

# Анализ восточной объективной сотериологии

«Богословские размышления»

2013. Вып. №14. С. 38-65

© И.Д. Зеленый, 2013

Игорь ЗЕЛЕНЬИЙ, Львов - Борислав, Украина



**Зеленый Игорь Дмитриевич** окончил в 2005 году бакалаврский, в 2007 г. – магистерский курс Украинской Баптистской Теологической Семинарии (Львов - Борислав). С осени 2007 года работает и преподает в УБТС, читает курсы по историческому и систематическому богословию на программах бакалаврского уровня. С 2009 года исполняет обязанности академического декана УБТС. Область интересов – систематическое и историческое богословие, православное богословие, в частности – восточная объективная сотериология, по которой читает специальный курс в УБТС. Электронная почта: yegoriyz@gmail.com igorzeleny@gmail.com

## 1. Два пути развития сотериологии

Уже с первых веков христианства начинают развиваться два направления объективной сотериологии. Условно в истории догмы их называют Восточной и Западной линиями учения о Спасении.

Первый взгляд – собственно онтологический, пришедший к классическому греческому мышлению с его желанием схватить сущность вещей. Отсюда со временем пролегла дорога к восточному богословию с его акцентом на апофатическом («отрицательном») пути познания Бога, в том числе и тяготение к *онтологической (органической)* теории спасения.

Второй – более склонен к практическому объяснению мира. Он характерен для римского Запада с его упорядоченным мышлением, поставленным в рамки строгих законов. Неудивительно, что римляне снисходительно относились к грекам за их склонность к абстрактным рассуждениям, оторванным от насущных потребностей и потому лишенных практической пользы<sup>[1]</sup>. Это направление со временем развилось в западном богословии в так называемую *юридическую* теорию Спасения. Запад больше склонен к познанию Бога и Его дел через катафатический («утвердительный») путь – отсюда желание «умственно» (со временем – юридически) объяснить Спасение Христа<sup>[2]</sup>. П. Паренте отмечает:

<sup>[1]</sup> Августин в книге «О Граде Божием»: «как замечает Туллий, тяга к словопрениям издавна делает греков страстными любителями скорее споров, чем истины». – Цит. по: Августин Блаженный. О граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 417.

<sup>[2]</sup> Реформация, будучи органическим порождением Запада, видоизменила западную модель сотериологии. Однако в основных характерных чертах она осталась в рамках юридического толкования дела Христа – прим. автора.

...два мотивы сотериологии... выявляются в патристичній традиції: один, що походить від євангеліста Івана, робить Відкуплення вивищенням людини до живої спільності з Богом..., відновлює в нас подобу Божу... Перспектива східних отців опирається на втіленні, що вже само собою обертає положення занепавшої людськості, тому що вкладає Бога в людську історію, прищеплює людину до Христа Спасителя, наче обожнюючи її. Наука західних отців, навпаки, зосереджується на стражданнях і смерті Христа, який жертвує Себе, щоб спокутувати вимогам справедливості та любові Бога, ображеного гріхом Адама..., згідно з богослов'ям св. Павла... Звідси – домінуюча думка про Жертву<sup>[3]</sup>.

Писание содержит в себе, как в зародыше, оба этих подхода. В частности, их можно найти одновременно как в апостольских посланиях, так и в писаниях отцов церкви:

Коли східні отці, радше вибирають перший мотив, західні радо розвивають другий. Але все розуміється без ексклюзивізму; адже обидва мотиви часто переплітаються разом в того самого письменника<sup>[4]</sup>.

По нашему мнению, эти два направления вовсе не противоречат друг другу, – просто в силу своего менталитета или природной умственной склонности христианские Восток и Запад основное внимание сосредоточивали на интересных для себя, а потому более понятных аспектах библейского учения о спасении, которые они считали важными. Это и привело со временем к определенной ощутимой разнице во взглядах, а возможно, и к определенному доктринальному перекося. (Своеобразная однобокость доктрины – это следствие акцента внимания на определенных элементах учения, а не на целостной истине.) Отсюда известное в богословии противопоставление обеих точек зрения, частично – упор на их якобы полном противоречии между собой, категоричность утверждений о недопустимости следовать обоим точкам зрения одновременно, потребность «взаимно исключать» их в своих богословских исследованиях. Но, по утверждению Гегеля, *истинно лишь то, что целое*. Это следует иметь в виду, изучая доказательства обеих сотериологических сторон, которые порой пытаются если не проигнорировать или отвергнуть как неверную противоположную точку зрения, то хотя бы максимально уменьшить ее влияние или библейское значение.

<sup>[3]</sup> «...Два мотива сотериологии... выявляются в патристической традиции: один, берущий начало от евангелиста Иоанна, делает Искупление возвышением человека к живой жизни с Богом..., восстанавливает в нас подобие Божие... Перспектива восточных отцов опирается на воплощении, что уже само собой возвращает положение упавшего человечества, потому что вкладывает Бога в человеческую историю, прививает человека ко Христу Спасителю, как бы обоживая его. Наука западных отцов, наоборот, концентрируется на страданиях и смерти Христа, кото-

рый жертвует Себя, чтобы искупить требования справедливости и любви Бога, оскорбленного грехом Адама..., согласно богословию св. Павла... Отсюда – доминирующая мысль о Жертве». – Паренте П. Богослов'я Христа / пер. з італійської. – Львів, Видавництво „Стрім”, 1995. – С. 475, перевод наш.

<sup>[4]</sup> «Когда восточные отцы, скорее, выбирают первый мотив, западные охотно развивают второй. Но понимается все без эксклюзивизма: ведь оба мотива часто переплетаются вместе у того самого писателя». – Там же, перевод наш.

## 2. Определение восточной сотериологии

Дональд Ферберн определяет восточную теорию спасения как *классическую*<sup>[5]</sup>. Этим, скорее всего, подчеркивается древность восточного сотериологического взгляда. Однако, по нашему мнению, и юридическая теория спасения тоже в целом подпадает под определение «классической». Ведь юридические мотивы прослеживаются в тех же восточных отцов, что признается и самими сторонниками восточного подхода. Отцы церкви просто не разделяли так резко различные толкования дела Христа — для них и юридическое, и онтологическое видения были, скорее, просто разными сторонами одной сотериологической картины.

В данной работе определение восточного сотериологического подхода будет основываться на двух понятиях. Итак, восточная сотериологическая позиция является:

*Онтологической* — объясняет суть дела Христа на онтологическом (бытийном) уровне, — что Христос сделал с нашей сущностью, совокупной человеческой природой. (Как она была освобождена от самого *присутствия* греха.)

*Органической* — рассматривает природу человечества как совокупный единый организм (от Адама — до Христа — до последнего человека), членом которого стал Христос и в котором было совершено наше спасение<sup>[6]</sup>.

### **Основные положения:**

- Для Востока характерен взгляд на грех как на повреждение, болезнь. Поэтому то, что подверглось *заболеванию*, не ликвидируется, а *лечится*. Чтобы восстановить творение, поврежденное грехом, Сам Творец-Слово принимает на Себя природу с последствиями греха Адама, устраняет повреждение Своей смертью и восстанавливает исходное творение в воскресении.
- Христос не просто берет на Себя вину греха в момент крестной смерти (юридическое понимание), но *самим фактом* усвоения поврежденной природы человечества (то есть с самого рождения) принимает на Себя все последствия грехопадения (болезни, усталость, скорби), но без личного греха.
- Восстанавливая через смерть и воскресение в Самом Себе первосозданный образ человека, Спаситель вновь открывает перед человечеством путь к его вечному назначению — *обожению*, достижению подобия Божия. Теперь каждый человек способен стать на этот путь и получать от Господа благодатные силы благодаря органической синергичной связи в Теле Церкви.

<sup>[5]</sup> Ферберн Дональд М. Иными глазами. Взгляд евангельского христианина на Восточное православие. — Донецк, 2003. — 281 с.

<sup>[6]</sup> Примечание. В работе будут использоваться следующие термины для характеристики восточной сотериологии: *организм* — в понятии онтологическо-органического богословия; *органисты* — последователи этого видения. Автор не претендует на бо-

гословское «изобретение» новых форм и смыслов выражения, но, учитывая бедность понятийной базы, связанной в евангельской теологии с этой областью исследований, данные неологизмы им используются просто в качестве функциональных терминов. Соответственно для характеристики юридического мышления (по аналогии) будут использоваться термины *юридизм* и *юридисты*.

Онтологическая теория практически является определяющей для богословов всей Восточной Церкви от Иринея Лионского<sup>[7]</sup> (2 ст.) и дальше.

### 3. Развитие доктрины

Объем работы позволяет нам остановиться на развитии этой сотериологической точки зрения лишь в общих чертах.

**1.** Мы видим проявление органического видения уже в сочинениях апологетов 2-го столетия. Правда, у первого крупнейшего апологета II века Иустина Философа (Мученика) эти сотериологические истины развиты слабо. Будучи сосредоточенным в основном на апологетических вопросах, он мало места уделяет собственно сотериологической проблематике. Но и у Иустина можно увидеть (в зародыше) идеи о восстановлении творения в Слове и органическое единство человечества во Христе:

Это учение преподавал нам Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога, Слово Его и первенец и сила, Который по воле Его соделался человеком, — для изменения и восстановления рода человеческого <...> Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий<sup>[8]</sup>.

