разрушеніе смерти во адѣ, прошедъ всюду, чтобы содѣлать спасеніе всего человѣчества, показавъ въ Себѣ зракъ нашего образа“ [5]). Приведенное мѣсто примѣчательно еще въ томъ отношеніи, что здѣсь св. Аѳанасій раздѣльно показываетъ, что служило ближайшею причиною: избавленія отъ грѣха, что—отъ проклятія и что—отъ смерти. Онъ говоритъ, что *Господь сотворилъ осужденіе грѣха* на землѣ, разумѣя вѣроятно то подъ симъ выраженіемъ, что Христосъ остался побѣдителемъ грѣха и его судіей во время искушенія отъ діавола въ пустынѣ, равно какъ и во время продолжительной борьбы съ книжниками, фарисеями и неоднократныхъ искушеній со стороны народа и учениковъ; *отмѣненіе клятвы на древѣ* безъ сомнѣнія

---

[1]) Твор. св. от. т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-ая, стр. 326—327. Orat. II. c. Arian. n. 47, col. 248. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

[2]) Тамъ же стр. 339, срав. Твор. св. от. т. XXI, Аѳан. Алекс. ч. 3-ья, стр. 338. Orat, II. contra Arian, n. 55, col. 281—266. Ibid.

[3]) Твор. св. от. т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-ая, стр. 359—360. Orat. II. contra Arian, n. 69, col. 293. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

[4]) Твор. св. от., т. XVII, св. Аѳан. Алекс. ч. 1-ая, стр. 114, 115. „О вопл. Бога Слова“.

[5]) Твор. св. от. т. XXI, св. Аѳан. Алекс. ч. 3-ья, стр. 363, противъ Апполл. кн. 1-ая, „воплощ. Господа нашего І. Христа“. Contr. Apollinar. L. 1. n. 5. col. 1101. P. c. c. gr. t. XXVI.

обозначаетъ то, что Христосъ чрезъ распятіе на крестѣ уничтожилъ тяготѣвшее на человѣчествѣ проклятіе, ибо по Писанію „проклятъ всякъ, висяй на древѣ“; *разрушеніе смерти во адѣ*—этимъ выраженіемъ указывается окончательный моментъ искупительнаго дѣла Христова, когда Онъ, поправши смертію смерть, что подробно раскрыто св. отцомъ въ его „Словѣ о воплощеніи Бога Слова“, сошелъ въ самое жилище смерти—адъ и извелъ отъ смерти къ жизни всѣхъ, съ вѣрою ожидавшихъ тамъ Его пришествія.

Но почему же дѣло Христово, во первыхъ, вмѣняется людямъ такъ, какъ будто бы они его совершили сами за себя, а во вторыхъ, почему оно имѣетъ всеобщее значеніе для всѣхъ людей всѣхъ временъ?

Въ отвѣтъ на первый вопросъ св. Аѳанасій всюду проводитъ ту мысль, что причина вмѣненія дѣла Христова людямъ заключается въ Его плотскомъ родствѣ съ послѣдними; „всѣ мы освобождены *по сродству плоти*“ [1]). И наоборотъ: не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, еслибы плоть, въ какую облеклось Слово, не была по естеству человѣческая (потому что съ чуждымъ для насъ не было бы у насъ ничего общаго)“ [2]) „Человѣколюбивое Божіе Слово, по изволенію Отца, *облекается* въ созданную плоть, чтобы ту плоть, которую первый человѣкъ умертвилъ преступленіемъ, оживотворить Ему кровію тѣла Своего“ [3]).

Вслѣдствіе такого кровнаго родства Христа съ человѣчествомъ вся жизнь Его, исполненная смиренія, уничиженія и страданія, всѣ состоянія, пережитыя Христомъ и имѣющія характеръ страданія, имѣютъ соотвѣтственную значимость для людей, вмѣняются имъ, какъ ихъ собственныя. Такъ, объясняя слова ап. Петра: „Христу убо пострадавшу за ны плотію“ (1 Петр. 4, 1.) св. отецъ въ разъясненіе этихъ словъ пишетъ: „Христосъ алчетъ и жаждетъ за ны плотію, именуетъ Себя незнающимъ, заушается и утруждается за ны плотію и еще возносится на крестѣ (Іоан. 12, 37), раждается, возрастаетъ плотію, страшится, скрывается плотію, говоритъ: „аще возможно есть, да мимо идетъ отъ Мене чаша сія“ (Матѳ. 26, 39), терпитъ біеніе, пріемлетъ раны плотію и вообще все подобное сему воспріемлетъ на Себя плотію. И Онъ, какъ безстрастный по естеству, и пребываетъ безстрастнымъ, не терпя отъ сего вреда, но паче уничтожая и истребляя все сіе; люди же, такъ какъ немощи ихъ перешли на Безстрастнаго и истреблены, и сами уже навѣки дѣлаются безстрастными и свободными отъ немощей, какъ учитъ Іоаннъ, говоря: „и вѣсте, яко Онъ явися, да грѣхи наши возьметъ, и грѣха въ Немъ нѣсть“ (1 Іоан. 3, 5) [4]).

Кратко эту идею вмѣненія намъ дѣла Христова св. Аѳанасій подобно Иринею и Григорію Богослову выражаетъ въ словахъ: „Христосъ далъ въ искупительную цѣну тѣло за тѣло, душу за душу, совершенное бытіе за цѣлаго человѣка“ [5]).

Вторая, и болѣе важная, и болѣе существенная причина, почему дѣло Христово вмѣняется потомкамъ Адамовымъ, заключается въ томъ, что Христосъ, будучи родственъ по плоти человѣчеству, есть вмѣстѣ Богъ и посему,

---

[1]) Ч. 2-ая, стр. 360. Κατὰ τὴν συγγένειαν τῆς σαρκὸς ἠλευθερώθημεν. Orat. II. c. Arian. n. 69, col. 239. P. cuis. compl. graec. t. XXVI.

[2]) Тамъ же, стр. 361. Orat. II. contra Arian. n. 70, col. 296, ibid.

[3]) Тамъ же, стр. 353. Orat. II. c. Arian. n. 65. c. 255. ibid.

[4]) Твор. св. от. т. XVIII, св. Аѳан. Алекс. ч. 2-ая, стр. 429—430. Orat. III contra Arian. n. 34, col. 396—397.

[5]) Твор. св. от. т. XXI, Аѳанас. ч. 3-ья, стр. 381. Σῶμα ἀντὶ σώματος καὶ ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς δέδωκ καὶ τελέαν ὕπαρξιν ὑπερ ὅλου ἀνθρώπου. Contr. Apollinar. 2. 1. n. 17. col. 1125. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

какъ совершенно невинный и безгрѣшный, не имѣлъ нужды страдать и умирать за Себя,—или, выражаясь ближе къ основной точкѣ зрѣнія св. Аѳанасія—*безсмертный* Богъ не имѣлъ нужды спасать Себя отъ *смерти*. Если же Онъ пострадалъ и умеръ, то—за насъ, которые суть члены Его, ибо Христосъ, какъ Богочеловѣкъ есть второй Адамъ, глава человѣчества и посему его Первосвященникъ. „Не Себя пришелъ спасти безсмертный Богъ, но умершвленныхъ, не за Себя пострадалъ, но за насъ, и посему то воспріялъ на Себя наше уничиженіе и нашу нищету, чтобы даровать намъ богатство Свое. Ибо страданіе Его есть наше избавленіе отъ страданія, смерть Его—наше безсмертіе, слезы Его—наша радость, погребеніе Его—наше воскресеніе, крещеніе Его—наше освященіе. Ибо говоритъ: „за нихъ Азъ свящу Себе, да и тіи будутъ священни воистину“ (Іоан. 17, 19.) Язва Его—наше исцѣленіе, ибо „язвою Его мы исцѣлѣхомъ“. (Исаіи 53, 5). Наказаніе Его—миръ нашъ, ибо „наказаніе мира нашего на Немъ (Ис. 53, 5), т. е. для нашего мира Онъ наказуется; безславіе Его—наша слава, посему ради насъ проситъ Онъ славы, говоря: „прослави Мя, Отче у Тебе Самого славою, юже имѣхъ у Тебе, прежде міръ не бысть“, (Іоан. 17, 5) ибо въ Немъ прославляемся мы. И когда говоритъ на крестѣ: „Отче, въ руцѣ Твои предаю духъ Мой“, (Лук. 23, 46), въ Себѣ предаетъ Отцу всѣхъ человѣковъ, въ Немъ оживотворяемыхъ, потому что они суть члены Его“ [1].

Послѣднее обстоятельство, т. е., что Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, есть второй Адамъ и Глава человѣчества, достаточно уясняетъ намъ, почему принесенная Имъ жертва простирается на всѣхъ людей и на всѣ времена. „Поелику“, говоритъ св. Аѳанасій, „первый Адамъ измѣнился, и чрезъ грѣхъ вошла въ міръ смерть, то прилично посему было, чтобы второй Адамъ пребывалъ неизмѣннымъ, и еслибы снова сталъ нападать змій, то не имѣло бы силы обольщеніе сего змія, и по неизмѣняемости и непреложности Господа для всѣхъ немощнымъ сдѣлался змій въ своихъ нападеніяхъ. Ибо, какъ съ преступленіемъ Адамовымъ грѣхъ простерся на всѣхъ людей, такъ, поелику Господь сталъ человѣкомъ и низложилъ змія, таковая же крѣпость будетъ переходить во всѣхъ людей, почему каждый изъ насъ скажетъ: не неразумѣваемъ умышленій его (2 Кор. 2, 11.)“ [2]) „Сынъ тогда сталъ имѣть братій, когда облекся въ подобную нашей плоть и принося ее, Самъ въ Лицѣ Своемъ наименованъ Первосвященникомъ и содѣлался милостивымъ и вѣрнымъ, вѣрнымъ, потому что Онъ приноситъ жертву вѣрную, всегда пребывающую и непрестающую. Жертва, принесенная Спасителемъ единожды, все совершила и навсегда пребываетъ вѣрною“.

Изложивъ съ положительной стороны свое воззрѣніе на искупительное дѣло Христово, св. Аѳанасій рѣшаетъ тѣ возраженія, какія въ его время дѣлались послѣдователями Апполинарія. Такъ, еретики дѣлали возраженіе: „если Христосъ-человѣкъ, то будетъ частію міра, а часть міра не можетъ спасти цѣлаго міра“. На это св. Аѳанасій отвѣчаетъ, что Христосъ былъ не простой человѣкъ, а Слово, содѣлавшееся человѣкомъ; невоплотившійся Богъ не могъ совершить искупленія, потому что Онъ недоступенъ умерщвленію, а между тѣмъ была потребность умереть, чтобы чрезъ смерть принести за насъ жертву Богу, а потому то обстоятельство, что Слово

---

[1]) Твор. св. от. т. XXI, св. Аѳан. Алекс. ч. 3-ья, стр. 289—290, сравн. т. XVIII, Аѳан. ч. 2-ая, стр. 353—354. De incarnat. et contr. Arian. n. 5. c. 992. Patr. c. c. graec. t. XXVI.

[2]) Твор. св. от. т. XVIII, св. Аѳан. ч. 2-ая, стр. 234. Orat. I. contr. Arian. n. 51, col. 117—120. P. c. c. gr. t. XXVI.

сдѣлалось человѣкомъ, не только не препятствуетъ искупленію, но, напротивъ, составляетъ его необходимое условіе. Но вотъ еще возраженіе, замѣчательное въ томъ отношеніи, что его повторилъ Пелагій, нѣкоторые схоластики, и съ особенною обстоятельностію раскрыли въ новое время социніане: „вѣрующіе спасаются уподобленіемъ и подражаніемъ (Христу), а не обновленіемъ и начаткомъ“, т. е. другими словами, этимъ выраженіемъ отрицается искупительное значеніе страданій и смерти І. Христа въ точномъ догматическомъ смыслѣ, а признается за ними только значеніе нравственное. значеніе примѣра, вдохновляющаго вѣрующихъ уподобляться и подражать Христу. На это св. Аѳанасій справедливо замѣчаетъ, что если страданія и смерть І. Христа имѣютъ только такое значеніе, то они не могутъ быть предметомъ вѣры, ибо они въ такомъ случаѣ будутъ явленіями обычными, естественными, а вѣра въ обычное, естественное не есть вѣра. Потомъ, если страданія и смерть І. Христа не оправдываютъ и не обновляютъ людей, то спрашивается, кого же они оправдываютъ и обновляютъ; вѣдь не Самого же Бога, потому что Онъ и не грѣшилъ, но „насъ ради обнища, богатъ сый, да мы нищетою Его обогатимся“. (2 Кор. 8, 9) [1]).

Изложенными доселѣ воззрѣніями отцовъ и учителей церкви на дѣло искупленія въ главныхъ и существенныхъ чертахъ опредѣляется тотъ кругъ понятій, совокупность которыхъ составляетъ церковное ученіе объ искупительномъ значеніи страданій и смерти Христовой. Послѣдующіе отцы и учители церкви по большей части только повторяютъ прежде высказанныя воззрѣнія, подробнѣе и болѣе уясняя тѣ или другія частныя стороны догмата. Въ особенности мысль о преизбыточествующемъ значеніи заслугъ Искупителя у послѣдующихъ отцовъ церкви, Кирилла Іерусалимскаго, Кирилла Александрійскаго, Златоуста и другихъ находитъ себѣ опредѣленное, точное и широкое раскрытіе. Сверхъ того св. Златоустъ является усерднымъ проповѣдникомъ въ общедоступной формѣ, мысли объ уплатѣ долга правдѣ Божіей за грѣхи людей въ страданіяхъ и крестной смерти І. Христа.

Св. Кириллъ Іерусалимскій въ своихъ „Огласительныхъ словахъ“, говоренныхъ въ храмѣ Воскресенія въ Іерусалимѣ вблизи Голгоѳы, повторялъ вкратцѣ ученіе св. Аѳанасія о значеніи искупительной жертвы, какъ дѣла великой премудрости Божіей, чрезъ которое соблюдена и „истина въ приговорѣ, и дѣйственность въ человѣколюбіи“, причемъ особенно отчетливо раскрывалъ, какъ мы сейчасъ замѣтили, ученіе о преизбыточествующей силѣ страданій и смерти Христовой. „Мы были“, говоритъ онъ, „врагами Бога по причинѣ грѣха, и Богъ опредѣлилъ, чтобы согрѣшающій умиралъ. Посему надлежало быть одному изъ двухъ: или непреложному въ истинѣ Богу всѣхъ предать смерти, или человѣколюбивому Богу отмѣнить приговоръ. Примѣчай же премудрость Божію: соблюлъ и истину въ приговорѣ, и дѣйственность въ человѣколюбіи. Христосъ подъялъ грѣхи на тѣлѣ на древо, да смертію Его отъ грѣхъ избывше, правдою поживемъ“ (1 Петр. 2, 24). Не малъ былъ Умирающій за насъ, не чувственное овча, не простой человѣкъ, не ангелъ только, но вочеловѣчившійся Богъ. Не таково было беззаконіе грѣшниковъ, какова правда Умершаго за нихъ. Не столько мы согрѣшили, сколько совершилъ правды Положившій за насъ душу, Положившій, когда хотѣлъ и паки пріявшій, когда восхотѣлъ“ [2]). „Не дивись“,

---

[1]) Твор. св. от. т. XXI, св. Аѳан. Алекс. ч. 3 ья. стр. 392—401. Contr. Apollinar. l. II, n. 6 et caeter. Col. 1146 et caet. P. c. c. graec. t. XXVI.

[2]) Оглас. Слово 13, n. 33. Cyrilli Hierosol. Catechesis XIII. De Christo crucifixo. n. 33, col. 813. Patr. cursus. comp. graes. t. XXXIII.

говоритъ св. отецъ, „что искупленъ цѣлый міръ, ибо умеръ за него не простой человѣкъ, но единородный Божій Сынъ. Грѣхъ и одного человѣка, Адама, имѣлъ столько силы, что нанесъ смерть міру. Если же единаго прегрѣшеніемъ смерть царствова въ мірѣ (Римл. 5, 17). то не паче ли правдою Единаго воцарится жизнь? И если тогда за древо, съ котораго вкусили, извергнуты изъ рая, то не удобнѣе ли нынѣ чрезъ Іисусово древо войти вѣрующимъ въ рай? Если первозданный изъ земли принесъ всемірную смерть, то не принесетъ ли вѣчную жизнь Создавшій человѣка изъ земли, когда Самъ Онъ есть жизнь? Если Финеесъ, возревновавъ и умертвивъ студодѣйствующаго, прекратилъ Божій гнѣвъ, то Іисусъ не другаго предавъ смерти, но Себя принесши въ искупительную цѣну, не утолитъ ли гнѣва на человѣковъ“? [1])

Итакъ, причина, по которой страданія и смерть І. Христа достаточны для искупленія цѣлаго міра, причина ихъ всеобщности и всеобъемлемости заключается по ученію св. отца, въ значеніи лица Искупителя, какъ Богочеловѣка.—„Умершій за насъ былъ не чувственное овча, не простой человѣкъ, не ангелъ только, но вочеловѣчившійся Богъ“. На такой необъятной важности лица Искупителя св. Кириллъ основываетъ далѣе и ту мысль, что страданія и смерть Спасителя были не только достаточными для искупленія цѣлаго міра, но и преизбыточествующими: „не таково было беззаконіе грѣшниковъ, какова правда Умершаго за нихъ“, говоритъ онъ. „Не столько мы согрѣшили, сколько совершилъ правды Положившій за насъ душу“. Что у св. Кирилла и другихъ отцовъ IV и V вѣковъ преизбыточествующій характеръ искупленія доказывается достоинствомъ лица Искупителя, причина этого скрывается въ историческихъ обстоятельствахъ времени: если прежде божество Искупителя было доказываемо потребностью въ такомъ Лицѣ для достиженія цѣли искупленія, то, наоборотъ, послѣ того, какъ въ борьбѣ съ аріанами было расырыто и на вселенскихъ соборахъ точно опредѣлено ученіе о божествѣ Сына Божія, отцы церкви стали пользоваться этимъ догматомъ, какъ опорою и основаніемъ при подробнѣйшемъ раскрытіи догмата объ искупленіи. То обстоятельство, что Искупитель не только истинный человѣкъ, но и истинный Богъ, служило у нихъ твердымъ основаніемъ для мысли, что искупленіе, совершенное такимъ Лицомъ, имѣетъ силу не только достаточную для заглажденія вины цѣлаго міра, но и преизбыточествующую. А причина, по которой дѣло, совершенное Христомъ, имѣетъ такое значеніе для человѣчества, какъ будто бы оно было совершено самимъ человѣчествомъ, заключается между прочимъ въ томъ, что Самъ Христосъ былъ истинный человѣкъ—одинъ изъ людей,—и совершилъ искупительный подвигъ добровольно. Поэтому-то св. Кириллъ часто и настойчиво обращается къ добровольности страданій Христа, какъ человѣка, хотя „не человѣка малозначущаго“, но такого, который былъ вмѣстѣ съ тѣмъ вочеловѣчившійся Богъ. Такъ, напр. въ одномъ мѣстѣ св. отецъ пишетъ: „единымъ человѣкомъ смерть и единымъ жизнь; единымъ же человѣкомъ, Спасителемъ, умирающимъ по собственному изволенію. Вспомни сказанное: область имамъ положити душу Мою и область имамъ паки пріяти ю“ [2]). И еще: „не по принужденію оставилъ жизнь и не насильственную, но вольную пріялъ смерть. Слушай, что говоритъ: область имамъ положити душу Мою и область имамъ паки пріяти ю. По Своей волѣ уступаю врагамъ, а если бы не восхотѣлъ, то не было бы сего. Итакъ по произволенію исшелъ

[1]) Тамъ же, п. 2, сравн. тамъ же п. 6. Catech. 13, n. 2, col. 775. Ibid.
[2]) Іоан. 10, 18. [3]) Оглас. Сл. 13; п. 28. Cateches. XIII, n. 28, col. 805. Ibid.

на страданіе, радуясь совершенію дѣла, осклабляясь при видѣ вѣнца, веселясь о спасеніи человѣковъ, не стыдясь креста, потому что спасъ вселенную. Ибо страдалъ и подвизался подвигомъ терпѣнія не человѣкъ малозначущій, но вочеловѣчившійся Богъ". [1])

Неудивительно поэтому, что страданія и смерть, понесенныя за людей добровольно не человѣкомъ малозначащимъ, но вочеловѣчившимся Богомъ, избавляютъ ихъ отъ грѣха, проклятія и смерти. „Совершено таинство, исполнено написанное, разрѣшены грѣхи. Ибо Христосъ пришедъ Архіерей грядущихъ благъ" и т. д. [2]) И еще: „Онъ дѣйствительно былъ распятъ за наши грѣхи. Если вознамѣришься отрицать сіе, обличитъ тебя видимое нами мѣсто, сія блаженная Голгоѳа, на которой собрались мы теперь ради Распятаго на ней. И древомъ крестнымъ по частямъ уже наполнена вся вселенная. Распятъ же Онъ былъ не за Свои грѣхи, но чтобы мы освободились отъ нашихъ грѣховъ". [3]) Распятый Христосъ, освободивъ насъ отъ грѣховъ, освободилъ и отъ ихъ послѣдствій проклятія и смерти. „Адаму произнесено осужденіе: проклята земля въ дѣлѣхъ твоихъ, тернія и волчцы возраститъ тебѣ [4]) Почему Іисусъ пріемлетъ на Себя терніе, чтобы уничтожить осужденіе. Для того погребенъ и въ землѣ, чтобы проклятая земля вмѣсто проклятія пріяла благословеніе". [5]) „Единымъ человѣкомъ смерть и единымъ человѣкомъ жизнь и единымъ же человѣкомъ Спасителемъ, умирающимъ по собственному изволенію". [6]) И не только спасаетъ отъ смерти, но и даруетъ вѣчную жизнь: „если распятый мѣдный змій спасаетъ (отъ смерти), то какъ не спасти распятому воплотившемуся Божію Сыну? Жизнь всегда даруется древомъ. Ибо оживотвореніе при Ноѣ—древянымъ ковчегомъ, при Моисеѣ же—море, узрѣвъ образъ креста, убоялось ударившаго по водамъ. Столько силы имѣлъ жезлъ Моисеевъ; ужели не силенъ крестъ Спасителевъ?" [7]) „Пришла Жизнь, чтобы наконецъ заградились уста смерти, и всѣ мы, спасенные сказали: гдѣ ти, смерте, жало? Гдѣ ти, аде, побѣда?" [8]) [9]) Наконецъ, мы спасены и отъ того, кто имѣетъ державу смерти, сирѣчь отъ діавола, „Діаволъ", говоритъ св. отецъ, „какъ орудіемъ воспользовался противъ насъ плотію, поэтому какимъ оружіемъ побѣдилъ насъ діаволъ, тѣмъ же оружіемъ мы спасены; подобное намъ воспріялъ отъ насъ Господь, чтобы спасти человѣчество. Господу надлежало пострадать за насъ, но діаволъ не осмѣлился бы приступить къ Нему, еслибы зналъ Его. Аще бо быша разумѣли, не быша Господа славы распяли [10]). Посему тѣло сдѣлалось приманкою смерти, чтобы змій, понадѣявшись поглотить, изблевалъ и поглощенныхъ уже. Ибо „пожре смерть возмогши", и паки: „отъятъ Богу всяку слезу отъ всякаго лица". [11]) [12]).

Доселѣ разсмотрѣнные нами отцы церкви представляютъ намъ проникнутое по мѣстамъ христіанскимъ чувствомъ, но спокойное изложеніе тѣхъ или иныхъ сторонъ нашего догмата. Но есть такой современный св. Кириллу Іерусалимскому отецъ церкви, который въ своихъ писаніяхъ болѣе выражаетъ чувства безпредѣльнаго благоговѣнія, благодарности и любви къ

---

[1]) Оглас. Слов. 13, n. 6. Cateches. XIII, n. 6, col. 780. Ibid.
[2]) Евр. 9, 11—14. Оглас. Сл. 13, n. 32. Cateches. XIII, n. 32, col. 812. Ibid.
[3]) Оглас. Сл. 4, n. 10. Cateches. IV, De decem dogmatibus, n. 10, col. 468—469. 7. XXXIII.
[4]) Быт. 3, 17—18.
[5]) Оглас. Слов. 13. n. 18. Cateches XIII, n. 18, col. 793. Ibid.
[6]) Тамъ же, n. 28 ср. n. 33. Cateches XIII, n. 28, col. 805. Ibid.
[7]) Тамъ же, n. 20. Cateches. XIII, n. 20. col. 797. Ibid.
[8]) 1 Кор. 15, 15; [9]) Оглас. Слов. 3, n. 11. Cateches. III. De baptismo, n. 11, col. 441. Ibid.
[10]) 1 Кор. 2. 8.
[11]) Ис. 25, 8; [12]) Оглас. Сл. 12, n. 15. Cateches. 12. De Christo incarnato, n. 15. col. 741. Ibid.

Своему Спасителю, нежели занимается логическимъ раскрытіемъ тѣхъ или другихъ сторонъ догмата объ искупленіи. Мы разумѣемъ св. Ефрема Сирина. Соотвѣтственно такой его настроенности, мысль его обращается больше всего къ представленію той необъятной любви и милосердія, которыя служили побужденіемъ къ искупленію святымъ Богомъ грѣшнаго человѣка. Но вмѣстѣ съ тѣмъ и общій святоотеческій взглядъ на значеніе страданія и крестной смерти Спасителя въ его писаніяхъ ясно выраженъ. „Для чего предается Святый и безгрѣшный Владыка?“, вопрашаетъ св. Ефремъ, „ибо ни въ чемъ не согрѣшивъ, преданъ сегодня. Пріидите и узнаемъ, за что преданъ Христосъ Спаситель нашъ. За насъ нечестивыхъ преданъ Владыка. Кто жъ не подивится, кто не прославитъ? Рабы согрѣшили, а Владыка преданъ, чтобы собственною смертію освободить согрѣшившихъ сыновъ. Владыка съ кротостію, добровольно предалъ Себя въ руки нечестивыхъ. И беззаконные, связавъ пречистаго Владыку, ругались надъ Нимъ, связавшимъ крѣпкаго неразрѣшимыми узами и разрѣшившимъ насъ отъ узъ грѣховныхъ. Пріидите и познайте чрезмѣрность щедротъ, терпѣніе и милосердіе сладчайшаго Владыки. Былъ у Него благопотребный рабъ въ раю сладости, и онъ, согрѣшивъ, преданъ истязателямъ. Но Благій, видя, что немощенъ онъ духомъ, умилосердился къ рабу, сжалился надъ нимъ, и Самого Себя отдалъ на бичеваніе за него. За насъ пострадалъ безстрастный Владыка, за насъ распятъ единый Безгрѣшный, за насъ, нечестивыхъ, преданъ смерти Христосъ, Спаситель нашъ. Вникни, братъ, что значитъ слышимое тобою: безгрѣшный Богъ, Сынъ Всевышняго, преданъ за тебя“. [1]).

Такимъ образомъ и св. Ефремъ вмѣстѣ съ другими отцами усматриваетъ причину того, почему страданія и крестная смерть Спасителя избавляетъ насъ отъ грѣха и его послѣдствій въ томъ обстоятельствѣ, что Христосъ былъ не просто безгрѣшный человѣкъ, но вмѣстѣ Богъ, Сынъ Всевышняго и потерпѣлъ страданія добровольно, изъ любви и безконечнаго милосердія къ немощному духомъ согрѣшившему рабу Своему.

Если ученіе св. Ефрема Сирина объ искупленіи есть болѣе благоговѣйное размышленіе о глубочайшей тайнѣ нашего спасенія, нежели логическое проникновеніе въ ея сущность,—то ученіе св. Епифанія Кипрскаго о томъ же предметѣ представляетъ собою ясное и спокойное, хотя тоже не глубокое, изслѣдованіе догмата. Обличитель всѣхъ древнихъ и новыхъ ересей, убѣжденный противникъ Оригена, онъ, естественно, въ изложеніи ученія о І. Христѣ, какъ первосвященникѣ, принесшемъ „совершеннѣйшую и живую жертву за весь міръ“, чуждъ всякаго вліянія взгляда Оригена на искупленіе. Уже одно это обстоятельство a priori заставляетъ утверждать, что напр. такія выраженія, встрѣчающіяся въ твореніяхъ Епифанія, какъ: „Сынъ Божій принесъ Самого Себя въ Своемъ тѣлѣ въ жертву Отцу“ „*за всю тварь*“; или: „Христосъ священнодѣйствовалъ совершеннѣйшую и живую жертву „*за весь міръ*“ — не имѣютъ того значенія, что искупительная жертва принесена І. Христомъ и за духовъ и даже злыхъ. Выраженіе „за всю тварь“ по связи рѣчи у св. отца равносильно выражанію: „за все человѣчество“; слова: „принесъ жертву за весь міръ“ равносильно словамъ того же отца: Христосъ предалъ Себя для очищенія міра, въ примиреніе всего на небѣ и на землѣ.

Цѣль воплощенія Сына Божія состоитъ въ томъ, чтобы въ Божествѣ даровать намъ спасеніе, а въ человѣчествѣ пострадать за насъ, человѣковъ,

---

[1]) Твор. св. от. т. XV; св. Ефрема Сир. ч. IV, сл. 104 „О страданіяхъ Спасителя“, стр. 239, 240, 242, 243.

разрѣшивъ страстію страсть и Своею смертію умертвивъ смерть (Слово якорное. Рус. пер. св. Епифанія г. VI, стр. 162); чтобы стать за насъ священникомъ по чину Мелхисидекову: Сынъ Божій, рожденный безначально и внѣ времени, а ради насъ содѣлавшійся человѣкомъ отъ Маріи, пріялъ человѣческое смѣшеніе, чтобы стать за насъ священникомъ по чину Мелхисидекову. (S. Epiphanii, Advers. haeres. lib. II, haeres. 55, patr. curs. compl. graec. t. 41, col. 980). Повидимому, св. Епифанію была чужда мысль св. Иринея, св. Аѳанасія Александрійскаго и др., что уже воплощеніе Сына Божія имѣетъ само по себѣ освящающее и спасающее значеніе для человѣчества: оно имѣетъ значеніе, по мысли св. отца, только какъ необходимое условіе возможности для Сына Божія понести страданія и крестную смерть.

Во многихъ мѣстахъ своихъ твореній, св. Епифаній ясно и раздѣльно раскрываетъ мысль, что простой человѣкъ не могъ спасти человѣчества, а совершить искупленіе могъ только вочеловѣчившійся Богъ, Который и пострадалъ *только по человѣчеству; однако же страданія Его вмѣнялись и Божеству*, хотя Божество и безстрастно. „Слово плоть бысть [1]), не страдая въ Божествѣ, но страдая вмѣстѣ съ человѣчествомъ, такъ что страданіе вмѣнялось Ему, но Онъ Самъ пребывалъ въ безсмертіи“. „Не должно думать, что Онъ есть человѣкъ, только достигшій славы Божества, потому что не на человѣка наша надежда спасенія: никто изъ всѣхъ отъ Адама бывшихъ людей не могъ содѣлать спасенія. Но Богъ Слово содѣлался человѣкомъ, дабы надежда была не на человѣка, а на Бога живаго, содѣлавшагося и истиннымъ человѣкомъ: всякъ бо священникъ отъ человѣкъ пріемль, за человѣки поставляется, согласно написанному [2]). Посему отъ нашей плоти воспріялъ плоть пришедшій Господь, и содѣлался подобнымъ намъ человѣкомъ Богъ Слово, дабы въ Божествѣ даровать намъ спасеніе, а въ человѣчествѣ пострадать за насъ, человѣковъ, разрѣшивъ страстію страсть и своею смертію умертвивъ смерть. Но страсть вмѣнилась Божеству, хотя Божество и безстрастно, потому что такъ благоволилъ пришедшій святый и безстрастный Богъ Слово. Такъ кровь на одеждѣ вмѣняется носящему послѣднюю: и Его Божеству вмѣнено страданіе плоти, хотя Само Божество нисколько не пострадало, дабы не на человѣка имѣлъ надежду міръ, но на Господня человѣка, такъ какъ Само Божество восхотѣло, чтобы Ему вмѣнено было страданіе, дабы безстрастіе Божества содѣлалось спасеніемъ для міра, и дабы совершившееся во плоти страданіе вмѣнено было Божеству, хотя само Божество отнюдь не страдало“ [3]).

Изъ приведенныхъ сейчасъ словъ св. Епифанія видно, что основанія, по которымъ ни Богъ безъ человѣка, ни человѣкъ безъ Бога не могли совершить спасеніе человѣка, у него указаны менѣе глубоко, ясно и опредѣленно, нежели у св. Иринея, при чемъ, когда св. отецъ объясняетъ причину, по которой страданія и смерть Христа, понесенныя Имъ по человѣчеству, вмѣнялись и самому Его Божеству,—въ немъ ясно виденъ богословъ, жившій ранѣе Несторія, когда взаимное отношеніе двухъ природъ въ единомъ лицѣ Христа еще не было точно опредѣлено на Вселенскихъ соборахъ; оттого мы видимъ чисто внѣшнее объясненіе тѣхъ основаній, по которымъ страданія и смерть Человѣка Іисуса усвоялись и нераздѣльно и неразлучно соединенному съ Нимъ Сыну Божію: „какъ кровь на одеждѣ вмѣняется носящему послѣднюю; такъ Божеству Христа вмѣнено страданіе плоти, хотя Само Божество нисколько не пострадало“. „Страсть вмѣнилась

---

[1]) Іоан. 1, 14. [2]) Евр. 5, 1.
[3]) „Слово якорное“, св. Епиф., въ русск. пер. ч. VI, стр. 162—163.

Божеству, *потому что такъ благоволилъ пришедшій святый и бесстрастный Богъ Слово; Само Божество восхотѣло*, дабы совершившееся во плоти страданіе вмѣнено было Божеству, хотя Само Божество отнюдь не страдало".

Сообразно съ общимъ характеромъ богословствованія св. отца можно думать, что онъ признаетъ безусловную необходимость искупительной жертвы Христовой. Болѣе обстоятельное ученіе св. отца о сей жертвѣ и ея цѣли и слѣдствіяхъ заключается въ слѣдующемъ.

Содѣлавшись человѣкомъ, Сынъ Божій принесъ Самого Себя на крестѣ, чтобы разрушить всякую жертву ветхаго завѣта и въ то же время священнодѣйствуя совершеннѣйшую и живую жертву за весь міръ,—Самъ—жертва, Самъ — заколеніе, Самъ — священникъ, Самъ — жертвенникъ, Самъ — Богъ, Самъ — человѣкъ, Самъ — царь, Самъ — первосвященникъ, Самъ — овча, Самъ — агнецъ, содѣлался всѣмъ во всемъ для насъ, чтобы всячески стать жизнью для насъ и твердыню Своего священства сдѣлать навѣки недвижною" [1]). Подобную же мысль, только болѣе сокращенно, св. отецъ раскрываетъ, объясняя вопреки еретикамъ - аріоманитамъ истинный смыслъ словъ ап. Павла изъ посланія къ Евр.: „разумѣйте Святителя исповѣданія нашего, вѣрна суща сотворшему Его" [2]): Сынъ Божій сдѣлался святителемъ, потому что Онъ въ Своемъ тѣлѣ принесъ Самого Себя въ жертву Отцу за человѣчество, Самъ и священникъ, Самъ и жертва. Онъ, святительствуя, принесъ Самого Себя за всю тварь" [3]) Это жертвоприношеніе за всю тварь Христосъ совершилъ добровольно, изъ любви къ падшему человѣчеству. Такъ, опровергая нелѣпую клевету Василида, что на Голгоѳѣ былъ распятъ не Христосъ, а Симонъ Киринейскій, св. Епифаній пишетъ: „всякому явно, что Христосъ добровольно исшелъ на страданіе и по собственному Своему желанію, по волѣ Отца Своего, по благоволенію Св. Духа, принялъ плоть, чтобы въ сей самой плоти за насъ пострадать и отдать душу за овецъ Своихъ" [4]). Истинно Сынъ Божій есть Сынъ любви ради насъ и ради Его, потому что въ Немъ Отецъ возлюби насъ и Сына Своего Единороднаго предалъ за насъ" [5]).

Значеніе жертвоприношенія І. Христа состоитъ въ томъ, что „Онъ предалъ Себя и Свою истинно агничую кровь въ искупленіе за меня, во очистилище [6]), для очищенія міра, въ примиреніе всего на небѣ, и на землѣ [7]) [8]). Частнѣе, искупленіе, совершенное І. Христомъ, состоитъ въ избавленіи людей отъ грѣха, проклятія и смерти. Такъ, опровергая ересь гностиковъ, св. Епифаній пишетъ: „Христосъ распялся за насъ, оставляя намъ образъ спасенія, потому что не былъ бы распятъ, если бы не имѣлъ плоти. Имѣя же плоть и будучи распятъ на крестѣ, Онъ распялъ грѣхи наши" [9]). А возстановля истинный смыслъ различныхъ мѣстъ Писанія, извращавшійся послѣдователями Маркіона, св. Епифаній такъ говоритъ въ объясненіе словъ ап. Павла изъ посланія къ Галатамъ: „елицы бо подъ закономъ, подъ клятвою суть": [10]) „подъ клятвою суть", апостолъ говоритъ потому, что въ законѣ

---

[1]) Sancti Epiphanii Advers. haeres. lib. II, t. I, haeres LV, n. 4, col. 980. Patr. c. c. rgaec. t. XLI. [2]) Евр. 3, 1—2.

[3]) Advers. haeres. lib. II, t. II, Haeres LXIX, n. 39, col. 261. Patr. c. c. t. XLII.

[4]) Advers. haeres. lib. I, t. II, Haeres. XXIV, n. 9, col. 317. Patr. c. c. t. XLI.

[5]) Твор. св. Епиф.въ русск. пер.ч. VI, „Слово якорное", стр. 89.

[6]) Рим. 3, 25. [7]) Колос. 1, 20.

[8]) „Слово якорное", стр. 115 (ч. VI).

[9]) Advers. haeres. lib. I, t. II. Haeres. XXVI, n. 18, col. 361. Patr. c. c. graec. t. XLI. Σάρκα δὲ ἔχων καὶ σταυρωθεὶς, ἐστάυρωσεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας.

[10]) Галат. 3, 12. Δ εικνὺς πάλιν ὁ ἅγιος ἀπόστολος τὴν οἰκονομίαν τοῦ στάυρου ἐπὶ τῇ λύσει τῆς καταρᾶς γινομένην, ταῦτη δὲ προσγέγραπται.

была угроза противъ преслушанія Адамова, доколѣ не пришелъ Пришедшій свыше и облекшись въ тѣло и составы Адамовы, не перемѣнилъ клятвы на благословеніе". А нѣсколькими строками ниже св. отецъ точнѣе показываетъ, что разрушеніе клятвы совершилось креста ради" [1]).

Наконецъ, смерть Христова умертвила нашу смерть: „Христосъ единажды умеръ за насъ, претерпѣвъ страсть за наши страсти; единажды вкусило смерти, смерти же крестныя, добровольно ради насъ пришедшее на смерть Слово, чтобы смертію смерть умертвить" [2]). И еще: „Когда я немоществовалъ плотію, посланъ былъ мнѣ Спаситель, въ подобіе плоти грѣха [3]), исполняя таковое домостроительство, дабы искупить меня отъ рабства, тлѣнія и смерти" [4]).

Мы видѣли, что уже св. Кириллъ Іерусалимскій въ своихъ Огласительныхъ словахъ нерѣдко возвращается къ раскрытію и уясненію мысли о преизбыточествующемъ значеніи страданій и смерти Спасителя; но въ особенности и преимущественно предъ другими отцами раскрываетъ это ученіе по духу Православной Церкви современникъ св. Епифанія, св. Іоаннъ Златоустъ.

Едва ли много погрѣшимъ, если будемъ утверждать также и то, что если св. Григорій Нисскій раскрываетъ преимущественно мысль объ освобожденіи людей отъ власти діавола, св. Аѳанасій—мысль о попраніи смерти смертію Христовой, то св. Златоустъ съ большею, нежели другіе отцы, ясностію и обстоятельностію раскрываетъ мысль объ І. Христѣ, какъ первосвященникѣ, Который Своею жертвою избавилъ родъ человѣческій отъ грѣха и проклятія. Раскрытіе св. Златоустомъ мысли о нравственномъ основаніи для вмѣненія заслугъ Христовыхъ потомкамъ Адамовымъ легло въ основаніе ученія объ этомъ предметѣ у послѣдующихъ православныхъ богослововъ.

Наконецъ, изображеніе величія и необъятности любви Божіей, и какъ побужденія къ дѣлу искупленія рода человѣческаго, и какъ мощной внутренней силы, совершившей это дѣло, есть также характеристическая черта въ воззрѣніи св. Златоуста на догматъ, исторію котораго мы изучаемъ.

Богословъ съ преобладающимъ нравственнымъ направленіемъ, проповѣдникъ любви, св. Златоустъ многократно въ своихъ писаніяхъ возвращается къ мысли, что единственнымъ побужденіемъ со стороны Бога ко спасенію погибавшаго человѣчества была безмѣрная любовь Божія къ людямъ. Такъ въ 9-й бесѣдѣ на посл. къ Римл. онъ пишетъ: представь любовь своего Господа, когда Его Самого видимъ распинаемымъ не за добродѣтельныхъ, но за грѣшниковъ и враговъ". „И то было уже весьма сильнымъ доказательствомъ любви, что Христосъ умеръ за насъ, нимало того не заслужившихъ... спасаетъ насъ не иной кто, а Тотъ, Кто насъ, бывшихъ еще грѣшниками, возлюбилъ до того, что Самъ Себя предалъ за насъ. То, что надлежало спастися смертію Владыки, не могло иначе совершиться какъ по безмѣрной любви" [5]). И еще въ толк. на 2-е посл. къ Корине.: „Видишь ли любовь Божію, превосходящую не только всякое слово, но и всякій умъ? Кто первый былъ обиженъ? Богъ. Кто первый пришелъ для примиренія? Онъ же„ [6]). И вотъ движимый этою любовью, Христосъ сталъ милостивъ и

---

[1]) Advers. haeres. lib. I, t. III. Haeres. XLII. col. 774. Patr. c. c. graec. t. XLI.
[2]) „Слово якорное", св. Епиф. въ русск. пер. ч. VI, стр. 161, н. 92. [3]) Римл. 8, 3.
[4]) „Слово якорн.", н. 65, стр. 114.
[5]) Св. Іоан. Злат., стр. 195—197. Москва, 1844. Ἰωάννου Χρισοστόμου ἑρμην. εἰς τ. πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴν—homil. IX, n. 3. Patrol. curs. compl. graec. t. LX,—col. 470—471.
[6]) Св. Іоан. Злат. In Epist. II ad. Cor. Homil. XI, n. 2, col. 477.

вѣренъ первосвященникъ въ тѣхъ, яже къ Богу. „Онъ принялъ", говоритъ св. Златоустъ, „плоть нашу единственно только по человѣколюбію, для того, чтобы помиловать насъ. Нѣтъ другой причины домостроительства Его, кромѣ одной этой. Онъ видѣлъ, что мы повержены на землю, погибаемъ и подвергаемся насилію смерти и умилосердился надъ нами. „Во еже очистити грѣхи людскіе, да милостивъ будетъ и вѣренъ первосвященникъ". Что значитъ вѣренъ? Истинный, сильный, ибо одинъ только Сынъ есть вѣрный первосвященникъ, Который можетъ избавить отъ грѣховъ тѣхъ, которыхъ Онъ есть первосвященникъ. Посему, дабы принести жертву, которая могла бы очистить насъ, Онъ сдѣлался человѣкомъ". „Въ тѣхъ, яже къ Богу",—въ объясненіе этихъ словъ св. отецъ пишетъ: „мы были враждебны Богу, были осуждены, преданы безчестью; не было никого, кто бы принесъ за насъ жертву; Онъ видѣлъ насъ въ такомъ состояніи и умилосердился, не доставивъ только намъ первосвященника, но сдѣлавшись Самъ первосвященникомъ вѣрнымъ" [1]). „Онъ былъ всегда Царемъ, а священникомъ сталъ тогда, когда принялъ плоть, когда принесъ жертву" [2]). „Онъ принесъ въ жертву Самого Себя, и поэтому Онъ есть не только священникъ, но и приношеніе и жертва". „Онъ вошелъ съ жертвою за насъ, могущею умилостивить Отца" [2]). Изъ приведенныхъ словъ св. Златоуста видно, что для спасенія человѣка, требуемаго безмѣрною любовію Бога къ человѣку, нуженъ былъ первосвященникъ, который бы принесъ жертву за грѣхи людей. Кто же могъ доставить людямъ такого первосвященника? Сынъ Божій, который не только доставилъ намъ первосвященника, но и самъ сдѣлался таковымъ, такъ какъ, очевидно, никакое сотворенное существо не могло быть первосвященникомъ: „одинъ только Сынъ есть вѣрный первосвященникъ, который можетъ избавить отъ грѣха тѣхъ, которыхъ Онъ есть первосвященникъ" Однако же Сыну Божію для того, чтобы стать первосвященникомъ и принести жертву Богу за грѣхи людей, нужно было воплотиться, стать человѣкомъ. И вотъ „дабы принести жертву, которая могла бы очистить, Онъ сдѣлался человѣкомъ? „Царемъ Онъ былъ всегда, а священникомъ сталъ тогда, когда принялъ плоть". Кратко, истиннымъ первосвященникомъ, способнымъ принести жертву Богу за грѣхи людей и сею жертвою избавить ихъ отъ гнѣва и осужденія Божія, не могъ быть ни Богъ безъ человѣка, ни тѣмъ болѣе человѣкъ безъ Бога, а Богъ и человѣкъ вмѣстѣ — Богочеловѣкъ, Который и вошелъ къ Отцу съ жертвою, могущею умилостивить Его, принесши Ему въ жертву Себя Самого.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что св. отецъ признавалъ не безусловную, но домостроительственную необходимость страданій и смерти Христовой: Сынъ Божій принялъ плоть цашу *единственно только* по человѣколюбію, для того чтобы насъ помиловать. *Нѣтъ другой причины домостроительства Его, кромѣ одной этой*. Онъ видѣлъ, что мы повержены на землю, погибаемъ и подвергаемся насилію смерти, и умилосердился надъ нами". Слѣдовательно, если бы люди сами по себѣ могли избавиться отъ насилія смерти и погибели, то Богъ простилъ бы имъ оскорбленіе, причиненное Ему грѣхомъ людей, и не требуя страданія и крестной смерти Богочеловѣка.

---

[1]) Св. Іоан. Злас. бес. на толк. посл. къ Евр. бес. 5, стр. 89—90. In Epist. ad. Hebr. cap. 3; hom. V, n. 1, col. 47.

[2]) Св. Іоан. Злат. бес. на посл. къ Евр. изд. при Спб. Дух. Акад. 1859 г. стр. 281. бес. 17, п. 3, стр. 222, бес. 13, п. 1. In Epist. ad. Hebr. hom. 13, cap. 7, n. 1, col. 103, Patr. c. c. graec. t. LXIII.

[3]) Стр. 281 и 283, бес. 17, п. 1 и 2. In Epist. ad. Hebr. hom. 17, n. 1—2, col. 127—130. Ibid.

Однако же св. Іоаннъ Златоустъ далекъ отъ мысли, будто грѣхъ людей не былъ оскорбленіемъ правды Божіей, не служилъ причиною гнѣва Божія на нихъ и осужденія и не нуждался въ умилостивительной жертвѣ Богу. Уже одно то обстоятельство, что, по мысли св. отца, самое воплощеніе Сына Божія совершилось за тѣмъ, чтобы Онъ, Сынъ Божій, могъ стать первосвященникомъ и принести жертву за грѣхи людей — уже одно это обстоятельство подтверждаетъ справедливость высказаннаго нами положенія. Кромѣ того, св. отецъ прямо говоритъ: мы были враждебны Богу, были осуждены, преданы безчестью; Отецъ гнѣвался на насъ и былъ не доволенъ нами, какъ отступившими отъ Него: Сынъ Божій видѣлъ насъ въ такомъ жалкомъ состояніи, умилосердился надъ нами, Самъ сдѣлался первосвященникомъ и принесъ Себя Самого въ умилостивительную жертву Богу за грѣхи людей". Какъ первосвященникъ, явившись лицу Божію о насъ со Своею кровію, „Сынъ сталъ ходатаемъ (посредникомъ) между Отцомъ и нами. Отецъ гнѣвался на насъ и былъ недоволенъ нами, какъ отступившими отъ Него; Сынъ же сталъ посредникомъ между нами и Имъ и умолилъ Его. И смотри, какъ Онъ сталъ ходатаемъ: Онъ принялъ на Себя оправданіе и отвѣтственность, передалъ намъ волю Отца и при этомъ подвергся смерти. Мы оскорбили Бога и должны были умереть; но Онъ умеръ за насъ и содѣлалъ насъ достойными завѣта" [1]).

Итакъ Христосъ, какъ первосвященникъ и жертва, пострадалъ и былъ распятъ на крестѣ за нашъ грѣхъ, за нашу вину. Самъ по Себѣ Онъ не былъ повиненъ смерти, а умеръ для того, чтобы истребить грѣхъ, отнять у него всю силу [2]). „Ежели", говоритъ св. Златоустъ, „ежели закланіемъ безсловесныхъ, разсуждаетъ апостолъ, разрѣшались грѣхи, то тѣмъ паче кровію Іисуса Христа" [3]). А въ толк. на посл. къ Евр., объясняя слова апостола „во отметаніе грѣха жертвою Своею явися", св. Златоустъ вопрошаетъ: „что значитъ отметаніе?" То есть посрамленіе, ибо грѣхъ не имѣетъ уже дерзновенія, потому что онъ посрамленъ. Какимъ образомъ? Онъ долженъ былъ достигнуть наказанія (людей смертію), но не достигнулъ, а самъ потерпѣлъ насиліе; когда хотѣлъ погубить всѣхъ, тогда самъ былъ истребленъ" [4]). И еще подробнѣе говоритъ объ этомъ въ толк. на посл. къ Римл.: „Христосъ тѣмъ, что не согрѣшилъ, явился непобѣдимымъ, а тѣмъ, что умеръ, побѣдилъ и осудилъ грѣхъ, содѣлавъ для него страшною ту самую плоть, которая прежде была презираема. Симъ уничтожилъ Онъ силу грѣха и уничтожилъ смерть, введенную въ міръ грѣхомъ. Ибо доколѣ грѣхъ встрѣчалъ грѣшниковъ, по всему праву наносилъ имъ смерть. Когда же нашелъ безгрѣшное тѣло и предалъ оное смерти, какъ учинившій несправедливость, подвергся осужденію. Видишь ли сколько одержано побѣдъ? Плоть не преодолѣна грѣхомъ, самый грѣхъ побѣжденъ и осужденъ и не просто осужденъ, но какъ согрѣшившій. Ибо Христосъ сперва уличилъ его въ неправдѣ, а потомъ осудилъ и осудилъ не просто силою и властію, но по всѣмъ законнымъ правамъ. Сіе самое выразилъ апостолъ, сказавъ: „о грѣсѣ осуди грѣхъ

---

[1]) Св. Іоан. Злат. бес. 16, п. 1, стр. 470. In Epist. ad. Hebr. hom. 16, n. 1, col. 123.
[2]) Римл. бес. 11, стр. 233, сравн. стр. 188. Commentar. in epist. ad Roman. homil. XI, n. 2, col. 483.
[3]) Римл. стр. 130. Commentar. in epist. ad. Roman. homil. VII, n. 2, col. 444.
[4]) Бес. 17, п. 3, стр. 286. In Epist. ad. Hebr. cap. 10, hom. XVII, n. 3, col. 131.

во плоти. Сіе тоже значитъ, что сперва изобличилъ въ тяжкомъ грѣхѣ, а потомъ уже осудилъ оный“ [1] [2]).

Такимъ образомъ страданія и смерть І. Христа были не только наказаніемъ, которое понесъ І. Христосъ взамѣнъ наказанія, опредѣленнаго правосудіемъ Божіимъ за грѣхи людей, но они были вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ духовно-нравственнымъ процессомъ, которымъ Христосъ уничтожилъ принципіально грѣхъ человѣчества.—были борьбою Христа со грѣхомъ, въ которой Онъ одержалъ полную побѣду надъ послѣднимъ.

Но съ уничтоженіемъ грѣха само собою уничтожается и слѣдствіе его, проклятіе Божіе за непребываніе человѣкомъ во всѣхъ словесѣхъ закона. Какъ же именно это случилось? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Златоустъ, объясняя Гал. 3, 13, пишетъ: „Христосъ ны искупилъ есть отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва: писано бо есть: проклятъ всякъ, висяй на древѣ“ [3]). И хотя народъ подлежалъ еще другой клятвѣ, какъ сказано: „проклятъ всякъ человѣкъ, иже не пребудетъ во всѣхъ словесѣхъ закона“ [4]), но что до сего? Пусть народъ подлежалъ сему проклятію, потому что не пребылъ въ законѣ и не было никого, кто бы могъ исполнить весь законъ: но Христосъ уничтожилъ сіе проклятіе другимъ, которое говоритъ: „проклятъ всякъ висяй на древѣ“. Поелику же и тотъ, кто виситъ на древѣ, проклятъ, и кто преступаетъ законъ, находится подъ клятвою, но желающій разрѣшить клятву самъ долженъ быть свободнымъ отъ клятвы; напротивъ долженъ принятъ на себя клятву незаслуженную, вмѣсто оной заслуженной: таковую клятву и принялъ на Себя Христосъ и ею уничтожилъ заслуженную. И какъ кто-нибудь не подлежащій осужденію, рѣшившись умереть за осужденнаго на смерть, симъ избавляетъ его отъ смерти, такъ поступилъ и Христосъ. Поелику Онъ не подлежалъ проклятію за преступленіе закона, то принялъ на Себя вмѣсто заслуженнаго нами незаслуженное проклятіе, дабы освободить всѣхъ отъ заслуженнаго. „Ибо Онъ беззаконія не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его“ [5]). Но какъ умершій за тѣхъ, кои осуждены на смерть, освобождаетъ ихъ отъ смерти: такъ и принявшій на Себя проклятіе освободилъ отъ проклятія“ [6]).

„Когда освобожденъ ты“, говоритъ св. Златоустъ, „отъ большаго—отъ грѣха, нѣтъ причины сомнѣваться въ меньшемъ—въ уничтоженіи смерти“ [7]). Смерть Христова была смертію смерти“. [8]). Но если Христосъ Своею смертію умертвилъ нашу смерть, то почему мы и теперь умираемъ? На этотъ вопросъ св. Златоустъ даетъ такой отвѣтъ: „правда, мы и теперь умираемъ прежнею смертію, но не остаемся въ ней, а это не значитъ умирать. Сила смерти и истинная смерть есть та, когда умершій уже не имѣетъ возможности возвратиться къ жизни; если же послѣ смерти онъ оживетъ и притомъ лучшею жизнью, то это не смерть, а успеніе. Смерть могла удержать у себя всѣхъ, посему Христосъ и умеръ, дабы освободить насъ“ [9]).

---

[1]) Римл. бес. 13, стр. 305—306. Homil. in epist. ad. Roman. XIII, n. 4, col. 514.

[2]) Неизлишне замѣтить, что св. Златоустъ въ разсужденіи о побѣдѣ І. Христа надъ грѣхомъ употребляетъ такой же способъ изображенія предмета, какой нѣкоторые отцы, какъ напр. Августинъ и Ѳеодоритъ, употребляютъ при разсужденіи о побѣдѣ І. Христа надъ діаволомъ.

[3]) Втор. XVI, 23. [4]) Втор. XXVII, 26. [5]) Исаіи, LIII, 9.

[6]) Толк. на посл. къ Гал. стр. 109—110; Москва, 1842. In cap. III, epist. ad. Galat. Comment. n. 3, col. 652—653.

[7]) Бес. 10, стр. 220 на посл. къ Римл. In Epist. ad. Roman. homil. X, n. 4, col. 480.

[8]) Бес. 11, стр. 233. Θανάτου θάνατος ο θάνατος ’αυτοῦ γέγονε. Rom. XI, n. 2, col. 485.

[9]) Евр. бес. 17, n. 2, стр. 282. In Epist. ad. Hebr. cap. 10, hom. XVII, n. 2, col. 129.

Самое избавленіе рода человѣческаго отъ смерти св. Златоустъ представляетъ подъ образомъ единоборства І. Христа со смертію. Христосъ совершаетъ на крестѣ все, показывая, что Его смертію совершено великое дѣло. Это было похоже на единоборство. Смерть поразила І. Христа, а Христосъ, пораженный ею, потомъ умертвилъ ее, „Мертвымъ тѣломъ умерщвленъ тотъ, кто казался безсмертнымъ. Вселенная это видѣла“ [1] [2]).

Наконецъ, Христосъ освободилъ насъ и отъ виновника грѣха и смерти— діавола и отъ его плѣна. Такъ, объясняя слова апостола: „иже избави насъ отъ власти темныя и представи въ царство Сына любве Своея“ [3]), св. Златоустъ пишетъ: „отъ власти темныя“, то есть отъ заблужденія и діавольскаго господства; не сказалъ просто: отъ тьмы, но отъ власти, ибо діаволъ надъ нами имѣетъ великую власть и господство; тяжко быть и просто подъ діаволомъ, а подъ діаволомъ со властію и того тяжелѣе. Великое конечно дѣло и освободиться отъ тьмы, но быть введеннымъ въ царство, еще больше. Смотри же, какъ многосложенъ даръ: Онъ освободилъ насъ, лежащихъ на днѣ, и не только освободилъ, но и перевелъ въ царство“ [4]). И еще въ томъ же посланіи, объясня слова апостола: „совлекъ начала и власти, изведе въ позоръ дерзновеніемъ, изобличивъ ихъ въ себѣ“ [5]), знаменитый богословъ толкователь пишетъ: „апостолъ говоритъ это о силахъ діавольскихъ; діаволъ надѣялся овладѣть Христомъ, а лишился и тѣхъ, которыхъ имѣлъ. Въ то время, когда тѣло Христа пригвождалось ко кресту, — мертвые воскресали. Тогда діаволъ потерпѣлъ пораженіе, получивъ смертный ударъ отъ мертваго тѣла... Что въ виду всего міра, на высотѣ, на древѣ былъ умерщвленъ змій, это достойно удивленія“ [6]).

Такимъ образомъ св. Златоустъ, будучи совершенно чуждъ той мысли, что кровь І. Христа дана была для выкупа людей изъ плѣна діавола, однакоже вмѣстѣ съ другими отцами раздѣляетъ то представленіе, что діаволъ хотѣлъ взять въ плѣнъ и Самого Христа, но на самомъ дѣлѣ потерялъ и всѣхъ остальныхъ плѣнниковъ“ [7]).

Въ объясненіе словъ апостола: „да смертію упразднитъ имущаго державу смерти, сирѣчь діавола“, Златоустъ говоритъ: „здѣсь Апостолъ выражаетъ то удивительное, что чѣмъ діаволъ побѣждалъ, тѣмъ и самъ побѣжденъ, и какимъ оружіемъ онъ былъ силенъ противъ вселенной, тѣмъ и его самого поразилъ Христосъ“ [8]).

Неизлишне при этомъ сдѣлать краткое замѣчаніе о томъ отношеніи, въ какомъ, по Златоусту, стоитъ смерть къ діаволу: имѣя въ виду слова апостола: „и избавитъ сихъ, елицы страхомъ смерти чрезъ все житіе повинни бѣша работѣ“, св. отецъ утверждаетъ, что діаволъ силенъ только смертію,

---

[1]) Толк. на Посл. къ Кол. изд. при Спб. Дух. Ак. 1858 г. бес. 6, п. 3, стр. 100. In Epist. ad. Coloss. cap. 2, hom. 6, n. 3, col. 342.

[2]) И въ разсужденіи о попраніи смерти св. отецъ употребляетъ такую же образную рѣчь, какъ и при изображеніи побѣды І. Христа надъ грѣхомъ и діаволомъ.

[3]) Колос. 1, 15.

[4]) Бес. 2, п. 3, стр. 31. In Epist. ad. Coloss. cap. 1, hom. 2, n. 3. col. 312.

[5]) Гл. 2, ст. 15.

[6]) Бес. 6, п. 3, стр. 98—99. In Epist. ad. Coloss. cap. 2, hom. 6, n. 3, col. 341.

[7]) Сравн. извѣстн. слово на Пасху, его же начало: „Аще кто благочестивъ и боголюбивъ“... „Сошедши во адъ, Онъ расхитилъ адъ и огорчилъ того, который коснулся Его плоти. Давно предузнавъ сіе, Исаія воскликнулъ: „адъ огорчися, срѣтивъ Тебя въ преисподнихъ своихъ“ (Ис. 14, 9). Огорчился онъ, ибо упразненъ, огорчился, ибо поруганъ, огорчился, ибо умерщвленъ. Огорчился, поелику весь связанъ. Взялъ плоть, а принялъ (въ ней) Бога, взялъ землю, а нашелъ въ ней небо; взялъ то, что видѣлъ, а подвергся тому, чего и не ожидалъ“. (Воскр. Чт. 1837 г. п. 1, стр. 3).

[8]) Къ Евр. бес. 4, п. 4, стр. 76. In. Epist ad Hebr. cap. 2, hom. 4, n 4, col. 41.

и не будь смерти, власть діавола въ отношеніи къ человѣку обратилась бы въ ничто; посему, какъ только упразднена смерть, такъ вмѣстѣ съ симъ пораженъ и тотъ, кто постоянно возстаетъ и ведетъ противъ насъ непримиримую войну, то есть діаволъ, ибо, кто не боится смерти, тотъ находится внѣ власти діавола. „Видишь ли“, говоритъ св. отецъ, „что свергающій съ Себя тяжкую власть смерти, сокрушаетъ и діавола“ [1]).

Дѣло искупленія, совершенное І. Христомъ, св. Златоустъ признаетъ имѣющимъ всеобщее значеніе, и во первыхъ въ томъ отношеніи, что оно простирается на всѣхъ людей, на всю вселенную. Объясняя слова посл. къ Евр.: „яко да благодатію Божіею за всѣхъ вкуситъ смерти“, онъ говоритъ: „не за вѣрующихъ только, но за всю вселенную, ибо Онъ умеръ за всѣхъ. Что въ томъ, что не всѣ увѣровали? Онъ исполнилъ Свое дѣло“ [2]). Но если „Онъ умеръ однажды за всѣхъ людей, то почему же апостолъ сказалъ „вознести многихъ грѣхи“, а не всѣхъ? Потому что не всѣ увѣровали; Христосъ умеръ за всѣхъ, дабы спасти всѣхъ, сколько отъ Него зависитъ, ибо смерть Его сильна была спасти всѣхъ отъ погибели, но Онъ вознесъ грѣхи не всѣхъ, потому что сами они не захотѣли“ [3]).

Сила крестной смерти Христовой имѣетъ вѣчное значеніе, простирается на всѣ времена: „Христосъ принесъ Себя однажды, и этого довольно навсегда“ [4]).

Наконецъ, голгоѳская жертва избавляетъ родъ человѣческій отъ всѣхъ грѣховъ, какъ первороднаго, такъ и произвольныхъ. Такъ въ толк. на 16 стихъ 5 главы посл. къ Римл. Златоустъ пишетъ: „дабы ты, слыша объ Адамѣ, не заключилъ, что изглажденъ только грѣхъ, сообщенный людямъ отъ Адама, апостолъ говоритъ, что изглаждены многія преступленія. Изъ чего сіе видно? Изъ того, что послѣ безчисленныхъ грѣховъ, слѣдовавшихъ за грѣхомъ, учиненнымъ въ раю, все кончилось оправданіемъ. И далѣе: благодатію истребленъ не одинъ первородный грѣхъ, но и всѣ прочіе грѣхи, даже не только истреблены грѣхи, но и дарована намъ праведность“ [5]).

Но какимъ образомъ страданія и смерть одного І. Христа избавляютъ всѣхъ людей, всѣхъ временъ, отъ всѣхъ грѣховъ? Это на основаніи ученія ап. Павла, св. Златоустъ объясняетъ чрезъ сравненіе І. Христа съ Адамомъ. „Въ семъ отношеніи“, говоритъ онъ, „Адамъ есть образъ Іисуса Христа. Въ какомъ отношеніи, спрашиваешь? Какъ Адамъ для своихъ потомковъ, хотя они и не ѣли древеснаго плода, содѣлался причиною смерти, введенной въ міръ Адамовымъ яденіемъ: такъ и Христосъ для вѣрующихъ въ Него, хотя они и не имѣли праведныхъ дѣлъ, содѣлался виновникомъ праведности, которую даровалъ всѣмъ намъ чрезъ крестъ“ [6]). На возраженіе іудея: какимъ образомъ родъ человѣческій спасенъ заслугами одного Христа,—можешь и ты возразить ему: какимъ образомъ весь родъ человѣческій осужденъ за преслушаніе одного Адама,—тѣмъ болѣе, что нѣтъ и сравненія между грѣхомъ и благодатью, между смертію и жизнію, между діаволомъ и Богомъ; а, напротивъ, безконечное разстояніе между однимъ и другимъ. Когда же свойство дѣла, могущество совершившаго оное, и самое приличіе, такъ какъ для Бога приличнѣе спасать, нежели наказывать,—все показы-

---

[1]) Тамъ же, стр. 77—78. In. Epist ad. Hebr. cap. 2, hom. 4, n. 4, col. 42.
[2]) Къ Евр., бес. 4, п. 2, стр. 71—72. In. Epist. ad Hebr. cap. 2, hom. 4, n. 2, col. 39.
[3]) Бес. 17, п. 2; стр. 282—283. In. Epist. ad. Hebr. cap. 10, hom. 17, n. 2, col. 129.
[4]) Бес. 17, п. 2, стр. 286. In. Epist. ad. Hebr. cap. 10, hom. 17, n. 2, col. 129.
[5]) Толк. на посл. къ Римл. стр. 209—210. Commentar. in epistol. ad. Roman. homil. X, n. 2, col. 475.
[6]) Тамъ же—стр. 207. Commentar. in epistol. ad. Roman. homil. X, n. 1, col. 475.

ваетъ, что превосходство и побѣда на сторонѣ Христовой; скажи мнѣ, какой предлогъ имѣешь ты къ невѣрію? Ежели столько силенъ былъ грѣхъ и притомъ грѣхъ одного человѣка, то неужели не произведетъ сильнѣйшаго дѣйствія благодать Бога, и не только Бога Отца, но и Бога Сына? Сіе гораздо сообразнѣе съ разумомъ, нежели первое. Повидимому, не совсѣмъ справедливо, чтобы одинъ былъ наказываемъ за другаго; но чтобы одинъ былъ спасенъ чрезъ другаго, это гораздо приличнѣе и сообразнѣе съ разумомъ. Если же первое подтвердилось опытомъ, тѣмъ паче должно быть возможно послѣднее“ [1]).

Итакъ причина, по которой страданія и крестная смерть І. Христа спасительны для людей, заключается въ отношеніи І. Христа къ человѣчеству: І. Христосъ есть новый духовный Адамъ, новая благодатная Глава человѣчества и посему, какъ отъ перваго Адама грѣхъ съ его послѣдствіяни перешелъ на всѣхъ потомковъ, такъ праведность Христова переходитъ на вѣрующихъ въ Него, которыхъ Онъ есть духовный Родоначальникъ и Глава. Но есть и еще основаніе для вмѣненія людямъ искупительной жертвы Христовой, которое св. отецъ усматриваетъ въ томъ, что Христосъ былъ Богъ, и кромѣ того, какъ человѣкъ, Онъ былъ совершенно безгрѣшенъ и посему пострадалъ за людей добровольно. „Умираюшему за грѣшниковъ“, говоритъ св. Златоустъ, „должно быть самому безгрѣшну, ибо кто самъ грѣшенъ, тотъ какъ умретъ за другихъ грѣшниковъ? Если же Христосъ умеръ за грѣхи другихъ, то Онъ умеръ, будучи Самъ безгрѣшенъ“ [2]).

Итакъ, поелику страданія Христовы суть страданія человѣка безгрѣшнаго, втораго Адама, родоначальника и главы человѣчества и наконецъ страданія Самого Бога, то по этой причинѣ они совершенно достаточны для искупленія грѣховъ цѣлаго міра. А послѣднее обстоятельство, что І. Христосъ былъ не просто человѣкъ, но Богъ и Сынъ Божій, дѣлаетъ искупительныя заслуги І. Христа не только достаточными, но и преизбыточествующими; однако же должно знать, въ какомъ смыслѣ понимаетъ св. Златоустъ преизбыточность заслугъ Христовыхъ: онѣ преизбыточны въ томъ смыслѣ, что ими не только исправлено все то, что повреждено Адамомъ, не только истреблены грѣхи, и мы освобождены отъ наказанія, но еще сверхъ того намъ даровано столько благъ, сколько ихъ не имѣлъ и первый Адамъ до паденія. „Христосъ“, говоритъ св. Златоустъ, не только исправилъ все то, что повреждено Адамомъ, но все сіе возстановилъ въ большей мѣрѣ и высшей степени; благодатію даровано больше, нежели сколько повреждено грѣхомъ“,—вотъ основная точка зрѣнія св. Златоуста на преизбыточествующую силу заслугъ Христовыхъ. „Благодатныхъ даровъ сообщено намъ не столько, чтобы истребить грѣхъ, но гораздо больше. Мы освобождены отъ наказанія, совлеклись всѣхъ злыхъ дѣлъ, возрождены свыше, воскресли по погребеніи ветхаго человѣка, искуплены, освящены, введены въ усыновленіе, оправданы, стали братіями Единороднаго, содѣлались Его снаслѣдниками, совокупились съ Нимъ во одно тѣло, сдѣлались Его членами, соединились съ Нимъ, какъ тѣло съ головою. Все сіе Павелъ наименовалъ избыткомъ благодати, доказывая тѣмъ, что мы получили не только врачевство, исцѣляющее нашу рану, но здравіе, красоту, честь, славу и такія достоинства, которыя гораздо выше нашей природы; каждый изъ сихъ даровъ могъ

---

[1]) Толк. на посл. къ Римл., стр. 208—209. Homil. X in epistol. ad. Roman. n. 1 col. 475—476.

