

Луис Беркхов

**История
христианских
доктрин**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исторический том, относящийся к тому, что первоначально называлось «Реформатской догматикой», теперь появляется под новым названием, а именно — «История христианских доктрин». Труды, посвященные постепенному развитию богословской истины в Церкви Иисуса Христа, появляются обычно в параллели с теми, которые имеют дело с систематическим их воспроизведением, и, таким образом, стоят отдельно. Почиталось за лучшее — следовать этой практике, так как это будет подчеркивать, что, в конце концов, история развития христианской мысли в Церкви — это отдельный предмет изучения.

Но, будучи отдельным предметом, история никак не является тем, чем студент богословия может позволить себе пренебречь. Если доктринальную истину изучать вне её исторического фона, то это будет усеченное богословие. В прошлом этого было предостаточно, да и в настоящем этого много. В результате нам не хватает здравого понимания и верной оценки истины. Не было понимания, что Дух Святой руководил Церковью в истолковании и развитии истины, как она открывается в Слове Божиим.

Ограничительные и дорожные знаки прошлого не учитывались, и старые ереси, давно осужденные Церковью, постоянно повторялись и представлялись новыми открытиями. Уроки прошлого были в пренебрежении, и многим кажется, что они сами в одиночку должны вести борьбу, как если бы почти ничего не было уже совершено в прошлом. Конечно, богослов должен принимать во внимание современное положение в религиозном мире и всегда заново изучать истину, но он не может безнаказанно пренебрегать уроками прошлого. Пусть это краткое изучение истории доктрин послужит увеличению интереса к подобному историческому изучению и поведет к лучшему пониманию истины.

Л. Беркхов

Мичиган, август 1949 г.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СОБРАЖЕНИЯ

I. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ ДОГМЫ

История догмы не занимается богословием в целом. Она имеет дело преимущественно с догмами в строгом смысле слова. И только во вторую очередь — с учениями, которые еще не получили церковной санкции.

1. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «ДОГМА»

Слово «догма» происходит от греческого «докеин», что означает не только «казаться» или «нравиться», но также и то, что «Я принял твердое решение относительно чего-то, что оно есть для меня установленный факт».

«Догма» стало определением твердого и особенно публичного, решения или постановления. Это слово использовалось для обозначения самоочевидных истин науки, для установленных и здравых философских убеждений, правительственных указов и официально сформулированных религиозных принципов.

В Библии это слово используется для обозначения правительственных указов: Есфирь 3:9 — предписание; Дан. 2:13 — повеление; 6:8 — указ; Лк. 2:1 — повеление; Деян. 17:7 — повеление; для установлений Ветхого Завета — Еф. 2:15 — закон заповедей; Кол. 2:14 — рукописание; и для решений Иерусалимского Собора Деян. 16:4 — определения, постановления. Хотя первоначально именно философское, а не библейское использование этого слова определило более позднее его значение в богословии, однако его использование в Деян. 16:4 указывает на сходство с тем, как оно применялось в богословии (сходство философского и богословского значений). Иерусалимский Собор, правда, сформулировал не доктрину (учение), но правила для этической жизни Церкви; однако его решение было вызвано доктринальными спорами, имело доктринальный смысл, и было не просто добрым советом, но положительным постановлением с церковной санкцией.

Хотя слово «догма» широко используется в религии и богословии, как синоним «доктрины», оно имеет более ограниченное значение. Доктрина — это прямое, часто наивное выражение религиозной истины. Она не обязательно сформулирована с научной тщательностью и может быть просто формулировкой одного человека. Религиозная догма, напротив, — это религиозная истина, основанная на авторитете и официально

сформулированная каким-то церковным собранием. Это значение слова не обосновано его использованием в Писании, в котором оно обычно выражает декрет, повеление или правило повседневной жизни. Но оно находится гораздо в большей гармонии с философским значением, обозначающим предложение или принцип. Некоторые из Ранних Отцов Церкви использовали его для описания сущности доктрины.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕР ДОГМ

В Писании есть религиозные доктрины, хотя и не в завершенной форме, но догм, в современном значении этого слова там нет. Они являются плодом человеческого размышления, размышлений Церкви, часто вызванных разногласиями особенно интенсивных во время богословских споров.

Римские католики и протестанты отличаются в описании происхождения догм. Первые сводят к минимуму, если не вовсе исключают, размышления Церкви, как собрания всех верующих, а заменяют их результатами исследований той части Церкви, которая занимается обучением или ереси иерархии. Когда возникает новая форма ошибки, то научающая Церковь, то есть клир, который в лице Папы имеет непогрешимого представителя, после внимательного изучения формулирует доктрину, содержащуюся в Писании или в традиции, объявляет ее откровением истины и налагает на всех верных обязанность ее принять.

Уильмерс в своем «Справочнике по христианской религии» пишет: «Итак, догма — это истина, открытая Богом и в то же время предложенная Церковью, чтобы мы в нее верили». Подобно ему и Спираго-Кларк в «Истолковании катехизиса» пишет: «Истина, которую Церковь полагает перед нами как открытую Богом, называется истиной веры или догмой». И так как в вопросах учения Церковь непогрешима, то истина, предложенная таким образом, является не только авторитетной, но также и окончательной, неизменной. «Если кто-либо сочтет возможным, что в связи с прогрессом науки нужно придавать иной смысл доктринам, выдвинутым Церковью, и понимать их иначе, чем Церковь понимала и понимает, пусть будет ему анафема» (Догматические декреты 1 Ватиканского Собора).

Этот взгляд Римских католиков реформаторы заменили другим, который, несмотря на все сходство, отличается от него в важных моментах. В соответствии с их взглядами, содержанием всех истинных религиозных догм является Писание, и они взяты из Него. Они не признают устное предание слово или традицию как источник догм. В то же время они не рассматривают догмы как утверждения, взятые непосредственно из Библии, но представляют их как плод размышления Церкви, как собрания всех верующих, над откровенными истинами и как официальную формулировку компетентных представительных органов. Так как мысль Церкви часто определяется и углубляется доктринальными спорами, то формулировки, к которым окончательно пришли Церковные Соборы и Синоды под предводительством

Духа Святого, часто носят следы прошлых схваток. Они не являются непогрешимыми, однако имеют высокий уровень стабильности. И они имеют также авторитет, не потому только, что они предложены Церковью, но авторитет формальный, как определенный Церковью, и авторитет по содержанию, как основанный на Слове Божьем.

Под влиянием Шлейермахера, Ритчля, Винета и других развилась совершенно иная концепция происхождения догм, которую охотно приняли некоторые протестантские круги. Эта концепция представляет христианское сознание, христианский опыт, христианскую веру или христианскую жизнь как источник материального содержания догм и считает, что это находится в гораздо большем согласии с принципами Реформации. Догмы Церкви — это просто интеллектуальные формулировки ее опыта, чувств, верований, которые, как некоторые считают, пробуждены каким-то объективным фактором, в котором благочестие признает Божественное Откровение. Шлейермахер настаивает на непосредственности этого религиозного опыта, а Ритчль и его школа утверждают, что он опосредован каким-то объективным фактором, который почитается верой, как Откровение Бога. Религиозная община обдумывает этот опыт и наконец с помощью компетентного органа дает ему формальное, интеллектуальное выражение итак преобразует его в догмы. В согласии с этой точкой зрения, как и с другими, формулировка догмы является трудом не одного индивидуального богослова, но общины, будь то Церковь (Шлейермахер) или государство, идущее рука об руку с Церковью (Лобштейн). Этот взгляд на происхождение догм разделяют Шлейермахер, Ритчль, Кафтан, Лобштейн, Винет, Сабатье, Ван Дейк и другие. Нужно, однако, заметить, что этот взгляд не описывает, как практически возникли существующие догмы в Протестантских Церквях, но только показывает, как должны возникать догмы, с точки зрения этих авторов. Они рассматривают старые догмы как древность, потому что они слишком интеллектуальны и не дают адекватного выражения жизни Церкви, и призывают к созданию новых догм, которые отражали бы жизнь религиозной общины.

Точка зрения Гарнака заслуживает специального упоминания здесь. В своем монументальном труде по истории догмы он стремится дискредитировать весь комплекс догм Ранней Церкви, представляя их как неестественную смесь греческой философии и христианской истины, в которой чуждые философские элементы являются господствующими. Он говорит: «Догма в своем начале и развитии есть труд греческого духа на почве Евангелия». Церковь поддалась искушению представить свое послание в такой форме, которая давала бы ему, скорее, вид мудрости, а не юродства, и таким образом завоевать уважение образованных людей. Практическая вера Церкви превратилась в интеллектуальную концепцию, догму, и таким образом стала фактическим стержнем истории Церкви. Это было огромной ошибкой, причем ошибкой, которая продолжалась в позднейшем складывании догм, так что вся история догмы есть фактически история

колоссального заблуждения. Главное стремление школы Ритчля, к которой принадлежит Гарнак, — убрать из богословия всю метафизику.

Догму можно определить как учение, выведенное из Писания, официально определенное Церковью и покоящееся на Божественном Авторитете, по заявлению Церкви. Это определение частично называет и частично намекает на ее характеристики. Содержание догмы имеет своим происхождением Слово Божье и потому авторитетно. Это не простое повторение того, что находится в Писании, но плод догматических размышлений. И она официально определена компетентным церковным органом и покоится по заявлению этого органа, на Божественном Авторитете. Она имеет социальное значение, потому что является выражением не отдельной личности, но общины. И у нее есть традиционная ценность, так как она передает драгоценное наследие Церкви будущим поколениям. Из истории догмы мы видим, как Церковь все более сознает богатства Божественной Истины под руководством Святого Духа, понимает свое высокое положение и защищает веру, «однажды преданную святым» (Иуда 3).

II. ЗАДАЧА ИСТОРИИ ДОГМЫ

Если сказать коротко, то задача истории догмы состоит в том, чтобы описать историческое происхождение догмы Церкви и проследить ее последующие изменения и развитие; или же, как говорил Сиберг, «показать, как возникли догмы в целом и отдельные догмы, как в процессе развития они достигли той формы и того истолкования, которое преобладало в церквях каждого данного периода».

Следующие общие замечания сделаны относительно предпосылок при написании истории догм основного содержания этого предмета и той точки зрения, с которой история догм написана.

1. ПРЕДПОСЫЛКИ

Самой серьезной предпосылкой в истории догмы является то, что церковная догма — величина, изменяющаяся и фактически испытала много изменений в процессе исторического развития. Неизменное не является объектом развития и не имеет истории. Протестантское богословие всегда стояло на той позиции, что церковная догма, при всем высоком уровне ее стабильности, все же подвержена изменению и в процессе истории обогащалась новыми элементами, получала более тщательную формулировку и даже испытывала некоторые изменения. Поэтому протестантское богословие не испытывает трудностей относительно идеи истории догмы. Ситуация, однако, совершенно иная в Римско-католическом богословии. Римские католики гордятся тем, что у них неизменяемая догма и что в этом они стоят выше протестантов, которые, по словам кардинала Гиббона, «обращаются к неизменной Библии в поисках поддержки своих вечно изменяющихся доктрин». Он говорит, что кредо Церкви «сейчас идентично тому, каким оно было в прошлом» («Вера наших Отцов»). Подобные же идеи высказывает Уильмерс, когда говорит: «Христианская религия неизменна во всех своих откровенных доктринах — во всех тех предписаниях и установлениях, которые назначены для людей. Никакая статья веры (потому что именно доктрина является большей частью под вопросом) не может быть ни добавлена, ни убавлена; не может также никакая доктрина получить иное значение, чем то, которое придано ей Христом» («Справочник по христианской религии»). Римские католические авторы нам все время повторяют, что Церковь не может вводить новые догмы, но может только передавать священный вклад, который был ей вверен.