Однако, в силу апологетической направленности своих произведений, Иустин практически не выходит за пределы простой констатации (больше в юридическом смысле) неоспоримых истин о сотериологическом деле Христа:

...Христос наш искупил нас, погруженных в тягчайшие грехи, сделанные нами, — чрез Свое распятие на древе... <...> ... Отцу всего угодно было, чтобы Его Христос принял на Себя проклятие всех, за весь человеческий род, зная, что Он воскресит Его распятого и умершего...<sup>[9]</sup>

Но уже начиная с *Иринея Лионского* (2-я пол. II в.), восточные богословы рассматривают воплощение Христа как необходимое условие для *исправления* человеческой природы. Иринея стоит первым в ряду восточных богословов, которые подробно останавливаются на вопросе спасения. Именно у него мы прослеживаем основные черты того, что в дальнейшем будет названо восточной органической сотериологией. Согласно ей, Творец (Слово) воплощается, чтобы в самом Себе исправить первоначальное повреждение Адама:

...Он восстановил в Себе древнее создание (человека). Ибо как непослушанием одного человека вошел грех и чрез грех появилась смерть, так чрез послушание одного человека введенная праведность оплодотворит жизнь людям, бывшим некогда мертвыми (Рим. 5.19)... Сам Он, Слово, *восстановляя в Себе Адама*, справедливо получил рождение *для восстановления Адама от Марии*, Которая

<sup>[7]</sup> Иринея был епископом в Галлии на западе, но сам родом с востока, и был тесно связан с малоазийской традицией — прим. автора.

<sup>[8]</sup> Св. Иустин, Философ и Мученик. Творения / Библиотека отцов и учителей церкви /

— М.: Паломник, Благовест, 1995. — 1-я апология, 23, 46. — С. 54, 76 (соответственно), *курсив наш*.

<sup>[9]</sup> Там же, — Разговор с Трифоном иудеем, 86, 95. — С. 276, 289 (соответственно).

была еще девою... Для того, чтобы не было другого создания, и не иное было то создание, которое требовало спасения, но *чтобы тот же самый (Адам) был восстановлен*, с соблюдением сходства (в происхождении)<sup>[10]</sup>.

Можно принять, что от Ириней берет свое начало восточная концепция *обождения* человека (человеческой природы) силой воплощенного Слова. Уже у Ириней мы находим известную фразу «*Сын Божий стал человеком, чтобы люди стали сынами Божиими*», которую потом повторяют Афанасий и другие восточные богословы:

Ибо для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (Человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался Сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы наперед нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием, дабы мы получили усыновление?<sup>[11]</sup>

Ириней можно считать основателем *теории рекапитуляции или анакефалеосиса*<sup>[12]</sup> – учения о восстановлении Христом в Себе природы Адама. При подавляющей тенденции именно к такому выяснению, у Ириней прослеживается и юридический аспект дела Христа (в русле учения Павла):

... могущественное Слово и человек истинный, *разумно искупая нас кровью Своею*, Самого Себя дал в искупление за подвергшихся плену. ... Слово Божие всемогущее, но *нескудное в Своем правосудии*, праведно обратилось против самого отступничества и *искупило от него свое достояние* не силою, как то (отступничество) возобладало над нами, ненасытно похищая чужое, но убеждением, как подобает Богу, убеждая, а не насилуя получать, что Ему угодно, – так чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее создание Божие не погибло. Итак, когда *Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши* и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком...<sup>[13]</sup>

Возникает вопрос: можно ли говорить, что восточные писатели II в. уже определились с приоритетом именно органического понимания дела Христа? Думаем, что такое утверждение будет определенным преувеличением. Хотя, начиная от Ириней, органический элемент становится осязуемым. Ириней в

<sup>[10]</sup> Св. Ириней Лионский. Творения / Библиотека отцов и учителей церкви / . – М.: Паломник, Благовест, 1996. –

Против ересей, 3–я книга, р. 21. 10. – С. 303, 304, курсив наш.

<sup>[11]</sup> Там же, – 3–я книга, р. 19.1. – С. 292, 293, курсив наш.

<sup>[12]</sup> Греч. *Ανακεφαλαιόσις* – анакефалеосис, воссоздание, возглавление, возвращение главенства. Слово библейское, встречается (в форме

глагола) в посланиях Павла, к примеру, Еф. 1. 10: «...дабы все небесное и земное *соединить под главою* (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) Христом». Лат. *recapitulatio* (в этом смысле) – повторение, возобновление утраченного, восстановление. – прим. автора.

<sup>[13]</sup> Там же, – Против ересей, 5–я книга, р. 1.1. – С. 446, 447, курсив наш. Места, подобные этому: 5–я книга, раздел 2, 1-2.

полемике с гностиками постоянно подчеркивает, что Христос пришел спасти ту же природу того же самого погибшего Адама:

Ибо если Он не принял от человека существа плоти, то Он и не сделался человеком, ни Сыном Человеческим; а если Он не сделался тем, что мы были, то Он не великое сделал, что пострадал и потерпел. Всякий же согласится, что мы состоим из тела, взятого от земли, и из души, получающей дух от Бога. *Сим и сделалось Слово Божие, восстанавливая в Себе самом создание Свое*<sup>[14]</sup>.

Но она (*праведная кровь* — авт.) не была бы взыскиваема, если бы не имела спастись; и Господь *не восстановил бы ее в Себе Самом*, если бы и Сам не сделался плотию и кровью сообразно с первоначальным созданием, *спасая в Себе Самом в конце то, что вначале погибло в Адаме*<sup>[15]</sup>.

Кроме того, Иринея, проводя различие между *образом* и *подобием* человека, указывает, что во Христе человеку была возвращена возможность достижения богоподобия:

Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, *но это не было показано (самым делом)*, ибо еще было, невидимо Слово, по образу которого создан человек. *Поэтому он и легко утратил подобие*. Когда же Слово Божие сделалось плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, *Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие*, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу<sup>[16]</sup>.

**2. Афанасий (IV в.)** В борьбе с арианской ересью защищает идею: Слово стало человеком, чтобы вернуть творение к начальному совершенному состоянию. Только Творец мог (и должен был) сделать эту работу в Себе, чтобы восстановить Собою собственное творение. Он повторяет концепцию обожения Иринея Лионского:

Для того и восприяло на Себя тело созданное и человеческое, чтобы ему, как Зиждителю, *обновить это тело, обожить в Себе*, и таким образом, всех нас, по подобию Своего тела, ввести в небесное царство... и как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в какую облеклось Слово, *не была по естеству человеческая* (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего); так *не обожился бы человек*, если бы соделавшийся плотию не был по естеству сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово<sup>[17]</sup>;

*Оно (Слово — авт.) вочеловечилось, чтобы мы обожились*; оно явило Себя телесно, чтобы *мы приобрели себе понятие о невидимом Отце*; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие<sup>[18]</sup>.

<sup>[14]</sup> Там же, — Книга 3, раздел 22.1. — С. 304, *курсив наш*.

<sup>[15]</sup> Там же, — Книга 5, раздел 14.1. — С. 475, *курсив наш*.

<sup>[16]</sup> Там же, — Книга 5, раздел 16.2. — С. 480, 481, *курсив наш*.

<sup>[17]</sup> Св. Афанасий Александрийский: Творе-

ния в 4-х т. / Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994. — Т. 2. На Ариан Слово второе, 70. — С. 353, *курсив наш*.

<sup>[18]</sup> Св. Афанасий Александрийский: Творения в 4-х т. / Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря. — М., 1994. — Т. 1. Слово о воплощении Бога-Слова, 54. — С. 260, *курсив наш*.

Афанасий развивает аргументы Иринея: если Бог-Творец Сам не стал человеком, не исправил в Самом Себе разрушенную грехом природу Адама, — человечество не может иметь надежды. Если Христос не Бог — человечество не имеет единства с животворной силой Бога. Если Он не человек — Бог не получил во Христе доступа к человечеству и не может его возродить:

Когда же человек создан, и *нужда потребовала урочевать* не то, чего не было, но что уже сотворено; тогда Врачу и Спасителю следовало прийти к сотворенному уже, *чтобы урочевать существующее*. Посему-то соделался Он человеком и в действие употребил человеческое орудие — тело<sup>[19]</sup>.

Афанасий отмечает основные причины воплощения Христа: 1) восстановить человеческую природу, лишив ее тления воскресением, 2) восстановить образ Божий в человеке через явление истинного образа в Себе и учение о Боге, 3) заплатить долг смерти всех и принести жертву, чтобы освободить человечество от первородного преступления (юридический элемент — хотя и саму смерть Христа Афанасий понимает скорее в органическом смысле, именно как *уничтожение смерти телом Христа*):

Что касается до причины пришествия Его во плоти, то, сколько было возможно, отчасти и по мере сил нашего разума, объяснили мы это выше; а именно сказали, что 1) *преложить тленное в нетление* — не иному кому принадлежало, как Спасителю оно, и 2) в начале сотворившему вселенную из ничего, что *в людях снова воссоздать образ* — не иному кому было свойственно, как Отчему образу, что 1) *смертное воскресить бессмертным* — не иному кому было свойственно, как источной\* жизни — Господу нашему Иисусу Христу, что 2) *научить об Отце*, упразднить же идольское служение — не иному кому принадлежало, как вселенную приводящему в благоустройство Слову, единому, Единородному, истинному Отчему Сыну. 3) Поскольку же, наконец, *надлежало заплатить долг, лежащий на всех*; ибо, по сказанному выше, должны были все умереть, *что и было главною причиною Его пришествия*; то после того, как доказал Божество Свое делами, *приносить, наконец, и жертву за всех*, вместо всех предавая на смерть храм Свой, чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление, о Себе же, в нетленном теле Своём явив начаток общего воскресения, доказать, что Он выше и смерти<sup>[20]</sup>.

Приведенные выше цитаты показывают, что не отвергал Афанасий и юридический аспект спасения, хотя исключительное внимание он направляет именно на факт воплощения Слова. Он сосредотачивается на *восстановлении образа* в человеке, давая пищу будущим защитникам иконопочитания:

Поелику написанный на дереве лик сделался невидимым от внешних нечистот, то *надобно было опять придти Тому, чей это лик*, чтобы на том же веществе можно было возобновить изображение; ибо ради изображенного лика и самое ве-

\* В понимании: «сущей жизни, которая является источником для всего бытия» — прим. авт.

<sup>[19]</sup> Там же, — Т.1. Слово о воплощении Бога-Слова, 44. — С. 247, 248, *курсив наш*.

<sup>[20]</sup> Св. Афанасий Александрийский: Творения в 4-х т. / Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря. — М., 1994. — Т.1, О воплощении Бога-Слова, 20. — С. 215, 216, *курсив и нумерация наши*.