[2]) Толк. на 1 посл. къ Кор., стр. 316—317, ч. 2-ая, Спб. 1858 г. Бес. 38, п. 2; срав. Толк. на посл. къ Евр. бес. 33, п. 3, стр. 513. In. Epist. ad. Hebr. hom. 33, col. 229.

бы самъ по себѣ истребить смерть. Когда же они всѣ стекаются вмѣстѣ, тогда смерть истребляется съ корнемъ, тогда не можетъ уже появиться ни слѣда, ни тѣни ея. Представь, что заимодавцу задолжалъ кто-нибудь десятью оволами, и онъ ввергаетъ въ темницу не только самого должника, но даже жену его, дѣтей и слугъ; но приходитъ другой и не только вноситъ тѣ десять оволовъ, но еще даритъ десять тысячъ талантовъ золота, ведетъ узника въ царскій дворецъ, сажаетъ на самомъ почетномъ мѣстѣ, осыпаетъ его почестями и отличіями; тогда давшій въ заемъ десять оволовъ позабудетъ о нихъ и думать. Такъ точно случилось съ нами. Христосъ заплатилъ гораздо больше, нежели чѣмъ мы были должны; Его уплата въ сравненіи съ долгомъ то же, что безмѣрное море въ сравненіи съ малою каплею. Итакъ, не сомнѣвайся, человѣкъ, видя такое богатство благъ, не любопытствуй знать, какъ потушена искра смерти и грѣха, когда на нее пролито цѣлое море благодатныхъ даровъ“ [1]).

Дѣятельность св. Іоанна Златоуста, какъ проповѣдника, богослова и истолкователя св. писанія, падаетъ на тотъ періодъ исторіи Христіанской церкви, когда ереси аріанская и духоборческая были ниспровергнуты совокупною дѣятельностію знаменитыхъ отцевъ IV вѣка и соборовъ, а ересь несторіанская еще не успѣла возникнуть. Оттого Златоустъ раскрываетъ свое ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой, побуждаемый къ тому не борьбою съ ересью, но главнымъ образомъ цѣлями истолкованія св. писанія, въ особенности новозавѣтнаго. Въ иномъ положеніи былъ младшій современникъ св. Златоуста, св. Кириллъ Александрійскій, дѣятельность котораго падаетъ на эпоху борьбы Церкви съ ересью Несторія.

„Бурныя времена“, говоритъ католическій историкъ догматовъ Швале, „содѣйствуютъ тому, чтобы образовывать великихъ людей и возбуждать ихъ къ великой дѣятельности. Такъ, періодъ, весьма сильно волнуемый ересью, всякій разъ вызывалъ въ исторіи Церкви и догмата величайшихъ церковныхъ учителей, которые тѣмъ чище и неомраченнѣе изливали свѣтъ Божественной истины, чѣмъ болѣе послѣдняя омрачалась и затемнялась съ противоположной стороны. Къ нимъ принадлежитъ и св. Кириллъ Александрійскій, который занимаетъ такое же положеніе въ отношеніи къ несторіанству, какъ св. Аѳанасій—къ аріанству“ [2]).

Если сравнить св. Кирилла Александрійскаго со св. Аѳанасіемъ въ отношеніи къ тѣмъ побужденіямъ, которыя имѣлъ тотъ и другой св. Отецъ къ раскрытію догмата объ искупленіи, то должно сказать, что св. Кириллъ Александрійскій имѣлъ болѣе близкое побужденіе и былъ поставленъ въ бо́льшую необходимость раскрывать этотъ догматъ, нежели св. Аѳанасій Александрійскій. Несторій подрывалъ самый корень догмата искупленія тѣмъ, что отрицалъ воплощеніе Сына Божія, утверждая, что отъ Дѣвы Маріи родился простой человѣкъ, съ которымъ впослѣдствіи чисто внѣшнимъ и нравственнымъ образомъ соединился Божественный Логосъ и сталъ обитать въ Іисусѣ, какъ Божество обитаетъ въ храмѣ. Вслѣдствіе этого Христосъ, по Несторію, не возвышался существенно надъ пророками и праведниками, и еретичествующій патріархъ не стыдился ставить Господа на одну ступень съ Моисеемъ, потому что Моисей также названъ Богомъ (Исх. 7, 1), „только онъ хочетъ дать Ему (Христу)“, говоритъ Швале, „высшій рангъ, но не отличить Его отъ Моисея качественно“ [3]). Но такъ какъ, какъ мы выше упо-

---

[1]) Толк. на посл. къ Римл. стр. 211—212, срав. 2 Кор., стр. 263—264. In. epist ad. Rom. hom. X, n. 2, col. 476—477.

[2]) Dogmengeschichte v. D-r Ioseph. Suahne, 2 Band., S. 324. Freiburg in Breslau, 1995.

[3]) Ibid. S. 335.

мянули, догматъ о воплощеніи Сына Божія есть корень и необходимое предположеніе и условіе догмата объ искупленіи, безъ котораго послѣдній теряетъ свой истинный смыслъ и содержаніе, то естественно, что несторіанская ересь въ корнѣ отрицала искупленіе въ его истинномъ смыслѣ и значеніи. Если Еммануилъ былъ только человѣкъ, какъ мы, то какимъ образомъ Его смерть, какъ человѣка, принесла бы спасеніе человѣчеству? Еслибы Искупитель былъ человѣкъ, какъ всѣ остальные, то Онъ долженъ былъ бы сперва совершить умилостивленіе за Себя, да и этого сдѣлать Онъ былъ бы не въ состояніи. Тѣмъ болѣе мы бы не получили искупленія чрезъ Того, Который умеръ, какъ мы, и пробужденъ отъ смерти силою другого. Еслибы Искупитель не былъ истинный Богъ, то вина Адамова тяготѣла бы еще на всѣхъ, и рабство діаволу не было бы еще разрушено. Что св. Аѳанасій Александрійскій ставилъ на видъ аріанамъ, т. е., что они человѣческому сердцу даютъ двойной объектъ почитанія и любви: Высшаго Бога и тварнаго Искупителя, то же самое поставилъ въ упрекъ несторіанамъ другимъ способомъ Кириллъ, ибо несторіанство ставитъ намъ Божественнаго Логоса и рожденнаго отъ Дѣвы Искупителя, какъ два по существу безконечно различныя и только внѣшне связанныя лица въ качествѣ объектовъ нашего почитанія и благоговѣнія. Насколько несторіанство побуждаетъ насъ къ благоговѣнію предъ Искупителемъ—Человѣкомъ въ Его отдѣльности отъ Божественнаго Логоса, оно приводитъ насъ къ антрополятріи, какъ одному изъ видовъ идолопоклонства. Напротивъ, истинное христіанство устремляетъ нашу душу всецѣло къ Богу, Который въ полнотѣ временъ сталъ Человѣкомъ и совершилъ дѣло искупленія въ человѣческой природѣ, ставшей для Него собственной. Какъ мы имѣемъ одного Бога, одну вѣру, одно крещеніе, такъ мы должны исповѣдовать одного Искупителя, одного Христа.

Какъ извѣстно, Отцы и Учители Церкви съ самыхъ древнихъ временъ, напр. св. Ириней Ліонскій, св. Григорій Богословъ и др. признавали, что уже самое рожденіе Сына Божія отъ Дѣвы и то обстоятельство, что Онъ прошелъ всѣ человѣческіе возрасты: былъ младенцемъ, отрокомъ и мужемъ,— имѣетъ освящающее значенін для человѣчества. Своимъ рожденіемъ Онъ освятилъ человѣческое рожденіе, бывшее подъ клятвою со времени прародительскаго грѣхопаденія, ибо въ лицѣ Евы было сказано всѣмъ рождавшимъ: „въ болѣзни родиши чада“. Онъ прошелъ всѣ человѣческіе возрасты, чтобы каждому изъ нихъ сообщить Свое Божественное освященіе. Между тѣмъ несторіанство, отрицая догматъ воплощенія, отрицая ту истину, что родился отъ Дѣвы и возросталъ не простой человѣкъ, но Богочеловѣкъ, необходимо отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и то Божественное освященіе, которое на этомъ пути излилось на человѣческую жизнь и на всѣ ея отдѣльныя фазы. „Лежитъ нѣчто неописуемо возвышенное“, говоритъ Шване, „въ томъ, что Самъ Богъ вошелъ во всѣ моменты человѣческой жизни, лично принялъ въ нихъ участіе и всѣхъ ихъ освятилъ. Онъ былъ зачатъ, носимъ во утробѣ матерней, рожденъ, вскормленъ грудью, какъ дитя; Онъ постепенно возросталъ и наконецъ потерпѣлъ кровавую смерть на крестѣ, превративъ путь изъ ада въ via sacra, въ одинъ тріумфъ. Отъ всего этого въ ереси ничего не осталось. „Онъ рожденъ изъ утробы матерней“, говоритъ св. Кириллъ, „не потому, чтобы Онъ нуждался во временномъ рожденіи, но чтобы благословить начало и источникъ нашего бытія, затѣмъ, чтобы проклятіе, которое подвергло въ смерти наше земное тѣло, въ будущемъ перестало свирѣпствовать противъ нашего рода съ той поры, какъ Жена родила Того, Который соединенъ съ нашею плотію затѣмъ, чтобы слово: „ты долженъ родиться въ болѣзни“ было чрезъ Него исправлено и стало истиннымъ

слово пророка: „пожерта смерть, и отъялъ Богъ всякую слезу отъ всякаго лица“ [1]).

Даже болѣе, жизнь, страданія и смерть Искупителя, при несторіанскомъ взглядѣ на Его Лицо, теряютъ свое надлежаще-нравственное значеніе, лишаются своего Божественнаго блеска. Ибо что такое здѣсь добродѣтель Господа, какъ не добродѣтель обыкновеннаго человѣка, который облагодатствованъ Богомъ въ особой степени? О самоуничиженіи Божественнаго Логоса, о сокрытіи Божественной силы и славы подъ покровомъ человѣческой природы, объ отраженіи и откровеніи Божественной святости въ земной жизни Господа здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Человѣкъ, какъ мы, пострадалъ во Христѣ и потерпѣлъ смерть, но тайна Божественной любви, которая снизошла къ намъ и стала плотію, разрѣшилась въ особенное освященіе одного Человѣка.

На этомъ основаніи св. Кириллъ многократно возвращается къ мысли о тѣсной и неразрывной связи между воплощеніемъ и искупленіемъ Сына Божія и со всею настойчивостію раскрываетъ ее: „чтобы міръ былъ дѣйствительно и вполнѣ искупленъ, для того недостаточно, чтобы Искупитель былъ человѣкъ; нѣтъ, Онъ необходимо долженъ быть вочеловѣчившійся Богъ; только подъ этимъ условіемъ Онъ могъ быть εἷς τῶν ὅλων ἀντάξιος. Онъ не былъ бы Одинъ равносиленъ всѣмъ“, говоритъ св. Кириллъ Александрійскій, „еслибы былъ только человѣкъ; если же Онъ есть вочеловѣчившійся Богъ, пострадавшій собственною плотію, то все твореніе ничтожно по сравненію съ Нимъ, и смерть единой плоти достаточна для искупленія поднебесной, ибо это есть плоть Слова, рожденнаго отъ Отца“ [2]).

Итакъ Искупитель человѣчества долженъ быть не просто человѣкъ, но и не одинъ Богъ, а Богъ и человѣкъ, существенно соединенные въ одно лицо Богочеловѣка.

Правда, Богъ, могъ бы и однимъ только повелѣніемъ совершить наше спасеніе, но Онъ восхотѣлъ, чтобы и мы имѣли нѣкоторое участіе въ этомъ дѣлѣ; а для сего, воспринявъ согрѣшившее естество, оправдавъ собственными подвигами, избавилъ оное отъ жестокихъ мучителей грѣха, діавола и смерти и удостоилъ небесныхъ престоловъ и чрезъ это, воспринятое Имъ естество „даровалъ свободу всему человѣческому роду“ [3]). Правда, Богъ могъ бы, и безъ участія человѣка побѣдить діавола, господствовавшаго надъ согрѣшившимъ человѣкомъ; но еслибы діавола побѣдилъ Богъ безъ участія человѣка, „то я, какъ нисколько не содѣйствовавшій этой побѣдѣ“, говоритъ св. Кириллъ, „не могу даже и радоваться о ней, какъ гордящійся чужими трофеями. А діаволъ гордится и хвалится, величается и тщеславится, какъ имѣвшій борьбу съ Богомъ и побѣжденный Богомъ; ибо велика честь для него и побѣжденнымъ быть отъ Бога. Потому что еслибы Богъ Слово былъ вмѣсто ума въ воспринятомъ (человѣчествѣ) [4]), то діаволъ имѣлъ бы благовидное оправданіе и могъ бы, по всей справедливости, сказать: я, Господи и Творче всяческихъ, не съ Тобою вступалъ въ брань; ибо знаю Твое величіе, Твою власть, признаю господство, исповѣдую свое рабство, хотя и недугую отступничествомъ. Я уступаю побѣду и ангеламъ и всѣмъ воинствамъ небеснымъ, къ которымъ нѣкогда принадлежалъ и я, несчастный.

---

[1]) Ibid. S. 339.

[2]) De recta jide ad. reginas, altera oratio, n. 7, col. 1344. Patr. curs compl. graec. t. LXXVI.

[3]) Cyrilli Alexandr. De incarnatione Domini, Patr. curs. compl. t. 75, col. 1453.

[4]) Здѣсь св. Кириллъ направляетъ рѣчь противъ Аполлинарія.

Но я велъ брань съ тѣмъ, котораго ты образовалъ изъ персти, сотворилъ по образу Своему, почтилъ разумомъ (Λόγος), поселилъ въ раю и сдѣлалъ владыкою земли и моря. До сего дня я всегда побѣждалъ его, низлагалъ и подвергалъ смерти. Его Ты выведи на поле брани, ему повели вступить въ борьбу со мною, а Самъ будь только зрителемъ и судіею ратныхъ подвиговъ. Если же Ты хочешь исполнить долгъ руководителя, то научи его сражаться, укажи ему средства къ побѣдѣ, приготовь его, какъ хочешь,— только Самъ не помогай ему въ борьбѣ, ибо я не такъ дерзокъ и безуменъ, чтобы покусился вступить въ борьбу съ Тобою—Творцемъ. Вотъ что діаволъ справедливо могъ бы сказать Христу Спасителю, еслибы ведшій съ нимъ брань за человѣка былъ не человѣкъ, но Богъ. Ибо если во Христѣ не было человѣческаго ума, то Богъ, занимавшій мѣсто ума, и совершалъ все, что свойственно уму: Богъ и алкалъ съ тѣломъ, Богъ и жаждалъ и утомлялся, и подвергался всѣмъ немощамъ человѣческимъ. Если же сражался и побѣдилъ Богъ, то я уже не имѣю участія въ побѣдѣ. Богъ же исполнилъ и всякую правду, если, какъ говорятъ послѣдователи Аполлинаріева лжемудрія, Богъ—Слово былъ вмѣсто ума человѣческаго потому будто, что съ симъ умомъ невозможно было исполнить законы правды. Но говорящіе это, вопервыхъ, приписываютъ Самому Богу не малое безсиліе, если Онъ, какъ говорятъ, при умѣ человѣческомъ не могъ оправдать человѣка; а потомъ отворяютъ дверь извиненія всѣмъ грѣшникамъ и преступникамъ божественныхъ законовъ. Тогда эти послѣдніе могли бы справедливо сказать Богу всяческихъ: грѣхи наши, о Владыко! извинительны и не заслуживаютъ наказанія, потому что нами управляетъ умъ слабый, не могущій исполнять Твоихъ законовъ. Свидѣтели этого патріархи и пророки и сонмы боголюбивыхъ мужей, живших до Закона и послѣ Закона: они ни въ безбрачномъ, ни въ брачномъ состояніи, ни въ богатствѣ, ни въ бѣдности не могли, при руководствѣ своего ума исполнить Твоихъ заповѣдей, хотя были вспомоществуемы всесвятымъ Твоимъ Духомъ. Да и что много говорить? Ты Самъ, Владыко, пришедшій во плоти, хотя и воспринялъ нашу плоть, но отвергъ нашъ умъ и не восхотѣлъ принять его, потому что онъ препятствуетъ пріобрѣтенію добродѣтели и легко увлекается обольщеніемъ грѣха; напротивъ, Ты Самъ былъ для плоти вмѣсто ума и такимъ образомъ исполнилъ правду, такимъ образомъ побѣдилъ грѣхъ, ибо Ты—Богъ, по Своей волѣ творящій угодное Тебѣ и мановеніемъ совершающій дѣла Свои. А мы, имѣя умъ человѣческій, котораго Ты не восхотѣлъ принять, необходимо остаемся подъ грѣхомъ, не въ силахъ будучи идти по слѣдамъ Твоимъ. Ибо что такое умъ человѣческій предъ силою Божіею, предъ Божіею премудростію, свѣтомъ, правдою, жизнью и другими свойствами Твоего существа, которыя, подобно лучамъ и сіянію, исходятъ отъ Твоего естества? Вотъ что могли бы справедливо сказать желающіе рабствовать грѣху, еслибы Богъ—Слово истинно не воспринялъ на Себя человѣка, дабы такимъ образомъ пребыть безгрѣшнымъ“ [1]).

Но и одинъ человѣкъ безъ Бога не могъ бы спасти человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, что нужно было для спасенія человѣка? „Такъ какъ человѣческая природа“, говоритъ св. Кириллъ, „признана достойною проклятія и смерти по причинѣ преслушанія первозданнаго, то должно было ей опять быть приведенною въ древнее состояніе чрезъ совершенное явленіе послушанія; но это значительно превышало границы человѣческой природы, потому что никто не былъ чистъ отъ грѣховъ. Ибо однажды подпавшая безпоря-

[1]) De incarnatione Domini, Patrol. curs. compl. t. 75, col. 1437.

дочности, одержимая немощами изнутри (τᾶις ὀἰκοθεν ἀσθενίαις κεκρατημένη), въ собственной плоти заключающая корень негодности и внутри себя постоянно носящая безпорядочный законъ грѣха, какимъ образомъ человѣческая природа могла всесовершенно спастись сама по себѣ? Потому что помышленія плотскія суть вражда противъ Бога, ибо закону Божію не покоряются, да и не могутъ (Рим. 8, 7). Итакъ, Богъ и Отецъ, благоискусно все возглавившій во Христѣ, послалъ Сына Своего, рожденнаго отъ Жены, чтобы тотъ, принявши подобное намъ тѣло и усвоивши оное Себѣ, явился на землѣ, какъ человѣкъ, невѣдущій грѣха и такимъ образомъ ставши во всемъ послушнымъ Богу Отцу, оправдалъ человѣческую природу въ Себѣ Самомъ и изъялъ ее отъ узъ смерти. Ибо неразумно, чтобы мы наслѣдовали осужденіе перваго (Адама), приведшаго насъ чрезъ преступленіе къ пагубѣ, и не были участниками въ праведности втораго, вводящаго насъ въ жизнь чрезъ послушаніе во всемъ. Итакъ, когда Св. Писаніе говоритъ, что чрезъ послушаніе Одного оправданы многіе (Рим. 5, 19), то мы утверждаемъ, что избранъ былъ на это дѣло не просто человѣкъ, *одинъ изъ насъ* (ενα τῶν καθ' ἡμᾶς), но вочеловѣчившійся Единородный Сынъ Божій, ставшій за насъ послушнымъ Отцу. Ибо Онъ грѣха не сотвори, ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его, какъ написано". (Исаіи 53, 9; 1 Петр. 2, 22) [1]).

Но если человѣкъ самъ собою не могъ загладить свой грѣхъ предъ Богомъ, то тѣмъ болѣе онъ не могъ уничтожить его послѣдствій. „Когда разрушеніе смерти", говоритъ Кириллъ Александрійскій, „превышало силы человѣческой природы (чрезъ древнее проклятіе она приведена была въ столь жалкое состояніе, что необходимо была повинна власти смерти), то необходимо было, чтобы живое Слово Божіе облекло Себя природою, повинною смерти, т. е. нашею человѣческою, чтобы смерть, какъ одинъ изъ дикихъ звѣрей, напавши на Его плоть, прекратила тиранство противъ насъ, какъ упраздненная Богомъ. Итакъ Онъ Самъ есть совершенный плотію по человѣческой природѣ, усовершающій же насъ божественной силою чрезъ упраздненіе силы смерти [2]). Такъ какъ побѣдить смерть есть дѣло, превосходящее силу человѣческой природы, то Слово Божіе пріобщилось человѣческой природѣ, содѣлалось человѣкомъ, подобнымъ намъ, и такимъ образомъ осталось высшимъ смерти, ибо это былъ Богъ во плоти [3]).

Изъ вышеприведенныхъ словъ св. Кирилла видно также и то, что единственной причиной пришествія Сына Божія на землю былъ грѣхъ человѣка съ его печальными послѣдствіями: не будь грѣха, и Сынъ Божій не воплотился бы, не пострадалъ и не умеръ. Но не справедливо нѣкоторые думаютъ, говоритъ Діонисій Петавій, что Кириллъ Александрійскій учитъ, будто грѣхъ предопредѣленъ Богомъ отъ вѣчности; нѣтъ, онъ учитъ только о предвѣдѣніи Богомъ грѣхопаденія человѣка и о приготовленіи въ вѣчномъ совѣтѣ Божіемъ врачевства противъ этого зла. Такъ, въ XV кн. Thesaurorum, разсуждая о словахъ кн. Притчей: „Господь созда мя, начало путей Своихъ, въ дѣла Своя: прежде вѣкъ основа мя", св. отецъ утверждаетъ: „это мѣсто должно понимать ближайшимъ образомъ о воспринятой Сыномъ Божіимъ человѣческой природѣ, для воспріятія коей Онъ предназначенъ былъ прежде сложенія міра затѣмъ, чтобы человѣкъ, о которомъ Богъ предузналъ, что онъ впадетъ въ грѣхъ, имѣлъ приготовленное врачевство". Посему Кириллъ говоритъ, что древнѣе грѣха и преступленія было врачевство противъ нихъ, которое Богъ предвидѣлъ и предопредѣлилъ прежде, чѣмъ на самомъ дѣлѣ допущенъ былъ

---

[1]) Cyrilli Alexandr, Ad reginas De recta fide orat. II. n. 22. Patrol. curs. compl. t. 76, col. 1364 1365.

[2]) Ibid. n. XXXI, col. 1336. [3]) Ibid. n. IX, col. 1348.

грѣхъ. Ибо Онъ противъ болѣзни составляетъ врачевство, которое вѣчнымъ Провидѣніемъ Божіимъ отъ вѣчности предположено, а самымъ дѣломъ установлено вмѣстѣ съ паденіемъ человѣка и поврежденіемъ человѣческаго рода. Кириллъ не сравниваетъ между собою предвѣдѣніе и предопредѣленіе того и другого, какъ нѣкоторые ошибочно думаютъ, противъ которыхъ говоритъ все это мѣсто и контекстъ рѣчи. Здѣсь изъ мнѣніи Кирилла видно, что единственной причиной воплощенія, предопредѣленнаго Богомъ, былъ грѣхъ и паденіе человѣческой природы, которое въ предвѣдѣніи Божіемъ было прежде, чѣмъ приготовлено лѣкарство, однакоже предопредѣленіе этого лѣкарства предшествовало, какъ говорятъ, актуальному существованію грѣха. Какъ архитекторъ, предполагая, что зданіе отъ различныхъ причинъ можетъ разрушиться, тщательно предусматриваетъ эти причины и подводитъ подъ зданіе прочный фундаментъ: такъ Создатель всего прежде творенія міра положилъ основаніемъ нашего спасенія Христа, чтобы, когда случится разрушиться человѣческой природѣ черезъ грѣхъ, мы опять были возстановлены въ Немъ Самомъ". „Не должно думать", равнымъ образомъ и тотъ замѣчаетъ по этому поводу Петавій, „что Богъ, по Кириллу, *абсолютно* (т. е. независимо отъ грѣхопаденія людей) опредѣлилъ Сына Своего содѣлаться человѣкомъ: Богъ, предъ Которымъ будущее отъ вѣчности стоитъ, какъ настоящее, опредѣлилъ не прежде послать Христа, какъ предвидѣлъ будущее бѣдствіе нашего рода" [1]).

Какимъ же образомъ воплотившійся Сынъ Божій избавилъ родъ человѣческій отъ грѣха и его послѣдствій?

Исходная точка въ рѣшеніи поставленнаго вопроса у св. Кирилла много напоминаетъ собою точку исхода въ рѣшеніи того же вопроса у св. Аѳанасія Александрійскаго. Сравнивая въ указанномъ отношеніи Кирилла съ Аѳанасіемъ, нельзя однако невидѣть различія между точкой зрѣнія того и другого отца: въ то время, какъ, по Аѳанасію, искупленіе есть избавленіе людей отъ одного изъ послѣдствій грѣха — смерти, по Кириллу, оно есть избавленіе отъ самаго грѣха и его послѣдствій, смерти и діавола, ибо Кириллъ изображаетъ борьбу Искупителя главнымъ образомъ, какъ борьбу со грѣхомъ, (а не со смертію, какъ Аѳанасій), грѣхомъ, который, подвергнувъ наказанію невиннаго Христа, по необходимости лишился своей власти и надъ повинными ему. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Кириллъ сходится съ Златоустомъ, который также, какъ и первый, понимаетъ искупленіе, какъ избавленіе отъ грѣха и его послѣдствій *въ данномъ случаѣ* подъ именемъ грѣха разумѣетъ не грѣховную вину человѣка предъ Богомъ, но самую внутреннюю его грѣховность, грѣховную настроенность его души, служащую источникомъ грѣховныхъ помысловъ, чувствъ, намѣреній и дѣйствій. Въ этомъ смыслѣ понимаемый грѣхъ, — грѣхъ, какъ злая нравственная сила, дѣйствующая въ жизни и дѣятельности людей, по мысли св. Кирилла, какъ и по мысли Златоуста, побѣждается борьбою съ нимъ Христа и уничтожается побѣдою Послѣдняго надъ первымъ. „Творецъ, сжалившись надъ нашимъ естествомъ, побораемымъ отъ діавола, поражаемымъ острыми стрѣлами грѣха и подлежащимъ смерти, говоритъ св. Кириллъ, вступается за Свой образъ и побѣждаетъ враговъ. Но при семъ употребилъ Онъ не одну силу Божества и не царскою властію поразилъ противниковъ, не ополчилъ ангеловъ, не взялъ въ соратники Себѣ архангеловъ, не вооружилъ на противниковъ молніи и бури, не явился на землѣ съ херувимами и не обличилъ, какъ Судія, нашихъ обвинителей: но сталъ

[1]) Dion. Petavii. De theologicis. dogmatibus, t. V, lib. II, c. 17. p. 498—499.

въ ряду виновныхъ и тѣснимыхъ врагами, прикрылъ величіе Божества немощію человѣчества, изготовилъ на брань видимаго человѣка и увѣнчалъ побѣдителя; съ одной стороны, изъ дѣтства научилъ его добродѣтели и возвелъ на высоту правды, а съ другой — сохранилъ непобѣдимымъ и безопаснымъ отъ стрѣлъ грѣха, допустилъ впрочемъ ему вкусить смерть, дабы обличить неправду грѣха и разрушить державу смерти. Ибо если смерть была наказаніемъ бывшихъ подъ грѣхомъ, то совершенно свободный отъ грѣха, очевидно, достоинъ былъ жизни, а не смерти. Слѣдовательно, побѣжденный грѣхъ уличенъ въ неправдѣ, когда осудилъ на смерть Побѣдителя и произнесъ на Послѣдняго тотъ же приговоръ, какой всегда онъ произносилъ на побѣжденныхъ. Ибо доколѣ грѣхъ предавалъ смерти покорныхъ себѣ, до тѣхъ поръ онъ, какъ по праву дѣйствующій, могъ такъ дѣйствовать. Но когда онъ тому же наказанію подвергъ Невиннаго, Безгрѣшнаго и достойнаго вѣнцевъ и похвалъ, тогда, по необходимости, уже лишается этой власти, какъ поступившій неправедно. И сему то научая, блаж. Павелъ сказалъ: немощное бо закона и т. д. Слова сіи означаютъ слѣдующее: цѣлію закона было оправдать естество человѣческое, но законъ не могъ этого сдѣлать, не по собственному безсилію, но по немощи тѣхъ, кому онъ данъ былъ: ибо, имѣя наклонность къ плотскимъ удовольствіямъ, они свергли съ себя иго закона и предавались чувственнымъ наслажденіямъ. Поэтому, говоритъ Апостолъ, „Богъ всяческихъ Сына Своего посла въ подобіи плоти грѣха“, т. е. въ человѣческомъ естествѣ, свободномъ впрочемъ отъ грѣха, и о грѣсѣ осуди грѣхъ во плоти, обличивъ неправду его въ томъ, что онъ Невиннаго и Свободнаго отъ грѣха, подвергъ наказанію грѣшниковъ. Сдѣлалъ же сіе Богъ не для того, чтобы оправдать чловѣка, котораго Онъ воспринялъ, но, какъ говоритъ Апостолъ, „да оправданіе закона исполнится въ насъ, не по плоти ходящихъ, но по духу“ Ибо благодѣяніе Спасителя нашего простирается на все естество человѣческое; потому что какъ мы, вмѣстѣ съ праотцемъ Адамомъ подвергались проклятію и всѣ, подобно ему, стали подъ смертію,—такъ усвояемъ себѣ и побѣду Христа Спасителя и будемъ участвовать въ славѣ Его и блаженствовать съ Нимъ въ царствіи. О семъ свидѣтельствуетъ блаж. Павелъ, когда вспоминаетъ и древнее и новое и указываетъ на правду Спасителя нашего, какъ на разрушеніе прежняго. „Аще бо“, говоритъ, „прегрѣшеніемъ единаго мнози умроша, множае паче благодать и даръ благодатію единаго человѣка Іисуса Христа во многихъ преизлишествова“. (Рим. 5. 15). И немного далѣе: „якоже единаго прегрѣшеніемъ во вся человѣки вниде осужденіе, такожде и единаго оправданіемъ (во вся человѣки вниде) оправданіе жизни. Якоже бо ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози“ (Рим. 18, 19). Объ этомъ яснѣе учитъ Апостолъ въ посл. къ Коринѳянамъ, говоря: „якоже бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ“. (1 Кор. 15, 22). Отсюда видно, что побѣда Спасителя нашего есть наша побѣда, ибо и пораженіе прародителя нашего было общимъ всѣхъ насъ пораженіемъ; и какъ мы вошли въ общеніе съ Адамомъ, такъ должно намъ и насладиться благами вмѣстѣ съ воспринятымъ отъ насъ и увѣнчаннымъ за насъ. Посему и божественный Апостолъ сказалъ: „ихъ же предувѣдѣ, (тѣхъ) и предустави сообразныхъ быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многихъ братіяхъ. А ихъ же предустави, тѣхъ и призва; а ихъ же призва, сихъ и оправда: и ихъ же оправда, сихъ и прослави“. (Рим. 13, 29-30) И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „аще же чада и наслѣдницы: наслѣдницы убо Богу, сонаслѣдницы же Христу; понеже съ Нимъ страждемъ, да и съ Нимъ прославимся“. (Рим. 13, 17). И еще: „аще терпимъ съ Нимъ, съ Нимъ и

воцаримся". (2 Тим. 2, 12). Итакъ, вмѣсто всего нашего естества, Богъ, Слово Божіе, воспринялъ начатокъ нашъ для того, чтобы, проводя его по всякой добродѣтели, съ одной стороны, вызвать на борьбу противника, а съ другой—показать подвижника непобѣдимымъ и сего увѣнчать, а надъ тѣмъ провозгласить побѣду и всѣмъ внушить смѣлость идти противъ него". [1]) Но если исходная точка въ разсужденіи Кирилла объ искупленіи напоминаетъ точку исхода св. Аѳанасія въ его разсужденіи о томъ же предметѣ, то въ раскрытіи этой точки зрѣнія св. Кириллъ невольно напрашивается на сравненіе съ Августиномъ. Какъ у Августина Искупитель вступаетъ въ борьбу съ діаволомъ, такъ и у Кирилла Александрійскаго Онъ вступается за Свой образъ и побѣждаетъ враговъ—діавола, грѣхъ и смерть, при чемъ главнымъ врагомъ изъ этихъ трехъ у него является грѣхъ. Какъ у Августина діаволъ долженъ быть побѣжденъ не силою, но правдою, такъ и у Кирилла Алексанідійскаго Искупитель употребилъ не одну силу Божества, не ополчилъ ангеловъ, не взялъ въ соратники Себѣ архангеловъ, не явился на землѣ, какъ Судія, но сталъ въ ряду виновныхъ и тѣснимыхъ врагами. У Августина діаволъ зналъ, кто такой Искупитель, у Кирилла Логосъ прикрылъ величіе Божества немощію человѣчества; у Августина діаволъ лишился права на грѣшниковъ за то, что предалъ смерти ни въ чемъ неповиннаго Христа, у Кирилла, грѣхъ, за то, что подвергъ смерти невиннаго и безгрѣшнаго Христа, лишился власти надъ грѣшниками, какъ поступившій несправедливо. И вообще историки догмата не безъ основанія замѣчаютъ сходство между Августиномъ и Кирилломъ Александрійсиимъ. Но въ то время, какъ у Августина совершенно ясно выражена мысль, что кровь І. Христа дана, какъ выкупъ діаволу, который, получивши ее, non dilatus, sed ligatus est, — Кириллъ Александрійскій утверждаетъ гораздо менѣе: „во время брани Богочеловѣка со грѣхомъ, Онъ пролилъ за насъ кровь свою" [2]).

Поэтому совершенно неосновательно нѣкоторые нѣмецкіе историки догмата, какъ напр. Бауръ и Томазій, подозрѣваютъ Кирилла Александрійскаго въ томъ, не училъ ли онъ, согласно съ Оригеномъ и его послѣдователями, что кровь І. Христа дана въ выкупъ діаволу. Такъ Бауръ пишетъ: „еслибы не принимать въ разсужденіе столь глубоко сросшуюся съ догматическимъ сознаніемъ того времени идею діавола и отсюда господствующее отношеніе страданія Христа къ діаволу, то мы имѣли бы уже здѣсь (т. е. у Кирилла) идею безконечнаго самоудовлетворенія Божества" [3]) И дѣйствительно, у Кирилла самымъ опредѣленнымъ образомъ раскрывается та мысль, что кровь, пролитая І. Христомъ въ борьбѣ со грѣхомъ, принесена въ жертву Богу Отцу, и нигдѣ нѣ выражено мысли, что она дана въ выкупъ діаволу. Св. Кириллъ во многихъ мѣстахъ своихъ твореній изображаетъ І. Христа, какъ Первосвященника, принесеннаго Себя въ жертву Богу Отцу и Себѣ": ἄθρει, ὅπως οὐκ εἰς κατάκρισιν τῶν ἡμαρτηκότων γέγονεν ἀρχιερεὺς, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι δὲ μᾶλλον ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν. ὁ δέ γε τοῦ πειρασμοῦ καὶ τῆς θυσίας ὁποῖος ἂν εἴη τρόπος; „Ἐν ᾧ, φησὶ, πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς. δύναται καὶ τοῖς πειραζομένοις καὶ βοηθῆσαι. Διεκαρτέρησε γὰρ πειραζόμενος, καὶ ὑπέμεινε σταυρὸν. Πλὴν Ἑαυτὸν ὁ Υἱος, ὡς ἄμωμον ἱερεῖον προσκεκόμικε τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἵνα διὰ τῆς ἑαυτοῦ σαρκὸς βοηθήσῃ τοῖς κάμνουσιν... Αὐτὸς γέγονε ἀρχιερεὺς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, καίτοι παρὰ πάντων τὰς θυσίας δεχόμενος θεϊκῶς.

---

[1]) De incarnatione Domini, Patrol. curs. compl. Migne, t. 75, col. 1435.
[2]) Glaphyr. in Exod. lib. II, col. 437, t. 69. Patr. c. c. Migne.
[3]) Die christliche Lehre von d. Versöhnung. r. Baur, S. 104—105.

Αὐτὸς τὸ θῦμα, κατὰ τὴν σάρκα. Αὐτὸς ὁ ταῖς ἁμάρτιαις ἡμῶν ἱλασκόμενος κατά γε τὴν θεότητος δύναμιν. Εἷς οὖν ἄρα κύριος Ἰς Χριστος. [1]).

Но съ особенною обстоятельностію эту точку зрѣнія на крестную смерть Христову раскрываетъ св. Кириллъ въ Искусныхъ объясненіяхъ избранныхъ мѣстъ изъ кн. Левитъ. „Богъ всяческихъ“, говоритъ здѣсь св. Кириллъ, „смерти не сотвори, ни веселится о погибели живыхъ. Но смерть вкралась чрезъ гнѣвъ, потому что праотецъ Адамъ, пренебрегши божественную заповѣдь, уклонился въ непослушаніе и необузданность. Нынѣ же во Христѣ, ради послушанія одного человѣка, вины (праотца) уничтожены и заглажены. Ибо въ немъ мы получили оправданіе, о чемъ свидѣтельствуетъ боговдохновенный Павелъ, который пишетъ: яко же ослушаніемъ единаго человѣка грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго праведни будутъ мнози (Римл. 5, 19). Ибо въ томъ (первомъ Адамѣ) мы были осуждены на смерть, но ради Христа мы помилованы и обновлены для жизни, такъ какъ Онъ былъ послушливъ Отцу до смерти и положилъ душу Свою за насъ и язвою Его мы исцѣлѣхомъ (Ис. 53, 5), какъ говоритъ Писаніе. Посему надлежитъ сказать, что мы, недуговавъ въ Адамѣ грѣхомъ для міра, во Христѣ стали жертвой духовной и благовонной Богу и Отцу, жертвой доброй, благопріятной и несравненно лучшей, чѣмъ жертва сѣни законной“ [2]). Онъ есть жертва за насъ“ [3]). „Смерть Христова не была слѣдствіемъ какихъ-нибудь благословныхъ причинъ или проступковъ (съ Его стороны), но самою благознаменнѣйшею и совершенно безпорочною жертвою за насъ (*ибо Онъ принесенъ былъ въ жертву, чтобы освободить насъ отъ грѣха и происходящей изъ него и чрезъ него смерти*) [4]). Ибо праотецъ Адамъ за преступленія, совершенныя вначалѣ, понесъ вполнѣ справедливое наказаніе, и такъ какъ онъ впалъ въ болѣзнь поистинѣ зловоннаго грѣха, то посему и справедливо былъ осужденъ. А Спаситель всѣхъ и Господь не былъ обличенъ ни въ чемъ безмѣстномъ (ибо Онъ не сотворилъ грѣха) и сталъ доброю и благовонною жертвою за насъ. Онъ умеръ за всѣхъ, малыхъ и великихъ, за язычниковъ и іудеевъ, и мы чрезъ Него и въ Немъ сдѣлались поминовеніемъ Богу и Отцу. Посему говоритъ письмо законное: и да вознесетъ жрецъ память ея отъ спряженныхъ съ елеемъ и весь ливанъ ея: приносъ есть Господу (Лев. 2, 16). Ибо, прогнѣвавъ Отца многими грѣхами, мы едва не были лишены Его лицезрѣнія. Но такъ какъ Христосъ сдѣлался жертвою за насъ, то Онъ вспомнилъ о насъ и благословилъ насъ [5]).

Итакъ I. Христосъ есть Первосвященникъ и жертва, цѣль которой есть умилостивленіе Бога Отца за наши грѣхи.

По вопросу о томъ, по человѣчеству только или вмѣстѣ и по Божеству, I. Христосъ сталъ нашимъ Первосвященникомъ, св. Кириллъ рѣзко расходится съ Несторіемъ. „Можно ли сомнѣваться“, говоритъ онъ, „что единородное Слово Божіе по Своемъ вочеловѣченіи содѣлалось нашимъ Первосвященникомъ, когда читаемъ у апостола: „разумѣйте Посланника и Святителя исповѣданія нашего I. Христа, вѣрна суща сотворившему Его, яко же и Моисей во всемъ дому Его“ (Евр. 3, 1—2). Хотя званіе первосвященника прилично только человѣку и ниже естества и славы Бога Слова, однако оно

---

[1]) S. Cyrilli Alefasdr. Ad reginas oratio II de recta fide, XI. Patrol curs. comle. T. 76, col. 1349. Cnf col. 120.

[2]) Св. Кирилла Алекс. п. 5, стр. 177—178. [3]) Тамъ же, стр. 179.

[4]) Тамъ же, стр. 181—182.

[5]) Здѣсь такъ ясно и опредѣленно выражено значеніе смерти Христовой, что яснѣе этого и выразить нельзя, но для Баура и это не ясно!

не неприлично Богу Слову, содѣлавшемуся человѣкомъ [1]). Напротивъ, Несторій утверждалъ, что Эммануилъ есть нашъ Первосвященникъ только по Своему человѣчеству и считалъ несообразнымъ съ основными началами христіанства считать І. Христа Первосвященникомъ и по Его Божеству. „Слыша имя посланника“, говоритъ Несторій, считаютъ посланникомъ Бога Слово; читая названіе первосвященника, воображаютъ себѣ по нѣкоторому удивительному безумію Само Божество первосвященникомъ. Ибо если Само Божество есть первосвященникъ, то кто есть тотъ, кого почитаютъ служеніемъ первосвященства? Если Богъ есть Приносящій жертву, то нѣтъ того, кому она приносится: достоинство Божества требуетъ, чтобы меньшій приносилъ жертву большему [2]). Противъ этого мнѣнія Несторія св. Кириллъ Александрійскій писалъ: „Эммануилъ есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ, но этотъ почтенный человѣкъ (Несторій), отвергая этотъ способъ домостроительства, какъ не прекрасный, удаляетъ все человѣческое отъ Бога Слова, чтобы какимъ-нибудь образомъ не оказалось, что Онъ принесъ намъ пользу, ибо, говоритъ, не Самъ Онъ былъ милостивымъ и вѣрнымъ Первосвященникомъ, а другой, пострадавшій (человѣкъ Іисусъ)... Если же мы вѣруемъ, что пострадавшій плотію есть Богъ, Который сталъ и нашимъ Первосвященникомъ, то мы въ этомъ случаѣ нисколько не заблуждаемся, но признаемъ, что Само Слово отъ Бога содѣлалось человѣкомъ“ [3]). Но если въ приведенномъ отрывкѣ св. Кириллъ опровергаетъ Несторія тономъ благодушія, то за это же самое мнѣніе онъ подвергаетъ анаѳемѣ Несторія и его сторонниковъ въ одномъ изъ своихъ анаѳематизмовъ (X): „Священное Писаніе говоритъ, что Христосъ содѣлался архіереемъ и апостоломъ исповѣданія нашего, и что Онъ принесъ Самого Себя за насъ Богу и Отцу въ воню благоуханія: кто посему говоритъ, что архіереемъ и апостоломъ нашимъ содѣлалось не Само Слово Божіе, когда ради насъ содѣлалось плотію и человѣкомъ, а человѣкъ, родившійся отъ жены, какъ иной нѣкто, отдѣльный отъ Слова: или кто говоритъ, что Онъ принесъ приношеніе и за Себя Самого, а не лучше только за насъ, ибо невѣдавшій грѣха, не имѣлъ нужды въ приношеніи, анаѳема да будетъ“ [4]). Наоборотъ, Несторій анаѳематствовалъ св. Кирилла и его послѣдователей за то, что они признаютъ Первосвященникомъ Самого Бога Слова: „если кто скажетъ, что Оное вначалѣ Слово содѣлалось Первосвященникомъ и Посланникомъ нашего исповѣданія и Себя Самого принесло въ жертву; что посланничество и жертвоприношеніе Христово главнымъ образомъ не есть дѣло Эммануила и потому не будетъ приписывать Богу того, что не принадлежитъ Богу, и человѣку того, что принадлежитъ не человѣку: анаѳема да будетъ“ [5]).

Почему св. Кириллъ такъ настаивалъ на томъ, что І. Христосъ есть первосвященникъ не только какъ человѣкъ, но и какъ Богъ Слово? Потому что только при этомъ условіи Онъ можетъ быть истиннымъ первосвященникомъ и смерть Его—истинною жертвою: только при этомъ условіи Онъ могъ быть совершенно безгрѣшнымъ и потому не имѣющимъ нужды приносить жертву за собственные грѣхи; только при этомъ условіи Онъ могъ принести жертву не ради Своего спасенія, но ради спасенія нашего. Изъ святости жертвы слѣдуетъ ея добровольность: Тотъ, кто не имѣетъ грѣха, не подлежитъ смерти, и слѣдовательно, если Онъ умираетъ, то умираетъ не по требованію необходимости, но добровольно. „Единородный, будучи по естеству Богомъ и рожденнымъ отъ Бога Отца, уничижилъ Себя до насъ и на

---

[1]) Cyrilli Alaxandr. adv. Nestor. lib. III, c. 115. P. curs. compl. t. 76.
[2]) S. Cyrilli, adv. Nestor. lib. III, col. 116. Patr. c. c. t. 76. [3]) Ibid., col. 132.
[4]) Св. Кирилла Александр. Двѣнадцать главъ, рус. пер. Христ. Чтен. 1841 г. Ч. 1-я, стр. 60—61. [5]) Die Christl. Lehre v. d. Versöhnung, v. Baur. S. 101.

землѣ явился, по написанному, и обращался между людьми и это для того, какъ говоритъ боговдохновенный Павелъ, да милостивъ будетъ и вѣренъ Первосвященникъ яже къ Богу, во еже очистити грѣхи людскіе (Евр. 2, 17). Законъ, данный чрезъ Моисея древнимъ при посредствѣ ангеловъ, поставляетъ во священники людей, которые болѣютъ общей природной немощью и по причинѣ ея должны приносить жертву какъ за людскіе, такъ и за свои грѣхи. Слово клятвенное, еже по законѣ, поставило Сына во вѣки совершенна (Евр. 7, 28), тѣмже и спасти до конца можетъ приходящихъ чрезъ Него къ Богу, всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ (Евр. 7, 25). Ходатайствуетъ же Христосъ вовсе не за Себя, ибо истинно слово, что Онъ грѣха не сотвори,—а напрстивъ, за насъ, и это вполнѣ изъясняетъ намъ божественный Павелъ, написавшій о Немъ: Его же предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его (Римл. 3, 25). Посему и говоритъ, что Онъ вошелъ во святая святыхъ однажды, вѣчное искупленіе обрѣтый и со инѣмъ приношеніемъ совершилъ есть во вѣки освящаемыхъ. (Евр. 10, 14). И мы спасены: Онъ подъемлетъ грѣхи наши и о насъ болѣзнуетъ: ибо Онъ добровольно положилъ душу Свою за насъ“ [1]). „Господь нашъ І. Христосъ“, говоритъ св. отецъ, „вниде единою во святая, вѣчно искупленіе обрѣтый (Евр. 9. 12), но въ крови завѣча вѣчнаго и не кровію козлею и телчею, а Своею кровію изглаживая грѣхъ міра, ибо Онъ принесенъ въ жертву не ради Своего спасенія (какъ это возможно!), но ради спасенія нашего. Было весьма естественно и даже необходимо, чтобы боговдохновенный Ааронъ приносилъ жертву за собственные грѣхи; ибо нельзя думать, чтобы онъ, будучи человѣкомъ даже лучшимъ, былъ не причастенъ грѣху; Христу же это нисколько не приличествуетъ и далеко отъ Него, ибо Онъ, какъ Богъ, по природѣ Своей избыточествовалъ безгрѣшностію; но въ Себѣ и чрезъ Себя Онъ есть очищеніе даже самыхъ освященныхъ, разумѣю—жрецовъ и народовъ“ [2]). Да, жертва, приносимая Богу, должна быть чиста и безпорочна. Въ соотвѣтствіе съ этимъ „Эммануилъ есть телецъ упитенный, безпорочная жертва, вземлющій на Себя грѣхъ міра“ [3]). Итакъ, Христосъ святъ и непороченъ и исполненъ добродѣтели, священенъ и благоуханенъ, всесожженіе мысленное, какъ бы во всякомъ видѣ приносимое, въ видѣ тельца, и овна, и козла. Онъ сталъ спасительною за насъ жертвою и одинъ предалъ Себя за всѣхъ, будучи всѣмъ равноцѣненъ“ [4]).

Хотя Голгоѳская жертва была принесена Богу Отцу, однако же Отецъ не требовалъ этой жертвы: Онъ только „почти снисходитъ къ тому, чтобы за насъ умеръ Сынъ, ибо не отвращается, смотря на закалаемаго, не похваляя, конечно, страданія, но не невѣдая, что страданіе за насъ Эммануила спасительно міру. Итакъ Онъ Самъ подъемлетъ грѣхи наша и о насъ болѣзнуетъ, претерпѣвая рали насъ заколеніе на честномъ крестѣ“ [5]).

Здѣсь Кириллъ Александрійскій близко подходитъ къ взгляду св. Григорія Богослова на домостроительственный характеръ смерти Христовой: Отецъ пріемлетъ кровь Сына Своего не потому, чтобы требовалъ или желалъ, но по домостроительству и потому что человѣку нужно было освятиться человѣчествомъ Бога (Григорій Богословъ); „Отецъ почти снисходитъ къ тому, чтобы за насъ умеръ Сынъ, ибо не отвращается, смотря на Закалаемаго, не похваляя, конечно, страданія, но не невѣдая, что страданія за насъ Эммануила спасительно міру“ (Кириллъ Александрійскій). Отсюда можно понять, что есть причинная связь между грѣхомъ и смертію, суще-

[1]) Св. Кирилла Алекс. ч. 5, стр. 218—219.
[2]) Св. Кирилла Алекс. ч. 5, стр. 223.
[3]) Тамъ же, стр. 183. [4]) Тамъ же, стр. 186.
[5]) Св. Кирилла Алекс. ч. 2, стр. 223.

ствуетъ законъ (Божественной правды), по которому спасти человѣчество отъ грѣха можно было только смертію, слѣдовательно и жертва Богочеловѣка есть жертва судящему грѣхъ человѣка закону правды, какъ опредѣленно и выражается объ этомъ св. Аѳанасій Александрійскій. Но такъ какъ этотъ законъ общій у Отца и Сына, то съ этой точки зрѣнія и понятно, почему Сынъ Божій въ Своей крестной смерти принесъ жертву не только Отцу, но и Себѣ. Такъ въ 3 кн. противъ Несторія св. Кириллъ пишетъ: Ἡμεῖς μὲν γὰρ, καθάπερ ἤδη προεῖπον, τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς Λόγον ἄνθρωπον γεγονότα, καὶ ἱερουργῆσαι φάμεν ἑαυτῷ καὶ τῷ πατρὶ τῆς πίστεως ἡμῶν τὴν ὁμολογίαν (et sibi et patri sacrificasse dicimus fidei nostrae confessonem), πρέπουσάν τε καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ἀνάρμοστον τοῖς τῆς κενώσεος μέτροις ποιήσασται τὴν οικονομιαν (et congrnentem nullaque ex parte a mensura exanauitionis discrepantem dessisse dispensationem) [1]. Притомъ, по св. Кириллу, страданія и смерть такъ необходимы для спасенія людей, что иного способа для этого и не существуетъ; такъ въ діалогѣ о воплощеніи Единороднаго св. отецъ пишетъ: „Христосъ воспринялъ природу не отъ ангела, но отъ сѣмени Авраамова, ибо только этимъ, а не другимъ способомъ могъ быть спасенъ родъ человѣческій, низвергнутый въ погибель“ [2].

Причинная связь, которая существуетъ между грѣхомъ и смертію и въ частности между грѣхомъ человѣчества и смертію Богочеловѣка, есть отношеніе вины и наказанія. Поэтому, когда І. Христосъ потерпѣлъ за родъ человѣческій смерть, это значитъ, что Онъ взялъ на Себя и понесъ наказаніе, опредѣленное Божественнымъ правосудіемъ за грѣхъ человѣчества. Поэтому, далѣе, когда говорится, что І. Христосъ сталъ агнцемъ Божіимъ, взявшимъ на Себя грѣхъ міра, что Богъ Его, невѣдавшаго грѣха, сдѣлалъ грѣхомъ вмѣсто насъ,—это не значитъ, что Христосъ взялъ на Себя грѣхъ, какъ нравственное состояніе воли,—грѣхъ въ смыслѣ грѣховности и нравственной развращенности души, а взялъ грѣха въ смыслѣ вины и нравственной отвѣтственности за него предъ Богомъ,—взялъ на Себя грѣхъ, какъ вину и наказаніе за него. „Христосъ“, говоритъ св. Кириллъ, „ради насъ содѣлался грѣхомъ, какъ написано (Римл. 8, 3—4), хотя былъ совершенно непричастнымъ грѣху; мы не привыкли буесловить этого, т. е. что Христосъ былъ причастенъ грѣху, поелику совершенно не зналъ Онъ прегрѣшенія, будучи естествомъ Богъ и возсіявъ отъ Бога Отца; но поелику сталъ жертвою за грѣхъ, ибо пасха наша за ны пожренъ бысть Христосъ (1 Кор. 5, 7) и поэтому-то мы и говоримъ, что Онъ сталъ грѣхомъ“. „Онъ понесъ наказаніе, опредѣленное человѣчетвву за грѣхъ и такимъ образомъ умилостивилъ правосудіе небесное“ [3].

---

[1]) Advers. Nestor. lib. III, c. Patr. curs. compl. Migne. t. 76, col. 120.

[2]) De incarnat. Unigen. Patr. c. c. t. 75, col. 1201.

Обыкновенно историки догмата объ искупительной жертвѣ Христовой держатся мнѣнія, что св. Кириллъ Александрійскій признаетъ безусловную необходимостя страданій и смерти Христовой (см. напр. Handbuch der chistlichen Dogmengeschichte v. Münscher, IV B, S. 293). Между тѣмъ ранѣе мы приводили слова св. Кирилла, изъ которыхъ какъ будто бы можно заключать, что св. Кириллъ склоняется вмѣстѣ со св. Григоріемъ Богословомъ признать домостроительственную необходимость смерти Христовой. Это обстоятельство можетъ найти достаточное себѣ объясненіе въ томъ, что св. отцы не писали *системы* въ строгомъ смыслѣ этого слова, а по тому или другому поводу высказывали свои догматическія сужденія; вслѣдствіе того у отцевъ Церкви дѣйствительно, хотя и весьма рѣдко, встрѣчается нѣкоторая несогласованность во второстепенныхъ мнѣніяхъ по тому или иному вопросу: такъ напр. св. Григорій Великій въ одномъ своемъ твореніи утверждаетъ, что jure tenebat diabolus mortalis,—а въ другомъ только—quasi juste diabolus tenuit hominem.

[3]) Христосъ, говоритъ св. Кириллъ, ради насъ содѣлался грѣхомъ, хотя былъ совершенно непричастнымъ грѣху. Въ первомъ случаѣ грѣхъ понимается въ смыслѣ вины и наказанія, во второмъ—въ смыслѣ нравственной развращенности воли. Въ послѣднемъ смыслѣ Христосъ боролся и побѣдилъ его, а грѣхъ, какъ вину и нравственную отвѣтственность за преступленіе закона Божія, Онъ взялъ на Себя, усвоилъ Ссбѣ.

Наказаніе, опредѣленное человѣчеству за грѣхъ, есть—а) проклятіе человѣка, богооставленіе, удаленіе человѣка отъ Бога, какъ источника жизни; и—b) какъ естественной послѣдствіе этого, смерть, не только смерть тѣла, но и вѣчная смерть души. Своею крестною смертію Христосъ освободилъ человѣчество отъ того и другого послѣдствія грѣха—и отъ проклятія и отъ смерти.

а) отъ проклятія.—Потерпѣвъ крестную смерть, по закону положенную проклятымъ, Христосъ сею смертію цѣлый міръ освободилъ отъ проклятія: „такъ какъ буква закона объявляетъ подлежащимъ клятвѣ человѣка грѣшника и преступника, то невѣдущій грѣха, т. е. Христосъ подчинился суду, подвергнувшись неправедному осужденію и пострадавъ заслуженное находящимися подъ клятвою, чтобы равносильны цѣлому міру (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος) умерши за всѣхъ, чрезъ это сдѣлалъ свободными всѣхъ отъ вины непослушанія и искупилъ поднебесную кровію Своею“ [1]).

Какъ именно св. Кириллъ понимаетъ подъятіе на Себя Христомъ нашей клятвы, это видно изъ его объясненія Мѳ. 27, 46: „Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ!“—„Ужели мы будемъ утверждать, что нуждалось въ помощи свыше Само Слово, сущее отъ Отца? Но можно ли сказать что либо безразсуднѣе этого? Ибо Оно господствуетъ надъ вселенною вмѣстѣ съ Богомъ и Отцомъ, утверждаетъ небеса Своимъ Духомъ, именуется и есть воистину Господь силъ. Итакъ, ужели Онъ былъ слабъ противъ козней іудеевъ, и рука Его безсильна противъ распинающихъ Его? Что же Онъ хочетъ сказать словами: „Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ?“ Мы утверждаемъ, что когда нашъ праотецъ Адамъ попралъ данную ему заповѣдь и презрѣлъ Божественный законъ, тогда человѣческая природа нѣкоторымъ образомъ была оставлена Богомъ, стала проклятою и повинною смерти. Но когда пришло Единородное Божіе Слово съ тѣмъ, чтобы падшее преобразить въ нетлѣніе, когда Оно приняло отъ сѣмене Авраамова и уподобилося братіямъ, тогда вмѣстѣ съ древнею оною клятвою и вошедшею пагубою должно было получить свой конецъ и богооставленіе, которому человѣческая природа подверглась отъ начала. Итакъ, будучи какъ одинъ изъ богооставленныхъ, поскольку Онъ подобно имъ пріобщился плоти и крови, „почто Ты Меня оставилъ,—глаголетъ. Это было возваніе Того, Кто властно разрѣшаетъ наше богооставленіе и призываетъ благоволеніе Отца на насъ“ [2]).

b) отъ смерти.—Въ крови Христа побѣждена смерть. „Онъ умеръ за всѣхъ и смерть всѣхъ разрѣшилась въ Немъ“ [3]). Еще: „Христосъ претерпѣлъ и самую тѣлесную смерть, дабы съ Нимъ и черезъ Него востекая къ жизни и возвращаясь къ нетлѣнію, мы, радуясь, говорили: гдѣ побѣда твоя, смерте, гдѣ остенъ твой, аде? [4]) (Осія 13, 14; 1 Кор. 15, 15).

Наконецъ, адъ и его владыка діаволъ также побѣждены Христомъ. Подобно тому, какъ силою освобождающіе тѣхъ, которые были въ подчиненіи у варваровъ“, говоритъ св. отецъ, „и посредствомъ сраженія съ послѣдними избавляющіе ихъ отъ неожиданно возложеннаго на нихъ ига рабства, почти мѣсто владыки ихъ занимаютъ, собственною кровію пріобрѣтая взятыхъ отъ варваровъ; такимъ же, думаю, образомъ и Господь нашъ І. Христосъ, связавъ скопище нечистыхъ демоновъ и проливъ за насъ кровь Свою

---

[1]) S. Cyrilli, Alexandr. De recta fide ad reginas oratio altera, col. 1344. Part. c. c. t. 76

[2]) Cyrilli Alexandr. Ad reginas de recta fide oratio atlera, n. 18, col. 1356—1357. Patr. c. c. t. LXXVI.

[3]) Св. Кир. Алек. ч. 5, стр. 115. Сюда также относится вышеприведенное мѣсто De recta fide ad reginas, orat. 2, n. 7, col. 1344, Patrol. curs. compl. t. 76.

[4]) Тамъ же, ч. 5. Glaph. in Numero lib, col. 623. t. LXIX.

и такимъ образомъ удаливъ смерть и разрушивъ тлѣніе, содѣлываетъ насъ послѣ того Своими, какъ живущихъ уже не своею, а Его жизнью. Ибо еслибы Онъ не умеръ за насъ, то мы не были бы спасены, и еслибы Онъ не былъ въ мертвыхъ, то не была бы поколеблена тягостная держава смерти“ [1]). Итакъ, по Кириллу, подобно тому, какъ силою освобождающіе плѣнниковъ у варваровъ и посредствомъ сраженія съ послѣдними избавляющіе ихъ отъ рабства становятся господами освобожденныхъ плѣнниковъ, подобнымъ образомъ и Христосъ вступилъ въ сраженіе съ діаволомъ, въ этомъ сраженіи проливъ за насъ Свою кровь, сдѣлалъ насъ Своими: „ибо“, какъ говоритъ св. Кириллъ, въ другомъ мѣстѣ, „не въ крови пророковъ, но въ крови Самого младшаго Христа, и съ Нимъ и мы избѣгаемъ губителя“ [2]). Онъ содѣлался для насъ Господомъ, побѣдивъ князя вѣка сего: „когда восталъ на помощь нашу Единородный, тогда пали враги и обратились въ бѣгство супостаты и вступившіе въ борьбу со славою Божественною, потому что на крестѣ Онъ восторжествовалъ надъ началами и властями и Своею смертію упразднилъ князя вѣка сего, по написанному [3]). (Іоан. 12, 31; Евр. 2, 14).

И не только Богъ Отецъ во Христѣ уничтожилъ всѣ слѣдствія грѣха, но и возобновилъ все въ Томъ же Христѣ, Который и возсоздалъ все сотворенное въ первобытное состояніе, вознесъ родъ человѣческій въ царственной чести и возвратилъ древнее жилище, которое Онъ и даровалъ прежде всѣхъ висящему съ Нимъ вмѣстѣ разбойнику: „аминь, глаголю тебѣ: „днесь со Мною будеши въ раи“ (Лк. 23, 5) [4]).

Какимъ образомъ дѣло Христово вмѣняется падшему человѣчеству, своеобразное объясненіе этому даетъ св. Кириллъ въ „Искусныхъ объясненіяхъ избранныхъ мѣстъ изъ книги Числъ. Здѣсь онъ сопоставляетъ два мѣста: Числъ 15, 17—29 и Левитъ 23, 9—14. Въ первомъ мѣстѣ заключается повелѣніе Божіе сынамъ Израилевымъ, чтобы они, когда поселятся въ землѣ обѣтованной и будутъ ѣсть отъ хлѣба земли той, отдѣлили Господу хлѣбъ, начатокъ тѣста; во второмъ мѣстѣ повелѣваетъ приносить Господу снопы, или начатокъ жатвы. То и другое приношеніе по закону должно сопровождаться кровавою жертвою.—Оба эти созерцанія настолько между собою сходны, по мнѣнію св. Кирилла, что изъ нихъ можно составить какъ бы одно повѣствованіе. Какъ хлѣбъ и начатокъ смѣшенія, такъ и снопъ есть Христосъ. Итакъ, во-первыхъ, Христосъ есть хлѣбъ сходяй съ небесе и животворящій (Іоан. 6, 33) и начало смѣшенія (тѣста) возсозидаемыхъ въ Немъ и обновленіе жизни. Начаткомъ древнѣйшаго смѣшенія былъ Адамъ; когда же, вознерадѣвъ о данной ему заповѣди, онъ впалъ въ преступленіе, то тотчасъ же былъ проклятъ, и въ немъ осужденъ былъ на смерть и тлѣніе человѣческій родъ. А Христосъ есть начатокъ втораго смѣшенія (тѣста). Онъ избѣжалъ проклятія (т. е. Христосъ какъ новый Адамъ избѣжалъ проклятія для своего духовнаго потомства, т. е. въ возможности для всего человѣчества, а въ дѣйствительности для вѣрующихъ въ Него) потому именно, что сдѣлался за насъ клятвою,—и отгналъ державу тлѣнія опять потому, что былъ въ мертвыхъ свободь. Ибо Онъ воскресъ, поправъ смерть и взошелъ къ Отцу, не только какъ возношеніе свѣтлое и дароприношеніе, но и какъ

---

[1]) Твор. св. От. ч. 54, Кирилл. Алекс. ч. V, стр. 62—63. Glaphyrorum In Exod. lib. II, n. 2, col. 437, t. LXIX.

[2]) Ч. 5, стр. 115; срав. ч. 1, стр. 152. Glaphyr. in Exod. lib. II, n. 6, col. 484. t. LXIX.

[3]) Ч. 1, стр. 226.

[4]) Ч. 1, стр. 119, срав. ч. 3, стр. 284. De adorat. lib. II, col. 246, t. LXVIII.

[4]) Гл. 3, 13.

бы нѣкій начатокъ человѣчества, обновляемый въ нетлѣніе [1]). Во-вторыхъ, Христосъ есть снопъ. Родъ человѣческій подобенъ колосьямъ: онъ, какъ колосъ восходитъ изъ земли, достигаетъ приличествующей ему полноты, т. е. развитія, а съ теченіемъ времени находитъ себѣ смерть, какъ колосъ срѣзывается. И Самъ Христосъ сравнивалъ людей съ колосьями: „не вы ли глаголите, яко еще четыре мѣсяцы суть, и жатва пріидетъ? Се глаголю вамъ: возведите очи ваши и видите нивы, яко плавы суть къ жатвѣ уже (Іоан. 4, 35). Христосъ содѣлался подобнымъ намъ, возникши изъ св. Дѣвы наподобіе колоса. Поэтому и Самъ Онъ называлъ Себя зерномъ пшеничнымъ, говоря: аминь, аминь глаголю вамъ: аще зерно пшенично падъ на земли не умретъ, то едино пребываетъ; аще же умретъ, многъ плодъ сотворитъ. (Іоан. 12, 24). Онъ же сдѣлался и какъ бы приношеніемъ за насъ Отцу и въ смыслѣ снопа какъ бы начаткомъ земли, чрезъ произведенія свои свидѣтельствующей о своемъ благоплодіи. Колосъ, поименованный одинъ, такъ же какъ и мы сами, не одинъ только, но какъ снопъ приносится, то есть, какъ состоящая изъ многихъ колосьевъ одна связка. И это дѣло необходимо на пользу и представляетъ собою образъ таинства. Ибо одинъ есть І. Христосъ, но какъ бы ввидѣ снопа представляется духовно, какъ одинъ изъ многихъ состоящій, каковъ и есть, такъ какъ Онъ содержитъ въ Себѣ всѣхъ вѣрующихъ, конечно именно по единству духовному. Иначе какимъ образомъ блаженный Павелъ пишетъ, что мы совоскресли съ Нимъ и спосаждены будемъ Ему на небесныхъ (Ефес. 2, 6)? Поелику же Онъ содѣлался подобенъ намъ, то мы содѣлались стѣлесниками Его и обогатились единствомъ съ Нимъ чрезъ тѣло. Поэтому мы говоримъ, что всѣ мы заключаемся въ Немъ. Такъ Онъ и Самъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ небесному Отцу и Богу; хощу, да яко же Азъ и Ты едино есмы, такъ и они въ насъ. (Іоан. 17, 24, 11, 21), какъ и прилѣпляйся Господеви, единъ духъ есть (I Кор. 6, 17). Итакъ, Христосъ есть снопъ, какъ всѣхъ содержащій въ Себѣ и за всѣхъ возносимый и начатокъ человѣчества, совершеннаго въ вѣрѣ и долженствующаго быть принесеннымъ наконецъ въ высшія и небесныя сокровищницы“ [2]).

Итакъ, по Кириллу Александрійскому, вѣрующіе находятся въ такомъ же тѣсномъ отношеніи ко Христу, какъ колосья къ зерну, изъ котораго они выросли, или какъ дѣти къ своему отцу, потомки—къ своему родоначальнику, какъ члены тѣла къ тому организму, членами котораго они состоятъ; вѣрующіе суть сотѣлесники Христа, составляютъ едино съ Нимъ—едино тѣло и единъ духъ. Этою тѣсною связью искупленныхъ людей съ Искупителемъ и объясняется то, что заслуги Искупителя переходятъ на искупленныхъ подобно тому, какъ вина Адама, который былъ началомъ древнѣйшаго смѣшенія, перешла на его потомковъ. Посему, какъ всѣ мы умерли въ Адамѣ, такъ и на всѣхъ переносится благодать, дарованная чрезъ Христа [3]). Въ первомъ Адамѣ мы были осуждены на смерть, но ради Христа мы помилованы и обновлены для жизни, такъ какъ Онъ былъ послушливъ Отцу до смерти и положилъ душу (Свою) за насъ, и язвою Его мы исцѣлѣхомъ (Ис. 53, 5), какъ говоритъ Писаніе. Посему надлежитъ сказать, что мы, недуговавъ въ Адамѣ грѣхомъ для міра, во Христѣ стали жертвою духовною и благовонной Богу и Отцу, (жертвой) доброй, благопріятной и не-

---

[1]) Кирилла Александр. рус. пер. Ч. 5-я, стр. Glaphyr. in Numer. liber. n. 2. Patrol. curs. compl. t. 69, col. 60.

[2]) Рус. пер. Ч. 5-я, стр. 265—266. Patr. curs. compl. t. 69, col. 623—624. Glaphyr. in Numer, lib. n. 2.

[3]) Ч. 1-я, стр. 134. De adorat. lib. II, col. 260, t. LXVIII.