Но если повторяющиеся уверения в том, что Церковь не может производить новых догм, истинны, тогда следует, что догмы были уже даны в первоначальном откровении, в вере, однажды преданной святым и со-

держась в Писании и апостольской традиции. К священному вкладу никакая догма никогда не была добавлена, и никакая догма, содержащаяся в нем, никогда не была изменена. Только Церковь имеет власть объявлять истину, открытую Богом, и давать ей непогрешимое толкование, удаляя, таким образом, неуверенность и увеличивая позитивное знание верующего. Она делала это в прошлом и будет продолжать делать, когда бы ни призвали ее к этому исторические события. Сама догма, таким образом, не развивается и поэтому не имеет истории; развитие существует только в субъективном ее восприятии, и это определяет римско-католическую концепцию истории догмы. Римский католический автор, Оттен, говорит: «Она (история догмы) предполагает, что откровенные истины объективно постоянны и неизменны, а также, что их субъективное восприятие и внешнее выражение допускает прогресс» («Справочник по истории догмы»).

Долгое время римские католики смотрели на историю догмы с пренебрежением. Неандр говорит, что «современный богослов, Гермес из Бонна, утверждал, что рассматривать историю догмы, как особое направление (ветвь) изучения, в связи с изменениями в развитии, которые она предполагает, — это война против Католической Церкви, и по этой причине он весьма колебался, читать ли лекции по этому предмету» («История христианских догм»). Петавий был первым из римских католиков, кто предложил нечто подобное учению о развитии, но его труд не получил признания, и он должен был пересмотреть свои утверждения. Позднее Мелер и особенно Ньюмен выступили в защиту теории развития, которая была принята римскими католиками с некоторой, хоть и не всеобщей, благосклонностью.

Теория последнего состоит в том, что многие из доктрин Церкви присутствовали в первоисточнике только в зародышевой форме. Они были подобны семенам, брошенным в разум Церкви, которая беременна возможностями, о которых она даже не подозревала и которые с течением времени развернулись в расцветшие доктрины. Часто возникала оппозиция новым доктринальным выражениям, и тогда они постепенно утверждались и становились признанными. Наконец, вступала научающая Церковь, иерархи, чтобы испытать результаты этого нового названия и скрепить печатью своего непреложного одобрения некоторые из них, объявляя их божественно откровенными истинами. Эта теория была принята многими римскими католиками, но не оказалась убедительной для всех и никогда не получала официального признания.

Вторая предпосылка истории догмы — это предположение, что развитие церковной догмы шло органически и поэтому находилось в состоянии постоянного роста, несмотря на то, что церковные лидеры в своих стараниях воспринять истину часто бродили по тупикам, охотясь за туманом и заигрывая с чужеродными элементами; и что даже сама Церковь или вся, или в какой-то ее части иногда заблуждалась в своей формулировке истины. Особенным Откровением Бога является постепенное раскрытие познаний о Боге и искупительной идеи в Иисусе Христе. Это органическое целое, в

котором все части взаимосвязаны, полное выражение Божественной мысли. Церковь в своих усилиях постигнуть истину просто стремится понять мысли Бога после того, как Он их открыл. Она делает это под руководством Святого Духа, Который есть Дух Истины, и в качестве такого гарантирует, что Церковь все больше будет видеть истину как внутренний взаимосвязанный организм. История догмы может и не быть просто хроникой, излагающей внешнюю историю различных церковных догм. Это история органического роста и внутренней работы ума Церкви и поэтому предполагает довольно связанное развитие церковной догмы.

Если бы раньше Церковь двигалась на основании допущения ныне принятого многими, что изменяющиеся условия религиозной жизни постоянно требуют новой догмы и что каждая эпоха должна формулировать свою собственную догму, отказываясь от старой и заменяя ее более подходящей к духовным условиям настоящего времени, то было бы совершенно невозможно писать историю догмы в органическом смысле этого слова. Мы должны двигаться на основании допущения, что Церковь, несмотря на печальные заблуждения, которые характеризовали ее поиск Истины и часто вели ее по ошибочным путям, однако, постепенно продвигалась в своем постижении и формулировке, истины. Мы должны признать, что даже такой огромный религиозный сдвиг, как Реформация, не являлся полным разрывом с доктринальным развитием прошлого. Хотя много ошибок было выявлено и исправлено, реформаторы искали поддержки своих взглядов у Ранних Отцов Церкви и не колебались в принятии некоторых взглядов, которые сложились в течение Средневековья. Даже здесь мы видим преемственность мысли.

2. СОДЕРЖАНИЕ ИСТОРИИ ДОГМЫ

История догмы имеет дело преимущественно с церковными догмами, но это не значит, что ей не нужно заниматься теми доктринами, которые еще не были и, возможно, никогда и не будут введены в официальные вероучения. Было бы ошибкой предполагать, что история догмы начинается с Никейского Собора и кончается принятием последнего исторического вероисповедания. Для того чтобы описать происхождение самых ранних церковных догм, нужно начать с конца периода особого Откровения, изучения Апостольских Отцов. История должна принять во внимание те предварительные формулировки церковных догм, которые происходили от богословских дискуссий того времени и встретили довольно единодушное одобрение, хотя и не получили официального церковного утверждения; также важно принять во внимание те периферические истины, которые по неизбежности связаны с главной и контролирующей догмой, но не получили церковной санкции; а также и то дальнейшее развитие доктринальной истины, которое указывает вперед и готовит путь для дополнительных формулировок богословской догмы. Так как догма Церкви является не

плодом механического конструирования, но, скорее, результатом естественного роста, изучение истории не может ограничиться вниманием только к ясно определенным результатам, полученным в разное время, но должно рассмотреть также и промежуточные стадии с их намеками на лучшие и более богатые плоды.

Из этого следует, что история догмы (насколько это касается внешней истории) не может пренебрегать изучением великих доктринальных споров Церкви, которые были родовыми схватками новых догм и часто имели определяющее влияние на их формулировку. Хотя это изучение не всегда назидательно, оно совершенно необходимо для правильного понимания происхождения церковных догм. В этих спорах различия мнений становились явными и в некоторых случаях порождали различные линии развития, и возникали такие доктринальные формулировки, которые не согласовывались с единым сознанием Церкви вообще или же с какой-то конкретной деноминацией. Даже эти отхождения от главной линии мысли важны для истории догмы, так как они часто вели к более ясной и точной формулировке истины.

Однако, хотя история догмы не может игнорировать внешние факты, связанные с развитием догмы, она никогда не должна терять из виду тот факт, что она занимается прежде всего исследованием развитием в богословской мысли в сознании Церкви и должна поэтому отмечать развитие идеи, которая внутренне присуща Откровению Самого Бога. Гегель и Бауэр сослужили добрую службу истории догмы, когда они обратили внимание на то, что развитие догмы находится под контролем внутреннего закона, хотя их принцип истолкования не подходит христианской мысли. Мы можем различить определенную логическую необходимость в последовательных этапах развития каждой догмы и том порядке, в котором появлялись различные догматические проблемы. В целом можно сказать, что логический порядок, в котором обычно изучается догматика, более или менее отражается в истории догмы.

III. МЕТОД И РАЗДЕЛЫ ИСТОРИИ ДОГМЫ

В вопросах о разделах содержания книги по истории догмы и о методах, применяемых в обработке, были значительные различия. Мы коротко обратим внимание на некоторые из этих различий.

1. РАЗДЕЛЫ ИСТОРИИ ДОГМЫ

В большинстве старых работ по истории догмы типично разделение ее на общую и частную. И по этим разделам рассматривается история каждого периода, когда общая история обрисовывает философский фон, основные темы дискуссии и основное направление доктринального исследования в какой-то изучаемый период; а частная, или особая, история прослеживает происхождение и развитие отдельных догм, особенно центральных, которые контролируют периферические догмы и влияют на их образование. Отдельные догмы обычно обсуждаются под привычными рубриками догматики: теология, антропология, христология и т. д. Это называется локальным методом, и ему следуют Хагенбах, Неандр, Шелдон и другие. Ритчль возражал против обеих частей этого метода разделения на том основании, что они являются, скорее, анатомическим, чем органическим методом обработки материала и в более поздних трудах по истории догмы оба этих раздела — общей и частной истории и локальный метод, оставлены.

Это является разительным отличием работ Гарнака, Луфса, Сиберга и Фишера, с одной стороны, и большинством предыдущих работ по истории догмы, с другой стороны. Самое большое возражение против деления истории догмы на общую и частную состоит в том, что оно разделяет то, что соединено друг с другом; что же касается локального метода, то он представляет собой искусственный подход, а не исторический, и не обращает внимания на особенности в разные периоды или же на то, что является отличительными моментами в дискуссиях каждого периода. Позднейшие авторы, хотя и не вполне согласные между собой по вопросу о том, как разделить историю догмы, — все стремятся дать более целостный взгляд на происхождение и развитие догмы Церкви. Деления, которые мы встречаем у Гарнака и Луфа, обнаруживают большое сходство, и Сиберг идет в том же направлении. Его деление таково:

1. Выработка доктрины в древней Церкви.
2. Сохранение, изменение и развитие церковной доктрины в Средние века.
3. Развитие доктринальной системы во время Реформации и противоположная этому кристаллизация доктрин в Римском католичестве.

2. МЕТОД ОБРАБОТКИ

Под этим общим заглавием нужно обратить внимание на два различия.

а) Между горизонтальным и вертикальным методами.

Одни используют горизонтальный, а другие — вертикальный метод в своем изучении истории догмы. Те кто принимает первый метод, рассматривают историю доктринального развития в целом, — по периодам и отмечают происхождение различных догм в каждый особый период, оставляя их там, где заканчивается период, и снова возвращаясь к ним в этой точке, чтобы проследить дальнейшее их развитие. Таким образом; разворачивающееся учение о Боге изучается до начала Средних веков; затем оно оставляется, и за ним следует учение о Христе, которое прослеживается до этой же точки; снова оно оставляется, и далее следует рассмотрение постепенного развития антропологических учений о грехе и благодати, внутри того же самого периода, и так далее, по той же горизонтальной линии. А кто придерживается второго метода (вертикального) берется за изучение отдельных догм в том порядке, в каком они становились центром внимания в Церкви, и прослеживает их развитие, пока они не достигают своей окончательной формы. Сначала берется учение о Боге, потому что оно было первым, привлекшим особое внимание Церкви, и его развитие прослеживается до времени его окончательной формулировки в исторических вероучениях после реформационного периода. Подобным же образом остальные главные доктрины, о Христе, о грехе и благодати, об искуплении и так далее, изучаются на различных этапах роста, пока они не достигнут окончательной официальной формы. Первому методу следуют Хагенбах, Неандр, Шелдон, Гарнак, Луф и Сиберг; второму — хотя и с некоторыми различиями между собой — Томасий, Шедд и Канингем. Каждый из этих методов имеет свои достоинства и недостатки. В нашей краткой дискуссии представляется предпочтительным следовать второму методу, потому что он дает возможность видеть отдельные догмы выпукло и держать их в уме, а также дает нам возможность проследить их развитие с начала и до конца, не отвлекая внимание от упорядоченного течения мысли разными более или менее механическими разделениями. Конечно, опасность находится рядом, и ее нужно избегать, насколько это возможно, — это то, что рассматриваемые доктрины будут представляться более или менее отделенными от их исторического окружения и их логической связи в системах мысли великих богословов Церкви, таких, как Тертуллиан, Ориген, Августин, Ансельм, Фома Аквинский, Лютер, Кальвин и другие. К счастью, эта опасность в значительной степени устраняется тем, что главные учения Церкви, занимали сцену не одновременно. Более того, чтение других трудов по истории догм, таких, как труды Сиберга, Шелдона или Фишера, поможет исправить этот недостаток. Пользуясь этим методом, мы не будем заканчивать нашу историческую дискуссию каждой из догм на том моменте, когда она войдет в последнее из великих Символов Веры, но будем рассматривать изменения

или развитие, предложенные в позднейшей богословской литературе, так как с течением времени они могут привести к более ясным или более полным догматическим формулировкам.