щество, на котором он написан, не бросается, но восстанавливается на нем лик. Подобно сему и всесвятый Сын Отца, как Отчий образ, пришел в наши страны, *чтобы обновить человека созданного по сему образу*, и как бы взыскать погибшего оставлением грехов...<sup>[21]</sup>.

**3. Каппадокийские отцы (IV в.)** продолжили линию Афанасия (Василий Великий, Григорий Назианзин (Богослов) и Григорий Нисский). Григорий Богослов в своих поучениях, известных как *Слова*, отвергает идею Оригена о деле Христа как выкупе диаволу, или даже выкупе Самому Отцу. Он продолжает учение Афанасия о возрождении человеческой природы в Иисусе, возвращении к единству и целостности творения через обожение:

... Произошедший есть Бог и с воспринятым от Него (человеческим естеством), единое из двух противоположностей – плоти и Духа, из которых *Один обожил, другая обожена*. О новое смешение! О чудное растворение! Сущий начинает бытие, Несозданный создается, Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между Божеством и грубой плотью; Богатящийся становится нищим – нищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполняемый истощается – истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его... Я получил образ Божий и не сохранил его; *Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть бессмертить*<sup>[22]</sup>.

**4. Сотериология Августина.** Ко времени Августина (†430) на Западе мы не видим писателей, которые внесли бы что-то существенное, или ощутимо изменили парадигму мышления в сотериологии. Правда, взгляды Августина в основном находились в другой сфере богословских интересов:

Но в своем главном направлении мысли Августин далеко отстоит от греческого богословия. И его предположения, и его заключения совершенно другие. Главные идеи — это идеи первородного греха, оправдания по благодати и примирения через жертву Христа. Новый, западный тип мышления утверждает себя, и мы обнаруживаем себя в кругу идей апостола Павла. Человек рассматривается как подлежащий гневу Божьему и жертва Христа, — как умиротворяющая этот гнев и примиряющая человека с Богом.

Августин не выработал эти мысли в законченную систему... Он не делает резкого различия между юридической и обновляющей сторонами искупления. Оправдание зачастую покоится не на удалении вины греха Иисусом Христом, но на освящающем влиянии Святого Духа. И снова он иногда учит, что, хотя искупление, совершенное Христом, было самым подходящим способом спасения, Бог мог бы спасти грешников каким-нибудь другим путем, делая, таким образом, искупление только относительно необходимым<sup>[23]</sup>.

<sup>[21]</sup> Там же, — Т.1, О воплощении Бога-Слова, 14. — С. 208, *курсив наш*. (Под «деревом» или «веществом» Афанасий подразумевает восстановление образа Божия в природе человека, но это уже открывает простор для буквалистского их понимания в плане иконопочитания.)

<sup>[22]</sup> Григорий Богослов. Собрание творений: в 2-х т. / Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — Т. 1. — Слово 45 На Святую Пасху. — С. 810, *курсив наш*.

<sup>[23]</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. — СПб.: Библия для всех, 2000. — С. 188.



Интересно определить: видение Августина является юридическим или органическим? На наш взгляд, нельзя согласиться с трактовкой позиции Августина как преимущественно юридической (что любят делать западные исследователи). В целом нельзя увидеть у него четкого разграничения сотериологической позиции, хотя определенный уклон в сторону юрицизма уже присутствует:

...подающий блаженство Бог, *сделавшись причастным к нашему человеческому роду*, указал нам кратчайший путь для приобщения к Его божеству<sup>[24]</sup> (*органическое видение*).

...благой и истинный Посредник показал, что зло есть грех, а не субстанция или природа плоти, потому что ее вместе с человеческой душой можно было и принять, и носить, и сложить в смерти..., хотя она была *наказанием за грех*, но которую, будучи безгрешным, *претерпел Он за наши грехи*<sup>[25]</sup> (*юридическое*).

...то тело душевное, какое имел первый человек...; какое имеем в настоящее время и мы, но с природой настолько измененной и поврежденной, насколько совершилось это в нем после того, как он согрешил;...*какое первоначально соблаговоллил принять* ради нас и Христос, хотя не по необходимости, а по Своей властной воле...Он сошел с неба, чтобы облечься в тело земной смертности и чтобы облечь это тело в небесное бессмертие<sup>[26]</sup> (*двойственное понимание*).

Для Августина учение Павла об оправдании верой было определяющим. Но Августин делает акцент на обновлении человека благодатью, так что она может быть сотрудником Божиим в преображении человеческой природы:

По природе есть только один Сын Божий, ради нас по милосердию *сделавшийся Сыном Человеческим*, чтобы мы, будучи по природе сынами человеческими, стали по благодати сынами Божьими. Ибо, оставаясь неизменным, Он принял от нас нашу природу, чтобы в ней воспринять нас, и непреложно сохраняя Свое Божество, *сделался причастным нашей слабости*, чтобы мы, изменившись на лучшее, совлекали свое смертное и греховное состояние через общение с Ним, бессмертным и праведным, дополняя это добро в благодати Его природы высшим добром<sup>[27]</sup>.

Как видим, такие мысли еще вполне вписываются в онтологическое понимание подвига Христа.

**5. Кристаллизация онтологического понимания спасения.** Иоанн Дамаскин (8 ст.) в 4-й части своего фундаментального труда *Источник знания*, которая носит название *Точное изложение православной веры*, так суммирует достояние восточной мысли в сотериологии:

...о плоти Господа говорится, что она обожествлена, стала единою с Богом и Богом — не по предложению или превращению, или изменению или слиянию естества, как говорит Григорий Богослов [Слово 45]: «Одно из естеств обоже-

<sup>[24]</sup> Августин Блаженный. О граде Божиим, книга 9, гл. 15. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 432, 433.

<sup>[25]</sup> Там же, — Книга 10, гл. 24. — С. 486.

<sup>[26]</sup> Там же, — Книга 13, гл. 23. — СС. 645, 646.

<sup>[27]</sup> Там же, — Книга 21, Раздел XV — С. 1175, *курсив наш*.

ствило, другое обожествлено и, осмелюсь сказать, стало едино с Богом; и Помазавшее сделалось человеком, и помазанное — Богом»... Итак, одна и та же плоть сама по себе была смертна, по ипостасному же соединению с Богом Словом — животворна<sup>[28]</sup>.

Дамаскин снова приводит два основных, на его понимание, мотивы для воплощения Христа: 1) восстановление человеческой природы и образа Божия в человеке, 2) обучение человечества через явление совершенного Божьего образа в Богочеловеке:

Вочеловечился же Сын Божий для того, чтобы снова даровать человеку то, ради чего Он сотворил его. Ибо Он сотворил его по образу Своему — разумным и свободным, и по подобию, т. е. совершенным в добродетелях (настолько), насколько это доступно человеческому естеству.. Но так как Сын Божий даровал нам лучшее, а мы сохранили его, то *Он принимает (теперь) худшее* — разумею, наше естество, для того, чтобы *через Себя и в Себе возобновить образ и подобие*, а также *научить нас добродетельной жизни*, сделав ее через Себя Самому легко доступною для нас, освободить нас от тления общением жизни, сделавшись начатком нашего воскресения, возобновить сосуд, сделавшийся негодным и разбитым, чтобы избавить от тирании дьявола, призвавши нас к боговедению, укрепить и научить нас побеждать тирана терпением и смирением<sup>[29]</sup>.

В средневековый период мы не видим веских достижений в восточной сотериологии. Ислам поглощает весь восток, церкви приходится заботиться не столько о развитии богословия, как о сохранении себя. Ощутимый вес приобретают труды богословов-мистиков Симеона Нового Богослова (X — XI вв.), певца мистического единения человека с Богом и обожения «тварной» природы во Христе через органическое единение с ней, и Григория Паламы (XIV в.), который развил учение о *божественных энергиях* (как квинтэссенцию православного понимания онтологического спасения человека: его обожения через наполнение нетварными энергиями Христа, мистическое озарение «фаворским» светом в опыте исихазма — «священнобезмолвия»).

Со времени падения Византии центр православия перетекает на восток, в Московию, где формируется новый мощный центр веры. На Востоке тоже ощутимы определенные юридические влияния: от «Восточного исповедания веры» патриарха Кирилла Лукариса — до «Катехизиса» Петра Могилы — и до реформ Феофана Прокоповича. Вообще, обучение в Киево-Могилянской коллегии (академии) проходило под преобладающим влиянием католицизма и юридика. Затем эти влияния были перенесены в Россию, где систематическое обучение начинала киевская профессура.

**6. Бурное развитие русского богословия** начинается лишь с начала XIX в. По мнению исследователей истории русского богословия, таких как Г. Флоровский и

<sup>[28]</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры: часть III, 17. — [Цит. 01.05.2012]. — Доступен из: <[http://www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus/vera3\\_17.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera3_17.html)>.

<sup>[29]</sup> Там же, — Часть IV, 4. — [Цит. 1.05.2012].- Доступен из: <[http://www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus/vera4\\_04.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera4_04.html)>.

Н. Глубоковский, первые два века своего развития (от самого начала, с XVIII в.) оно находилось под большим влиянием западного юридического богословия (именуемым *двухсотлетним схоластическим пленением* русского богословия). Это полностью относится и к сотериологии: она трактуется полностью в юридических категориях выкупа или платы за грех. Добрых полтора века (со времени Петра I) изложение богословия происходило или прямо по западным образцам, или косвенно (в компилятивной форме). Один из основных (почти официальный) систематических учебников богословия, — *Православно-догматическое богословие* (в 2-х томах) митрополита Макария (Булгакова), — был написан на языке юрицизма, по нему шло обучение во многих семинариях практически всю вторую половину XIX в. И поэтому возврат к досхоластическому восточно-отеческому образцу православного богословствования многими воспринимался как отход от верного образа Православия (хотя это был всего лишь уход от привычного им образа Православия, «искаженного» западными влияниями).