сравненно лучшей, чѣмъ жертвы сѣни законной [1]). Посему, наконецъ, мы совоскресли со Христомъ и будемъ спосаждены Ему на небесныхъ (Еф. 2, 6) [2]).

Эта жертва, принесенная Богу въ умилостивленіе за вину человѣчества, имѣетъ силу вѣчно покрывать всѣ грѣхи всего человѣчества, потому что Христосъ не просто человѣкъ безгрѣшный, но и воплощенное Божественное Слово; что кровь, пролитая Имъ за грѣхи, есть кровь Сына Божія.

Мысль о Христѣ, какъ вѣчномъ Искупителѣ всѣхъ грѣховъ всего человѣчества отъ Адама до послѣдняго предъ вторымъ пришествіемъ Господнимъ человѣка, мысль о безконечной цѣнѣ и достоинствѣ совершеннаго Христомъ дѣла искупленія есть центральная мысль въ твореніяхъ Кирилла Александрійскаго, со всею ясностію утвердившаяся въ его сознаніи чрезъ борьбу его съ Несторіемъ. Что Христосъ пострадалъ не просто, какъ человѣкъ, что Его кровь, какъ кровь обыкновеннаго человѣка, была бы недостаточна для искупленія цѣлаго міра, что только *Богочеловѣкъ* могъ пострадать, какъ одинъ за всѣхъ; что все твореніе ничтожно по сравненію съ Нимъ, и смерть единой плоти достаточна для искупленія поднебесной, если это есть плоть Слова, рожденнаго отъ Отца, — вотъ идея, которая проходитъ красною нитью по всѣмъ твореніямъ Кирилла, разрушая собою ересь Несторія. Итакъ, мысль о безконечной цѣнѣ искупленія, совершеннаго І. Христомъ, здѣсь основана на безконечномъ достоинствѣ лица Искупителя, какъ Богочеловѣка [3]).

Такъ въ толк. на Іоан. 1, 29, говорится: „преобразованный въ ветхомъ завѣтѣ Агнецъ приводится на закланіе за всѣхъ. Этотъ Агнецъ умеръ одинъ за всѣхъ, чтобы всѣхъ привести къ Богу. Такъ какъ мы были обременены многими грѣхами и вслѣдствіе сего одержимы смертію и тлѣніемъ, то Отецъ далъ Своего Сына во искупленіе за насъ, одного за всѣхъ, ибо въ Немъ все, и Онъ превосходитъ всѣхъ Своимъ достоинствомъ [4]). „За насъ бичуемъ былъ Христосъ, потому что какъ за всѣхъ умеръ Онъ, такъ за всѣхъ и бичуемъ былъ, будучи Одинъ равноцѣненъ всѣмъ“ [5]). „За насъ приносится Христосъ, какъ священная жертва Богу и Отцу, какъ выкупъ и замѣна жизни всѣхъ, будучи Одинъ равноцѣненъ всѣмъ. ибо когда Единородный содѣлался человѣкомъ, какъ одинъ изъ насъ, Онъ принесъ Себя Самого Богу и Отцу, какъ бы нѣкоторую первину и начатокъ человѣческаго естества, благоухающаго въ освященіи естественно и существенно пребывающемъ въ Немъ, поскольку Онъ мыслится и есть Богъ, но привходящемъ въ Него по человѣчеству Его“ [6]). Христосъ не былъ бы одинъ равноцѣненъ всѣмъ, еслибы Онъ былъ только простой человѣкъ (εἷς τῶν ὅλων ἀντάξιος).

„Положилъ душу Свою Эммануилъ не за одну только церковь изъ язычниковъ, но и за подзаконныхъ, т. е. Израиля; ибо мы искуплены кровію

---

[1]) Glaphyr. in Levit. lib. n. 1. col. 540. Рус. пер. Ч. 51-я, стр. 178.

[2]) Рус. пер. Ч. 5-я, стр. 265. Patr. curs. compl. t. 69, col. 263. Glaphyr. in Numer. lib. n. 2.

[3]) Но заслуживаетъ примѣчанія, что какъ у Кирилла Александрійскаго, такъ у другого какого либо изъ древнихъ Отцевъ и намека нѣтъ на мысль, высказанную Анзельмомъ Кентерберійскимъ, что безконечность удовлетворенія требуется безконечностію человѣческой вины. Авторитетнымъ доказательствомъ этого положенія можетъ служить то, что Діонисій Петавій, широко ознакомленный со всею древнею святоотеческою литературою, указываетъ только на Анзельма Кентерберійскаго, Ѳому Аквината и другихъ схоластиковъ, какъ на защитниковъ ученія о безконечности человѣческой вины и оскорбленія, нанесеннаго Богу грѣхомъ человѣка, и ни на одного Отца или Учителя древней Церкви. De theologic dogmat. t. V, p. 484—485.

[4]) Comment. in Iohan. Cyrilli Alexandr. Patr. curs. compl. t. 73, col. 192.

[5]) Твор. св. Кирилла. Ат. Ч. 5-я. Рус. пер., стр. 261.

[6]) Ч. 2-я, стр. 243. De adorat. lib. X; col. 709. t. LXVIII; срав. Ad regin. de recta fide orat. II, n. 7, col. 1344, t, 72.

Христа всѣ совокупно, Еллины и Іудеи“ [1]). И въ другомъ мѣстѣ св. Кириллъ учитъ, что совершенно очищаетъ смерть Христа, за насъ пострадавшаго и на Себѣ Самомъ грѣхи всѣхъ несущаго“ [2]). Но вотъ вопросъ, не простираетъ ли св. Кириллъ искупительнаго дѣйствія страданій и смерти Христовой и на міръ духовъ? Повидимому, у него есть мысли, приводящія изслѣдователя къ такому предположенію. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ: „мы вѣруемъ, что чрезъ Христа освящается всякая тварь, такъ что назовешь ли мнѣ ангеловъ или иныя существа, превосходящія ихъ славою или еще высшія существа—престолы и начала или укажешь мнѣ на серафимовъ,—всѣ они освящаются не иначе, какъ отъ Отца чрезъ Сына въ Духѣ“ [3]). Но въ приведенномъ мѣслѣ св. Кириллъ говоритъ не объ искупленіи, а объ освященіи высшихъ небесныхъ духовъ благодатію Св. Духа, которая и имъ подается чрезъ Христа, поскольку они составляютъ часть Христовой церкви, именно церковь небесную.

Въ заключеніе нашего разсмотрѣнія взгляда св. Кирилла на дѣло искупленія не излишне изслѣдовать вопросъ: есть ли въ твореніяхъ св. Кирилла ученіе о дѣятельномъ послушаніи (obedientia activa) Христа, какъ это утверждаютъ протестанскіе богословы, напр. Томазій? [4]) Правда, въ твореніяхъ св. Кирилла можно находить выраженія, повидимому благопріятствующія вышеуказанному мнѣнію протестанскихъ богослововъ; напр. св. Кириллъ пишетъ: „весьма полезна и необходима для спасенія намъ, подвергшимся тлѣнію и грѣху, смерть Его, равно, какъ и жизнь“ [5]). И еще: „какъ можно думать, что самая жизнь Христа была за насъ? Это ты узнаешь и очень легко, понявъ, что въ Адамѣ мы содѣлались общниками преступленія его и едва не подверглись наказанію за его прегрѣшенія, такъ какъ на всѣхъ перешло проклятіе, и гнѣвъ нѣкоторымъ образомъ пожралъ родъ его. И такъ снисшелъ до вочеловѣченія и вселился въ ны [6]). Единородный и подчинилъ Себя Богу и Отцу, такъ какъ послушливъ былъ даже до смерти [7]), уничтожая вину неподчиненія Адама и принесъ Богу и Отцу благоуханіе послушанія за всѣхъ вмѣстѣ и за каждаго, и Имъ мы спасены“ [8]). Что же можно находить благопріятствующаго въ приведенныхъ мѣстахъ протестантскому ученію о дѣятельномъ послушаніи? Нѣкоторыя отдѣльныя выраженія. Напримѣръ: „весьма необходима для спасенія не только смерть, но и жизнь Его“, или, въ отвѣтъ на вопросъ: въ какомъ смыслѣ и самая жизнь Христа была за насъ?—говорится: „какъ въ Адамѣ мы содѣлались общниками его преслушанія, такъ во Христѣ уничтожена вина неподчиненія Адама, и принесено Богу благоуханіе послушанія за всѣхъ и каждаго“, причемъ по связи съ вопросомъ, подъ послушаніемъ, повидимому, можно разумѣть послушаніе, явленное въ Его нравственной жизни или въ исполненіи Имъ нравственнаго закона за насъ. Но послѣдующія слова ясно даютъ понять, что подъ послушаніемъ здѣсь разумѣется послушаніе, явленное Имъ въ жизни, насколько вся Его жизнь отъ Виѳлеема и до Голгоѳы была единымъ крестомъ, непрерывнымъ страданіемъ, ибо св. Кириллъ, приведши въ подтвержденіе своихъ словъ извѣстное мѣсто изъ посл. къ Римл. [9]), заключаетъ: „итакъ, Христосъ

---

[1]) „О поклоненіи въ духѣ и истинѣ“, ч. 2, стр. 224.
[2]) Ч. 3, стр. 134, De adorat. lib. XVI, col. 1020. t. LXVIII.
[3]) Ч. V, стр. 188. Glaphyrorum in Leviticum liber, col. 5, 49. t. LXIX.
[4]) Christi Person und Werk. III Theil, 1862. S. 216.
[5]) Ч. 2-ая, стр. 291. De adorat. lib. XI, col. 776, t. LXVIII.
[6]) Іон. 1, 14. [7]) Фил. 2, 8.
[8]) Ч. 2 ая, стр. 294—295. De adorat, lib. XI, col. 757—759; t. LXVIII.
[9]) Римл. 5, 18—19.

умеръ за насъ, какъ бы въ образѣ тельца, и что благоухаетъ Богу и Отцу чрезъ подчиненіе Его и жизнь въ освященіи“: самая жизнь Христова здѣсь наименована благоухающей жертвой Богу и Отцу, названа такъ, безъ сомнѣнія, потому, что св. отецъ разсматриваетъ ее, какъ единый крестный подвигъ, какъ страданіе.

Современникъ св. Кирилла, Ѳеодоритъ, епископъ Кирскій, раскрываетъ свое ученіе объ искупленіи въ 10 словѣ о Промыслѣ. Его воззрѣніе на искупленіе имѣетъ безспорное сходство со взглядомъ Августина на тотъ же предметъ. По Ѳеодориту, какъ и по Августину, искупленіе людей есть явленіе большей любви Божіей, нежели сотвореніе всего міра: „небо, земля, море, воздухъ, солнце, луна, звѣзды и вся видимая и невидимая тварь не столько доказываютъ безмѣрную благость Божію какъ то, что Самъ Единородный Сынъ Божій зракъ раба пріимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ былъ и образомъ человѣческимъ обрѣтеся, якоже человѣкъ (Филип. 2, 7), на земли явися и съ человѣки поживе (Вар. 3, 38), пріялъ наши немощи и понесъ наши болѣзни. И блаженный Павелъ видитъ въ этомъ величайшее доказательство любви Божіей къ человѣкамъ и взываетъ, говоря: составляетъ же Свою любовь къ намъ Богъ, яко еще грѣшникомъ намъ сущимъ, Христосъ за ны умре (Рим. 5, 8); и еще: Иже Своего Сына не пощадѣ, но за насъ всѣхъ предалъ есть Его: какъ убо не и съ Нимъ вся намъ дарствуетъ? (Римл. 8, 32)? А что сіе дѣйствительно такъ, исповѣдуетъ и богомудрый Іоаннъ, ибо говоритъ: тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть за него, да всякъ, вѣруяй въ Онь, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный (Іоан. 3, 16). Да и преизбытокъ сей любви таковъ, что Сына единороднаго содѣлалъ нашимъ Врачемъ и Спасителемъ и чрезъ Него преподалъ намъ даръ сыноположенія„ [1]). Поводомъ къ искупленію, по Ѳеодориту, послужило жалкое состояніе человѣка, находившагося подъ властію жестокаго мучителя. Средствомъ, избраннымъ Богомъ для избавленія человѣка отъ власти діавола, была борьба съ діаволомъ Сына Божія, чрезъ воплощеніе соединившагося съ человѣческой природой, и побѣда Его надъ діаволомъ, послѣдствіемъ которой было то, что Христосъ изъ плѣннаго превратился въ грознаго Судію діавола, грѣхъ котораго, по этому суду Христа, состоялъ въ томъ же, въ чемъ и грѣхъ Адама: „вспомни, за что преданъ смерти родоначальникъ Адамъ. Получивъ во власть всѣ растенія райскія, не удовольствовался онъ данными, и недостаточно ему стало наслажденія обиліемъ всѣхъ растеній, но покусился на древо познанія, вкушать плоды котораго запретилъ Творецъ. И вознедуговавъ ненасытностію, пожелавъ непринадлежащаго, лишился цѣлаго рая. Точно также и ты; пріявъ власть надъ согрѣшившими, коснулся тѣла, не содѣлавшаго ни единаго грѣха. За это будь лишенъ власти, положи конецъ своему мучительству“ [2]).

Мы сказали; что между Ѳеодоритомъ и Августиномъ замѣчается сходство, хотя конечно неполное, въ отношеніи къ вопросу объ искупленіи. Проводимая сейчасъ параллель докажетъ справедливость этого положенія.

У Ѳеодорита Христосъ освобождаетъ человѣка отъ власти діавола, у Августина также. У Августина Христосъ освободилъ насъ отъ власти діавола не одною силою, но и правдою; у Ѳеодорита, Творецъ не восхотѣлъ единою властію даровать намъ свободу, но пролагаетъ путь и исполненный человѣколюбія и украшенный правдою. У Августина діаволъ зналъ, кто Христосъ, у Ѳеодорита, діаволъ думалъ, что видитъ перваго Адама. По Ѳе-

---

[1]) Блаж. Ѳеодоритъ О промыслѣ слово 10-е, рус. пер. ч. 5-я, стр. 348—349.
[2]) Тамъ же стр. 358—359.

одориту, діаволъ имѣлъ право брать въ свой плѣнъ только грѣшниковъ, но, предавши смерти неповиннаго Христа, на котораго онъ не имѣлъ никакого права, діаволъ потерялъ право и на всѣхъ своихъ плѣнниковъ; по Августину, точно также. По Ѳеодориту, побѣдившій діавола Христосъ изъ видимаго плѣнника превращается въ Судію діавола и лишаетъ его власти надъ всѣми людьми, по Августину,—точно также. Но въ то время, какъ Августинъ утверждаетъ, что и самая кровь Христа дана была діаволу, у Ѳеодорита мы этой мысли не находимъ.

Но изъ сказаннаго слѣдуетъ, что Ѳеодоритъ, какъ нѣкоторые другіе Отцы и Учители древней Церкви, въ своемъ разсужденіи объ искупленіи, исходилъ не изъ самаго понятія о грѣхѣ, какъ винѣ человѣка предъ Богомъ, не изъ анализа понятія о винѣ человѣка грѣшника предъ Богомъ, какъ это принято въ богословіи со временъ Анзельма [1]), а изъ понятія объ одномъ изъ слѣдствій грѣха—о власти діавола надъ людьми, чрезъ грѣхъ попавшими въ тяжкое рабство, въ тяжкій плѣнъ къ діаволу. То явленіе, что Ѳеодоритъ, какъ и другіе Отцы и Учители древней Церкви, въ своихъ разсужденіяхъ объ искупленіи выходитъ изъ мысли о какомъ либо слѣдствіи грѣха, а не изъ понятія о грѣхѣ, какъ о винѣ человѣка предъ Богомъ, не случайно. Конечно, въ данномъ случаѣ всего менѣе можно признать справедливою, какъ причину сказаннаго явленія, вздорную мысль Баура, будто Отцы и Училели древней Церкви придерживались дуализма въ понятіи о высшемъ Существѣ и потому полагали, что подлѣ Бога, какъ благого высшаго Существа стоитъ діаволъ, какъ злое *высшее* существо, и потому если нужно искупить человѣка, то нужно выкупъ дать не только Богу, но и діаволу. Мы уже имѣли случай показать нелѣпость этой мысли. Въ настоящій разъ можемъ прибавить развѣ то, что если признать справедливою мысль Баура о дуализмѣ древнихъ Отцевъ, то придется признать далѣе и то, что въ данномъ случаѣ злымъ высшимъ Существомъ далеко не всѣ Отцы Церкви признаютъ діавола, а нѣкоторые—смерть (Аѳанасій), иные—грѣхъ (Златоустъ), и такимъ образомъ получится цѣлый Олимпъ злыхъ боговъ христіанства древней церкви... Идея, которая можетъ послужить сюжетомъ очень занимательной иллюстраціи подъ заглавіемъ: христіанство Христіана Баура!... Итакъ, гдѣ же лежатъ настоящія причины указаннаго явленія? Объективныя причины его мы уже указывали, а въ настоящій разъ укажемъ причину субъективную, лежавшую въ личномъ отношеніи къ искупленію Отцевъ и Учителей древней Церкви. Всѣ они смотрѣли на искупленіе прежде всего и главнымъ образомъ какъ на такое дѣло Божіе, въ которомъ безмѣрная любовь Божія выразилась въ высшей мѣрѣ и степени, нежели въ твореніи цѣлаго міра. Но чтобы грѣховное человѣчество стало предметомъ безмѣрнаго Божія милосердія, для этого надобно сперва посмотрѣть на падшаго человѣка не съ точки зрѣнія его вины, а съ точки зрѣнія его наказанія (съ точки зрѣнія его вины Богъ посмотрѣлъ на человѣка послѣ его паденія, разгнѣвался на него и наказалъ его), нужно посмотрѣть на него какъ на глубоко насчастнаго, крайне бѣдствующаго, находящагося въ тягостномъ и позорномъ плѣну у діавола. Такъ именно Творецъ и посмотрѣлъ на Свое твореніе. Что же дальше? Нужно побѣдить враговъ человѣка—грѣхъ, смерть и діавола. Христосъ побѣдилъ ихъ. Но вѣдь Онъ

---

[1]) Эта точка зрѣнія болѣе отвлеченна и искусственна, нежели древняя святоотеческая. Отвлеченность этой точки зрѣнія сказывается въ томъ, что воспроизводя ее въ сознаніи, затрудняешься сопоставить и сообразить *эту теорію* искупленія съ евангельскою исторіею его; тогда какъ святоотеческая точка зрѣнія на искупленіе очень легко сопоставима се сею исторіею. Ср. Влаж. Ѳеодорита, рус. пер. г. 5-ая стр. 360—361.

побѣдилъ ихъ, какъ отдѣльный человѣкъ, а въ этомъ качествѣ Онъ и не нуждался въ побѣдѣ надъ ними. Онъ былъ святъ, а потому и не подлежалъ власти грѣха, смерти и діавола. Слѣдовательно, если Онъ боролся со зломъ и побѣдилъ его, то не какъ отдѣльный святой человѣкъ, а какъ Богочеловѣкъ, какъ новый Адамъ, въ которомъ implïcïte заключается все человѣчество. Итакъ, принципіально и идеально во Христѣ побѣдило грѣхъ и смерть, и діавола все человѣчество. Однакоже все фактическое человѣчество находится подъ Божественнымъ проклятіемъ, какъ виновное предъ Богомъ, за грѣхъ, за оскорбленіе святости и правды Божіей. Но отсюда открывается другая точка зрѣнія на грѣховное человѣчество. Падшій человѣкъ есть преступникъ закона Божественной правды и святости. Отсюда необходимость посмотрѣть на человѣка грѣшника съ другой точки зрѣнія—съ точки зрѣнія Божественной правды. Съ этой точки зрѣнія дѣйствительно и смотрятъ на грѣхъ человѣка всѣ Отцы и Учители Церкви, и Ѳеодоритъ въ частности. Какимъ же ему представляется человѣкъ грѣшникъ передъ судомъ Божественной правды? По ученію блаженнаго Ѳеодорита, грѣхъ дѣлаетъ человѣка виновнымъ предъ Богомъ, чадомъ гнѣва Божія, отверженнымъ и подверженнымъ клятвѣ, посему страданія и крестная смерть І. Христа есть уплата долга Богу, умилостивительная жертва, принесенная Ему за родъ человѣческій, для избавленія его отъ грѣха и проклятія. „Владыка“, говоритъ блаж. Ѳеодоритъ, „пригвождается ко кресту не въ наказаніе за (собственные) грѣхи, но воздавая долгъ нашего естества, потому что оно задолжало, преступивъ законы Сотворшаго. И какъ, задолжавъ, не въ силахъ было заплатить долга, то Самъ Владыка премудро промышляетъ уплату долга и, пріявъ члены сего естества, какъ бы имущество какое, премудрымъ и правдивымъ домостроительствомъ и долгъ уплачиваетъ, и естество освобождаетъ„ [1]).

Въ доказательство высказанныхъ мыслей, блаж. Ѳеодоритъ приводитъ Исаіи 53 и Галат. 3, 13. Толкуя 53 гл. Исаіи, онъ говоритъ: „ставъ врагами Богу, какъ оскорбившіе Его, должны мы были нести взысканіе и наказаніе, но не испытали его; претерпѣлъ же оное Самъ Спаситель нашъ, и, претерпѣвъ, даровалъ намъ миръ съ Богомъ“ [2]). „Яко овча на заколеніе ведеся:“ „Христосъ сталъ, какъ овча и животное жертвенное, и Имъ принесена жертва за весь родъ человѣческій“ [3]).—А объясняя слова Апостола: „Христосъ искупилъ ны есть отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва“, — разсматриваемый нами Учитель Церкви говоритъ, что Христосъ заплатилъ нашъ долгъ, искупилъ насъ и въ цѣну за насъ предложилъ собственную кровь, и такимъ образомъ насъ освободилъ отъ грѣха и проклятія: „и смерть пріялъ на крестѣ“, пишетъ онъ, „потому что сей родъ смерти по закону былъ проклятъ, а проклято было и естество наше, какъ преступившее законъ, ибо сказано; проклятъ всякъ, иже не пребудетъ во всѣхъ, писанныхъ въ книзѣ законнѣй, яко творити я“. (Галат. 3, 10); потому пріемлетъ на Себя общую клятву и разрѣшаетъ отъ клятвы, пріявъ неправедное заколеніе. Не подлежа клятвѣ, ибо грѣха не сотвори, ниже обретеся лесть во устѣхъ Его, потерпѣлъ смерть грѣшниковъ“ [4]).

Такимъ образомъ, блаж. Ѳеодоритъ одно и то же искупительное дѣло Христово, Его страданія и крестную смерть разсматриваетъ съ двухъ точекъ зрѣнія: вопервыхъ, съ точки зрѣнія благости Божіей, которая

---

[1]) Стр. 353. [2]) Стр. 356. [3]) Тамъ же.
[4]) Блаж Ѳеодорита ч. V, стр. 356—357.

требуетъ исхитить грѣшника изъ власти его враговъ; съ этой точки зрѣнія страданія и смерть Христовы суть средство освобожденія людей изъ плѣна діавола; во-вторыхъ,—съ точки зрѣнія правды Божіей: такъ какъ грѣхъ есть вина противъ Бога, оскорбленіе Божественной правды, которою согрѣшившій человѣкъ и осужденъ за свою вину на смерть,—то страданія и крестная смерть І. Христа, съ этой стороны, суть средства заглажденія вины предъ Богомъ, суть умилостивительная жертва Богу, принесенная Христомъ для избавленія людей отъ грѣха, проклятія и смерти.

Въ VI-мъ и послѣдующихъ вѣкахъ оригинальная творческая богословская мысль начинаетъ мало-по-малу ослабѣвать въ Восточной Церкви и принимать компилятивный характеръ; богословы въ своихъ сужденіяхъ часто и охотно обращаются къ ученію предшествующихъ Отцевъ и ихъ авторитетными мнѣніями подтверждаютъ свое ученіе о томъ или иномъ догматѣ христіанской вѣры. Таковъ характеръ богословствованія Максима Исповѣдника и Іоанна Домаскина.

Іоаннъ Домаскинъ обычно считается послѣднимъ богословомъ древняго періода Восточной Церкви. Онъ стоитъ на рубежѣ между древнею Церковью и средними вѣками, отражая въ своихъ твореніяхъ то и другое. Какъ послѣдній Отецъ древней Церкви, онъ опирается въ своемъ богословствованіи на всѣхъ свѣтилахъ православной древней Церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ его манерѣ богословствованія уже нельзя не усмотрѣть нѣкоторыхъ схоластическихъ пріемовъ. Схоластическій пріемъ изложенія мыслей справедливо можно усматривать у Дамаскина напр. въ томъ случаѣ, когда для уясненія мысли, какъ І. Христосъ принялъ на Себя нашъ грѣхъ, нашу клятву и наше Богоставленіе, онъ входитъ въ тонкое различеніе понятій объ усвоеніи существенномъ и относительномъ, чего мы ни у кого изъ древнихъ Отцевъ не встрѣчаемъ.

Во взглядѣ на искупительную жертву Христову Іоаннъ Дамаскинъ слѣдуетъ главнымъ образомъ Св. Григорію Богослову.

Какъ и большая часть древнихъ Отцевъ, онъ въ своихъ разсужденіяхъ объ искупленіи отправляется отъ мысли о неизреченномъ Божіемъ человѣколюбіи. Творецъ, видя, что согрѣшившій человѣкъ подвергся суровостямъ бѣдственной жизни, изгнанъ изъ рая, осужденъ на смерть и преданъ тлѣнію, многочисленными способами отвращалъ его отъ грѣха, но грѣхъ остался не истребленнымъ. Вошедшая чрезъ грѣхъ смерть, какъ дикій и лютый звѣрь, терзала человѣческую природу. Что же воспослѣдовало?

Открылось цѣлое море Божія человѣколюбія. Такъ какъ Искупитель человѣчества долженъ быть безгрѣшенъ и не подлежать смерти за грѣхъ (а таковымъ очевидно обыкновенный человѣкъ быть не могъ), то Самъ Создатель и Господь явился на землѣ для спасенія человѣка, и вступилъ въ борьбу со врагомъ за Свое достояніе. Будучи совершеннымъ Богомъ, Онъ становится совершеннымъ человѣкомъ, и совершается изъ всего новаго новѣйшее и единственно новое подъ солнцемъ (Екл. 1, 10): Слово плоть бысть отъ Духа Святаго и Маріи святой Приснодѣвы и Богородицы“ [1]).

Воплотился Сынъ Божій, а не другое Лицо Св. Троицы для того, чтобы личное Его свойство пребыло неизмѣняемымъ“. Будучи Сыномъ Божіимъ, Онъ сдѣлался Сыномъ человѣческимъ, воплотившись отъ Святыя Дѣвы и не оставивъ свойства, составляющаго отличительный признакъ Сына„ [2]) „Вочеловѣчился же Сынъ Божій, чтобы опять даровать человѣку то, съ чѣмъ сотворилъ его. Онъ сотворилъ его по образу Своему—разум-

---

[1]) Точное изложеніе Правосл. вѣры Іоанна Дамаскина, стр. 135—137. М. 1855.
[2]) Тамъ же, стр. 225.

нымъ и свободнымъ, и по подобію, т. е. съ полными совершенствами, сколько сіе возможно для человѣческаго естества. Но чрезъ преступленіе заповѣди черты образа Божія затмились и слились въ насъ, и мы, сдѣлавшись злыми, лишились общенія съ Богомъ, ибо кое общеніе свѣту ко тьмѣ (2 Кор. 6, 14)? Ставъ внѣ жизни, подверглись тлѣнію смерти. И такъ поелику Сынъ Божій даровалъ намъ лучшее, а мы не сохранили: то Онъ пріемлетъ на Себя худшее, т. е. наше естество, чтобы чрезъ Себя Самого и въ Себѣ Самомъ возобновить образъ и подобіе, освободить насъ отъ тлѣнія общеніемъ жизни, сдѣлавшись началомъ нашего воскресенія, обновить сосудъ, оказавшійся негоднымъ (къ употребленію) и сокрушеннымъ, чтобы избавить отъ мучительства діавола“ [1]).

Всемогущій могъ исторгнуть человѣка изъ подъ власти мучителя и всемогущею Своею властію и силою; но тогда мучитель имѣлъ бы предлогъ жаловаться, что онъ побѣдилъ человѣка, но потерпѣлъ насиліе отъ Бога. Посему милосердый и человѣколюбивый Богъ, восхотѣвъ самаго падшаго явить побѣдителемъ, дѣлается человѣкомъ, дабы возстановить подобное подобнымъ“. „Онъ сдѣлался человѣкомъ для того, чтобы побѣжденное побѣдило“ [2]).

Какимъ же образомъ во Христѣ „побѣжденное побѣдило“?

На этотъ вопросъ Св. Іоаннъ Дамаскинъ отвѣчаетъ ученіемъ св. Григорія Нисскаго, въ 20 гл. его Огласительнаго Слова. Самъ Создатель и Господь, скрывъ Свое божество подъ образомъ человѣка, вступаетъ въ борьбу за Свое созданіе и дѣлается его учителемъ, т. е. обучаетъ человѣка (Свое человѣчество), какъ побѣдить врага. Врагъ, уловившій человѣка обѣщаніемъ божества, самъ уловляется предложеніемъ ему въ добычу (Богопринятой) плоти. И въ семъ случаѣ правда Божія видна въ томъ, что, когда человѣкъ былъ побѣжденъ, Богъ не другого кого дѣлаетъ побѣдителемъ мучителя и не силою похищаетъ человѣка у смерти; но кого нѣкогда смерть поработила себѣ грѣхомъ, того Благій и Правосудный снова сдѣлалъ побѣдителемъ и, что казалось весьма труднымъ, спасъ подобное подобнымъ“ [3]). „Итакъ Христосъ былъ искушаемъ и побѣдилъ, дабы побѣжденное древнее естество побѣдило своего древняго побѣдителя тѣми же средствами, какими само было побѣждено“ [4]). Лукавый духъ искушалъ Христа не чрезъ помыслы, но совнѣ, какъ и Адама. Ибо и Адама онъ искушалъ не чрезъ помыслы, а чрезъ змія. Но Господь отразилъ его нападеніе и развѣялъ, какъ дымъ, для того, чтобы немощи, приражавшіяся къ Нему и Имъ побѣжденныя, и нами легко могли быть побѣждаемы и чтобы такимъ образомъ Новый Адамъ спасъ ветхаго“ [5]).

Чтобы Новый Адамъ дѣйствительно и вполнѣ спасъ ветхаго, Слово дѣлается Посредникомъ между Богомъ и человѣками, кои навлекли на себя гнѣвъ Божій своими грѣхами,—и вотъ, для примиренія Бога, Христосъ приноситъ Себя въ искупительную жертву за людей,—въ чемъ открылось цѣлое море Божіей правды. Для выполненія сей цѣли Христосъ ради насъ принялъ зракъ раба и вмѣстѣ съ нами названъ рабомъ; будучи безстрастенъ, для насъ поработилъ Себя страданіямъ [6]). По благоволенію Бога Отца, Единородный Сынъ Его неуничижаемую высоту Свою неуничижительно уничижаетъ и снисходитъ къ рабамъ несказаннымъ и непостижимымъ снисхожденіемъ, бываетъ послушливъ Отцу; принятіемъ на Себя нашего естества врачуетъ наше преслушаніе и служитъ для насъ образцомъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 225—226. [2]) Тамъ же, стр. 199—205. [3]) Тамъ же, стр. 136.
[4]) Тамъ же, стр. 207. [5]) Тамъ же, стр. 207—208. [6]) Тамъ же, стр. 209—210.

послушанія, безъ котораго невозможно спастися [1]). Онъ подвергается немощамъ, чтобы намъ даровать побѣду надъ ними; молится для того, чтобы намъ проложить путь восхожденія къ Богу, исполнить за насъ всякую правду и примирить насъ съ Отцомъ Своимъ [2]). Слова: Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ!—Христосъ изрекъ, какъ усвоившій Себѣ наше лицо. Ибо Отца можно назвать Богомъ Его тогда только, когда въ отвлеченныхъ представленіяхъ ума, отдѣляя видимое отъ мысленнаго, поставимъ Его на ряду съ собою; Самъ же по Себѣ безотносительно къ человѣчеству Христосъ никогда не былъ оставленъ собственнымъ Божествомъ, но мы были оставлены и прѣзрѣны [3]).

Но не только по волѣ Отца, но и по Своей волѣ, *добровольно*, Онъ, какъ человѣкъ, въ Себѣ и чрезъ Себя подчинилъ Богу и Отцу Свою человѣческую природу и былъ послушнымъ Отцу [4]); Онъ добровольно алкалъ, добровольно жаждалъ, добровольно боялся [5]), добровольно предалъ Себя на смерть не только какъ Богъ, но и какъ человѣкъ [6]).

Какое же значеніе имѣетъ эта добровольная смерть Господа за насъ? „Господь нашъ І. Христосъ“, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, „какъ безгрѣшный, ибо грѣха не сотвори (1 Петр. 2, 22) Вземляй грѣхъ міра (Іоан. 1, 29), ниже обрѣтеся лесть во устѣхъ Его (Исаіи, 9),—не подлежалъ смерти, потому что смерть вошла въ міръ чрезъ грѣхъ. И такъ Онъ умираетъ, пріемля за насъ смерть, и за насъ приноситъ Себя въ жертву Отцу, ибо мы сотрѣшили предъ Отцомъ, и Ему надлежало принять цѣну искупленія за насъ, чтобы такимъ образомъ намъ освободиться отъ осужденія.—Но отнюдь не мучителю (рода человѣческаго) принесена кровь Господа. Посему то смерть, приступивъ и поглотивъ тѣло Господне—какъ приманку, пронзается Божествомъ, какъ удою и, вкусивъ безгрѣшнаго и животворящаго Тѣла, сама погибаетъ и возвращаетъ всѣхъ, поглощенныхъ ею прежде. Ибо какъ съ явленіемъ свѣта исчезаетъ тьма, такъ и прикосновеніемъ жизни прогоняется тлѣніе, и для всѣхъ настаетъ жизнь, а для губителя погибель [7]).

Такимъ образомъ св. Отецъ въ своемъ взглядѣ на значеніе крестной смерти Христовой слѣдуетъ св. Григорію Богослову, или лучше сказать, св. Григорію Нисскому, но въ редакціи, исправленной св. Григоріемъ Богословомъ. Смерть Христова есть жертва за насъ Богу Отцу, такъ какъ мы согрѣшили предъ Отцомъ (а не предъ діаволомъ) и Имъ осуждены за грѣхъ на смерть, а потому Ему и надлежало принять цѣну искупленія за насъ Но отнюдь не мучителю рода человѣческаго принесена кровь Господа [8]).

Въ какомъ смыслѣ Христосъ, какъ жертва за насъ, взялъ на Себя

---

[1]) Тамъ же, стр. 137. [2]) Тамъ же, стр. 213—214. [3]) Тамъ же, стр. 215.
[4]) Тамъ же, стр. 202. [5]) Тамъ же, стр. 208. [6]) Тамъ же, стр. 202.
[7]) Тамъ же, стр. 217—218.
[8]) Заслуживаетъ при этомъ замѣчанія то обстоятельство, что св. Іоаннъ Дамаскинъ слова: „смерть“ и „діаволъ“ употребляетъ безразлично, одно вмѣсто другого, какъ слова равнозначущія. Такъ, напр. на стр. 136 говоритъ, что смерть поработила себѣ грѣхомъ человѣка, а на стр. 200: „мучитель (діаволъ) побѣдилъ человѣка. На стр. 136 говоритъ, что врагъ уловляется предложеніемъ ему въ добычу Богопринятой плоти, а на стр. 218, что „смерть, приступивъ и поглотивъ тѣло Господне, какъ приманку, пронзается Божествомъ, какъ удою“. Мы однакоже отнюдь не думаемъ, что св. Іоаннъ Дамаскинъ не признаетъ діавола, какъ существо совершенно отличное отъ смерти, но въ указанныхъ мѣстахъ употребляетъ одно слово вмѣсто другого, потому что въ дѣлѣ господства діавола надъ людьми, смерть есть главное орудіе этого господства, и потому какъ безразлично сказать, напр., что человѣкъ убитъ кинжаломъ, или злодѣемъ (который, разумѣется, этимъ кинжаломъ убилъ человѣка), такъ безразлично сказать, что Богъ похищаетъ человѣка у смерти, или у діавола.

нашъ грѣхъ, наше проклятіе и богооставленіе,—въ объясненіи этого св. Іоаннъ Дамаскинъ выходитъ изъ точнаго различенія понятій усвоенія—а) естественнаго и существеннаго и б) личнаго и относительнаго. Естественное и существенное усвоеніе состоитъ въ томъ, что Господь по человѣколюбію принялъ естество наше и всѣ наши естественныя свойства, дѣйствительно и истинно ставъ человѣкомъ и испытавъ на Себѣ, что свойственно нашему естеству. Личное и относительное усвоеніе бываетъ, когда кто-нибудь по отношенію, напр. по сожалѣнію и любви, принимаетъ на себя лице другого и вмѣсто его говоритъ о себѣ то, что къ нему самому нисколько не относится. Въ семъ смыслѣ Господь усвоилъ Себѣ лежащую на насъ клятву и оставленіе насъ Богомъ и тому подобное, не относящееся къ естеству; усвоилъ не потому, что Онъ былъ или сталъ клятвою, но потому что принялъ наше лицо и поставилъ Себя на ряду съ нами. И въ семъ то смыслѣ сказаны слова: бывъ по насъ клятва (Гал. 3, 13). [1]) Посему *„по усвоенію и относительно“*, сказаны изреченія: „Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставилъ!“ (Мѳ. 27, 46) еще: „не вѣдавшаго грѣха, по насъ грѣхъ сотвори“ (2 Кор. 5, 21), также: „бывъ по насъ клятва“ (Гал. 3, 13). Ибо Христосъ ни когда не былъ оставленъ Отцомъ, ни какъ Богъ, ни какъ человѣкъ; Онъ не былъ ни грѣхомъ, ни клятвою. Слѣдовательно, Онъ такъ говорилъ по усвоенію Себѣ нашего лица и потому, что поставилъ Себя на ряду съ нами; ибо мы были повинны грѣху и проклятію, какъ непокорные и преслушные, и за то оставленные Богомъ“ [2]).

Такъ какъ Христосъ принесъ Себя въ жертву Богу Отцу *за насъ*, такъ какъ Онъ понесъ нашу вину, нашъ грѣхъ, наше проклятіе и богооставленіе, нашу смерть, и Отецъ принялъ отъ Него эту цѣну искупленія за насъ, то отсюда само собой ясно, что мы, вслѣдствіе крестной жертвы Христовой, свободны отъ грѣха и всѣхъ его послѣдствій, примирены съ Богомъ и намъ уготованы такія блага, которыхъ не имѣлъ даже невинный человѣкъ до паденія. Вотъ какъ говоритъ Іоаннъ Дамаскинъ о плодахъ крестной смерти: „не инымъ чѣмъ, какъ только крестомъ Господа нашего Іисуса Христа упразднена смерть, разрѣшенъ прародительскій грѣхъ, адъ лишенъ добычи, даровано воскресеніе, дана намъ сила презирать настоящее и даже самую смерть, уготованъ путь къ первобытному блаженству, отверзты врата райскія, возсѣло естество наше одесную Бога, и мы сдѣлались чадами и наслѣдниками Божіими. Все сіе совершено крестомъ“ [1]).

Б. *Въ церкви Западной* (отъ Иларія до Григорія Великаго отъ IV и по VII вѣкъ).

Отцы и учители Западной Церкви въ эпоху вселенскихъ соборовъ гораздо менѣе занимались изслѣдованіемъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, нежели восточные. Коренную причину этого явленія надобно искать въ самомъ складѣ ума Западныхъ богослововъ: они всегда были болѣе наклонны къ изслѣдованію догматовъ практическаго характера, нежели чисто умозрительныхъ. Такъ, по этой причинѣ западные отцы много занимались раскрытіемъ догматовъ объ оправданіи человѣка, о благодати и ея отношеніи къ свободѣ и т. п. Догматъ же объ искупительной жертвѣ Христовой, какъ чисто умозрительный, не обратилъ на себя особеннаго вниманія западныхъ отповъ и учителей Церкви. Впрочемъ, мысли объ изучаемомъ нами предметѣ мы находимъ у Иларія, Амвросія Медіоланскаго, Іеронима, Августина, Льва и Григорія Великаго, при чемъ у нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ напр. у Іеронима, Амвросія Медіоланскаго и др. встрѣчаемъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 215—216. [2]) Тамъ же, стр. стр. 278. [3]) Стр. 242.

повтореніе Оригеновой мысли, что кровь І. Христа дана въ выкупъ діаволу за людей.

Наконецъ, историкъ изслѣдуемаго догмата не можетъ не обратить вниманія на то, что хотя у западныхъ писателей эпохи вселенскихъ соборовъ и нѣтъ термина satisfactio, но глагольная форма satisfactura (Иларій), satisfierit (Амвросій) уже встрѣчается, и при томъ для означенія сущности искупительной жертвы Христовой.

Западный писатель IV вѣка Иларій Пиктавійскій высказываетъ свой взглядъ на искупительную жертву Христову въ толкованіяхъ на псалмы, въ особенности 53, 68 и 135 и въ VIII книгѣ своего трактата „De Trinitate". Онъ пользовался въ свое время авторитетомъ въ западной Церкви, какъ ревностный защитникъ православія противъ аріанства; въ средніе вѣка схоластики, какъ напр. Абеляръ, цитовали его наряду съ Іеронимомъ и Августиномъ.

Въ чемъ же заключаются существенныя черты его воззрѣнія на искупленіе?

Подобно Иринею, Григорію Богослову и др. Иларій утверждаетъ, что не только крестная смерть, но уже и самое воплощеніе и рожденіе Богочеловѣка отъ Дѣвы примиряетъ человѣка съ Богомъ и посему спасительно. „Дѣва и рожденіе, и тѣло; потомъ крестъ, смерть и сошествіе во адъ служатъ къ нашему спасенію (salus nostra est), ибо ради человѣческаго рода Сынъ Божій рожденъ отъ Дѣвы и Духа Святаго, чтобы, ставъ человѣкомъ отъ Дѣвы, Онъ воспріялъ природу плоти и чтобы чрезъ воплощеніе содѣлалось въ Немъ тѣло всего человѣческаго рода (universi generis humani corpus exsisteret). Невидимый образъ Божій не возгнушался человѣческаго начала и прошелъ чрезъ всѣ уничиженныя состоянія нашей природы—зачатіе, рожденіе, дѣтскій плачъ, пелены" [1]).

Искуплены люди именно Сыномъ Божіимъ потому, что они сотворены по Его образу, хотя въ примиреніи людей съ Богомъ участвовалъ и Богъ—Отецъ, какъ говоритъ апостолъ: „все отъ Бога, Который примирилъ насъ черезъ Христа, поелику Богъ былъ во Христѣ, примиряя съ Собою міръ" [2]) [3]).

Воплотившійся ради нашего спасенія Сынъ Божій въ особенности искупилъ насъ Своими страданіями и крестною смертію. Объясняя 24 ст. 135 псалм. „избавилъ насъ Господь отъ враговъ нашихъ, ибо во вѣкъ милость Его"—Иларій пишетъ: „не только тогда избавилъ отъ руки враговъ, когда освободилъ ихъ (Евреевъ) отъ рабства египетскаго, но избавилъ насъ и тогда, когда далъ Себя за грѣхи наши и искупилъ насъ кровію Своею, страданіемъ Своимъ, смертію Своею, воскресеніемъ Своимъ. Это великая цѣна, уплаченная за нашу жизнь; вы куплены, говоритъ апостолъ, великою цѣною" [4]) [5]).

Эти искупительныя страданія и смерть І. Христа были приняты Имъ на Себя не по принужденію отъ князя вѣка сего, но добровольно, изъ послушанія Богу Отцу и потому имѣютъ значеніе страданія удовлетворяющаго за вину человѣчества. „Мы всегда проповѣдуемъ," говоритъ Иларій, „что Единородный Сынъ Божій, вознесенный на крестъ и осужденный на смерть, Тотъ, Который вѣченъ по рожденію отъ Вѣчнаго Отца, былъ преданъ на страданія не по необходимости природы, но во исполненіе таинства человѣческаго спасенія и пожелалъ подвергнуться страданію болѣе Самъ, чѣмъ былъ принужденъ къ тому. Подъятое Имъ добровольное стра-

---

[1]) Sancti Hilarii episcopi „de Trinitate", lib II, n. 24, col. 66. Patr. c. c. t. X.
[2]) 1 Кор. 5, 18—19, [3]) „De Trinitate", lib VIII, n. 51, col. 274. Ibid.
[4]) 1 Кор. 6, 20. [5]) Tractat in 135 psalm., n. 15, col. 776. Patr. c. c. t. IX.

даніе *имѣло цѣлью удовлетворить* за долгъ человѣчества—понести наказаніе за грѣхъ (officio ipsa *satisfactura* poenali), хотя при этомъ Страдалецъ и не мучился чувствомъ (личной) виновности не потому, чтобы Его страданіе не имѣло способности причинять скорби, но потому что Божественная природа Его не могла испытывать этого чувства. Итакъ Богъ пострадалъ, поелику добровольно подчинилъ Себя страданію, но воспринимая естественную способность къ страданію, Онъ Самъ однако, по свойству Своей Божественной природы, не имѣлъ удѣла скорбѣть“ [1]). Въ приведенныхъ словахъ Иларія съ точностію не обозначено, кому уплаченъ долгъ, кому дано удовлетвореніе, но что оно дано Богу Отцу, это съ совершенною ясностію выражено въ объясненіи имъ словъ апостола Гал. 3, 13: „Христосъ принесъ Себя“, говорится здѣсь, „въ жертву смерти, назначенной для находящихся подъ клятвою (mors maledictorum распятіе на крестѣ), чтобы освободить людей отъ клятвы закона, Самъ, *принесши Себя добровольно въ жертву Богу—Отцу*, чтобы черезъ добровольную жертву разрѣшилась клятва, отъ которой не могла освободить людей ветхозавѣтная жертва. О священнодѣйствіи сей жертвы воспоминается въ другомъ мѣстѣ псалмовъ: „жертвы и приношенія Ты не восхотѣлъ, а уготовалъ мнѣ тѣло“ [2]); такъ какъ Богъ Отецъ пренебрегалъ вѣтхозавѣтными жертвами, то Сынъ принесъ жертву Ему угодную, воспріятое тѣло. О семъ приношеніи блаж. апостолъ такъ вспоминаетъ: „Онъ совершилъ это однажды, принесши Себя Самого въ жертву Богу“ [3]), чтобы принесеніемъ сей святой и совершенной жертвы пріобрѣсть спасеніе всего рода человѣческаго“ [4]).

Изъ приведенныхъ словъ видно не только то, что жертва принесена Богу Отцу, выкупъ за грѣхи человѣчества данъ Ему, но также и то, что сею жертвою все человѣчество разъ навсегда освобождено отъ проклятія, какъ роковаго наслѣдія Адамова, отъ котораго человѣчество не могло освободиться кровавыми жертвами козловъ и тельцовъ.

Новое великое послѣдствіе искупительной жертвы Христовой для грѣховнаго человѣчества состояло въ избавленіи его отъ грѣха и отъ рабства діаволу: „Христосъ взялъ на Себя наши преступленія, чтобы подвергнуть суду князя вѣка сего и о грѣсѣ осудить грѣхъ во плоти; Онъ принялъ на Себя наши преступленія именно во плоти Своего тѣла (in carne scilicet corporis Sui), въ которой нельзя было найти никакого грѣха, по слову: грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничесоже [5]); князь міра, пришедши въ этотъ міръ и ничего (во Христѣ) не нашедши, не приминулъ однакоже осуществить на Немъ наказаніе за грѣхъ, т. е. право смерти, но чрезъ это виновникъ человѣческой смерти, поелику подвергъ смерти Невѣдавшаго грѣха, Начальника жизни, былъ осужденъ, и въ этомъ состояло ожиданіе святыхъ, что всякая плоть будетъ искуплена во Христѣ“ [6]). Въ этомъ пунктѣ Иларій сходенъ съ Августиномъ, Ѳеодоритомъ и другими учителями церкви.

Но съ особенной подробностію всѣ благія послѣдствія искупительнаго дѣла Христова для человѣчества, великіе плоды Голгоѳской жертвы учитель церкви изображаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „особенное время благоволенія Божія настало тогда, когда Единородный Богъ кровію нашего тѣла (in sanguine corporis nostri) примирилъ съ Богомъ все враждебное на небѣ и на землѣ, когда мы стали сонаслѣдниками, сотѣлесниками и сопричастниками Христу, когда въ Немъ всѣ противныя Богу силы низложились, когда смерть пре-

---

[1]) Tractat in 53 psalm. n. 12., col. 344—345. Patr. c. c. t. IX. [2]) Псал. 39, 7.
[3]) Евр. 7. 27. [4]) Tract. in 53 psalm. n. 13. col. 345. Patr. curs. compl. t. IX.
[5]) Іоан. 14, 50. [6]) Tract. in 68 psalm., n. 8, col. 475. Patr. c. c. t. IX.

стала послѣ того, какъ напала на Бога; когда законъ грѣха, который въ нашей плоти, упразднился, когда вся воздыхающая тварь ожидаетъ откровенія славы сыновъ Божіихъ, когда въ страданіи Единороднаго Бога нашли свое исполненіе всѣ вѣчныя причины и начала черезъ осужденіе князя вѣка сего, чрезъ искупленіе человѣка отъ закона грѣха, чрезъ освобожденіе тварей отъ суеты тлѣнія, коей онѣ служили“ [1]).

Дѣйствіе Голговской жертвы обнимаетъ собою весь родъ человѣческій [2]), но не простирается на царство злыхъ духовъ, которые и послѣ совершенія Христомъ искупленія не освобождены отъ вѣчнаго осужденія [3]).

Знаменитый современникъ Иларія, св. Амвросій Медіоланскій училъ, что искупить родъ человѣческій отъ грѣха не могъ даже самый святой человѣкъ: и пророки и апостолы запечатлѣвали дѣло своего служенія своею кровію; но ихъ кровь не могла искупить насъ; Искупителемъ человѣчества могъ быть только Богочеловѣкъ: „не искупила насъ кровь пророковъ, не искупилъ насъ Петръ или Павелъ; Одинъ только Тотъ могъ искупить насъ кровію Своею, кто и Богъ есть и человѣкъ“ [4]). Какъ же искупилъ насъ Богочеловѣкъ? „Христосъ пріялъ смерть, чтобы исполнить опредѣленіе Божіе: въ онь же день аще снѣсте отъ него, смертію умрете [5]); чтобы удовлетворить сему изреченію Бога Судіи (ut satisfierit judicato), Онъ подвергся проклятію даже до смерти. Итакъ, ничего не сдѣлано вопреки опредѣленію Божію, когда исполнено условіе Божественнаго опредѣленія“ [6]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ св. отецъ, объясняя слова ап. Петра: „мы искуплены не истлѣннымъ златомъ и сребромъ, но честною кровію Господа нашего І. Христа“ [7])—высказываетъ общую съ нѣкоторыми учителями церкви мысль, что кровь І. Христа была дана въ выкупъ діаволу за людей, находившихся у него въ плѣну: „pretium nostrae liberationis erat sanguis Domini Iesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis nostris venditi eramus“ [8]).

Эту мысль Амвросія раздѣлялъ и извѣстный западный толкователь ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго Писанія Бл. Іеронимъ. Послѣдователь и почитатель Оригена, онъ, подобно своему учителю, думалъ, что кровь Христова была выкупомъ людей изъ плѣна діавола. Такъ въ толк. на посл. къ Ефес. онъ пишетъ: выкупается тотъ, кто находится въ плѣну и переставъ быть свободнымъ, подпавъ подъ власть врага. Такъ и мы въ семъ мірѣ плѣнники и находимся подъ ярмомъ рабства у началъ и властей и не раньше могли сбросить съ себя оковы, какъ пришелъ Искупитель. Но кто тотъ, кто могъ великою цѣною выкупить весь міръ? Іисусъ Христосъ, Сынъ Божій, далъ Свою кровь и, исхитивъ насъ изъ рабства, даровалъ намъ свободу“ [9]).

Но было бы ошибочно думать, что Іеронимъ столь одностороненъ въ своемъ разумѣніи смысла страданій и смерти Христовой; нѣтъ, онъ не ограничиваетъ искупленія избавленіемъ только отъ одного изъ послѣдствій грѣха—отъ власти діавола надъ людьми; въ другихъ толкованіяхъ на Священное Писаніе, въ особенности на 53 главу Исаіи, онъ всесторонне изображаетъ искупительное значеніе страданій и смерти Христовой: „Христосъ израненъ былъ за беззаконія наша, чтобы Своею раною уврачевать наши раны, чтобы, сдѣлавшись за насъ клятвою, освободить насъ отъ клятвы [10]), ибо проклятъ всякій человѣкъ, висящій на древѣ [11]), посему

---

[1]) Tract. in 68 psalm. n. 14, col. 478. Patr. c. c. t. IX.
[2]) Tract. in 53 psalm. n 13, col. 345. Ibid.
[3]) Tract. in 148 psalm. n. 7, col. 883. Ibid.
[4]) In Luc. c. 7. [5]) Быт. 2, 17. [6]) De fuga. c. 7. [7]) 1 Петр. 1, 18—19.
[8]) Epistolarum, classis II, Epistola LXXII, n. 8, col. 1245 — 1246. Patr. c. c. t. XVI.
[9]) Comment. in epist ad. Ephes. lib. I, cap. I, vers. 7, col. 450. Patr. c. c. t. XXVI.
[10]) Гал. 3 13. [11]) Втор. 21, 23.

наказаніе мира нашего на Немъ. Ибо то, что мы за наши преступленія должны были претерпѣть, Онъ за насъ претерпѣлъ, умиротворивъ кровію креста Своего и земное, и небесное [1]), ибо Онъ ость миръ нашъ, содѣлавшій изъ обоихъ одно и стоявшую посреди преграду—вражду разрушивши плотію Своею [2]), и раною Его мы исцѣлились. Изъ этого явствуетъ, что какъ тѣло, бичеванное и истерзанное, носило знаки несправедливости въ рубцахъ и ранѣ, такъ и душа истинно страдала за насъ, чтобы не признавалась во Христѣ отчасти истина, и отчасти ложь" [3]). Послѣднее выраженіе: „чтобы не признавалась во Христѣ отчасти истина, и отчасти ложь" обозначаетъ то, что Христосъ истинно понесъ страданія, и направлено противъ докетовъ, которые, отрицая реальность страданій Христовыхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ говорили, что во время распятія на крестѣ Христосъ въ душѣ не испытывалъ, не чувствовалъ страданія,—понимаемъ такъ это выраженіе потому, что тотъ же учитель Церкви въ толк. на 4 стихъ 53 гл. пишетъ: „Кто истинно понесъ наши немощи и грѣхи и за насъ страдаетъ, Тотъ не мнимо, т. е. τὸ δοκεῖν, какъ древняя и новая ереси предполагаютъ, но истинно былъ распятъ. Онъ истинно страдалъ, говоря въ Евангеліи: прискорбна есть душа Моя до смерти [4]) и: нынѣ душа Моя возмутися" [5]) [6]).

Но не только истина и полнота страданій Спасителя составляютъ необходимое условіе ихъ дѣйствительно искупляющаго значенія для человѣчества, но также и ихъ добровольность. „Господь возложилъ на Него беззаконіе всѣхъ насъ или предалъ Его за грѣхи наши, чтобы то, чего мы по слабости силъ не могли понести, понесъ за насъ Тотъ, Который принесенъ былъ, потому что Самъ восхотѣлъ. Ибо не по необходимости, но добровольно претерпѣлъ Онъ крестъ, какъ говоритъ Онъ въ Евангеліи: чашу, юже даде Мнѣ Отецъ, не имамъ ли пити ея?" [7]).

Какъ добровольно потерпѣвшій страданіе за наши грѣхи, Онъ у евангелиста Іоанна называется Агнцемъ закланнымъ, „ибо Онъ, не знавшій грѣха для насъ, сдѣлался жертвою за грѣхъ [8]), и какъ агнецъ, когда ведется для принесенія въ жертву, не сопротивляется: такъ Онъ пострадалъ добровольно, чтобы сокрушить имѣвшаго державу смерти [9]), смиривъ Себя даже до смерти и смерти крестной [10]). Это есть тотъ Агнецъ, во образъ Котораго заколался агнецъ, своею кровію, помазанною на косякахъ дверей, обращавшій въ бѣгство губителя Египта [11]);—тотъ Агнецъ, Который насъ не только искупилъ кровію Своею, но и покрылъ волною, чтобы Своею одеждою согрѣть насъ" [12]).

Таковы мысли разсмотрѣнныхъ нами западныхъ отцовъ и учителей Церкни IV вѣка объ искупительной жертвѣ Христовой. Вначалѣ нашего очерка ученія объ искупленіи западныхъ отцовъ и учителей Церкви съ IV и по VII вѣкъ мы замѣтили, что они менѣе занимались раскрытіемъ ученія объ искупительной жертвѣ Христовой, нежели восточные. Но чтобы сохранить въ полной силѣ справедливость этого положенія, мы должны сдѣлать исключеніе для Бл. Августина, у котораго мы находимъ широко и многосторонне развитый взглядъ на изслѣдуемый нами догматъ.

Богослову, размышляющему объ искупленіи рода человѣческаго цѣною страданій и крестной смерти Богочеловѣка, естественно и прежде всего

---

[1]) Колос. 1, 20. [2]) Ефес. 2, 14.
[3]) Eusebii Hieronymi Comment in Isaiam prophetam, lib. XIV, cap. LIII. Patr. c. c. t. XXIV, col. 507.
[4]) Мтѳ. 26, 38. [5]) Іоан. 12, 27. [6]) Ibid. col. 506. [7]) Іоан. 18, 11. [8]) 2 Кор. 5, 21.
[9]) Евр. 2, 14. [10]) Филипп. 2, 8 [11]) Исход. гл. 12. [12]) Ibid. col. 510.

можетъ представиться вопросъ: ужели были настолько необходимы для спасенія людей страданія и позорная смерть Сына Божія, что иначе и спасти насъ было невозможно? Этотъ же вопросъ предносился и уму Августина, который рѣшительно высказался за условную домостроительственную необходимость страданія и смерти Христовой: Богъ могъ бы спасти насъ и не прибѣгая къ страданіямъ и смерти Сына Своего; безпредѣльная премудрость Божія могла бы обрѣсти и иные пути спасенія человѣка: „Stulti sunt, qui dicunt: Non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susceperat hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia pateretur. Quibus dicimus: poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret“ [1]).

Однакоже исторически осуществленный способъ спасенія людей Августинъ признаетъ за лучшій и совершеннѣйшій [2]), т. е. за наиболѣе соотвѣтствующій неизреченной Божіей премудрости и любви. Такъ въ XIII кн. „De Trinitate“ читаемъ: „итакъ тѣхъ, которые говорятъ: ужели у Бога не было другого способа освободить людей отъ бѣдности сего смертнаго состоянія кромѣ того, какъ содѣлать человѣкомъ единороднаго Сына, совѣчнаго Себѣ Бога, облекши въ человѣческую душу и плоть и сдѣлавши смертнымъ, заставить потерпѣть смерть,—такихъ совопросниковъ мало опровергнуть тѣмъ, что способъ, какимъ Богъ удостоилъ насъ освободить чрезъ Посредника Бога и человѣковъ, человѣка Христа Іисуса, мы считаемъ добрымъ и сообразнымъ съ Божественнымъ достоинствомъ: мы показали, что не было недостатка въ иномъ способѣ, возможномъ для Бога, для могущества Котораго все въ равной мѣрѣ возможно, но для уврачеванія нашей бѣдности не было другого, болѣе подходящаго способа и не должно быть“ [3]). Итакъ, какимъ же именно образомъ уврачевана наша бѣдность этимъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ способомъ ея уврачеванія? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ и будетъ изложеніе ученія блаж. Августина объ искупленіи.

1. Свой взглядъ на искупленіе рода человѣческаго страданіями и смертію І. Христа Августинъ раскрываетъ преимущественно въ XIII кн. „De Trinitate“. Здѣсь онъ ставитъ своей задачей разъяснить затрудненіе въ рѣшеніи вопроса, какимъ образомъ мы оправданы кровію Сына Божія? А затрудненіе состоитъ въ слѣдующемъ. Если Апостолъ говоритъ: „мы примирены съ Богомъ смертію Сына Его“, то значитъ Богъ Отецъ гнѣвался на насъ, но, увидѣвъ смерть Сына Своего, понесенную за насъ, Онъ примирился съ нами. А Сынъ Божій, значитъ, уже ранѣе Отца былъ примиренъ съ нами, такъ какъ удостоилъ умереть за насъ въ то время, какъ Отецъ настолько гнѣвался на насъ, что и не примирился бы съ нами, если бы не умеръ за насъ Его Сынъ. Между тѣмъ тотъ же апостолъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ, что Богъ Отецъ и ранѣе смерти Сына Его такъ любилъ людей, что изъ любви къ нимъ Сына Своего не пощадилъ, но за всѣхъ насъ предалъ Его. Нѣтъ ли противорѣчія между этими двумя положеніями? Первое положеніе гласитъ: умираетъ за насъ Сынъ и чрезъ смерть Его примиряется съ нами Отецъ, а второе положеніе апостола утверждаетъ: Отецъ первый такъ возлюбилъ насъ, что не пощадилъ Своего Сына, но предалъ Его за насъ на смерть. „Но я вижу“, продолжаетъ Августинъ, „что Отецъ любилъ насъ не только прежде, чѣмъ умеръ за насъ Сынъ, но и прежде созданія міра, по

---

[1]) De agone Christ. c. II.

[2]) Asseramus, non alium modum possibilem Deo dejuisse, cujus potestate cuncta aequaliter snbjacent; sed senandae nostrae miseriae convenientiorem modum non fuisse, nec esse oportuisse. Patr. c. c. Migne. Ser. latina, t. XLII, Col. 1024.

[3]) Patr. curs compl. Migne ser. latin. t. XLII, col. 1024.

свидѣтельству Апостола: Богъ избралъ насъ въ Немъ (Христѣ) прежде созданія міра (Еф. 1, 4). Да и Самъ Сынъ преданъ за насъ не противъ собственной воли, вслѣдствіе непощаденія Отца, ибо сказано: Христосъ возлюбилъ меня и предалъ Себя за меня“ (Гал. 2, 20). И однакоже мы оправданы кровію Христа и примирены съ Богомъ чрезъ смерть Сына Его [1]). Вотъ тѣ недоумѣнія, которыя предносятся сознанію блаж. Августина при размышленіи объ искупительномъ значеніи смерти Христовой. Въ объясненіе этихъ недоумѣній Ѳома Аквинатъ впослѣдствіи представилъ не лишенное основательности соображеніе, что Богъ *любилъ* людей, какъ *Свое созданіе* (поскольку люди сохранили въ себѣ образъ Божій), а *ненавидѣлъ* ихъ, какъ *грѣшниковъ*. Но блаж. Августинъ указанное имъ недоумѣніе объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Нѣкоторою правдою Божіею весь родъ человѣческій преданъ во власть діавола, такъ какъ грѣхъ перваго человѣка переходитъ на всѣхъ его потомковъ, какъ прародительскій долгъ. Вслѣдствіе сего діаволъ сталъ тираномъ человѣка, а человѣкъ его безправнымъ плѣнникомъ. Осужденіе человѣка на смерть есть условіе господства діавола надъ человѣкомъ, ибо діаволъ посредствомъ страха смерти держитъ плѣнниковъ въ рабствѣ, и уничтожься смерть, — діаволъ лишится всякой возможности господства надъ человѣкомъ. Притомъ не Богъ отдалъ людей во власть діавола, а ихъ грѣхъ; Богъ только попустилъ эту власть, однакоже справедливо, употребивъ это попущеніе, какъ наказаніе человѣку за его грѣхъ; если же бы Богъ оставилъ безъ наказанія грѣхъ человѣка, то діаволъ ненавистовалъ бы на Него. Но, попустивши человѣку быть во власти діавола, Богъ не отринулъ человѣка и отъ закона Своей власти: вѣдь даже и самъ діаволъ не чуждъ власти Всемогущаго и Его благости, ибо кто поддерживаетъ жизнь и самихъ злыхъ ангеловъ, какъ не Тотъ, Кто оживляетъ все? Но содержа падшаго человѣка въ Своей власти, Богъ въ отношеніи къ нему не удержалъ во гнѣвѣ милостей Своихъ (Пс. 76, 10), и посему, если праведный грѣвъ Божій предалъ человѣка грѣшника діаволу, то милосердіе Божіе, явившееся въ прощеніи грѣховъ чрезъ примиреніе Бога, сдѣлало человѣка совершенно независимымъ отъ діавола [2]).

Чтобы освободить человѣка отъ власти діавола, послѣдняго должно было побѣдить не силою, не всемогуществомъ, но правдою. Почему же? Такъ какъ діаволъ сдѣлался любителемъ силы и противникомъ правды, то Богу благоугодно было, чтобы при исхищеніи человѣка изъ власти діавола, послѣдній былъ побѣжденъ не силою, но правдою, ибо противоположный образъ дѣйствія былъ бы подражаніемъ діаволу. Власть судіи должна имѣть правда, а не сила; а сила и могущество должны только содѣйствовать правдѣ и справедливости.

Въ чемъ же состоитъ эта правда І. Христа, которою побѣжденъ діаволъ, и какимъ образомъ онъ побѣжденъ? Діаволъ не нашелъ во Христѣ ничего достойнаго смерти и однакоже убилъ Его, и такимъ образомъ допустилъ въ отношеніи къ Нему величайшую неправду,—чрезъ что и лишился права владѣть грѣшниками, какъ своими плѣнниками: справедливо, чтобы вѣрующіе въ Того, Кого онъ убилъ безъ всякой вины, теперь были отпущены на свободу [1]). Такимъ образомъ, продолжаетъ Августинъ, подлинно во оставленіе нашихъ грѣховъ пролита невинная кровь Сына Божія. Изъ вышеизложеннаго понятно также и то, почему Христосъ называетъ Себя въ псалмѣ: „въ мертвыхъ свободь». (Пс. 87, 6). Дѣйствительно, только Онъ

---

[1]) Patr. curs. compl. Migne. Patr. latin. t. XLII. „De Trinitate. s. Augustini lib. XIII, c. II, col. 1025. 1861.

[2]) Ibid., c. 12, col. 1020.

одинъ между мертвецами былъ свободенъ отъ долга смерти; посему и въ другомъ мѣстѣ Онъ говоритъ: „чего Я не похищалъ, то отдавалъ“ (Пс. 65, 5), подъ похищеніемъ разумѣя грѣхъ, который есть нѣчто похищенное вопреки позволенію.

Для выполненія этой задачи, т. е. искупленія рода человѣческаго, нужно было, чтобы Искупитель былъ Богочеловѣкъ. Не заслуга человѣка Іисуса произвела соединеніе въ Немъ человѣческой природы съ божескою, но только благодать, по силѣ которой человѣкъ Іисусъ, безъ всякихъ предшествующихъ заслугъ, соединяется съ Богомъ Словомъ въ столь тѣсное единство лица, что одинъ и Тотъ же есть Сынъ Божій, Который и есть Сынъ Человѣческій, и Сынъ Человѣческій, Который есть Сынъ Божій. Какъ человѣкъ, Іисусъ безгрѣшенъ. Его рожденіе по человѣчеству есть дѣло Духа Святаго. Онъ родился отъ Дѣвы, которая оплодотворена вѣрою, а не сожитіемъ, чтобы то, что рождалось отъ корня перваго человѣка, взяло отъ него начало рода, а не преступленія. Богъ могъ бы воспринять и отынуду того человѣка, соединившись съ которымъ Онъ сталъ Посредникомъ Бога и людей, а не отъ рода того Адама, который своимъ грѣхомъ сдѣлалъ повиннымъ смерти родъ человѣческій; но Богъ судилъ за лучшее воспринять человѣка изъ того рода, который былъ побѣжденъ, чтобы чрезъ этого Человѣка побѣдить врага рода человѣческаго. До и болѣе согласно съ правдою и благостію Творца, чтобы діаволъ былъ побѣжденъ тою же разумною природою (человѣкомъ), которую онъ считалъ побѣжденной; болѣе согласно съ правдою и благостію Творца, чтобы побѣдитель происходилъ изъ того же самаго (человѣческаго) рода, который діаволъ держалъ въ плѣну, растливши вначалѣ грѣхомъ перваго человѣка. Въ этомъ пунктѣ Августинъ повторяетъ мысли св. Иринея. Итакъ, не должно было *творить новаго міра*, но Богъ *сотворилъ новое въ мірѣ*, ибо человѣкъ, новосотворенный отъ Дѣвы, воскресшій изъ мертвыхъ для вѣчной жизни и вознесенный превыше небесъ, есть, можетъ быть, дѣло болѣе могущественное, нежели міръ [1]).

Выяснивши мимоходомъ взглядъ Августина на лицо Искупителя, продолжимъ его разсужденія о дѣлѣ искупленія. Итакъ нужно было, чтобы Искупитель былъ Богъ и человѣкъ: еслибы Онъ не былъ человѣкъ, то Онъ не могъ бы подлежать смерти, а еслибы Онъ не былъ Богъ, то не вѣрилось бы, что Онъ могъ избѣжать смерти, но Самъ не восхотѣлъ этого. А теперь Онъ потерпѣлъ за насъ человѣческія страданія, поелику былъ человѣкъ; но еслибы не восхотѣлъ, то могъ бы и не страдать, поелику былъ Богъ, и такимъ образомъ сей всемогущій Мертвецъ ради насъ смертныхъ и безсильныхъ и сохранилъ справедливость и не нарушилъ всемогущества; ибо изъ сихъ двухъ одно Онъ сдѣлалъ чрезъ смерть, а другое— чрезъ воскресеніе. И слѣдовательно, прежде правда, а потомъ всемогущество побѣдило діавола: правда, поелику Христосъ не имѣлъ никакого грѣха и былъ весьма несправедливо умерщвленъ діаволомъ; могущество, поелику вновь воскресъ изъ мертвыхъ, чтобы потомъ никогда не умирать (Рим. 6, 9).