б) Различия между чисто объективным и вероисповедным методом.

Некоторые считают, что единственно подходящим и научным способом изучения истории догмы является метод объективный. Они понимают задачу историка в том, чтобы описать происхождение и развитие догмы Церкви безо всяких проявлений какой-либо симпатии или антипатии, ни в коей мере не судя об истине или фальши различных доктринальных формулировок. Такому суду, говорят нам, нет места в истории догмы, но только в самой догматике. Итак, когда общее направление доктринального развития разделяется на различные течения, которые выражают различающиеся и даже противоположные учения, как, например, в греческой, римской, лютеранской и реформатской Церкви, историк должен просто описать их друг за другом, не испытывая их и не выражая никаких предпочтений. Однако доктор Купер справедливо привлекает внимание к тому факту, что никто не может следовать этому методу, описывая историю своей страны или при написании биографии друга, так как никто не способен писать, как незаинтересованный зритель.

Точно так же для историка, имеющего определенные доктринальные убеждения и подписывающегося под определенным вероисповеданием, это будет весьма трудным, если не невозможным — писать историю догм без всяких предрасположений и не раскрывая своей собственной церковной позиции. Он предпочтет конфессиональный метод, в соответствии с которым он займет начальную позицию в своем собственном вероисповедании (конфессии) и будет стремиться дать генетическое объяснение его содержания. Рассуждая о различном развитии доктрин, он будет использовать не только стандарт Божьего Слова, но также и критерии своей конфессии: первые — как абсолютный стандарт религиозной истины, а вторые — как хорошо обдуманый и тщательно сформулированный результат предшествующих исследований, которые, если и не непогрешимы, но должны рассматриваться как верное представление истины Писаний, пока не доказано противное. История, написанная таким образом, не будет бесцветной, но будет отражать позицию автора почти на каждой странице. Она не будет сознательно искажать факты истории, но будет рассуждать о них, первым делом, с позиций Писания, на основании которого оцениваются все религиозные истины, и во-вторых, в соответствии с церковными критериями. Именно этому методу мы собираемся следовать в нашем изучении истории догмы.

IV. ИСТОРИЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ

1. ФАКТОРЫ, ПОСЛУЖИВШИЕ ПРИЧИНОЙ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ КАК ОТДЕЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Изучение истории догмы как отдельной дисциплины возникло недавно. За столетия до Реформации были собраны ценные материалы для такого изучения, но, как говорит Гарнак, «они едва ли приготовили путь для догматической традиции и еще менее выработали историческую точку зрения на нее» («История Догмы». Т. 1, стр. 24). Так как Римская Церковь имела и все еще имеет убеждение, что догма неизменяема, то можно сказать, что Реформация, порвав с этим взглядом, открыла путь критическому изучению истории догмы. Более того, влияние Реформационного движения, по самой своей природе, было рассчитано на проявление особой инициативы в деле такого изучения. Оно возбудило много вопросов относительно природы Церкви и ее учения и стремилось ответить на них не только в свете Писания, но также и обращаясь к Отцам Ранней Церкви, — все это обеспечивало непосредственный и важный мотив для исторического изучения догмы. Однако не реформаторы и не богословы эпохи Реформации начали подобное исследование. Хотя для подкрепления своих взглядов они и обращались к Отцам первых веков, они не чувствовали нужды в тщательном и критическом исследовании исторического происхождения всей совокупности учений, составлявших содержание их веры. У них не было сомнений в том, что их вера и учение соответствуют Писанию. Более того, эти учения вошли в саму их жизнь и были проверены на опыте. Их крепкая вера не нуждалась в историческом исследовании, а догматические и полемические интересы, занимающие главное место в их разуме, не оставляли времени для исторического изучения.

Однако факт остается фактом, что Римско-католическая и протестантские Церкви обвиняли друг друга в отхождении от исторической веры христианского мира и что только внимательное изучение истории могло разрешить этот спор. Долгое время этот мотив оставался неостребованным из-за догматических и полемических интересов, но он был в наличии и должен был сыграть свою роль с течением времени. Однако этого не случилось, пока он не был подкреплен другими мотивами, выдвинутыми движениями, недружелюбно относившимися к церковной догме.

Пиетизм родился из убеждения, что протестантская схоластика производит мертвящее действие и таким образом угрожает живым истинам Реформации. Пиетизм был реакцией против того, что рассматривалось как бесплодный интеллектуализм семнадцатого века, и видел в этом отход от веры реформаторов. И рационализм был враждебен церковной догме, потому что она была основана более на авторитете, чем на человеческом разуме, и

своей высокомерной неизменностью контролировала Свободный поиск человеческого разума. Рационализм хотел показать, что церковная догма постоянно изменялась и поэтому не может претендовать ни на постоянство, ни на неизменность, обычно ей приписываемые. Эти два движения, при всем их различии и даже антагонизме в известных отношениях, соединились в своей оппозиции к догме и начали изучение, ее истории с едва скрытым желанием подорвать ее.

Нужно принять во внимание еще один фактор, — это пробуждение исторического интереса под влиянием Семлера и других. Семлер начал современное историческое изучение Писаний и написал труд под заглавием «Эксперимент свободного метода преподавания». Это был первопроходческий труд, в котором объяснялось практическое значение исторического метода. Плод этого духа в Истории Церкви можно впервые увидеть в великом труде Мосхейма. Хотя в нем не рассматривается история догмы, он тем не менее дал огромный толчок изучению этого предмета. Важные элементы для него можно найти в работах Лессинга и Семлера.

2. ПЕРВЫЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ ДОГМЫ

Настоящее начало изучения истории догмы мы видим в трудах Ланге и Мюншера. Труд первого был задуман широкомасштабным, но никогда не был закончен. Последний написал труд, состоящий из четырех томов, в 1797 г. и сопроводил его кратким резюме. Он стремился с помощью непредубежденного изучения ответить на вопрос: как и почему христианское учение постепенно приобрело свою современную форму? Его труд испорчен влиянием рационализма, он не дал ответа на вопрос, являлась ли истинным предметом исследования доктрина или догма. Он ввел разделение изучения на общую и частную историю догмы, и оно сохранилось во многих позднейших трудах. Рукописи, следовавшие за трудом Мюншера, не явились особым прогрессом в изучении вопроса.

Под влиянием Гегеля появился более усовершенствованный исторический метод. Применение его к изучению истории особенно видно в труде Бауэра, отца Тюбингенской школы критицизма Нового Завета. Гегельянский принцип эволюции использовался в прослеживании определенного порядка и прогресса в возникновении церковных догм. Объектом исследования истории догм считалось: а) удостовериться в фактах в их настоящем контексте, подтвержденных признанными свидетелями и б) чтобы толковать их в согласии с точным законом внутреннего раскрытия (развития). Однако долгое время это была просто умозрительная идея развития, выраженная в знакомой гегельянской триаде, наложенной на это изучение. Наиболее очевидно это в работе Бауэра.

Однако идея развития постепенно обрела иное, чем у Гегеля, применение. Это подразумевается в произведениях Шлейермахеровской школы богословия. Она также применяется такими мыслящими авторами, как

Неандр и Хагенбах, которые превосходят гегельянцев в своем рассмотрении христианства как религии и религиозной ценности доктрины. Им не удается, однако, эффективно применить исторический принцип: они продолжали старое разделение на общую и частную историю и к последней применяли так называемый «локальный метод». Другие модификации можно найти в творчестве таких конфессионалистов, как Клифат или Томасий. В работе первого возникает идея отличия догмы от доктрины, и именно догма становится настоящим объектом этого исследования. В соответствии с этим автором, каждая эпоха производит свой собственный цикл догматической истины и оставляет ее следующим поколениям, скорее, как сокровище, которое нужно хранить, чем как материал, который надлежит переделывать, а то и убирать (Бауэр). В последующее развитие предыдущая истина должна включаться целиком. Томасий тщательно различает догмы центральные и догмы периферические, когда первые являются великими фундаментальными учениями о Боге, о Христе, о грехе и о милости, а последние являются, скорее, производными учениями, которые развиваются на основе центральных. Его работа написана с позиций Лютеранской Церкви.

Римские католические богословы не спешили проявить интерес к изучению истории догмы. Когда же они его проявили, то это выразилось в отличительном понимании догмы как авторитетного заявления Церкви по основам христианской религии. Первые труды строились на предположении, что Ранняя Церковь владела во всей полноте догмой христианства, и что нет возможности изменять ее от поколения к поколению. Они утверждают, что не было никакого дополнения к первоначальной истине, но только ее истолкование. Ньюмен ввел теорию развития. По его мнению, первоначальное Библейское Откровение в большой степени имплицитно и в зародышевой форме, и только постепенно оно раскрывается под воздействием внешних условий. Однако процесс развития абсолютно контролируется непогрешимой Церковью. Но даже эта теория, при всей осторожности ее выражения, не встретила широкого понимания в римско-католических кругах.

3. ПОЗДНИЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ ДОГМЫ

Позднейшие труды по истории догмы обнаруживают тенденцию порвать с механическим разделением истории в ранних трудах на общую и частную истории и с их применением «локального метода». Это разделение все еще можно найти в труде Шелдона и частично у Шедда, но заметно, что в других современных трудах оно отсутствует. Растущее убеждение заключается в том, что историю догмы нужно рассматривать более органически. Нитш принял генетическое расположение следующими заголовками: «Обнародование учения старой католической церкви» и «Развитие учения старой католической церкви». Подобное разделение находим у Гарнака,

который говорит о «возникновении церковной догмы» и «развитии церковной догмы».

Гарнак проявляет согласие и с Томасиусом, и с Нитшем, но продвигается далеко за пределы их позиции. Он ограничивает свое обсуждение возникновением и развитием догм, как отличающихся от доктрин, и принимает во внимание постоянно изменяющиеся аспекты христианства в целом, особенно в связи с общим культурным развитием: Он радикально порывает с «локальным методом». Но у него ошибочная концепция догмы, он видит и в ее начале, и в структуре труд греческого духа на почве Евангелия, смесь христианской религии с эллинской культурой, причем последняя преобладает. По его мнению, утверждения веры были ложным образом превращены в интеллектуальные концепции, поддержанные историческими и научными доказательствами, но в этом процессе они потеряли свою нормативную ценность и догматический авторитет. Он считает, что порча началась не в самом Новом Завете, как утверждают поздние авторы, но во втором и третьем веках, с развитием учения о Логосе, и продолжалась в Римско-католической церкви до времени Первого Ватиканского Собора, пока протестантизм во время реформации в принципе не убрал догматическую концепцию христианства. Его догмы являются постоянным объектом пересмотра. Строго говоря, в нем нет места постоянным истинам, догмам, но только место для вероучения. Гарнак воспринял слишком узкий взгляд на догму, не учитывая отвращения Отцов Ранней Церкви к языческому влиянию и превращая всю историю догмы в одну гигантскую ошибку.

Луфс и Сиберг не следуют способу разделения материала у Гарнака, но похоже, что они чувствуют, что второе разделение его великого труда действительно практически покрывает всю историю догмы, хотя у Луфса есть отдельная глава о происхождении догмы в христианской среде. И хотя он не вполне согласен с концепцией догмы у Гарнака, он являет большее согласие с ним, чем Сиберг в своем монументальном труде. Этот труд является, в известном смысле, первоисточником, так как содержит большое количество цитат тех авторов, чьи доктринальные взгляды обсуждаются. Как и Гарнак, Сиберг также написал учебник в двух томах, который был переведен на английский доктором Чарльзом Хэй и появился в 1905 г. под названием «Учебник по истории доктрин». Для студента этот труд представляет значительную ценность.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В чем различие между католической и протестантской концепциями догмы?
2. Как теория Ньюмена изменила римско-католический взгляд на историю догмы?
3. Какие возражения существуют против взгляда Гарнака на догму?