Однако, с середины XIX в., со времени бурного развития богословия, массового перевода восточных патристических текстов на русский язык и начала тенденции «вперед, к отцам!» (по Флоровскому), ситуация начинает меняться. Все больше богословов начинает склоняться к восточной точке зрения на спасение, хотя происходил этот переход длительное время и с определенной борьбой.

**7. Коренной перелом, «органическое возвращение»** происходит с начала XX в. Исследованиями, положившими основу критике юридической теории искупления, по мнению<sup>[30]</sup>, считаются диссертации профессора Киевского университета протоиерея Павла Светлова (1862–1945) и архимандрита, позже Патриарха Московского, Сергия (Страгородского) (1867–1944). В своей магистерской диссертации *Крест Христов — значение Креста в деле Христовом* (1893 год) П. Светлов писал:

Слово крестное в учении схоластического богословия перестает быть утешительной для ума и сердца истиной... Скажу более, здесь схоластически мертвым и узким толкованием величайшей христианской истины по-своему упраздняется Крест Христов... Все необъятно-великое содержание слова крестного в схоластическом богословии стремятся заключить в узкой формуле учения о сатисфакции. Крест — кровавая уплата за грехи людей бесконечному Божию правосудию. Величие Божие, оскорбленное грехом неповиновения твари Творцу, правосудный гнев Бога, бесконечная виновность человека, незаслуженная снисходительность к нему Владыки вселенной, купленная ценой крови Сына Божия, — вот идеи, около которых вращается схоластическая мысль, подавленная рабским страхом перед величием Бога, Его бесконечным правосудным гневом против людей и бесконечной виновностью последних. Места светлому чувству радости и сыновней близости людей к Богу и Христу Его нет в этой формуле<sup>[31]</sup>.

<sup>[30]</sup> Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие: раздел 21. — [Цит. 01.05.2012]. — Доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/72469/>>.

<sup>[31]</sup> Цит. по Воронов Л. Догматическое богословие: раздел 21. — [Цит. 01.05.2012]. — Доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/72469/>>.

Архимандрит Сергей (Страгородский) подал в 1895 году на соискание степени магистра богословия свою работу *Православное учение о спасении*<sup>[32]</sup>. В ней он мало говорит об объективной стороне спасения, но выражает много критических замечаний против юридического понимания:

Протестанты...обратились к самой жизни и старались ею проверять свои выводы, — но на жизнь они смотрели с правовой точки зрения. Они хотели своим учением принести мир совести, но мир этот они поняли вполне по-правовому, в смысле чувства безопасности, безнаказанности за совершенные грехи. Человек боится наказания, и вот ему указывается на смерть Иисуса Христа, как на такое великое, чрезмерное удовлетворение правде Божией... Но церковь наша, всегда указывая грешнику на эту именно сторону (так как она всего понятнее, ближе к грешнику), не думает из-за нее позабывать и других более ободряющих сторон тайны спасения. *Она видит во Христе не страдательное орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества, первенца из умерших, которых Он вывел из смерти, называет Его “вторым Адамом”* (Сс. 23-24)

*... в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха самого в себе, избавление же от мук и страданий примет в качестве простого следствия, которое в сущности ничего не прибавляет к получаемому благу, — так оно незначительно сравнительно с благом в собственном смысле.* (С. 148)<sup>[33]</sup>.

Эта работа сейчас подается почти как нормативная в данной области. Она представляет восточную точку зрения на спасение как единственно правильную, называя юридический подход полностью эгоистичным и небиблейским.

Противником юридической теории был архиепископ (позже митрополит Киевский и Галицкий и глава РПЦ в эмиграции) Антоний (Храповицкий) (1863—1936). Однако пример митрополита Антония показывает, как легко можно от критики юридизма склониться в своей апологии «божественной любви» к противоположности — свести органическое понимание подвига Христа к моральным (в основном) аспектам (за что его справедливо критикуют сами православные).

Выступал против юридического понимания и архимандрит Илларион (Троицкий), профессор Московской Духовной Академии (новомученик большевистского времени)<sup>[34]</sup>:

Невозможно согласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и воскресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями. Эта теория — чуждая, не церковная, в церковное богословие проникшая всего только двести лет назад, утвердившаяся здесь после разгрома

<sup>[32]</sup> Там же, раздел 21.

<sup>[33]</sup> Сергей Страгородский, архиепископ. *Православное учение о спасении*. — М.: Издательский отдел Московского Патриархата, Иосифо-Волоцкий монастырь, Издательство

«Просветитель», 1991. — 264 с., *курсив наш*. Также доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/77976>> [на 01.05.2012].

<sup>[34]</sup> Согласно: Воронов Л. *Догматическое богословие*. — там же, раздел 21.

Православной Русской Церкви Петром Первым...Даже такие безусловно чуждые Православию понятия, как «удовлетворение» и «заслуга», у нас находят защитников. А, по-моему, допустить эти понятия в богословие, значит искажать чистый образ здоровых учений о спасении<sup>[35]</sup>.

Многие из русских православных богословов-эмигрантов распространили онтологическую точку зрения как на православном Востоке (он традиционно в богословии шел за Россией), так и на Западе.

В Православии советской эпохи происходило скорее не развитие, а вновь кристаллизация, закрепление органического подхода. (Здесь стоит отметить работы протоиерея Петра Гнедича *Догмат искупления в русской богословской науке* и протоиерея Ливерия Воронова *Догматическое богословие*.) Это сохранение и накопление традиции *организма*, его победа дали с падением коммунизма новый толчок развитию сотериологии.

Стоит отметить, что при доминировании органического понимания, юридическая традиция в православии полностью не исчезла. Еще добавим, по нашему мнению, органический подход никогда не сможет стать вполне определяющим в православии, поскольку он, как каждый взгляд в меру своей ограниченности, не может вместить или объяснить собой всю совокупность библейской сотериологической истины. Кроме того, как будет показано ниже, он содержит в себе определенные нежелательные для традиционных церквей эклизиологические выводы.

#### 4. Библейский анализ восточной сотериологической доктрины

##### **1. Библейская поддержка основных сотериологических терминов**

Восточный подход предпочитает термин *Спасение*, поскольку считает его наиболее подходящим своей концепции обожения. В Библии достаточно мест, где говорится о человеческой причастности Богу, чтобы считать ее важным образом Спасения. Но этих мест не так много, как хотели бы богословы, принадлежащие к восточной традиции. И, с точки зрения сторонников юридического подхода, их (в целом) недостаточно, чтобы говорить об определенном библейском преимуществе онтологического видения дела Христа.

Текстами, свидетельствующими об органическом преображении человеческой природы во Христе и ее назначении к вечному обожению, органисты считают

2 Петра 1:4: ... дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы стали причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью; Пс. 82: 6 (параллель Ин. 10: 34-35): «Я сказал: вы боги, и сыны Всевышнего все».

<sup>[35]</sup> Цит. по Воронов Л. Догматическое богословие: раздел 21. – [Цит. 01.05.2012]. – Доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/72469/>>.

Православные богословы утверждают, что данное учение имеет глубокую библейскую основу, которая выходит за пределы двух названных выше текстов, выражающих идею в явной форме. При этом они ссылаются на другие места в Библии, такие как Исх. 34:30 (где говорится о сиянии лица Моисея, как явном признаке обожения), или Исх. 7:1 (где заявляется, что Моисей стал «богом» для фараона). Как еще одно подтверждение рассматриваются события на горе преображения (Мф. 17:1-9). В этом (даже *телеологическом*) смысле цитируется Кол. 1. 19,20:

Ибо благоугодно было, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, примиряя Кровию креста Его, через Него, и земное и небесное.

В онтологическом смысле цитируются также 2 Кор. 8.9, Евр. 2.10, 4.15, Рим. 6.6., 7. 4-6, 23-25, Рим. 8. 2-4, 2 Кор. 5. 14-15. В органическом понимании (как единство Тела человечества) истолковываются места Рим 5. 12-21, 6. 1-11, 1 Кор. 15. 45-49, Еф. 2. 5-7, Евр. 7. 4-10. Критика православных органистов направлена против предпочтения юридическим терминам органическим:

...слово *Искупитель* присутствует только в Ветхом Завете, но его совсем нет в Новом. В Евангелии лишь дважды встречается слово *искупление* (Мф.20;28 и Мр.10;45). Неоднократно оно употреблено в посланиях, и причина этого вполне очевидна. Послания обращены к христианам из иудеев и язычников, сознание которых было полностью пропитано юридическим, «законническим» пониманием религии. Поэтому, чтобы сделать как-то более понятной тайну пришествия Христова, апостолы нередко пользуются привычными для них терминами<sup>[36]</sup>.

С точки зрения евангельско-протестантского понимания, говорить о прямом предпочтении какого-то одного термина над другим некорректно (разве что термина *Спасение* — но в общем смысле искупительного подвига Христа, а не в том, который в него вкладывают органисты). Спасение Христа безмерное в онтологическом плане и многомерное в наших подходах к его объяснению. Поэтому, отдавая должное онтологическому пониманию, нужно должным образом относиться и к дополняющему его правовому подходу объяснения дела Христа, правомерно пользуясь юридическими терминами *Искупление* и *Оправдание*, — особенно имея ввиду тот щедрый библейский грунт, на котором они укоренены.

Нельзя также согласиться, что апостол Павел преимущественно использует юридические термины, поскольку пишет «бывшим язычникам на Запад». Ведь ряд посланий написаны им на Восток, где сознание было проникнуто как раз образами физического единения с божеством, мистериями «обожения».

<sup>[36]</sup> Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й курс МДС: Лекция 10. — [Цит. 02.05.2012]. — Доступен из: <[http://searchebookonline.com/book\\_586.html](http://searchebookonline.com/book_586.html) та <http://orthtexts.narod.ru/>>. Примечание: приведенные в статье цитаты из лекций проф. МДА А. И. Осипова не могут считаться пол-

ноценным источником (поскольку являются конспективным изложением аудиолекций и могут содержать определенные неточности), однако используются автором как яркая характеристика современного органиста (см. ниже), представителем которого является Осипов.