Итакъ діаволъ побѣжденъ, когда воскресъ Тотъ, Который былъ имъ умерщвленъ; побѣжденъ, когда ему казалось, что онъ побѣдилъ, т. е. когда Христосъ былъ умерщвленъ. Такимъ образомъ, кровь Христова, какъ кровь Того, Кто вовсе не имѣлъ грѣха, пролита была для оставленія нашихъ грѣховъ, чтобы діаволъ, заслуженно державшій въ плѣну тѣхъ, которыхъ по условію грѣха дѣлалъ повинными смерти, заслуженно отпустилъ ихъ чрезъ

[1]) Augustini, epistola 5. См. Dionysii Patavii opus de theologicis dogmatibus, t. V, p. 430, 1868.

Того, Котораго незаслуженно сдѣлалъ повиннымъ смерти, какъ неповиннаго ни въ какомъ грѣхѣ. Сею правдою побѣжденъ діаволъ и сими узами связанъ сильный затѣмъ, чтобы были расхищены его сосуды (Мрк. 3, 27), которые, бывъ до сихъ поръ сосудами гнѣва, стали теперь предназначены обратиться въ сосуды милосердія (Рим. 9, 22 и 23). Въ семъ искупленіи людей отъ власти діавола, *какъ выкупъ, дана за насъ кровь Христа, получивши которую, діаволъ не обогатился, но связался* (т. е. попалъ въ плѣнъ, заключенъ въ узы), non ditatus, sed ligatus. чтобы мы могли освободиться отъ его узъ. Итакъ, заключаетъ Августинъ словами Апостола, что мы скажемъ на это? Если Богъ за насъ, кто противъ насъ? Тотъ, Кто не пощадилъ Своего Сына, но предалъ Его за всѣхъ насъ, какъ съ Нимъ не даруетъ намъ и всего (Рим. 8, 31 — 32). Изъ вышеизложеннаго воззрѣнія на искупленіе для Августина ясенъ отвѣтъ на вопросъ: почему изъ многихъ другихъ безчисленныхъ способовъ, какіе имѣлъ въ Своей власти Всемогущій для нашего освобожденія, избрана, какъ наилучшій способъ, смерть Христова. При этомъ способѣ искупленія въ Божествѣ ничего не уменьшено и не измѣнено, а между тѣмъ чрезъ воспринятое Имъ человѣчество сдѣлано было для людей величайшее благодѣяніе: вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, Который вмѣстѣ есть и Сынъ Человѣческій, была понесена незаслуженная временная смерть, которою Онъ освободилъ людей отъ заслуженной вѣчной смерти. Peccata nostra diabolus tenebat, et per illa nos merito Zigebat in morte. Простилъ ихъ Тотъ, Кто не имѣлъ Своихъ грѣховъ, и діаволомъ незаслуженно приведенъ былъ къ смерти. Столько силы имѣла кровь Христова, что никого, облеченнаго во Христа, не могъ удерживать во власти заслуженной вѣчной смерти діаволъ, который на время предалъ Христа незаслуженной смерти. Итакъ, Богъ любовь Свою къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками. Въ изложенной точкѣ зрѣнія Августинъ отчасти сходится съ Григоріемъ Нисскимъ. Какъ и послѣдній, онъ высказываетъ мнѣніе, что кровь І. Христа была дана въ выкупъ діаволу за людей, грѣхъ которыхъ сдѣлалъ ихъ его плѣнниками. Но при дальнѣйшемъ раскрытіи этой мысли у того и другого богослова усматривается различіе: въ то время, какъ Григорій Нисскій утверждаетъ, что діаволъ былъ введенъ въ обманъ тѣлеснымъ видомъ І. Христа, скрывшаго отъ него Свое божество, — Августинъ устраняетъ всякую мысль объ обманѣ діавола, въ чемъ онъ сходится съ Тертулліаномъ, также утверждавшимъ, что діаволъ зналъ, Кто былъ І. Христосъ. Обратимся теперь ко второй точкѣ зрѣнія Августина на смерть Христову, какъ на жертву Богу за грѣхи людей.

2. Въ существѣ дѣла самое попущеніе Божіе діаволу взять человѣка въ плѣнъ за его грѣхъ есть уже форма наказанія Божія человѣку грѣшнику. По словамъ Августина, Богъ, попустивъ человѣку быть во власти діавола, вмѣстѣ съ тѣмъ не отринулъ человѣка и отъ закона Своей власти (nec hominem a lege Suae potestatis amisit), такъ какъ вѣдь и самъ діаволъ не чуждъ власти и благости Всемогущаго, ибо и злые ангелы кѣмъ поддерживаютъ свою жизнь какъ не Тѣмъ, Кто оживляетъ все [1])? И это попу-

[1]) Странно послѣ этого слѣдующее сужденіе Баура: „этотъ взглядъ на право діавола владѣть людьми могъ быть различенъ сообразно съ тѣмъ, какъ понимали отношеніе діавола къ Богу и людямъ. Чѣмъ болѣе идею Бога очищали отъ всѣхъ дуалистическихъ представленій, тѣмъ сомнительнѣе должно казаться право діавола. Но чѣмъ болѣе признавалось это право, тѣмъ болѣе важности полагалось въ томъ, чтобы съ діаволомъ поступить не иначе, какъ по закону правды“. (Die christl. Lehre v. d. Versöhnung v. Baur, S. 69. Tübing 1830). Съ этой точки зрѣнія Августина слѣдовало бы признать самымъ ярымъ дуалистомъ, который діавола признаетъ не иначе, какъ злымъ богомъ (Ариманомъ), равнымъ съ благимъ Богомъ; между тѣмъ Августинъ совершенно не двусмысленно утверждаетъ, что nec ipse diabolus a po-

щеніе есть не иное что, какъ одно изъ проявленій закона этой власти, явленіе праведнаго гнѣва Божія на человѣка грѣшника (Commissio peccatorum *per iram Dei justam* hominem sabdidit diabolo) [1]. Что же такое гнѣвъ Божій, наказующій грѣшника? Продолжая слѣдить за мыслями св. ап. Павла въ 5 гл. посл. къ Римл. и какъ бы изъ толкованія этой главы извлекать свое ученіе объ искупленіи, Августинъ разсуждаетъ: „тѣмъ болѣе нынѣ, будучи оправданы кровію Его, спасемся Имъ отъ гнѣва. Оправданы, говоритъ, кровію Его,—оправданы въ томъ смыслѣ, что освобождены отъ всякихъ грѣховъ, поелику за насъ преданъ на смерть Сынъ Божій, Который не имѣлъ никакого грѣха. *Спасемся Имъ отъ гнѣва:* отъ гнѣва именно Божія, который есть не иное что, какъ праведное наказаніе (justa vindicta). Гнѣвъ Божій не то же, что и гнѣвъ человѣка, — возмущеніе души, но есть гнѣвъ Того, Которому Священное Писаніе говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „Ты, Господи силъ, съ тихостію судишь“. (Прем. 12, 18). Итакъ, если праведное Божественное наказаніе получило такое имя, то какъ правильно понимать умилостивленіе Бога, развѣ какъ тотъ моментъ, когда таковый гнѣвъ оканчивается? Врагами были Богу не въ иномъ смыслѣ, какъ въ томъ, что существуютъ грѣхи, враждебные (inimica) Божественной правдѣ, по прощеніи которыхъ вражда оканчивается, и примиряются съ Правосуднымъ тѣ, которыхъ Онъ Самъ оправдываетъ. Какъ однако этихъ враговъ Онъ возлюбилъ? Онъ не пощадилъ Собственнаго Сына, но за насъ всѣхъ, когда мы были врагами, предалъ Его. Правильно апостолъ присовокупилъ: „если, когда были врагами, примирены Богу чрезъ смерть Сына Его“, черезъ которую совершено прощеніе грѣховъ, то гораздо болѣе, примирившись, спасемся въ жизни Его. Въ жизни спасутся тѣ, которые примирены чрезъ смерть, ибо кто будетъ сомнѣваться, что дастъ друзьямъ Свою жизнь Тотъ, Который за враговъ предалъ Себя на смерть? И не только, говоритъ, спасемся, но и прославимся въ Богѣ чрезъ Господа нашего І. Христа, чрезъ Котораго нынѣ получили примиреніе. Потомъ апостолъ добавляетъ: „посему какъ черезъ одного человѣка грѣхъ вошелъ въ міръ и черезъ грѣхъ—смерть, и такимъ образомъ смерть перешла на всѣхъ людей, въ которомъ всѣ согрѣшили“ (Римл. 5, 8 и 12), и прочія слова, въ которыхъ пространнѣе разсуждаетъ о двухъ человѣкахъ: объ одномъ—первомъ Адамѣ, черезъ грѣхъ котораго и смерть потомки его стали повинны наслѣдственному злу (homo peccati), и о другомъ человѣкѣ, второмъ Адамѣ, Который не только человѣкъ, но и Богъ, Который, запативши за насъ то, чего Онъ не былъ долженъ, освободилъ насъ отъ долга прародительскаго и собственнаго (homo justitiae) [2].

Итакъ страданія и смерть І. Христа спасаютъ людей отъ гнѣва Божія за ихъ грѣхи, уничтожаютъ вражду между Богомъ и людьми и примиряютъ ихъ съ правосуднымъ Богомъ. Въ этомъ смыслѣ Августинъ изображаетъ Іисуса, какъ Агнца Божія и какъ Священника, а дѣло Его искупленія, какъ жертву: Онъ Тотъ, о Которомъ написано: „вотъ Агнецъ Божій, вотъ Тотъ, Который понесъ грѣхи міра; Онъ Самъ разрѣшаетъ возрожденіемъ вину грѣха, которая привносится рожденіемъ [3]. Если Христосъ есть Агнецъ

---

testate Omnipotentis alienus est, sicut neque a bonitate (De Trinit. l. XIII, c. 12). А въ гл. 1-й книги „De agone christiano“, Августинъ пишетъ: „non quia ipse (diabolus) dominus est hujus mundi, sed princeps cupiditatum earum, quibus concupiscitur omne, quod transit“. (Dion. Patavii, t. V, p. 427). Вотъ какова добросовѣтность и безпристрастіе ученаго историка догмата.

[1]) De Trinitate, lib. XIII, c. 12, col. 1026.

[2]) De Trinitate, c. XVI, col. 1030—1031.

[3]) Contra Iulian. l. II, c. 71. cnf. Contr. Iulian. l. 1, c. 33. P. c. c. t. 44, c. 654.

Божій, Который взялъ на Себя грѣхи міра, то mors Illius facta est hostia pro peccato“ [1]). „Не иначе можетъ быть приносима жертва, какъ чрезъ священника святаго и праведнаго, и приносимое не тѣми принимается, за которыхъ приносится; жертва должна быть безъ порока, чтобы быть принесенною за порочныхъ. Итакъ, кто столь праведный и святой Священникъ, какъ не одинъ Сынъ Божій, Который не имѣлъ нужды чрезъ священнодѣйствіе очищать ни Свои грѣхи, ни первородный. И что такъ пріятно можетъ быть принесено и принято въ жертву, какъ не плоть нашего жертвоприношенія, совершенное тѣло нашего Священника (quam caro sacrificii nostri, corpus effectum sacerdotis nostri)? И поелику во всякомъ жертвоприношеніи разсматриваются четыре стороны: 1) кому приносится? — 2) кѣмъ приносится?—3) что приносится?—4) за кого приносится? — то и единый и истинный Посредникъ, чрезъ жертву мира примирившій насъ съ Богомъ, остался едино съ Тѣмъ, Которому принесъ, сдѣлалъ Себя Единымъ съ тѣми, за которыхъ принесъ, Самъ былъ Единымъ съ Тѣмъ, Который приносилъ и съ тѣмъ, что приносилъ [2]).

Эта жертва Богу, примирившая насъ съ Нимъ, есть не что иное, какъ смерть І. Христа: Христосъ Своею смертію, этимъ единымъ истиннѣйшимъ жертвоприношеніемъ, принесеннымъ за насъ, очистилъ, уничтожилъ и погасилъ наши грѣхи [3]).

Что Христосъ Своею смертію искупилъ насъ отъ грѣховъ, это Августинъ такъ объясняетъ въ своемъ толкованіи на 2 Кор. 5,21. Слова: І. Христа, невѣдавшаго грѣха, Богъ по насъ грѣхъ сотвори—должно понимать двоякимъ образомъ: во первыхъ, Богъ содѣлалъ Его грѣхомъ, когда восхотѣлъ, чтобы воплотился Тотъ, Кого не касался жребій смерти, чтобы Онъ принялъ тѣло отъ плоти, подобной плоти грѣха, вслѣдствіе чего о немъ говорится, что Онъ сдѣлался грѣхомъ. Во вторыхъ, когда Онъ принесъ Его въ жертву за грѣхи, а принести за насъ Христа въ жертву что иное значитъ, какъ дать власть желающему убить Его? Сдѣлавшись виновнымъ въ этомъ грѣхѣ (діаволъ могъ простирать свою власть только на грѣшниковъ, а разъ онъ имѣлъ дерзость предать смерти неповиннаго Христа, онъ самъ допустилъ неправду), діаволъ лишился дерзновенія противорѣчить Богу“. [4]) Діаволъ, грѣхъ и смерть находятся, по міровоззрѣнію Августина, во внутренней связи: смерть есть единственное орудіе власти діавола надъ грѣшниками, а грѣхъ и смерть находятся, по Августину, въ столь тѣсной связи, что Августинъ не только грѣхъ, но и самую смерть, которою наказывается грѣхъ, называетъ однимъ именемъ: „peccatum“. И поскольку грѣхъ наказывается смертію, постольку онъ тяготѣетъ на человѣкѣ, какъ проклятіе. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ Христосъ сталъ грѣхомъ и клятвою: hoc est maledictum, quod pependit in ligno (это есть проклятіе, которое Онъ повѣсилъ на древѣ). „За всѣхъ умеръ Христосъ; умершій есть тоже, что проклятый, поелику сама смерть проистекаетъ изъ проклятія, а проклятіе навлекается на человѣка всякимъ грѣхомъ. Итакъ, Христосъ безъ вины принялъ на Себя нашу клятву, чтобы освободить насъ отъ нашей виновности и положить конецъ нашему проклятію“ [5]). И въ толк. на посл. къ

---

[1]) De Trinitate, l. IV, c. 12, col. 898.

[2]) De Trinitate, lib. IV, c. XIV, col. 901. Христосъ есть sacrificium pro peccatis, per quod reconciliari valeremus.

[3]) De Trinitate, lib. IV, c. XIII, col. 899.

[4]) Quaest. ex Nov. test. a. XXIV, Patr. c. c. ser. lat. T. XXXV, col. 2263, 1861.

[5]) Contra F. Manicheum, lib. XIV, cap. IV, Patr. curs. compl ser. lat. T. XI. II, col. 297. 1861.

Галат. 3, 13 Августинъ пишетъ: „когда Христосъ отъ человѣка и за человѣка пріялъ смерть, тогда Онъ невинно принялъ отъ него и за него то же проклятіе, которое сопутствуетъ смерти,—Онъ Сынъ Божій, всегда живой въ Своей правдѣ, мертвый же по причинѣ нашихъ преступленій, благословенный въ Своей правдѣ, проклятый же по причинѣ нашихъ преступленій, чрезъ смерть, подъятую за нашу вину". И еще: „если ты признаешь Умершаго, то признавай, что Онъ пріялъ наказаніе за нашъ грѣхъ, будучи чуждъ нашего грѣха; если желаешь освободиться отъ наказанія, то вѣруй, что изъ проклятія произникло благословеніе, вслѣдствіе того, что нашло справедливое исполненіе Божественное опредѣленіе". Итакъ признавай, что Онъ за насъ принялъ проклятіе" [1]). Приведенное мѣсто не лишено примѣчательности: изъ того же проклятія, изъ котораго древле произникло наказаніе, въ послѣдокъ дній произросло для насъ благословеніе, когда чрезъ Христа нашло свой конецъ древнее опредѣленіе: „смертію умрете".

Переходъ нашего грѣха, проклятія и смерти на Христа Августинъ объясняетъ отношеніемъ Христа къ искупленнымъ чрезъ Него людямъ, которые суть тѣло Христово, а Христосъ Глава этого тѣла. И вотъ Христосъ береть отъ искупленныхъ людей то, что не благопріятствуетъ благосостоянію членовъ Его и даетъ имъ то, что содѣйствуетъ ихъ благосостоянію. Такъ, въ толк. на 60 псал. Христосъ, у Августина, говоритъ человѣку: „отъ тебя, человѣка, Я взялъ Себѣ смерть, отъ Себя далъ тебѣ спасеніе" [2]).

3. Какъ извѣстно, Августинъ былъ самымъ дѣятельнымъ противникомъ ереси Пелагія, который, отрицая первородный грѣхъ, утверждалъ что parvuli, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante proevaricationem; что neque per mortem vel proevaricationem Adae omne genus hominum moritur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgit, что et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabilis, idest, sine peccato" [3]), и потому за страданіями и крестною смертію І. Христа признавалъ только нравоучительное значеніе. Вопреки Пелагію раскрывъ искупительное значеніе страданій и смерти І. Христа, какъ жертвы за падшій родъ человѣческій. Августинъ въ опроверженіе его лжеученія между прочимъ писалъ: si salvi erant aliqui sine Christo et justificantur aliqui sine Christo, ergo Chistus gratis mortuus est [4]). Но разъ понято и принято въ должной мѣрѣ догматическое значеніе страданій и смерти Христовой, Августинъ отнюдь не отрицаетъ и нравственнаго ихъ значенія, какъ примѣра и образца для нравственной жизни христіанъ. Уже tota vita ejus (Христа) disciplina morum fuit [5]). Но въ особенности любовь І. Христа, явленная намъ въ смерти Его, служитъ для христіанъ самымъ сильнымъ примѣромъ и побужденіемъ ко взаимной любви: Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fatribus animam ponamus.... Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere [6]). Изъ примѣра страждущаго и умирающаго Христа человѣкъ поучается также тому, какъ далеко уклонился онъ отъ Бога, если для его возвращенія къ Богу сталъ потребенъ такой Посредникъ, Который, будучи Богомъ, со-

---

[1]) Thomasius, Christi Person u Werk. III Th. 1 Abtheil. S. 224—225 Erlang. 1862.
[2]) Enarratio in psalm. LX Patr, c. c. t. 36, col. 724.
[3]) Seeberg's Lehrbuch d. Dogmengesch. 1 Hälzt, S. 266, 1894.
[4]) Contra Iulian. lib. VI. c. 24, Patr. curs. compl. t. 44, col, 872.
[5]) De vera relig. c. 16. Patr. curs. compl. t. 34, col. 135.
[6]) De catech. d., c. 4. Ibid.

шелъ къ людямъ и сталъ человѣкомъ. Какой еще бо̀льшій примѣръ послушанія требуется для насъ, которые погибали чрезъ непослушаніе, какъ не примѣръ Сына Божія, послушнаго Богу Отцу до смерти крестной (Филип. 2. 8) [1])? Богу благоугодно было, чтобы при исхищеніи человѣка изъ власти діавола, послѣдній былъ побѣжденъ не силою, но правдою. Такимъ же точно образомъ и люди, подражая Христу, ищутъ побѣдить діавола правдою, а не силою не потому, чтобы могущества нужно избѣгать, какъ чего нибудь худого, но долженъ быть сохраненъ порядокъ, по которому правда стоитъ прежде силы, ибо насколько можетъ быть великимъ могущество смертныхъ? Слѣдовательно, смертные должны держаться правды, а могущество дано будетъ безсмертнымъ. Да и съ чѣмъ можетъ быть сравнено самое большое могущество тѣхъ людей, которые называются сильными земли,—объ этомъ смѣшно и говорить, и тамъ искапывается грѣшнику яма, гдѣ кажется всего больше могущество зла. Такъ поетъ праведникъ и говоритъ: „блаженъ человѣкъ, котораго вразумляешь Ты, Господи, и наставляешь закономъ Твоимъ, чтобы дать ему покой, доколѣ нечестивому выроется яма! Ибо не отринетъ Господь народа Своего и не оставитъ наслѣдія Своего. Ибо судъ возвратится къ правдѣ и за нимъ послѣдуютъ всѣ правые сердцемъ. (Пс. 93, 12—15) [2]). Наконецъ, примѣромъ Своей жизни и крестной смерти Христосъ научилъ людей тому, что должно бояться не смерти, а грѣха. Поелику люди болѣе избѣгаютъ того, чего не могутъ избѣжать, тѣлесной смерти, чѣмъ смерти духа, т. е. болѣе наказанія, чѣмъ вины, ибо не грѣшить человѣкъ или вовсе не старается или старается мало, а не умереть сильно старается, то Посредникъ жизни, показывая, что не должо бояться смерти, которая не можетъ для человѣка наступить, какъ только подъ условіемъ грѣха, но должно болѣе бояться нечестія, котораго онъ можетъ избѣжать чрезъ вѣру, идетъ съ нами до конца тѣмъ путемъ, которымъ мы идемъ; однакоже не такъ этимъ путемъ идетъ, какъ идемъ мы. Ибо мы идемъ къ смерти чрезъ грѣхъ, а Онъ идетъ къ смерти чрезъ праведность. И по сему въ то время, какъ наша смерть есть наказаніе за грѣхъ, смерть его сдѣлалась жертвою за грѣхъ [3]).

Блаженный Августинъ признаетъ всеобщность искупленія всѣхъ людей отъ всѣхъ грѣховъ, какъ отъ первороднаго, такъ и отъ произвольныхъ; на этой мысли основано его ученіе о необходимости крещенія для всѣхъ, и для дѣтей; дѣти умираютъ чрезъ него для первороднаго грѣха, взрослые же кромѣ того и для произвольныхъ. Здѣсь идетъ дѣло о remissio peccatorum.

Parentum quoque peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam suorum de quibus nati sunt, non improbabiliter dicitur. Но крещеніе служитъ для очищенія отъ первороднаго грѣха, тогда какъ произвольные грѣхи могутъ быть очищены и чрезъ покаяніе. Первородный грѣхъ, какъ корень всѣхъ грѣховъ, уничтожается и покрывается чрезъ единственнаго Посредника, человѣка Іисуса [4]). Но это ученіе о всеобщности искупленія необходимо ограничивается мнѣніемъ Августина о предопредѣленіи, по требованію котораго искупленіе простирается только на предопредѣленныхъ: „никто изъ предопредѣленныхъ не погибнетъ съ діаволомъ; никто изъ нихъ до смерти не останется подъ властію діавола“ [5]).

Но искупленіе не простирается на міръ ангельскій. Такъ, In exposit.

---

[1]) De Trinitate, lib XIII, c. VII.
[2]) De Trinitate, lib. XIII, cap. XIII, col. 1027.
[3]) De Trinitate, lib IV, c. XII, col 898.
[4]) Seeberg's Lehrbuch d. Dogmengesch. 1 H. S. 303. 1894.
[5]) De Trinitate, lib XIII, c. XVI, col. 1030.

ep. ad. Galat Августинъ пишетъ: „Angeli porro, qui non lapsi sunt a conspestu Dei, mediatore non opus habent, per quem reconciliëntur". И въ Enchirid ad Laurent. cap. 61: „Non enim pro angelis mortuus est Christus". Но было бы преувеличеніемъ отрицать всякое отношенія искупленія къ міру ангельскому, которое Августинъ объясняетъ такъ: sed ideo etiam pro angelis fit quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo: quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias, quas inter homines et sanctos angelos peccata fecerunt; et ex ipsa hominum redemptione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur, etc. Propter quod ait Apostolus: instraurari in Christo, quae in coelis sunt, et quae in terris [1]).

Но блаж. Августинъ признаетъ за крестною жертвой Христовой силу не только достаточную для искупленія цѣлаго міра, но и преизбыточествующую; такъ, въ словѣ 122 de Tempore онъ говоритъ: fudisti pro me pretium redemptionis. O pretiosum pretium perditorum! Dicat et terra redempta, terra irrigata redempta sanguine, irrigata baptismate: *Magna iniquitas mea, sed major est redemptio* Tua. Audiat ergo vocem Domini mei humani generis adversarius, et nihil jam sibi applaudat elatus: quia pro totius mundi facinore in cruce pependit Dominus noster Iesus Christus". И еще въ словѣ 114: Ho die Dominus noster in statera crucis pretium nostrae salutis appendit, et una morte universum mundum, sicut omnium conditor, ita omnium reparator absolvit. Indubitanter enim credamus, quod *totum mundum redemit, qui plus dedit, quam totus mundus valeret. Meritum enim redemptae mercedis dignitas insignis pretii supergressa est. Inter redemptum, et redimentum dispensatio fuit, compensantio non fuit*" [2]).

Но къ сожалѣнію въ этомъ способѣ представленія преизбыточествующей силы искупленія скрывались уже зачатки той юридической теоріи искупленія, которую потомъ вполнѣ развилъ Анзельмъ Кентерберійскій.

Итакъ, по ученію блаж. Августина, I. Христосъ Своими страданіями избавилъ всѣхъ людей и въ особенности предопредѣленныхъ отъ грѣха и всѣхъ его печальныхъ послѣдствій. Но отъ мысленнаго взора Учителя Церкви не ускользаетъ то явленіе, что фактически эти послѣдствія грѣха, каковы: тѣлесная смерть, бѣдствія жизни, искушенія христіанъ діаволомъ, и теперь продолжаютъ существовать въ жизни христіанъ. Въ объясненіе этого Августинъ предлагаетъ слѣдующее разсужденіе. Правда, смерть, бѣдствія жизни, скорби, труды людей и пр. остались и даже должны оставаться и теперь, послѣ совершеннаго I. Христомъ искупленія отъ грѣха, но они теперь имѣютъ уже другой характеръ, цѣль и смыслъ для людей; такъ, хотя тѣлесная смерть пришла первоначально чрезъ грѣхъ перваго человѣка, однакоже доброе употребленіе ея (въ христіанствѣ) содѣлало славнѣйшихъ мучениковъ, и подобно сему не только самая смерть, но и всѣ бѣдствія этой жизни, скорби и труды людей, хотя происходятъ вслѣдствіе грѣховъ и въ особенности грѣха первороднаго, откуда и самая жизнь сдѣлалась заключенною въ узы смерти, однакоже должны остаться и послѣ того, какъ грѣхи прощены, равно какъ должно остаться все то, съ чѣмъ человѣкъ сражался бы за добродѣтель и чѣмъ испытывалась бы добродѣтель вѣрующихъ, должны остаться за тѣмъ, чтобы новый человѣкъ черезъ новый завѣтъ посредствомъ бѣдствій сего вѣка приготовлялся къ новой жизни, мудро протерпѣвая несчастья, которыя онъ заслужилъ прежнею осужденною жизнью и благоразумно радуясь, поелику все это имѣетъ свой конецъ, и вѣрно, и терпѣливо ожидая блаженства, которое будетъ безъ конца въ будущей свободной жизни. И діаволъ, теперь лишенный власти надъ вѣр-

[1]) Dion. Petavii, op. de theologic. dogmatibus, t. VII, lib. XII, c. 10, p. 55, 1869.
[2]) Ibid, c. 9, p. 52.

ными, во время осужденія и невѣрности которыхъ онъ господствовалъ надъ ними и ихъ сердцами,—правда, и теперь еще, во время сей тлѣнной жизни, допускается противоборствовать имъ настолько, насколько онъ это можетъ; но Св. Писаніе увѣряетъ насъ апостольскими устами: „вѣренъ Богъ, Который не попуститъ вамъ быть искушаемыми сверхъ силъ, но при искушеніи содѣлаетъ и облегченіе, чтобы вы могли оное понести“ (1 Кор. 10, 13). Итакъ, приносятъ пользу тѣ бѣдствія, которыя благочестиво переносятъ вѣрные, или для очищенія грѣховъ, или для упражненія и испытанія праведности, или для показанія бѣдности этой жизни, чтобы горячѣе желалась и постоянно искалась та жизнь, въ которой будетъ истинное и непрестанное блаженство. Но относительно сихъ послѣднихъ вотъ что говоритъ Апостолъ: „мы знаемъ, что любящимъ Бога все содѣйствуетъ ко благу,—тѣмъ, которые по предопредѣленію призваны быть святыми [1]). Ибо кого Онъ прежде предувѣдалъ, тѣмъ и предопредѣлилъ быть подобными образу Сына Своего, да будетъ Самъ первороднымъ во многихъ братіяхъ, а кого Онъ предопредѣлилъ, тѣхъ и призвавъ, а кого призвалъ,—тѣхъ и оправдалъ, а кого оправдалъ,—тѣхъ и прославилъ“. (Рим. 8, 28—30). Никто изъ сихъ предопредѣленныхъ не погибнетъ съ діаволомъ; никто изъ нихъ до смерти не останется во власти діавола. Засимъ уже слѣдуетъ то, что я вспомнилъ выше (гл. 11): итакъ, что мы скажемъ на это? Если Богъ за насъ,—кто противъ насъ? Кто не пощадилъ собственнаго Сына, но предалъ Его за всѣхъ насъ, какъ съ Нимъ не даруетъ намъ и всего? (Рим. 8, 32) [2]).

Утверждая, что за всѣхъ умеръ Христосъ, Августинъ однакоже высказываетъ такую мысль, которая не можетъ быть соглашена съ ученіемъ о всеобщности искупленія, хотя и гармонируетъ съ его мнѣніемъ о томъ, что de facto воспользуются искупленіемъ, т. е. спасутся одни только предопредѣленные. По его мнѣнію, Богъ сотворилъ людей съ тою цѣлью, чтобы восполнить міръ духовный, уменьшившійся послѣ паденія нѣкоторыхъ ангеловъ. Но когда и созданный человѣкъ палъ, то Господь искупилъ его съ тою же цѣлью восполненія ангельскихъ ликостояній. Но если Христосъ искупилъ только такое количество людей, какое потребно для восполненія ангельскаго міра, то ясно, что искупленіе не имѣетъ всеобщаго значенія: равно какъ, ясно и то, что люди, излишніе для указанной цѣли, предопредѣлены Богомъ на неизбѣжную погибель. Не говоримъ уже о томъ, что, по нашему мнѣнію, переходъ людей въ ангеловъ невозможенъ, ибо, хотя и ангелы суть духи и души человѣческія суть духи, но думаемъ, что различіе между духовной природой ангеловъ и духовной природой людей столь же существенно, какъ напр., различіе между тѣломъ человѣка и животнаго. Какъ бы ни усовершенствовался организмъ животнаго, онъ при самомъ высшемъ усовершенствованіи не можетъ перейти въ организмъ человѣка и имѣть совершенный видъ человѣка: такъ точно душа человѣческая, при достиженіи и наивысшаго духовнаго совершенства, не можетъ превратиться въ субстанцію ангела [3]). При этомъ не должно забывать, что по всеобщемъ воскресеніи люди будутъ

---

[1]) Здѣсь латинскій текстъ 28 ст. у Августина нѣсколько разнится отъ греческаго, съ котораго въ Синодальномъ изданіи Новаго Завѣта 28 ст. переведенъ такъ: знаемъ, что любящимъ Бога, призваннымъ по Его изволенію, все содѣйствуетъ ко благу.

[2]) De Trinitate, lib. XIII, c. XVI, col. 1029—1030.

[3]) Прекрасно говоритъ объ этомъ св. Меѳодій Патарскій: „человѣкъ никогда изъ человѣческаго состоянія не измѣнится въ образъ ангеловъ или другихъ существъ, потому что и ангелы не выходятъ изъ первоначальнаго вида и неизмѣняются въ образъ другихъ существъ. И Христосъ пришелъ проповѣдать не превращеніе или премѣненіе человѣческаго естества въ иной образъ, но возвращеніе его въ то состояніе, въ какомъ человѣкъ былъ сначала до паденія, когда былъ безсмертенъ“. Твор. въ рус. пер. „О воскресеніи“, стр. 201.

жить, хотя и съ одухотворенными и прославленными, но все же съ тѣлами, и этотъ ихъ двоякій составъ будетъ всегда полагать существенное различіе между ними и ангелами. Однакоже мысль блаж. Агустина принимали и послѣдующіе богословы, напр. въ средніе вѣка Анзельмъ Кентемберійскій. Между русскими богословами ее принималъ Иннокентій, архіеп. Херсонскій, который эту мысль выразилъ въ слѣдующихъ словахъ составленнаго имъ акаѳиста Страстямъ Христовымъ: „ангеловъ ликостоянія восполняя, не отъ ангеловъ воспріялъ еси“, и т. д. [1]).

Если бл. Августинъ былъ горячимъ противникомъ пелагіанства, то св. Левъ Великій былъ не менѣе ревностнымъ борцомъ на Западѣ противъ монофизской ереси.

Подобно греческимъ отцамъ IV и V вѣковъ, которые пользовались раскрытіемъ ученія объ искупительной жертвѣ Христовой, какъ средствомъ борьбы съ аріанами, аполлинаріанами, евноміанами, несторіанами, и св. Левъ Великій отчасти направляетъ уясненіе названнаго догмата къ ниспроверженію монофизитской ереси. Такъ, въ письмѣ 124 св. отецъ говоритъ: „какъ нельзя отрицать, что Слово плоть бысть и вселися въ ны [2]), такъ нельзя отрицать и того, что Богъ былъ во Христѣ, міръ примиряя Себѣ [3]). А въ чемъ иномъ можетъ состоять примиреніе, когда примиряется Богъ съ человѣческимъ родомъ, какъ не въ томъ, что принимаетъ на Себя вину всѣхъ Ходатай Бога и человѣковъ? Кто могъ бы выполнить условія ходатайства, кромѣ Того, Кто во образѣ Божіемъ былъ равенъ Отцу, и въ образѣ раба былъ причастенъ нашего естества, чтобы чрезъ одного новаго человѣка содѣлать обновленіе состоянія ветхаго человѣка (vetustatis); и оковы смерти, навлеченныя преступленіемъ одного, совлечь смертію одного, Который одинъ ничего не долженъ былъ смерти. Изліяніе крови праведнаго за неправедныхъ могло дать столь великія преимущества послѣднимъ, было столь богатымъ выкупомъ, что если бы всѣ плѣнники повѣрили въ своего Искупителя, то никакія оковы тирана не могли бы удержать ихъ; поэтому, какъ говоритъ апостолъ, идѣже умножися грѣхъ, преизбыточествова благодать. И когда рожденные подъ осужденіемъ грѣха получили возможность возродиться въ правду, то даръ свободы оказался сильнѣе, чѣмъ долгъ рабства.

Итакъ, какую надежду оставляютъ себѣ на помощь этого таинства тѣ, которые отрицаютъ въ тѣлѣ Спасителя нашего свойство человѣческой сущности (т. е. монофизиты)? Какимъ таинствомъ они примирены, какою кровію искуплены? Кто есть Тотъ, Кто предалъ себя за насъ въ примиреніе и жертву, въ воню благоуханія [4]): или какое священнодѣйствіе было когда либо святѣе, какъ то, которое совершилъ истинный Первосвященникъ, на жертвенникѣ крестномъ принесши Свою плоть. Ибо хотя честна предъ Господомъ смерть преподобныхъ Его [5]), однакоже ни одно убіеніе невиннаго не было примиреніемъ міра. Праведные получили вѣнцы, но не дали ихъ другимъ, и мужество вѣрныхъ родило примѣры терпѣнія, но не дало награды за правду. Были отдѣльные случаи смерти за отдѣльныхъ людей, но никто своею кончиною не уплатилъ долга за другого: между сынами человѣческими одинъ только Господь нашъ I. Христосъ явился, въ Которомъ всѣ распяты, всѣ погребены, всѣ также воскрешены, о чемъ говоритъ Самъ: если Я вознесенъ буду отъ земли, все привлеку къ Себѣ [6]). Истинная вѣра, оправдывая нечестивыхъ и творя праведныхъ, указываетъ спасеніе только въ Томъ

---

[1]) Икосъ I. [2]) Іоан. 1, 14. [3]) 2 Кор. 5, 19. [4]) Ефес. 5, 2. [5]) Псал. 115, 15.
[6]) Іоан. 12, 32.

одномъ, въ которомъ человѣкъ нашелъ Себя въ невинномъ состояніи (in quo solo homo se invenit innocentem) [1]).

При этомъ св. Левъ утверждаетъ, что superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominata premebat, quos a mandato Dei spontaneos in obsequiam suae volontatis illexat" [2]). Чтобы уничтожить это jus tyrannicum, для этого creata est forma servi sine conditione servili,—novus homo. Но improbus praedo et avarus exactor, кратко сказать, діаволъ предалъ и Его смерти—exiguit iniquitatis poenam ab illo, in Quo nullam reperit culpam". Но чрезъ это онъ лишился права *на всѣхъ своихъ плѣнниковъ:* ligato mundi principe, captivitatis vasa rapiuntur" [3]).

Левъ Великій признаетъ безусловную необходимость крестной смерти Христовой для освобожденія людей отъ власти діавола: „talibus vinculis tenebamur, ut nisi per hanc opem non possemus absolvi" [4]).

Переходимъ наконецъ къ послѣднему отцу древней западной Церкви, св. Григорію Великому, сущность ученія котораго объ искупительной жертвѣ Христовой можетъ быть выражена слѣдующими собственными его словами: Venit propter nos in uterum Virginis Filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus Suum, exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset.

Въ подробностяхъ раскрытія своего ученія св. отецъ обнаруживаетъ вліяніе западныхъ учителей Церкви, въ особенности Блаж. Августина, котораго иногда буквально повторяетъ.

Св. Григорій Великій такъ опредѣляетъ цѣль воплощенія и пришествія на землю Сына Божія: „Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exempla praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet [5])". Итакъ, Сынъ Божій для того и явился во плоти, чтобы смертію Своею искупить вину людей предъ Богомъ, которая могла быть заглаждена не иначе, какъ чрезъ жертву: „delenda erat talis culpa, sed nisi per sacrificium non poterat [6])". Но было бы противорѣчіемъ правдѣ, еслибы за людей, какъ разумныхъ существъ, принесено было въ жертву неразумное животное. Жертвою за людей могъ быть только человѣкъ, и именно человѣкъ безгрѣшный. Но безгрѣшный человѣкъ не могъ произойти естественнымъ путемъ отъ грѣховныхъ родителей, посему Сынъ Божій становится человѣкомъ во чревѣ пречистой и непорочной Дѣвы. Заимствовавъ такимъ образомъ отъ Нея *природу человѣческую, но не человѣческую вину,* Онъ приноситъ Свое тѣло въ жертву Богу за насъ, грѣшниковъ, чѣмъ Онъ и удовлетворилъ правдѣ и милости Божіей: „quaerendum erat sacrificium, sed quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri! Neque eniam justum fuit, ut pro rationali homine brutorum animalium victimae caederentur.—Ergo requirendus erat homo—qui pro hominibus offeri debuisset, ut pro rationali creatura rationalis hostia mactaretur. Sed quid, quod homo sine peccato inveniri non poterat, et oblata pro nobis hostia, quando nos a peccato mundare potuisset, si ipsa hostia peccati contagio non careret? Inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset. Ergo ut rationalis esset hostia, homo fuerat offerendus, ut vero a peccatis mundaret hominem, homo et sine peccato. Sed

---

[1]) S. Leonis Magni, Epistola CXXIV, col. 1064—1065. cap. III—IV, Patr. c. c. t. LIV
[2]) S. Leonis Magni, sermo XXII, c. III, col. 196. Patr. c. c. t. LIV.
[3]) Ibid cap. col. 197.
[4]) Leonis. M. Sermoh c. I. Ibid. col. 294.
[5]) Moral. XXI, 6, 11. Patrol. curs. compl. ser. lut. t. 76, col. 197.
[6]) Ibid, s. 6.

quis esset sine peccato homo, si ex peccati commixtione descenderet? Proinde venit propter nos in uterum Virginis Filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus Suum exhibuit pro peccatoribus, victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset [1])". „Mediator Dei et hominis est Deus et Homo, quia justus in hominibus solus apparuit et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, et hominem arguit, ne delinqueret, et Deo obstitit, ne feriret, exempla innocentiae praebuit, poenam malitatiae suscepit. Patiendo ergo utrumque arguit, qui et culpam hominis institiam aspirando corripuit et iram judicis moriendo temperavit, atque in utrisque manum posuit, quia et exempla hominibus, quae imitarentur, praebuit et Deo in se opera, quibus erga homines placeretur, ostendit [2])".

Согласно съ блаж. Августиномъ и другими церковными учителями Григорій Великій думаетъ, что Богъ могъ бы спасти насъ и *инымъ образомъ*, т. е. помимо воплощенія, страданія и смерти Сына Божія, но Сынъ Божій спасъ насъ чрезъ смерть Свою *между прочимъ* и для того, чтобы дать намъ высшее доказательство Своей любви къ намъ и наилучшую formam pietatis: Mediator Dei et hominum cum posset nobis etiam non moriendo concurrere, subvenire tamen moriendo hominibus voluit: quia nos videlicet minus amasset, nisi et vulnera nostra susciperet: nec vim nobis suae dilectionis ostenderet, nisi hoc, quod a nobis tolleret, ad tempus ipse sustineret. Passibiles quippe mortalesque non reperit, et qui nos existere fecit ex nihilo, revocare videlicet etiam sine sua morte potuit a passione. Sed ut quanta esset virtus compassionis ostenderet, fieri pro nobis dignatus est, quod esse nos voluit [3]). Но не можемъ согласиться со слѣдующимъ мнѣніемъ Зееберга. „Ученіе объ искупленіи Григорія Великаго", говоритъ Зеебергъ, „слѣдуетъ *западному типу*, такъ какъ у него Христосъ понимается существенно, какъ историческая сила добра въ мірѣ, какъ учитель и прообразъ, хотя Григорій и пытается комбинировать между собою объективную и субъективную сторону искупленія. Средневѣковыя воззрѣнія на искупленіе какъ Анзельма, такъ и Абеляра, имѣютъ въ ученіи Григорія свой прототипъ [4])". Съ изложеннымъ взглядомъ Зееберга потому не можемъ согласиться, что именно западные учители Церкви въ лицѣ Августина возстали противъ ереси Пелагія, проповѣдовавшаго одно нравственно-субъективное искупленіе, вслѣдствіе чего едва ли можетъ быть рѣчь о *западномъ типѣ* ученія объ искупленіи, очевидно, по мнѣнію Зееберга, отличающемся отъ восточнаго типа тѣмъ, что въ богословіи восточныхъ отцевъ строго выдержана объективно-догматическая точка зрѣнія на искупительную жертву Христову, тогда какъ у западныхъ отцевъ ученіе объ искупленіи болѣе или менѣе значительно уклоняется отъ восточнаго типа тѣмъ, что здѣсь къ объективно-догматической точкѣ зрѣнія примѣшивается нравственно-субъективная. Но если это такъ, то о Григоріи Великомъ менѣе всего справедливо сказать, что его ученіе объ искупленіи слѣдуетъ западному типу, такъ какъ Григорій Великій между западными учителями Церкви безспорно есть одинъ изъ ревностныхъ проповѣдниковъ объективнаго значенія крестной смерти Христовой, какъ жертвы Богу, необходимой для искупленія грѣховной вины людей предъ Богомъ и для уничтоженія гнѣва Божія на людей. Да и вообще если бы справедливо было мнѣніе Зееберга, что *западный типъ* представляетъ собою нѣчто вродѣ полу-

---

[1]) Moral. lib. XVII, c. 30, n. 46. Patr. curs. cmpl. lat. t. 76, col. 32—33.
[2]) Moral. lib IX, c. XXXVIII, n. 61. P. c. c. lat. t. 75, col. 893—894.
[3]) D. Petavii, Opus de theologic. dogmatibus. t. V. p. 480.
[4]) Handbuch d. Dg. 2-te H. s. 7.

пелагіанства въ ученіи объ искупительной жертвѣ Христовой, тогда естественно было бы ожидать, что западные учители Церкви снисходительно отнесутся къ ученію Пелагія, которое хотя и не тождественно съ ихъ ученіемъ, но все же родственно. Между тѣмъ исторія намъ засвидѣтельствовала, что именно западные то Отцы всего ревностнѣе и вооружились противъ нравственно-субъективной точки зрѣнія въ ученіи Пелагія объ искупленіи. Что же касается до признанія чисто-нравственнаго значенія за страданіями и смертію Іисуса Христа, какъ *примѣра* величайшей любви къ людямъ и именно къ людямъ врагамъ, обязывающей христіанъ къ подражанію, то совершенно напрасно видѣть въ этомъ нравственномъ взглядѣ на страданіе и смерть Христову особенности западнаго ученія объ искупленіи. Этотъ взглядъ такъ же существуетъ и у восточныхъ Отцевъ Церкви, какъ и у западныхъ, и чтобы взойти къ его началу, надобно обратиться къ писаніямъ Мужей Апостольскихъ (напр. Игнатія Богоносца) и даже къ писаніямъ апп. Петра, Іоанна и Павла и къ ученію Самого Христа. А чтобы Григорій Великій *комбинировалъ* объективную сторону искупленія съ субъективной, какъ это впослѣдствіи дѣлали нѣкоторые средневѣковые схоластики,—то этого доказать невозможно.... Но возвратимся къ изложенію ученія св. Григорія объ искупленіи.

Слѣдствіемъ искупленія людей отъ грѣха и примиренія ихъ съ Богомъ было освобожденіе ихъ отъ власти діавола, которой человѣкъ подпалъ чрезъ свой грѣхъ. Относительно права діавола на господство надъ людьми св. Григорій выражается въ одномъ мѣстѣ (Moral. XVII, 18): „quasi juste tenuit hominem“, а въ другомъ (in Evang. Luc. II, Homil XXV, 8): „jure (а не quasi jure) tenebat diabolus mortales“ [1]). Чтобы исхитить людей изъ этой власти, Господь побѣдилъ врага не силою, а убѣжденіемъ: quamvis propter naturam simplicem Dei fortitudo sapientia sit, *Dominus* tamen *diabolum*, quantum ad faciem spectat, *non virtute, sed ratione superavit* [2])“. Григорій Великій сравниваетъ діавола съ левіоѳаномъ и представляетъ дѣло такъ, что „behemoth iste Flium Dei incarnatum noverat, sed redemptionis nostrae ordinem nesciebat. Sciebat enim, quod pro redemptione nostra incarnatus Dei filius fuerat, sed omnino quod idem redemtor noster illum moriendo transfigeret, nesciebat [3])“.

Это послѣднее обстоятельство и объясняетъ намъ, почему діаволъ, зная Христа за воплощеннаго Сына Божія, однакоже позволилъ обмануть себя, при чемъ подробности этого обстоятельства у св. Григорія образно представляются такъ [4]): Искупитель разставилъ сѣти, въ которыя попалъ діаволъ, подобно рыбѣ. Человѣческая природа І. Христа была той обольстительной приманкой, на которую попалъ обольститель рода человѣческаго, а Божество, неразрывно соединенное съ человѣческой природой Христа, есть скрытая уда, которая пронзила діавола. Quis nesciat, quod in hamo esca ostenditur, aculeus occultatur? Esca enim provocat, ut aculeus pungat. Dominus itaque noster, ad humani generis redemtionem veniens velut quendum de se in necem diaboli hamum fecit. Assumsit enim corpus, ut in eo Behemoth iste quasi escam suam mortem carnis appreteret [5])“. Взявши Безсмертнаго, чтобы Его умертвить, онъ потерялъ смертныхъ, которые были въ его власти.

---

[1]) Die christliche Lehre v. d. Versöhnung v. Baur. s. 69.

[2]) Moral. XXII, 28. Ibid, S. 70.

[3]) Moral. XXXIII, c. 7. Patr. curs. c. t. 76, c. 680.

[4]) Этотъ образъ разные богословы видоизмѣняли различно: Исидоръ Севильскій представлялъ діавола подъ образомъ птицы, попавшей въ силокъ, а Петръ Ломбардъ—такъ гораздо проще—подъ образомъ мыши, попавшей въ мышеловку.

[5]) Moral. XXXIII, c. 7. Patr. curs. compl. t. 76, col. 680.

Общій взглядъ на ученіе отцевъ и учителей древней церкви объ искупительной жертвѣ Христовой.

Прошедши не краткій путь исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой въ древній періодъ Христіанской Церкви, естественно оглянуться назадъ и спросить себя: въ какомъ же смыслѣ окончательно опредѣлилась и уяснилась сущность этого догмата и главныя его стороны въ разсмотрѣнный нами періодъ времени? Отвѣтъ на этотъ вопросъ важенъ для насъ въ двоякомъ отношеніи: во первыхъ, потому что первые три вѣка христіанства и время вселенскихъ соборовъ въ церкви признаются тою золотою эпохою въ области раскрытія и уясненія догматовъ, которая стала и осталась навсегда руководственною для богослововъ всѣхъ послѣдующихъ вѣковъ въ церкви; если требуется разрѣшить какое нибудь недоумѣніе въ томъ или иномъ догматическомъ вопросѣ, найти твердую опору для даннаго пониманія догмата,—прежде всего спрашиваютъ о томъ, какъ учила объ этомъ древняя церковь? Но въ отношеніи къ догмату объ искупленіи есть особыя побужденія (и это во вторыхъ), которыя заставляютъ насъ точнѣе и опредѣленнѣе выяснить основоположенія сего догмата, какъ они раскрыты и уяснены святоотеческимъ ученіемъ древней церкви. Эти особыя побужденія заключаются въ ложномъ воззрѣніи западныхъ, особенно протестантскихъ богослововъ на исторію раскрытія (по ихъ понятію—развитія) догмата. По ихъ представленію, изучаемый нами догматъ во весь періодъ древней церкви не получилъ надлежащаго раскрытія, а истиннымъ творцомъ его былъ Анзельмъ Кентерберійскій, съ именемъ котораго этотъ догматъ такъ же связанъ, какъ съ именемъ Аѳанасія—догматъ о св. Троицѣ, съ именемъ Августина-догматъ о благодати. Въ такомъ смыслѣ разсуждаютъ западные богословы Гассе, Ульманъ, Филиппи и др. [1]). Такъ, напр. Ульманъ писалъ: „важнѣйшій вопросъ въ теоріи искупленія всегда состоитъ въ томъ, въ какомъ отношеніи къ нашему спасенію и особенно къ уничтоженію наказанія за грѣхъ находятся страданія и крестная смерть Христовы? *Христіанская древность*, признавая въ полной мѣрѣ необходимость страданій и смерти Христа для нашего нравственнаго освобожденія и вѣчнаго спасенія, однакоже *не дала для этого ученія никакого понятія, имѣющаго всеобщую значимость*. Это ученіе еще не было предметомъ споровъ; его понимали болѣе чувствомъ, обработывали практически и оставляли при библейскихъ выраженіяхъ, такъ что это имѣло значеніе, какъ простая попытка объясненія; не достигали согласія какой нибудь твердо вселенски поставленной формулой, но оставили представленіе объ этомъ пунктѣ свободнымъ, какъ умозрѣніе. Въ этой церковной неопредѣленности ученіе объ искупленіи не прошло однако чрезъ вѣкъ схоластической теологіи, вся сила которой была направлена на то, чтобы библейское ученіе сообразно со школою достаточно опредѣлить и философски систематизировать; схоластика не оставила ничего неопредѣленнымъ. Глубокій мыслитель, котораго можно *трактовать*, какъ отца схоластики или по крайней мѣрѣ перваго великаго представителя схоластической тенденціи вѣка, Анзельмъ Кентерберійскій изобразилъ ученіе объ искупленіи въ теоріи, которой зародыши, правда, были ранѣе, но которые онъ развилъ полнѣе и связалъ въ цѣлое [2])". Изъ приведенныхъ словъ Ульмана открывается, что христіанская древность не дала для ученія объ искупленіи никакого понятія, имѣющаго всеобщую значимость, а выработать такое понятіе представлялось будущему, и это сча-

[1]) Kirchliche Glaubenslehre, v. Philippi, B. IV, th. II, s. 87,

[2]) Theologich. Stud. u. Kritick. III Heft., Die Dogmatick der griechich. Kirche in XII Iahrhundert, von Ulmann. s. 736—737.

стливое будущее наступило тогда, когда глубокій мыслитель и великій представитель схоластики-Анзельмъ Кентерберійскій изобразилъ это ученіе въ теоріи, зародыши которой были ранѣе, но эти зародыши онъ развилъ полнѣе и связалъ въ цѣлое. Такъ ли это? Какъ озаглавливается сочиненіе Анзельма, въ которомъ онъ развилъ теорію сатисфакціи?—„Cur Deus homo?“ Для человѣка, знакомаго съ исторіей догмата, уже одно заглавіе показываетъ, что Анзельмъ былъ только подражатель въ этомъ вопросѣ, а не человѣкъ, впервые сказавшій здѣсь свое новое слово. Всякому, кто имѣлъ случай самостоятельно изучать творенія св. отцовъ по отношенію къ изслѣдуемому вопросу, совершенно извѣстна та особенность, что св. отцы и учители древней церкви тѣ свои писанія, въ которыхъ они разсуждали объ искупленіи, именно о заглавливали: „о воплощеніи Бога Слова, о вочеловѣченіи“ и т. п.; если же они *часть* какого-нибудь своего трактата посвящали изслѣдованію догмата объ искупленіи, то обычно свое разсужденіе начинали не вопросомъ, по какой причинѣ пострадалъ и умеръ на крестѣ І. Христосъ, какъ этого, повидимому, слѣдовало бы ожидать, но вопросомъ, по какой причинѣ воплотился или вочеловѣчился Сынъ Божій—cur Deus homo? Отъ нихъ очевидно усвоилъ и самое заглавіе для своего разсужденія нашъ великій схоластикъ.

Далѣе, Ульманъ говоритъ, что Анзельмъ въ древней церкви существовавшіе только зародыши ученія объ искупленіи развилъ полнѣе и связалъ въ цѣлое. Еслибы Анзельмъ дѣйствительно тщательно изучилъ мысли объ искупленіи, доставшіяся намъ въ наслѣдство отъ древней церкви, и систематизировалъ ихъ, то это былъ бы трудъ, правда, уже не „творца“ догмата, но трудъ очень почтенный, и еслибы онъ сдѣланъ былъ добросовѣстно и полно, то богословіе дѣйствительно могло бы на немъ остановиться, какъ на руководящемъ. Однако, не только современники, но и послѣдующіе схоластики отнюдь не приняли трудъ Анзельма за руководственный; напротивъ, и послѣ Анзельма продолжали появляться опыты уясненія изслѣдуемаго нами догмата не только независимые отъ Анзельма, но и прямо ему противоположные: таковы опыты Ѳомы Аквината, Абеляра, Дунсъ-Скота. Да и странное дѣло, сами протестанты, утверждающіе, что Анзельмъ есть творецъ догмата объ искупленіи, вмѣстѣ съ тѣмъ однакоже устанавливаютъ такое отношеніе къ этому творцу, что, во первыхъ, указываютъ недостатки его теоріи въ ея внѣшне-юридическомъ характерѣ; во вторыхъ, сами ей не слѣдуютъ ибо принимаютъ ученіе объ obedientia activa, что Анзельмъ прямо и рѣшительно отвергалъ. Что сказали бы о насъ, еслибы мы стали учить о св. Троицѣ несогласно съ св. Аѳанасіемъ Александрійскимъ, хотя мы и о немъ не утверждаемъ, что онъ „творецъ“ догмата о св. Троицѣ. Нѣтъ, Анзельмъ не творецъ догмата, а только одинъ изъ многихъ богослововъ, дѣлавшихъ опыты уясненія догмата объ искупленіи, его опытъ примѣчательнѣе, нежели опыты другихъ схоластиковъ, однакоже не лишенъ недостатковъ и односторонностей, что мы и покажемъ въ своемъ мѣстѣ,—и только. Правда, Анзельму принадлежитъ честь введенія въ теологію спеціальнаго термина-satisfactio для обозначенія сущности искупленія, какого термина древняя церковь дѣйствительно не знала; но честь эта двусмысленная: такъ какъ Анзельмъ въ своей теоріи понятію satisfactio придалъ внѣшній юридическій характеръ, то многіе богословы не безъ подозрѣнія смотрятъ на этотъ терминъ, отожествляя въ своемъ представленіи понятія satisfactio и удовлетвореніе внѣшнее, юридическое. Но самая основная идея, которая у Анзельмана выражена словомъ satisfactio, идея возданія закону Божественной правды, права котораго попраны грѣхомъ человѣка; мысль о необходимости уплаты долга Богу со стороны человѣка, и уплата этого долга Христомъ вмѣсто человѣчества—эта идея въ самомъ началѣ древней церкви была ея неотъемле-

мымъ достояніемъ и нашла себѣ ясное выраженіе уже у первыхъ христіанскихъ писателей.

Ансельмъ жилъ въ то время, когда церковь западная окончательно отдѣлилась отъ союза съ восточною. Однимъ изъ послѣдствій этого отдѣленія въ области схоластическаго богословія было то, что западные богословы, въ принципѣ не отрицая авторитета восточныхъ отцовъ церкви, de facto считали истинно авторитетными руководителями въ рѣшеніи богословскихъ вопросовъ отцовъ западныхъ, латинскихъ; Августинъ для нихъ сталъ высшимъ авторитетомъ въ рѣшеніи догматическихъ вопросовъ. Ансельмъ въ этомъ отношеніи не составлялъ исключенія. И потому, если требуется найти въ древней церкви предпосылки его теоріи, если требуется розыскать ея родословное древо, если нужно найти ея генесисъ, то этого нужно искать не вообще у отцовъ древней церквй, а у латинскихъ отцовъ и учителей древней церкви. Припомнимъ нужные для этого факты изъ исторіи изучаемаго догмата. Слово *satisfactio* въ первый разъ встрѣчаемъ у Тертулліана въ VIII главѣ его сочиненія Liber de poenitentia; но Тертулліанъ употребилъ это слово не въ томъ значеніи, какъ Ансельмъ, а въ значеніи субъективнаго примиренія грѣшника съ Богомъ чрезъ покаяніе: Confessio *satisfactionis* consilium est. Однакоже у отцовъ церкви IV в. Иларія Пуатьерскаго и Амвросія Медіаланскаго глаголъ *satisfacere* употребляется уже для обозначенія объективнаго примиренія людей съ Богомъ чрезъ страданія и крестную смерть Богочеловѣка. Впрочемъ у названныхъ отцовъ еще нельзя примѣчать, чтобы они совершонному Іисусомъ Христомъ удовлетворенію правдѣ Божіей придавали юридическій смыслъ. Но въ разсужденіяхъ Блаженнаго Августина объ искупленіи, хотя термина satisfactio и satisfacere и не встрѣчается, но внѣшне-юридическій характеръ дѣлу искупленія, совершонному Іисусомъ Христомъ, уже *отчасти* придается, хотя именно только отчасти [1])... И вотъ Ансельмъ, при построеніи своей теоріи искупленія, терминъ заимствовалъ отъ Тертулліана, Иларія и Амвросія, а смыслъ для этого термина отъ Августина, и то, что у Августина было еще въ зачаточномъ состояніи, онъ развилъ вполнѣ и довелъ до крайности, и вотъ истинная исторія происхожденія Ансельмовой теоріи искупленія.....

Итакъ Ульманъ не правъ, утверждая, что Ансельмъ развилъ полнѣе и связалъ въ цѣлое существовавшіе въ древней церкви *лишь зародыши* ученія объ искупленіи, что Ансельмъ есть творецъ догмата объ искупленіи, исповѣдуемаго вселенскою Христовой Церковью..... Если угодно, онъ развилъ полнѣе существовавшіе у Августина лишь зародыши ученія объ искупленіи съ юридическимъ характеромъ.

А если такъ, то взоръ нашъ естественно вновь обращается на древнюю церковь въ благой надеждѣ, что именно она, а не Ансельмъ Кетенрберійскій уяснитъ намъ смыслъ ученія объ искупленіи по духу православной церкви. А для достиженія указанной цѣли попытаемся на основаніи сдѣланнаго нами изложенія догмата уяснить себѣ, какъ рѣшала древняя церковь существенные вопросы въ изслѣдуемомъ нами догматѣ, какъ она выясняла главныя его стороны.

Единственнымъ побужденіемъ къ искупленію древняя церковь ставила безмѣрную любовь Бога къ падшему человѣчеству, Его безконечное милосердіе и человѣколюбіе. (Св. Аѳанасій Александрійскій, Григорій Нисскій, Григорій Богословъ и др.; въ особенности же св. Іоаннъ Златоустъ и Ефремъ Сиринъ).

Спасти падшаго человѣка не могъ ни человѣкъ, ни ангелъ и вообще

---

[1]) Totum mundum redemit, qui plus dedit, quam totus mundus valeret.

никакое тварное существо, такъ какъ всякое тварное существо есть часть міра, а часть міра не можетъ спасти цѣлаго міра. Сверхъ того, еслибы тварь спасла человѣка, то діаволъ, который есть также тварь, непрестанно велъ бы брань съ такимъ искупителемъ, а искупленное человѣчество лишено было бы возможности обоженія чрезъ тѣсное единеніе съ природой Искупителя, и такимъ образомъ, по выраженію Иринея, если бы не Богъ даровалъ спасеніе, то мы не имѣли бы его прочно; и еслибы человѣкъ не соединился съ Богомъ, онъ не могъ бы сдѣлаться причастнымъ нетлѣнія. Въ частности, искупить человѣка долженъ былъ Сынъ Божій, а не иное какое либо Лицо Пресвятыя Троицы, потому что именно Онъ и создалъ человѣка по Своему образу, а посему возсоздать и обновить въ человѣкѣ помраченный грѣхомъ образъ Божій всего приличнѣе было Тому, Кто Самъ есть образъ (Бога Отца) и Первообразъ для образа Божія въ человѣкѣ (св. Іустинъ Мученикъ, Аѳанасій Александрійскій, Григорій Богословъ и др.).

Не могъ искупить падшаго человѣка и Богъ безъ человѣка, такъ какъ Божество безстрастно, а для искупленія человѣка необходимо было пострадать и умереть, какое условіе долженъ былъ выполнить самъ человѣкъ, который и навлекъ на себя гнѣвъ Божій и наказаніе смертію за грѣхъ, ибо еслибы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно. (Ириней). Отсюда необходимость лица Богочеловѣка для искупленія.

Впрочемъ, необходимость воплощенія Сына Божія. Его страданія и крестной смерти есть необходимость не безусловная, но условная, домостроительственная: Богъ могъ бы простить грѣхъ падшаго человѣка однимъ Своимъ словомъ, по Своему милосердію, но это не было бы полезно для падшаго человѣка: разъ человѣкъ, бывшій невиннымъ, палъ,—кто поручится что подобное нравственное явленіе не повторится и еще безчисленное множество разъ? Тогда спасеніе, такъ легко получаемое человѣкомъ, не будетъ ли потворствомъ грѣху? (св. Аѳанасій Александрійскій). Отсюда необходимость страданія и крестной смерти домостроительственная, имѣющая цѣлію то, чтобы, по выраженію св. Иринея, спасеніе человѣка было совершено „*прочно*“. А для того нужно было возможно болѣе удалить человѣка отъ діавола (какъ первовиновника грѣха и всѣхъ его послѣдствій), а сего послѣдняго отъ человѣка, а человѣка возможно болѣе приблизить къ Богу и тѣснѣе соединить съ Нимъ (по Аѳанасію Александрійскому „приспособить благодать къ человѣку“, или, по Григорію Богослову, „человѣка освятить человѣчествомъ Бога“).

Но какимъ образомъ можно поставить человѣка въ самое близкое отношеніе къ Богу, когда грѣховность человѣка полагаетъ неизмѣримое разстояніе между святымъ Богомъ и грѣшнымъ человѣкомъ? Чтобы сдѣлать возможной такую близость святаго Бога къ грѣшному человѣку, для сего нужно было примирить съ человѣкомъ Бога, разгнѣваннаго грѣхомъ человѣка.

Идею этого примиренія Божества и человѣчества (вслѣдствіе соединенія двухъ природъ: Божеской и человѣческой въ одномъ Лицѣ І. Христа) выражаетъ уже самое Лицо Богочеловѣка, Который, чтобы совершить фактическое примиреніе человѣчества (существующаго въ видѣ безчисленнаго множества отдѣльныхъ грѣховныхъ людей) съ Богомъ, не съ момента только своего выступленія на дѣло общественнаго служенія роду человѣческому, а съ момента появленія Своего въ мірѣ принялъ на Себя человѣческій грѣхъ, сталъ Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра, и какъ жертвенный агнецъ, смирилъ Себя, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя. Явивъ безграничное послушаніе волѣ Отца небеснаго какъ во всей жизни, состоявшей изъ непрерывнаго страданія, такъ и въ особенности въ крестной смерти,

Христосъ исполнилъ опредѣленіе Божіе падшему человѣку: „въ онь же аще день снѣсте отъ него (древа познанія добра и зла), смертію умрете“,—опредѣленіе, навлеченное непослушаніемъ перваго Адама. При этомъ, по единогласному ученію отцовъ церкви, грѣхъ принялъ на Себя Христосъ не въ смыслѣ нравственнаго (т. е. грѣховнаго) состоянія воли, но только въ его послѣдствіяхъ, т. е. какъ наказаніе за грѣхъ. Потерпѣвши наказаніе за грѣхъ, Христосъ этимъ самымъ принесъ Себя въ умилостивительную жертву закону Божественной правды, осудившему человѣчество за грѣхъ на смерть, уплатилъ Богу долгъ, лежавшій на человѣчествѣ, и такимъ образомъ примирилъ правосудіе небесное съ человѣкомъ и тѣмъ разрушилъ средостѣніе, отдѣлявшее грѣшнаго человѣка отъ святого Бога.

Такъ богословствуютъ отцы древней церкви о значеніи и внутреннемъ смыслѣ искупительной жертвы Христовой. Войдетъ въ нѣсколько болѣе обстоятельное разсужденіе объ этой сторонѣ догмата.

Какъ отцы и учители древней церкви, такъ и Анзельмъ согласны въ томъ, что страданія и смерть Іисуса Христа суть умилостивительная жертва Богу Отцу, которою родъ человѣческій избавленъ отъ грѣха, проклятія и смерти и примиренъ съ Богомъ. Эта мысль собственно и есть сущность церковнаго ученія объ искупительной жертвѣ Христовой, и *есть догматъ*. Но въ методѣ раскрытія этого догмата есть существенная разница между отцами древней церкви и Анзельмомъ. Эта разница кратко можетъ быть выражена въ словахъ: отцы и учители древней церкви брали за исходную точку для своихъ разсужденій о необходимости, смыслѣ и значеніи искупительной жертвы Христовой *мысль не о грѣхѣ, какъ винѣ падшаго человѣка* предъ Богомъ, а о печальныхъ послѣдствіяхъ грѣха, какъ *о наказаніи за вину*; тогда какъ Анзельмъ и слѣдовавшіе ему богословы въ данномъ случаѣ поступали какъ разъ наоборотъ: они брали за исходную точку своихъ разсужденій о упомянутомъ предметѣ *мысль о грѣхѣ человѣка, какъ винѣ* его предъ Богомъ, и уже потомъ переходили къ мысли о печальномъ положеніи падшаго человѣка, *какъ о наказаніи его* за грѣховную вину его. Отсюда у отцовъ церкви силою, дѣйствующей въ искупленіи людей, является сперва Божественная любовь, а потомъ уже и Божія правда [1]), а у Анзельма наоборотъ. Отцы и учители древней церкви всегда начинали свое разсужденіе объ искупленіи тѣмъ, что Творецъ, видя свое созданіе, т. е. человѣка, побораемымъ отъ діавола, поражаемымъ острыми стрѣлами грѣха и подлежащимъ смерти, *сжалился* надъ человѣкомъ, вступился за Свой образъ и побѣдилъ враговъ. А Анзельмъ начинаетъ свое разсужденіе такъ: грѣшить значитъ не исполнять въ отношеніи къ Богу того, въ чемъ человѣкъ повиненъ Богу, или похищать у Бога принадлежащую Ему честь, но Богъ хочетъ, чтобы эта поруганная грѣхомъ человѣка слава Божія была возстановлена. Возстановить это божественное право можно двоякимъ образомъ: или подвергнуть грѣшника наказанію, которое по необходимости должно быть вѣчнымъ, или принести Богу достаточное удовлетвореніе,—каковое условіе самъ человѣкъ выполнить былъ не въ состояніи, а могъ выполнить его только Богочеловѣкъ.

Отцы и учители церкви изображаютъ процессъ уничтоженія печальныхъ послѣдствій паденія человѣка—власти надъ человѣкомъ грѣха, смерти

---

[1]) Правда Божія, по мысли св. отцовъ, охотно поступилась бы своими правами, не требуя себѣ умилостивленія, еслибы оно для нашей же пользы и для нашего сохраненія не было необходимо“: „Отецъ не требовалъ и не желалъ смерти Своего Сына“, а потому Отцы церкви признавали необходимость искупленія условную домостроительную, а не безусловную, какъ Анзельмъ.

и діавола, какъ борьбу Искупителя съ этими врагами, при чемъ Златоустъ и Кириллъ Александрійскій изображаютъ главнымъ образомъ эту борьбу Искупителя, какъ борьбу Его со грѣхомъ, Аѳанасій—со смертью, но большая часть отцовъ примѣнительно къ Быт. 3, 15, изображаютъ ее, какъ брань Искупителя съ діаволомъ.