4. Согласны ли Римские католики и протестанты относительно задачи изучения в истории догмы?
5. Находится ли изменчивый элемент догмы (предполагаемый в истории) в ее форме, в ее содержании или в обоих?
6. Что можно сказать «за» и «против» гегельянского метода в применении к истории догмы?
7. Относился ли Бауэр объективно к внешним историческим фактам, используя гегельянский метод?
8. Должна ли история догмы быть написана строго объективно, чтобы быть действительно научной?

Литература

1. Harnack, *History of Dogma*, I, pp. 1-40.
2. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 19-27.
3. Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, pp. 1-9.
4. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 1-32.
5. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 1-22.
6. Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp. 1-47.
7. Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 1-48.
8. Rainy, *Delivery and Development of Christian Doctrine*.
9. Kuiper, *Encyclopaedic der Heilige Godgeleerdheid*, III, pp. 370-386.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИН

I. АПОСТОЛЬСКИЕ ОТЦЫ И ИХ БОГОСЛОВСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

1. ИХ ИЗВЕСТНЫЕ ТРУДЫ

Апостольские Отцы — это те Отцы церкви, которые, как предполагалось, жили еще до того, как умер последний из апостолов, некоторые из которых считаются учениками и кому приписываются самые ранние христианские произведения. Главным образом, это шесть имен, которые дошли до нас, а именно: Варнава, Герма, Климент Римский, Поликарп, Папий и Игнатий. Первый из них является предположительно (на сомнительном основании) тем Варнавой, который известен как спутник Павла в Деяниях Апостолов. Он считается автором в высшей степени антииудаистского Послания, хотя его авторство и сомнительно. Герма является предположительно тем человеком, о котором упоминается в Рим. 16:14, хотя тоже без особых оснований. «Пастырь» Гермы, приписываемый ему, содержит ряд видений, требований и уподоблений. Это труд весьма сомнительной подлинности, хотя в Ранней Церкви он пользовался большим уважением. Климент Римский мог быть соратником Павла, упомянутым в Фил. 4:3. Его обычно представляют как епископа Рима, хотя он мог быть и скорее всего, был там просто влиятельным пастором. Он является автором Послания к Коринфянам, содержащим общие нравственные наставления и особые увещания, вызванные несогласиями в Коринфской Церкви. Некоторые подвергают сомнению подлинность этого послания, хотя и без особых оснований. Возможно, это самый ранний из подлинных остатков ранней христианской литературы. Поликарпа обычно называют «епископом Смирны», но Евсевий говорит о нем более точно, называя его «этим благословенным и апостольским пресвитером». Он был учеником Иоанна и написал короткое Послание Филиппийцам, состоящее, главным образом, из практических советов на библейском языке. Папий, называемый «епископом Иераполиса», был современником Поликарпа и, возможно, также учеником Иоанна. Он является автором «Изложения речей Господа», из которого у Евсевия сохранились только несколько незначительных богословских отрывков. Игнатий, обычно известный как «епископ Антиохии», тоже жил во дни последнего из апостолов. Он считается автором пятнадцати писем, но сейчас только семь из них рассматриваются как подлинные, хотя даже и в их авторстве некоторые сомневаются. К этим писаниям можно добавить еще два, принадлежащих неизвестным авторам, а именно: Послание Диогнету и Дидахе. Первое иногда приписывается Юстину Мученику, так как он написал «Апологию Диогнету». Однако его авторство весьма сомнительно по

соображениям внутренних доказательств. Автор приводит причины того, почему многие христиане оставили язычество и иудаизм, описывает основные черты характера и поведения христиан и объясняет эти черты учением христианства, которое он излагает замечательно сильно и кратко. Послание Дидахе, обнаруженное в 1873 г., было, вероятно, написано около 100 г. после Рождества Христова. В первой части содержатся нравственные предписания по схеме «Двух путей», пути жизни и пути смерти, в то время как во второй части даются указания, касающиеся порядка проведения собраний и церковного управления. Они перемежаются утверждениями о последнем времени и возвращении Христа на землю.

2. ФОРМАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИХ ПИСАНИЙ

Часто обращают внимание на то, что при переходе от учения Нового Завета к изучению творений Апостольских Отцов видна их огромная разница. В них нет той свежести, оригинальности, глубины и ясности. И это не удивительно, потому что они означают переход от истины, данной по безошибочному вдохновению Духа, к истине, воспроизведенной ошибающимися первопроходцами. Их воспроизведения должны были по необходимости полностью опираться на Писание и быть основополагающего типа, озабоченного более начальными принципами веры, чем глубокими истинами религии.

Их учения характеризуются некоторой скудостью. Они обычно находятся в полном согласии с учениями Писания и часто выражаются точно в библейских словах, но очень мало разъясняют их и вовсе не систематизируют. И это тоже никого не должно удивлять, потому что прошло еще очень мало времени для обдумывания истин Писания и усвоения великой массы материала, содержащегося в Библии. Канон Нового Завета или ещё не установился, и это объясняет, почему эти Ранние Отцы так часто цитируют устную традицию, а не написанные слова. Больше того, нужно иметь в виду, что среди них не было философских умов со специальным образованием, которое подготовило бы их к преследованию истины, и выдающимися способностями ее систематического изложения. Несмотря на их сравнительную бедность, писания отцов, однако, очень важны, так как они свидетельствуют о каноничности и целостности книг Нового Завета и образуют богословскую связь между Новым Заветом и более умозрительными писаниями апологетов, которые появятся во втором веке.

Второй характеристикой учений апостольских отцов является нехватка определенности. В Новом Завете есть несколько типов апостольской керигмы (проповеди): Петра, Павла и Иоанна. Все трое находятся в полном согласии относительно фундаментальных истин, но каждый из них подчеркивает различные стороны истины. Может показаться удивительным, что Апостольские Отцы, предпочитая тип Иоанновой проповеди, с которой они, возможно, были лучше знакомы, не имеют определенной привязанности

ни к одному из этих типов. Однако можно сделать несколько предположений для объяснения этого факта. Для различения типов проповеди требуется значительное их обдумывание. Ранние Отцы стояли слишком близко к Апостолам, чтобы определить характерные черты их учения. Затем, христианство для них было, в первую очередь не знанием, которое нужно добыть, а принципом нового повиновения Богу. Сознывая нормативную ценность слов Иисуса и апостольской керигмы, они не пытались определять истины откровения, но просто повторяли их в свете собственного понимания. И наконец, общие условия их жизни, учитывая большое влияние языческой философии того времени, а также языческого и иудейско-эллинского благочестия, — были неблагоприятны для правильного понимания характерных различий между несколькими типами апостольской керигмы.

3. СОДЕРЖАНИЕ ИХ УЧЕНИЯ

Все отмечают, что творения Апостольских Отцов очень мало содержат того, что было бы доктринально важным. Их учение находится в согласии со Словом Христа Божьим и часто представлено в дословных цитатах из Писания, но именно по этой причине нельзя сказать, чтобы они увеличивали или углубляли наше проникновение в истину или проливали свет на внутренние взаимоотношения доктринальных учений Писания. Они свидетельствуют о простой вере в Бога, как Творца и Правителя Вселенной, и в Иисуса Христа, Который действовал в сотворении и во всей древней диспенсации и, наконец, явился во плоти. Используя библейское описание Бога как Отца, Сына и Святого Духа, а также говоря о Христе как о Боге и человеке, они не сознают возникающих от этого свидетельства проблем. Подвиг Христа, как Искупителя, не всегда представлен одинаково. Иногда Его величайшее значение видят в том факте, что Он через Свои страдания и смерть освободил человечество от греха и смерти; а иногда в том, что Он открыл Отца и учил новому нравственному закону, причем видя связь этих фактов, но не их соответствие, соотношение. В некоторых случаях смерть Христа представлена скорее как обеспечивающая для Людей милость покаяния и открывающая путь для нового послушания, чем основу для оправдания человека. Сильное морализирование является, возможно, самой слабой точкой в учениях Апостольских Отцов. Это связано с морализмом языческого мира того времени и является характерным для природного человека, как такового, и неизбежно служит интересам законничества.

Таинства понимаются как средства, которыми благословения спасения передаются человеку. Крещение зачинает новую жизнь и обеспечивает прощение всех грехов или же только прошлых грехов (Герма и II Климент); Вечеря Господня является средством передачи человеку благословенного бессмертия или вечной жизни.

Отдельный христианин постигает Бога верою, которая состоит в истинном знании Бога, доверии к Нему и отданности Ему. О человеке

говорится, что он оправдывается верой, но отношение веры к оправданию и новой жизни понимается неясно. Сильное тяготение к законничеству (фактически направленное против учения апостола Павла) наиболее заметно именно в этом вопросе. Вера — это просто первый шаг на пути жизни, от которого зависит нравственное развитие личности. После того как в крещении человеку даруется прощение грехов, человек далее заслуживает это благословение своими добрыми делами, что становится вторым и независимым принципом, наряду с верой. Христианство часто понимается как «новый закон», и любовь, ведущая к новому послушанию, занимает главное место. Не милость Божия, но добрые дела иногда оказываются на переднем плане.

Христианин представлен как человек, живущий в христианской общине, в церкви, которая все еще радуется обладанию харизматическими дарами, но также являет все растущее уважение к церковным должностям, упомянутым в Новом Завете. В некоторых случаях епископ становится выше пресвитеров. Живое чувство суетного и переходного характера современного мира, а также вечной славы будущего мира ясно проявляется в их творениях. Конец всего видится очень близко, а представления об этом конце берутся из ветхозаветных пророчеств. Царство Божие рассматривается как высшее благо и чисто будущее благословение. В понимании некоторых авторов (Варнава, Герма, Папий), его окончательной форме предшествует тысячелетнее Царство. Но какое бы внимание, ни уделялось тысячелетию, гораздо большее ударение делается на грядущий Суд, когда Божий народ получит небесные награды, а нечестивые будут осуждены на окончательную погибель.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Как объяснить неопределенный характер учения Ранних Отцов?
2. Какие моменты их учения несовершенны?
3. Какие семена римско-католического учения уже здесь присутствуют?
4. Каковы различия в их освещении подвига Христа? Как нам их понимать?
5. В какой форме в их посланиях появляется морализм или легализм (законничество)?
6. Как объяснить это явление? Возможно ли, что определенные утверждения Писания все равно бы вызвали это явление?
7. Верно ли утверждение некоторых богословов (Гарнак), что христология апостольских Отцов — это в какой-то степени христология усыновления, а не рождения?

Литература

1. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*.
2. Lechler, *Das apostol u nachap. Zeitalter*.

3. Moxom, *From Jerusalem to Nicaba*, pp. 99—162.
4. Gunningham, *Historical Theology*, I, pp. 94—120.
5. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 82-86, 142-160.
6. Moody, C. N., *The Mind of the Early Converts*, pp. 10 -101.
7. Harnack, *History of Dogma*, I, pp 141 -221.
8. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 55—82.
9. Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, pp. 57—66.
10. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 62—98.
11. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 41—47.