Органисты подчеркивают, что в новозаветное время юридические понятия суда и вины отходят на второй план, полностью уступая откровению о Боге любви. Однако невозможно отделить любовь Божию от Его справедливости. Ведь справедливость и гнев Божий как раз и начинают проявляться тогда, когда любовь Божия видит попрание суверенных прав Божиих (пример: гнев Иисуса перед фарисеями) или ущемление и надругательство греха над творением (гнев Божий как *реакция любви Божией на «умаление» ее прав*). Можно сказать, что различие справедливости и любви Божией происходит из-за нашего крайне несовершенного знания о Нем; в Вечности же оба эти понятия сливаются в едином атрибуте, имя которому – *святость* Божия. Если же убрать юридическую составляющую – теряется истинное понимание Божьей любви.

Для человека же Страх Божий («начало премудрости» – Притч. 1.7) и является началом любви. Настоящее богочитание включает в себя как страх Божий (пример: серафимы, в священном трепете закрывающие свои лица перед Богом, – Ис. 6. 2-3), так и любовь Божию. О самом Христе написано, что Он «страха Божия наполнится» (Ис. 11.2,3). Иисус – проявление не только совершенной любви к Богу, но и совершенного страха Божия. Им осуществляется не только спасение как подвиг любви, но и вершится Суд Божий. Если же «линия Иоанна» говорит лишь о Божьей любви, то почему именно им написана книга Откровение, книга о гневе и судах Божиих?

## 2. Избирательная герменевтика

Не то, чтобы те или другие конфессии не видели тех мест Писания, которые поддерживают альтернативное понимание дела Христа, просто в силу пребывания «в матрице» собственного видения, они просто не в состоянии увидеть правоту другого толкования, и поэтому обречены на однобокость в рамках своей собственной сотериологической «системы координат».

Покажем это на одном примере. Известное место Писания – Ис. 53.3-5:

«Он был презрен и умален пред людьми, *муж скорбей и изведавший болезни*, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но *Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни*; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; *наказание мира нашего было на Нем*, и раны Его мы *исцелились*».

Для классического юридического толкования оно означает следующее: «Христос взял на Себя наше проклятие за грех, понес вину нашего греха, поэтому нам теперь вменяется Его праведность». В органическом толковании это место приобретает следующий смысл: «Христос принял на Себя нашу природу с последствиями грехопадения, для того, чтобы исцелить ее в Себе. При этом Он действительно испытывал болезни<sup>[37]</sup>, как «неукорные» последствия

<sup>[37]</sup> Вопрос, мог ли Иисус буквально испытывать болезни, по нашему мнению, остается открытым в евангельском богословии. Юридическое толкование, на наш взгляд,

более склонно к символическому пониманию этого места Писания (болезни как *проклятие* или *вина* греха).

грехопадения, пронес эту природу на крест, исцелил ее в Своей смерти, и возвратил обновленной в воскресении».

Как мы видим, дискуссия не просто переносится из сотериологической в герменевтическую область. Наше разумение зависит не только от определенных правил толкования, а прежде всего от основополагающих подходов, *которые принимаются априори и влияют на использование герменевтических принципов*. Исходя из этого утверждения, невозможно критиковать православных за то, что у них «мало мест на поддержку онтологического видения». Приняв во внимание их сотериологическую «систему координат», можно согласиться, что действительно, «образы обожения можно увидеть во многих местах Писания»<sup>[38]</sup>.

### 3. Средства спасения

Усвоение благодати Божией. Органическое видение открывает интересные перспективы для мистического понимания Церкви как Тела Христова. Согласно ему, Христос Своим подвигом выкупил не отдельное сообщество избранных, но все совокупное Тело человечества. Он принял в Себя человеческую природу и в ней (поддерживая неразрывную связь со всей совокупной человеческой природой) освободил все человечество от присутствия греха и последствий грехопадения:

«Посему, как преступлением *одного* всем человекам осуждение, так правдою *одного* всем человекам оправдание к жизни» (Рим. 5.18); «... зная то, что *ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное*, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6. 6,7).

Тут бесспорная правота органической теории Спасения. Но из нее следует, на наш взгляд, неожиданный для традиционных церквей вывод: поскольку Христос на онтологическом уровне совершил в Себе восстановление единого Организма или природы человека, то и спасение принадлежит *всему совокупному Телу человечества*, а не только определенному замкнутому сообществу.

#### Итак:

1. Каждый человек, в потенции, является наследником дела Христова – *просто фактом своего рождения* в Тело Адама-Христа – и может принимать Спасение, которое ему по праву принадлежит, непосредственно пользуясь дарами Духа Святого.
2. Средством нашего спасения выступает *вера*. (Это признается и традиционными церквями.) Все служение и обучение должно служить цели развития веры как связи человека со спасающим Христом: «через дела ли

<sup>[38]</sup> Это относится, к сожалению, и к любым попыткам доказать правоту собственного толкования Писания. Существует наивная протестантская вера в то, что все разногласия между конфессиями можно снять, «буквально» толкуя Писание или «просто изучая Библию открытыми глазами». Православные предупреждают: Писание нужно понимать *воцерковленным соборным* разумом. Своеоб-

разная «герменевтическая тавтология»: Писание можно понять лишь «соборным обоженным разумом» – и только просветленный Церковью разум, которому открыт внутренний духовный смысл, видит образы обожения в разных местах Писания, – и т.д. Критика не срабатывает – это замкнутый круг, в котором каждая конфессиональная группа видит свою правоту.



закона вы получили Духа, или через *наставление в вере?*» (Гал. 3.2). Каждый человек может свободно приходить к Господу *непосредственно* (учитывая *единство* спасающего Тела человечества).

3. Своеобразная *монополизация Духа* (прослеживаемая во всех христианских общинах, но особенно в традиционных церквях), на наш взгляд, не имеет основания в Слове Божьем. «*Дух дышит, где хочет*» (Ин. 3.8), — а не только *там и так, где и как* ему предписывают действовать отдельные конфессиональные учения.

## 5. Анализ доктрины.

### Положительные стороны органического подхода

**1. Весомый фактор — история богословия.** В пользу этого понимания выступает то, что оно присуще ранней Церкви. В современности органический взгляд наиболее свойственен Православию. Восточная сотериологическая модель имеет следующие весомые преимущества:

1. Хорошо объясняет, каким образом наш грех стал *грехом Господа*. Грех как явление (вина греха или личный грех) *неотделим от человеческой природы* (среды или причины греха, которая и производит отдельные акты греха).
2. Теория закладывает хорошую основу под юридическое понимание спасения и искупления (как установления правильных личностных отношений с Отцом). Возмездие за грех требует не просто *вменения* нам праведности Христовой, но освобождения *от самой природы греха*, то есть устранения (или преобразования) совокупной испорченной человеческой природы.
3. Восстановление *единого* Тела человечества доказывается *общим* Воскресением всех людей — это весомое подтверждение органической теории. Однако личное спасение требует личных отношений (веры как изменения направления воли) с Господом в едином Телe человечества.

**2. Вопрос греха и вины. Онтологическое понимание природы греха.** Термин *первородный грех* в восточном богословии имеет следующее значение:

Это не личный грех прародителей (который в отличие от первородного называется прародительским), а глубокое наследственное повреждение человеческой природы, ставшей смертной и тленной, расстройство образа Божия, вследствие прослушания первых людей, и носящее конститутивный, а не духовно-нравственный характер. Поскольку никто из потомков ни своим сознанием, ни волей не участвовал в грехе прародителей, никто из людей нравственной ответственности за это первородное повреждение не несет<sup>[39]</sup>.

В юрицизме значительное место занимает концепция *вменения греха* прародителей потомкам, которую отбрасывает православие. В онтологическом

<sup>[39]</sup> Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й курс МДС: Лекция 9-9.1 Понятие греха. — [Цит. 02.05.2012]. —

Доступен из: <[http://searchebookonline.com/book\\_586.html](http://searchebookonline.com/book_586.html)>.

видении говорить о вменении можно разве что в смысле передачи нам грешной родительской *природы*, но ни в коем случае не *вины греха*.

Восточный взгляд хорошо объясняет проблему: каким образом грехи всех людей *стали грехом Христа* (другими словами, каким образом Он «принял» на Себя *наш грех*). Дело в том, что юридизм значительно затеняет вопрос единства человеческой природы (все человечество, в т. ч. Христос — единственный «размноженный» Адам). Ясно утверждается лишь то, что Иисус — действительно человек, а завуалировано — что Он потомок рода *того самого* грешного Адама. Постулируется: Его природа безгрешна. Почему и как безгрешный человек берет на Себя вину или должен платить за чужой грех? Простое объяснение, что «Христос в Своем теле платит чужой долг» не проходит. Странники онтологического понимания, постоянные критики юридизма, всегда называли *нонсенсом правосудия* заявление, что кто-то может (и будет) осужден на смерть вместо другого. Если грех — это прежде всего вина, то *каким образом* вину других людей можно переложить, вменить или излить на другого, невиновного? *Когда и как* это было сделано — при рождении, крещении или на Голгофе?

Вообще — как можно *отделить* вину человечества от его грешной природы? Вина, взятая сама по себе, — это нечто эфемерное (как заплатить вину греха *без* производящей грех природы?). Поэтому органический взгляд, который не отделяет грех (как повреждение или вину) от человеческой природы, но воспринимает их в совокупности, занимает прочные позиции в антропологии и гамартиологии.

**3. Теория сосредотачивается на природе человека**, а не на вопросе ее греховности. Органическое толкование верно спрашивает: какой смысл в плате за грех, если грешная природа человека остается неизменной? Получается, Христос просто перечеркнул вину — и оставил в живых то, что грешит, — грешную природу? Теория верно отмечает, что Господь не просто ликвидировал следствие греха, Он обезвредил саму причину греха — природу:

...страданиями Христос не просто только восстановил в Самом Себе человеческую природу, это восстановление не осталось мертвым, последовало Воскресение, т.е. смертью своею Он уничтожил смерть. Смертью ветхого человека, лучше сказать, смертью поврежденного естества человеческого, оказалось возможным возрождение нового человека. Старый убит, все старое уничтожено. Воскресает новая, восстановленная исцеленная человеческая природа, и мы видим ее в воскресении Христа<sup>[40]</sup>.