Еще первому человѣку дано было обѣтованіе о брани Сѣмени жены со зміемъ искусителемъ и о полной разъ навсегда побѣдѣ Перваго надъ послѣднимъ. Это обѣтованіе вполнѣ осуществилось въ жизни и дѣлѣ Христа.—Чтобы діаволъ не уклонился отъ этой брани, Искупитель скрываетъ отъ него Свое божество подъ покровомъ человѣческой плоти; но, по гласу, бывшему на Іорданѣ, діаволъ начинаетъ подозрѣвать во Христѣ существо высшее перваго Адама, и на разъясненіе своихъ подозрѣній направляетъ, между прочимъ, свое искушеніе въ пустынѣ, посредствомъ котораго діаволъ старается склонить Христа ко грѣху, какъ сей послѣдній всецѣло раскрывается въ формѣ троякой похоти — похоти плоти (предложеніе діавола сдѣлать камни хлѣбами), похоти очесъ (обѣщаніе дать Христу всѣ царства міра подъ условіемъ воздать божеское поклоненіе діаволу), и гордости житейской (предложеніе броситься внизъ съ крыла церковнаго съ горделивою увѣренностію остаться невредимымъ). Но Христосъ грѣхъ въ формѣ троякаго искушенія побѣдилъ и божества Своего діаволу не открылъ. Съ той поры сей древній змій ведетъ брань съ Сѣменемъ жены не непосредственно, но посредствомъ своего сѣмени. Этимъ истиннымъ сѣменемъ змія являются книжники и фарисеи, которые всячески стараются противодѣйствовать распространенію Христомъ царства Божія на землѣ. Особенное же усиленіе вражды къ Себѣ со стороны сего древняго змія Искупитель чувствуетъ предъ наступленіемъ Своихъ послѣднихъ страданій и крестною смертію, хотя при этомъ сознаетъ также и то, что побѣды на сторонѣ князя царства зла не будетъ: грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничесоже, (наступаетъ на Меня какъ бы войною сего міра князь, и однакоже во Мнѣ совсѣмъ не найдетъ тѣхъ слабыхъ сторонъ, посредствомъ которыхъ онъ могъ бы побѣдить Меня). Этотъ сего міра князь черезъ посредство Іуды, синедріона, Ирода и Пилата приводитъ Іисуса чрезъ величайшія страданія, причиненныя Ему человѣческимъ грѣхомъ, къ крестной смерти, но этимъ то и достигаетъ своей погибели: такъ какъ Христосъ не отступилъ не только предъ всевозможными страданіями, но даже и передъ ужасами самаго мучительнаго вида смерти—смерти крестной, затѣмъ, чтобы не уступить грѣху ни одной пяди, то грѣхъ побѣжденъ, слѣдовательно, побѣжденъ и діаволъ, который только и силенъ грѣхомъ и смертію: глава сего древняго змія дѣйствительно сокрушена Сѣменемъ жены. И поелику, чтобы въ этой брани одержать побѣду надъ діаволомъ, Началовождь нашего спасенія подвизался даже до крови, пролилъ кровь Свою за родъ человѣческій, чтобы доставить сему послѣднему побѣду надъ грѣхомъ, смертію и діаволомъ, то въ этомъ, а не въ иномъ, безъ сомнѣнія, смыслѣ древніе отцы и учители церкви выражались, что Христосъ избавилъ людей отъ рабства діавола, смерти и грѣха цѣною Своей крови, или выкупилъ людей изъ плѣна діавола цѣною Своей крови; и только очень немногіе неосторожно выражались, что Христосъ далъ и самую кровь Свою именно діаволу, какъ условленный по взаимному договору выкупъ за человѣчество. Нѣтъ, это былъ не договоръ между Христомъ и діаволомъ, а побѣда Началовождя нашего спасенія надъ исконнымъ нашимъ врагомъ; это былъ судъ Побѣдителя надъ побѣжденнымъ, и по этому суду князь міра сего осужденъ былъ и изгнанъ былъ вонъ... Но разъ діаволъ побѣжденъ, то для отцовъ церкви это равносильно побѣдѣ надъ грѣхомъ и смертію, такъ какъ діаволъ, по вышеобъясненному, есть живое и по-

стоянное начало грѣха и смерти въ человѣчествѣ [1]). Итакъ, грѣхъ и смерть, а равно и самое источное начало ихъ—діаволъ побѣждены І. Христомъ и посему лишены Имъ всякой власти надъ людьми и осуждены.

Но разъ подойдешь къ мысли о печальномъ состояніи падшаго человѣка, какъ о наказаніи его за грѣхъ, то не пройдешь мимо мысли и о винѣ его, какъ необходимомъ предположеніи наказанія: мысль о наказаніи необходимо приводитъ къ мысли о винѣ, ибо безъ вины, по закону правды, не наказываютъ, и разъ люди по этому закону наказаны, значитъ они виновны предъ Богомъ, значитъ находятся подъ гнѣвомъ Божіимъ, тѣмъ болѣе, что въ числѣ послѣдствій грѣхопаденія есть одно—проклятіе, которое прямо отсылаетъ насъ, какъ къ своей причинѣ, къ гнѣву Божію на людей, ибо любя не проклинаютъ. И дѣйствительно, отцы церкви всѣ единогласно утверждаютъ, что Богъ гнѣвался на людей, какъ на своихъ отступниковъ и враговъ, и люди были для Него чадами гнѣва и проклятія. Сынъ Божій видѣлъ насъ въ такомъ жалкомъ состояніи, умилосердился надъ нами, Самъ сдѣлался первосвященникомъ и принесъ Себя въ умилостивительную жертву Богу за грѣхи людей. Итакъ, нужно было совершить примиреніе Бога съ людьми, и это примиреніе совершилъ тотъ же Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ. Въ самомъ дѣлѣ, грѣхъ, смерть, владычество діавола надъ людьми—были видами наказанія, опредѣленнаго людямъ правосуднымъ Богомъ за преступленіе Его заповѣди. Но разъ Іисусъ Христосъ потерпѣлъ вполнѣ и всецѣло страданія и крестную смерть, какъ наказаніе за грѣхъ рода человѣческаго, то Онъ стало быть взялъ на Себя и понесъ наказаніе, опредѣленное за грѣхъ рода человѣческаго, дѣйствительно сталъ Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхъ міра, сталъ жертвою за грѣхъ человѣчества; а такъ какъ Онъ Самъ добровольно принесъ Себя въ жертву, то Онъ вмѣстѣ есть и первосвященникъ, и служеніе Его есть первосвященническое. Такимъ образомъ, тѣ же самыя страданія и крестная смерть Іисуса Христа, которыя были средствами и условіемъ борьбы Іисуса Христа съ врагами людей и побѣды Его надъ ними, принесены Отцу небесному и приняты Имъ какъ жертва, умилостивившая Его за грѣхи людей и примирившая Его съ грѣшнымъ родомъ человѣческимъ, и такимъ образомъ избавившая людей *отъ вѣчной виновности предъ Богомъ*, отъ вѣчнаго гнѣва Божія.

Анзельмъ же наоборотъ, только уже во второй книгѣ своего трактата, и слѣдовательно, *во вторыхъ* возвращается къ мысли о положеніи человѣка, несоотвѣтственномъ его изначальному назначенію, т. е. о бѣдственномъ положеніи падшаго человѣка: человѣкъ созданъ для блаженства, но грѣхъ не даетъ возможности ни одному человѣку достигать сего назначенія; и еслибы ни одинъ человѣкъ не достигъ того назначенія, для котораго создалъ его Богъ, то измѣнилась бы вѣчная идея Божія о человѣкѣ: necesse est ergo, ut de humana natura Deus perficiat, quod incoepit. Но и здѣсь великаго схоластика приводитъ въ смущеніе не то печальное обстоятельство, что падшій человѣкъ находится въ крайне бѣдственномъ состояніи, а то, что при условіи пребыванія человѣка въ неискупленномъ состояніи, вѣчная идея Божія о человѣкѣ измѣнилась бы. Кратко, по Анзельму, искупленіе главнымъ образомъ нужно для Бога, а потомъ уже и для человѣка, а по ученію отцовъ и учителей древней церкви, искупленіе нужно главнымъ образомъ для человѣка, а потомъ уже и для Бога.

---

[1]) Мы видѣли, что по столь тѣсному отношенію діавола къ смерти Григорій Нисскій и Іоаннъ Дамаскинъ слова „смерть“ и „діаволъ“ употребляютъ безразлично, одно вмѣсто другого; по той же причинѣ употребляютъ безразлично одно вмѣсто другого и Іоаннъ Златоустъ слова „грѣхъ“ и „діаволъ“, а блаж. Августинъ слова „грѣхъ“ и “смерть“.

Такимъ образомъ, древніе отцы и учители церкви и Анзельмъ сущность догмата исповѣдуютъ *почти* согласно (у отцовъ древней церкви: умилостивленіе, а у Анзельма: удовлетвореніе, т. е. наше „*почти*“ падаетъ на юридическій характеръ Анзельмовой теоріи искупленія). Но въ способѣ раскрытія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, въ методѣ раскрытія они между собою діаметрально противоположны: что для отцовъ древней церкви первое, то для Анзельма—второе, и наоборотъ; отцы церкви исходятъ изъ понятія наказанія и приходятъ къ понятію вины, Анзельмъ—наоборотъ; у Анзельма страданія и смерть Іисуса Христа нужны прежде всего для Бога, у отцовъ и учителей древней церкви для человѣка. И это различіе въ методѣ раскрытія догмата у Анзельма и отцовъ церкви не случайно: оно зависитъ отъ юридическаго характера теоріи Анзельма объ искупленіи и отъ отсутствія такого характера въ ученіи объ искупленіи у отцовъ и учителей древней церкви. До здѣ параллель между отцами и учителями древней церкви съ одной стороны и Анзельмомъ съ другой.

Но вотъ вопросъ: почему дѣло, совершенное *однимъ Христомъ* вмѣняется *всему роду человѣческому* такъ, какъ будто бы оно дѣйствительно было совершено симъ послѣднимъ.

Основанія для вмѣненія дѣла Христова всему человѣчеству отцы церкви указывали въ отношеніи Христа къ человѣчеству, какъ Главы къ членамъ въ одномъ и томъ же тѣлѣ, и посему утверждали, что дѣло Христово всецѣло принадлежитъ грѣховному человѣчеству, ибо его совершила Глава человѣчества за Своихъ членовъ, а также основывали это вмѣненіе и на той мысли, что Христосъ желалъ Самъ добровольно положить душу Свою за человѣчество, будучи не только человѣкъ безгрѣшный и слѣдовательно не имѣя ни малѣйшей нужды страдать и умирать за собственные грѣхи, но и Богъ.

На послѣдней мысли, т. е. на мысли о Христѣ, какъ истинномъ Богѣ отцы и учители церкви основывали свое ученіе о достаточности дѣла Христова для спасенія *всѣхъ* людей отъ *всѣхъ* грѣховъ и на *всѣ* времена.

На той же мысли они основывали ученіе о томъ, что заслуги Искупителя имѣютъ силу не только достаточную, но и преизбыточествующую въ томъ смыслѣ, что они не только избавили человѣчество отъ грѣха, проклятія и смерти, но и доставили ему такія блага, которыхъ не имѣлъ и Адамъ до паденія. Почти всѣ изложенныя мысли, раскрывающія главныя стороны изучаемаго догмата, находятся у большинства отцовъ древней церкви. Чтобы убѣдиться въ справедливости этого утвержденія, достаточно хотя бы въ нашемъ изложеніи сравнить ученіе объ искупленіи св. Иринея Ліонскаго, Аѳанасія Александрійскаго, Кирилла Іерусалимскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста и Кирилла Александрійскаго. Слѣдовательно нельзя сказать, что древняя церковь не имѣла общаго и точнаго взгляда на догматъ искупленія.

Но если такъ, то богословіе ничего не потеряло бы, если бы и совсѣмъ не было Анзельмовой теоріи искупленія, которая стоитъ значительно ниже подлиннаго святоотеческаго ученія объ искупленіи также и вслѣдствіе своего крайне отвлеченнаго схоластическаго характера [1]): въ то

[1]) То правда, что ни у одного Отца и Учителя древней Церкви ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой не изложено во внѣшней (формально-логической) системѣ съ полнымъ внѣшне послѣдовательнымъ и всесторонимъ развитіемъ, какъ, напр., умомянутый догматъ изложенъ въ современныхъ системахъ догматическаго богословія и отдѣльныхъ богословскихъ трактатахъ (напр. Die Versöhnungslehre v. Kreibig. Berlin 1878); но матеріалъ для такой обработки его у Отцовъ и Учителей древней Церкви безспорно данъ. И это судьба не одного только догмата объ искупительной жертвѣ Христовой: даже наиболѣе раскрытые въ древ-

время, какъ святоотеческое ученіе раскрыто очевидно ввиду прямого библейскаго воззрѣнія на грѣхъ и искупленіе и съ симъ послѣднимъ всюду соглашено,—у Анзельма, напротивъ, обѣтованія объ искупленіи и исполненіе сихъ обѣтованій въ евангельской исторіи сами по себѣ, а его теорія искупленія сама по себѣ.

Въ заключеніе нашего общаго очерка ученія св. отцовъ и учителей древней церкви объ искупительной жертвѣ Христовой не излишне кратко коснуться вопроса о томъ: придавалъ-ли кто нибудь изъ отцовъ и учителей древней церкви исключительно нравственно-субъективное значеніе страданіямъ и смерти Христовой? На этотъ вопросъ мы должны отвѣтить рѣшительно, что такое значеніе придавали страданіямъ и смерти Христовой только еретики гностики Аполлинарій и Пелагій съ своими послѣдователями. Всѣ же отцы и учители древней церкви признавали субъективное догматическое значеніе за страданіями и крестною смертію Іисуса Христа. Но признавая объективно-догматическое значеніе искупленія, отцы и учители древней церкви, въ особенности нѣкоторые изъ нихъ—Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Григорій Богословъ, Августинъ, Григорій Великій и друг. признавали и нравственное значеніе за страданіями и смертію Христовой, признавали, что страданія и смерть Іисуса Христа суть свидѣтельство Его за истину, и величайшій примѣръ любви и самопожертвованія, влекущій христіанина къ подражанію.

ней Церкви догматы, какъ, напр., о Св. Троицѣ, о Лицѣ І. Христа,—и тѣ не изложены ни у одного Отца въ той внѣшне послѣдовательной системѣ и съ тѣмъ всестороннимъ развитіемъ, какъ это мы привыкли видѣть въ изложеніи догматовъ у европейскихъ богослововъ новаго времени; древнему періоду Церкви чуждо было такое строгое построеніе системы съ внѣшне формальной стороны. Но этого внѣшне научнаго изложенія изучаемаго догмата мы не видимъ и у Анзельма Кентерберійскаго. Начать съ того, что догматъ раскрывается у него въ формѣ діалога Анзельма съ Бозой; но діалогическая форма не есть уже строго логическая, внѣшненаучная форма изложенія предмета. Да и что касается внутренняго раскрытія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, то само западное богословіе, повторяемъ, отнюдь не признаетъ, что Анзельмъ сказалъ тутъ послѣднее и рѣшительное слово; напротивъ и современные намъ западные богословы держатся того мнѣнія, что догматъ объ искупленіи еще и теперь не раскрытъ и не уясненъ по надлежащему и потому до сегодняшняго дня составляетъ только предметъ живого спора и слѣдовательно въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ ожидаетъ своего положительнаго, правильнаго и всестороннаго раскрытія и опредѣленія. Такъ, протестантскій богословъ Max Reischle въ своей статьѣ подъ заглавіемъ „Erlosung“, напечатанной въ нѣмецкой религіозной газетѣ Die christliche West, evangelisches Gemeindeblatt für gebildete aller Stände, № 5 за текущій (1903) годъ пишетъ: „Der christliche Erlösungsbegriff hat nicht nur in Vergangenheit sich durch mancherlei Kämpfe hindurch entwickelt; er ist auch heute noch ein Gegenstand lebhaftes Streites“. Коротко и ясно!

Краткій очеркъ исторіи догмата искупленія въ средніе вѣка и въ новое время.

Обозрѣвая въ хронологическомъ порядкѣ ученіе объ искупленіи въ древній періодъ Церкви, мы старались съ возможною подробностію розсмотрѣть и изложить воззрѣнія на изслѣдуемый нами догматъ Отцовъ и Учителей древней Церкви за этотъ періодъ, потому что эти воззрѣнія, какъ мы сейчасъ говорили, имѣютъ первостепенное значеніе и важность для его положительнаго раскрытія и обоснованія.

Но догматическіе трактаты богослововъ среднихъ вѣковъ и новаго времени естественно для изслѣдователя ученія объ искупленіи не имѣютъ такой авторитетности, какъ писанія Отцовъ и Учителей древней церкви, а нѣкоторые изъ средневѣковыхъ и новыхъ богослововъ имѣютъ даже только отрицательное значеніе, т. е. учатъ насъ тому, какъ не должно мыслить объ изслѣдуемомъ догматѣ. Ввиду этого дальнѣйшую исторію сего догмата мы изложимъ въ краткихъ чертахъ.

Средневѣковые богословы очень нерѣдко также излагали ученіе о выкупѣ людей у діавола. Самъ Анзельмъ называетъ это ученіе стариннымъ и обыкновеннымъ, хотя и опровергаетъ его, а Бернардъ Клервосскій еще въ 1140 году обвинялъ Абеляра за то, что онъ оспариваетъ право діавола на людей, въ чемъ, по его словамъ, были согласны всѣ прежніе учители. Но великій схоластикъ—Анзельмъ, архіепископъ Кентерберійскій, (род. 1033 г. ум. 1109 г.) совершенно отвергши мысль о необходимости со стороны Бога давать выкупъ діаволу, отвергши на томъ основаніи, что Богъ имѣлъ право взять людей у діавола совершенно безъ всякаго выкупа, развилъ теорію удовлетворенія правдѣ Божіей черезъ смерть І. Христа. Анзельмъ былъ человѣкъ глубоко вѣрующій и вдобавокъ къ тому глубоко убѣжденный въ томъ, что истины вѣры можно объяснить и доказать такъ же точно, какъ и истины науки, — что можно найти внутреннее основаніе и постигнуть внутреннюю возможность того, что по существу своему есть тайна. Съ такими именно мыслями онъ очевидно приступаетъ и къ объясненію догмата объ искупленіи, которое онъ и пытается представить въ своемъ сочиненіи съ такимъ заглавіемъ: „Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit“.

Чтобы показать истинное основаніе воплощенія и искупленія, — для этой цѣли Анзельмъ возвращается къ понятію грѣха. Грѣшить—значитъ не исполнять въ отношеніи къ Богу того, въ чемъ человѣкъ повиненъ Богу или похищать принадлежащую Богу честь. Богъ въ Своемъ абсолютномъ самобытіи не можетъ быть лишенъ славы, но Онъ хочетъ, чтобы Его слава открывалась и во всемъ мірѣ, и гдѣ нарушены эти божественныя права, тамъ они должны быть возстановлены. Возстановить божественныя права можно двоякимъ образомъ: или подвергнуть грѣшника наказанію, которое по необходимости должно быть вѣчнымъ, или принести Богу достаточное удовлетвореніе за грѣхи человѣка: „nesse est“. говоритъ Анзельмъ. „ut omne peccatum satiszactio aut poena sequatur [1])“. Славу Божію можетъ возстано-

[1]) Migne, Patrologiae cursus completus series secunda latina, t. 158, p. 382, L. I. c. XV. Operum Anselm. P. I. 1853.

вить или добровольное удовлетвореніе или невольное наказаніе. Построивши такую дилемму, Анзельмъ разсуждаетъ далѣе: могъ ли человѣкъ самъ удовлетворить оскорбленной божественной правдѣ? Онъ не находитъ такой возможности, во первыхъ, потому что человѣкъ сталъ рабомъ грѣха и не можетъ въ совершенствѣ исполнять Божественную волю; во вторыхъ, еслибы онъ и могъ это сдѣлать, то въ его дѣлѣ не было бы ничего больше того, что онъ долженъ сдѣлать для того, чтобы оправдать свое существованіе, и его добрыя дѣла и добрая жизнь отнюдь не достаточны для добровольнаго удовлетворенія правдѣ Божіей за свою вину [1]). Да къ тому же и грѣхъ человѣка настолько великъ, что не только міръ, но и цѣлый рядъ міровъ не былъ бы достаточенъ для того, чтобы уравновѣсить оскорбленную Божественную волю, и такъ какъ конечное твореніе не въ состояніи принести безконечнаго дѣла для удовлетворенія поруганной Божественной воли, то человѣку оставалось только обречь себя на безконечное страданіе за свою вину. Этимъ заканчивается первая книга сочиненія.

Во второй книгѣ Анзельмъ разсуждаетъ, какимъ образомъ могло быть удовлетворено Божественное правосудіе за грѣхъ человѣка. При разсужденіи объ этомъ предметѣ онъ возвращается къ понятію о цѣли человѣка и ее беретъ за исходную точку своихъ выводовъ. Богъ сотворилъ человѣка для блаженства, и если блаженство есть его первоначальное назначеніе, а грѣхъ не даетъ возможности достигать сего назначенія ни одному человѣку, то Богъ не можетъ остаться неизмѣннымъ, еслибы измѣнилась Его вѣчная идея о человѣкѣ: „necesse est ergo“, заключаетъ Анзельмъ, ut de humana natura (Deus) perficiat, quod incoepit [2])“. И поелику грѣхъ человѣка больше всего, что не Богъ, то слѣдуетъ, что удовлетвореніе можетъ принести только Богъ; но *отдать* такое удовлетвореніе за вину долженъ только человѣкъ, потому что вѣдь человѣкъ сталъ виновнымъ черезъ грѣхъ. Слѣдовательно, принести должное удовлетвореніе Божественной правдѣ могъ только Тотъ, Кто есть вмѣстѣ Богъ и человѣкъ или Богочеловѣкъ [3]). Прямой отвѣтъ на вопросъ—cur Deus homo?—данъ, и въ послѣдующихъ главахъ Анзельмъ разсуждаетъ о качествѣ дѣла, совершеннаго Богочеловѣкомъ для искупленія человѣческой виновности. Оно должно быть ходатайственнымъ, замѣняющимъ собою дѣло человѣка, и потому не имѣющимъ никакого значенія для Самого Богочеловѣка. Въ этомъ смыслѣ послушаніе, оказанное Богочеловѣкомъ Его жизнью (т. е. такъ называемое по терминологіи протестантскаго богословія дѣятельное послушаніе (obedientia activa), представляющее совершенное исполненіе нравственнаго закона Божія, не имѣетъ удовлетворяющаго значенія, потому что Богочеловѣкъ, какъ человѣкъ, какъ всякое разумное существо, обязанъ былъ для Себя Самого оказать такое послушаніе Богу: „omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo“. Но такъ какъ Онъ это послушаніе сохранилъ неизмѣнно и былъ безгрѣшнымъ, то Онъ не долженъ былъ подлежать смерти, которая есть оброкъ грѣха, и потому

---

[1]) „Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam“, говоритъ Ангельму Боза, его собесѣдникъ. Ibid. L. I, cap. 20, 393.

[2]) Ibid. L. II, c. 4, p. 402.

[3]) Въ главѣ 6-й Анзельмъ съ Бозой ведутъ такой разговоръ: Анзельмъ: „нѣтъ ничего выше всего, что не Богъ, кромѣ Бога“: Боза: „это—правда“. Анз.: „слѣдовательно никто и не можетъ принесть этого (достаточнаго) удовлетворенія, кромѣ Бога“. Боза: Да, отсюда это именно слѣдуетъ. Анз.: „однако его *не должно* приносить никто, кромѣ человѣка, хотя самъ человѣкъ и недостаточенъ“. Боза: „справедливѣе этого и сказать нельзя“. Анз.: „слѣдовательно, необходимо, чтобы это удовлетвореніе принесъ Богъ-человѣкъ (Deus-homo). Боза возсылаетъ славословіе Богу. Ibid. p. 407.

„dare animam Suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem Dei, — hoc ex debito Deus non exiget ab Illo". Посему принесеніе въ жертву Его жизни, какъ добровольное) должно считать ходатайственнымъ. Но эта жертва соотвѣтствуетъ требованію безконечно цѣннаго дѣла, ибо жизнь Богочеловѣка есть благо безконечнаго достоинства, такъ что съ преданіемъ ея Богу совершенно возстановляется поруганная грѣхомъ слава Божія, и смерть Сына Божія имѣетъ столь великую удовлетворяющую силу, что она не только уравновѣшиваетъ человѣческую вину, но и далеко перевѣшиваетъ, такъ что нѣтъ никакого грѣха, котораго нельзя бы было покрыть или простить ради такой сатисфакціи [1]), т. е. Анзельмъ признаетъ за смертію Спасителя значеніе удовлетворенія не только достаточествующаго, но и преизбыточествующаго. Если положить на одну чашу вѣсовъ человѣческіе грѣхи, а на другую—жизнь Богочеловѣка, которую Онъ отдалъ на смерть за грѣхи міра, то эта послѣдняя чаша должна перевѣсить первую, и потому „tanta vis fuit in Ejus morte, ut etiam in absentes vel loco, vel tempore ejus protendatur effectus [2])".

Итакъ добровольное самопожертвованіе Христа дѣлаетъ возможнымъ то, что страданія Богочеловѣка принимаются, *какъ удовлетвореніе за вину* человѣка, и такимъ образомъ приходитъ въ полное согласіе милость съ правдой. „Когда мы посмотримъ на правду Божію и грѣхъ человѣка", говоритъ Ангельмъ, „то мы найдемъ милосердіе Бога столь великимъ и вмѣстѣ настолько согласнымъ съ правдою, что больше и справедливѣе этого ничего и помыслить нельзя. Можно ли помыслить что либо милосерднѣе того, когда Богъ Отецъ говоритъ грѣшнику, осужденному на вѣчныя муки и не имѣющему возможности освободиться оттуда: „возьми Единороднаго Моего и дай вмѣсто себя",—и Самъ Сынъ: „возьми Меня и искупи себя". — Какъ бы такъ Они говорятъ, когда призываютъ и влекутъ насъ къ христіанской вѣрѣ [3])". И въ томъ, по мнѣнію Анзельма, состоитъ истина ветхаго и новаго завѣта [4]).

Западные богословы не только католическіе, но и протестантскіе придаютъ, какъ мы видѣли, очень высокое значеніе воззрѣнію Анзельма на искупленіе, утверждая, что только сей богословъ далъ догмату совершенно точную и опредѣленную церковную формулу. И дѣйствительно, безспорно то, что ученіе Анзельма объ искупленіи легло въ основу западнаго пониманія указаннаго догмата. Мы не говоримъ, что воззрѣніе Анзельма представляетъ собою что либо въ строгомъ и собственномъ смыслѣ ложное и вообще не обвиняемъ Западную церковь въ неправильномъ исповѣданіи этого догмата; но одно дѣло — исповѣданіе догмата, другое дѣло богословское его изложеніе. И право исповѣдуя догматъ согласно съ церковью, при научномъ его раскрытіи богословъ легко можетъ дать ему въ своемъ изложеніи ложное освѣщеніе, преувеличенно раскрыть менѣе важныя его стороны и оставить въ тѣни другія — болѣе важныя и т. п. Съ точки зрѣнія церковнаго вѣроисповѣданія это не будетъ ересь, но богословская наука можетъ — и должна поставить въ счетъ такого рода недостатки ихъ заключающему богословскому трактату. Эту точку зрѣнія на дѣло должно имѣть въ виду при обсужденіи Анзельмова трактата объ искупленіи. Не заключая въ себѣ прямо ложнаго воззрѣнія на указанный догматъ, его трактатъ, во всякомъ случаѣ

---

[1]) По этому поводу Анзельмъ спрашиваетъ Бозу: „думаешь ли ты, что это дѣло (жизнь Богочеловѣка) столь доброе, сколько любезное можетъ быть достаточно для освобожденія отъ того, что должно было (принести) за грѣхъ цѣлаго міра?"—Боза: „оно еще безконечно болѣе (чѣмъ долгъ)". Анз.: „итакъ, ты видишь, какимъ образомъ эта жизнь побѣждаетъ всѣ грѣхи, если будетъ дана за нихъ".—„Ясно вижу",—отвѣчаетъ Боза. Ibid. L. II, c. XIV p. 415.

[2]) Lib. II, c. 16. [3]) Ibid. Lib. II, c. 21, 430. [4]) Ibid. c. 23, 431—432.

представляетъ собою нѣкоторыя частныя стороны и черты, на которыя должно указать, какъ на недостатки пониманія догмата объ искупленіи. Во первыхъ, вочеловѣченіе Сына Божія, а потому и примиреніе человѣка съ Богомъ, совершенное І. Христомъ, является у него главнымъ образомъ не какъ свободное дѣло Божественной любви въ отношеніи къ падшему человѣку, но какъ необходимое требованіе Божественной правды и въ отношеніи къ человѣку, и въ отношеніи къ Богу. Мы не говоримъ, что Анзельмъ не признаетъ любовь Божественную за побужденіе къ искупленію: Богъ былъ бы вседоволенъ и всеблаженъ, еслибы и вовсе не существовало человѣка и всякаго творенія, но разъ Онъ чрезъ искупленіе ищетъ возвратить человѣку его блаженство, то, очевидно, Онъ въ этомъ случаѣ руководствуется любовью къ человѣку; но во всякомъ случаѣ, у Анзельма при его объясненіи искупленія, любовь Божественная остается въ тѣни, а всюду на первый планъ вступаетъ Божественная правда; въ отношеніи къ человѣку она требуетъ уплаты того количества долга, которое долженъ былъ Богу человѣкъ [1]). Въ отношеніи къ Богу она требуетъ осуществленія первоначальнаго назначенія и жизненной цѣли человѣка. Несмотря на нравственную неспособность къ этому самого человѣка, Богъ долженъ привести его къ его первоначальному назначенію. Не сдѣлать этого было бы для Бога противорѣчіемъ Своему собственному Существу [2]). Поэтому Анзельмъ признаетъ не домостроительственную необходимость искупленія, какъ большая часть отцовъ и учителей Восточной и Западной церкви, но безусловную. „Necesse est, ut Deus perficiat, quod incoepit, ne aliter quam deceat a suo incepto videatur dezicere [3])". „Богъ не могъ не искупить человѣка; Онъ *долженъ, обязанъ* былъ искупить человѣка и не могъ простить его иначе, какъ потребовавъ удовлетворенія". Такъ отцы и учители древней церкви также не думали. И причина, по которой самъ Анзельмъ столь рѣзко выражаетъ мысль о безусловной необходимости искупленія, заключается не въ чемъ иномъ, какъ именно въ томъ, что предъ его мысленнымъ взоромъ не стоятъ рядомъ, какъ двѣ равныя нравственныя величины,—правда и любовь Божественныя, но во всемъ своемъ величіи стоитъ только одна Божественная правда, а любовь Божественная чуть-чуть виднѣется тамъ гдѣ то вдали, на самомъ краю его умственнаго гаризонта.

Но выраженіе правды есть холодный юридическій законъ. И дѣйствительно, воззрѣніе Анзельма безспорно носитъ этотъ внѣшній, юридическій характеръ. Такой именно характеръ носитъ главное понятіе этой теоріи удовлетворенія правдѣ Божіей. У Анзельма, удовлетвореніе въ значительной степени есть чисто внѣшнее, количественное, юридическое вознагражденіе, которое въ судѣ отдаетъ должникъ своему заимодавцу. Предъ нами вѣсы: на одну чашу кладется человѣческій грѣхъ, на другую—смерть Христова, какъ удовлетвореніе за этотъ грѣхъ, какъ уплата Богу человѣческаго долга. Послѣдняя чаша перевѣшиваетъ первую, слѣдовательно, долгъ уплаченъ съ избыткомъ, искупленіе совершено. При этомъ Анзельмъ подробностями раскрытія этой теоріи дѣлаетъ еще болѣе яснымъ ея внѣшне количественный и юридическій характеръ. Богъ обязанъ искупить, человѣкъ обязанъ уплатить долгъ, при чемъ уплату онъ обязанъ принести такую, какая бы была равна оскорбленію, и что для этой уплаты недостаточенъ не только одинъ міръ, но и цѣлый рядъ міровъ,—такой образъ разсужденія не можетъ не свидѣтельствовать о внѣшне количественномъ и юридическомъ характерѣ

[1]) Kirchliche Glaubenslehre, Philippi, B. IV, th. II, s. 81.
[2]) Kirchliche Glaubens lehre, Philippi's. B IV, Th. II, s. 74.
[3]) Cur Deus homo, 11, 4. Patr. c. c. t. 158, col. 402.

этой теоріи. Прочитайте, наконецъ, самое сочиненіе Анзельма, и вашъ глазъ невольно будетъ пораженъ такъ часто повторяющимся у автора словомъ „debet“, каковое обстоятельство, хотя внѣшне, но краснорѣчиво свидѣтельствуетъ о характерѣ теоріи. Можетъ быть, кто-нибудь почтетъ такой характеръ изложенія Анзельма маловажнымъ и малозначущимъ, но однакоже дальнѣйшая исторія догмата въ католической церкви показала, что такой характеръ Анзельмова воззрѣнія въ Западной церкви принесъ свои нежелательные плоды. Благочестивый Анзельмъ больше все размышлялъ о томъ, quanti ponderis peccatum, а послѣ него, но совершенно въ его духѣ и его методомъ стали вычислять, quanti ponderis satisfactio pro peccato: одна капля крови, пролитой на крестѣ Богочеловѣкомъ, достаточна ли для искупленія цѣлаго міра?—вопрошали средневѣковые католическіе богословы, и отвѣчали: достаточна. Но такъ какъ Спасителемъ пролито весьма большее количество капель крови на крестѣ, то отсюда вывели ученіе о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ... а потомъ явилась папская булла объ индульгенціяхъ... Вонъ оно куда пошло!!!

Но на самомъ дѣлѣ не было и дѣйствительнаго повода, по которому бы Анзельму нужно было утверждать, что не только весь міръ, но и цѣлый рядъ міровъ не былъ достаточенъ для удовлетворенія за вину человѣчества предъ Богомъ. Очевидно Анзельмъ настаивалъ на этомъ соображеніи въ цѣляхъ доказательства той мысли, что никакое тварное существо не могло искупить человѣка, что достаточное удовлетвореніе за грѣхъ человѣка могъ принести только Богъ, потому что де вина человѣчества безконечна и посему ее можетъ искупить только то, что есть majus quam omne quidquid sub Deo est. Какъ извѣстно, мысль о безконечности человѣческой вины принимается и православными богословами. Мы глубоко убѣждены, что эту мысль они заимствовали изъ католическаго богословія, въ которое она перешла отъ Анзельма, такъ что онъ по справедливости можетъ считаться творцомъ ученія о безконечной винѣ человѣчества. Болѣе или менѣе внимательно просматривая ученіе отцовъ и учителей Западной и Восточной церкви объ искупленіи, мы ни у одного изъ нихъ не встрѣчали мысли о безконечности человѣческой вины; напротивъ, и въ Священномъ писаніи и у отцовъ и учителей церкви, и наконецъ у самого Анзельма мы находимъ ясное доказательство конечности человѣческой вины. Когда Спаситель въ притчѣ представляетъ вину человѣчества предъ Богомъ подъ образомъ десяти тысячъ талантовъ, которые задолжалъ рабъ своему господину, то Онъ этимъ показываетъ, что вина человѣчества очень велика, какъ оскорбленіе безконечнаго величія, но конечна. Равнымъ образомъ, когда ап. Павелъ говоритъ: „не якоже прегрѣшеніе, тако и даръ“,—то этимъ ясно показываетъ, что вина человѣчества менѣе искупительныхъ заслугъ Христа, чего бы никоимъ образомъ нельзя сказать, если бы она была безконечна. Наконецъ, когда Кириллъ Іерусалимскій, Златоустъ, Августинъ и другіе отцы и учители церкви и самъ Анзельмъ признаютъ ту мысль, что искупительное дѣло Спасителя безконечно болѣе, чѣмъ вина человѣчества, то они тѣмъ самымъ яснѣйшимъ образомъ показываютъ, что вина конечна. А между тѣмъ конечный характеръ человѣческой вины при томъ соображеніи, что хотя она и конечна, но чрезмѣрно велика, именно подобна десяти тысячамъ евангельскихъ талантовъ, нисколько не исключаетъ необходимости для искупленія Лица Богочеловѣка, ибо конечное существо не можетъ совершить дѣла и конечнаго, но чрезмѣрно великаго, напр., міръ видимый конеченъ, но безъ сомнѣнія его не могъ бы сотворить ангелъ, или ангелъ не могъ бы промышлять о цѣломъ мірѣ по той простой причинѣ, что это далеко превышало бы его силы; по той же причинѣ никакое конечное существо не могло совершить и искупленія міра. „Тварь“, скажемъ словами св. Аѳанасія

Александрійскаго, „потому не можетъ искупить міра, что часть міра не можетъ искупить цѣлаго міра“ [1]).

Явленіе извѣстное и часто повторяющееся въ исторіи, что одна крайность порождаетъ другую. Такъ именно случилось и здѣсь. Крайности Анзельмовой теоріи породили другую противоположную крайность въ воззрѣніи Абеляра на искупленіе. Если въ теоріи Анзельма любовь Божественная скрывалась въ тѣни, и всюду ярко выступала Божественная правда, требующая удовлетворенія, то въ раціоналистической теоріи Абеляра, наоборотъ, на первое мѣсто выступаетъ Божественная любовь.

Абеляръ (род. 1079 г. ученикъ Анзельма, ум. 1142 г.), имѣлъ себѣ предшественника въ лицѣ Пелагія, который, не признавая первороднаго грѣха и слѣдовательно коренной порчи въ человѣческой природѣ, естественно, вмѣстѣ съ тѣмъ не признавалъ искупительнаго значенія за страданіями и смертію Христовыми. Страданія и смерть Христовы суть свидѣтельства Его за истину и имѣютъ только нравственное вліяніе на человѣчество, какъ и всякое дѣло самоотверженія; оно естественнымъ образомъ вдохновляетъ насъ къ нравственнымъ подвигамъ.

Отрицаніе объективнаго искупленія и признаніе только субъективнаго примиренія людей съ Богомъ составляетъ отличительный характеръ и теоріи Абеляра.

Сущность его воззрѣнія на искупленіе изложено главнымъ образомъ въ его сочиненіи „Epitome Christianae Theologiae“ въ главѣ XXIII, подъ заглавіемъ: „Cur Deus homo? и въ его толкованіи на Посланіе ап. Павла къ Римлянамъ, въ особенности на главы III и V, при чемъ толкованіе на III гл. прерывается спеціальнымъ разсужденіемъ о значеніи крестныхъ страданіи и смерти Христовой въ двухъ небольшихъ отдѣлахъ; изъ нихъ первый озаглавливается „quaestio“, а второй: „solutio“. Въ первомъ отдѣлѣ Абеляръ подвергаетъ критическому разбору два наиболѣе распространенныя въ его время воззрѣнія на значеніе страданій и крестной смерти Христовой: первое, что онъ суть выкупная цѣна, данная діаволу за людей, бывшихъ у него въ плѣну; въ этомъ пунктѣ Абеляръ совершенно сходится съ Анзельмомъ; второе, что онѣ даны были Богу, оскорбленному грѣхомъ человѣка. Сужденіе Абеляра объ этихъ предметахъ, при всей ихъ несомнѣнной поверхности, настолько оригинальны и остроумны, что мы позволимъ себѣ на нихъ остановиться. И во-первыхъ, по Абеляру, напрасно думаютъ, что Христосъ искупилъ насъ отъ власти діавола, который черезъ грѣхопаденіе перваго человѣка, добровольно ему подчинившагося, пріобрѣлъ на послѣдняго право и могъ владѣть имъ дотолѣ, пока не пришелъ Освободитель—напрасно такъ думаютъ, потому что вѣдь Христосъ освободилъ изъ ада только избранныхъ, власть надъ которыми у діавола была и безъ того болѣе, чѣмъ сомнительна. Ужели діаволъ могъ мучить и того бѣднаго, который покоился на лонѣ Авраама подобно тому, какъ онъ мучилъ осужденнаго богача? Ужели онъ могъ простирать свою власть и на самого Авраама и на прочихъ избранныхъ? Какую власть могъ имѣть діаволъ на Лазаря, который несенъ былъ ангелами на лоно Авраамово, и о которомъ самъ Авраамъ свидѣтельствуетъ богатому: „нынѣ сей утѣшается, а ты мучишься“ [2]). И сверхъ сего между избранными и отверженными утверждена столь великая пропасть, что одни

---

[1]) Впрочемъ, историки указываютъ и полезную сторону ученія Анзельма объ искупленіи въ томъ, что онъ „своей теоріей искупленія поставилъ непреодолимый оплотъ противъ римско-католическаго ученія о собственныхъ заслугахъ каждаго, какъ достаточныхъ для спасенія, въ предѣлахъ латинской церкви и особенно внутри стѣнъ католическаго монастыря, какъ это онъ сильно и искренно выразилъ въ совѣтѣ, данномъ одному умирающему монаху“. Исторія христ. церкви Робертсона и Герцога, пер. Лопухина, стр. 208—209, Спб. 1891. [2]) Лук., 16, 25.

къ другимъ никоимъ образомъ перейти не могутъ, и слѣдовательно тѣмъ болѣе чрезъ эту пропасть не можетъ перешагнуть діаволъ, какъ существо негоднѣйшее всѣхъ. Поэтому у діавола не можетъ быть никакого инаго права на обладаніе грѣшниками, кромѣ попущенія со стороны Бога, Который предалъ грѣшниковъ діаволу, какъ тюремщику и палачу. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что какой нибудь рабъ рѣшится бѣжать отъ своего господина и подчинить себя власти другого. Ужели этотъ господинъ не имѣетъ права разыскивать бѣжавшаго раба и опять къ себѣ привести его? Если какой либо рабъ (въ данномъ случаѣ, діаволъ) совратитъ съ истинаго пути другого (человѣка) и отклонитъ отъ законнаго повиновенія своему Господину (Богу), то такой рабъ гораздо болѣе виновенъ, чѣмъ совращенный имъ, и по этому черезъ это совращеніе онъ не только не можетъ получить какого либо права или привиллегіи обладать совращеннымъ, но за этотъ поступокъ онъ могъ бы потерять и ту привиллегію, какую онъ имѣлъ раньше, потому что написано нѣгдѣ: „тотъ заслуживаетъ потерять привиллегію, кто злоупотребляетъ данною ему властію“. Поэтому, если одному изъ двухъ рабовъ (разумѣется діаволъ и человѣкъ) нужно отдать предпочтеніе, то уже во всякомъ случаѣ не тому, кто болѣе негоденъ: сообразнѣе съ разумомъ, чтобы обманутый лишилъ свободы обманщика. Кромѣ того, діаволъ не могъ дать человѣку безсмертія, которое онъ ему обѣщалъ въ случаѣ грѣхопаденія, чтобы за это безсмертіе онъ могъ удержать человѣка въ своей власти, хотя по какому нибудь виду права.

Итакъ Богъ могъ только попустить власть діавола надъ человѣкомъ, какъ средство наказанія человѣка за его грѣхи, употребляя діавола въ качествѣ тюремщика или палача. Но Онъ всегда могъ простить грѣхи человѣку и дѣйствительно нѣкоторымъ прощалъ и до своего страданія и смерти, какъ напр. Дѣвѣ Маріи [1]) Маріи Магдалинѣ, разслабленному. И еслибы діаволъ возымѣлъ дерзость воспрепятствовать Богу въ прощеніи человѣка, то Богъ могъ сказать ему: „или глазъ твой завистливъ оттого, что Я добръ?“ [2]).

Итакъ Господь не сдѣлалъ никакой неправды въ отношеніи діавола, когда воспринялъ чистую плоть и содѣлалъ человѣка свободнымъ отъ всякаго грѣха.

Если же Богъ могъ однимъ Своимъ повелѣніемъ освободить человѣка отъ власти діавола, то какая была нужда, чтобы Сынъ Божій для нашего искупленія сталъ плотію и претерпѣлъ страданія и самую смерть, тягчайшую и позорнѣйшую смерть крестную? Какимъ образомъ мы можемъ оправдаться, или примириться съ Богомъ чрезъ смерть Сына Его, когда Богъ долженъ гнѣваться на людей гораздо болѣе за то, что они распяли Сына Его, нежели за то, что первые люди преступили въ раю заповѣдь Его, вкусивъ отъ древа. Если грѣхъ Адама былъ столь великъ, что не могъ быть искупленъ иначе, какъ только чрезъ смерть Христа, то какого умилостивленія должно требовать за человѣкоубійство, т. е. за убіеніе Христа? Гораздо легче было простить первый грѣхъ, нежели сдѣлать столь великое благо столь великимъ злодѣямъ. Между тѣмъ, чрезъ смерть Сына Божія мы стали настолько праведнѣе прежняго, что освобождены отъ наказанія. И при всемъ томъ кому иному дана цѣна крови искупленія, какъ не Тому, во власти Котораго мы были, т. е. Самому Господу. Вѣдь не истязатели, а обладатели плѣнниковъ назначаютъ или требуютъ плату за нихъ. Но какимъ образомъ Богъ, этотъ законный обладатель плѣнниковъ, отпустилъ ихъ за данную Ему

[1]) Безъ сомнѣнія Абеляръ разумѣетъ здѣсь то, что Пресвятая Дѣва Марія была предочищена отъ первороднаго грѣха Духомъ Святымъ въ минуту зачатія Спасителя.

[2]) Матѳ. 20, 15.

плату, если Самъ Онъ прежде въ этой платѣ не нуждался? И какъ кажется жестокимъ и несправедливымъ, чтобы кто-нибудь искалъ, какъ нѣкоторой платы, крови неповиннаго, или почему-либо желалъ, чтобы убитъ былъ неповинный; тѣмъ менѣе Богъ могъ придать такое значеніе такъ совершившейся смерти Своего Сына, чтобы чрезъ нее примириться съ цѣлымъ міромъ [1]).

Вотъ тѣ вопросы и недоумѣнія, которые представляются уму свободомыслящаго схоластическаго богослова при мысли, что страданія и смерть Христовы были даны въ выкупъ Отцу. Но онъ не только задаетъ себѣ эти вопросы, а и пытается съ своей точки зрѣнія разрѣшить ихъ во второмъ отдѣлѣ помянутаго разсужденія, подъ заглавіемъ „Solutio“, а также и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій. „Сынъ Божій“, разсуждаетъ Абеляръ, „пришелъ не для того, чтобы искупить человѣка отъ власти діавола, но чтобы освободить его отъ рабства грѣху, вливая въ него Свою любовь и Себя Самого принося Отцу, какъ жертву чистую и цѣну искупленія,—что Онъ могъ сдѣлать и многими иными способами, однакоже не было способа искупить людей лучше того, какъ, чтобы Сынъ Божій сталъ человѣкомъ, пострадалъ и умеръ за людей,—и это послѣдующимъ основаніямъ. Вопервыхъ, для освобожденія человѣка отъ грѣха необходимо было научить его словомъ и примѣромъ, а это могъ сдѣлать только воплощенный Сынъ Божій. Когда же черезъ проповѣдь Евангелія и примѣръ жизни Спасителя человѣкъ сдѣлался лучше, то и діаволъ сталъ болѣе мучиться: вѣдь діаволъ насколько видитъ человѣка лучшимъ, настолько болѣе завидуетъ; а чѣмъ болѣе завидуетъ, тѣмъ болѣе мучится, т. е. слѣд., наказывается самымъ естественнымъ образомъ.

Второе разумное основаніе воплощенія, страданія и смерти Сына Божія состоитъ въ томъ, чтобы показать Своимъ послѣдователямъ примѣръ смиренія и уничиженія. Ибо, еслибы мученики не имѣли примѣра смерти Христовой, то они думали бы, что своею смертію совершаютъ большую заслугу предъ Богомъ, посему ихъ подвигъ не сопровождался бы смиреніемъ; но они видятъ Христа, Который все имѣлъ въ Своей рукѣ, однако потерпѣлъ всѣ роды оскорбленій, Который, взятый ночью, веденный къ Аннѣ и Каіафѣ, къ Пилату, Ироду, бичеванный, поруганный, увѣнчанный терніемъ, одѣтый въ багряницу, осужденный наконецъ на самую позорную смерть, потерпѣлъ позоръ не только во время смерти, но и послѣ смерти, ибо и по смерти Онъ былъ подъ стражею. Что страданіе Его было тяжелѣе прочихъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Іеремія: „вы, всѣ проходящіе путемъ, взгляните и посмотрите, есть ли болѣзнь, какъ Моя [2]). Всѣ мученики, будучи сравнены со Христомъ, покажутся ничтожными, и посему никто не можетъ сравнивать своихъ страданій со страданіями Его.

Но главное основаніе, почему воплощеніе, страданіе и смерть Сына Божія есть наилучшій способъ искупленія людей отъ грѣха, заключается въ томъ, что этимъ способомъ яснѣе всего показывается, сколь великую любовь Богъ имѣлъ къ человѣку, а человѣкъ наисильнѣе побуждается къ большей любви къ Богу. „Потому всѣ узнаютъ, что вы Мои ученики, если любовь имѣете между собою“, говоритъ Христосъ; и апостолъ: „Христосъ, когда мы были еще немощны, въ опредѣленное время умеръ за нечестивыхъ“. И въ иномъ мѣстѣ: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что далъ Сына

---

[1])—Petri Abaelardi opp. pars. III, Expositio in epist Pavli ad Roman. lib. II, col. 833—836. Patrolog. curs. complet. t. 178, 1855 an.

Подобныя мысли Абеляръ повторяетъ въ Epistome theolog. Christianae c. XXXII, Cur Deus homo, col. 1730. [2]) Плачъ Іереміи 1, 12.

Своего Единороднаго". Иларій говоритъ: Онъ возлюбилъ человѣка болѣе, чѣмъ прочихъ тварей; для него Онъ сотворилъ міръ и поставилъ его посрединѣ, какъ господина и владѣтеля, и ему назначилъ ангеловъ въ услуженіе, а когда онъ согрѣшилъ, то черезъ грѣхъ отдѣлился отъ Господа своего. Итакъ пришелъ Сынъ Божій, чтобы Ему, какъ довлѣющему Посреднику, освободить человѣка отъ грѣха и вселить въ него любовь Свою; этимъ способомъ Онъ возсоздалъ человѣка, котораго Онъ принесеніемъ жертвы усыновилъ Отцу, т. е. *давши въ выкупъ человѣка за человѣка*". *Однако же это называется выкупомъ относительно*; итакъ, вотъ вѣрная и собственная причина искупленія, которой учили и апостолъ въ посланіи къ Римлянамъ, и Христосъ въ Евангеліи [1]).

Уже изъ приведенныхъ словъ Абеляра совершенно ясна суть его воззрѣнія. Іисусъ Христосъ искупилъ людей Своимъ ученіемъ и примѣромъ Своей жизни. Его страданія и смерть имѣютъ значеніе нравственное: онѣ суть свидѣтельства любви Божіей къ человѣку, и съ другой стороны, имѣютъ цѣлью возбудить въ людяхъ такую же любовь къ Богу; короче, свою основную точку зрѣнія на искупленіе Абеляръ высказываетъ въ своемъ вышеупомянутомъ „Solutio." „Намъ кажется", говоритъ онъ, „что мы оправданы кровію Христа и примирены съ Богомъ въ томъ смыслѣ, что черезъ эту единственную, данную намъ благодать, что Его Сынъ принялъ нашу природу и, наставляя насъ какъ словомъ, такъ и примѣромъ, стоялъ за насъ даже до смерти, полнѣе привязалъ насъ къ Себѣ черезъ любовь, чтобы мы, воспламененные столь великимъ благодѣяніемъ Божественной благодати, преобразовались настолько, чтобы ничего въ насъ не оставалось, кромѣ истинной любви. Итакъ, наше искупленіе есть оная, высшая въ насъ, черезъ страданія Христа любовь, которая не только освобождаетъ насъ отъ рабства грѣху, но и снискиваетъ намъ истинную свободу чадъ Божіихъ, чтобы мы всецѣло наполнялись болѣе любовію Его, чѣмъ страхомъ, Его, который далъ намъ столь великую благодать, больше которой, по собственному Его свидѣтельсгву, и найти нельзя" [2]). Объясняя слова ап. Павла „Его же предположи Богъ очищеніе вѣрою въ крови Его, въ явленіе правды Своея за отпущенія прежде бывшихъ грѣховъ", Абеляръ пишетъ: „для показанія *правды Своея*, т. е. *любви*, которая оправдываетъ насъ у Него, т. е. для дарованія намъ Своей любви или для показанія намъ, насколько мы должны любить Того, Кто Своего собственнаго Сына не пощадилъ для насъ. *За отпущеніе*, т. е. *чрезъ эту правду*, т. е. *любовь* мы наслѣдовали отпущеніе грѣховъ, какъ и сама Истина самолично говоритъ о блаженной грѣшницѣ: отпущаются ей многіе грѣхи, потому что возлюбила много" [3]).

Абеляръ не отрицаетъ подобно Пелагію существованія въ людяхъ первороднаго грѣха и тѣмъ болѣе произвольныхъ, но только смотритъ на грѣхъ съ той ложно гуманной точки зрѣнія, по которой послѣдній представляется ему не столько, какъ нравственная скверна человѣческой души, которая, по Писанію, есть „мерзость предъ Господомъ и потому заслуживаетъ Его гнѣвъ,—сколько та печальная оскомина на зубахъ дѣтей, которая произошла оттого, что отцы ихъ ѣли кислое. Для Абеляра грѣхъ есть печальная, но роковая необходимость, которой онъ иначе не можетъ понять, какъ только подъ точкою зрѣнія безусловнаго Божественнаго предопредѣленія [4]). От-

---

[1]) Petri Abaelardi opp. pars III. Epitome theologiae christianae cap. XXIII. „Cur Deus homo?" col. 1731—1732. Patr. c. c. Migne t. 178.

[2] Petri Abaelardi pars, III, Expositio in epist. Pauli ad. Rom. lib. II, col. 836. Patr. c. c. t. 178.

[3]) Exposit. in epist. Pauli ad Roman. lib. II, col. 833.

[4]) Exposit. in epist Pauli ad. Rom. lib. II, col. 866—868.

сюда-то по Абеляру и отношеніе Бога къ грѣшнику есть главнымъ образомъ отношеніе состраданія и любви. Противъ той мысли, что безъ удовлетворенія Божественному правосудію Богъ вѣчно бы гнѣвался на человѣка и смотрѣлъ на него, какъ на чадо гнѣва и проклятія, Абеляръ возражаетъ, что Богъ любилъ уже человѣка прежде, чѣмъ пострадалъ Христосъ, и что эта-то любовь и была, напротивъ, единственной причиной сошествія на землю Сына Божія, Его страданія и смерти за человѣчество,—каковое возраженіе, какъ увидимъ ниже, вызвало отвѣтъ со стороны Ѳомы Аквината. Однако какъ ни старался Абеляръ умалить отвѣтственность человѣка за свой грѣхъ, тѣмъ не менѣе и онъ не могъ совершенно отказаться отъ мысли, что люди вслѣдствіе своихъ грѣховъ виновны предъ Богомъ и недостойны Его благодати. Поэтому и онъ признаетъ нѣкоторое искупляющее въ собственномъ смыслѣ слова значеніе за дѣломъ Христа, которое онъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. „Богъ въ воплощеніи Сына Своего то устроилъ, что черезъ Христа явились грѣшникамъ не только Его милосердіе, но и правда, которая вознаграждается тѣмъ, что нашимъ грѣхамъ положено препятствіе. Когда Богъ содѣлалъ Сына Своего человѣкомъ, то Онъ подлинно подчинилъ Его нравственному закону, общему со всѣми людьми. Вслѣдствіе сего Христосъ имѣлъ нравственную обязанность возлюбить ближняго, какъ Себя Самого, и Онъ не только возлюбилъ насъ, но и въ насъ произвелъ благодать Своей любви, то наставляя насъ, то ходатуйствуя за насъ. Итакъ, Божественною заповѣдью Онъ понуждался ходатайствовать и за насъ, и въ особенности за соединенныхъ съ Нимъ любовію, какъ и въ Евангеліи Христосъ очень часто обращается съ молитвою къ Отцу за Своихъ. Но высшая правда требовала, чтобы Его ходатайство не миновало даже и такого человѣка, которому никто не могъ доставить прощенія, кромѣ Богочеловѣка.—И такъ, ставши человѣкомъ, Онъ обязывается закономъ любви къ ближнему, къ тому чтобы искупить тѣхъ, которые были подъ закономъ и не могли спастись черезъ законъ, и *что въ нашихъ заслугахъ недоставало, то восполнить изъ Своихъ*. И какъ Онъ былъ единственнымъ по святости, то сталъ единственнымъ и для дѣла спасенія другихъ. Что особенно великаго заслуживала бы Его святость, еслибы она была достаточна только для Его спасенія, а не достаточна для спасенія другихъ? И Адамъ чрезъ свое послушаніе могъ бы спасти себя самого, равно какъ этого могъ бы достигнуть и каждый изъ святыхъ при помощи благодати Божіей. Гораздо большія дѣйствія должна производить Божественная благодать исключительно въ семъ Праведникѣ. Еще не велики тѣ богатства, которыхъ не хватаетъ для обогащенія другихъ [1]).

Мы остановились на воззрѣніи Абеляра значительно болѣе, нежели на немъ останавливались извѣстные намъ историки догмата объ искупленіи, — остановились столько потому, что, по нашему мнѣнію, оно и заслуживаетъ бо̀льшаго вниманія богослова по тому вліянію, какое оно оказало не только на позднѣйшее раціоналистическое богословіе, но и на ортодоксальное.

Раціоналистическія воззрѣнія на искупленіе, явившіяся въ новое время, представляютъ собою только нѣкоторое видоизмѣненіе Абелярова воззрѣнія; въ особенности же вліяніе его воззрѣнія сильно отразилось на социніанахъ: не только ихъ положительное ученіе объ искупительномъ значеніи смерти Христовой, но и полемика противъ ортодоксальнаго пониманія догмата составляютъ почти буквальное повтореніе Абеляра.

---

[1]) Expositio in epist. Pauli ad Roman. lib. II, col. 865—866.

Возникши главнымъ образомъ въ противовѣсъ внѣшне юридическому характеру западной теоріи сатисфакціи, оно имѣло безспорно благотворное вліяніе на смягченіе ея крайностей; оно заставило обратить должное вниманіе на любовь Божію, какъ главное дѣйствующее начало въ искупленіи человѣчества отъ грѣха и его послѣдствій. Оно заставило послѣдующихъ схоластиковъ глубже и всестороннѣе вникнуть въ вопросъ объ искупительной жертвѣ Христовой. Это болѣе глубокое вникновеніе въ ученіе объ искупленіи мы дѣйствительно и находимъ у Ѳомы Аквината.

Мы не станемъ разсматривать здѣсь подробно слабыя стороны Абелярова воззрѣнія, такъ какъ читатель найдетъ достаточныя замѣчанія противъ него при изложеніи воззрѣнія социніанъ. Но не можемъ не замѣтить, что главная ошибка Абеляра заключается въ его поверхностномъ взглядѣ на искупленіе: изъ того факта, что Христосъ и до страданія и смерти Своей прощалъ грѣхи женѣ грѣшницѣ, разслабленному и другимъ, богословъ выводитъ заключеніе, что Богъ могъ прощать и самымъ дѣломъ прощалъ грѣхи и независимо отъ крестной смерти Христа, а то опустилъ изъ вниманія, что Христосъ есть Агнецъ, закланный отъ сложенія міра въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ, и что поэтому нельзя утверждать, что грѣхи до страданія и смерти Христовой прощались людямъ независимо отъ искупляющаго дѣйствія этихъ страданій и смерти, каковое дѣйствіе простиралось не только впередъ, т. е. на новозавѣтныхъ людей, но и назадъ, т. е. и на ветхозавѣтныхъ.

Если у Анзельма всюду на первомъ планѣ стоитъ наказующая правда, заслоняя собою милующую любовь, то у Абеляра наоборотъ: всюду стоитъ не переднемъ планѣ картины искупленія милующая любовь въ увеличенномъ ростѣ, а тамъ гдѣ-то въ дальнемъ уголкѣ картины, едва замѣтная для зрителя, въ крайне уменьшенномъ видѣ Божественная правда, постоянно скрывающаяся за Божественную любовь; тогда какъ правильный взглядъ на дѣло требуетъ, чтобы въ искупленіи рода человѣческаго страданіями и крестною смертію Іисуса Христа милость и истина срѣтались, правда и миръ облобызались. Какъ на самомъ дѣлѣ совершилось это примиреніе правды и любви Божіей безъ ущерба для той и другой черезъ Голгоѳское жертвоприношеніе, глубокое объясненіе этого мы находимъ въ словѣ на Великій Пятокъ Филарета митр. Московскаго изъ текста: „тако возлюби Богъ міръ“ [1])

Ученіе Абеляра о примиреніи вызвало продолжительную и горячую полемику въ средѣ схоластическихъ богослововъ, начало которой положилъ Бернардъ Клервосскій, (ум. въ 1153 г.), сперва ученикъ Абеляра, а потомъ его ярый и ожесточенный обличитель, который не ограничивался тѣмъ, что писалъ противъ Абеляра въ своихъ сочиненіяхъ, но даже жаловался на него папѣ Иннокентію III, какъ на опаснаго еретика [2]). По смыслу возраженій Бернарда, Абеляръ сократилъ христіанство: по нему Христосъ есть только учитель; въ дѣйствительности же Онъ не только научилъ людей истинѣ, но принесъ людямъ прощеніе грѣховъ и оправданіе и освободилъ ихъ отъ узъ діавола. Извѣстно, что Абеляръ не признавалъ за діаволомъ права на обладаніе людьми. Чтобы доказать противное, Бернардъ различаетъ jus acquisitum и nequiter usurpatum, juste tamen permissum. На основаніи втораго вида права и владѣлъ людьми діаволъ: „sic itaque homo juste captivus tenebatur: ut tamen nec in homine, nec in diabolo illaesset justitia, sed in Deo“ [3])

---

[1]) Слова и рѣчи. Москва 48 г., стр. 31—32. [2]) Epist. 198.
[3]) Lehrbuch d. Dogmengeschichte v. Hagenbach, II Th. S. 125. Leipzig 1847.

Продолжая свою полемику противъ воззрѣнія Абеляра, Бернардъ справедливо утверждаетъ, что какъ одинъ только примѣръ Адама не можетъ сдѣлать насъ грѣшниками, такъ одинъ только примѣръ Христа недостаточенъ для нашего спасенія. Кровь Христа и Его крестъ у Абеляра не имѣютъ никакого значенія. „Qui totum de salute tribuit devotioni, regenerationi nihil... Gloriam redemptionis... non in pretio sanguinis, sed in nostrae constituit conversationis profectibus“ [1]). Хотя примѣръ любви Христовой великъ и важенъ, „sed non habent fundamentum ac proinde nec statum, si deest redemptionis fundamentum... Ergo nec humalitatis exempla, nec caritatis insignia praeter redemptionis sacramentum sunt aliquid“ [2]).

Бернардъ однакоже былъ чуждъ того, чтобы совершенно отрицать точку зрѣнія Абеляра: „мы должны созерцать любовь Христову для того, чтобы и въ себѣ взаимно возбуждать любовь ко Христу; но подлѣ этой нравственно субъективной точки зрѣнія у него выступаетъ въ полномъ ея объемѣ объективно-догматическая точка зрѣнія на искупленіе: кровь Христа есть pretium nostrae redemptionis. Nisi amasset dulciter, non me in carcere requisisset Illa majestas. Sed junxit affectioni sapientiam, qua tyrannum deciperet, junxit et patientiam, qua placeret offensum Deum Patrem“ [3]). „Per mortem Tuam Tibi reconsiliati sumus; moriens propter delicta nostra, venisti justificare gratis peccatores; tradidit in mortem suam, et peccata multorum tulit, etiam pro transgressoribus rogans, ut non perirent“ [4]).

Въ объясненіе того, почему страданія и смерть Христовы вмѣняются людямъ, Бернардъ говоритъ, что Христосъ удовлетворилъ правдѣ Божіей, какъ Глава за членовъ: „satisfecit caput pro membris, Christus—pro visceribus suis [5]).

Наконецъ у Бернарда встрѣчаемъ ученіе объ удовлетвореніи не только достаточномъ, но и преизбыточествующемъ: „cum posset gutta, redemit unda“ [6]). И еще: „suffecisset ad redemptionem orbis una pretiosissimi sanguinis gutta, sed data est copia, ut in beneficii recordationem virtus nos deligentis claresceret [7]).

Несмотря на то, что теорія Абеляра стала подвергаться нападеніямъ почти со дня своего появленія на свѣтъ, она не заглохла. Абеляръ создалъ школу, въ которой продолжала существовать его главная точка зрѣнія на искупленіе. Такъ, напр., авторъ сочиненія Epitome на вопросъ: cur Deus homo?—отвѣчалъ: „для того, чтобы преподать людямъ истинное ученіе и дать имъ добрый примѣръ нравственной жизни. Но преобладающее отношеніе средневѣковыхъ богослововъ схоластиковъ къ Абеляру состояло въ томъ, что

---

[1]) Онъ въ дѣлѣ спасенія все приписываетъ благочестію и ничего возрожденію. Славу искупленія онъ полагалъ не въ цѣнѣ крови, но въ успѣхахъ сохраненія нами нашей нравственной неиспорченности. (Lehrbuch d. Dogmengeschichte v. Seeberg. II Hälft. Erlangen и Leipzig 1898, S. 56).

[2]) Но онъ не имѣетъ основанія и посему твердости, если ему недостаетъ основанія искупленія... Итакъ, ни примѣръ смиренія, ни явленіе любви, помимо таинства искупленія, ничего не значатъ. (Ibid).

[3]) Цѣна нашего искупленія; если бы Онъ сладостно не возлюбилъ насъ, то Его величіе не нашло бы насъ въ темницѣ. Но Онъ соединилъ съ любовію и мудрость, которою обманулъ тирана, и терпѣніе, посредствомъ котораго умилостивилъ разгнѣваннаго Бога. (Ibid).

[4]) Чрезъ смерть Твою мы съ Тобой примирены; умирая за наши грѣхи, Ты туне оправдалъ грѣшниковъ. Онъ предалъ Себя на смерть и чрезъ это понесъ грѣхи многихъ, молясь даже за преступниковъ, чтобы они не погибли. St. Bernardi, Sermo XXX de passione Domini“.

[5]) Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Hagenbach. Th. II, S. 125. Leipzig 1847.

[6]) Искупляетъ волна, когда могла бы искупить капля.

[7]) Одна капля драгоцѣннѣйшей крови была бы достаточна для искупленія міра, но дано такое изобиліе ея для того, чтобы такая сильная любовь Бога къ намъ непрестанно возбуждала воспоминаніе о благодѣяніи. Kirch Glaubenlehre v. Philippi. Th. IV, B. III, S. 96.

они пытались совмѣстить его точку зрѣнія съ Анзельмовой. Таковы были: Робертъ, Петръ Ломбардъ и др. „Петръ Ломбардъ“ (ум. 1164 г.), говоритъ Зеебергъ, „такъ же мало въ объясненіи нашей проблеммы отрицаетъ свою зависимость отъ Абеляра, какъ и свою церковную корректность. Онъ отправляется отъ точки зрѣнія meritum Christi. Уже черезъ Свою благочестивую жизнь Христосъ заслужилъ Себѣ Самому прославленіе и свободу отъ страданій. Его смерть совершилась такимъ образомъ pro te, non pro Se, per passionem nihil Sibi meruit. Чрезъ Свою смерть Онъ заслужилъ намъ входъ въ рай, избавленіе отъ грѣха, наказанія за него и отъ діавола. Какимъ же образомъ чрезъ смерть Христа свершается наше избавленіе отъ грѣха и наказанія за него? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ совершенно ясно выступаетъ Абелярова точка зрѣнія на искупленіе. „Когда данъ намъ столь великій залогъ любви, и мы подвигаемся и воспламеняемся любить Бога, то мы чрезъ это оправдываемся, т. е. дѣлаемся свободными отъ грѣховъ; слѣдовательно, смерть Христова насъ оправдываетъ настолько, насколько чрезъ нее возбуждается любовь въ сердцахъ нашихъ. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris [1]). Отъ діавола мы освобождаемся вслѣдствіе того, что освобождаемся отъ грѣха: a peccato et *per hoc* a diabolo [2]). Такъ же несомнѣнно Ломбардъ примыкаетъ къ Абеляру и въ своемъ взглядѣ на значеніе дѣла Христова для нашего примиренія съ Богомъ: когда апостолъ говоритъ, что мы примирены съ Богомъ чрезъ смерть Христову, то это „non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Des reconciliati sumus. Non enim, ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii, nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus“ [3]). Итакъ по Ломбарду; *jam diligenti Deo* reconciliati sumus, и примиреніе состояло только въ томъ, что Христосъ устранилъ съ стороны человѣка препятствія къ таковому отношенію Бога къ людямъ, id est peccata, quibus Deus offendibatur et nos inimici Dei eramus. Но далѣе у Ломбарда выступаетъ объективная точка зрѣнія на искупленіе.