II. ИСКАЖЕНИЯ БЛАГОЙ ВЕСТИ

Во втором веке христианская религия, как новая сила в мире, открывшаяся в организации Церкви, должна была вступить в борьбу за существование. Она должна была защищаться от опасностей снаружи и изнутри, должна была оправдать свое существование и должна была сохранить чистоту учения перед лицом ошибок, вкравшихся в весьма тонкой форме. Само существование Церкви было под угрозой из-за государственных преследований. Первое преследование было чисто иудейским, из-за того факта, что Церковь была ограничена пределами Палестины и что Римское правительство до поры до времени рассматривало последователей Христа как иудейскую секту и поэтому относилось к религии, как дозволенной. Но когда стало ясно, что христианство заявляет о своем универсальном характере и таким образом угрожает религии государственной и что христиане в массе своей не выказывали уважения к государственным делам и отказывались принимать участие в идолопоклонничестве римлян, и особенно в их поклонении императору, Римское правительство возбудило целый ряд преследований, которые угрожали самому существованию христианской Церкви. В то же время христианство очень страдало от письменных атак со стороны таких выдающихся умов того времени, как Лукиан, Порфирий, Цельсий, людей с философским складом ума, которые выдвигали свои аргументы против христианства. Эти аргументы типичны для философской оппозиции христианству всех веков и часто напоминают аргументы, используемые рационалистическими философами и критиками в наши дни. Но как бы ни были велики эти опасности извне, существовали еще большие опасности, угрожавшие Церкви изнутри. Они состояли в различного типа искажениях Благой вести.

1. ИУДЕЙСКИЕ ИЗВРАЩЕНИЯ

Существовало три группы евреев-христиан, которые проявляли иудаистские наклонности. Их следы встречаются даже в Новом Завете.

а) Назаряне

Это были иудейские христиане, которые приняли христианские догмы. Они пользовались только еврейским Евангелием от Матфея, но в то же время признавали Павла как истинного апостола. В отличие от других иудейских сект, они верили в Божественность Иисуса и Его рождение от Девы. Они связывали себя строгим соблюдением Закона, но не требовали этого от христиан-язычников. «Они были, — как говорит Сиберг, — действительно

иудейскими христианами, в то время как две следующие группы были только христианскими евреями».

б) Евиониты

Эта секта в действительности представляла собой продолжение учения иудейских оппонентов апостола Павла и была фарисейского типа. Ее сторонники отказывались признавать апостольство Павла, которого они рассматривали, как отступника от Закона, и требовали, чтобы все христиане подчинились обряду обрезания. У них был взгляд на Христа, как у Керинфа, причиной этого было их желание поддержать монотеизм Ветхого Завета. Они отрицали и Божественность Христа, и Его рождение от Девы. По их мнению, Иисус отличался от других только строгим соблюдением Закона и был избран как Мессия за Свое благочестие по Закону. Он осознал это в момент Своего крещения, когда Он получил Духа, сделавшего Его способным исполнить Свое предназначение, Свой труд пророка и учителя. Они избегали думать о Нем, как испытавшем страдание и смерть.

в) Елкесаиты

Эта группа представляла собой тип иудейского христианства, отмеченного теософскими умозрениями и строгим аскетизмом. Отвергая рождение Христа от Девы и утверждая, что Он родился, как другие люди, они в то же время говорили о Нем, как о высшем духе и ангеле. Они рассматривали Его как воплощение идеального Адама и также звали его высшим архангелом. Обрезание и суббота высоко почитались; они практиковали частые омовения, которым приписывали магическое очищение и значение примирения; среди них почиталась магия и астрология. У них были тайные учения, касающиеся соблюдения Закона. Их движение было, вероятно, попыткой добиться общего признания иудейского христианства, адаптируя его к синкретическим тенденциям того времени. По всей вероятности, Послания Колоссянам и 1 Тимофею ссылаются на эту ересь.

2. ЯЗЫЧЕСКИЕ ИЗВРАЩЕНИЯ: ЯЗЫЧЕСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСИС

В гностицизме мы видим второе извращение христианства. Гностицизм имеет нечто общее с иудейскими сектами, а именно то, что рассматривает Ветхий и Новый Заветы, а также религии, представленные в них, как противоречащие друг другу. Его начальная форма коренится в иудаизме, но в итоге он развился в странную смесь иудейских элементов, христианских учений и языческой философско-умозрительной мысли.

а) Происхождение гностицизма

В Новом Завете есть указания, что зачатки гностицизма уже появились во дни Апостолов. Уже тогда были еретические учителя, которые извлекали свои идеи непосредственно из иудаизма, а именно из умозрительного философствования об ангелах и духах. Их учение характеризовалось ложным дуализмом, который, с одной стороны, вел к аскетизму, а с другой — к безнравственной распущенности, он спиритуализировал воскресение из мертвых и делал надежду Церкви объектом Иронической насмешки; Кол. 2:18; 1 Тим. 1:3-7; 4:1-3; 6:3; 2 Тим. 2:14-18; Тит. 1:10-16; 2 Пет. 2:1-4; Иуд. 4:16; Отк. 2:6 и 15, и 20. Существовала также тенденция к религиозному философствованию, которая проявилась Особенно в ереси Керинфа, который делал различия между человеком Иисусом и Христом, как высшим духом, который спустился на Него в момент крещения и Покинул Его при распятии. Иоанн косвенно борется именно с этой ересью в своих писаниях: Ин. 1:14; 20:31; 1 Ин. 2:22; 4:2 и 15; 5:1 и 5, и 6; 2 Ин. 7.

В начале второго века эти ошибки приняли более развитую форму, открыто пропагандировались и быстро получили поразительно широкое распространение. Это можно понять только в свете общего синкретизма того времени. Наблюдалась широко распространенная религиозная смута и удивительная готовность воспринимать религиозные всевозможные идеи, обобщать их и соединять, согласовывая между собой. Западные религии перестали удовлетворять, а Восточные культы, усердно пропагандируемые странствующими проповедниками, ревностно воспринимались. Великой целью было удовлетворить жажду более глубокого знания, желание мистического единения с Богом и надежду обеспечить верный путь для души в ее подъеме в вышний мир при смерти. Неудивительно, что эта тенденция связывалась с христианством, которое, по всей видимости, обращалось к той же цели, и с заметным успехом. Более того, эта тенденция находила поддержку в утверждении христианства о том, что оно является абсолютной и универсальной религией. Можно сказать, что гностицизм хотел поднять христианство на надлежащий уровень, т.е. универсальной религии, но ошибочно, приспособивая его к нуждам всех и объясняя, что оно в гармонии с мудростью мира.

б) Сущность гностицизма

Прежде всего, гностицизм — это спекулятивное (умозрительное) движение. Само название **gnostikoi**, принятое некоторыми из его сторонников, указывает, что они заявляли о более глубоком знании Божественных вещей, чем то, которое может быть получено простыми верующими. Гностики пытались решить некоторые глубокие проблемы философии и религии, но подходили к ним с ложных позиций и предлагали решения, совершенно отличные от истин откровения. Две самые большие

проблемы гностицизма: абсолютное Существо и происхождение зла, — были проблемы не христианской, но языческой религиозной мысли. Они развили фантастическую космогонию, для которой они охотно заимствовали из восточной философии, с которой они старались соединить истины Евангелия. Без сомнения, они были совершенно серьезны в своих попытках сделать Евангелие, Благую весть, приемлемыми для образованных и культурных классов их времени.

Несмотря на свой умозрительный характер, гностицизм был в то же время весьма популярным движением. Чтобы увлечь массы, в нем должно было быть нечто большее, чем просто умозрительность. Поэтому в некоторых гностических обществах делались попытки популяризировать основные космические теории с помощью символических обрядов, мистических церемоний, обучения магическим формулам. Для вступления в эти общества важную роль играли особые, странные формулы и обряды. Предполагалось, что они обеспечивают необходимую и эффективную защиту против силы греха и смерти и являются средствами для получения доступа к благословениям будущего мира. В действительности же их введение было попыткой превратить Евангелие в религиозную философию и мистическую мудрость. Однако гностицизм претендовал быть христианским по своему характеру. При каждом удобном случае он ссылался на слова Иисуса, объясняемые аллегорически, и на так называемую тайную традицию, идущую со времен Апостолов. Многие принимали их учение за подлинную христианскую истину.

Гностицизм был также синкретическим движением в сфере христианства. До сих пор обсуждается вопрос, были ли гностики христианами хоть в каком-то смысле.

Сиберг считает, что гностицизм был скорее языческого, чем христианского происхождения язычников. Он обращался к решению проблем, характерных для религиозной мысли языческого мира, и просто придавал их дискуссиям некоторую христианскую окраску. По всей видимости, гностицизм высоко ценил Иисуса Христа, считая, что Он обозначил поворотную точку в человеческой истории и что Он является учителем абсолютной истины. Гарнак говорит об этом как «резком эллинизировании христианства» и называет гностиков «первыми христианскими богословами». Профессор Вальтер более точен, когда он говорит, что гностицизм — это «кража некоторых христианских обрывков, чтобы прикрыть языческую наготу». Это высказывание соответствует описанию Сиберга, когда он говорит об этом как об «этнизировании христианства», т.е. о приспособлении его к этническим условиям.

в) Основные учения гностицизма

Мы не можем обсуждать различные гностические системы, такие, как учения Валентина и Василида, но учения можем только коротко указать

общие черты гностических учений. Всю систему пронизывает дуализм, который проявляется в утверждении, что есть два первоначальных принципа или бога, которые противоплагаются друг другу как высший и низший, или даже как хороший и плохой. Высший или хороший Бог — это неизмеримая бездна. Между Собой и конечными созданиями Он вводит длинную цепь эонов или средних существ, эманации от божественного, которые вместе составляют Плерому, или полноту божественной сущности. Только через этих посредствующих существ высший Бог может войти в различные отношения с сотворенными существами. Мир не создан хорошим Богом, но является результатом, возможно, падения Плеромы и является произведением подчиненного и, возможно, враждебного божества. Этот подчиненный бог называется Демиург, и он идентифицируется с Богом Ветхого Завета и описывается как низшее, ограниченное, страстное и мстительное существо. Он контрастирует с высшим Богом, источником добра, добродетели и истины, Который открыл себя во Христе.

Материальный мир, как произведение меньшего и, возможно, злого бога, является злым в основе своей. Однако в нем находится остаток духовного мира, а именно: душа человека, искра света из высшего мира чистоты, который какими-то необъяснимыми путями оказался вовлеченным в злую материю. Ее освобождение может быть достигнуто только вмешательством доброго Бога. Путь освобождения был обеспечен тем, что из царства света в мир тьмы послан специальный посол. В христианском гностицизме этот посол всегда ассоциируется со Христом. Он представлен по-разному, то как небесное существо, появляющееся в кажущемся теле, то как земное существо, с которым временно соединяются высшая сила или дух. Так как материя сама по себе зла, этот высший дух не мог иметь обычное человеческое тело.

Участие в искуплении или победе над миром осуществляется, завоевывается только с помощью тайных обрядов гностических сообществ. Важную часть искупления играло посвящение в мистерии брака со Христом, со своеобразным крещением, магическими именами и специальным помазанием, через которые достигалось тайное знание высшего Существа. В этом отношении гностицизм все более и более становился системой религиозных мистерий. Люди разделялись на три класса: пневматики (духовные), которые составляли элиту церкви, душевные, являющиеся обычными членами церкви, и «хилики» (плотские) или язычники. Только первый класс действительно способен к Высшему знанию (эпигносису) и таким образом получает высшее благословение. Второй класс может быть спасен через веру и дела, но достигнет только низшего благословения. Принадлежащие к третьему классу — безнадежно погибшие.

В этике или моральной философии, сопровождающей эти взгляды на искупление, доминировали ложные оценки чувственного опыта, что приводило либо к строгому аскетическому воздержанию, либо к низменной Чувственности, разврату, рожденному из уверенности, что ничто в действительности не может служить помехой для тех, кому

благоприятствуют небеса. С одной стороны, это был аскетизм, и с другой — распутство. Обычная эсхатология церкви не находила себе места в этой системе. Учение о телесном воскресении мертвых не признавалось. Когда душа окончательно освобождалась от материи, она возвращалась к Плероме, и это означало конец.