Юридическое толкование, на наш взгляд, не раскрывает ясно вопрос единства человеческой природы Спасителя *со всем* человеческим родом (каким образом наследственная вина человечества стала *Его виной*). Вот логика органического подхода<sup>[41]</sup>. Если Христос принял от Марии безгрешную природу, то

<sup>[40]</sup> Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й класс МДС: Лекция 13. — [Цит. 2012, 2 мая]. — Доступен из: <<http://orthtexts.narod.ru/> и <http://orthtexts.narod.ru/>

13\_Voskreseniye.htm>.

<sup>[41]</sup> Там же, Лекция 11. — [Цит. 2012, 2 мая]. — Доступен из: <<http://orthtexts.narod.ru/> и [http://orthtexts.narod.ru/11\\_vidy\\_greha.htm](http://orthtexts.narod.ru/11_vidy_greha.htm)>.

каким образом Его могли касаться последствия повреждения (или вина) человеческого рода, или: что же Он мог сделать для нас конкретно, *исходя из* Своей природы? Если Бог Слово воспринял неповрежденную (значит – невинную) природу (полностью как «Адам до грехопадения»), то возникает вопрос: что тогда совершено *в этой* человеческой природе, в чем тогда заключалось дело Христа? Если Его природа не имела последствий адамовой испорченности, то что вообще Христом сделано? Не остается места для «органического подвига» – *исцелять ничего*.

Ответ юридика: грех прародителей вызвал законный гнев Божий, общее состояние греха и вины. Вина, как бремя неуплаченного бесконечного долга Божией святости и правосудию, лежит на всех потомках Адама. Отсюда: Бог Слово воспринимает неповрежденную, непорочную природу и страдает в ней по Своему желанию (или по воле Отца) – а не потому, что эта природа несла в себе последствия первоначального повреждения и органически *должна была* страдать. Он исключительно по собственному благоволению (не подчиняясь общему закону человеческой Адамовой природы) принимает на Себя вину нашего греха.

Почему же тогда грех человечества вменяется Иисусу? Представляется, что юридическое толкование, если и не уклоняется явно от рассмотрения механизма передачи греха человечеству Христу, то во всяком случае, просто принимает за основу сам факт принятия Богом жертвы Христа как таковой, что полностью удовлетворяет Божье правосудие, – без выяснения пути или способа этого действия. Пострадав в этом теле, Христос мог добровольно доставить удовлетворение (жертву искупления) правосудию Божию.

В этом, несомненно, есть доля *телеологической* правды – никто не может привязать Бога к определенным причинным мотивам поведения (поставить бесконечность в рамки причинности). Христос страдал совершенно добровольно. Но, в то же время, *человек* Иисус *должен был подлежать общему закону человеческой природы*, без исключений. Конечно, это проявление антиномии Боговоплощения, но здесь более логичной представляется органическая аргументация: Христос пришел в первую очередь для внутреннего *исцеления природы в Себе*, а не просто для внешнего акта выкупа.

**4. Спасение осуществляется в теле человечества**, или – через человека, личное участие человечества в своем спасении. Помимо общих, собственно органических, недостатков юридического подхода, еще один практический недостаток судебного видения заключается в том, что Христос воплощается и спасает людей будто *без них самих*. Католическая церковь тоже пережила эти недостатки юридического подхода, хотя и в несколько иной плоскости, чем протестанты. Полупелагианство схоластики позднего Средневековья тоже было своеобразным юридиком: это спасение, основанное на определенной системе правовых отношений. Человек сам делает «первый шаг» (хотя бы наименьший – *старание из всех сил*), Бог в ответ посылает спасающую благодать. Учение Магистерской Реформации о Спасении как исключительном деле Христа – ожидаемая реакция на это отклонение. Но реформаты ощутимо сдвинули акцент в Спасении с юридического антропоцентрического на *исключительно*

*теоцентрический* (полное отрицание свободы воли и соучастия человека в собственном спасении).

Однако согласно онтологическому подходу, спасение совершено Христом именно *в Теле* человечества. Поэтому человек брал (и должен брать) участие в собственном спасении. Восточный взгляд смотрит на историю человечества как на долгий путь подготовки (обучения Богом), направленного на способность человечества принять «в себя» Бога. С этой точки зрения Мария стоит в конце этого пути, служа своеобразным сосредоточением человеческих усилий (или развития веры), – как первый на земле человек, который стал способен (достойн) вместить в себя благодать Бога (принять *предложение воплощения* всем сердцем) и передать Богу-Слову нашу природу<sup>[42]</sup>. Дав *свободной* волей согласие на воплощение, человечество в лице Марии *сделало возможным* приход в наш мир Богочеловека. Данное онтологическое, вечное событие, бесконечное по своим последствиям для всех людей, нуждалось в приготовлении как всего человечества (обучение жизнью и законом, развитие веры и свободы в течение тысячелетий), так и Марии (как свободного представителя или орудия Божия, которая *свободной* волей согласилась стать Матерью Спасителя). *Это бесконечно поднимает природу человека*, показывая ее истинное значение в глазах Божиих. Такой подход показывает безмерный вес творения, делает его соучастником как своего спасения, так и преобразования всего созданного. И речь не идет о самоспасении грешного творения собственной силой, – ведь это онтологическое сотериологическое действие Бог Сам совершает *через человека* (или – человечество же совершает свое спасение *Христом или во Христе*). Поэтому почитание Марии, с этой точки зрения, связано именно с признанием бесконечного сотериологического значения человеческой природы (теперь – природы Самого Бога), – самого творения, органической частью которого мы являемся. (Иоанн Дамаскин: «Не перестану почитать творение, ибо чрез него («посредством оно») я получил спасение»<sup>[43]</sup>.)

**5. Онтологическое понимание верно расставляет акценты в вопросе жертвы Христа.** Понимание всего дела Господа исключительно как «жертвы» и «выкупа» ставит закономерный вопрос: *кому же принесена Крестная Жертва?* Юридизм (по аналогии с ветхозаветными жертвами) склоняется к мысли, что искупительная Жертва принесена Отцу. На Востоке поместный Константинопольский Собор (1156) осудил мнение, что Жертва принесена только Отцу и подтвердил учение Григория Богослова о Христе, что «Он был Жертва, но и Архиерей, – Жрец, но и Бог» и Симеона Нового Богослова: «Христос принес себя телом в жертву Божества Отца, Самого Сына и Духа Святого»<sup>[44]</sup>. Интересна аргументация Григория Богослова:

<sup>[42]</sup> Уже Иустин и Ириней во II в. (по аналогии с «Христом-последним Адамом») проводили параллель «Мария – последняя Ева».

<sup>[43]</sup> «Первое слово против порицающих святыне иконы и изображения» – Цит. по: Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочита-

ния. – СПб.: «Азбука-классика», 2001. – 138 с.

<sup>[44]</sup> Согласно: Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й класс МДС: Лекция 12. – [Цит. 2012, 2 мая]. – Доступен из: <<http://orthtexts.narod.ru/> и [http://orthtexts.narod.ru/13\\_Voskreseniye.htm](http://orthtexts.narod.ru/13_Voskreseniye.htm)>.

Остается исследовать вопрос и догмат, оставляемый без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиеерея и Жертвы?... А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти; спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому; то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу; то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? *Или из сего видно, что приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освящаться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына*<sup>[45]</sup>.

Это означает, что жертва Христа была прежде всего *жертвой любви и послушания*, которая принесена Пресвятой Троице ради домостроения Божьего, а именно — восстановления творения в вечной славе.

## 6. Недостатки органического подхода

**1. Замечания по применению традукационной модели происхождения души.** Взгляд, как правило, базируется на *традукационном* (*traducatio* — происхождение, наследование) подходе к происхождению души. Но, при очевидных достоинствах, этот взгляд не имеет большинства в христианстве. Например, католики (в их догматике это догмат 1-й степени) придерживаются *креационного* подхода (так же мыслят и многие протестанты). Хотя традукационный взгляд является преобладающим в Церкви патристического периода, он приемлем для еврейского раввинского мышления и имеет сильные основания в Писании (Адам как Глава организма, интегральная теория происхождения человечества). Поэтому, на наш взгляд, это замечание не может быть существенным недостатком, — традукационный подход (при определенных предпосылках<sup>[46]</sup>) может быть и позитивом.

**2. Противоречивость в вопросе: какую природу принял Христос.** Восточная сотериологическая доктрина вынуждена преодолевать один существенный недостаток органической теории. Из дела Христа как исправления поврежденной человеческой природы следует вывод, что эту работу Иисус совершил в соб-

<sup>[45]</sup> Григорий Богослов. Собрание творений: В 2-х т. / Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — Т. 1, Слово 45 на Святую Пасху. — 831 с. Также доступен из: <[http://www.orthlib.ru/Gregory\\_Nazianzen/paskha.html](http://www.orthlib.ru/Gregory_Nazianzen/paskha.html)> — [Цит. 02.05.2012].

<sup>[46]</sup> Если допустить, что души человеческие не просто «наследуются» от человека к человеку *без участия* Божьего, — в таком случае

сам человек выступает *творцом* определенной духовной субстанции, — а принять, что сотворение или наследование («размножение») душ производится единым Творцом, но только не извне, а *через единую природу* человечества (такой подход объединяет традукационный и креационный походы).

ственном теле. Тогда возникает вопрос: а *какое Тело* получил Христос при Своем приходе? Как Он уничтожил природу Адама? Христос не совершил личного греха, это безусловное учение Библии: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор. 5. 21). Как мог Он принять всю полноту «природы греха», чтобы уничтожить ее, *Самому оставшись безгрешным*? Сторонники организма отвечают на этот двояким образом:

1) *Христос принял безгрешную природу, но с последствиями грехопадения*. Его природа была свободна от первородного греха, но Иисус носил в Себе последствия повреждения природы — Он уставал, терпел голод, болел (а это — следствие природы Адама). Однако трудно представить, как можно получить «очищенную» от первородного греха природу — и в то же время терпеть *органические последствия* ее повреждения (это как «юридический элемент в организме»: *вменение* последствий помимо природы?)