Страданія и крестная смерть Христа суть жертва, которою Онъ уплатилъ лежавшій на людяхъ долгъ и тѣмъ освободилъ ихъ отъ вѣчнаго наказанія за грѣхъ и отъ власти діавола, причемъ Ломбардъ образно представляетъ діавола ввидѣ мыши, для которой крестъ Христовъ сталъ ловушкой, а кровь—приманкой. Точно также Христосъ освободилъ насъ и отъ временнаго наказанія, которое оставляется въ крещеніи и уменьшается въ покаяніи. Наказаніе, которое возлагаетъ Церковь на кающихся, было бы недостаточно для ихъ спасенія, еслибы ихъ покаянію не содѣйствовало наказаніе, понесенное Христомъ, Который этимъ уплатилъ Богу за насъ грѣховный долгъ [4]).

Послѣдующіе схоластики такъ же, какъ и Ломбардъ, продолжаютъ комбинировать объективную точку зрѣнія Анзельма съ субъективнымъ способомъ разсужденія Абеляра, причемъ легко замѣтить, что у нихъ объективная точка зрѣнія на искупленіе становится все болѣе и болѣе рѣшительно пре-

---

[1]) Lehrbuch d. Dogmengesch. Seeberg, II Hälfte, 1898, S. 57.

[2]) Оправѣ діавола владѣть человѣкомъ Ломбардъ говоритъ такъ: Injuste diabolus quantum ad se, tenebat hominem, sed homo juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit, potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Sent liber III, distantia 19.

[3]) Dogmengesch. v. Hagenbach, II Th., S. 126.

[4]) Ibid. S. 58. Сравн. о Ломбардѣ. Dogmengesch. v. Hagenbach, II Th. S. 126 Leipzig 1847.

обладающей. Къ числу схоластиковъ этого рода относятся: Альбертъ Великій, Александръ фон-Галесъ, Бонавентура и Ѳома Аквинатъ [1]).

Александръ фон-Галесъ (ум. въ 1245 г.) въ своей Summa, pars III, согласно съ Анзельмомъ признаетъ безусловную необходимость удовлетворенія. Dei justitia est, ut nunquam peccatum dimittatur sine poena. Раскрывая сущность искупленія, онъ различаетъ meritum и salisfactio: passio Christifuit nobis meritoria et satisfactoria, meritoria vitae aeternae, satisfactoria quoad remissionem poenae. И повидимому различіе между meritum и salisfactio у Галеса состоитъ въ томъ, что meritum есть всеобщее основаніе пріобрѣтенія нами спасенія, а satisfactio есть только частный видъ искупительнаго дѣла Христова, имѣющій своимъ слѣдствіемъ оставленіе вины и наказанія. Sibi meruit glorificationem, nobis universaliter delectionem culpae; remissionem poenae aeternae; remissionem poenae temporalis; in peccato sund duo: maculo et reatus. Passio est causa meritoria deletionis maculae, quia meruit nobis gratiam et omne illud, quod delet peccatum; reatum ad poenam delet (passio) ut causa satisfactoria [2]). Однакоже и фон-Галесу не совсѣмъ чужда субъективная точка зрѣнія Абеляра, такъ какъ онъ иногда на любовь ко Христу и подражаніе Ему смотритъ какъ на средство искупленія отъ грѣха.

Значительно дальше отъ Анзельма стоитъ Бонавентура. Онъ согласенъ съ Анзельмомъ въ томъ, что для возстановленія человѣчества путь удовлетворенія былъ самый удобный, такъ какъ наиболѣе согласуется и съ милосердіемъ, и съ правосудіемъ Божіимъ. Если бы Богъ не оставилъ вины безъ наказанія, то это противорѣчило бы Его милосердію. А если бы Онъ оставилъ вину человѣка, не потребовавши удовлетворенія, то это не согласовалось бы съ Его правдой. Это удовлетвореніе могъ совершить только Богочеловѣкъ; такъ какъ съ одной стороны чистая тварная природа не могла удовлетворить за весь родъ человѣческій, а съ другой стороны, принести удовлетвореніе долженъ былъ тотъ, кто и согрѣшилъ, то должно было, чтобы лицо удовлетворяющее было Богъ и человѣкъ. Modus satisfaciendi per passionem Christi между всѣми возможными былъ наилучшій; но абсолютно ли онъ необходимъ? На этотъ вопросъ Бонавентура не рѣшается отвѣтить утвердительно, и не только потому основанію, которое признавалъ и Анзельмъ, т. е. что для всемогущества Божія самого въ себѣ все возможно, но и въ томъ смыслѣ, что возможенъ былъ иной способъ искупленія. Удовлетвореніе достигаетъ своего завершенія въ заслугѣ Христовой, причемъ Бонавентура придавалъ значеніе, какъ существенному моменту удовлетворенія, не только крестной смерти Христовой, но и Его страданіямъ, чѣмъ онъ также отличается отъ Анзельма: „Поелику должно было возстановить поруганную грѣхомъ славу Божію“,—говоритъ Бонавентура, „то Христосъ возстановилъ ее, давши удовлетвореніе; а удовлетворить за поруганную славу Божію, значитъ отдать долгъ. Но слава Божія поругана чрезъ гордость и непослушаніе, вслѣдствіе чего она ничѣмъ лучше не возстановляется, какъ смиреніемъ и послушаніемъ. Итакъ, Христосъ, будучи Богомъ, равнымъ Отцу, и съ другой стороны—невиннымъ человѣкомъ, ни въ какомъ случаѣ не подлежатъ смерти, а когда Онъ Себя Самого умалилъ и сдѣлался послушенъ до смерти, то Онъ

[1]) Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Hagenbach. Th. II, S. 126.—Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Seeberg. II, Hälfte, S. 93.

[2]) Себѣ Онъ заслужилъ прославленіе, а намъ вообще истребленіе вины, оставленіе наказанія вѣчнаго и временнаго; въ грѣхѣ должно различать двѣ стороны: грѣховную нечистоту (maculo) и виновность. Страданіе, какъ заслуга, есть причина истребленія грѣховной нечистоты, поелику Христосъ заслужилъ намъ благодать и все то, что изглаживаетъ грѣхъ. Страданіе, какъ удовлетвореніе, есть причина того, что намъ прощается вина, и мы освобождаемся отъ наказанія. Summae pars III, quaest. 16, membr. 4; quaest. 18, membr. 1. Thomasius, Christi Person und Werck, III. Th. 1 Abtheil. S. 246.

воздалъ Богу то, чего не похищалъ, чрезъ дѣло совершеннаго удовлетворенія, и принесъ Богу пріятнѣйшее жертвоприношеніе для совершеннаго Его умилостивленія. Но съ другой стороны страданіе потому есть наицѣлесообразнѣйшее средство для умилостивленія Бога, что оно возбуждаетъ въ людяхъ любовь къ Богу, будучи само явленіемъ величайшей Божественной любви къ людямъ, въ чемъ сказывается вліяніе Абеляра на Бонавентуру. Наконецъ, тою мыслью, что Христосъ стоитъ къ обществу вѣрующихъ въ отношеніе Главы къ членамъ, богословъ дѣлаетъ наглядною связь между дѣломъ искупленія и искупленными [1]).

Указанныя особенности раскрытія у Бонавентуры ученія объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ усвоены и обстоятельнѣе развиты у знаменитаго современника его, Ѳомы Аквината, (род. въ 1225 г. ум. въ 1274 г.), который еще болѣе удаляется отъ Анзельма, нежели Боннвентура.

Въ чемъ же состоятъ наиболѣе важные и существенные пункты различія между ученіемъ Ѳомы Аквината и Анзельма?

Во первыхъ, въ то время, какъ Анзельмъ рѣшительно настаиваетъ на безусловной внутренней необходимости удовлетворенія, по мысли Ѳомы Аквината, Богъ, безъ ущерба для Своей правды, могъ бы простить людямъ грѣхъ, не требуя удовлетворенія, отпустить вину безъ наказанія, ибо правда стоитъ ниже абсолютной воли Божіей, да и грѣхъ есть личное оскорбленіе Бога, а посему Онъ могъ, еслибы захотѣлъ, оставить его безъ наказанія. Итакъ, возможно спасти человѣчество и иначе, безъ страданій Христовыхъ, тѣмъ болѣе, что для Бога нѣтъ ничего невозможнаго.

Однакоже способъ искупленія рода человѣческаго чрезъ страданія и смерть Христову есть наилучшій, потому что при этомъ способѣ, кромѣ освобожденія отъ грѣха, человѣкъ пріобрѣлъ еще много благъ, потребныхъ для его спасенія. Первое благо то, что при посредствѣ страданій Христовыхъ человѣкъ познаетъ, насколько Богъ любитъ его, и чрезъ это призывается любить Того, Кто совершилъ наше спасеніе. Мысль о безмѣрности любви Божіей къ человѣку, явленной въ страданіяхъ Христовыхъ, апостолъ выражаетъ словами: Богъ свою любовь къ намъ доказываетъ тѣмъ, что Христосъ за насъ умеръ, когда мы были еще грѣшниками (Римл. 5,8). Второе благо страданій Христовыхъ состоитъ въ томъ, что въ нихъ данъ намъ примѣръ многихъ высокихъ добродѣтелей: послушанія, смиренія, постоянства, справедливости и др., какъ и у ап. Петра сказано: „Христосъ пострадалъ за насъ, намъ оставивъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его“ (1 Петр. 2, 21). Въ третьихъ, Христосъ чрезъ Свои страданія не только освободилъ человѣка отъ грѣха, но и даровалъ ему оправдывающую благодать, славу и блаженство. Въ четвертыхъ, страданія Христовы составляютъ для человѣка сильнѣйшее побужденіе сохранять себя чистымъ отъ грѣха: „вы куплены дорогою цѣною; посему прославляйте Бога въ тѣлахъ вашихъ и въ душахъ вашихъ“. (1 Кор. 6, 20). Въ пятыхъ, этотъ способъ искупленія наиболѣе сообразенъ съ достоинствомъ человѣка, ибо, какъ человѣкъ былъ побужденъ и обольщенъ діаволомъ, такъ человѣкъ же былъ и Тотъ, Кто побѣдилъ діавола, и какъ человѣкъ заслужилъ смерть, такъ человѣкъ же освободилъ людей отъ смерти. Въ частности нужно сказать, что, хотя діаволъ несправедливо подчинилъ своей власти человѣка, однако послѣдній за грѣхъ справедливо былъ оставленъ Богомъ подъ рабствомъ діавола, и посему было дѣломъ наиболѣе законообразнымъ, чтобы человѣкъ освободился отъ рабства діавола чрезъ актъ полнѣйшей и яснѣйшей справедливости, каковой

[1]) Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Seeberg. II Hälfte s. 93—94; Thomarius „Christi Person und Werck.“ III Th., 1 Abth. S. 247—249.

актъ усматривается въ томъ, что Христосъ принесъ за человѣка удовлетвореніе чрезъ Свои страданія. Гордость діавола, врага правды и сторонника насилія, наиболѣе всего посрамилась тогда, когда Христосъ побѣдилъ діавола и освободилъ человѣка не чрезъ одно всемогущество Божіе, но и чрезъ правду и смиреніе Искупителя [1]). По всѣмъ вышеизложеннымъ основаніямъ было цѣлесообразнѣе искупить человѣка чрезъ страданія І. Христа, нежели чрезъ простую волю Божію. Такъ въ этомъ только смыслѣ, въ смыслѣ наилучшаго средства для достиженія цѣли, Ѳома Аквинатъ признаетъ удовлетвореніе необходимымъ, но не безусловно, а относительно: „Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis: in quo ostenditur Dei sevritas, qui peccatum sine poena dimittire noluit (quod signat Apostolus dicens: „proprio Filio Suo non pepercit [1])“. Анзельмъ говорилъ, что Богъ не могъ оставить человѣческаго грѣха безъ наказанія, и Ѳома Аквинатъ говоритъ: „могъ, да не хотѣлъ“, — *„peccatum sine poena dimittere noluit“*.

Второй пунктъ различія между Анзельмомъ и Ѳомой Аквинатомъ состоитъ въ томъ, что Анзельмъ придавалъ главное, если не исключительное значеніе смерти Христовой, а страданія имѣли значеніе у него почти только, какъ необходимое условіе крестной смерти; Ѳома Аквинатъ, напротивъ, признавалъ весьма важное самостоятельное искупляющее значеніе за страданіями Христовыми, въ догматическій и нравственный смыслъ которыхъ Онъ пытается углубиться. „Христосъ“, говоритъ онъ, „потерпѣлъ всяческое человѣческое страданіе. Онъ пострадалъ отъ іудеевъ и язычниковъ, отъ мущинъ и женщинъ, отъ начальниковъ и слугъ, пострадалъ отъ Своихъ близкихъ и знаемыхъ, напр. отъ предавшаго Его Іуды и отъ отвершагося отъ Него Петра, перенесъ душевныя страданія, какъ напр. скорбь, уныніе и страхъ, а равно и тѣлесныя, какъ напр. бичеваніе и раны. Пострадали всѣ члены Его тѣла: глава, когда возлагали на нее терновый вѣнецъ,—руки и ноги, когда ихъ прибивали гвоздями, — все тѣло, когда его бичевали; страдало всякое тѣлесное чувство, страдалъ вкусъ, когда Іисуса поили желчью и оцтомъ; страдалъ слухъ, когда Его поносили и ругали; страдало зрѣніе, когда Онъ видѣлъ Свою плачущую Мать и ученика, котораго Онъ любилъ [2])“. Христосъ претерпѣлъ всякое человѣческое страданіе духовное и физическое: скорбь, которую Онъ испытывалъ, была величайшая, какую можно только претерпѣть въ настоящей жизни; Его страданія проистекали не только отъ боли, причиняемой Ему ранами, но также и отъ скорби о нашихъ грѣхахъ. Скорбь во Христѣ превосходила всякую скорбь, какъ потому что она проистекала изъ болѣе, чѣмъ человѣческая, мудрости и любви, которыми скорбь мученія увеличивается, такъ и потому, что Онъ пострадалъ за всѣ человѣческіе грѣхи въ совокупности [3]): „Christus non solum doluit

---

[1]) Thomae Acvinatis Summa totius theologiae, pars III, quest. 47, art. 3, pag.—501.

[2]) Quaest 46, art. 5, pag. 480—481.

[3]) Христосъ не только скорбѣлъ о̀ъ утратѣ собственной тѣлесной жизни, но также и о грѣхахъ всѣхъ другихъ, каковая скорбь во Христѣ превосходила всякую скорбь любого мученика, какъ потому что происходила изъ большей мудрости и любви, вслѣдствіе которыхъ скорбь умножается, такъ и потому, что Онъ скорбѣлъ за всѣ грѣхи, по оному мѣсту изъ 53 гл. Исаіи: „Онъ болѣзни наши Самъ понесъ“. А тѣлесная жизнь Христа была столь великаго достоинства и въ особенности по причинѣ соединенія ея съ Божествомъ, что о потерѣ ея, даже на одинъ часъ, должно бы болѣе скорбѣть, нежели о потери жизни другого человѣка на какое угодно время. Посему одинъ философъ изъ школы этиковъ говоритъ, что добродѣтельный настолько болѣе любитъ свою жизнь, насколько болѣе знаетъ ее лучшею и однако полагаетъ ее за благо добродѣтели. Подобно сему и Христосъ въ особенности любилъ Свою жизнь и однако же отдалъ ее за благо любви. Quaest. 46, art. 6, pag. 484—485.

pro amissione vitae corporalis proprie, sed et jam pro peccatis omnium aliorum: qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti: tum quia ex majore sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur, tum etiam qua pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud (Jsai 53): Vere dolores nostros ipse tulit. Vita autem corporalis Christi fuit tantae dignitatis, et praecipue propter divinitatem unitam, quod de ejus amissione etiam ad horam, magis esset dolendum, quam de amissione vitae alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit Ethicorum, quod virtuosus deligit vitam suam, quanto scit eam esse meliorem; et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam Suam maxime dilectam exposuit propter bonum charitatis". И въ другомъ мѣстѣ богословъ пишетъ: „tristitia aliqua laudabilis est, quando scilicet procedit ex sancto amore: utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam, ut utilis ad finem salisfactionis pro peccato, secundum illud Apost 2 ad Corinthios 7. Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salute stabilem operatur. Et ideo Christus, ut salisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristatiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis [1])". „Но", добавляетъ Ѳома Аквинатъ, при этомъ величайшія внутреннія скорби и страданія, претерпѣнныя Христомъ, не уничтожали блаженнаго наслажденія, въ какомъ находилась душа Іисуса, вслѣдствіе тѣснѣйшаго единенія ея съ Божествомъ, каковую мысль онъ разясняетъ [2])".

Добровольность страданія, величіе любви, по которой Онъ пострадалъ, и послушанія, явленнаго Имъ въ Его страданіяхъ, достоинство Его Богочеловѣческой жизни, которую Онъ отдалъ въ удовлетвореніе, безмѣрность испытанной Имъ скорби, многообразіе понесенныхъ Имъ страданій, имѣли своимъ послѣдствіемъ то, что Его страданія были не только достаточнымъ удовлетвореніемъ за вину и грѣхъ человѣка, но и превысили оскорбленіе, причиненное Богу, были преизбыточествующими [3]). „Christus ex charitate et obedientia patiendo, majus Deo aliquid exhibuit, quam exigeret recompensatio totuis offensae humani generis. Primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur: Secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis".

Чтобы объяснить возможность ходатайственнаго характера страданій Христовыхъ, чтобы объяснить, какимъ образомъ страданія невиннаго могутъ заступать мѣсто наказанія виновныхъ, Ѳома Аквинатъ обращается къ мысли объ отношеніи Христа къ человѣчеству, какъ Главы къ членамъ, при каковомъ отношеніи „caput et membra sunt quasi una persona mystica: et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra" [4]). А если такъ,—то ясно, что, выражаясь словами Бернарда „satisfecit caput pro membris". На этомъ основаніи „Christus per Suam passionem non solum Sibi, sed etiam omnibus membris Suis meruit salutem. Passio non est meritoria,

---

[1]) Извѣстнаго рода печаль похвальна, именно, когда она происходитъ отъ святой любви: какъ напр. кто нибудь печалится о грѣхахъ своихъ или чужихъ. Также она признается за полезную для цѣли удовлетворенія за грѣхъ, по 2 Кор. 7: „печаль по Богу производитъ неизмѣнное покаяніе во спасеніе. И посему Христосъ, чтобы удовлетворить за грѣхи всѣхъ людей, принялъ на Себя печаль, величайшую по абсолютному количеству, но однако не превосходящую правила благоразумія (т. е. не доходящую до отчаянія). (Quaest. 46, art. 6, pag. 484). [2]) Quaest. 46, art. 8, pag. 487—488. [3]) Quaest. 48, art. 2, pag. 509.
[4]) Quaest. 48, art. 2, pag. 509.

quia habet principium ab exteriori. Sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori: et hoc modo est meritoria“ [1]).

Раскрывая мысль о ходатайственномъ значеніи страданій Христовыхъ, Ѳома Аквинатъ имѣетъ между прочимъ въ виду Абеляра и его послѣдователей, и потому отчасти положительное раскрытіе этого догмата направляетъ противъ нихъ, отчасти прямо рѣшаетъ возраженія, дѣлаемыя ими противъ самой возможности ходатайственнаго значенія страданій Христовыхъ. Такъ напр., Абеляръ съ послѣдователями возражали: „страданіями Христа не только не дано никакого удовлетворенія правдѣ Божіей за грѣхи людей, но даже нанесено ей еще большее оскорбленіе, такъ какъ допустили еще новый, весьма тяжкій грѣхъ тѣ, которые убили Христа“. На это Ѳома Аквинатъ отвѣчаетъ, что любовь страдающаго Христа была безмѣрно больше злобы распинающихъ, и посему Христосъ Своимъ страданіемъ гораздо болѣе могъ удовлетворить Богу, нежели распинатели оскорбить Бога убіеніемъ Христа, и настолько болѣе Христосъ могъ удовлетворить, что Его страданіе было достаточнымъ и даже преизбыточествующимъ для удовлетворенія и за грѣхи Его убійцъ“. Во-вторыхъ, противники возражали: удовлетвореніе, какъ актъ справедливости, должно быть равносильно винѣ, но страданіе Христа не было равно всѣмъ грѣхамъ человѣчества, поелику Христосъ страдалъ не по Божеству, а по плоти, по 1 Петр. 4, 1; „Христу пострадавшу за ны плотію“. На это Ѳома Аквинатъ справедливо отвѣчаетъ, что достоинство плоти Христовой не должно оцѣнивать только по натурѣ плоти, но по лицу, воспріявшему эту плоть, ибо это была плоть Бога, отъ ипостаснаго соединенія съ Которымъ она получила безконечное достоинство [2]).

Но у Абеляра и его послѣдователей было и еще болѣе сильное возраженіе противъ значенія страданій и смерти Христовой, какъ объективнаго примиренія людей съ Богомъ. Страданіе Христа, по ихъ мнѣнію, не можетъ удовлетворять за грѣхи человѣчества, потому что удовлетворять—обязанность того, кто грѣшитъ: кто согрѣшилъ, тотъ долженъ раскаиваться въ грѣхѣ и мучиться за грѣхъ. Желая лишить всякой силы это возраженіе, Ѳома Аквинатъ съ особенной настойчивостью раскрываетъ мысль о связи Христа съ человѣчествомъ, какъ Главы съ членами. Если І. Христосъ есть Глава, а люди—члены, то Христосъ и человѣчество составляютъ какъ бы одно таинственное Лицо, и посему Христосъ удовлетворилъ за людей, какъ Глава за Своихъ членовъ. „Насколько два человѣка есть одно посредствомъ любви, настолько одинъ можетъ принести удовлетвореніе за другого (inquantum duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest [3]).

Изображая дѣйствіе или слѣдствіе страданій Христовыхъ, Ѳома Аквинатъ утверждаетъ, что чрезъ страданіе Христа люди освобождены отъ грѣха и наказанія за него, вѣчнаго осужденія во адѣ за грѣхи и отъ вѣчной смерти, а равно и отъ власти діавола. При раскрытіи мысли объ освобожденіи людей отъ грѣха, богословъ вѣренъ своему принципу объединить въ своемъ воззрѣніи нравственное Абелярово съ ортодоксально догматическимъ церковнымъ. Поэтому, утвердивши свою основную мысль словами Апокалипсиса: „Онъ возлюбилъ насъ и омылъ насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею“ (Апок. 1, 5).—Ѳома, въ разъясненіе этой мысли, говоритъ: „страданіе Христа есть причина оставленія грѣховъ вопервыхъ, въ томъ смыслѣ, что оно призываетъ насъ къ любви, а черезъ любовь мы наслѣдуемъ про-

---

[1]) Quaest. 48, art. 1, pag. 508.
[2]) Quaest. 48, art. 2, pag, 508—509.
[3]) Quaest. 48, art. 2, pag. 509.

щеніе грѣховъ по 7 гл. Луки: „прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много“ (Лук. 7, 47) (а это и есть нравственная Абелярова точка зрѣнія). Во-вторыхъ, страданіе Христа служитъ причиною прощенія грѣховъ въ силу связи Христа съ человѣчествомъ, какъ Главы съ членами. Какимъ образомъ Христосъ, какъ Глава, можетъ освободить насъ отъ грѣховъ, какъ Своихъ членовъ,—это можно уяснить слѣдующимъ сравненіемъ: допустимъ, что человѣкъ черезъ какое либо прибыльное занятіе, которое совершалъ руками, пріобрѣлъ себѣ большія средства, но потомъ ногами онъ причинилъ бы кому-нибудь какое либо зло или убытокъ; безъ сомнѣнія, онъ имѣетъ право, за зло, причиненное ногами, дать вознагражденіе изъ средствъ, добытыхъ его руками. Но какъ естественное тѣло, будучи одно, состоитъ изъ различныхъ членовъ, такъ вся Церковь, которая есть таинственное тѣло Христово, есть какъ бы одно лицо съ своею Главою, которая есть Христосъ (это догматически-церковная точка зрѣнія). Чрезъ свои страданія Христосъ освободилъ насъ отъ грѣховъ причинно, т. е. Его страданія послужили причиною существованія въ Церкви такихъ средствъ, которыя служатъ къ истребленію нашихъ грѣховъ. Таковы суть таинства: крещеніе, покаяніе и др., которыя заимствуютъ свою силу отъ страданій Христовыхъ. Наконецъ, вѣра есть также средство, черезъ которое страданія Христовы дѣлаются умилостивительными для вѣрующихъ, какъ говоритъ апостолъ: „Его (І. Христа) предположилъ Богъ умилостивителемъ чрезъ вѣру, въ крови Его“. (Римл. 3, 25) [1]).

Страданіе Христово освобождаетъ людей и отъ наказанія за грѣхъ, т. е. отъ вѣчнаго осужденія во адѣ и отъ вѣчной смерти. Этому положенію, повидимому, противорѣчитъ, то, что люди и послѣ страданія Христова умираютъ, равно какъ и та мысль, что изъ ада выхода нѣтъ (здѣсь, очевидно, богословъ опять имѣетъ въ виду воззрѣніе Абеляра),— но такъ какъ раньше было доказано, что страданія Христовы суть достаточное, даже преизбыточествующее удовлетвореніе за грѣхи людей, то отсюда само собою слѣдуетъ, что они снимаютъ съ человѣка и виновность, т. е. отвѣтственность за грѣхъ. Что касается до людей, осужденныхъ во адѣ, то конечно дѣйствіе страданій Христовыхъ не простирается на тѣхъ, кои черезъ вѣру, любовь и благодать (въ таинствахъ) не приближались ко Христу и не пріобщались Его страданіямъ, но вѣрующіе и любящіе Христа, освящавшіеся благодатію таинствъ во время земной жизни, свободны отъ вѣчнаго осужденія во адѣ, хотя бы были и не безгрѣшны. Во вторыхъ, вѣрующіе во Христа суть сотѣлесники Ему, какъ своей Главѣ, а членамъ естественно сообразоваться со своею Главою, и посему, какъ Христосъ чрезъ страданіе перешелъ къ славѣ безсмертія; такъ и мы, какъ члены Его, чрезъ Его страданія освобождаемся отъ вѣчной смерти и становимся наслѣдниками вѣчной жизни. Черезъ страданіе Христа люди освобождены отъ власти діавола, при чемъ Ѳома Аквинатъ раздѣляетъ мнѣніе блаж. Августина: діаволу было попущено Богомъ вредить людямъ, которыхъ онъ, уловивъ чрезъ грѣхъ, подчинилъ своей власти. Но діаволъ превысилъ свою власть, предавъ на смерть Христа, Который не заслужилъ смерти, такъ какъ былъ безгрѣшенъ, но за то діаволъ лишился власти надъ грѣшниками, которыхъ онъ держалъ въ плѣну, и которые были отпущены на свободу по вѣрѣ во Христа, преданнаго имъ на смерть, вопреки всякой справедливости [2]).

Не излишне обратить вниманіе на то, какъ Ѳома Аквинатъ объясняетъ

---

[1]) Quaest. 49, art. I, pag. 516—518.

[2]) Summae tot. theolog, pars III, quaest. 49, art. 2—3, pag. 518—520.

отношеніе страданій и смерти Христовой къ Богу и діаволу. „Человѣкъ“, говоритъ онъ, „согрѣшивши сдѣлался должникомъ Богу и діаволу, ибо въ *отношеніи вины* онъ оскорбилъ Бога и предалъ себя діаволу, сочувствуя ему. Но отсюда ясно, что въ силу вины своей предъ Богомъ онъ не сдѣлался рабомъ Божіимъ; напротивъ, отступивши отъ служенія Богу, онъ подпалъ рабству діавола, по праведному Божію попущенію на это, за оскорбленіе Бога. Но въ *отношеніи къ наказанію*, человѣкъ первоначально былъ долженъ Богу, какъ Высшему Судіи, а діаволу потомъ, какъ мучителю по 5 гл. Мѳ. (ст. 25): „да не предастъ тебя противникъ твой судьѣ, и судья предастъ тебя слугѣ“, т. е. „жестокому ангелу наказаній“, какъ говоритъ Златоустъ. Итакъ, хотя діаволъ несправедливо самъ по себѣ держитъ въ рабствѣ человѣка, имъ обольщеннаго, и въ отношеніи къ винѣ, и въ отношеніи къ наказанію, однако же было справедливо, чтобы человѣкъ потерпѣлъ это по попущенію Божію въ отношеніи вины, и по опредѣленію Божію въ отношеніи наказанія. И посему правда Божія требовала, чтобы человѣкъ былъ искупленъ, однакоже въ отношеніи къ Богу, а не въ отношеніи къ діаволу. А въ такомъ случаѣ искупленіе не было цѣной, данной діаволу, какъ выкупъ, но Богу и посему Христосъ Свою кровь, которая есть цѣна искупленія, принесъ въ жертву Богу, а не діаволу [1]).

Наконецъ, страданіе Христово примирило насъ съ Богомъ,—во первыхъ, потому что оно отдалило отъ насъ грѣхъ, чрезъ который люди стали врагами Божіими; во вторыхъ, потому что оно есть жертвоприношеніе, пріятнѣйшее Богу: цѣль жертвоприношенія въ томъ и состоитъ, чтобы чрезъ него угодить Богу; такъ и человѣкъ прощаетъ причиненное ему оскорбленіе за какую-нибудь пріятную ему услугу. Подобнымъ образомъ то, что Христосъ добровольно пострадалъ, есть столь великое благо, что за это благо, обрѣтшееся въ человѣческой природѣ, Богъ, несмотря на все оскорбленіе, причиненное Ему людьми, примирился съ ними, и въ особенности съ тѣми, которые духовно связаны съ пострадавшимъ Христомъ. На возраженіе Абеляра, что Богъ и до примиренія любилъ людей, — Ѳома Аквинатъ отвѣчаетъ: „правда, Богъ любитъ всѣхъ людей, т. е. любитъ въ нихъ сотворенную Имъ же Самимъ природу, но Онъ ненавидитъ всѣхъ, насколько они противъ Него виновны“. Страданіе Христа не въ томъ смыслѣ примирило насъ съ Богомъ, что Онъ снова началъ насъ любить, когда написано въ 31 гл. Іереміи: любовію вѣчною Я возлюбилъ тебя“,— но въ томъ смыслѣ, что чрезъ страданіе Христа уничтожена причина вражды между Богомъ и грѣшнымъ человѣкомъ отчасти чрезъ омовеніе грѣха кровію Искупителя, отчасти чрезъ вознагражденіе Бога такимъ благомъ, которое для Него болѣе пріятно, нежели оскорбителенъ грѣхъ“ [2]).

Итакъ, отличительныя черты воззрѣнія Ѳомы Аквината на искупленіе заключаются въ слѣдующемъ: 1, оно представляетъ собою попытку примирить и объединить въ одной теоріи нравственно-субъективное воззрѣніе Абеляра съ объективно-догматическимъ воззрѣніемъ Анзельма, Бернарда Клервосскаго и др., при чемъ частнѣе отношеніе Ѳомы Аквината къ Абеляру можно выразить такъ: ту часть нравственнаго воззрѣнія Абеляря, которая рѣзко не противорѣчитъ объективно-догматическому церковному воззрѣнію, онъ принимаетъ и ассимилируетъ ее съ послѣднимъ, какъ нравственную точку зрѣнія на догматъ; а тѣ стороны Абелярова воззрѣнія, которыя прямо противорѣчатъ церковному пониманію догмата и разрушаютъ его, онъ обстоятельно опровергаетъ; однакоже справедливость требуетъ

[1]) Summae tot. theol. p. III, Quaest. 48, art. 4, pag. 513.
[2]) Ibid. quaest. 49, p. 512–519.

сказать, что эти два воззрѣнія (нравственное и догматическое) онъ не слилъ органически въ одну теорію, но онъ у него болѣе внѣшне поставлены одно подлѣ другого, нежели внутренне соединены между собою въ одно логическое цѣлое. 2. Она отличается отъ Анзельмова возрѣиія тѣмъ что въ то время, какъ Анзельмъ признаетъ безусловную необходимость удовлетворенія—Ѳома Аквинатъ признаетъ необходимость относительную, условную, причемъ однако утверждаетъ, что исторически осуществленный способъ спасенія людей есть наилучшій. 3. Въ то время, какъ Анзельмъ центръ тяжести въ дѣлѣ искупленія переноситъ почти исключительно на крестную смерть Христову,—Ѳома Аквинатъ признаетъ не менѣе важное значеніе въ дѣлѣ искупленія и за страданіями Христовыми. 4. Онъ разсматриваетъ значеніе искупительнаго дѣла Христова съ четырехъ точекъ зрѣнія, какъ — 1) meritum, 2) satisfactio, 3) sacrifficium и 4) redemptio [1]), но не объясняетъ ни основанія для расмотрѣнія дѣла Христова, съ этихъ именно четырехъ точекъ зрѣнія, ни ихъ взаимнаго отношенія между собою. 5) Подобно Бонавентурѣ, Ѳома Аквинатъ всюду настойчиво раскрываетъ мысль объ отношеніи Христа къ вѣрующемъ, какъ Главы къ членамъ и чрезъ это дѣлаетъ наглядною связь между искупленіемъ и искупленными; но это объясненіе основанія для вмѣненія людямъ дѣла Христова у него страдаетъ существеннымъ недостаткомъ: изъ его объясненія вполнѣ понятно, почему дѣло Христово внѣняется членамъ Церкви, но недостаточно понятно, почему оно вмѣняется всѣмъ людямъ, и этотъ недостатокъ тѣмъ болѣе важенъ, что вѣдь самая возможоость и право человѣка стать членомъ Церкви основывается на объективномъ вмѣненіи *всѣмъ людямъ* (прежде и независимо ихъ увѣрованія во Христа и слѣдовательно субъективнаго усвоенія спасенія тѣмъ или инымъ отдѣльнымъ человѣкомъ), и слѣдовательно, достаточно не выяснивши основанія для вступленія человѣка въ Церковь Христову, Ѳома Аквинатъ лишаетъ надлежашей твердости свое объясненіе основанія для вмѣненія искупленія членамъ Церкви. При всемъ томъ справедливость требуетъ сказать, что это основаніе для вмѣненія дѣла Хритова всѣмъ людямъ ясно предносилось уму богослова и даже выражено имъ въ словахъ: „когда двое посредствомъ любви составляютъ одного, то одинъ можетъ удовлетворить за другого“; но къ сожалѣнію, эту мысль онъ не развилъ въ приложеніи ко всему человѣчеству, а не къ однимъ только членамъ Церкви. 6) Ѳома Аквинатъ совершенно ясно, точно и опредѣленно формулировалъ ученіе о satisfactione non solum sufficienti, sed etiam superabundante, хотя ученіе о satisfactione superabundante изъ теоріи Ѳомы Аквината и не слѣдуетъ съ такою необходимостію, какъ изъ теоріи Анзельма.

Но какъ бы то ни было, это ученіе и было главнымъ пунктомъ, въ которомъ ему противосталъ Дунсъ Скоттъ (ум. въ 1308 г.) съ своей теорій согласія. Въ теоріи Дунсъ Скотта мы усматриваемъ сильное отклоненіе отъ Анзельма въ сторону Абеляра. Дунсъ Скоттъ отвергъ все то, что составляло характеристическія особенности Анзельмовой теоріи искупленія. Онъ отрицалъ вопервыхъ, необходимость искупленія только черезъ смерть І. Христа: искупленіе могло произойти и инымъ способомъ. Во-вторыхъ, онъ отрицалъ необходимость лица Богочеловѣка для удовлетворенія (non necessario, quod satisfaciens sit Deus), отрицалъ безконечность человѣческой вины (peccatum a se formaliter est actus finitus), а также безконечность наказанія и безконечность заслугъ Искупителя. Такъ какъ искупительныя заслуги Спасителя принадлежатъ Его человѣческой природѣ, то они имѣютъ только

[1]) Quaest. 48.

конечную цѣну. Но хотя они по природѣ своей конечны, однакоже Богъ принимаетъ ихъ, какъ безконечныя, т. е. имѣющія значеніе для искупленія всѣхъ грѣховъ безконечно многихъ людей,—принимаетъ въ силу Своей свободной воли, принимаетъ, потому что „voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare“ („хочетъ и можетъ принять ихъ Троица“, отсюда и самое названіе теоріи—„теорія акцептаціи, т. е. согласія или признанія),—принимаетъ ради Лица, Которому они принадлежатъ. Это согласіе Троицы и есть послѣдняя и главная причина безконечнаго значенія заслугъ Спасителя.—„Quantum vero“, говоритъ Дунсъ-Скоттъ, „attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturae assumptae et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Siquidem *divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti*... Tantum valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum Trinitas acceptare“ [1]).

Такой взглядъ на значеніе искупительныхъ заслугъ Спасителя есть лишь частное примѣненіе общаго положенія: divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. По основному воззрѣнію Дунсъ-Скотта, одинъ Богъ есть только безусловное и безспорное благо, все же остальное, кромѣ Бога, есть благо потому только, что Богъ желаетъ, чтобы оно было благо и признаетъ его за таковое, а не наоборотъ; т. е. Богъ не потому извѣстное явленіе признаетъ за благо, что оно въ существѣ своемъ есть благо; посему и каждое дѣло есть заслуга потому только, что Богъ принимаетъ его за заслугу, а если Богъ не захочетъ этого, то тоже самое дѣло не будетъ заслугой, равнымъ образомъ, всякое доброе дѣло, Богъ, если захочетъ, можетъ считать за злое.

Отсюда ясно, что напрасно было бы искать какихъ либо основаній для тѣхъ или другихъ частныхъ сторонъ и вопросовъ касательно дѣла искупленія; оно все случайно и совершенно съ такимъ же правомъ и успѣхомъ могло быть совершено и иначе. Такъ, напр., его могъ бы совершить не Богочеловѣкъ, но ангелъ или purus homo, вродѣ перваго Адама посредствомъ какого либо дѣла любви, которое перевѣсило бы дѣло паденія. Наконецъ, „quilibet, potest satisfacere pro se“, при чемъ дѣло сводилось бы только къ тому, что онъ получилъ бы въ видѣ дара prima gratia, какъ способность сдѣлать что-нибудь имѣющее значеніе заслуги. Какъ Богъ каждому, хотя онъ чадо гнѣва, даетъ безъ всякой съ его стороны заслуги, въ его крещеніи первую благодать, посредствомъ которой онъ потомъ въ теченіе послѣдующей жизни заслуживаетъ себѣ блаженство, такъ точно каждый при помощи той же первой благодати можетъ заслужить и прощеніе ему вины со стороны Бога. Теперь совершенно ясно, что страданія и смерть І. Христа не были необходимы для искупленія рода человѣческаго: человѣчество могло быть искуплено и безъ страданій и смерти Христовой. Но въ такомъ случаѣ спрашивается: почему же Христосъ избралъ именно этотъ путь, путь

---

[1]) Что касается до достаточности заслуги, то она была совершенно конечна, поелику причина ея была конечна, именно воля воспринятой (человѣческой) природы и соединенная съ нею высшая слава. Ибо Христосъ совершилъ заслугу не по Божеству, а по человѣчеству. Отсюда, если ты ищешь знать, насколько достаточна была заслуга Христова, то, безъ сомнѣнія, она имѣла столько значенія, сколько признавалъ за нею Богъ. Посему Божественное согласіе есть могущественнѣйшая причина и основаніе всякой заслуги. Заслуга Христа была настолько удовлетворительна, насколько могла и желала усвоить ей значеніе Сама Троица.—Duns Scotus, In sent. lib. III, dist. 19. Dogmengeschichte v. Hagenbach 2 Th. s. 127. 2. Auflage. 1847.

страданія и крестной смерти для искупленія человѣчества. „Потому", отвѣчаетъ Дунсъ-Скоттъ, „что Христосъ охотнѣе хотѣлъ умереть, нежели молчать предъ іудеями объ истинѣ; во вторыхъ, потому что пострадавши и умерши за людей, Христосъ чрезъ это всего сильнѣе обязалъ людей къ любви къ Себѣ и къ Богу". Итакъ Дунсъ-Скоттъ не отрицаетъ искупительнаго значенія за страданіями и смертію Спасителя, но только онъ признаетъ это дѣло случайнымъ, а не необходимымъ [1]).

Несмотря на раціоналистическій антицерковный характеръ воззрѣнія Дунсъ-Скотта, его теорія искупленія нашла себѣ многочисленныхъ послѣдователей. Извѣстнѣйшіе схоластическіе богословы послѣдняго періода, схоластики, какъ напр. Дурандъ-фонъ-Сентъ-Курсенъ, примкнули къ нему. Весь францисканскій монашескій орденъ также признавалъ ученіе Дунсъ-Скотта, и всѣ тогдашніе западные богословы раздѣлились на двѣ партіи: одни были послѣдователями Ѳомы Аквината, другіе—послѣдователями Дунсъ-Скотта. Но представители Римской церкви примкнули къ ученію Ѳомы Аквината, и папа Климентъ VI, въ 1343 году буллою „Unigenitus" принялъ ученіе Ѳомы Аквината о преизбыточествующихъ заслугахъ Спасителя, каковое ученіе непосредственно за симъ и послужило опорой для теоріи о сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ церкви и объ индульгенціяхъ [2]).

Но какъ извѣстно, эти практическіе выводы Римской церкви изъ схоластическаго ученія о satisfactio superabundans, въ очень широкихъ размѣрахъ практиковавшіеся и посему возмущавшіе благочестивое чувство вѣрующихъ, и послужили ближайшимъ и видимымъ поводомъ къ отдѣленію отъ Римской церкви многихъ католиковъ и къ образованію протестантизма. Однакоже протестанты на первыхъ порахъ самое схоластическое ученіе объ искупленіи приняли безъ всякаго измѣненія. Очень ясно и опредѣленно это отношеніе протестантскаго ученія объ искупленіи къ схоластическому выразилъ протестантскій богословъ XVII вѣка, Квенштедтъ, замѣчательный между прочимъ тѣмъ, что онъ первый изъ протестантскихъ богослововъ представилъ опытъ систематическаго изложенія догмата искупленія: „Одна капля крови Богочеловѣка была ли и могла ли быть достаточной цѣной для искупленія рода человѣческаго?" Поставивши этотъ вопросъ, онъ отвѣчаетъ на него утвердительно, отрицая только его римскія слѣдствія: „была достаточна, но въ томъ погрѣшаютъ первосвященники, когда изъ того, что одна капля крови Христа есть достаточная цѣна для искупленія цѣлаго міра, весьма дурно заключаютъ, что остальная кровь должна идти въ сокровищницу церкви и для индульгенцій" [3]).

---

[1]) Christi Pers. u. Werck. v. Thomasius. III, Th. I Abth. S. 257—258. 1862.

[2]) Православная церковь, послѣдуя св. отцамъ: Кириллу Іерусалимскому, Іоанну Златоусту и другимъ, также признаетъ преизбыточествующее значеніе заслугъ Спасителя, но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ Римская церковь. По ученію Православной церкви, преизбыточествующее значеніе заслугъ Спасителя состоитъ въ томъ, что Христосъ чрезъ Свои страданія и смерть не только возвратилъ намъ то, что мы потеряли чрезъ грѣхъ Адама, но даровалъ намъ новыя блага, которыхъ мы не имѣли бы, еслибы Адамъ и не палъ: черезъ Христа мы получили больше, чѣмъ мы потеряли чрезъ Адама. А Римская церковь преизбыточествующее удовлетвореніе понимаетъ въ томъ смыслѣ, что такъ какъ одной капли крови Христовой было достаточно для удовлетворенія за грѣхи цѣлаго міра, то остальное количество крови Спасителя, какъ нѣкоторое сокровище безконечной цѣны, поступаетъ въ распоряженіе Римской церкви, т. е. ея видимаго главы, папы, который, по собственному усмотрѣнію изъ этой сокровищницы и выдаетъ то или другое количество заслугъ Спасителя тому или другому частному христіанину или цѣлому ихъ обществу для покрытія тѣхъ или иныхъ частныхъ грѣховъ ихъ или для возмѣщенія недостатка у иныхъ въ какихъ нибудь добрыхъ дѣлахъ, препятствующаго имъ войти въ царство небесное.

[3]) Kirchliche Glaubenslehre v. Philippi, B. IV, 2. S. 96—98.

И дѣйствительно, самъ Лютеръ (род. въ 1483 г.), объясняя извѣстное мѣсто изъ посланія ап. Петра: „мы искуплены не серебромъ и золотомъ, но честною кровію, какъ Агнца непорочнаго и пречистаго Христа“, говоритъ: „что это за сокровище, которымъ мы искуплены? Это не преходящее золото или серебро, но драгоцѣнная кровь Сына Божія, сокровище столь драгоцѣннаго рода, что никакой человѣческій смыслъ и разумъ не могутъ обнять, такъ что только одной капельки (Tröpflein) этой невинной крови было бы достаточно за грѣхи цѣлаго міра. Но Отецъ такъ богато пожелалъ излить на насъ Свою милость, что Онъ благоволилъ, чтобы Его Сынъ, Христосъ, излилъ на насъ всю Свою кровь и даровалъ намъ совершенно безцѣнное сокровище“ [1]). Такимъ образомъ и самъ Лютеръ не освободился отъ внѣшне количественныхъ, вещественныхъ представленій схоластики о значеніи и силѣ крестныхъ страданій и смерти Спасителя. Онъ не хотѣлъ понять того, что большее или меньшее количество пролитой Христомъ Спасителемъ на крестѣ крови не имѣетъ никакого существеннаго значенія для искупленія рода человѣческаго, и что все значеніе страданій и смерти Христовой опредѣляется исключительно силою любви Искупителя къ роду человѣческому и безпредѣльностію Его послушанія Отцу и сочувствія къ погибающему человѣку, по силѣ котораго Онъ чувствовалъ Свои страданія такъ, какъ будто бы они были страданія цѣлаго человѣчества.

Съ другой стороны, согласно съ Августиномъ и Григоріемъ Великимъ, Лютеръ признавалъ за страданіями и смертію Христовою значеніе выкупа у діавола, причемъ согласно съ Григоріемъ Великимъ допускалъ, что діаволъ введенъ былъ въ обманъ, считая Христа за тварь и не усмотрѣвши, что Онъ былъ Богъ, Господь діавола. Діаволъ взялъ у Него жизнь, но за это онъ услышалъ такой приговоръ отъ Бога: „такъ какъ ты взялъ невинную кровь Моего Единственнаго Сына, то ты и смерть должны быть осуждены“. Подобный же способъ разсужденія Лютеръ допускаетъ и по отношенію къ смерти: „жизнь наша, Господь Іисусъ Христосъ допустилъ Себя умертвить, но смерть коснулась Его несправедливо, ибо жизнь въ Его лицѣ была вѣчна; смерть не видала того, что подъ смертнымъ тѣломъ сокрыта вѣчная мощь и божественная сила. Такъ какъ это Лицо по божеской природѣ есть чистая жизнь и не могло оставаться въ смерти, то Оно опять востаетъ и уничтожаетъ смерть“. Такой же способъ представленія Лютеръ допускаетъ при разсужденіи объ избавленіи отъ грѣха: „Христосъ осудилъ грѣхъ грѣхомъ и смерть смертію. Какъ это? Онъ былъ грѣшникомъ на крестѣ, терпѣлъ судъ и наказаніе, которое долженъ терпѣть грѣшникъ. Онъ былъ невиненъ, никогда не сдѣлалъ грѣха, и вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ поднялъ на Себя грѣхъ, которымъ никогда не былъ, и допустилъ Себя судить и осудить, какъ злодѣя; хотя Онъ былъ невиненъ, однако сравнялся съ грѣшниками, и это въ Немъ спасительной грѣхъ. Такъ какъ грѣхъ допустилъ въ отношеніи Его неправду, когда осудилъ Его и привелъ къ смерти, то за это Онъ осудилъ грѣхъ на крестѣ. Почему Христосъ получаетъ теперь право надъ всѣми грѣхами въ мірѣ и всѣмъ, которые вѣруютъ въ Него, Онъ даетъ такое право надъ грѣхомъ: грѣхъ не долженъ тебѣ вредить, ибо онъ Мнѣ повиненъ и подчиненъ, посему не должно быть никакого грѣха, или, по крайней мѣрѣ, грѣха осуждающаго“. А въ другомъ мѣстѣ Лютеръ выражается еще рѣшительнѣе: „нѣтъ въ мірѣ болѣе грѣха, такъ какъ Христосъ, на Котораго Отецъ возложилъ всѣ грѣхи, побѣдилъ ихъ, покрылъ и задушилъ [2]). Извѣстны практическія послѣдствія этого уче-

[1]) Ibid, S. 96. [2]) Всѣ сейчасъ приведенныя подлинныя слова изъ Лютера заимствованы нами изъ выше цитированнаго сочиненія Томазія.—3 Th. I Abtheil, S. 278—309.

нія: только вѣруй во Христа, т. е. знай и помни, что за всѣ твои грѣхи пострадалъ Христосъ, ихъ побѣдилъ и задушилъ, и послѣ этого сколько бы ты ни грѣшилъ, твои грѣхи нисколько не осуждаютъ тебя, и ты не находишься ни въ малѣйшей опасности потерять вѣчное блаженство; если же грѣхами твоими возмущается твоя совѣсть, то это вражеское искушеніе, на которое не должно обращать никакого вниманія. Самъ Лютеръ писалъ одному изъ своихъ друзей: „когда я пью и чувствую послѣ этого угрызенія совѣсти, то я, вѣрно зная, что это козни противъ меня діавола, который хочетъ поколебать во мнѣ вѣру въ моего Спасителя, начинаю, на зло врагу, пить еще болѣе". Извѣстны и болѣе печальныя послѣдствія такого воззрѣнія: образовалась многочисленная секта послѣдователей Лютера, которые съ спокойною совѣстію допускали самые гнусные пороки въ своей жизни въ полной увѣренности, что такая жизнь нимало не вредитъ ихъ вѣчному спасенію [1]).

Если Лютеръ въ своемъ ученіи объ искупленіи болѣе примыкаетъ къ томистическому направленію схоластики, то Меланхтонъ (род. 1497 г.) болѣе склоняется къ Анзельму: во первыхъ, онъ, подобно Анзельму совершенно чуждъ мысли о томъ, что искупительная жертва принесена діаволу; во вторыхъ, согласно съ тѣмъ же Анзельмомъ онъ утверждаетъ, что для искупленія людей достаточно было однихъ страданій и крестной смерти, а въ исполненіи нравственнаго закона, т. е. въ такъ называемомъ „obedientia activa" не было необходимости для совершенія искупленія. „Lex obligat", говоритъ Меланхтонъ, „vel ad obedientiam vel ad poenam [2]).

Мы указываемъ на это обстоятельство съ тою цѣлью, чтобы фактически доказать, что провозглашенное въ послѣдствіи въ формулѣ конкордіи ученіе объ obedientia activa и passiva не было извѣстно двумъ главнымъ основателямъ протестанства Меланхтону и даже Лютеру, равно какъ не находимъ ученія объ „obedientia activa" ни въ Аусбургскомъ исповѣданіи, (1530 г.) ни въ Апологіи Аусбургскаго Исповѣданія (1531 г.). Такъ въ третьемъ членѣ Аусбургскаго исповѣданія, de Filio Dei" читаемъ: „Христосъ. истинный Богъ и истинный человѣкъ, пострадалъ, распятъ на крестѣ, умеръ и погребенъ, чтобы... стать жертвою не только за первородный грѣхъ, но также за всѣ произвольные (pro actualibus) грѣхи людей; въ членѣ четвертомъ: „грѣхи отпущены ради Христа, Который Своею смертію удовлетворилъ за наши грѣхи" [3]) Подобнымъ же образомъ говорится и въ Апологіи: „mors Christi est satifactio pro morte aetaerna"; и еще: „Christus passus est et mor-

---

[1]) Конечно это печальное нравственное явленіе, имѣвшее мѣсто при первоначальномъ появленіи протестанства, ближайшимъ образомъ было послѣдствіемъ особенности Лютерова ученія объ условіяхъ оправданія, но должно замѣтить, что ученіе объ оправданіи находится въ тѣсной связи съ ученіемъ объ искупленіи, которое составляетъ основаніе для ученія объ оправданіи. И, дѣйствительно, такая особенность Лютерова ученія объ искупленіи, по которому одной капельки невинной крови Христовой было бы достаточно для искупленія грѣховъ цѣлаго міра, а между тѣмъ Христосъ излилъ за насъ всю Свою кровь, равно какъ столь рѣшительное выраженіе, что для вѣрующихъ нѣтъ болѣе въ мірѣ грѣха осуждающаго, что грѣхъ задушенъ,—уже сами по себѣ помимо особенности ученія объ условіяхъ оправданія, легко могли приводить къ мысли, что въ христіанствѣ нѣтъ болѣе грѣха, а осталась только иллюзія грѣха, одинъ его призракъ, производимый въ нравственномъ сознаніи вѣрующаго дѣйствіемъ діавола, подобно тому, какъ, наоборотъ, внѣ христіанства нѣтъ добрыхъ дѣлъ, а есть только одни призраки ихъ. Сюда же конечно присоединилось ученіе о холодной, разсудочной вѣрѣ, неодушевляемой и не свидѣтельствуемой добрыми дѣлами, какъ единственномъ достаточномъ субъективномъ условіи оправданія и спасенія человѣка.

[2]) Christi Person und Werck , III Th. 1 Abth. S. 311.

[3]) Смерть Христа есть удовлетвореніе за вѣчную смерть. — Христосъ пострадалъ и умеръ, чтобы примирить съ нами Отца.—Symbol. oecum. von Franke, p. 14, 1846.

tuus, ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia est non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis [1]).

Возникновеніе Формулы Конкордіи вызвано такъ называемыми Озіандеровыми спорами. Андрей Озіандеръ (былъ пасторомъ съ 1522 года; его главное сочиненіе: О единственномъ Посредникѣ Іисусѣ Христѣ и объ оправданіи вѣрою; ум. 1552 г.) утверждалъ, что Христосъ есть наша правда по Своей Божественной, а не человѣческой природѣ, а посему намъ не вмѣняется въ правду то послушаніе, которое Христосъ показалъ по Своему человѣчеству — чрезъ Свою жизнь, страданія и смерть, но намъ вмѣняется Его вѣчная Божественная правда, по скольку мы силою вѣры воображаемъ въ себѣ Христа, по Его Божественной природѣ.

Протестанскіе богословы, оспаривая Озіандера, разошлись и между собою: одни, послѣдуя Меланхтону, утверждали, что намъ вмѣняется въ правду земная человѣческая правда Христа, которая есть Его послушаніе, явленное въ Его уничиженіи, страданіи и смерти, таковы были Бранденбургскіе и Кёнигсбергскіе богословы. Другіе же, напротивъ, утверждали, что для нашего примиренія съ Богомъ, кромѣ признаваемаго вышеназванными богословами пассивнаго послушанія, потребно также и активное послушаніе, состоящее въ томъ, что Христосъ вмѣсто насъ и за насъ исполнилъ весь нравственный законъ, явилъ совершенное послушаніе всѣмъ заповѣдямъ Божіимъ. Такъ явилось протестанское ученіе объ „obedientia activa и passiva“, которое изъ ученія богословскаго превратилось въ общецерковное протестанское ученіе, бывъ признано и утверждено Формулой конкордіи (1577 г.), въ третьемъ членѣ которой говорится: „Христосъ есть наша правда не по Своей только бежественной, ни по Своей человѣческой только природѣ, но по обѣимъ природамъ въ ихъ единствѣ, какъ Богочеловѣкъ въ одномъ нераздѣльномъ лицѣ; но Его правда, которая вмѣняется намъ, есть цѣлое послушаніе цѣлаго лица, которое Онъ показалъ Своему Отцу даже до смерти“. Это послушаніе цѣлаго лица есть совершенное удовлетвореніе вѣчной, неизмѣнной правдѣ Божіей, открытой въ законѣ, и слѣдовательно это есть наша правда, которая открыта въ Евангеліи [2]) [3]). Подлинные члены Формулы конкордіи, относящіеся къ разсматриваемому предмету, суть слѣдующіе: „Credimus, docemus et confitemur, hoc ipsum nostram esse coram Deo justitiam, quod Dominus nobis peccata remittit, ex mera gratia absque ullo respectu praecedentium, praesentium aut consequentium nostrorum operum dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi: propter eam justitiam recipimur et justi reputamur“ [4]). „Christus vere

---

[1]) Apolog. Confession. Cap. 1, art. III, p. 64; p. 194. Symbol. oecum. v. Franke, 1846.

[2]) Вѣруемъ, учимъ и исповѣдуемъ, что наша правда предъ Богомъ состоитъ въ томъ, что Господь оставляетъ намъ грѣхи по одной только благодати, безъ всякаго отношенія къ нашей заслугѣ или достоинству нашихъ дѣлъ настоящихъ, прошедшихъ или будущихъ, ибо Онъ даруетъ и вмѣняетъ намъ правду послушанія Христа: по причинѣ этой правды мы признаемся и считаемся праведными.—Римл. V, 19; I Іоан. 1, 7.

[3]) Христосъ есть истинно наша правда, но не по одной только Божественной природѣ и не по одной только человѣческой, въ одномъ нераздѣльномъ послушаніи Своемъ, которое Богочеловѣкъ явилъ Отцу даже до смерти, и симъ послушаніемъ заслужилъ намъ прощеніе всѣхъ нашихъ грѣховъ и вѣчную жизнь.—О происхожденіи obedientia activa составлено по вышецитованнымъ сочиненіямъ Томазія и Гагенбаха. Christi Person und Werck, v. Thomasius, 3 Th. I Abth. S. 326 und so weiter.

[4]) Христосъ не просто человѣкъ, но Богъ и человѣкъ въ одномъ нераздѣльномъ Лицѣ, какъ не былъ повиненъ страданію и смерти (на основаніи Своего Лица), такъ не былъ подчиненъ и закону, поелику былъ Господь закона. По этой причинѣ Его послушаніе (не только одно то послушаніе, которое Онъ явилъ Отцу въ Своемъ страданіи и смерти, но также и то, посредствомъ котораго Онъ добровольно, ради насъ, подчинилъ Себя закону и по оному

est nostra justitia, sed neque secundum solam divinam naturam, neque secundum solam humanam naturam, in sola videlicet obedientia Sua, quam Patri ad mortem usque absolutissimam Deus et homo praestitit, eaque nobis peccatorum omnium remissionem et vitam aeternam promeruit [1]),“ (этотъ членъ Формулы ясно направленъ противъ Озіандеровыхъ споровъ и составляетъ авторитетное ихъ разрѣшеніе). — „Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passione et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus *agendo et patiendo*, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet“ [2]).

Итакъ, если Меланхтонъ прежде утверждалъ: „lex obligat vel ad obedientiam, vel ad poenam“, то Формула конкордіи, напротивъ, теперь утверждала: „lex obligat ad poenam et ad obedientiam“. Съ той поры, какъ ученіе объ „obedientia activa et passiva“ было утверждено Формулой конкордіи, оно стало новымъ догматомъ протестантской вѣры и до сегодня составляетъ существенную черту протестантскаго ученія объ искупленіи, которое принимаютъ всѣ ортодоксальные протестантскіе богословы. Такъ, напр., новѣйшій протестантскій богословъ, докторъ Филиппи пишетъ: Христосъ исполнилъ весь положительный нравственный законъ и въ Своемъ горячемъ сочувствіи къ міру потерпѣлъ за него столь сильныя страданія, что они по своей интенсивности равны страданіямъ цѣлаго міра. Поелику Христосъ все, что Онъ сдѣлалъ, сдѣлалъ для людей, то Его страданія замѣняютъ собою вѣчныя страданія за наши грѣхи, а Его дѣятельность восполняетъ собою недостаточность нашей нравственной дѣятельности, нашего несовершеннаго исполненія нравственнаго закона“ [3]). Но Филиппи очевидно, не безъизвѣстно положеніе Анзельма, что „omnis rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo“, и посему онъ пытается опровергнуть это положеніе слѣдующими соображеніями: „еслибы“, говоритъ онъ, „святая жизнь Сына Человѣческаго была Его долгомъ и только Его святая смерть была ходатайственною, то должно бы далѣе слѣдовать, что Онъ чрезъ Свое дѣло пріобрѣлъ вѣчную жизнь Себѣ, а чрезъ Свои страданія—намъ, но это вѣдь только одна вѣчная жизнь, которую Онъ могъ пріобрѣсть или только для Себя, слѣдовательно, не для насъ, или только для насъ, слѣдовательно, не для Себя, ибо я могу въ себѣ недѣлимое сокровище пріобрѣсть или только въ собственное владѣніе или для сообщенія другимъ. Для Себя Онъ не имѣлъ нужды исполнять закона, потому что Онъ и по человѣческой природѣ составляетъ одно съ Богомъ, слѣдовательно, и человѣкъ Іисусъ есть не тварь и не рабъ, но Господь и Законодатель“ [4]). „Наконецъ, если

Своему послушанію его исполнилъ) вмѣняется намъ въ правду, такъ что Богъ по причинѣ всецѣлаго послушанія, которое Христосъ явилъ Своему Небесному Отцу *въ дѣятельности и страданіи* въ жизни и смерти, оставляетъ намъ грѣхи, считаетъ насъ благими и праведными и даруетъ намъ вѣчное спасеніе.—Formula Concord. von Valch herausgegeben 1750, Jëna, p. 553.

[1]) Ibid. p. 555.

[2]) Ibid. pag. 684. Lehrbuch der Dogmengeschichte v. Hagenbach. 2 Th. s. 372. II Auflage, 1847.

[3]) Kirchliche Glaubenslehre, v. Philippi. IV, 2, s. 37—39.

[4]) Ibid. 40—41.

Онъ пришелъ исполнить вмѣсто насъ волю Отца, то Божественная воля требовала отъ насъ не только святой смерти, но и святой жизни“ [1]).

Замѣтимъ мимоходомъ, что мы не видимъ причины, почему вѣчная жизнь можетъ быть достояніемъ или только Христа или только Его вѣрующихъ, не видимъ тѣмъ болѣе, что по слову Самого Христа „идеже есмь Азъ, ту и слуга Мой будетъ“, и что самое вѣчное блаженство вѣрующихъ будетъ заключаться именно въ вѣчномъ общеніи вѣрующихъ съ Христомъ. Другой вопросъ, долженъ ли Онъ пріобрѣтать для Себя вѣчную жизнь? На этотъ вопросъ мы отвѣчаемъ, что не долженъ, потому что пріобрѣтаютъ то, чего не имѣютъ, а Христосъ всегда былъ наслѣдникомъ вѣчной жизни. Но совершать нравственный законъ всякое нравственно-святое существо должно не только для того, чтобы пріобрѣсть вѣчную жизнь, но вопервыхъ, для славы Божіей, во-вторыхъ, какъ условіе собственнаго блаженства, или иначе сказать не для пріобрѣтенія, а для сохраненія вѣчно-блаженной жизни. Для этихъ именно цѣлей, напр. исполняютъ волю Божію ангелы. „Для Себя“, продолжаетъ Филиппи, „Христосъ не имѣлъ нужды исполнять закона, потому что и человѣкъ Іисусъ есть не тварь и не рабъ, но Господь и Законодатель“.— Эти соображенія очевидно ближайшимъ образомъ направлены противъ положенія: omnis rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo“. Но нашъ богословъ забылъ, что св. отцы, какъ напр. св. Аѳанасій Александрійскій тѣмъ и объясняли слова книги Притчей: „Господь создамя начало путей Своихъ“, что относили ихъ къ человѣческой природѣ І. Христа и что св. ап. Павелъ говоритъ о Христѣ, что Онъ зракъ раба пріялъ. Да и притомъ, если допустить, что Христосъ для Себя не нуждался въ исполненіи нравственнаго закона, то далѣе надобно допустить и то, что Христосъ, слѣдовательно, для *Себя* могъ и не исполнять его, слѣдовательно, могъ грѣшить, вести безнравственную жизнь.

Но можемъ ли мы иначе мыслить нашего Искупителя и Богочеловѣка, какъ совершеннымъ исполнителемъ закона? Какъ вѣчному первообразу Бога, какъ воплощенію Его любви, Ему такъ же естественно было исполнять божественный законъ, какъ естественно Ему дышать воздухомъ, какъ естественно жить и чувствовать по человѣчески. И поэтому, какъ никто не спроситъ, для Себя или для насъ Христосъ дышалъ, чувствовалъ, такъ точно неблагоразумно спрашивать и о томъ, для Себя или для насъ Христосъ жилъ въ полномъ согласіи съ Божественной волей. Очевидно, что это было естественно и нравственно необходимое слѣдствіе Его чистой нравственной природы и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимое условіе нашего искупленія и примиренія съ Богомъ, но не средство и не способъ искупленія. Его чистая нравственная природа, Его любвеобильная душа, способная отзываться на всѣ многоразличныя жизненныя состоянія людей, была для Него тѣмъ, что дѣлало Его первосвященникомъ, могущимъ, по слову апостола, спострадать немощамъ человѣческимъ. Его чисто нравственная жизнь была почвой, на которой только и могло успѣшно производиться дѣло примиренія людей съ Богомъ.

„Наконецъ“, говоритъ Филиппи, „Божественная воля, которую Христосъ пришелъ исполнить вмѣсто насъ, требовала отъ насъ не только святой смерти, но и святой жизни“.—Но этому съ полною справедливостію можно противопоставить слова Меланхтона: „lex (divina) obligat vel ad obedientiam vel ad poenam“, но не „ad poenam et ad obedientiam“. Божественная воля относительно грѣховнаго человѣчества ближайшимъ образомъ состояла въ томъ, чтобы посредствомъ святой смерти Богочеловѣка удовлетворить Боже-

[1]) Ibid. 42.

ственному правосудію, осудившему насъ за грѣхъ на смерть и этимъ способомъ примирить Бога съ нами; а потомъ, правда, что искупленное человѣчество должно вести святую жизнь при помощи благодати св. Духа, ниспосылаемаго вѣрующимъ по силѣ искупительныхъ заслугъ І. Христа, но это промыслительное дѣйствіе Божіе о вѣрующихъ въ І. Христа, есть уже не искупленіе, а освященіе, при чемъ и въ этомъ случаѣ нравственные недостатки вѣрующихъ по силѣ искупительныхъ заслугъ Христовыхъ просто прощаются милосердіемъ Божіимъ и благодатію св. Духа, но не возмѣщаются изъ сокровищницы совершеннаго исполненія Христомъ нравственнаго закона, добродѣтели Христа не переводятся на насъ по подобію того, напримѣръ, какъ въ банкѣ могутъ быть переведены деньги съ богатаго человѣка на бѣднаго. Принявши obedientia activa, протестанты въ существѣ дѣла вновь возвратились къ католическому ученію о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ Христовыхъ, изъ за котораго они отдѣлились отъ католиковъ, и вся разница между католиками и протестантами въ этомъ случаѣ только та, что тамъ извѣстную часть заслугъ Христовыхъ выдаетъ тому или другому вѣрующему папа, а у протестантовъ всякій самъ себѣ беретъ изъ сокровищницы святой жизни Христовой столько, сколько ему нужно и угодно, что въ практической жизни можетъ вести къ большей нравственной распущенности, нежели Римское ученіе о сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ и объ индульгенціяхъ. Такимъ образомъ выходитъ, что протестанты, убѣгая отъ одного зла, пришли къ другому, большему. Посему и сами болѣе благомыслящіе протестантскіе богословы не признаютъ дѣятельнаго послушанія І. Христа необходимымъ средствомъ примиренія. Такъ, напр. Крейбигъ пишетъ: „собственно примиряющее есть страданіе, какъ такое, а дѣятельное послушаніе не средство къ примиренію, а предположеніе ходатайства и необходимое условіе (conditio sine quo non) примиренія“ [1]).

Въ своемъ мѣстѣ мы замѣтили, что уже Анзельмова теорія искупленія носитъ внѣшне юридическій характеръ и даетъ преувеличенное значеніе объективной сторонѣ искупленія: крестная жертва Христова требуется необходимо для возстановленія оскорбленнаго грѣхомъ величія Божія, а та точка зрѣнія на искупленіе, на которую указывалъ св. Григорій Богословъ и другіе св. отцы, отрицавшіе безусловную необходимость страданій и смерти Христовой для искупленія человѣчества (крестная жертва Христова нужна была главнымъ образомъ для домостроительства, для того, чтобы человѣкъ могъ освятиться человѣчествомъ Бога), была совершенно оставлена въ тѣни. Протестанство не только не ослабило, но усилило внѣшне юридическій характеръ Анзельмовой теоріи тѣмъ, что къ прежнимъ сторонамъ ученія привнесло еще новую объ „obedientia activa“. Но крайности обычно порождаютъ другія противоположныя крайности; такъ именно случилось и здѣсь. Явились попытки отвергнуть не просто однѣ только крайности господствовавшей на западѣ теоріи искупленія, но и все объективное искупленіе измѣнить въ актъ субъективной рефлексіи, по которой человѣкъ грѣшникъ по силѣ совершившихся страданій и смерти Спасителя пріобрѣлъ несомнѣнную (субъективную) увѣренность въ прощеніи грѣховъ и въ благоволеніи къ нему Бога. Слѣды подобнаго воззрѣнія встрѣчаются у Франке и Тамера, но преимущественно это воззрѣніе изложилъ въ своихъ діалогахъ Очино

---

[1]) Die Versöhnungslehre, von Kreibig, S. 262. Berl. 1878.