г) Историческое значение гностицизма

Даже гностицизм, этот грозный враг христианства, не смог остановить движение христианства вперед. Многие были действительно временно увлечены его смелыми умонастроениями или его мистическими обрядами, но большинство верующих не были обмануты ни его фантастическими построениями, ни его соблазнительными обещаниями тайного благословения. Фактически, у гностицизма была короткая жизнь. Как метеор, он на мгновение осветил небо, а затем внезапно исчез. Он был преодолен прямыми опровержениями со стороны Отцов Церкви, затем созданием и широким распространением кратких формулировок основных фактов христианской религии («Правила веры»), более рациональным объяснением Нового Завета и ограничением его канона, с исключением всех ложных евангелий, деяний и посланий, которые до этого находились в обращении. Однако он повлиял на Церковь, и эти следы долго оставались в ее жизни. Некоторые из его особенностей Церковь усвоила, и через некоторое время они принесли свои плоды в Римско-католической Церкви с ее особенными теориями о таинствах, ее философией о скрывающемся Боге, к Которому нужно приближаться через посредников (святых, ангелов, Марию), ее разделением людей на высших и низших и ударением на аскетизме.

Церковь также извлекла действительную пользу от появления гностицизма, но только косвенно. Она научилась ясно обозначать границы Божественного Откровения и определять соотношение Ветхого Завета с Новым. Более того, она очень живо осознала необходимость в выработке кратких утверждений истины, основанных на существующих формулах крещения, которые могли служить образцами истолкования (Правила веры). Было также и очевидное доктринальное приобретение. Христианство впервые было осознано как «доктрина» и «тайна». Был подчеркнут интеллектуальный элемент в христианской религии, и это обозначило настоящую точку отсчета для догматического развития. Христианская идея о Боге была освобождена от мифологических построений гностиков. Церковь стала сознательной обладательницей той истины, что Бог есть Верховное Существо, Творец и Вседержитель, Один и тот же в Ветхом и Новом Заветах. Учение о Демиурге и его творчестве было отставлено, и дуализм гностиков, делающих материю в существе своем злой, был преодолен. Против гностической тенденции рассматривать Иисуса Христа как один из эонов был подчеркнут Его уникальный характер как Сына Божьего, и в то же время была защищена Его истинная человечность против всех докетических

отрицаний. Великие факты Его жизни, Его рождения от Девы, чудеса, страдания, смерть и воскресение, — все были утверждены и увидены в более ясном свете. Более того, учение о спасении через искупительный труд Христа было выдвинуто против бредовых умопостроений гностиков, и всеобщая способность людей воспринимать Евангелие Иисуса Христа была подчеркнута в ответ на гностические учения об исключительности и их гордость.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Есть ли следы Назарян, Евионитов и Елкасаитов в Новом Завете?
2. Какова связь отрицания Божественности Христа с иудаизмом?
3. Есть ли указания в Новом Завете на гностицизм? На какие тексты Нового Завета могли опираться гностики (ложно ли, истинно ли)? Какими источниками пользовались гностики?
4. В чем проявляется антииудейская направленность гностиков?
5. Почему христология гностиков называется «докетизм»? Какой метод толкования избрали гностики, чтобы основываться на Писании? Каким образом гностики различали между *pistis* и *gnosis*?
6. Являются ли этическими у гностиков различия между добром и злом, миром этим и Царствием Божиим?
7. Какие еще есть философские системы, где есть учение о недостижимом Боге и промежуточных существах?
8. Чем была обоснована временная популярность гностицизма: их философией или их эзотерической (мистической) религией?
9. Почему Гарнак вряд ли прав, называя гностиков «первыми христианскими богословами»?

Литература

1. Burton, *Heresies of the Apostolic Age*.
2. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*.
3. King, *The Gnostics and their Remains*.
4. Lightfoot, *Commentary on Colossians*, pp. 73-113.
5. Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 148-203.
6. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 87-133.
7. Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp. 9-51.
8. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 121-133.
9. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 33-45.
10. Harnack, *History of Dogma*, I, pp. 222-265.
11. Seeberg, *History of Doctrine*, I, pp. 87-102.
12. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 99-105.
13. Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 105-117.
14. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 48-58.
15. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 54- 70.

III. РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ В ЦЕРКВИ

1. МАРКИОН И ЕГО РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ

а) Его характер и цель

Маркион был уроженцем Понта, вынужденным покинуть свой дом, по всей видимости, из-за прелюбодеяния. Он прибыл в Рим около 139 г. Он представляется человеком очень серьезным, выдающихся способностей, действующим как реформатор. Он сначала попытался повернуть Церковь соответственно своему образу мышления, а когда это ему не удалось, он вынужден был организовать своих последователей в отдельную церковь и искать всеобщего признания своих взглядов с помощью активной пропаганды. Его часто относят к гностикам, но правильность этой классификации сейчас считается сомнительной. «У Маркиона была скорее сотериологическая, чем космологическая цель, вера, а не знание, занимала самое важное место в его системе, и он не разрабатывал ни восточные мифы, ни греческие философские проблемы и исключал аллегорические толкования» (Луфс). Это находится в согласии с утверждением Гарнака, который говорит, что Маркиона не следует называть гностиком, как Василида и Валентина, и приводит следующие доказательства своего мнения: 1) им руководил не метафизический и не апологетический интерес, но чисто сотериологический, 2) он поэтому главное ударение делал на чистом Евангелии и вере (не на знании), 3) он не использовал философию — по крайней мере, не в качестве главного принципа, в своей концепции христианства, 4) он не пытался основать школы философов, но хотел реформировать церкви в согласии с истинно Павловым Евангелием, потому что он считал, что их христианство легалистично (иудаизм!) и, как он считал, отрицает свободную благодать. Когда ему это не удалось, он организовал свою собственную «церковь». Сиберг тоже выделяет Маркиона для отдельного рассмотрения.

б) Его основное учение

Для Маркиона великим вопросом было соотношение Ветхого и Нового Заветов. Он нашел ключ к этой проблеме в Послании Галатам, которое говорит об иудейской оппозиции Павлу, и Маркион предположил, что другие апостолы разделяли эту оппозицию. Он пришел к убеждению, что Евангелие было испорчено его смешением с Законом. Поэтому он взялся за труд разделения Закона и Евангелия и выработал свою теорию противоположностей или антитез. Он принимал Ветхий Завет как истинное Откровение Бога

евреев, но заявлял, что Он не мог быть тем же самым, как Бог Нового Завета. Он есть Создатель мира, но не является Богом совершенным. Он правит со строгостью и справедливостью, полон гнева и ничего не знает о милости. Однако Он не противоположен Богу Нового Завета, т. е. не является злым, но только меньшим богом.

Бог Нового Завета, с другой стороны, добр и милостив. Он был неизвестен до пятнадцатого года Тиберия, когда Он открылся во Христе, о Котором часто говорят как о Самом добром Боге. Христа нельзя равнять с Ветхозаветным Мессией, так как Он не укладывается в пророческие изображения грядущего Искупителя. Он пришел как проявление доброго Бога, и Он не осквернял Себя принятием на Себя реального тела, так как Он ничего не хотел брать из царства Демиурга, но Он просто принял кажущееся тело, чтобы сделать Себя понятным. Он отменил Закон и все труды Демиурга, который за это подверг Его казни на кресте через князей мира. Но из-за нереальности Его тела распятие не повредило Христу. Он провозгласил Евангелие любви и свободы от Закона Ветхозаветного Бога, открывая, таким образом, путь спасения для всех, кто верит, и даже для нечестивых в подземном мире. Предполагалось, однако, что большинство человечества погибнет, обреченное огню Демиурга. Добрый Бог не наказывает их, просто их у Него нет. Это его суд над нечестивыми. Так как Маркион верил, что апостол Павел был единственным апостолом, который действительно понял Евангелие Иисуса Христа, он свел канон Нового Завета к Евангелию от Луки и десяти посланиям великого апостола язычников.

2. МОНТАНИСТСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ

а) Его происхождение

Хотя монтанизм можно рассматривать как реакцию против нововведений гностиков, он сам характеризуется новаторскими тенденциями. Монтан появился во Фригии около 150 г., и поэтому его учение часто называется фригийской ересью. Он и две женщины, Приска и Максимилла, объявили себя пророками. На основании Евангелия от Иоанна они считали, что последняя и высочайшая стадия Откровения наступила. Пришел век Параклета, и он говорит теперь через Монтана, что близок конец мира. Откровения, данные через Монтана, были, главным образом, посвящены тому, что Писания недостаточно аскетичны. Из этого можно заключить, что самым существенным элементом в монтанизме является его законнический аскетизм.

б) Его главные учения

По учению монтанизма, последний период откровения открылся с приходом Параклета. Поэтому настоящий век — это век духовных даров и особенно пророчества. Монтан и его соратники рассматривали себя как последних из пророков, приносящих новые откровения. В целом монтанисты были ортодоксальны и принимали правило веры. Они сильное ударение делали на близости конца света и ввиду этого настаивали на строгих нравственных требованиях, таких, как безбрачие (или во всяком случае — один брак), пост и строгая нравственная дисциплина. Они чрезмерно превознесли мученичество и абсолютно запрещали бежать от преследования. Более того, у них была тенденция превозносить особые харизмы в Церкви за счет обычных служений и служителей. В то время как Маркион особенно обращался к писаниям Павла, Монтан более искал поддержки в Евангелии и посланиях Иоанна.

в) Взгляд Церкви на монтанизм

Монтанисты поставили Церковь в затруднительное положение. С одной стороны, они представляли ортодоксальную позицию против гностических спекуляций и поэтому заслуживали одобрения. И ввиду того что Писание говорит о близости конца света, о великой ценности харизматических даров, особенно пророчества, и о необходимости хранить себя незапятнанным от мира, — нетрудно понять, что многие смотрели на это движение благосклонно. С другой стороны, Церковь следовала верному инстинкту, отвергая монтанизм, особенно за фанатизм, в который он вовлекался, и за то, что свои откровения монтанисты ставили выше тех, что содержались в Новом Завете.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Почему Маркиона часто принимают за гностика? Отличие его от них. Какие контрасты преобладают в его учении?
2. Какие у него возражения против большинства произведений Нового Завета? Какие произведения Нового Завета Маркион включает в свой канон?
3. Чем косвенно обогатилась Церковь, благодаря его учению?
4. Какие факторы способствовали подъему монтанизма? Как вы объясняете его аскетизм и подчеркивание особых даров? Как следует относиться к его провозглашению нового излияния Святого Духа и даров пророчества? Была ли оправдана строгая дисциплина монтанизма?

Литература

1. Consult the books on Gnosticism mentioned in the previous chapter for Marcionism.
2. Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp. 52—75.
3. McGiggert, *A History of Christian Thought*, I, pp. 149—174.
4. Harnack, *History of Dogma*, I, pp. 266—286; II, pp.94 — 104.
5. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp.102 —108.
6. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 59, 60, 81—83.

IV. АПОЛОГЕТЫ И НАЧАЛО ЦЕРКОВНОГО БОГОСЛОВИЯ

1. ЗАДАЧА АПОЛОГЕТОВ

Давление снаружи и изнутри побуждало к ясному утверждению и защите истины, и таким образом родилось богословие. Ранние Отцы, которые взялись защищать истину, именно по этой причине называются апологетами. Самые главные из них были Юстин, Татиан, Афинагор и Феофил Антиохский. Они адресовали свои апологии частично правителям, а частично — интеллигентной публике. Их непосредственной целью было — смягчить настроение властей и народа в целом в их отношении к христианству; и они старались делать это, объясняя его истинный характер и опровергая обвинения, возводимые против христиан. Они в особенности старались сделать христианскую религию приемлемой для образованных классов, подчеркивая ее разумность. Имея в виду именно это, они представляли ее как высокую и вернейшую философию и особо подчеркивали великие истины природной религии: Бог, добродетель и бессмертие, и они говорили об этом, как об исполнении всей истины, находящейся как в иудаизме, так и в эллинизме.