2) *Христос принял человеческую природу во всей полноте повреждения, в том числе с первородным грехом* (крайний органический подход). Не совершив личного греха, эту природу Он пронес через всю жизнь и распял на кресте, уничтожив «смертью грех». То, что «родилось» в Адаме при грехопадении — было уничтожено на Голгофе Христом. Логическое отрицание: невозможно представить Иисуса в «грешной природе» — так можно дойти до хулы, посчитав Сына Божьего «грешником». Обычное оправдание: наоборот, это тайна святости и славы Сына — будучи *в нашей* (испорченной грехопадением) природе, Он *ни разу не согрешил личным грехом*, ликвидировал в Себе первоначальное повреждение Адама, воскресил человеческую природу безгрешной:

...есть ли какие основания говорить о том, что Христос взял именно эту поврежденную природу, не является ли это страшным кощунством, что Всевсвятая Бог соединяется с поврежденной, т.е. греховной природой?...*Только личный грех есть грех, который оскверняет человека*, лукавство оскверняет, а то что человек родился с предрасположенностью особой к чему либо, это само по себе не оскверняет, оскверняет только то, когда человек с этой предрасположенностью соглашается и начинает действовать в соответствии с ней, но сама по себе предрасположенность эта не оскверняет. Так вот, очень важно, что первородный грех как поврежденность это не есть то, что оскверняет человека, это конститутивное расстройство, *только личный грех есть грех, в полном смысле этого слова*. Все прочее есть повреждение. Теперь понятно, почему ап. Павел мог сказать так смело: «Не знавшего греха, Он сделал за нас грехом»<sup>147</sup>.

Исходя из ограниченной информированности автора работы, второй подход прогрессирует, но пока составляет меньшинство в православии. Однако его исповедуют известные православные апологеты и миссионеры, — к примеру, проф. МДА А. И. Осипов и ученик Осипова по МДА протодиакон А. Кураев:

<sup>147</sup> Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й курс МДС: Лекция 11. — [Цит. 02.05.2012]. — Доступен из: <[http://orthtexts.narod.ru/ta/http://orthtexts.narod.ru/11\\_vidy\\_greha.htm](http://orthtexts.narod.ru/ta/http://orthtexts.narod.ru/11_vidy_greha.htm)>, курсив наш.

Если во Христе человеческая природа не претерпевала исцеления, – то нет разницы между Человечеством Христа до Воскресения и после Воскресения... Но если мы предположим, что Спаситель воспринял ту человеческую природу, каковой она стала после грехопадения, и Своим подвигом соделал ее даже высшей, чем она была в Адаме до его греха, – только тогда в Евангелии не оказывается «лишних» страниц<sup>[48]</sup>.

Стоит отметить, что это бесконечная антиномия: с одной стороны, Иисус действительно имел полноту нашей природы (иначе как могло бы состояться Искупление и возмездие за грех?) – с другой: Он полностью свят и безгрешен. Однако большая сила органической теории, несмотря на определенную неясность в вопросе природы тела Христа, в правильном понимании *сущности или механизма* спасительного дела Христа. Сторонники органической теории отмечают: от верного понимания того, какую природу принял Христос, будет зависеть то, как мы трактуем вопрос Спасения.

На наш взгляд, лучше остановиться на грани антиномии: 1) Христос *полностью Свят*, не сделал никакого греха, и Его жертва является исключительно платой *за наш грех*, 2) Он *полностью усвоил нашу природу Адама*, но без личного греха, всецело соединился с нами, – поэтому Его жертва является *нашей платой* за грех. Другими словами: *Слово, сойдя на нашу природу, осватило ее Собой*<sup>[49]</sup>. Так мы избежим крайностей как католицизма (которому приходится распространять святость Христа на Его Матерь, чтобы объяснить Его безгрешность (*предочищение* Марии силой Духа Святого при ее зачатии), так и православного организма (который порой неосторожно трактует *тело греховное* (Рим. 6. 6) как *грешное тело*).

**3. Отвержение юридического аспекта Спасения.** Писание ясно учит о Христе как Жертве за грех. Кроме того, юридизм был присущ не только римскому западному мышлению (как утверждают сторонники этой теории), но и еврейскому – весь Закон построен именно на образах «вины – жертвы – примирения». Своя логика в органическом толковании есть: Христос уничтожил Собой «тело греха», поэтому все вопросы «платы за грех» *отпали сами собой* – «старый человек» ликвидирован. Но крайнее следование этой теории приводит вообще к отрицанию проблемы греха *как вины*, необходимости примирения. (Бог есть Любовь и всем прощает, потому Христос не примирял Бога с человечеством, а исправил самого человека и тем самым примирил *его с Богом*.) Здесь мы, по нашему мнению, имеем дело со своеобразным *моралистским уклоном* в организме. Исходя из такого соображения, все места из Библии, кото-

<sup>[48]</sup> Кураев А., диакон. О нашем поражении /Статья «Охотничий азарт вместо богословия». – СПб: «Светлояр», 1999. – С. 496. Также доступен из: <[http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=23&Itemid=0](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=0)> – [Цит. 02.05.2012].

<sup>[49]</sup> Такой взгляд близок, например, Миларду Эриксону: «Представляется вполне вероят-

ным, что воздействие Святого Духа было настолько мощным и освящающим, что от Марии Иисусу не передалось никакой порочности или вины» – см.: Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, СПб – Христианский Университет, 1999. – С. 645.

рые ясно говорят о выкупе и примирении, органистам приходится перетолковывать в соответствующем «органическом» смысле. Так приходится поступать и с писаниями отцов церкви: все «юридические места» у отцов читаются своего рода в «органических очках». Борьба с юридизмом временами приводит к полному его отрицанию в богословии:

Мне думается, что без юридического элемента вполне можно обойтись и в области вероучения, и в области нравоучения<sup>[50]</sup>.

Это умаляет и сужает понимание жертвы Христа, искажает одни Божьи атрибуты в угоду другим (справедливость и святость приносятся «в жертву» любви и милосердию, — как «левый уклон» в сторону любви от праведности и гнева Божьего).

Доктрина игнорирует юридический аспект жертвы Христа, не согласуется с теми частями Писания, в которых понятия жертвы-платы за грех занимают значительное место (или перетолковывает их в морально-органическом смысле). Целый ряд библейских текстов лучше согласуются с юридической теорией, но не находят полного толкования в рамках онтологического подхода. Вопрос правильных судебных отношений творения с Творцом — это не просто недостаток «западного мышления» (критика органистов), но трезвый библейский подход к *личностным* отношениям с абсолютно святым, справедливым Богом<sup>[51]</sup>. По нашему мнению, онтологическое понимание упускает этот существенный аспект отношения разумного творения к бесконечной святости Творца. Как сказано выше, отношения грешного творения с таким Богом строятся не просто на любви, но и на страхе Божиим — и это не эгоистичный страх, но святой страх, который назван «началом премудрости» (Притч. 1:7). Как видится, органисты вполне принимают истину Писания, утверждающую, что «не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши» (1 Ин. 4.10). Но те места, которые говорят о том, что

«...мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которую будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом, потому что Бог наш есть огонь поядающий» (Евр. 12.28,29),

подлежат моралистическому истолкованию. Согласно евангельскому юридическому пониманию, установление отношений любви с Богом невозможно без начального восстановления Его славы (как справедливости) и предоставления человечеству Его праведности — в этом основа связи с Христом и получения даров Духа. Для органистов эти вопросы превращаются в своеобразную «формальность» — логическое, несущественное следствие обожения Христом природы человека.

<sup>[50]</sup> Цит. по Воронов Л. Догматическое богословие: Раздел 21. — [Цит. 01.05.2012]. — Доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/72469/>>

<sup>[51]</sup> Заметим: не в упорном ли отрицании юридизма кроется одна из причин того, что т.н. «православные страны» так и не смогли

создать за всю историю *ни единого* правового государства? Утрата правильных юридических отношений с Творцом оборачивается утратой правильных отношений в социуме — прим. автора.



**4. Недооценка универсального единства Тела Христова.** Существенным и неожиданным фактом этого видения, на наш взгляд, является то, что из доктрины об органическом исцелении нашей природы во Христе следует весьма неприятный для традиционных Церквей вывод об *универсальности Тела Христова*. Если Иисус умер в нашей испорченной грехопадением природе, то Его смерть — *это смерть всей совокупности человеческой природы*. Как же православные могут говорить о возрождении как о «присоединении ко Христу в таинстве крещения» и «вкушении Христа в таинстве причастия»<sup>1521</sup> — когда это **таинство Причастия состоялось тогда, когда Иисус самим фактом Своего воплощения вместил всю совокупную природу человечества в Себя**, вошел в людской род, усвоил природу первого человека, стал «последним Адамом», снова объединил *все человечество* в единый организм? Получается, Его спасающий подвиг органически и непосредственно *распространяется на все Тело*.

Складывается впечатление, что именно *органический* аспект восточного видения, *явный* в учении отеческой поры, в современном православном богословии «затеняется», превращаясь в несущественный придаток учения о *единой* спасающей церкви, только в которой через таинства усваивается восстановленное естество Господа.

Но мы видим, что природа Христа может усваиваться, в потенции как исцеленная природа Адама, *каждым человеком* — уже от рождения в *единое Тело* человечества. И все, независимо от конфессии, имеют равный доступ к этой природе уже *самим фактом своей принадлежности к роду Адама* — спасение ничуть не ближе к нам в Православной церкви, как и в любой другой, исповедующей веру в Троицу и Богочеловека.

Этот вывод никогда не примут православные, — потому и не стоит, на наш взгляд, ожидать: а) принятия Восточным богословием всей *полноты* следствий из собственного органического видения и поэтому, — б) полной победы онтологически-органической теории Спасения в Православии.