(род. въ 1487 г., ум. въ Моравіи въ 1564 г.). А окончательное развитіе и полную законченность далъ этому взгляду Фавстъ Социнъ (ум. въ 1604 г.), изложившій взглядъ на искупленіе въ своихъ „Theologicae praelectiones". Въ воззрѣніи Социна на искупленіе сами собою различаются двѣ стороны: отрицательная (критика объективнаго ученія объ удовлетвореніи) и положительная (собственный взглядъ Социна на значеніе страданій и смерти Христовой). Социнъ находитъ противорѣчіе между понятіями „satisfactio" и „remissio peccatorum": „кто требуетъ себѣ удовлетворенія и принимаетъ его, тотъ не прощаетъ, и наоборотъ, кто хочетъ простить, тотъ не нуждается въ удовлетвореніи. Долгъ можно или простить или требовать, при этомъ нельзя опускать изъ виду и того, что наказаніе есть нѣчто иное, нежели требованіе денегъ (денежнаго долга); оно есть чисто личное и не можетъ быть перенесено съ одного лица на другое; страданіемъ невиннаго не удовлетворяется правда, которая скорѣе должна требовать, чтобы виновный былъ наказанъ. Наконецъ, страданія и смерть Христовы не могутъ быть равносильны винѣ человѣчества, ибо грѣшники за свои грѣхи подлежали вѣчной смерти, и каждый изъ грѣшниковъ заслужилъ за свои именно грѣхи особенный видъ вѣчной смерти, а Христосъ подвергся не вѣчной, а временной смерти, и притомъ временная смерть Христова была только однимъ видомъ смерти (т.-е. именно *крестною* смертію), а не многочисленными видами ея. Да и самыя страданія и смерть Христовы не имѣли характера наказанія, но были для Него лѣстницей къ прославленію. О дѣятельномъ послушаніи Христа поэтому не можетъ быть и рѣчи, потому что Христосъ, какъ человѣкъ, долженъ былъ за Себя явить Богу это послушаніе, не говоря уже о томъ, что одинъ человѣкъ можетъ исполнить законъ только за одного, а не за всѣхъ, при чемъ Социнъ обратилъ вниманіе на возможныя безнравственныя послѣдствія этого ученія.

Отвергнувъ церковно-протестанское ученіе объ объективномъ удовлетвореніи правдѣ Божіей, состоящемъ въ активномъ и пассивномъ послушаніи Христа, Социнъ положительный взглядъ свой на значеніе страданій и смерти Христовой выразилъ въ слѣдующихъ положеніяхъ: во-первыхъ, они имѣютъ значеніе примѣра, непрестанно влекущаго вѣрующихъ на путь спасенія; подражая этому примѣру, послѣдніе искупляются отъ грѣховъ, т.-е. усиліями своей собственной воли они мало-по-малу оставляютъ грѣхи и освобождаются отъ нихъ и достигаютъ праведности и святости, причемъ примѣръ святѣйшей жизни І. Христа весьма много облегчаетъ для вѣрующихъ это дѣло. Искупленіе такимъ образомъ состоитъ въ нравственнопсихическомъ вліяніи на вѣрующихъ примѣра Христа. Во-вторыхъ, страданія и смерть Христовы имѣютъ значеніе залога несомнѣнной увѣренности въ полученіи данныхъ отъ Бога обѣтованій. Христосъ умеръ для того, чтобы былъ твердъ и непоколебимъ новый и вѣчный завѣтъ людей съ Богомъ, котораго Онъ Самъ есть Посредникъ. Кровь Христова непрестанно вопіетъ ко Отцу о прощеніи человѣческихъ согрѣшеній, и Христосъ именемъ Отца непрестанно возвѣщаетъ намъ о томъ, что грѣхи наши прощены, и намъ уготована жизнь вѣчная. Въ третьихъ, страданія и смерть Христовы суть необходимое средство для того, чтобы чрезъ воскресеніе достигнуть прославленія. „Христосъ", говоритъ Социнъ, „умеръ для того, чтобы чрезъ смерть перейти къ воскресенію, изъ котораго про истекаетъ величайшая увѣренность въ нашемъ воскресеніи и вѣрнѣйшее убѣжденіе въ достиженіи вѣчной жизни" [1]).

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengesch. von Hagenbach. Th. II, s. 372—374, § 265. Leipzig. 1847. Christliche Dogmatik v. Lange, II Th. Heidelberg. 1851 S. 898—899. Опыт. прав. Догм. Богосл. Еп. Сильвестра, т. IV, стр. 162—163.

Возраженія социніанъ противъ объективнаго значенія искупленія зиждутся на поверхностномъ понимаеніи дѣла. Повидимому, самое серьозное изъ нихъ это первое возраженіе, состоящее въ томъ, что понятія удовлетвореніе и прощеніе грѣховъ—другъ съ другомъ несовмѣстимы: что-нибудь одно—или требовать долгъ, или простить его. Но это возраженіе имѣетъ силу только при юридическомъ представленіи объ удовлетвореніи, но оно совершенно падаетъ, если перейти на точку зрѣнія св. отцовъ на этотъ предметъ; по взгляду ихъ, Богъ не требовалъ и не желалъ крови Христовой, т.-е. въ смыслѣ личнаго удовлетворенія за полученное оскорбленіе отъ человѣка, но Онъ пріемлетъ ее по домостроительству, т.-е. какъ наиболѣе премудрый способъ побѣдить и уничтожить царствующій въ мірѣ грѣхъ и діавола и освятить грѣховное человѣчество чрезъ преискреннее пріобщеніе къ нему святой человѣческой природы Христа. Вотъ почему св. отцы, говоря, что жертва принесена Богу Отцу, вмѣстѣ съ тѣмъ не сомнѣваются утверждать, что І. Христосъ въ Своей Голгоѳской жертвѣ принесъ жертву вмѣстѣ и Самому Себѣ, каковая мысль выражается, напр., въ литургійной молитвѣ, читаемой священникомъ во время Херувимской пѣсни, гдѣ говорится, что Христосъ не только „приносяй и приносимый“, но и „пріемлющій приносимую жертву“. Отсюда слѣдуетъ, что, хотя богословы дѣйствительно и представляютъ искупленіе подъ видомъ уплаты долга, но что эту уплату должно понимать иначе, нежели понимается обычная уплата денежнаго долга: эта уплата есть возстановленіе правъ нравственнаго закона Божія, святость и величіе котораго попраны въ мірѣ грѣхомъ человѣчества. И потому умилостивленіе Бога и Его правды, явленное чрезъ страданія и крестную смерть І. Христа, и выполнило не иную какую цѣль, какъ ту, чтобы совмѣстить то и другое, чтобы спасти отъ погибели и грѣшника, и нравственный порядокъ (нравственный законъ) въ мірѣ, или, выражаяся философски,—примирить идею нравственнаго порядка въ мірѣ съ явленіемъ, противорѣчащимъ этой идеѣ (грѣхомъ въ человѣчествѣ) и такимъ образомъ возстановить нравственный порядокъ въ нравственномъ мірѣ, состоящій въ полномъ согласіи идеи и ея явленія—идеала и дѣйствительности. Несогласно съ милосердіемъ Божіимъ оставить на вѣчную погибель грѣшника, но еще менѣе того согласно съ вѣчнымъ закономъ правды и святости—губить нравственный порядокъ міра, допускать безнаказанно извращеніе и разрушеніе самыхъ основъ нравственнаго закона. Въ возстановленіи падшаго человѣчества, вмѣстѣ съ тѣмъ неразрывно соединенномъ съ возстановленіемъ попранныхъ грѣхомъ человѣчества правъ нравственнаго порядка въ мірѣ, или, иначе говоря—въ возстановленіи падшаго человѣчества, соединенномъ съ возстановленіемъ правъ Божественной правды, поруганной человѣческимъ грѣхомъ, и состоитъ вся сущность искупленія.

Что касается до возраженія социніанъ, что въ Голгоѳскомъ жертвоприношеніи страдаетъ Невинный за виновныхъ, тогда какъ законъ правды требуетъ наказанія самого виновнаго —(„душа согрѣшившаго—тада умретъ“) — то его устранилъ уже Бернардъ Клервосскій соображеніемъ, что здѣсь страдаетъ „caput pro membris“. А если такъ, то нельзя сказать что Христосъ терпитъ наказаніе за *чуждое* Ему человѣчество, и по сему, повторимъ прекрасныя слова Ѳомы Аквината „насколько двое чрезъ посредство любви составляютъ одного, настолько одинъ можетъ принести удовлетвореніе за другаго“. И дѣйствительно, при представленіи столь тѣсной органической связи Христа съ человѣчествомъ, что они, по выраженію Ѳомы Аквината, составляютъ „unam personam mysticam“,—приведенное возраженіе теряетъ всю свою силу. Наконецъ, мысль, что страданія Христовы, какъ временныя, не могутъ быть достаточны для избавленія отъ вѣчнаго наказанія и вѣчной

смерти, имѣетъ силу только при предположеніи, что Христосъ есть только просто человѣкъ, а что жертва Христа, какъ Богочеловѣка, достаточна для заглажденія всѣхъ грѣховъ всѣхъ людей,—эту мысль прекрасно уже раскрыли отцы древней церкви, каковы: Кириллъ Іерусалимскій, Златоустъ, Кириллъ Александрійскій и другіе [1]).

Противъ социніанскаго ученія объ искупленіи выступилъ арминіанинъ Гуго Гроцій со своимъ сочиненіемъ: „Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi". Онъ родился въ 1583 году и умеръ въ 1645 году. Гроцій не былъ богословомъ по профессіи; онъ былъ юристъ и государственный человѣкъ; перешедши въ арминіанство, онъ занимался богословскими вопросами по влеченію своего религіозно-настроеннаго ума. Въ своемъ опроверженіи социніанскаго воззрѣнія Гроцій выходитъ изъ юридическаго положенія — punire non est actus competens parti offensae, quâ tali". Богъ, какъ оскорбленная сторона, могъ снести оскорбленіе; но наказывая людей за грѣхи, Онъ наказываетъ не какъ оскорбленная сторона (sicut jurisconsultus canit nequâ juris consultus, sed quâ musicus). Право наказывать есть скорѣе независимое отъ полученнаго оскорбленія право величія Божія. Сверхъ сего, наказаніе имѣетъ положительную цѣль (сохраненіе нравственнаго порядка и примѣръ), ибо не въ томъ является правда Божія, чтобы Господь мстилъ за оскорбленіе или требовалъ долговъ, которые Онъ могъ добровольно простить, но въ томъ, что Онъ наказываетъ зло; а что въ извѣстныхъ случахъ наказаніе возлагается на невиннаго вмѣсто виновныхъ, — въ оправданіе этого порядка вещей, Гроцій указываетъ на законы другихъ народовъ и Decrimen римскихъ легіоновъ. „Итакъ", говоритъ Гроцій, „нѣтъ никакой несправедливости въ томъ, что Богъ, котораго высшая власть сама по себѣ въ отношеніи ко всему не есть несправедлива, пожелалъ воспользоваться страданіями и смертію Христа для того, чтобы представить намъ наглядный образъ тяжести нашей вины.

Гроцій, защищая ученіе объ искупленіи противъ социніанъ, однакоже и самъ не раскрылъ строго ортодоксальной точки зрѣнія на этотъ предметъ. Его ученіе, какъ и вообще ученіе арминіанъ объ искупленіи, составляетъ середину между социніанскимъ и Анзельмовомъ воззрѣніемъ на этотъ догматъ. Сходство его съ Анзельмомъ состоитъ въ томъ, что его теорія удовлетворенія имѣетъ также внѣшній юридическій характеръ, а сходство его съ социніанами усматривается въ его взглядѣ на положительное значеніе смерти Христовой, которое состоитъ, между прочимъ по Гроцію, какъ и по Социну, въ нравственномъ вліяніи на вѣрующихъ примѣра страданій и смерти Христовой. „Главный моментъ искупленія", говоритъ Гагенбахъ, „по Гроцію, какъ и по Социну, лежитъ въ нравственномъ впечатлѣніи, которое производитъ смерть Христова, съ тою только разницею, что этотъ нравственный моментъ Гроціемъ понимается отрицательно, а Социномъ— положительно, насколько по Гроцію нравственное дѣйствіе смерти Христовой лежитъ въ представленіи наказанія, связаннаго со грѣхомъ, а по Социну— въ нравственномъ настроеніи, явленномъ Христомъ въ Его смерти" [2]), т. е. по Социну смерть Христова, какъ смерть героя, воодушевляетъ вѣрующихъ къ высокимъ нравственнымъ подвигамъ (положительное значеніе), а по Гроцію, смерть Христова, представляя собою ужасающую картину того, насколько тяжелъ и ненавистенъ въ очахъ Божіихъ грѣхъ, удерживаетъ этимъ вѣрующихъ отъ грѣховъ (отрицательное значеніе).

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte v. Hagenbach. Th. II, S. 373—374.
[2]) Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Hagenbach. Th. II. S. 375.

При всемъ томъ заслуга Гроція, какъ противника социніанскаго ученія, не можетъ быть отвергаема: споры арминіанъ съ социніанами были безспорно полезны еще и въ томъ отношеніи, что послужили поводомъ къ появленію многихъ богословскихъ изслѣдованій, содѣйствовавшихъ уясненію разсматриваемаго догмата въ протестантствѣ.

Въ заключеніе нашего изложенія исторіи догмата искупленія на Западѣ сообщимъ очень краткія свѣдѣнія о воззрѣніяхъ на сей догматъ нѣкоторыхъ западныхъ раціоналистическихъ богослововъ и философовъ конца XVIII и первой половины XIX столѣтія, именно Канта, де Ветте, Шлейермахера и Гегеля.

Кому извѣстны основоположенія нравственной философіи Канта (ум. въ 1804 г.), тотъ a priori пойметъ, насколько протестантское ученіе объ obedientia activa et passiva не согласно съ философіей Канта. И дѣйствительно, по мысли философа въ сферѣ нравственной жизни не можетъ имѣть мѣста рѣчь о какомъ либо ходатайствѣ: здѣсь всякій самъ долженъ себѣ помогать. Тутъ не умѣстно такое положеніе вещей, какъ при денежномъ долгѣ, гдѣ одинъ, если пожелаетъ, свободно можетъ заплатить долгъ вмѣсто другаго. Однакоже собственное улучшеніе сердца, возвышеніе собственнаго нравственнаго совершенства не покрываетъ вины за прежнюю безнравственную жизнь человѣка, и такимъ образомъ эта прежняя вина должна оставаться на человѣкѣ навсегда, безконечно, и за безконечную вину онъ долженъ ожидать себѣ безконечнаго наказанія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ ходатайственное искупленіе вины Кантъ признаетъ возможнымъ и законнымъ. Подобный случай имѣетъ мѣсто при антиноміи нравственнаго совершенства и внѣшняго благополучія, когда человѣкъ нравственно усовершившійся терпитъ то же самое зло, что и человѣкъ безнравственный (нравственно не улучшенный). Но человѣкъ, нравственно возрожденный (новый Адамъ) терпитъ эти страданія съ достоинствомъ: ради блага онъ принимаетъ ихъ добровольно, какъ наказаніе за то, что согрѣшилъ ветхій Адамъ, ветхій человѣкъ (т. е. тотъ же самый человѣкъ, только еще въ состояніи нравственнаго неисправленія). Физически онъ есть тотъ же самый человѣкъ, но нравственно онъ сталъ другимъ человѣкомъ и такимъ образомъ послѣдній несетъ вину за перваго, какъ ходатай. Но что въ самомъ человѣкѣ происходитъ, какъ внутренній актъ, то въ лицѣ Іисуса является созерцательно, какъ олицетворенная идея; что долженъ взять на себя новый человѣкъ, умершій для ветхаго, это въ Представителѣ человѣчества является, какъ однажды навсегда понесенная смерть“ [1]).

Итакъ, Кантъ далъ страданіямъ и смерти Христовой только символическое значеніе. Еще характернѣе раскрываетъ это символическое пониманіе искупленія извѣстный нѣмецкій богословъ, раціоналистъ начала XIX столѣтія — De Wette. „Ученіе о примиреніи“, говоритъ онъ, „для насъ не есть, какъ для многихъ новыхъ богослововъ, лишенный для религіи значенія и даже прямо вредный остатокъ іудаизма въ христіанствѣ. Оно есть понимаемый чувствомъ эстетически-религіозный символъ, который оказываетъ благодѣтельное дѣйствіе на благочестивый духъ. Сознаніе вины, эстетически понимаемое, есть религіозное чувство покорности, въ которомъ мы повергаемся предъ Богомъ, послѣдствіемъ чего является въ насъ спокойствіе духа. Такъ какъ во Христѣ всѣ идеи осуществились (erschienen) исторически и лично, то такъ же осуществилась въ Немъ и эта высшая идея примиренія, чтобы въ Немъ могла отразиться вся жизнь человѣчества. Въ смерти Іисуса,

---

[1]) Lehrbuch d. Dogmengesch. von Hagenbach. Th. II, S. 458. Die christliche Dogmatick. v. Lange, Th. II, S. 889.

высшемъ доказательствѣ любви, мы усматриваемъ то и другое: величіе нашего паденія и побѣдоносное возвышеніе надъ этимъ паденіемъ.

Символическое пониманіе смерти Христовой у De-Wette отличается отъ Кантова тѣмъ, что въ то время, какъ послѣднее говоритъ только разсудку, первое, напротивъ, обращается болѣе къ чувству.

Знаменитый богословъ и проповѣдникъ первой половины XIX столѣтія, современникъ Гегеля, Шлейермахеръ раскрываетъ свой взглядъ на искупительное дѣло Христово въ своей догматикѣ, которая носитъ названіе: „Christliche Glaube“, именно въ параграфахъ о первосвященническомъ служеніи І. Христа. Типическая особенность Іудейскаго первосвященника, по Шлейермахеру, состояла въ томъ, что только онъ непосредственно являлся предъ Бога, и Богъ только въ немъ видѣлъ цѣлый народъ: точно также и Христосъ есть нашъ Первосвященникъ въ томъ смыслѣ, что Богъ каждаго вѣрующаго видитъ не самого по себѣ, но только во Христѣ. Это право быть представителемъ вѣрующихъ предъ Богомъ, быть ихъ ходатаемъ Христосъ пріобрѣлъ чрезъ Свое жертвоприношеніе, такъ какъ Христосъ, будучи Первосвященникомъ, былъ во всякій моментъ Своей жизни также и жертвою. Его страдательное послушаніе, Его крестный, жертвенный подвигъ, по Шлейермахеру, заключался въ слѣдующемъ: Христосъ то зло, которое Онъ потерпѣлъ въ общеніи съ человѣчествомъ, насколько это зло имѣло свое основаніе въ грѣхѣ, потерпѣлъ за тѣхъ, съ которыми Онъ былъ въ общеніи, т. е. за все человѣчество, и на это страданіе Его должно смотрѣть, какъ на наказаніе, понесенное за другихъ, такъ какъ зло, которое происходитъ изъ грѣха, есть наказаніе за грѣхъ. Первосвященническій характеръ страданій Христовыхъ съ особенною ясностію выразился въ томъ, что страданіе Христа грѣховному человѣчеству достигло своей наибольшей высоты тогда, когда грѣхъ въ двухъ своихъ главныхъ видахъ соединился противъ безгрѣшной личности Искупителя. Изъ этого высшаго сочувствія Христа грѣховному человѣчеству проистекало высшее Его одушевленіе во время главнѣйшаго момента въ дѣлѣ искупленія (крестныхъ страданій и смерти). Отсюда произникла побѣда Христа надъ грѣхомъ и надъ стоящимъ съ нимъ во внутренней связи зломъ. Освобожденіе отъ наказанія за грѣхъ для вѣрующаго слѣдуетъ тогда, когда онъ въ общеніи съ блаженною жизнью Христа смотритъ на зло, побѣжденное Христомъ, уже болѣе не какъ на зло. Въ страданіи Христа до смерти является намъ мало скрытая любовь Бога къ намъ, и въ этой любви въ полной наглядности представляется намъ родъ и способъ, какимъ Богъ былъ во Христѣ, чтобы примирить съ Собою міръ.

По воззрѣнію Шлейермахера, страданіе Христово не было безконечно, такъ какъ Христосъ страдалъ только по Своей человѣческой природѣ, при чемъ Его Божественная природа не была сочувствующей Его страданію; равнымъ образомъ Шлейермахеръ не признаетъ и того, что Христосъ чувствовалъ Божественный гнѣвъ за человѣческіе грѣхи, какъ Его касающійся и на Немъ покоющійся. За дѣятельнымъ послушаніемъ Христа Шлейермахеръ не признаетъ ходатайственнаго значенія, выражаясь, что Христосъ исполнилъ только Божественную волю, но не законъ. Но что касается до страдательнаго послушанія Христа, онъ признаетъ его ходатайственный характеръ; однакоже это послушаніе Христа до смерти не должно смѣшивать съ внѣшне понятымъ ходатайственнымъ удовлетвореніемъ Христа, такъ какъ правда Христова становится нашею ровно настолько, насколько мы находимся въ живомъ общеніи съ Искупителемъ [1]).

---

[1]) Die Christliche Dogmatick v. Lange, Th. II, S. 902—904.

Шлейермахеръ при изложеніи своего воззрѣнія на искупительное дѣло Христово поставилъ себѣ добрую цѣль: провести средній взглядъ между внѣшне юридическимъ воззрѣніемъ на искупленіе протестантства, каковой взглядъ онъ называетъ магическимъ, и взглядомъ социніанства, усматривающимъ исключительно нравственное значеніе за искупительнымъ дѣломъ Христа, почему онъ такой взглядъ называетъ эмпирическимъ; свой же взглядъ онъ называетъ мистическимъ (таинственнымъ), потому, вѣроятно, что онъ искупляющее и примиряющее значеніе поставляетъ не въ смерти Христовой, какъ отдѣльномъ моментѣ, но въ жизненномъ общеніи (и конечно таинственномъ, мистическомъ) со Христомъ [1]); но этой доброй цѣли нашъ богословъ очевидно не осуществилъ, да и не могъ осуществить, такъ какъ этому препятствовали его многочисленныя ошибочныя воззрѣнія на лицо Богочеловѣка и на отношеніе этого лица къ Его искупительному дѣлу. Главнѣйшій недостатокъ его воззрѣнія на искупительное дѣло Христово состоитъ въ томъ, что оно годится развѣ только для святыхъ, или, по крайней мѣрѣ, для людей, способныхъ сдѣлаться святыми и помимо искупленія, но не для грѣшниковъ, не имѣющихъ въ себѣ силы безъ высшей помощи быть въ общеніи со Христомъ.

Въ существѣ дѣла символическое значеніе искупленію даетъ и спекулятивная школа Гегеля, которая находила въ смерти Богочеловѣка уничтоженіе инобытія и необходимое возвращеніе конечной Божественной жизни въ сферу безконечности: „Богъ умеръ“, говоритъ Гегель въ своей „Философіи религіи“, „это есть ужаснѣйшая мысль, что все вѣчное, все истинное не существуетъ; это есть самоотрицаніе въ Богѣ, съ которымъ связана высшая боль, чувство совершенной невозможности спастись, уничтоженіе всего болѣе высокаго. Однакоже теченіе событій на этомъ не останавливается, но получается обратное явленіе, именно Богъ получаетъ Себя въ этомъ процессѣ, и это есть смерть смерти. Богъ опять востаетъ къ жизни, Онъ обращается къ противоположности... Это есть явленіе безконечной любви, что Богъ отожествилъ Себя съ чуждымъ Ему, чтобы за него умереть. Въ этомъ и состоитъ значеніе смерти Христовой. Самъ Богъ умеръ, говорится въ одной лютеранской пѣсни; это сознаніе выражаетъ то, что человѣческое конечное есть само-отрицательный Божественный моментъ въ Самомъ Богѣ, что инобытіе, конечное, отрицательное находится не внѣ Бога и не препятствуетъ единству съ Богомъ [2]).

Какъ, повидимому, ни противоположно пантеистическое воззрѣніе Гегеля теистическому христіанскому міровоззрѣнію, тѣмъ не менѣе Гегель нашелъ своихъ послѣдователей между протестантскими богословами. Въ духѣ его философіи богословствовали объ искупленіи протестантскіе богословы Даубъ, Марейнеке, Устери и въ особенности Бауръ, который образовалъ даже цѣлую школу новыхъ тюбингенскихъ богослововъ съ крайне отрицательными воззрѣніями на христіанство вообще и на догматъ объ искупленіи въ частности. Но ихъ воззрѣнія на искупленіе не представляютъ, однако, новыхъ глубокихъ и оригинальныхъ мыслей, и потому мы не будемъ входить въ изложеніе ихъ взглядовъ. Оканчивая на этомъ нашъ очеркъ исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой у западныхъ христіанскихъ народовъ въ средніе вѣка и въ новое время, замѣтимъ въ заключеніе, что отклоненіе западныхъ вѣроисповѣданій въ нашемъ вопросѣ отъ чистаго источника—ученія отцовъ и учителей древней церкви—обна-

---

[1]) Lehrbuch d. Dogmengesch. v. Hagenbach, Th. II, s. 457 и 459.
[2]) Ibid. 459.

ружило свои несомнѣнныя и явныя послѣдствія не только въ появленіи на западѣ въ послѣдніе вѣка многочисленныхъ раціоналистическихъ противо христіанскихъ воззрѣній на искупленіе, но и въ нѣкоторомъ, хотя и не существенномъ, уклоненіи отъ вселенскаго пониманій его въ самомъ католичествѣ и протестантствѣ (obedientia activa—въ протестантствѣ и внѣшне-юридическій характеръ ученія о преизбыточествующемъ удовлетвореніи, на которомъ утверждено ученіе о сокровищницѣ сверхдолжныхъ дѣлъ въ церкви и объ индульгенціяхъ – въ католичествѣ), и потому, несмотря на то, что на западѣ былъ Анзельмъ, чистая истина въ дѣлѣ пониманія ученія объ искупительной жертвѣ Христовой все-таки на востокѣ....

Краткій очеркъ исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Христовой въ Восточной и Русской церкви въ средніе вѣка и въ новое время.

Богословы Восточной церкви послѣ временъ Іоанна Дамаскина въ эпоху среднихъ вѣковъ продолжали излагать ученіе объ искупленіи въ духѣ сего или, правильнѣе сказать, большинства отцовъ и учителей Восточной церкви. Изъ числа этихъ восточныхъ средневѣковыхъ богослововъ мы можемъ указать на Никиту Хоніата, Евѳимія Зигабена, Сумеона Солунскаго и др. Но обычно, какъ на типическаго представителя ученія объ искупленіи за этотъ періодъ времени, указываютъ на Николая, епископа Метонскаго, жившаго, по всей вѣроятности, въ XII вѣкѣ. Западные богословы, какъ напр. Ульманъ, Томазій, Гагенбахъ и др. считаютъ его Анзельзомъ Восточной церкви. Такъ напр. Ульманъ пишетъ: „важнѣйшій вопросъ въ теоріи искупленія всегда состоитъ въ томъ, въ какомъ отношеніи къ нашему спасенію, и особенно къ уничтоженію назазанія за грѣхъ находятся страданія и крестная смерть Христова. Христіанская древность, признавая въ полной мѣрѣ, необходимость страданія и смерти Христа для нашего нравственнаго освобожденія и вѣчнаго спасенія, не дала для этого ученія никакого понятія, имѣющаго всеобщую значимость. Однакоже въ этой церковной неопредѣленности ученіе объ искупленіи не прошло чрезъ вѣкъ схоластической теологіи. Глубокій мыслитель, котораго преимущественно можно разсматривать, какъ отца схоластики, или по крайней мѣрѣ, перваго великаго представителя схоластической тенденціи вѣка, Анзельмъ Кентерберійскій изобразилъ ученіе объ искупленіи въ теоріи, которой зародыши, правда, были ранѣе, но которые онъ развилъ полнѣе и связалъ въ цѣлое. Онъ представилъ ученіе объ искупленіи, *только внѣшне и юридически*, какъ теорію объ удовлетвореніи, и въ своемъ спекулятивномъ направленіи, пропуская субъективно-практическій моментъ библейскаго ученія, трактовалъ страданіе и свободное самопожертвованіе Христа, какъ дѣло, необходимое болѣе въ отношеніи къ настроенности (Gesinnung) Бога противъ человѣка, нежели человѣка противъ Бога, между тѣмъ какъ обратная точка зрѣнія по духу библейскаго ученія была бы справедливѣе. Преимущественно, Анзельмъ поставилъ на видъ ту мысль, что для удовлетворенія за виновное человѣчество величію святаго Бога, оскорбленному грѣхомъ, съ одной стороны, требовалось способное къ страданію, слѣдовательно, человѣческое существо, а съ другой—совершенно святое, возвышающееся надъ всѣми грѣховными людьми—божественное; однимъ словомъ, что Искупитель долженъ быть Богочеловѣкъ; что только свободное

самопожертвованіе Богочеловѣка, совершеннаго и исполненнаго безконечныхъ достоинствъ, было достаточно для уничтоженія безконечной грѣховной вины. Что такіе взгляды на ученіе объ искупленіи не составляли простой особенности духа Анзельма, но въ направленіи вѣка лежало строить такія теоріи, такъ что мы имѣли бы ихъ и подобныя имъ, даже если не было бы на свѣтѣ Анзельма Кентерберійскаго,-что это лежало въ духѣ вѣка, доказывается не только примѣромъ другихъ западныхъ схоластиковъ, но также примѣромъ восточнаго полусхоластика-Николая Метонскаго. Онъ жилъ, по всей вѣроятности, позднѣе Анзельма, но очевидно ничего не зналъ ни о лицѣ, ни о теоріи сего послѣдняго; однако же онъ такъ много съ нимъ согласенъ, что изъ этого согласія познается общее направленіе вѣка, и съ другой стороны, такъ много отъ него отличается, что онъ долженъ быть признанъ, какъ совершенно отъ Анзельма независимый. Согласіе лежитъ преимущественно въ попыткѣ доказать, что *Искупитель необходимо долженъ быть Богочеловѣкъ*, а различіе особенно въ томъ, что Анзельмъ необходимость смерти Христа ставитъ въ отношеніи къ Божественной святости, а Николай—въ отношеніи къ власти, которою пользуется сатана надъ грѣховными людьми. Николай является болѣе, какъ послѣдователь греческихъ древнѣйшихъ отцовъ и вообще, какъ мыслитель съ Анзельмомъ нисколько несравнимый“ [1]).

Мы отнюдь не соглашаемся со всѣми частными мыслями Ульмана, заключающимися въ вышеприведенныхъ его словахъ и менѣе всего соглашаемся съ мыслью, что будто бы до Анзельма ученіе объ искупленіи находилось въ церковной неопредѣленности, что будто бы древняя церковь не дала никакого понятія объ искупленіи, имѣющаго всеобщую значимость, что будто бы его понимали болѣе чувствомъ, нежели испытующимъ умомъ, — такъ со всѣми этими мыслями мы не согласны, но входить въ подробное ихъ разсмотрѣніе въ этотъ разъ не составляетъ нашей задачи, тѣмъ болѣе, что мы уже имѣли случай сдѣлать нѣсколько замѣчаній касательно несостоятельности этого взгляда. Во всякомъ случаѣ, изъ приведенныхъ словъ Ульмана ясно видно, что онъ признаетъ за Николаемъ Метонскимъ въ Восточной церкви такое же значеніе, какое за Анзельмомъ Кентерберійскимъ въ Западной церкви, причемъ, однако же, Ульманъ опять таки далеко не точно утверждаетъ, что будто бы Николай Метонскій необходимость смерти Христовой усматриваетъ въ необходимости лишить сатану той власти надъ грѣховными людьми, которою онъ надъ ними пользовался. Ближайшимъ образомъ, по Николаю Метонскому, смерть Христова необходима для уничтоженія власти смерти, господствовавшей надъ всѣмъ человѣчествомъ со времени грѣхопаденія Адамова, и по этой точкѣ зрѣнія онъ ближе подходитъ къ Аѳанасію Александрійскому и отчасти къ Іоанну Дамаскину и вообще ко многимъ древнѣйшимъ греческимъ отцамъ. Сущность воззрѣнія Николая Метонскаго на искупленіе заключается въ слѣдующемъ. Какъ отъ праотца Адама распространяется грѣхъ на весь родъ человѣческій, такъ отъ Христа, какъ Искупителя, на все человѣчество переходитъ освящающая, очищающая сила. Какъ первый Адамъ чрезъ преступленіе помрачилъ образъ Божій, такъ второй Адамъ возстановилъ его въ насъ и обновилъ. „Богъ Слово, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, Который ради насъ родился, чрезъ Свое послушаніе до смерти разрѣшилъ клятву нашего непослушанія или преступленія, чрезъ благодать крещенія очистилъ наше помраченное богоподобіе

[1]) Die Dogmatick der griechischen Kirche in XII Iahrhundert v. Ulman; Theologischen Studien u Kritick. III Heft. 1833, S. 736—738.

и древнюю красоту привелъ въ свѣтъ блистательнѣе и чище, такъ что нашъ духъ, наша душа и наше тѣло—все богоподобно и обожествлено“ [1]). Черезъ совершенную внутреннюю связь божественной и человѣческой природы во Христѣ человѣческая природа освящена, прославлена и обожествлена, послѣ чего каждому человѣку сдѣлалось возможнымъ возвыситься до первоначальнаго божественнаго достоинства, освятиться и обожествиться чрезъ усвоеніе божественной жизни, открывшейся во Христѣ. „Человѣческій духъ, душа и тѣло непзреченнымъ образомъ соединенные съ Богомъ Словомъ и чрезъ соединеніе сверхъестественнымъ образомъ ставшіе тѣмъ, что Онъ (Богъ Слово) есть—истинно обожествлены. Чрезъ участіе въ Немъ и чрезъ Его благодать мы можемъ по духу, душѣ и тѣлу быть обожествленными и такимъ образомъ быть исполненными божественнаго существа и божества (θεοῖ καὶ θεῖοι ἀποτελεῖσθαι)“. И въ другомъ мѣстѣ: „чрезъ участіе въ этой природѣ (богочеловѣческой природѣ Христа) становятся и называются божественными въ силу благодати души святыхъ, также и ихъ тѣла. Черезъ то, что Богъ Слово принялъ человѣческое естество, человѣческая природа, чрезъ Него обожествленная, получила даже преимущество предъ всѣми другими сотвореннымп существами“ [2]).

Всѣ эти блага дарованы человѣчеству страданіями и крестною смертію Іисуса Христа, объ искупительномъ значеніи которыхъ для людей Николай Метонскій учитъ слѣдующимъ образомъ: „послѣ того, какъ законныя жертвы не могли принести никакой пользы падшему человѣку, се, иду, сказалъ Сынъ Божій, иду, имѣя уготованное тѣло, посредствомъ котораго беру на Себя грѣхъ міра, иду сотворити волю Твою, Боже! А воля Отца состоитъ въ томъ, чтобы спасти всѣхъ людей„ [3]), ибо весь родъ нашъ былъ подверженъ смерти, всѣ умирали [4]), а жало смерти есть грѣхъ [5]), чрезъ который смерть, уязвивши насъ, побѣдила, и плѣнные не имѣли возможности освободиться отъ узъ рабства иначе, какъ чрезъ смерть, ибо избрать выкупную плату зависитъ отъ владѣющихъ, но не было никого способнаго пойти на такое дѣло и искупить человѣческій родъ; ни одного человѣка не было свободнаго отъ рабства смерти; едва ли кто могъ освободить только себя самого отъ собственнаго плѣна, а освободить чрезъ свою смерть другого человѣка, хотя одного, ни одинъ человѣкъ не былъ въ состояніи. Если же никто не былъ въ состояніи даровать свободу хотя одному человѣку, то тѣмъ болѣе, кто способенъ былъ освободить отъ рабства цѣлый міръ? Но неприлично, т. е. не согласно съ Божіимъ человѣколюбіемъ, чтобы всѣ люди умирали и оставались подъ властію смерти. Итакъ, отъ кого же было ожидать спасенія? Очевидно, что отъ кого-нибудь безгрѣшнаго. А кто изо всѣхъ безгрѣшенъ, кромѣ одного Бога? Поелику же спасеніе, съ одной стороны, есть дѣло Божіе, а съ другой безъ смерти и сопровождающихъ смерть страданій совершиться не можетъ, а Богъ страданію и смерти непричастенъ, то Онъ принялъ природу, способную къ страданіямъ и смерти, одинаковую съ нами во всѣхъ отношеніяхъ, и такимъ образомъ далъ смерти плоть, какъ средство и возможность бороться съ находящеюся у нея въ плѣну природою, далъ такую возможность затѣмъ, чтобы смерть не имѣла права сказать, что она побѣждена не человѣкомъ, но Богомъ, и съ другой стороны, чтобы мы не малодушествовали въ нравственной борьбѣ, имѣя примѣромъ одинаковую съ нами плоть, въ которой осужденъ грѣхъ, не нашедши въ ней для себя мѣста“ [6]). Необходимо, чтобы страданіе существенно и первоначально при-

---

[1]) Theologisch. Stud. u. Kritick. Heft III, s. 735, 1833. [2]) Ibid.
[3]) Nicolai Methon. Anecdot. Pars. 1, p. 30. Francfurt, 1825. [4]) Римл. 5, 12.
[5]) 1 Кор. 15, 56. [6]) Nicolai Methon Anecdota, pars 1, p. 31—32.

надлежало человѣческой природѣ, отнюдь не раздѣленной отъ природы Божеской, но соединенной съ нею нѣкоторымъ неразрушимымъ сплетеніемъ по ипостаси, такъ что все (т. е. свойственное Ему и по божеству, и по человѣчеству) принадлежитъ одному и Тому же Христу, Богочеловѣку. Это общеніе божескихъ и человѣческихъ свойствъ во Христѣ таково, что одному и Тому же Христу приписывается свойственное той и другой природѣ, напр., страданіе и безстрастіе. Посему, хотя Христосъ пострадалъ не по Божеству, ибо онъ безстрастенъ, кромѣ какъ по человѣчеству, однакоже истинно Онъ претерпѣлъ страданія въ общеніи и съ Своею Божественною природою, страданія, превышающія всякое слово, — возвышенная картина взаимнаго общенія во Христѣ Божеской и человѣческой природъ между собою“ [1]) И еще: страждующій Богъ, по Божеству не пріемлющій страданія, и Онъ же Самый человѣкъ, Который могъ бы не страдать, такъ какъ имѣлъ въ Себѣ божество, Христосъ могъ бы быть безстрастнымъ и въ соединеніи со способнымъ къ страданію тѣломъ. Аналогію этого явленія (общенія между собою свойствъ двухъ различныхъ природъ) Николай Метонскій усматриваетъ въ человѣкѣ; „разсѣченіе и раны“, говоритъ онъ, „составляютъ принадлежность тѣла, однакоже ихъ чувствуетъ и душа; душевныя движенія и умственныя познанія составляютъ существенную принадлежность души, однакоже приписываются цѣлому человѣку, сложенному изъ души и тѣла“ [2]).

Но съ другой стороны этотъ способъ страданія показываетъ и различіе сложенныхъ природъ и неповинность самаго страданія, ибо, не сдѣлавши ничего достойнаго смерти или позора, Христосъ осужденъ на смерть. Когда мы были проданы и были рабами господствующей надъ всѣми пагубы, благолилъ быть проданнымъ Тотъ Самый, Который попустилъ продать Себя, какъ одинъ изъ насъ; но мы продали себя за чувственное удовольствіе, а Онъ былъ проданъ за сребро, (стоя выше чувственнаго удовольствія), и мы продались за себя самихъ, а Онъ—за насъ, такъ что Онъ не продавецъ свободы, но отмститель за проданную свободу. Всякій человѣкъ невольно отдаетъ свою душу, а другіе, на то поставленные, ее берутъ, а душу Спасителя никто не отнималъ, но Онъ Самъ добровольно положилъ ее на короткое время, въ продолженіе котораго Онъ совершилъ могущественное относительно насъ домостроительство, ибо должно было, чтобы Онъ сошелъ къ душамъ, находившимся въ адѣ, и тамъ проповѣдывалъ плѣнникамъ отпущеніе“ [3]).

Согласно со многими отцами и учителями древней церкви Николай Метонскій признаетъ также и ту мысль, что Христосъ скрылъ Свое божество подъ покровомъ плоти съ тою цѣлью, чтобы не быть узнаннымъ отъ діавола. „Сынъ Божій“, говоритъ онъ, „принялъ зракъ раба для того, чтобы, будучи Богомъ, скрыть Свое божество отъ князя вѣка сего, съ которымъ мы имѣли брань, и чтобы сей послѣдній не возвратился вспять, не считая себя въ силахъ состязаться съ Богомъ, а можетъ быть и для того Онъ принялъ зракъ раба, чтобы спасти подобное подобнымъ“ [4]).

Переходимъ теперь къ изложенію нашего догмата въ такихъ книгахъ Восточной церкви, которыя имѣютъ авторитетъ большій, нежели писанія

---

[1]) Πάθη εἶναι τὸν Χριστὸν λέγομεν οὐ μὴν κατὰ θεότητα. τὸν αὐτὸν δε καὶ ἀπάθη, πλὴν ὐ κατὰ ἀνθρωπότητα· πέπονθε γοῦν ἀληθῶς τὰ πάθη τῆς φύσεως. (Anecdoti, Pars I) pag. 32—33). [2]) Ibid. 32. [3]) Ibid. p. 33—34.

[4]) Anecdot. pr. I, p. 26. Frankfurt 1825 an.

отдѣльнаго богослова и которыя признаются въ Православной церкви за книги символическія: мы разумѣемъ „Православное Исповѣданіе вѣры Соборныя и Апостольскія Церкви Восточныя“ и „Посланіе Восточныхъ патріарховъ о вѣрѣ“.

Первая изъ названныхъ книгъ явилась въ свѣтъ благодаря заботамъ жившаго въ XVII вѣкѣ Кіевскаго митрополита Петра Могилы и составлена въ противовѣсъ и для противодѣйствія католической, лютеранской и кальвинской пропагандѣ, развившейся въ Россіи и на Востокѣ въ XVI и XVII вѣкахъ. Между прочимъ лютеранская пропаганда въ Россіи выразилась въ распространеніи между русскими двухъ катихизисовъ, которые, будучи написаны на чисто русскомъ языкѣ, содержали въ себѣ изложеніе лютеранскаго ученія. Католики также распространяли между православными „прелестныя книжищи“ для совращенія православныхъ въ латинство. А въ Греціи было издано подъ именемъ Константинопольскаго патріарха Кирилла Лукариса „Исповѣданіе вѣры“, проникнутое духомъ кальвинизма [1]). Катихизисъ Петра Могилы былъ сперва соборнѣ разсмотрѣнъ въ Кіевѣ въ 1640 году, а потомъ отправленъ въ Синодъ церкви Константинопольской съ нѣсколькими представителями Кіевскаго митрополита. Синодъ Константинопольскій съ своей стороны послалъ своихъ представителей, которые, собравшись въ Молдавіи, въ Яссахъ, въ 1643 году, разсмотрѣли и исправили означенный катихизисъ и затѣмъ послали его къ четыремъ православнымъ патріархамъ, которые, синодально разсмотрѣвъ означенную книгу, подтвердили чистоту содержащагося въ ней ученія своими подписями и назвали ее „Православное Исповѣданіе Каѳолическія и Апостольскія Церкви Восточныя“. По истеченіи нѣкотораго времени нѣкто грекъ, по имени Панагіотъ, напечаталъ ее на греческомъ языкѣ въ 1662 году, а затѣмъ при патріархѣ Іоакимѣ эта книга была переведена на русскій языкъ въ Москвѣ, въ Чудовомъ монастырѣ, въ 1685 году и потомъ вновь была рекомендована благочестивому вниманію православныхъ патріархомъ Адріаномъ [2]).

Какъ же въ этой книгѣ Православная Восточная церковь учитъ о значеніи страданій и крестной смерти І. Христа? Въ изъясненіи IV члена Символа Вѣры въ „Православномъ исповѣданіи“ говорится, что Христосъ пострадалъ и умеръ на крестѣ истинно, истиннымъ человѣчествомъ, которое заимствовало отъ Дѣвы Маріи Ипостасное Слово Божіе, и такъ же истинно изліялъ за насъ Свою честную кровь, которою и искупилъ насъ. Утвердивъ истинность и дѣйствительность страданій и крестной смерти Христовыхъ, подъятыхъ для искупленія міра, Православное Исповѣданіе далѣе учитъ, что Христосъ пострадалъ за наши грѣхи, будучи Самъ невиненъ и безгрѣшенъ, въ доказательство чего приводитъ I Петр. 1, 18; Іоан. 1, 29, и, во вторыхъ, что Христосъ пострадалъ добровольно, каковая мысль основана на Іоан. 10, 18. Засимъ разъясняется, что, Христосъ пострадалъ на крестѣ по плоти, а не по божеству, „зане божество не страждаше, ниже пригвоздашеся на крестѣ, ниже умре“, однакоже „божество никогда же разлучися отъ человѣчества, ниже во время страсти или смерти на крестѣ, ниже по смерти. Ради сего ипостась Христова бѣ едина и таежде. Вслѣдствіе сего и смерть Христова бяше разственна отъ смерти иныхъ всѣхъ человѣкъ, ради винъ сицевыхъ; во-первыхъ, ради

---

[1]) Правосл. Исповѣд. Спб. 1819, л. 4—5; Грам. патр. Адріана: Догм. Богосл. митр. Макарія т. I, Спб. 1850, стр. 69—72.

[2]) Правосл. Испов. Спб. 1819 г., л. 6—7; Грам. патр. Адріана: Догм. Богосл. митр. Макарія 1850 г. Спб., стр. 72—73.

тяжести грѣховъ нашихъ [1] [2]); во вторыхъ, потому что Христосъ страдалъ и умиралъ на крестѣ, какъ Священникъ, Который Самого Себя принесъ Богу и Отцу во искупленіе рода человѣческаго" [3] [4]). Принесши Себя въ искупительную жертву Богу и Отцу, Христосъ еще на крестѣ сталъ Ходатаемъ между Богомъ и человѣками, т. е. примирилъ людей съ Богомъ [5]).

А въ „Посланіи патріарховъ Восточныя Каѳолическія Церкви о Православной Вѣрѣ" изложено исповѣданіе вѣры въ таинство искупленія въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Вѣруемъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ есть единственный Ходатай нашъ, Который предалъ Себя для искупленія всѣхъ собственною кровію, сдѣлался примиреніемъ человѣка съ Богомъ и пребываетъ попечительнымъ Защитникомъ Своихъ послѣдователей и умилостивленіемъ за грѣхи наши [6]).

Что касается въ частности до ученія Русской церкви объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ, то она, принявъ христіанство отъ Грековъ, очевидно и о семъ догматѣ учила въ духѣ древней Восточной церкви. Каково именно ея вѣрованіе касательно догмата искупленія, это яснѣйшимъ образомъ видно изъ церковныхъ пѣсней, воспѣваемыхъ ею во время общественныхъ ея богослуженій, изъ синаксарей, а равно и изъ того что она съ самаго ранняго времени поучалась вѣрѣ изъ твореній отцовъ Восточной церкви и слѣдовательно вѣровала въ ученіе объ искупленіи такъ, какъ оно въ этихъ твореніяхъ изложено. Точно также эта ея вѣра видна изъ того, что она принимаетъ за символическія книги „Посланіе Восточныхъ патріарховъ о вѣрѣ" и „Православное Исповѣданіе Каѳолической Восточной церкви", и слѣдовательно исповѣдуетъ догматъ объ искупленіи по духу сихъ символическихъ книгъ.

Что касается до школьнаго богословія, возникшаго первоначально въ Кіевѣ, то и оно не погрѣшало въ исповѣданіи и изложеніи разсматриваемаго нами догмата, хотя и находилось подъ вліяніемъ западнаднаго схоластическаго богословія. Это вліяніе отразилось уже на самомъ языкѣ богословія, которымъ былъ языкъ латинскій, а затѣмъ и на самой формѣ изложенія, на самомъ его методѣ. Сказанное приложимо какъ вообще ко всей догматикѣ, такъ, само собою разумѣется, въ частности и къ изложенію догмата. объ искупительной жертвѣ Іисуса Христа. Характеристическимъ выразителемъ умѣреннаго схоластическаго направленія въ русскомъ богословіи можно считать Ѳеофана Прокоповича, ректора Кіевской академіи, а потомъ архіепископа Новгородскаго. Во III томѣ своей „Christianae orthodoxae theologiae" [7]), въ книгѣ IX, въ главѣ XI „De triplici officio Christi", онъ посвящаетъ изслѣдуемому догмату §§ 303, 308—310, 341—384. Показавъ въ § 303, какія названія Св. Писаніе усвояетъ Христу, какъ Первосвященнику, Ѳеофанъ Проко-

---

[1]) Исаіи 53, 4; [2]) Плач. Іерем. 1, 12.
[3]) Ефес. 5, 2; [4]) Римл. 5, 8.
[5]) Колос. 1, 20; 2, 14. (Прав. Испов. ч. I, вопр. 44, 45, 46 и 47).
[6]) Посл. Вост. патр. о вѣрѣ, членъ 8-й.
[7]) По словамъ митр. Макарія, самъ Ѳеофанъ довелъ свое богословіе до трактата о паденіи человѣка, остальная же часть системы по его плану закончена Кіевскимъ митрополитомъ Самуиломъ (Догм. Богосл. митр. Макарія ч. I стр. 76. Спб. 1850 г.). И дѣйствительно, въ то время, какъ два первые тома Догматическаго Богословія Ѳеофана носятъ заглавіе: Christianae orthodoxae theologiae a Theophane Procopowicz adornatae et propositae, volumen..., третій томъ озаглавливается: Christianae orthodoxae theolohiae, eadem serie ac methodo, qua Theophanes Procopowicz usus est in academia Kiowiensi, vol. III. Впрочемъ этотъ третій томъ, содержащій между прочимъ и ученіе о троякомъ служеніи І. Христа, начинается съ трактата о благодати и предопредѣленіи, а не съ трактата о паденіи человѣка.

новичъ въ § 308—310 сперва даетъ опредѣленіе первосвященническаго служенія, затѣмъ показываетъ сего служенія причину, объектъ, цѣль и части. Первосвященническое служеніе, по Ѳеофану, состоитъ въ томъ, что Христосъ представилъ совершеннѣйшее послушаніе Божественному закону, принесъ Себя въ жертву за грѣхи цѣлаго міра и затѣмъ непрестанно ходатайствуетъ за насъ у Отца небеснаго. Изъ такого опредѣленія само собою слѣдуетъ раздѣленіе сего служенія на двѣ части: satisfacio et intercessio (удовлетвореніе и ходатайство).

Замѣтивъ, что хотя термины „scetisfactio“ этими самыми буквами и не находится въ Св. Писаніи, но что однако тамъ встрѣчаются термины, равносильные этому, таковы ἀγορασμός, emptio [1] [2]) ἐξαγορασμὸς, redemtio [3]), λύτρον [4]) и проч., Ѳеофанъ Прокоповичъ переходитъ къ различенію понятій „*satisfactio*“ и „*meritum*“. Первое имѣетъ отношеніе къ заглажденію человѣческой неправды, а второе—къ пріобрѣтенію благодатныхъ даровъ для грѣшниковъ (mercedem gratuitam). Удовлетвореніе въ отношеніи къ заслугѣ имѣетъ значеніе причины, а заслуга—значеніе слѣдствія. Удовлетвореніе принесено св. Троицѣ, но не намъ, хотя и за насъ, а заслуга дарована намъ, но не Св. Троицѣ. Дѣйствіе очищенія грѣховъ есть слѣдствіе удовлетворенія и заслуги, но наше нравственное духовное возвышеніе есть только слѣдствіе заслуги Христовой, (а и не удовлетворенія вмѣстѣ). Удовлетвореніе состоитъ въ послушаніи какъ дѣятельномъ, такъ и страдательномъ: дѣятельное состоитъ въ совершенномъ исполненіи закона; страдательное—въ достаточнѣйшемъ воздаяніи Богу за грѣхи человѣческаго рода. Здѣсь, однакоже, должно замѣтить, что дѣятельное и страдательное послушаніе въ удовлетвореніи Христа связаны самымъ тѣснымъ образомъ, такъ что страданіе было дѣятельно, а дѣятельность—страдательна. Итакъ, по причинѣ собственно этого удовлетворенія Христосъ называется нашимъ Искупителемъ.

Ходатайство состоитъ въ томъ, что Христосъ, по силѣ заслуги и удовлетворенія, отъ Него представленнаго небесному Отцу, является заступникомъ, во первыхъ, вообще за всѣхъ людей, а слѣдовательно и за Своихъ враговъ и распинателей [5]) [6]), потомъ въ частности—за однихъ только вѣрующихъ [7]) [8]) [9]), каковые два вида ходатайства не должны быть другъ другу противопоставляемы. По причинѣ сего ходатайства Христосъ называется нашимъ Посредникомъ. Основаніе этого ходатайства есть заслуга и удовлетвореніе Христа [10]).

Въ изложенныхъ словахъ заключается вся сущность ученія Ѳеофана Прокоповича объ исслѣдуемомъ догматѣ. Остановимся нѣсколько нашимъ вниманіемъ на особенностяхъ схоластическаго богословствованія Ѳеофана. Безспорно, есть добрая сторона въ этомъ направленіи богословской науки: она состоитъ въ стремленіи дать такую точность изложенію предмета, что о спутанности понятій тутъ не можетъ быть и рѣчи. Здѣсь все выражено въ краткихъ, но точныхъ словахъ; точно сдѣлано опредѣленіе понятія и его раздѣленіе; различены между собою частнѣйшія понятія, входящія въ эти общія понятія, указано, какое дѣйствіе служитъ причиною другаго и какое—слѣдствіемъ и т. п., такъ что для читателя не можетъ быть никакой и рѣчи

---

[1]) 2 Петр. 2, 1; [2]) 1 Кор. 6, 20.
[3]) Гал. 3, 13; [4]) Мтѳ. 20, 28.
[5]) Исаіи 53, 12; [6]) Лук. 23, 34.
[7]) Іоан. 17, 9; [8]) Римл. 8, 34; [9]) 1 Іоан. 2, 1.
[10]) Christianae orthodox. theolog. vol. III, Lipsiae 1792. Lib IX, cap. II, pag. 340—342.

о какой-либо спутанности изложенія, о какихъ либо недоразумѣніяхъ при пониманіи предмета. Очень ясно сказано напр., что первосвященническое служеніе состоитъ въ совершеннѣйшемъ послушаніи Христа Божественному закону, въ принесеніи Себя въ жертву за грѣхи рода человѣческаго и непрестанномъ за насъ ходатайствѣ предъ Отцомъ небеснымъ. Изъ такого опредѣленія первосвященническаго служенія сами собою явствуютъ два его момента: удовлетвореніе и ходатайство. Затѣмъ авторъ подробно разсматриваетъ тотъ и другой моментъ; разсматривая первый, различаетъ „statisfactio“ и „meritum“, и очень ясно полагаетъ satisfactio въ obedientia activa et passiva—все такъ ясно, послѣдовательно...

Но читателя чрезвычайно утомляетъ это однообразіе формы, эта совершенная искусственность изложенія, эта сухость его, ничего не говорящая сердцу христіанина и не очень много говорящая его уму, эта необоснованность мыслей на святоотеческомъ и церковномъ преданіи, — все это недостатки, которые были сознаны и устранены въ русскомъ богословіи позднѣе.

Какъ мы видѣли, Ѳеофанъ совершенно согласно съ Формулою конкордіи протестантовъ принимаетъ ученіе объ obedientia activa et passiva; позднѣйшіе русскіе богословы остерегались столь прямо и рѣшительно единомудрствовать въ этомъ пунктѣ съ протестантами. У Филарета, митрополита Московскаго мы не находимъ опредѣлительно выраженнаго ученія о томъ, чтобы исполненіе Христомъ нравственнаго закона въ дѣлѣ первосвященническаго Его служенія составляло моментъ удовлетворенія, столь же существенный, какъ Его страданія и крестная смерть. Филаретъ, арх. Черниговскій въ своемъ „Православномъ Догматическомъ богословіи“ прямо отвергаетъ ученіе объ obedientia activa. И при всемъ томъ мы не считаемъ себя въ правѣ ставить Ѳеофану въ вину принятіе имъ ученія объ abedientia activa; есть очень ясная точка зрѣнія на догматы, которая его совершенно оправдываетъ: и до сихъ поръ въ системахъ догматическаго богословія признается дѣленіе догматовъ на общіе съ инославными христіанскими исповѣданіями и особенные [1]), и догматъ искупленія принадлежитъ къ числу тѣхъ догаатовъ, которые согласно понимаются всѣми христіанскими вѣроисповѣданіями. Съ этой точки зрѣнія Ѳеофанъ былъ бы правъ даже и въ томъ случаѣ, если бы онъ главу объ искупленіи изъ протестантской догматики прямо переписалъ въ систему православнаго догматическаго богословія.

Изложивши въ трехъ §§ кратко самую сущность первосвященническаго служенія І. Христа, Ѳеофанъ Прокоповичъ затѣмъ очень пространно въ сорока четырехъ параграфахъ (§§ 341—384) разсматриваетъ различные вопросы, которые даются относительно первосвященническаго служенія І. Христа, и затѣмъ рѣшаетъ возраженія арминіанъ, а главнымъ образомъ социніанъ по поводу тѣхъ или другихъ вопросовъ. Вопросы, которые рѣшаетъ здѣсь Ѳеофанъ, заключаются въ слѣдующемъ: 1) подлинно ли І. Христосъ есть священникъ истинный, высшій, вѣчный и безгрѣшный? 2) І. Христосъ Своею смертію удовлетворилъ ли Божественной правдѣ, умилостивилъ ли за наши грѣхи и примирилъ ли на самомъ дѣлѣ съ нами Бога? 3) Смерть и жертвоприношеніе Христа на крестѣ есть ли настолько дѣйственное священнодѣйствіе, чтобы Христосъ ради него именовался въ собственномъ смыслѣ священникомъ?—и наконецъ, 4) Христосъ ходатайствуетъ ли за насъ также и на небесахъ? [2]) Всѣ поставленные вопросы разрѣшаются по совершенно одина-

---

[1]) Догм. Богосл. митр. Макарія. Спб. 1850, стр. 32.

[2]) Christianae orthodox. theol. eadem serie ac methode, qua Theophanes Prokopowicz usus est in academia Kiowiensi. vol. III, Lips. 1793; pag. 356—357, 358—361; 370—371; 37—373.

ковому плану, который состоитъ въ слѣдующемъ: вопросъ выражается въ формѣ тезиса, который разчленяется на столько частей, сколько въ немъ отдѣльныхъ мыслей или понятій. Затѣмъ, для раскрытія каждой части приводится столько отдѣльныхъ доказательствъ, сколько это находитъ нужнымъ въ томъ или другомъ случаѣ авторъ для надлежащаго уясненія мысли, причемъ каждое отдѣльное доказательство обычно обозначается цифрами 1), 2), 3) и т. д. Каждое отдѣльное доказательство обычно выражается въ формѣ правильнаго силлогизма, въ которомъ посылки доказываются мѣстами Св. Писанія и общими соображеніями. Для уясненія сказаннаго приведемъ примѣръ: въ отвѣтъ на второй вышеприведенный вопросъ ставится тезисъ: Господь нашъ I. Христосъ a) смертію Своею удовлетворилъ Божественной правдѣ, b) умилостивилъ за наши грѣхи и c) на самомъ дѣлѣ примирилъ Бога съ нами. Такимъ образомъ тезисъ разчлененъ на три части, и далѣе каждая изъ трехъ частей тезиса въ отдѣльности раскрывается и доказывается, причемъ обыкновенно дѣло начинается съ заявленія: „probatur prima pars theseos, scilicet satisfactio;“ „probatur secunda pars theseos, scilicet expiatio peccatorum;“ „probatur tertia pars theseos, scilicet reconciliatio Dei.“ Посмотримъ, напр., какъ „probatur prima pars theseos, scilicet satisfactio“. Мысль, что смерть Христа есть удовлетвореніе, доказывается слѣдующими соображеніями: 1) кто, будучи избранъ вмѣсто другого, умираетъ за него съ тою цѣлью, чтобы другой за это былъ свободенъ отъ смерти, тотъ совершенно вмѣсто другого удовлетворилъ правдѣ того, кто по суду требовалъ смерти. Но Христосъ умеръ за насъ подъ этимъ условіемъ, слѣдовательно, Онъ совершенно удовлетворилъ правдѣ и т. д. Для твердости силлогизма, по мнѣнію автора, очевидно, требуется доказать состоятельность меньшей посылки, и потому онъ продолжаетъ: „меньшая посылка состоятельна, поелику Христосъ далъ душу Свою λύτρον ἀντὶ πολλῶν и ἀντίλύτρον περὶ πολλῶν [1])[2])[3]). Что ἀντί обозначаетъ замѣну, вмѣсто или взамѣнъ другого,—это открывается изъ Мтѳ. 5, 38; Лук. 11, 11; Римл. 2, 17; 1 Солун. 5, 15. Итакъ „за насъ“ „ὑπὲρ ἡμῶν“ значитъ „вмѣсто“ или „взамѣнъ насъ“ [4])[5])[6])[7])[8]). Это же значеніе имѣютъ выраженія: „преданъ за насъ“ и „кровь Его за насъ изливается“ [9])[10])[11]).

2) „Кто умираетъ по причинѣ грѣховъ и за грѣхи другихъ, т. е. за ихъ вину и ради пріобрѣтенія имъ заслуги, тотъ своею смертію совершенно удовлетворяетъ за другихъ, но Христосъ умеръ именно по этой причинѣ, слѣд. и проч.“ И здѣсь также *probatur minor*, и именно слѣдующими соображеніями: „Христосъ умеръ за грѣхи наши [12]), мученъ за беззаконія наши [13]) (т. е. за вину нашихъ грѣховъ), каковая фраза „умереть за грѣхи“ постоянно встрѣчается [14])[15])[16]). Приводить дальнѣйшіе примѣры считаемъ совершенно излишнимъ, такъ какъ и всѣ остальныя доказательства совершенно вродѣ и въ духѣ приведенныхъ и потому вышеприведенные примѣры совершенно достаточно могутъ познакомить читателя съ тѣмъ, какого рода раскрытіе и доказательство догматическихъ положеній были въ старинныхъ системахъ догматическаго богословія.

Раскрывши *тезисъ*, Ѳеофанъ далѣе выставляетъ противъ этого тезиса *antithesis socinianorum*. Планъ, по которому рѣшаются возраженія соцініанъ, у Ѳеофана также всегда одинаковъ: высказывается возраженіе соцініанъ,

---

[1]) Матѳ. 20, 28; [2]) Марк. 10, 45 [3]) Тим. 2, 6. [4]) Іоан. 5, 15;
[5]) Римл. 5, 6; 8, 32; [6]) 1 Кор. 5, 7; [7]) Кор. 5, 15; [8]) Колос. 2, 20 и проч.
[9]) Іоан. 10, 11; [10]) Филим. 13; [11]) Лук. 22, 19. [12]) Римл. 5, посл. стих.
[13]) Исаіи 53, 5. [14]) См. Лев. 16, 18; Втор. 28, 12 и въ др. мѣстѣ.
[15]) Ibid. pag. 358—359.

затѣмъ оно разъясняется, и потомъ дается отвѣтъ на это возраженіе, при чемъ всюду называются по имени тѣ логическіе пріемы, которые служатъ къ уясненію того или другого соцініанскаго положенія или къ его опроверженію. Напр. высказывается положеніе соцініанъ: „удовлетвореніе было невозможно со стороны Христа, слѣдовательно, оно не могло совершиться". *Probatur antecedens*: наказаніемъ за наши грѣхи должна была служить вѣчная смерть, а не обычная временная, но Христосъ вѣчной смерти не подлежалъ и не могъ подлежать, слѣд., удовлетвореніе съ Его стороны было невозможно. *Probatur minor*: „невозможно было Христу быть удержаннымъ смертію [1]), слѣдовательно, вѣчной смерти Онъ не могъ подлежать. Respondetur *negando antecedens*; потомъ противъ мѣста изъ Дѣяній, приведеннаго соцініанами въ меньшей посылкѣ, возражаю слѣдующее: „оное мѣсто говоритъ о воскресеніи; но не слѣдуетъ: кто долженъ воскреснуть, тотъ не можетъ подлежать вѣчной смерти и не подлежалъ". „Но настаиваютъ (т. е. соцініане): не могъ подлежать вѣчному наказанію Христосъ, Который послѣ трехъ дней былъ освобожденъ (отъ узъ смерти), и горе намъ, восклицаютъ противники, еслибы Христосъ испыталъ вѣчную смерть! *Отвѣтъ*: 1) Это доказываетъ только то, что Христосъ не подлежалъ вѣчнымъ адскимъ наказаніямъ. Но вѣчность адскихъ мученій случайна и зависитъ отъ условій конечнаго субъекта, но не вытекаетъ изъ самой природы адскихъ мученій. Христосъ же взялъ на Себя адскія наказанія интенсивно, т. е. ихъ силу, тяжесть и сущность, хотя и не терпѣлъ ихъ экстенсивно". 2) „Смерть Христова равносильна смерти вѣчной, по причинѣ крайней интенсивности ея и по причинѣ безконечности лица. Христосъ могъ взять на Себя въ высшей степени всѣ мученія, которыя должны были понести нечестивые, поелику былъ безконечное Лицо. Отсюда нечестивые, поелику они конечны, вынуждаются страдать экстенсивно, а такъ какъ Христосъ былъ безконечное Лицо, то Онъ, будучи распятъ на крестѣ, имѣлъ возможность испить страданія интенсивно, чего никто изъ смертныхъ вполнѣ попонять не можетъ".

„*Удовлетвореніе не возможно въ отношеніи къ Богу Отцу, слѣдовательно, не могло совершиться*", возражаютъ еще соціниане. Probatur antecedens: „не возможно солгати Богу" [2]). Но Богъ объявилъ, что Онъ не будетъ наказывать одного вмѣсто другого: ни отца за сына, ни сына за отца. Душа согрѣшающая, та умретъ; сынъ не понесетъ вины отца, и отецъ не понесетъ вины сына, правда праведнаго при немъ и остается, и беззаконіе беззаконнаго при немъ и остается [3]).

Отвѣтъ: 1) *Per inversionem*: говорится подлинно, что никто не понесетъ грѣховъ за другого; и однако же вмѣстѣ съ тѣмъ говорится, что Богъ всѣ грѣхи всѣхъ насъ возложилъ на Христа [4]), и что Христосъ взялъ на Себя грѣхи цѣлаго міра [5]). Говорится также, что нечестивый самъ понесетъ послѣдствія своего нечестія (по цитованному мѣсту Іезекіиля), и вмѣстѣ говорится также и то, что Праведный за неправедныхъ, одинъ за всѣхъ умеръ [6]). Эта смерть на судѣ Божественномъ грѣшникамъ такъ вмѣнена, какъ еслибы они сами умерли [7]). 2) Отъ отрицанія (возможности удовлетворенія однимъ вмѣсто другого) на основаніи *только одного* мѣста Св. Писанія (Іезек. 18 гл.) къ отрицанію (этой возможности) безусловному non valet consequentia. Что сказано у Іезекіиля, то—по закону, а это (т. е., что

---

[1]) Дѣян. 2, 24.
[2]) Евр. 6, 18. [3]) Іезек. 18, 4 и 20. [4]) Исаіи 53, 6. [5]) Іоан. 1, 20.
[6]) 1 Петр. 3, 18. [7]) 2 Кор. 5, 14.

Христосъ за насъ наказанъ) это—*по евангелію*. То и другое, однако, справедливо. То κατ' ἀκρίβοδίκαιον, а это κατ' ἐιθιείκειαν. Законъ вмѣненія, изложенный у Іезекіиля, имѣетъ силу не во всѣхъ случаяхъ, въ примѣненіи къ грѣхамъ только личнымъ, а не общественнымъ, которые посѣщаетъ Богъ и въ сыновьяхъ и вообще въ лицахъ, тѣсно связанныхъ съ согрѣшившими [1] [2] [3] [4]).

3) Іезекіиль говоритъ объ обычномъ постановленіи закона, а во Христѣ мы видимъ чрезвычайную волю Божію.

Въ заключеніе считаемъ нелишнимъ обратить наше вниманіе еще на нѣкоторыя болѣе важныя возраженія соцініанъ и на способъ рѣшенія ихъ въ богословіи Ѳеофана. Такъ, напр., соціниане утверждали: Богъ оставилъ намъ грѣхи наши по благоутробному милосердію Своему [1]), слѣдовательно, ложно все то, что говорятъ объ удовлетвореніи; оставленіе грѣховъ и удовлетвореніе взаимно другъ друга исключаютъ. *Отвѣтъ:* Въ книгѣ Левитъ 4, 20 читаемъ: „такъ очиститъ ихъ священникъ, и прощено будетъ имъ“ [2]). Такимъ образомъ въ данномъ случаѣ прощеніе грѣховъ слѣдуетъ за удовлетвореніемъ. Такъ точно и въ дѣлѣ искупленія оставленіе грѣховъ предполагаетъ удовлетвореніе за нихъ Христомъ, какъ свою причину, и Богъ оставляетъ грѣхи по благоутробному милосердію Своему тогда уже, когда Онъ примирился съ людьми чрезъ Христа [1]). Мы освобождаемся отъ грѣховъ даромъ, но ради Христа; *даромъ*—это есть характеръ милосердія, *ради Христа*—характеръ правды.

„По смыслу ученія объ удовлетвореніи“, продолжаетъ Социнъ, „Богъ не прежде возлюбилъ насъ, какъ умеръ Христосъ, между тѣмъ по Іоан. 3, 16; Ефес. 1, 4; Римл. 5, 5, любовь Божія къ людямъ уже существовала прежде искупленія и была причиной даже самаго искупленія“.—„Ты смѣшиваешь“, отвѣчалъ Ѳеофанъ Социну, „любовь общую съ особенною; общая любовь есть причина заслуги Христовой, а заслуга Христова есть причина любви особенной, ибо такъ *возлюбилъ* Богъ міръ *вообще*, что далъ Сына Своего на смерть [2]). Итакъ преданіе Сына на смерть есть дѣйствіе любви общей, а особенною любовью Богъ объемлетъ людей, уже увѣровавшихъ во Христа, а потому уже примиренныхъ смертію Христовой. Объ этой любви говорится Ефес. 1, 6. Всеобщая любовь приготовила Посредника врагамъ Божіимъ [1]), а особенная любовь усовершаетъ примиренныхъ чрезъ смерть Посредника“ [2]).