Их задача приобрела тройственный характер: защитный, наступательный и созидательный. Они защищали христианство, показывая, что нет никаких оснований для обвинений в адрес его сторонников, что приписываемое им агрессивное поведение совершенно несовместимо с духом и предписаниями Евангелия и что характер и жизнь исповедующих христианскую веру отличались нравственной чистотой.

Не довольствуясь одной лишь защитой, они и нападали на своих оппонентов. Они обвиняли иудеев в законничестве, которое упустило из виду многое из того, что было в законе типичного и предвещающего, и в то же время представляло его временные элементы как постоянные, и к тому же — со слепотой, которая не давала им увидеть, что Иисус был мессией, обещанным пророками, следовательно, исполнившим закон.

Больше того, в своем нападении на язычество они показывали негодный, абсурдный и безнравственный характер языческой религии, и особенно учения о богах, по сравнению с учениями о единстве Бога, Его всеобъемлющем Провидении, Его моральном правлении и будущей жизни. Татиан ничего или очень мало доброго видел в греческой философии, а Юстин признавал в ней элемент истины, который он приписывал Логосу. Общей чертой в их писаниях является переплетение общего и особого откровения.

Наконец, они также чувствовали себя обязанными утвердить характер христианства как положительного откровения Бога. Показывая реальность этого откровения, они опирались, главным образом, на аргументы в пророчестве, но также, хотя и в меньшей степени, на доказательность чудес.

Они постоянно указывали на замечательное распространение христианской религии, несмотря на все сопротивление, а также на изменение характера и жизни ее исповедников.

Утверждая доктринальное содержание Божественного откровения, апологеты не всегда ясно видели различия между общим и особым откровением, и часто им не удавалось видеть различия между тем, что является продуктом человеческого ума и что открыто сверхъестественно. Это происходило оттого, что они воспринимали христианство слишком как философию, хотя и как единственно истинную философию, высшую среди всех других философий, потому что она основана на откровении. Гарнак говорит: «Христианство — это философия и откровение. Таков тезис каждого апологета, от Аристида до Минуция Феликса». Они рассматривали христианство как философию, потому что оно содержит рациональный элемент и удовлетворительно отвечает на вопросы, которые интересуют всех истинных философов; но также они рассматривали христианство как прямую антитезу философии, потому что оно свободно от всех человеческих мнений и понятий, что исходя из сверхъестественного откровения.

Они представляли Бога как Самосуществующего, Неизменного и Вечного, Который является первопричиной существования мира, но из-за Своей уникальности и совершенства может быть описан только в отрицательных терминах. Они едва ли продвинулись далее идеи Божественного Существа как Сущего или Существа без каких-либо качеств. Говоря о Сыне, они предпочитали использовать слово-термин «Логос», несомненно, потому, что это был общепринятый философский термин и поэтому он был понятен культурным классам. В то же время его использование показывает, что внимание Церкви было сосредоточено на Божественном и Превознесенном Христе более, чем на человеке Иисусе. У апологетов не было библейской концепции Логоса, но нечто, напоминающее концепцию Филона. Для них Логос, вечно существовавший в Боге, был просто Божественным Разумом, без личного существования. Однако, имея в виду сотворение мира, Бог произвел Логос из Своего собственного существа и таким образом дал Ему личное существование. В существе своем Логос остается идентичным Богу, но ввиду Своего происхождения как личности, Он может быть назван творением. Короче говоря, Христос есть Божественный разум, присущий Богу, Которому Бог дал отдельное существование и через Которого Он открыл Себя. «Как Божественный разум, — говорит Сиберг, — Он действовал не только при сотворении мира и в Ветхом Завете, но также в мудрецах языческого мира». Нужно отметить особенно, что Логос апологетов, в отличие от философского Логоса, имел независимую личность.

Логос стал человеком, восприняв действительную человеческую природу, состоящую из тела и души. Однако Он не был обычным человеком, но человеком и Богом, хотя Его Божественность была скрыта. Отсюда, не просто человек, но Сын Божий висел на кресте. Главное ударение делается на том, что Он стал учителем человечества, каковым Он себя уже показал до воплощения. Основное содержание Его учения — это идеи об одном Боге,

новом законе, требующем добродетельной жизни, бессмертия, особенно — воскресения, несущем с собой вознаграждения и наказания. Так как Бог создал человека свободным, у последнего есть способность исполнять требования Бога. Благодать состоит только в откровении доктрины и закона. Страдания Христа представляются вряд ли необходимыми, разве только как исполнение ветхозаветного пророчества. Однако апологеты настаивают на реальности и великом значении этих страданий: через них человек получил прощение грехов и освобождение от греха и дьявола.

Апологеты представляют происхождение или источник новой жизни как-то дуалистически. Иногда кажется, что новая жизнь полностью зависит от свободного выбора человека, а затем кажется, что она полностью зависит от свободной милости Божьей. Крещение находится в тесной связи с возрождением и отмечает начало новой жизни. Церковь состоит из людей Божьих, истинного Израиля и Божьего первосвященнического поколения, она характеризуется строгой нравственностью, святой любовью, готовностью страдать с радостью. Апологеты твердо верили в воскресение мертвых, но среди них были некоторые различия мнений о существенном бессмертии души. Татиан и Феофил рассматривали бессмертие как вознаграждение для праведных и наказание для нечестивых, и Юстин, похоже, разделял этот взгляд. В их описаниях благословенности будущего тысячелетнее Царство иногда играет свою роль (Юстин).

3. ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ

Гарнак и Луфс считают, что апологеты совершенно уклонились от правильного восприятия христианского Евангелия. Они утверждают, что эти Ранние Отцы искали сущности христианства исключительно в его рациональном содержании, ценили объективные факты откровения, такие, как Воплощение и Воскресение, просто как подтверждающие истины естественного откровения, они эллинизировали Евангелие, превращая веру в доктрину и придавая христианству, особенно благодаря учению о Логосе, интеллектуальный характер. Однако, хотя в таких описаниях апологетов есть доля истины, ясно, что они являются результатом одностороннего рассматривания только некоторых их учений; этим богословам не удается принять во внимание все факты.

Нужно признать, что эти Ранние Отцы отдавали большее предпочтение разуму и показывали рациональные истины Евангелия. Но нужно также заметить:

- а) что они писали апологии, а не богословские произведения, и что природа апологий всегда более или менее определена оппозицией;
- б) что истины, которые они подчеркивали, составляют весьма существенную часть системы христианского учения;

в) и что в их писаниях есть много положительных христианских элементов, вовсе не служащих только доказательству основных истин, связанных с разумом, интеллектом.

В то же время нужно признать, что они представляли христианство, главным образом, в терминах философии, что они не различали с достаточной ясностью философию и богословие и что их изображение истин откровения, особенно учение о Логосе, пострадало от смешения их с греческой философской мыслью. Но они, и это совершенно очевидно, стремились правильно истолковать истины откровения, хотя им это не всегда удавалось. Нельзя критиковать их, опираясь на тот факт, что они старались дать рациональное объяснение христианству, потому что оно не состоит исключительно только из религиозного опыта, как иногда склонны думать последователи Ритчля, но у него есть интеллектуальное содержание, и оно является разумной религией. Из писаний апологетов совершенно очевидно, что их концепция христианства все еще страдала от тех же дефектов и ограничений, что и у Апостольских Отцов. Особенно это видно в учении о Логосе и о пути спасения (морализм). В то же время их труд обозначил начало христианского богословия, хотя оно и было втиснуто в философскую рамку.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Почему апологеты такое большое внимание уделяли природному богословию:
 - Христу как Логосу, а не Искупителю.
 - Его учению, а не Его смерти.
 - Удалось ли им сочетать труд Христа как Логоса с его трудом как Искупителя?
2. Сравните их морализм с морализмом Апостольских Отцов.
3. Является ли христианство «новым законом»?
4. Что они считали самым важным в вере?
5. Как они понимали прощение грехов после крещения?
6. Что вы думаете об их убеждении, что Сократ и Платон спасены?
7. Было ли их учение о Логосе взято из греческой философии и являлось ли оно извращением христианства?

Литература

1. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 160-178, 208-210, 219-229, 271-275.
2. Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 102 -147.
3. McGiffert, *A History of Christian Thought*, pp. 96-131.
4. Harnack, *History of Dogma*, II, pp. 169-229.

5. Cunningham, *Historical Theology, I*, pp. 134-139.
6. Seeberg, *History of Doctrines, I*, pp. 109 -118.
7. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 72—81.
8. Otten, *Manual of the History of Dogmas, I*, pp. 110—137.
9. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 61 —69.

V. АНТИГНОСТИЧЕСКИЕ ОТЦЫ

От апологетов мы естественно переходим к антигностическим Отцам, которые за ними следуют. Из них выдающимися являются три имени: Иринея, Ипполит, Тертуллиан.

1. АНТИГНОСТИЧЕСКИЕ ОТЦЫ

Первый, кого мы здесь рассматриваем, — это Иринея. Он родился на Востоке, где он стал учеником Поликарпа, но большую часть своей жизни провел на Западе. Сначала он был пресвитером Лиона, потом — епископом. В своих писаниях он проявляет практический христианский дух и представляет тот тип богословия, который был у Иоанна, хотя в нем есть следы и более эстетической, чувственной концепции. В своем главном труде «Против ересей» он имеет дело преимущественно с гностицизмом. Этот труд отмечен академической способностью, умеренностью и чистотой в характеристике христианства.

Вторым из Отцов является Ипполит, которого считают учеником Иринея. Он очень напоминал своего учителя, имея тот же менталитет, простой, умеренный и практический. Менее одаренный, чем Иринея, он более, чем он, склонен к философским идеям. Совершая свой Труд в окрестностях Рима, он, похоже, стал мучеником в этом городе. Главный его труд называется «Отвержение всех ересей». Он видит корни всех искажений в доктрине — в умопостроениях философов.

Третий и величайший среди трех знаменитых — Тертуллиан, человек глубокого интеллекта и не менее глубоких чувств, с живым воображением, отличавшийся пронизательностью и большой ученостью. Как пресвитер Карфагена, он представляет Североафриканский тип богословия. Из-за своего яростного темперамента он с естественной страстностью характеризовал христианство, иногда доходя до крайностей в своих утверждениях. Как юрист, он был знаком с римским правом и вводил характерные для юриспруденции концепции и фразеологию в богословские дискуссии. Как Ипполит, он тоже был склонен считать, что все ереси — от греческой философии, и поэтому он стал ревностным оппонентом философии. Его природная пылкость также сильно реагировала на дух эпохи, отличавшейся распушенностью, и это даже побудило его в поздние годы примкнуть к монтанизму. Убежденный в бесполезности споров с еретиками, он сказал, что их лучше всего встречать простым несогласием, возражением. Он больше других двух оказал влияние на западное богословие.

2. ИХ УЧЕНИЕ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ИСТОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ

Они рассматривали, как основную ошибку гностиков, их разделение истинного Бога и Бога Творца, называя это богохульной теорией, предложенной им дьяволом. Сами же они подчеркивали тот факт, что есть только один Бог, являющийся одновременно и Творцом, и Искупителем. Он дал Закон, и Он же открыл Благую весть. Этот Бог — триедин, единая сущность, пребывающая в трех Личностях.