**7. Вывод.** Понимание пути присоединения верующего к Телу Христа — основа единства сотериологического и экклезиологического мировоззрения

**1.** Чтобы быть спасенным, каждый отдельный человек должен присоединиться к спасающему Телу Христа. Как достичь этого единства? По нашему мнению, в экклезиологии обоих направлений (юридического и органического) ощущается своеобразная *оторванность* Главы от остального Тела. Это следствие антиномии Спасения: Христос совершил искупление человечества, но *это сделано в собственном Телe*. Насколько это Тело Христа сейчас является *единым со всем Телом человечества*? По логике вещей, едино и сейчас:

<sup>1521</sup> Автор статьи отнюдь не пытается умалить традиционное понимание Причастия, утверждающего, что в момент таинства происходит *буквальное* принятие природы Господа, — он просто указывает на то, что Христос

уже 20 веков тому назад *полностью соединился с родом человеческим в едином непрерывном Причастии*, и этот союз *потенциально реален для каждого человека*, способного мерой своей веры вместить эту бесконечную истину.

Поскольку не от иного, но из нашего смешения была богоприемная плоть, в воскресение превознесенная вместе с Божеством, то, как в нашем теле действительность одного из чувственных органов приводит в сочувствие все соединенное с этим членом, так, поскольку *все естество есть как бы одно некое живое существо*, воскресение части распространяется на все, *по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части целому*<sup>[53]</sup>.

А из экклезиологических учений христианских общин следует, что оно теперь существует как бы *отдельно* от остального совокупного Тела. Оно как бы «само по себе» — и связь с ним устанавливается и поддерживается верой (протестанты) или таинствами (через сакральную жизнь верующего — традиционные церкви). Благодать приводит человека в Церковь, присоединяет к Телу. Само же Тело Церкви-Христа мыслится как бы «оторванным» от остального единого Организма. Отсутствует понимание органического единства Христа *со всем Телом человечества*.

В Новом Завете есть два центральных места, которые говорят о единстве Тела человечества во Христе (аналогия Адам — Христос): Рим. 5. 12-21 и 1 Кор. 15. 21-57 (особенно 42-49). Согласно органического прочтения этих текстов, Христос выступает фактически не просто как представитель человеческого рода, — *Он Сам может рассматриваться как совокупность Тела, вмещающая в Себя всю полноту человеческой природы*. Все дары Спасения реальны уже сейчас — но для нас они, в то же время, *являются еще потенциальными*, так как их усвоение зависит от нашего осознания и выбора свободной воли. Однако они действительно нам принадлежат по двум причинам: 1) нашего рождения в тело Адама; 2) Христова рождения и искупления Им этого же тела. Это единство и восстановление всей человеческой природы ясно подтверждается общим воскресением *всех людей* — как праведных, так и грешных. Грешные отвергли дар спасения, но все равно они не избежат всеобщего воскресения по праву принадлежности к телу Адама-Христа (хотя и придут в тела осуждения на суд).

2. Следовательно, существует своеобразное непонимание пределов распространения благодати в теле человечества, что заставляет каждое христианское сообщество замыкаться в своих рамках «благодатного эксклюзивизма».

Странно это выглядит, по нашему мнению, прежде всего у протестантов, поскольку они рационально подошли к пониманию общего использования даров Духа просто верой. Однако, как не удивительно, в целом каждая протестантская община, как и традиционные, считает себя единственной спасающей. Повторим, что для традиционных церквей такая позиция выглядит (в определенной степени) хотя бы исторически и канонически обоснованной. Протестанты не пользовались достоянием органической теории, однако на библейском («интуитивном») уровне поняли и использовали истину о непосредственном приходе верой каждого человека ко Христу, без экклезиологических и

<sup>[53]</sup> Григорий Нисский. Большое огласительное слово, 32. — [Цит. 2012, 2 мая]. — Доступен из: <<http://agios.org.ua/wiki/>

[index.php/Григорий\\_Нисский.\\_Большое\\_огласительное\\_слово](http://agios.org.ua/wiki/index.php/Григорий_Нисский._Большое_огласительное_слово)>, курсив на ии.

сакральных ограничений. Тем более вызывают удивление их претензии на сотериологический приоритет (не только над традиционными, но особенно по отношению к родственным евангельским движениям). Так узость и чрезмерная догматичность мышления не позволяют увидеть истину более широко, чтобы распространить ее действие на других (хотя бы не отказывать им в праве называться христианами и спасаться в рамках собственной конфессии).

3. Каждое сообщество считает свою церковь единственным центром тела Христова (евангельские протестанты – сообщество прямо возрожденных Духом; традиционные церкви – наличие Духа только в единственной апостольской Церкви). Без внимания, на какой стороне спасающего дела Христа делается акцент, ощущается своеобразное желание «монополизировать» это дело только для себя, стать исключительным «наследником-распределителем» (*эксклюзивным дистрибьютором*) духовных благ через претензию на владение *в своей части* единой Церкви *всем Телом*.

И каждая конфессия продуцирует свой отдельный взгляд на путь личного спасения, согласно ограниченного понимания спасающего дела Христа. Хотя протестанты, как представляется, не замыкаются так узко на понятии единой спасающей церкви, однако и у них прослеживается склонность ставить личное спасение в зависимость от следования «единственному спасающему» учению отдельной (конечно же, своей собственной) общины. Однако, как показано выше, органический сотериологический подход не дает оснований для такого понимания, – и не только традиционным церквям, но и любым другим.

4. При условии, если тело Христа действительно уже не имеет связи с остальным человечеством и спасающие дары подаются от Христа *отдельно* (или *вне связи* с единым Телом человечества), – тогда, очевидно, нужно посвятить жизнь поиску единой спасающей церкви, видимого правдивого сообщества имеющейся части Тела, в которой единственной действует Дух и присутствует вся полнота спасающей благодати Христа. Церкви, в которой (благодаря единой спасающей доктрине) или через которую (благодаря единственному месту подачи спасающей благодати) можно приобщиться к спасительному Телу человечества. Но выше было показано, что тело Христа *продолжает оставаться органической частью совокупного человеческого Тела*, поэтому все дары спасающего подвига Христа принадлежат *всему Телу*.

С этой точки зрения, Церковь – сообщество людей, которые *осознали свое единство с Христом в едином Телe человечества* (а не замкнутое в своей конфессиональной гордыне сообщество «избранных»). Зная истину об органическом неразрывном сочетании Господа с нами в едином Телe, мы должны нести ответственность как за собственную конфессиональную общину (благодаря которой реализуем служение всему Телу), так и за остальные части Тела, расколотого как грехом, так и множеством предубеждений человечества. Осознав истину органического сочетания с Господом, мы сознательно можем выстраивать свою духовную жизнь, исходя из *буквальной реальности* принципа «Христос в вас, упование славы» (Кол. 1. 27).

## Библиография

- Августин Блаженный. О граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
- Св. Афанасий Александрийский: Творения в 4-х т. / Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря. – М., 1994. – Т. 1. – 480 с. – Т. 2. – 494 с.
- Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000. – 318 с.
- Воронов Ливерий, прот. Догматическое богословие. Конспект лекций СПб Духовной Академии. – [Цит. 01.05.2012]. – Доступен из: <<http://predanie.ru/lib/book/72469/>>.
- Григорий Богослов. Собрание творений: в 2-х т. / Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – Т. 1. – 831 с.
- Григорий Нисский. Большое огласительное слово. – [Цит. 2012, 2 мая]. – Доступен из: <[http://agios.org.ua/wiki/index.php/Григорий\\_Нисский.\\_Большое\\_огласительное\\_слово](http://agios.org.ua/wiki/index.php/Григорий_Нисский._Большое_огласительное_слово)>
- Догматическое богословие. Курс лекций за 3-й курс Московской духовной семинарии/ Архимандрит Алипий (Кастальский – Бороздин), архимандрит Исаяя (Белов). – М.: Свято – Троицкая Сергиева лавра, 1999. – 288 с.
- Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – [Цит. 01.05.2012]. – Доступен из: <[http://www.orthlib.ru/John\\_of\\_Damascus/vera.html](http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera.html)>.
- Св. Ириней Лионский. Творения /Библиотека отцов и учителей церкви/. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 622 с.
- Св. Иустин, Философ и Мученик. Творения /Библиотека отцов и учителей церкви/. – М.: Паломник, Благовест, 1995. – 488 с.
- Кураев А., диакон. О нашем поражении /Статья «Охотничий азарт вместо богословия». – СПб: «Светлояр», 1999. – С. 463-509. Также доступен из: <[http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=23&Itemid=0](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=0)> - [Цит. 02.05.2012].
- Лосский В.И. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», Вып. 1, 1991. – 288 с.
- Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие: в 2-х т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 1. – 598 с. – Т. 2. – 674 с.
- Мак-Грат А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Одесская Библейская школа, Богомыслие, 1994. – 316 с.
- Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – М.-Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 311 с.
- Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й класс МДС. – [Цит. 02.05.2012]. – Доступен из: <[http://searchebookonline.com/book\\_586.html](http://searchebookonline.com/book_586.html) та <http://orthtexts.narod.ru>>.
- Основи догматичного богослов'я / під ред. о.о. Я. С. Стасяк, Р. Завіла. – Львів, Видавництво „Місіонер”, 1997. – 310 с.
- Паренте П. Богослов'я Христа / пер. з італійської. – Львів, Видавництво „Стрім”, 1995. – 544 с.
- Сергий Страгородский, архиепископ. Православное учение о спасении. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, Иосифо-Волоцкий монастырь, Издательство «Просветитель», 1991. – 264 с.
- Учение о спасении в разных христианских конфессиях / Серия «Диалог». – М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2005. – 168 с.
- Ферберн Д. М. Иными глазами. Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие. – Донецк, 2003. – 281 с.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Париж, 1937 /Репринт 1983 года, УМКА-PRESS, Paris/. – Вильнюс, 1991. – 683 с.
- Хегглунд Б. История теологии / пер. с шведского. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
- Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, СПб – Христианский Университет, 1999. – 1088 с.