„Христосъ“, продолжаютъ противники, „по словамъ ап. Петра, пострадалъ за насъ, намъ оставивъ примѣръ, чтобы мы послѣдовали стопамъ Его“ [3]), слѣдовательно, чрезъ страданія и смерть Христа не было дано никакого удовлетворенія, и выраженіе „*за насъ*“ должно понимать иначе, чѣмъ „*вмѣсто насъ*“, поелику пострадать и умереть вмѣсто насъ и умереть для того, чтобы намъ оставить примѣръ для подражанія — эти двѣ мысли противорѣчатъ одна другой“. *Отвѣтъ:* „Удовлетвореніе и примѣръ не противоположны между собою и должны быть разсматриваемы, какъ двѣ различныя цѣли стра-

---

[1]) Іезек. 20 и 15. [2]) Числ. 16, 12. [3]) Іис. Нав. 7, 24; 22, 20.
[4]) 2 Царств. 21, 1 и 5. [5]) Лук. 1, 77—78.
[6]) Въ славянскомъ: „и да помолится о нихъ жрецъ, и да оставится имъ грѣхъ“. Въ приведенномъ мѣстѣ рѣчь идетъ о томъ случаѣ, когда все общество Израилево согрѣшитъ по ошибкѣ и потомъ узнанъ будетъ грѣхъ его. Въ этомъ случаѣ по закону Моисееву приводится предъ скинію телецъ; старѣйшины общества возлагаютъ руки свои на голову тельца предъ Господомъ и закалаютъ его. Кровію священникъ семь разъ кропитъ предъ завѣсою святилища и мажетъ роги жертвенника, а весь тукъ его сожигаютъ на жертвенникѣ, и подъ условіемъ удовлетворенія Іеговы за грѣхъ чрезъ принесеніе Ему сей жертвы прощается грѣхъ. Такимъ образомъ описываемый случай дѣйствительно подтверждаетъ ту мысль, что удовлетвореніе за грѣхъ и прощеніе его взаимно другъ отъ друга не исключаютъ.
[7]) 2 Кор. 5, 19. [8]) Іоан. 3, 16. [9]) Римл. 5, 8. [10]) Римл. 5, 10. [11]) 1 Петр. 2, 21.

даній Христовыхъ: первичная цѣль есть удовлетвореніе за грѣхи міра [1] [2], а вторичная цѣль — оставить намъ примѣръ терпѣнія, смиренія и послушанія [3] [4].

Наконецъ, социніане возражали: „что можетъ дѣлать человѣкъ, то тѣмъ болѣе можетъ дѣлать Богъ, Который въ противномъ случаѣ оказался бы безсильнѣе человѣка; но человѣкъ можетъ безъ удовлетворенія простить грѣхи другому, а Богъ, слѣдовательно, и тѣмъ болѣе". *Отвѣтъ:* „Здѣсь спрашивается не о томъ, что Богъ могъ сдѣлать абсолютно, и именно могъ ли Онъ оставить грѣхи безъ удовлетворенія, но о томъ, чего Онъ хотѣлъ, и какимъ образомъ Онъ открылъ Свою волю о прощеніи грѣховъ. Еслибы Онъ могъ простить намъ грѣхи безъ удовлетворенія, то вѣроятно премудрый Богъ пощадилъ бы Своего Единороднаго Сына и безъ крайней необходимости не предалъ бы Его на распятіе и безславную смерть".

Ѳеофанъ отрицаетъ правильность мыслей, заключающихся и въ большей посылкѣ, которая гласитъ: „что можетъ сдѣлать человѣкъ, не обнаруживая въ этомъ дѣйствій какого-нибудь своего несовершенства, то тѣмъ болѣе можетъ сдѣлать Богъ". „Человѣкъ", говоритъ авторъ богословія, „передвигается съ мѣста на мѣсто", ѣстъ, пьетъ, и эти дѣйствія не суть выраженія какого-либо человѣческаго несовершенства, а Богъ, какъ чистѣйшій Духъ, ничего этого дѣлать не можетъ. Человѣкъ оставляетъ грѣхи, поелику онъ есть самъ грѣшникъ; если онъ украшенъ какою-либо правдою, то оная правда измѣнчива, несовершенна; но Богъ совершенно святъ, и правда Божія есть Его природа".

Какъ извѣстно, схоластическое направленіе богословія въ русской духовной школѣ держались довольно долго, до первой четверти нынѣшняго столѣтія; но и попытки освободиться отъ этого направленія въ богословіи мы встрѣчаемъ очень рано. Такъ, извѣстный митрополитъ московскій Платонъ, еще когда въ 60-хъ годахъ XVIII столѣтія, въ санѣ іеромонаха, преподавалъ наслѣднику престола Павлу Петровичу законъ Божій, представилъ опытъ изложенія богословія вообще и изслѣдуемаго нами догмата въ частности методомъ, значительно уклоняющимся отъ схоластическаго метода изложенія богословія. Догматъ объ искупленіи людей крестной смертію Христовой Платонъ излагаетъ въ §§ 22 и 23 первой части „Сокращенной христіанской богословіи". Въ § 22 объясняются съ догматической точки зрѣнія наиболѣе характерныя историческія обстоятельства страданій и смерти Христовой, такъ напр., таинственное истеченіе изъ прободеннаго ребра Іисусова крови и воды, значеніе послѣдняго произнесеннаго на крестѣ Спасителемъ слова: „совершишася" [5], причина, по которой Христосъ потерпѣлъ крестную, а не какую-либо другую смерть, и т. п. Но собственно § 23 уясняетъ намъ ту мысль, что смерть І. Христа есть „истинная жертва, умилостивляющая намъ Бога и вѣрующихъ въ Божественнаго Ходатая сего спасающая". Христосъ, по Платону, пострадалъ и умеръ для того, чтобы „правда Божія, грѣшника отвращающаяся, не могла никакимъ образомъ нарушена быть и дабы строгости сего Божьяго суда удовлетворить". „Страданія Христовы", говоритъ нашъ богословъ, „пролитіе крови и безчестную смерть Богъ такъ принялъ, какъ бы то самъ грѣшникъ страдалъ, и сіе невиннаго Спасителя наказаніе вмѣнено намъ неиспытанными судьбами Божіими вмѣсто той вѣчной казни, которую мы заслужили,

---

[1]) Матѳ. 20, 28; [2]) Іоан. 10, 15.
[3]) Матѳ. 10, 22; [4]) Филип. 2, 15 и слѣд. [5]) Іоан. 19, 30.

такъ о томъ разсуждаетъ св. Павелъ [1]) и Исаія [2]). „Смерть убо Христова есть *истинная жертва*". *Жертва*: понеже Христосъ на крестномъ жертвенникѣ Самого Себя принесъ, будучи, яко агнецъ незлобивый, закланъ правосудіемъ Божіимъ и сожженъ огнемъ любви, которымъ пылалъ къ спасенію человѣческому, а чрезъ то сколь пріятно Богу Отцу было всесожженіе, столь странное зрѣлище. Была же сія жертва *истинная:* ибо всѣ прочія жертвы суть токмо нѣкія сѣни и преображенія сея; и едина она могла удовольствовать Божій судъ, заслужить намъ Его милосердіе, очистить грѣхи и первое намъ возвратить блаженство" [3]). Показавши, что смерть Христова есть истинная жертва, нашъ богословъ далѣе показываетъ, что Христосъ есть Первосвященникъ *единый* и *вѣчный*, и что въ тайнѣ искупленія, Симъ Первосвященникомъ совершенной, „весьма ясно открылись сіи величайшія Божія свойства: милосердіе, правда и премудрость: милосердіе, которое столь велико, что Сынъ Божій, Единородный, единосущенъ Отцу, за насъ Божіихъ противниковъ преданъ на смерть. Можетъ ли быть большее милосердіе? Правда, столь святая и ненарушимая, что безъ удовлетворенія совершеннѣйшаго вину нашу не оставила. Премудрость, которая изобрѣла столь удивительный способъ, чтобы, не нарушивъ правду, излить на насъ весь источникъ благости. О глубина богатства и премудрости, и разума Божія!" [4]).

Но если у Платона мы усматриваемъ только поворотъ отъ искусственнаго схоластическаго метода въ раскрытіи нашего догмата къ естественному способу его изложенія на русскомъ языкѣ, то митрополита московскаго Филарета мы должны признать за такого богослова, который своимъ глубокимъ проникновеніемъ въ тайну искупленія сдѣлалъ эпоху въ исторіи нашего догмата: онъ первый въ русскомъ богословіи такъ глубоко, точно и съ такимъ мастерствомъ раскрылъ догматъ искупленія въ своихъ проповѣдяхъ и катихизисѣ, что мы едва ли погрѣшимъ, если скажемъ, что послѣ него нашъ догматъ не получалъ болѣе глубокаго раскрытія.

Филаретъ былъ убѣжденный противникъ схоластическаго метода въ богословіи и латинскаго языка, какъ оффиціальнаго языка схоластическаго богословія. Такъ, въ 1828 году въ представленномъ имъ мнѣніи относительно образованія духовнаго юношества онъ такъ писалъ о недостаткахъ преподаванія богословія въ прежнее время (до реформы духовныхъ училищъ въ 1814 году): „богословія преподаваема была только догматическая по методѣ слишкомъ школьной (схоластической); отсюда въ священникахъ, которые не употребляли особеннаго рвенія и не имѣли особенныхъ способовъ довершить свое образованіе,—знаніе сухое и холодное, принужденный тонъ и безплодность поученій. Поелику принужденный образъ преподаванія богословіи на мертвомъ языкѣ не благопріятствуетъ образованію приходскихъ священниковъ, которые обязаны излагать истины вѣры большею частію неученымъ людямъ какъ можно просто, на языкѣ природномъ, и притомъ латинскій языкъ, который по нынѣшнему употребленію принадлежитъ церкви Западной, безъ правъ и приличія стѣсняетъ изложеніе истины въ церкви Восточной, то установить рѣшительно, особенно въ семинаріяхъ, преподаваніе богословскаго ученія на языкѣ славено-россійскомъ" [5]). И самого Филарета до старости не оставляло намѣреніе составить догматическое бого-

---

[1]) 2 Кор. 5, 14; 5, 21. [2]) Исаіи 53, 5. [3]) Евр. 9, 11, 12, 13 и 14.
[4]) Правосл. ученіе или Сокращенная Христіан. богословія, митр. Платона Москва, 1819 г., стр. 99—101.
[5]) Собр. мнѣній и отзыв. Филар. изд. 1885 г. т. II, стр. 217—220.

словіе въ новомъ, діаметрально противоположномъ схоластическому направленію, но недостатокъ времени и силъ воспрепятствовалъ ему осуществить это намѣреніе. Впрочемъ, Филаретъ, неоднократно исправляя и дополняя свой „Пространный христіанскій катихизисъ“, смотрѣлъ на него отчасти какъ на краткую систему догматическаго богословія. Такъ, онъ писалъ ректору московской академіи, Филарету Гумилевскому: „видя, что вы, богословы, до сихъ поръ не умѣете стать на твердую ногу въ богословіи и не имѣя времени заняться богословіей, я теперь пересматриваю катихизисъ, чтобы въ немъ, по возможности, доказать то, что прежде относилось до богословія, но чего ваше богословіе не доказываетъ“ [1]). А недостатокъ полноты и обстоятельности при раскрытіи догматовъ въ катихизисѣ Филаретъ восполнялъ тѣмъ, что весьма многія проповѣди свои посвящалъ такому раскрытію догматовъ православной вѣры, которое по справедливости должно быть признано научнымъ ихъ раскрытіемъ.

Какъ же этотъ знаменитый богословъ раскрывалъ ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой? Необходимость искупительной жертвы Христовой и способъ осуществленія сей необходимости самымъ дѣломъ Филаретъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „въ книгѣ Премудрости написано: Богъ смерти не сотвори [2]). Откуда же смерть? Грѣхъ въ міръ вниде, и грѣхомъ смерть [3]). Грѣхъ, какъ отлученіе отъ Бога, есть и вмѣстѣ и отчужденіе отъ жизни Божія [4]) и слѣдственно ранѣе или позже смерть для существа тѣлеснаго, разрушимаго,—временная, а для духовнаго, неразрушимаго—вѣчная, потому что кромѣ Бога нѣтъ и никогда не будетъ другого источника жизни. Такимъ образомъ смерть и грѣхъ ручаются въ мірѣ другъ за друга, что они тутъ. Видишь ли владычествующій въ мірѣ грѣхъ,—ты можешь сказать: міръ находится на пути смерти. Видишь ли въ немъ смерть, ты также можешь сказать: міръ, видно, согрѣшилъ и идетъ къ погибели. Кто не такъ слѣпъ, чтобы не видѣть въ мірѣ владычества ни того, ни другаго, ни грѣха, ни смерти,—тотъ можетъ понять, сколь нужно міру избавленіе отъ погибели, дарованіе вновь вѣчной жизни. И для сей-то потребности Богъ Сына Своего Единороднаго далъ есть. Смерть и погибель приходитъ на человѣка и какъ естественное слѣдствіе удаленія отъ Бога и вмѣстѣ какъ дѣйствіе правосудія Божія надъ грѣхомъ. Посему для спасенія человѣка нужно, во-первыхъ, удовлетворить правосудію Божію, (потому что никакое свойство Божества не можетъ лишено быть свойственнаго Ему дѣйсткія и потому что объявленіе безусловнаго прощенія или ненаказанности стоящаго уже на пути грѣха человѣка всего легче повело бы далѣе по сему пути и слѣдственно не ко спасенію, а къ погибели); во-вторыхъ, вновь ввести въ человѣчество жизнь Божію, которая бы воцарившуюся въ немъ смерть побѣдила и уничтожила. Требованіе трудное и естественно невозможное! Удовлетворить правосудію Божію значитъ предать грѣшника вѣчной смерти: засимъ совершенно исчезаетъ для него возможность вѣчной жизни. Какъ и приблизить жизнь всесвятаго Бога къ человѣку грѣшнику? Столь рѣзкая противоположность сближаемыхъ крайностей болѣе угрожаетъ истребленіемъ недостойной твари, какъ сѣна отъ огня, нежели обнадеживаетъ спасеніемъ. Что же творитъ Богъ чудесъ? Онъ вводитъ Свою Ипостасную жизнь, Своего Единороднаго Сына въ малую избранную долю человѣческаго естества, сокровеннымъ дѣйствіемъ судебъ Его приготовленную, отъ заразительной примѣси грѣха предохраненную, соединяетъ Божество и человѣчество въ единую Ипостасъ Богочеловѣка; низводитъ облеченное человѣчествомъ Бо-

---

[1]) Душеп. чтен. 1870 г. II, стр. 63. [2]) Прем 1, 13. [3]) Римл. 5, 12. [4]) Ефес. 4, 18.

жество въ состояніе человѣческое кромѣ грѣха, даже въ немощи, въ страданія, въ смерть. И что же? Правосудіе Божіе всесовершенно удовлетворено, потому что въ лицѣ Богочеловѣка человѣчество понесло присужденную себѣ смерть и понесло вполнѣ, такъ какъ и мгновеніе смерти Богочеловѣка по соприсутствію вѣчнаго Божества равняется вѣчности. На удовлетвореніи правосудію основано право Искупителя простить кающагося грѣшника безъ пагубной надежды ненаказанности для некающагося; и въ то же время жизнь Божія, нисшедшая въ глубину человѣческой смерти, но смертію по Своему естеству не одержимая, изъ глубины смерти сіяетъ во все умершее грѣхомъ человѣчество и вноситъ жизнь во всѣ души, которыя ей открываютъ себя вѣрою, а не отражаютъ ея отъ себя невѣріемъ и ожесточеніемъ“ [1]).

Если въ первой половинѣ приведеннаго отрывка изъяснена потребность и нужда въ искупленіи, то во второй его половинѣ въ краткихъ, но точныхъ словахъ раскрытъ способъ осуществленія сей потребности—удовлетворенія сей нуждѣ, и притомъ такъ, что безъ преувеличенія можно сказать, что въ приведенномъ отрывкѣ кратко изображена вся сущность искупительнаго дѣла Богочеловѣка. Поэтому мы находимъ повтореніе той же мысли только другими словами въ его катихизисѣ: „Его (І. Христа) вольныя страданія и крестная смерть за насъ, будучи безконечной цѣны и достоинства, какъ смерть безгрѣшнаго и Богочеловѣка есть и совершенное удовлетвореніе правосудію Божію, осудившему насъ за грѣхъ на смерть (satisfactio) и безмѣрная заслуга (meritum), пріобрѣтшая Ему право безъ оскорбленія правосудія подавать намъ, грѣшнымъ, прощеніе грѣховъ и благодать для побѣды надъ грѣхомъ и смертію“ [2]).

Вѣрность мыслей, изложенныхъ въ сихъ словахъ катихизиса, конечно стоитъ выше всякаго сомнѣнія; но что касается до внѣшняго выраженія этихъ мыслей, то едва ли ошибемся, если скажемъ, что въ книгѣ, назначенной для школы, замѣтно вліяніе той духовной школы, изъ которой вышелъ самъ Филаретъ. Это вліяніе между прочимъ выразилось въ употребленіи терминологіи, встрѣчающейся въ богословіи Ѳеофана Прокоповича (напр., satisfactio и meritum—удовлетвореніе и заслуга). Но мы отмѣтили эту черту только какъ существующій въ наличности фактъ, который однакоже скорѣе возвышаетъ богословскій талантъ Филарета: правда, онъ еще употребляетъ въ катихизисѣ термины, выработанные схоластикой; но мастерство изложенія здѣсь таково, что даже человѣкъ и знакомый съ богословіемъ сразу не примѣтитъ этихъ особенностей въ катихизисѣ.

Въ другихъ своихъ проповѣдяхъ подробнѣе раскрывая разныя стороны искупительнаго дѣла Христова, Филаретъ пишетъ, что жертвоприношеніе Христово состояло въ принесеніи Себя Самого за наши грѣхи на жертвенникѣ крестномъ, или другими словами, въ несеніи креста отъ Виѳлеема до Голгоѳы. „Крестъ, который воспріялъ и понесъ вочеловѣчившійся Сынъ Божій“, богословствуетъ Московскій святитель, „прежде принадлежалъ человѣкамъ. Въ началѣ своемъ онъ былъ содѣланъ изъ древа познанія добра и зла. Первый человѣкъ думалъ испытать только плодъ его; но едва прикоснулся, какъ вся тяжесть запрещеннаго древа со всѣми вѣтвями его и отраслями обрушилась на хребетъ нарушителя заповѣди. Тьма, скорбь, ужасъ, труды, болѣзни, смерть, нищета, уничиженіе, вражда всей природы, словомъ, всѣ разрушительныя силы, какъ бы исторгшись изъ роковаго древа, ополч-

[1]) Слова и рѣчи Филар. ч. I, 1848 г., стр. 150—151.
[2]) Простр. христ. катих. 1894 г., стр. 36.

чились на него, и низринулся бы сынъ гнѣва на вѣки во адъ, если бы милосердіе по предвѣчному совѣту не простерло къ нему руки своей и не удержало его въ паденіи. Сынъ Божій перенесъ на Себя бремя, подавляющее человѣка. Кто измѣритъ всемірный сей крестъ, понесенный Начальникомъ нашего спасенія, кто взвѣситъ его тяжесть, кто исчислитъ разнообразное множество крестовъ, изъ которыхъ онъ, какъ изъ каплей море, составляется? Вся жизнь Іисуса была единый крестъ“ [1]). И далѣе вся жизнь Богочеловѣка съ момента Его воплощенія и до Его смерти на крестѣ изображается какъ единый внѣшній и внутренній крестъ [2]), какъ непрерывное страданіе, причемъ внутренній крестъ скорбей Іисусовыхъ проповѣдникъ изображаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „чаша, которую подаетъ Ему Отецъ Его, есть чаша всѣхъ беззаконій, нами содѣянныхъ, и всѣхъ казней, намъ уготованныхъ, которая потопила бы весь міръ, еслибы Онъ единъ не воспріялъ, удержалъ, изсушилъ ее. Она растворена, во первыхъ, преслушаніемъ Адама, потомъ растлѣніемъ перваго міра, гордостію и нечестіемъ Вавилона, ожесточеніемъ и нераскаянностію Египта, измѣнами Іерусалима, избившаго пророки и камніемъ побившаго посланныя къ нему, злостію синагоги, суевѣріями язычества, буйствомъ мудрецовъ и наконецъ (поелику Искупитель понесъ на Себѣ и будущіе грѣхи міра) соблазнами въ самомъ христіанствѣ. Присовокупилъ къ сему все то, что мы находимъ въ себѣ и окрестъ себя достойнымъ отвращенія и гнѣва Божія и также все, что стараемся сокрыть отъ своей совѣсти подъ ухищреннымъ наименованіемъ слабостей: легкомысліе и законопреступныя утѣхи юности, закоснѣніе старости, забвеніе Промысла въ счастіи, ропотъ въ несчастіяхъ, тщеславіе въ благотвореніи, корыстолюбіе въ трудолюбіи, медленность въ исправленіи, многократныя паденія послѣ возстанія,—всѣ сіи потоки беззаконія сливались для Іисуса въ единую чашу скорби и страданія, весь адъ устремился на сію небесную душу, и дивно ли, что она была прискорбна даже до смерти?“ А внѣшній крестъ Іисуса былъ „сколь болѣзненъ, что солнце не могло взирать на него, и столь тяжекъ, что земля потряслась подъ нимъ. Претерпѣть въ чистѣйшей непорочности всѣ мученія внутреннія и внѣшнія, тягчайшія и поноснѣйшія и претерпѣть вмѣсто награды за содѣянныя благодѣянія; страдать Всесвятому отъ пребезаконныхъ, Творцу отъ тварей, страдать за недостойныхъ, неблагодарныхъ, за самыхъ виновниковъ страданія; страдать для славы Божіей и быть оставлену Богомъ,—какая неизмѣримая бездна страданій!“ [3])

Изобразивъ доселѣ всю неизмѣримую тяжесть страданій Христовыхъ, равносильныхъ вѣчнымъ страданіямъ по соприсутствію вѣчнаго Божества, Филаретъ въ другой проповѣди рѣшаетъ вопросъ, кто же истинный виновникъ страданій Христовыхъ. Отвѣтивъ сперва на этотъ вопросъ отрицательно (не воины, не Пилатъ, не народъ, не первосвященники и старѣйшины, не фарисеи, не Іуда, ни даже князь тьмы), нашъ богословъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ положительно въ томъ смыслѣ, что глубочайшее основаніе страданій и смерти Христовой есть любовь Отца небеснаго, чрезъ Сына простирающаяся къ міру, любовь Сына Божія, вмѣстѣ и восходящая

---

[1]) Слова и рѣчи Филар. ч. I, 1848 г., стр. 150—151.

[2]) Простр. христ. катих. 1894 г., стр. 36.

[3]) Но нигдѣ Филаретъ не изображаетъ жизнь Іисуса, какъ дѣятельное послушаніе, хотя въ одной проповѣди на Рождество Христово мы и встрѣчаемъ выраженіе: „Іисусъ, пришедши на землю, жизнью Своею исполнилъ законъ Божій, который мы нарушили, страданіемъ Своимъ загладилъ грѣхъ, который мы творили, смертію Своею умертвилъ смерть, на которую мы за грѣхъ осуждены были“. (Слова и рѣчи, т. II, 1874 г., стр. 179). Повидимому можно предполагать, что у Филарета здѣсь идетъ рѣчь объ obedientia activa et passiva, но такому предположенію явно противорѣчатъ слова Катихизиса: „какимъ образомъ Сынъ

ко Отцу и нисходящая къ міру,—сія любовь образуетъ и первоначальный внутренній составъ креста изъ любви Сына Божія ко всесвятому Отцу Своему и любви къ человѣчеству согрѣшившему, одна другую пресѣкающихъ, одна другой придержащихся, повидимому раздѣляющихъ единое, но воистину соединяющихъ раздѣленное. Любовь къ Богу ревнуетъ по Богѣ, любовь къ человѣку милуетъ человѣка. Любовь къ Богу требуетъ, чтобы соблюденъ былъ законъ правды Божіей, любовь къ человѣку не оставляетъ и нарушителя закона погибать въ неправдѣ своей. Любовь къ Богу стремится поразить врага Божія, любовь къ человѣку вочеловѣчиваетъ Божество, дабы посредствомъ любви къ Богу обожить человѣчество: и между тѣмъ, какъ любовь къ Богу возноситъ отъ земли Сына Человѣческаго [1]), а любовь къ человѣку разверзаетъ объятія Сына Божія къ земнороднымъ, сіи противоположныя стремленія любви соприкасаются, уравновѣшиваются и слагаютъ изъ себя то дивное средокрестіе, въ которомъ прощающая милость и судящая истина срѣтаются, правда Божества и миръ человѣчества лобызаются; черезъ которое небесная истина возсіяваетъ отъ земли, и правда уже не грознымъ окомъ приникаетъ съ небесе; Господь даетъ благость землѣ, и земля даетъ плодъ свой небу“ [2]).

Своими страданіями и крестною смертію Христосъ избавилъ насъ отъ грѣха, проклятія и смерти [3]). „Господь нашъ І. Христосъ пострадалъ и умеръ, дабы умертвить нашего ветхаго человѣка, т. е. грѣховную въ насъ силу, отъ Адама въ насъ рожденную и собственными грѣхами нашими питаемую“ [4]). „Крестная смерть І. Христа заглаждаетъ всѣ грѣхи, уничтожаетъ всѣ ихъ послѣдствія“ [5]). „Завѣтною Своею кровію и крестомъ Своимъ свершилъ Онъ искупленіе отъ проклятія всего міра“ [6]). Іисусъ смертію Своею умертвилъ смерть, на которую мы за грѣхъ осуждены были“ [7]). „Чашею Своего вольнаго и неповиннаго Богочеловѣческаго страданія Христосъ исчерпалъ и упразднилъ чашу вѣчныхъ мученій осужденнаго за грѣхъ человѣчества, Своею смертію Онъ проникъ въ замкнутую область всеобщей смерти человѣческой, чтобы свѣтомъ Божества разсѣять мракъ ея, чтобы силою Божества расторгнуть узы ея“.

Примиривъ Бога съ Собою и съ нами, Христосъ въ смерти Своей отверзъ намъ ближайшій входъ въ рай, что и возвѣстилъ Самъ, еще со креста сказавъ покаявшемуся разбойнику: „днесь со Мною будеши въ раи“ [8]). Кратко: „Христосъ принесъ Себя въ жертву за всѣхъ и всѣмъ пріобрѣталъ благодать и спасеніе“ [9]).

Таково въ общихъ и главныхъ чертахъ ученіе Филарета о нашемъ предметѣ, извлеченное изъ его проповѣдей и изъ его катихизиса. Конечно, очень жаль, что нашъ геніальный богословъ самъ не изложилъ въ одномъ систематическомъ обширномъ богословскомъ трактатѣ ученіе о крестной жертвѣ Христовой, какъ и вообще очень жаль, что его намѣреніе соста-

---

Божій совершилъ наше спасеніе? Ученіемъ Своимъ, жизнью Своею, смертію Своею и воскресеніемъ. Какимъ образомъ бываетъ спасительна жизнь І. Христа? Когда мы ей подражаемъ“. (стр. 34, 1894 г.). Изъ этихъ словъ ясно видно, что нравственная жизнь І. Христа или исполненіе Имъ въ Своей жизни нравственнаго закона Божія имѣетъ для насъ значеніе, бываетъ для насъ спасительна только, какъ примѣръ для подражанія и слѣдовательно составляетъ моментъ Его пророческаго, а не первосвященническаго служенія.

[1]) Слова и рѣчи Филарета м. М. ч. 1-ая, стр. 28. 1848 г.
[2]) Іоан. 12, 32. 34.
[3]) Псал. 84, 11—13. [4]) Слова и рѣчи Филарета м. М. ч. 1-ая, стр. 32. 1848 г.
[5]) Катих. 1894 г., стр. 35. [6]) Слова и рѣч. т. II, стр. 313, 1874 г.
[7]) Т. III, стр. 413, 1877 г.
[8]) Лук. 23, 46. [9]) Слова и рѣчи т. 3-й, стр. 398; 18.

вить православную систему догматическаго богословія не осуществилось. Тогда Филаретово изображеніе сего догмата возставало бы яснѣе, опредѣленнѣе и цѣлостнѣе предъ умственнымъ взоромъ изслѣдователя, а посему и самое сужденіе о воззрѣніи Филарета на ученіе о крестной жертвѣ Христовой было бы тверже и опредѣленнѣе, хотя, конечно, и разсѣянныя въ разныхъ его сочиненіяхъ мысли и даже цѣлые отдѣлы касательно изслѣдуемаго догмата даютъ достаточное понятіе о воззрѣніи знаменитаго богослова-святителя на искупительное дѣло Христово.

Итакъ что же? Сказалъ ли что нибудь въ строгомъ смыслѣ слова новое о искупительной жертвѣ Христовой нашъ геніальный богословъ? Нѣтъ, онъ только глубже и яснѣе, нежели его предшественники, проникъ въ святоотеческія воззрѣнія на дѣло искупленія и нѣкоторыя изъ этихъ воззрѣній только глубже и яснѣе раскрылъ. Въ послѣднемъ отношеніи въ особенности должно указать на безпримѣрное образцовое раскрытіе мысли о внутреннемъ и внѣшнемъ крестѣ Христовомъ, о глубокомъ основаніи Его страданій и т. п.

Итакъ обозрѣвши въ исторической послѣдовательности раскрытіе нашего догмата въ Восточной и Западной церкви въ послѣотеческій періодъ, мы вновь приходимъ къ тому заключенію, что ничего новаго въ собственномъ смыслѣ этого слова въ этотъ періодъ не было сказано объ искупительной жертвѣ Христовой по сравненію съ періодомъ святоотеческимъ. Если же въ періодъ схоластики и въ новое время появляется богословская систематизація нашего догмата, то это обстоятельство отнюдь не свидѣтельствуетъ о нераскрытомъ состояніи его въ святоотеческій періодъ, потому что въ сей послѣдній періодъ времени, какъ мы и ранѣе упоминали, ни одинъ догматъ такой систематизаціи не имѣлъ, и какъ цѣлыя системы Догматическаго богословія, такъ и трактаты объ отдѣльныхъ догматахъ, *въ строгомъ смыслѣ* богословскіе т. е. представляющіе собою систематическое, послѣдовательное и всестороннее раскрытіе догмата появились гораздо позднѣе святоотеческаго періода. Слѣдовательно, вопросъ по существу дѣла долженъ быть не о томъ, раскрытъ ли догматъ объ искупительной жертвѣ Христовой св. отцами, или онъ *созданъ* въ своей опредѣленности схоластическимъ и вообще западнымъ богословіемъ послѣ отеческаго періода, а только о томъ, насколько совершенна та богословская систематизація, которую далъ сему догмату послѣотеческій западный періодъ. Что касается до *содержанія* богословскихъ трактатовъ этого періода, посвященныхъ изучаемому догмату, то мы, какъ уже говорили и ранѣе, не смѣемъ сказать, что западное богословіе исповѣдуетъ неправославное ученіе по вопросу объ искупительной жертвѣ Христовой. Но что касается до внѣшняго выраженія этого догмата, до формы и способа его раскрытія, то нельзя сказать, чтобы въ этомъ отношеніи не оставалось желать ничего лучшаго. Въ своемъ мѣстѣ мы достаточно указали на эти недостатки и потому снова говорить о нихъ въ настоящемъ случаѣ не считаемъ нужнымъ. Русское богословіе, начавшееся въ Кіевѣ подъ западнымъ вліяніемъ, довольно скоро и замѣтно въ трудахъ московскихъ митрополитовъ Платона, и въ особенности Филарета начало освобождаться отъ этого вліянія при раскрытіи какъ вообще догматовъ христіанства, такъ и ученія объ искупленіи въ частности. Сказанное въ полной мѣрѣ приложимо лишь въ разсужденіи формы и способа раскрытія догмата объ искупительной жертвѣ Христовой (т. е. въ разсужденіи освобожденія отъ схоластическаго метода при раскрытіи догмата). Но что касается до внѣшняго выраженія (терминологіи), то мы видѣли, что ни Платонъ, ни даже Филаретъ вполнѣ не освободились отъ выработанной схоластической терминологіи (satisfactio et meritum). Но потребность освободиться отъ нея, повидимому, сознавалась послѣдующими

русскими богословами. По крайней мѣрѣ ясно намѣреніе большинства изъ нихъ избѣгать терминовъ satisfactio и meritum. Такъ, бывшій долгое время профессоромъ богословія въ Московскомъ Университетѣ, докторъ богословія, протоіерей Петръ Терновскій въ своемъ „Догматическомъ богословіи“ пишетъ: „сущность Первосвященническаго служенія І. Христа состоитъ въ томъ, что Онъ Своими страданіями и смертію избавилъ родъ человѣческій отъ грѣха, проклятія и смерти“ [1]). По статьѣ „о троякомъ служеніи І. Христа“, напечатанной въ прибавленіи къ Твореніямъ св. отецъ за 1844 годъ, Первосвященническое служеніе І. Христа состоитъ въ томъ, что Онъ Самого Себя принесъ въ жертву за грѣхи міра и чрезъ то освободилъ родъ человѣческій отъ рабства грѣховнаго, примирилъ съ Богомъ и пріобрѣлъ ему благоволеніе и милость отъ Бога“ [2]). При семъ авторъ названной статьи, по нашему мнѣнію, весьма справедливо словомъ „удовлетвореніе“ обозначаетъ не сущность искупительнаго дѣла Христова, а его объемъ, на что указываютъ прилагаемые къ нему эпитеты: „достаточное“, „преизбыточествующее удовлетвореніе“ [3]).

Въ подобномъ же направленіи излагаютъ ученіе о первосвященническомъ служеніи І. Христа Макарій, митрополитъ Московскій, Филаретъ, архіепископъ Черниговскій и Сильвестръ, епископъ Каневскій въ своихъ капитальныхъ классическихъ системахъ православно-догматическаго Богословія [4]). Но справедливость требуетъ сказать, что эти и подобныя попытки освободиться отъ схоластической терминологіи въ раскрытіи догмата объ искупительномъ дѣлѣ Христовомъ не рѣшительны, и самые опыты изложенія сего догмата не настолько совершенны, чтобы не оставалось желать лучшаго. Это лучшее было бы такимъ раскрытіемъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, гдѣ бы при сохраненіи объективно-догматическаго взгляда на искупительную жертву Христову не только методъ изложенія былъ бы совершенно свобсденъ даже отъ умѣреннаго схоластическаго характера, но и самая терминологія была бы въ духѣ богословствованія отцевъ и учителей церкви.

Митрополитъ Московскій Макарій въ своемъ Православно-Догматическомъ Богословіи, въ изложеніи ученія о первосвященническомъ служеніи І. Христа сохранилъ болѣе ясные слѣды схоластическаго направленія, хотя весьма умѣреннаго, нежели архіеп. Филаретъ и еп. Сильвестръ. Такъ, въ § 153, III тома своего Православно-Догматическаго Богословія онъ такъ раскрываетъ сущность искупительной жертвы Христовой: „Вся тайна нашего искупленія смертію І. Христа состоитъ въ томъ, что Онъ, взамѣнъ насъ, уплатилъ Своею кровію долгъ и вполнѣ удовлетворилъ правдѣ Божіей за наши грѣхи, котораго мы сами уплатить были не въ состояніи: иначе, — въ замѣнъ насъ, исполнилъ и потерпѣлъ все, что только требовалось для отпущенія нашихъ грѣховъ. Возможность, вообще, такого замѣненія одного лица другимъ предъ судомъ правды Божіей, такой уплаты нравственнаго долга однимъ лицомъ вмѣсто другого или другихъ необходимо должна быть признана здравымъ смысломъ: а) когда на эту замѣну есть воля Божія и согласіе Самого верховнаго Законодателя и Судіи; б) когда лицо, принявшее на себя уплатить долгъ вмѣсто другихъ неоплатныхъ должниковъ, само не состоитъ предъ Богомъ въ такомъ же долгу; в) когда оно добровольно рѣшается исполнить всѣ требованія долга, какія только предложитъ Судія, и г) когда, наконецъ, дѣйствительно, принесетъ такую плату, которая бы вполнѣ удо-

---

[1]) Стр. 166, Москв. 1838 г. [2]) Стр. 144. [3]) Тамъ же, стр. 171.
[4]) Стр. 111—114; т. IV, Кіевъ 1889 г.

влетворила за долгъ. Всѣ эти условія, которыя мы заимствовали съ примѣра нашего Спасителя и только обобщили, совершенно выполнены въ Его великомъ подвигѣ ради насъ“ [1]). Легко замѣтить, что въ приведенныхъ словахъ, во-первыхъ, сущность искупленія полагается въ *удовлетвореніи* правдѣ Божіей; во-вторыхъ, возможность удовлетворенія раскрывается въ такихъ чертахъ, что читатель легко можетъ впасть въ иллюзію, будто онъ читаетъ не § изъ Православно-Догматическаго Богословія, а статью изъ свода законовъ о томъ, при какихъ юридическихъ условіяхъ одно лицо можетъ быть признано правоспособнымъ плательщикомъ за другого.

Однакоже справедливость требуетъ сказать, что за то у митр. Макарія изложеніе догмата настолько ясно, точно, обстоятельно и опредѣленно, что для читателя не можетъ быть никакихъ недоразумѣній касательно смысла, въ какомъ авторъ понимаетъ не только самую сущность догмата, но и всѣ соприкосновенные съ нимъ вопросы. Къ сожалѣнію, нельзя того же сказать объ изложеніи догмата у Филарета, архіеп. Черниговскаго и Сильвестра, еп. Каневскаго. Изложеніе догмата объ искупительной жертвѣ Христовой у нихъ настолько обще, что при подробномъ раскрытіи столь же легко истолковать его въ смыслѣ западнаго юридическаго пониманія догмата, сколько и въ смыслѣ точнаго святоотеческаго разумѣнія его, по которому страданія и смерть Христовы хотя и суть умилостивительная жертва Богу, но необходимая лишь домостроительственно, т. е. какъ наилучшее средство „совершить спасеніе человѣка прочно“. Подтвержденіемъ сказаннаго можетъ служить самое ихъ ученіе о сущности искупительной жертвы Христовой, приводимое далѣе въ подлинникѣ. „Ученіе о примирительной смерти Христовой, говоритъ архіепископъ Филаретъ, есть тайна, открытая Богомъ. Христосъ пострадалъ за людей, и смерть Его составляетъ средство примиренія; въ семъ-то видѣ изображается Онъ, какъ Ходатай, Примиритель и вѣчный Первосвященникъ, принесшій Себя за людей, какъ очистительную жертву. Богъ Отецъ принялъ эту крестную жертву, какъ дѣйствительно и вполнѣ примиряющую вѣчное правосудіе Его съ грѣшными людьми. Сила крестной смерти Христовой заключалась въ томъ, что на дѣло Христово была воля преизобильной благости Божіей, и Христосъ пострадалъ добровольно, во исполненіе сей воли,—пострадалъ какъ агнецъ непорочный и пречистый по человѣчеству, не переставая быть Сыномъ Божіимъ [2]). А епископъ Сильвестръ въ слѣдующихъ чертахъ излагаетъ сущность первосвященническаго служенія І. Христа: „для спасенія людей недостаточно было одного того, чтобы сообщить имъ возвышеннѣйшее познаніе о Богѣ, какъ ихъ Отцѣ по благодати и о нихъ самихъ, какъ Его дѣтяхъ и сонаслѣдникахъ Христовыхъ. Могли ли они сознать себя чадами Божіими, когда чувствовали себя рабами грѣха? Могли ли они съ сыновнимъ дерзновеніемъ обращаться къ Богу и питать сыновнія къ Нему чувства, когда на ихъ совѣсти лежало тяжкое бремя ихъ грѣховности и виновности, полагавшее собою непреодолимую преграду между ихъ грѣховною и виновною природою и святымъ и праведнымъ Богомъ? Тогда только они могли бы войти въ сыновнія чувства и отношенія къ Богу, когда бы уничтожилась между ними и Богомъ прежняя грѣховная преграда, когда бы снята была съ нихъ виновность предъ Богомъ, и совѣсти ихъ даровано было истинное и полное примиреніе съ Нимъ. А это І. Христомъ и было доставлено людямъ чрезъ Его первосвященническое или умилостивительное служеніе, которое опять особенно было важно и

---

[1]) Стр. 192—193. Спб. 1851.

[2]) Прав. Догм. Богословіе Филарета, арх. Черниг. ч. II, стр. 131—132. Черниг. 1864.

такія принесло важныя послѣдствія именно потому, что его совершилъ принесшій Себя въ жертву за грѣхи людей Христосъ, не какъ человѣкъ только, хотя невинный и безгрѣшный, но вмѣстѣ и какъ Сынъ Божій“ [1]). Но и при этомъ легко замѣтить, что у епископа Сильвестра болѣе ясна наклонность къ западному пониманію догмата, нежели у Филарета, архіепископа Черниговскаго. Епископъ Сильвестръ не только *вполнѣ* раздѣляетъ точку зрѣнія Анзельма на искупленіе, какъ на безусловное удовлетвореніе правдѣ Божіей, но и принимаетъ протестантское ученіе объ *obedientia activa*. Такъ въ его догматическомъ Богословіи читаемъ: „Ученіе Анзельма объ искупленіи и въ протестанствѣ на первыхъ порахъ было принято во всей своей полнотѣ и силѣ, бывъ утверждено Аусбургскимъ Исповѣданіемъ, признавшимъ удовлетворительное значеніе за смертію І. Христа, а также Формулою согласія, усвоившей такое же значеніе и всей проникнутой всецѣлымъ послушаніемъ Богу Отцу земной жизни Христовой (obedientia activa). Но, къ сожалѣнію, на почвѣ того же протестантства впослѣдствіи времени возникли и совершенно противоположныя ученія объ искупленіи“... [2]). Изъ этого „но къ сожалѣнію“ и т. д. ясно видно, что авторъ признаетъ самое протестантское ученіе объ obedientia activa правильнымъ. Тогда какъ архіепископъ Черниговскій Филаретъ высказалъ слѣдующее о разсматриваемомъ предметѣ сужденіе: „Послѣдователи Лютера неосторожно объявили себя возстановителями забытаго ученія о заслугахъ Искупителя и подъ видомъ надежды на эти заслуги, снявъ съ себя обязанность христіанскаго подвижничества, различали по видамъ самообольщенія въ дѣйствіяхъ Искупителя повиновеніе дѣятельное и повиновеніе страдательное (obedientia activa et passiva)“ [3]).

---

[1]) Опытъ православнаго догматическаго Богословія, еп. Сильвестра, т. IV, стр. 111—112. Кіев. 1889.

[2]) Ibid. стр. 162.

[3]) Прав. Догмат. Богословіе Филарета, архіеп. Черниговскаго, ч. 2-я, стр. 142—143, Черниговъ, 1864.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Закончивъ изложеніе исторіи догмата объ искупительной жертвѣ Господа нашего Іисуса Христа, естественно спросить: какіе же окончательные выводы слѣдуютъ изъ изложенной нами исторіи догмата, чему она насъ научаетъ, какіе преподаетъ намъ уроки? Эти общіе выводы изъ изложенной нами исторіи догмата можно выразить въ слѣдующихъ чертахъ.

Догматъ объ искупительной жертвѣ Христовой въ теченіе своей почти двухтысячелѣтней исторіи служилъ объектомъ не только богословствующей, но отчасти даже и философствующей мысли. Всѣ частныя и отдѣльныя воззрѣнія на изслѣдованный нами догматъ можно распредѣлить по слѣдующимъ категоріямъ, начиная съ тѣхъ воззрѣній, которыя дальше всего отстоятъ отъ истинно христіанскаго понятія о догматѣ и постепенно переходя къ тѣмъ изъ нихъ, которыя наиболѣе приближаются къ таковому пониманію. Прежде всего въ данномъ отношеніи мы должны всѣ воззрѣнія на догматъ объ искупительной жертвѣ Христовой раздѣлить на взглядъ: I. Философскій, и II. Богословскій. Богословскій взглядъ въ свою очередь распадается на 1) односторонне-нравственный и 2) на догматическій; послѣдній можетъ быть подраздѣленъ—а) на субъективно-догматическій и б) объективно-догматическій.

I. Философскій взглядъ на искупительную жертву Христову принадлежалъ въ древней Церкви нѣкоторымъ гностикамъ,—въ новое время принадлежитъ философамъ и раціоналистическимъ

богословамъ, каковы: Кантъ, Гегель, Де-Ветте и др. Мы видѣли, что упомянутые мыслители истолковывали значеніе страданій и смерти Христовой или въ смыслѣ символическомъ, какъ напр., Кантъ и Де-Ветте, или въ духѣ и смыслѣ своихъ философскихъ системъ, какъ, напр., Фихте, Шеллингъ, Гегель и др. Излишне доказывать ложность подобнаго пониманія догмата. Всеобщее христіанское сознаніе всѣхъ вѣковъ христіанства никогда не смотрѣло на христіанское ученіе объ искупительной жертвѣ Христовой, какъ на символъ или метафору; оно всегда понимало ученіе Христа и апостоловъ о крестѣ Христовомъ за христіанскую религіозную истину, которую должно понимать въ прямомъ и точномъ смыслѣ, хотя и нельзя постигнуть глубочайшей сущности этого ученія, какъ тайны, превышающей умъ не только человѣческій, но и ангельскій. Да и болѣе, чѣмъ странно было бы думать, что тайна креста Христова есть не болѣе, какъ символъ или метафора, истинный смыслъ которой могъ быть понятъ или разгаданъ только въ свѣтѣ той или иной философской системы, появившейся около двухъ тысячъ лѣтъ спустя, послѣ историческаго событія страданій и смерти Христовой; что въ теченіе тысячи девятисотъ лѣтъ многіе милліоны не только людей простыхъ, но и широко развитыхъ вѣровали въ тайну искупленія, имѣя совершенно превратное понятіе о ея внутреннемъ смыслѣ и значеніи. Намъ нѣтъ надобности входить въ подробный разборъ того или другого философскаго взгляда на тайну искупленія: такъ какъ истолкованіе тайны искупленія съ точки зрѣнія той или другой философской системы есть примѣненіе общихъ началъ послѣдней къ объясненію частнаго случая, именно отдѣльной христіанской религіозной догмы, то отсюда само собою слѣдуетъ, что изъ давно сознанной ложности основныхъ началъ философіи Гегеля, Фихте и т. п. съ необходимостію слѣдуетъ ложность и предложеннаго съ точки зрѣнія этихъ системъ объясненія тайны искупленія.

II. Богословскій взглядъ на искупительную жертву Христову.

1. Односторонне-нравственный взглядъ на тайну искупленія.

Этотъ взглядъ принадлежалъ въ древней Церкви гностикамъ, Апполлинарію, Пелагію, въ средніе вѣка—Абеляру; въ новое время—социніанамъ и раціоналистамъ. Какъ мы видѣли, уже гностики въ первые вѣка христіанства учили, что искупленіе людей отъ грѣха и смерти совершено І. Христомъ чрезъ просвѣщеніе ихъ свѣтомъ истины и чрезъ примѣръ Его высокой нравственной жизни. Апполлинарій, Пелагій, Абеляръ, социніане и раціоналисты учили, что страданія и смерть І. Христа имѣютъ только нравственное значеніе примѣра высокой нравственной жизни, влекущаго вѣрующихъ къ подражанію и воодушевляющаго ихъ къ подобной же, исполненной любви и самоотверженія, нравственной жизни; что онѣ суть явленіе безграничной любви Божіей къ людямъ, возбуждающей и влекущей и ихъ къ подобной же любви къ Богу и ближнимъ и чрезъ то содѣйствующей имъ въ побѣдѣ надъ грѣхомъ. Но когда полагаютъ значеніе страданій и крестной смерти Христовой въ сейчасъ изъясненномъ ихъ нравственномъ вліяніи на человѣчество, то въ данномъ случаѣ смѣшиваютъ служеніе І. Христа роду человѣческому въ качествѣ Первосвященника, приносящаго Себя въ жертву за грѣхи людей, со служеніемъ Христа, какъ Пророка, какъ великаго, безпримѣрнаго Учителя человѣчества. Страданія и смерть І. Христа безспорно имѣли значеніе примѣра, способнаго воодушевить на высокіе, самоотверженные подвиги всякаго, кто еще не совсѣмъ умеръ для благородныхъ побужденій. Они безспорно составляютъ лучшее свидѣтельство истины проповѣданнаго Христомъ ученія, но въ этомъ своемъ качествѣ и значеніи они составляютъ практическую форму ученія Христова подобно тому, какъ Его проповѣдь составляетъ теоретическую сторону того же ученія и свидѣтельствуютъ о томъ, что Христосъ былъ Учителемъ человѣчества во всякій моментъ Своей жизни и даже во время Своего страданія и на крестѣ. Съ этой точки зрѣнія отношеніе между ученіемъ І. Христа и Его страданіями и крестною смертію мо-

жетъ быть выражено такъ: первое—есть ученіе, выраженное въ словахъ, а вторыя—то же ученіе, только выраженное въ наглядномъ примѣрѣ. Но если такъ, то разсматриваемымъ воззрѣніемъ на искупительную жертву Христову вопросъ о внутреннемъ смыслѣ Голгоѳской жертвы Христовой вовсе не рѣшается, а просто обходится, и вмѣсто того, чтобы раскрывать значеніе І. Христа, какъ Первосвященника, принесшаго на Голгоѳѣ всемірную жертву за грѣхи человѣчества, раскрывается ученіе объ І. Христѣ, какъ Учителѣ человѣчества, преподавшемъ людямъ Свое ученіе не только словомъ, но и примѣромъ Своей самоотверженной жизни, Своихъ крестныхъ страданій и смерти. Но эти двѣ стороны искупительнаго дѣла Христова совершенно различны, и ихъ отнюдь не должно смѣшивать.

2. Догматическій взглядъ на искупительную жертву Христову.

а) Субъективно-догматическій взглядъ на искупительную жертву Христову.

Этотъ взглядъ принадлежитъ соцініанамъ и нѣкоторымъ раціоналистическимъ богословамъ. Сущность этого взгляда состоитъ въ томъ, что страданія и смерть І. Христа имѣютъ значеніе залога несомнѣнной увѣренности въ полученіи данныхъ отъ Бога обѣтованій; они непрестанно возвѣщаютъ намъ о томъ, что грѣхи наши прощены, и намъ уготована вѣчная жизнь, т. е. другими словами, мыслители разсматриваемаго направленія признаютъ такъ называемое субъективное искупленіе и примиреніе людей съ Богомъ, отрицая искупленіе объективное. Это субъективное, т. е. только въ субъектѣ, въ духѣ человѣка совершающееся примиреніе съ Богомъ состоитъ въ слѣдующемъ: Богъ, по мнѣнію Социна и ему подобныхъ, любилъ людей и послѣ грѣхопаденія такъ же, какъ Онъ любилъ ихъ ранѣе, но грѣшники, чувствуя себя виновными предъ Богомъ, думали, что Богъ на нихъ гнѣвается и потому не могли стать въ сыновнія отношенія къ Богу. Напротивъ, ихъ отношенія были отношеніями раба, прогнѣвавшаго своего господина, ихъ чувства къ Богу были

преимущественно чувствами страха предъ Нимъ, какъ Судіею и Карателемъ ихъ беззаконій. И вотъ, чтобы увѣрить людей въ Своей безпредѣльной къ нимъ любви, Богъ Самъ явился на землю въ образѣ человѣка и самымъ дѣломъ показалъ имъ, что, несмотря на всѣ ихъ грѣхи, Онъ такъ ихъ любитъ, что готовъ положить за нихъ самую жизнь Свою. Вѣруя въ это, люди вполнѣ умиротворяются въ своей совѣсти, въ ихъ душѣ водворяется миръ, они сознаютъ себя примиренными съ Богомъ.

Не споримъ противъ справедливости той мысли, что страданія и смерть І. Христа способны увѣрить людей въ безконечной любви Божіей къ грѣшнику, и что эта увѣренность человѣка-грѣшника въ прощеніи его грѣховъ Богомъ и въ любви Божіей къ нему могутъ имѣть благотворное вліяніе на его нравственную жизнь и дѣятельность. Всякому по опыту извѣстно, какъ тягостно сознавать свою вину предъ кѣмъ-либо и чувствовать на себѣ его заслуженный гнѣвъ и отчужденіе, и это чувство тѣмъ тягостнѣе и сильнѣе, чѣмъ выше и нравственно достойнѣе оскорбленное лицо, и чѣмъ большимъ почтеніемъ и любовію мы ему обязаны. Наоборотъ, тѣмъ большій гнетъ снимаетъ съ нашей души, съ нашей совѣсти это оскорбленное лицо, когда оно первое приходитъ къ оскорбителю и говоритъ ему: „ты думаешь, что я не желаю простить тебя; нѣтъ, я всегда готовъ простить тебя и питаю ке тебѣ такую безграничную любовь, что готовъ умереть за тебя“. Можно представить себѣ, какою безмѣрною радостію, какою любовію къ Богу исполнится сердце грѣшника, и съ какою готовностію онъ послѣ этого исполнитъ всякое Его требованіе, всякую Его волю... Но однакоже не должно увлекаться: медаль имѣетъ безспорно и свою обратную сторону. Снисходительность къ преступленіямъ, прощеніе безъ разбора и безъ разсужденія незамѣтно можетъ перейти въ потворство преступленіямъ и даже самымъ тяжкимъ. Разъ оставшись ненаказаннымъ, человѣкъ можетъ тѣмъ легче и тѣмъ

скорѣе повторить то же преступленіе, и прощеніе можетъ послужить средствомъ къ большей и большей нравственной распущенности прощенныхъ.

Такое положеніе вещей предносилось уже уму Отцевъ древней Церкви. Въ отвѣтѣ на вопросъ: могъ ли человѣкъ по одному всемогущему слову Божію сдѣлаться такимъ, какимъ былъ Адамъ до преступленія, они предусматривали ту именно опасность для нравственнаго состоянія человѣка, которая несомнѣнно можетъ имѣть мѣсто при такъ называемомъ субъективномъ примиреніи человѣка съ Богомъ. „И по одному всемогущему слову", говоритъ св. Аѳанасій Александрійскій" безъ сомнѣнія, человѣкъ могъ сдѣлаться такимъ, какимъ былъ Адамъ до преступленія, но послѣ того онъ могъ бы пасть такъ же, какъ палъ Адамъ, и при семъ онъ, можетъ быть, сдѣлался бы еще худшимъ, потому что научился бы преступать законъ. А въ такомъ состояніи снова настояло бы Богу изрекать повелѣніе и разрѣшать проклятіе. И посему потребность въ этомъ продолжалась бы въ безконечность, а люди все же были бы виновны, раболѣпствуя грѣху. Непрестанно согрѣшая, непрестанно имѣли бы они нужду въ прощеніи и никогда не освободились бы отъ вины" *). Вотъ почему тотъ же св. отецъ и говоритъ, что „охранять права Своей правды Богу для нашей же пользы и для нашего сохраненія было необходимо" **).

При субъективномъ примиреніи человѣка съ Богомъ необходимость страданій и крестной смерти І. Христа совершенно не ясна; послѣднія не существенно необходимы для примиренія: Богъ могъ бы достигнуть этой цѣли чрезъ одно пророческое служеніе І. Христа: достаточно было бы возвѣстить людямъ словами, а не страданіями и крестною смертію, что грѣхи наши прощены и намъ уготована вѣчная жизнь. А кто не повѣритъ этой истинѣ,

*) S. Athanas. Orat. II, „Contra Arianos", n. 68—69. Patr. curs. compl. graec. t. XXVI, col. 291—294.

**) Orat. de incarnat. Verbi, n. 7, col. 108. Ibid.

возвѣщенной чрезъ проповѣдь, тотъ можетъ не повѣрить той же истинѣ, если она будетъ возвѣщена страданіями и крестною смертію Богочеловѣка. Отсюда единственно правильный взглядъ на значеніе страданій и крестной смерти І. Христа—

б) *Объективно-догматическій.*

И дѣйствительно, христіанская Церковь всегда признавала *объективно-догматическое* значеніе за страданіями и крестной смертію І. Христа. *Объективное,*—въ противоположность значенію субъективному, по смыслу котораго страданія и смерть І. Христа необходимы для человѣка только, какъ залогъ несомнѣнной его увѣренности въ прощеніи Ему Богомъ грѣховъ и въ благоволеніи къ нему Бога, и въ этомъ случаѣ примиреніе человѣка съ Богомъ совершается въ субъектѣ (въ духѣ человѣка),—объективное значеніе страданій и смерти Христа состоитъ въ томъ, что они необходимы и для объекта, т. е. Бога, какъ необходимое условіе для примиренія Его съ согрѣшившимъ человѣкомъ. Христіанская Церковь признавала и признаетъ необходимость страданій и крестной смерти І. Христа для искупленія падшаго человѣка *условную домостроительственную*, т. е. Богъ могъ бы простить человѣку его грѣхъ и не требуя страданій и смерти Богочеловѣка, если бы человѣкъ самъ собою могъ бы уничтожить всѣ послѣдствія своего грѣхопаденія, т. е. избавиться отъ грѣха и смерти. *Догматическое,*—въ противоположность исключительно нравственному значенію, которое придавали страданіямъ и крестной смерти Христовой Аполлинарій, Пелагій, Абеляръ, социніане и раціоналисты.

Это объективно-догматическое значеніе страданій и смерти Христовой состоитъ въ томъ, что Христосъ, будучи Агнцемъ, закланнымъ отъ сложенія міра и вѣчнымъ Первосвященникомъ въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ, сталъ Первосвященникомъ во времени, когда воплотился. По самой природѣ Своей, какъ Богочеловѣкъ, объединившій въ единомъ Своемъ лицѣ истиннаго Бога и истиннаго человѣка, Онъ представлялъ Собой ипостасное при-

мирение Бога съ человѣкомъ, былъ въ Своемъ лицѣ Примирителемъ Божества и человѣчества, Первосвященникомъ. Но этотъ Первосвященникъ съ самой минуты Своего воплощенія былъ и жертвою, и притомъ добровольною. Отличительная характеристическая черта жертвы есть отсутствіе своей воли, безусловное подчиненіе своей воли волѣ другого, послушаніе. Добровольная жертва есть добровольное послушаніе, добровольный крестъ. И Христосъ въ этомъ смыслѣ отъ момента воплощенія и до своей крестной смерти былъ жертвою, несъ крестъ внутренній и внѣшній, показалъ безпредѣльное послушаніе Богу Отцу. Входя въ міръ для воплощенія, Онъ уже приносилъ жертву Отцу, явилъ Ему послушаніе, принялъ на Себя крестъ. Вся Его земная жизнь отъ Виѳлеема и до Голгоѳы была единый крестъ, ибо была единымъ и непрерывнымъ послушаніемъ Отцу Небесному, исполненіемъ Его воли.

Но вопросъ: жизнь и дѣйствія І. Христа, въ которыхъ и посредствомъ которыхъ Онъ явилъ Свое послушаніе небесному Отцу, и изъ которыхъ слагался Его крестъ, сами по себѣ имѣли ли какой либо смыслъ и значеніе, или же представляли изъ себя только удобную и благопріятную среду для обнаруженія всецѣлаго послушанія волѣ Божіей? Да, онѣ имѣли значеніе и смыслъ и сами по себѣ. Христіанская Церковь указывала это значеніе жизни и дѣятельности І. Христа въ томъ, что онѣ представляли собою борьбу Христа, какъ человѣка и Сына Человѣческаго, со врагами человѣка—грѣхомъ, смертію и діаволомъ и полную побѣду Его надъ этими врагами.

Но грѣхъ человѣка въ отношеніи къ Богу служилъ причиною гнѣва Божія на людей и проклятія Святымъ Богомъ грѣшнаго человѣка, его богооставленія. Отсюда для Христа, какъ Первосвященника, вытекала необходимость избавить людей отъ гнѣва Божія на нихъ и отъ тяготѣвшаго надъ ними проклятія. Само собой разумѣется, что уже борьба І. Христа со грѣхомъ, смертію и діаволомъ и побѣда Его надъ ними есть основаніе для примиренія человѣка съ Богомъ и для избавленія людей

отъ гнѣва Божія, проклятія и осужденія. Если причиною гнѣва Божія былъ грѣхъ и переходъ человѣка на сторону діавола, то съ прекращеніемъ этой причины должно прекратиться и слѣдствіе. Однакоже Отцы и Учители Церкви не ограничиваются этою стороною дѣла, а идутъ далѣе. При избавленіи людей отъ гнѣва Божія, проклятія и вѣчнаго осужденія, Христосъ, какъ нѣкогда патріархъ Іаковъ въ сновидѣніи, вступилъ въ борьбу съ Самимъ Богомъ, т. е. съ Его гнѣвомъ на людей и проклятіемъ; или, лучше сказать, Христосъ, сознававшій Себя органически объединеннымъ со всѣмъ человѣчествомъ, какъ его Глава и новый благодатный Родоначальникъ, новый Адамъ, нравственно объединенный съ людьми безграничною любовью къ нимъ, какъ членамъ Своего тѣла,—не уклонился явиться какъ бы на страшный судъ предъ Богомъ, на которомъ и понесъ все то наказаніе, которое, по праведному опредѣленію Божію, должно было понести все человѣчество за свой грѣхъ, но котораго оно было не въ силахъ понести и подъ бременемъ котораго должно было неминуемо погибнуть: Онъ потерпѣлъ за человѣчество нескончаемый гнѣвъ Божій на грѣшнаго человѣка, выразившійся въ вѣчномъ проклятіи и осужденіи человѣка на вѣчную смерть. Онъ, какъ человѣкъ и истинный Сынъ Человѣческій, не уклонился потерпѣть именно тотъ видъ смерти, опредѣленный человѣку, который подвергалъ проклятію всякаго, потерпѣвшаго этотъ видъ смерти; Онъ не уклонился, наконецъ, претерпѣть самое чувство Богооставленія, равное по своей тягости развѣ мрачному чувству человѣка или, лучше сказать, всего человѣчества, сознавшаго себя обреченнымъ на вѣчное отверженіе его Богомъ, на вѣчныя адскія мученія, на вѣчную смерть. Онъ испытывалъ это чувство Богооставленія, когда, вися на крестѣ, взывалъ къ Богу Отцу: „Боже, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ!“

Однакоже, по ученію Св. Отцевъ, Христосъ, и въ то время, когда терпѣлъ проклятіе и богооставленіе, Самъ по Своей святой человѣческой природѣ былъ всегда предметомъ Божія благо-

воленія, и никогда не былъ оставленъ ни Богомъ Отцемъ, ни Своимъ Божествомъ; но потерпѣлъ проклятіе и богооставленіе за находящееся подъ проклятіемъ и оставленное Богомъ человѣчество, ибо Христосъ, будучи новый Адамъ, Богочеловѣкъ и Глава всего человѣчества, все, что терпѣлъ,—терпѣлъ за ветхаго Адама, за все грѣховное человѣчество, или другими словами, все, что Онъ терпѣлъ, терпѣло въ Его Лицѣ все человѣчество. И вотъ, когда Христосъ потерпѣлъ за человѣчество вѣчное проклятіе, вѣчное осужденіе, вѣчную смерть,—кратко, вынесъ на Себѣ весь гнѣвъ Божій на грѣшное человѣчество,—человѣчество во Христѣ стало свободно отъ вѣчнаго проклятія, вѣчной смерти и вѣчнаго гнѣва и осужденія Божія. Богъ примирился съ людьми во Христѣ; во Христѣ люди стали уже не чадами гнѣва Божія, проклятія и осужденія, но чадами безконечной Божіей любви и благоволенія. Въ этомъ и состоитъ внутренній смыслъ и значеніе искупительной жертвы Христовой.

3. Не можетъ быть признанъ правильнымъ взглядъ Абеляра на страданія и крестную смерть І. Христа, состоящій въ томъ, что, хотя Абеляръ и не отрицалъ вполнѣ объективно-догматическаго значенія страданій и смерти Христовой, но это значеніе считалъ уже второстепеннымъ и какъ бы дополнительнымъ къ главному, которымъ онъ признавалъ нравственное значеніе страданій и смерти Христовой въ вышеобъясненномъ смыслѣ. Христіанская Церковь признаетъ объективно-догматическое значеніе страданій и смерти Христовой, какъ жертвы Богу за грѣхи міра, за первое и существенное значеніе ихъ.

4. Христіанская Церковь признавала за страданіями и крестною смертію Христа значеніе условнаго, домостроительственнаго умилостивленія Бога за грѣхи людей, а не внѣшняго безусловно необходимаго юридическаго удовлетворенія правдѣ Божіей.

5. Протестантское ученіе объ obedientia activa не было извѣстно древней Церкви и не согласно съ духомъ ученія объ искупительной жертвѣ Христовой; скорѣе, оно можетъ быть по-

ставлено во внутреннее родство и генетическую связь съ католическимъ ученіемъ о сокровищницѣ сверхдолжныхъ заслугъ.

Но при всѣхъ возможныхъ уясненіяхъ догмата объ искупительной жертвѣ Христовой, православный богословъ не долженъ забывать, что онъ имѣетъ здѣсь дѣло съ непостижимѣйшей тайной христіанства, по отношенію къ которой имѣютъ мѣсто не строго логическія построенія и научныя доказательства, но только возможное приближеніе ея къ законамъ нашего разума; что внутренняя возможность, основаніе и сущность искупительной жертвы Христовой никогда не будутъ вполнѣ постигнуты, сколько бы онъ не углублялся своимъ испытующимъ умомъ въ Божественное откровеніе и умозрѣнія богопросвѣщенныхъ Отцевъ и Учителей Церкви; иначе тайна перестала быть тайной и обратилась бы въ одну изъ естественныхъ истинъ человѣческаго ума.

Поправки и опечатки.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Читай:*
25	17 сверху	impire se	impresse
26	8 снизу	Spiritus	spiritus
36	7 снизу	sevi	servi
42	11 сверху	oblitit	obtulit
115	13 сверху	dessisse	gessisse
145	9 снизу	appreteret	appeteret

170 три послѣднія строки снизу должно читать: добродѣтельный настолько болѣе цѣнитъ свою жизнь, насколько болѣе знаетъ ее лучшею, и однако полагаетъ ее за благо добродѣтели. Подобно сему и Христосъ Свою въ высочайшей степени цѣнную жизнь положилъ за благо любви. Quaest. 46, art. 6, pag. 484—485.

Дополненія, поправки и замѣченныя опечатки:

Стран.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Читай:*
1	14 снизу	разрѣшенія	разумѣнія
9	20 снизу	Немъ	Немъ:
9	16 снизу	Христову	Христову,

24 1 сверху напечатано: „учреждая Свой порядокъ отъ начала до конца". Читай: „всегда отъ начала предустрояя Свой порядокъ (въ исторіи человѣчества), который Онъ намѣренъ былъ довести до конца (ordinem Suum praestruens ab initio semper, quem erat in finem).

27 13 сверху напечатано: умилостивительнаго значенія за грѣхи людей. Читай: умилостивительнаго за грѣхи людей значенія.

27	2 снизу:	habes cum setisfacias	habes, cui satisfacias
28	21 снизу:	oportaerat	oporterat.

32 4 и слѣд. строки сверху „этотъ внѣшній видъ обманываетсъ смерть и діавола" и проч. относятся ближайшимъ образомъ не ко Христу, а къхристіанамъ, нуждающимся въ помощи своихъ собратій по вѣрѣ; но не трудно догадаться, что потому, по Клименту, тѣлесный видъ христіанъ и обманываетъ смерть и діавола, что первоначально явленіе Самого Христа на землѣ въ тѣлѣ обмануло смерть и діавола.

36	8 снизу	sangume	sanguine
37	4 снизу	invilatum	inviolatum
43	21 снизу	Пятикнижіе	Пятокнижіе
44	2 снизу	criqimine	crimine
44	7 снизу	мысль	мыслью
45	19 сверху	назначется	назначается
45	26 сверху	выскасываетъ	высказываетъ
58	27 сверху	на 13 бесѣду	на 10-ую бесѣду
76	13 снизу	крѣстной	крестной
79	16 снизу	Богомъ совершенное гибло	Богомъ совершенное дѣло гибло
84	3 снизу	τὴ ὀφειλόμενον	τὸ ὀφειλόμενον
84	4 снизу	μεταηαβὸν	μεταλαβὸν
88	1 снизу	„воплощ.	„О воплощеніи"
94	26 снизу	избавляетъ	избавляютъ
109	17 снизу	понимаетъ	понимая
109	16 снизу	послѣдствій	послѣдствій,
112	6 снизу	Alefasadr.	Alexandr.
115	11 сверху	confessonem	confessionem
116	12 сверху	равносильны	равносильный
131	23 снизу	грѣха для насъ, сдѣлался—	грѣха, для насъ сдѣлался
135	21 сверху	zigebat	figebat
140	11 сверху	Но блаж. Августинъ—	Блаж. Августинъ.
147	5 снизу	Анзельмана	Анзельма
149	5 снизу	въ мірѣ	въ міръ
154	13 сверху	субъективное	объективное
155	3 снизу	satiszactio	satisfactio
158	24 сверху	dezicere	deficere
170	13 сверху	и Ѳома	а Ѳома
171	17 сверху	tristatiam	tristitiam
175	2 сверху	онъ	они
175	4 сверху	Она	Оно
175	1 снизу	они	онѣ
177	4 снизу	истному	частному
182	14 снизу	искупленія,	искупленія.
205	20 сверху	присовокупилъ	присовокупимъ