Тертуллиан был первый, кто утверждал тройственную личность, троичность Бога и использовал слово «Троица». В противоположность монархианству, он подчеркивал тот факт, что все три Личности имеют одну сущность, без разделения, невзирая на тройственное число. Однако Тертуллиан не сформулировал до конца правильное положение о троичности, потому что он понимал одну Личность, как подчиненную другим.

В доктрине о человеке все они также возражали гностикам, подчеркивая, что добро и зло в человеке не объясняется различными природными дарованиями. Если зло присуще материи, и поэтому человеку, как таковому, то нельзя рассматривать человека как свободное нравственное существо. Человек был создан по образу Божьему, не бессмертным, конечно (не совершенным), но со способностью получить это на пути послушания. Грех — это непослушание, и он влечет за собой смерть, точно так же как послушание приносит бессмертие. В Адаме все человечество подвержено смерти. Связь нашего греха с грехом Адама не очень ясно понимается, хотя Тертуллиан делает некоторые Предположения на этот счет. Он говорит, что зло стало природным элементом в человеке, оно — в нем с рождения, и это передается из поколения в поколение во всем человечестве. Это первый след доктрины о первородном грехе.

У Иринея есть нечто особенное в истории искупления. Он говорит, что Бог изгнал человека из рая и определил ему умереть, чтобы нанесенный вред не остался навеки. С самого начала Бог был глубоко озабочен спасением человечества и старался завоевать его тремя Заветами. Закон, написанный в сердце человека, был первым Заветом. Патриархи были праведны перед Богом потому, что они соответствовали Его требованиям. Когда знание этого закона исчезло, было дано Десятословие, представляя второй Завет. Из-за греховной предрасположенности Израиля был добавлен обрядовый Закон, чтобы приготовить народ для грядущего Христа и дружбы с Богом. Фарисеи лишили его всякой эффективности, выкрав его главное содержание, а именно — любовь. В третьем Завете Христос восстановил первоначальный закон, закон любви. Этот Завет относится к предыдущему, как свобода к рабству, и требует веры не только в Отца, но также и в Сына, Который теперь явился. Этот Завет не ограничен, как прежний, только Израилем, но он универсален, по сфере своего действия. Христиане приняли более строгий закон, чем евреи, и у них есть больше, во что верить, но также они приняли большую

меру благодати. К этим трем периодам Тертуллиан, будучи сторонником монотаннизма, добавил еще эру Духа.

3. ИХ ДОКТРИНА О ЛИЧНОСТИ И ТРУДЕ ХРИСТА

Ириней и Тертуллиан значительно различаются в своем учении о Личности Христа, поэтому их следует рассмотреть по отдельности.

а) Ириней

Христология Иринея выше, чем у Тертуллиана и Ипполита, и она в большой степени повлияла на последнего. Он с отвращением относится к спекуляциям относительно Логоса, потому что они ведут, самое большее, к некоторым догадкам. Он просто утверждает, что Логос существовал от Вечности, и через Него открывался Отец; затем он начинает говорить об исторически явленном Сыне Божьем. Через Воплощение Логос стал историческим Иисусом и поэтому был одновременно истинным Богом и истинным человеком. Он отвергает ересь гностиков, что в Своих страданиях и смерти смертный Христос был отделен от бессмертного, и придает огромное значение единению Бога с человеческой природой. Во Христе, как во втором Адаме, человечество еще раз (снова) объединено с Богом. В нем — «рекапитуляция» человечества (восстановление), которое простирается как вперед, так и назад, и так человечество изменяет тот свой курс, на который вступило при грехопадении.

Это — самая суть христологического учения Иринея. Смерть Христа, как заместительная, вместо нас, упомянута, но не подчеркнута. Центральный элемент в труде Христа — это Его послушание, которым отменяется непослушание Адама.

б) Тертуллиан

Тертуллиан начинает с учения о Логосе, но развивает его так, что оно становится исторически значительным. Он подчеркивает тот факт, что Логос христиан — это реально существующая, независимая Личность. Он был зачат Богом и таким образом происходит от Него, не эманацией, но самопроецированием, как корень проецирует дерево. Было время, когда Его не было. Он подчеркивает, что Логос — одной сущности с Отцом и, однако, отличается от Него по форме существования, как отдельная Личность. Он стал существовать не разделением, но самораскрытием. Отец — это полная сущность, но Сын — только часть ее, потому что Он — производное. Тертуллиан не вполне освободился от идеи субординации. Его труд имеет непреходящее значение в связи с тем, что он ввел в богословие понятия

«сущности» и «личности», т.е. идеи, которые были впоследствии использованы при создании Никейского символа веры. Можно сказать, что он расширил учение о Логосе до учения о Троице. В противоположность монархианству, он подчеркнул факт, что три Личности в Божестве — одной сущности, допускающей число, но не разделение. Однако ему не удалось достигнуть полного тринитарного утверждения. Он также имел взгляд на Логос, как первоначально безличный разум в Боге, ставший личным во время творения. Субординация одной личности другой представлена в незрелой форме большего и меньшего участия первой и второй Личности в Божественной сущности. Относительно Богочеловека и Его двух природ Тертуллиан проявил себя, как принадлежащий к школе Малой Азии. Он превосходит всех других Отцов, кроме Мелито, показывая полную человечность Христа и ясно различая Его две природы, каждая из которых обладает своими качествами. По его мнению, нет слияния человеческой и Божественной природы Христа, но лишь их соединение, связь. Он утверждает с большой силой значение смерти Христа, хотя и не очень ясно понимает это значение, потому что он не подчеркивает необходимости наказания грешника, но только его покаяния. Признавая, что справедливость требует элемента наказания, он превозносит Милость Божию. В то же время некоторый легализм наблюдается в его учении. Он говорит, что за грехи, совершенные после крещения, требуется удовлетворение в виде покаяния и исповедания. Постом и другими видами умерщвления плоти грешник способен избежать вечного наказания.

Изо всех антигностических Отцов Иринея дает самое, полное описание труда искупления, но его изложение этого не всегда последовательно. Хотя он считается самым ортодоксальным из Ранних Отцов, у него есть два направления мысли, которые едва ли соответствуют Писанию, одна из них — моралистическая, а другая, в какой-то степени, мистическая. Согласно первой, человек восстанавливает свою судьбу, когда он добровольно избирает добро, которое он еще способен делать. Реальное значение труда Христа в том, что Он принес верное познание Бога и таким образом укрепил свободу человека. Согласно второй, Христос восстанавливает все человечество в Себе и таким образом устанавливает новые отношения между Богом и человеком и становится закваской новой жизни в человечестве. Логос отождествляет Себя с человечеством в Своих страданиях и смерти и становится средством к поднятию его до высшего уровня, освящая его и делая бессмертным. Он восстанавливает в Себе всю человеческую расу и меняет курс ее движения от Бога, импульс который был получен при падении первого Адама. Он сообщает ей закваску новой и вечной жизни. Такое понимание вполне допустимо; часто оно, однако, было истолковано, как учение об искуплении с помощью мистического процесса, начавшегося в Воплощении и имеющего своим результатом обожение человека. Возможно, что в трудах Иринея эта идея подчеркнута, и, возможно, потому, что он находился под большим влиянием произведений Иоанна, чем Посланий апостола Павла. Однако очевидно, что Иринея не собирався учить о чисто мистическом и

сверхъестественном искуплении. Сильно подчеркивая необходимость живого единения Христа с теми, Кого Он искупает, — это было нечто, что не удалось выразить Ансельму! — он связывает эту идею с другими о том, что Христос вместо нас явил послушание, требуемое Богом, пострадал вместо нас, уплачивая наш долг Богу и умиловляя Его, и искупил нас от власти сатаны.

4. ИХ УЧЕНИЯ О СПАСЕНИИ, ЦЕРКВИ И КОНЦЕ СВЕТА

Сотериология Иринея неясна. Он говорит о необходимости веры для совершения крещения. Эта вера — не просто интеллектуальное принятие истины, но включает в себя самоотдачу души, что выражается в святой жизни. В крещении человек возрождается; его грехи смыты, и внутри него рождена новая жизнь. По всей видимости, у Иринея нет ясной концепции учения Павла об оправдании верою, потому что его представление отношений между верой и оправданием другое. Вера неизбежно ведет к соблюдению заповедей Христа и потому достаточна, чтобы сделать человека праведным перед Богом. Дух Божий одаряет человека новой жизнью, а главной характеристикой новой жизни является принесение плодов праведности в добрых делах.

В трудах Тертуллиана нет заметного развития в учении о практическом значении всего совершенного Христом. Вновь появляется морализм: грешник покаянием зарабатывает себе спасение в крещении. Однако его представление учения о покаянии является особенно интересным: он вводит здесь юридические термины, которые в позднейшем богословии будут применяться при характеристике искупительного труда Христа. Он рассматривает Бога как Законодателя и Судью, Который смотрит на грех как на беззаконие и вину и поэтому требует удовлетворения, а вместо него налагает наказание. Грехи, совершенные после крещения, требуют удовлетворения раскаянием, при раскаянии наказание отворачивается. В этом изложении мы находим основания для католического таинства «епитимьи». Исползованные судебные термины, такие, как «судья», «вина», «наказание», «удовлетворение за нанесенный ущерб», будут впоследствии перенесены на труд Христа в богословии Церкви.

В своих учениях, касающихся Церкви, эти Отцы являют тенденцию сдаваться иудаизму, заменяя идеей внешней общины — идею духовного общения. Они посеяли семена, которые принесут плоды в Римско-католической концепции Церкви (Киприан). Они сохраняют идею о том, что Церковь есть духовная община верующих, но представляют ее совпадающей с внешним общением. Фактически они говорят, что видимая организация есть канал Божественной Благодати, и обуславливают участие в благословениях спасения членством в видимой Церкви. Те, кто отделяет себя от внешней церковной общины, которая является апостольского происхождения и имеет своей главой — «семья апостольское», — тот

отказывается также и от Христа. Благодаря влиянию Ветхого Завета, на передний план выходит идея посредничающего священства.

Антигностические Отцы в основном защищали учение о телесном воскресении, основывая его на воскресении Христа и на обитающем в верующих Духе. Конец придет, когда дьяволу удастся дать всему нечестивому сборищу нового главу — Антихриста. Затем явится Христос, и шесть тысяч лет существования мира завершается первым воскресением и субботным покоем тысячелетия. В Палестине верующие будут пользоваться богатствами земли. После тысячелетия будут новое небо и новая земля и благословенные будут жить в разного рода степенях (категориях) в обителях, приготовленных для них.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Есть ли прогресс у антигностических Отцов в учении о Боге?
2. Как понять идею рекапитуляции в христологии Иринея? Обращает ли внимание его теория на грех как индивидуальную вину и обеспечивает ли индивидуальное искупление? Какие другие аспекты труда Христа наблюдаются в его произведениях?
3. Верил ли он в обожение человека?
4. Как у него соотносятся Божественная Благодать и человеческие заслуги? В чем именно он изменил концепцию Церкви?
5. Как Ириней понимал эсхатологию?
6. Понимание Троицы у Тертуллиана. В чем недостаток этой теории?
7. Что характерно в учении Тертуллиана о Логосе?
8. Как повлиял монтанизм на его взгляды?
9. Какие юридические термины он ввел в богословие? Относились ли они к труду Христа?
10. Представляет ли юридический элемент искажение чистого Евангелия?

Литература

1. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 95-102, 178-184, 210-112, 230-236, 281-286.
2. Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 204-237.
3. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 139-146, 158-163.
4. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*.
5. Harnack, *History of Dogma*, II, pp. 230 - 318.
6. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 118-140.
7. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 87-101.
8. McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp. 132-148.
9. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 138-152, 160-169.
10. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 84-98.

VI. АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ ОТЦЫ

Точно так же, как в предыдущем веке, иудейская религиозная ученость и эллинская философия соединились, чтобы произвести определенный тип мышления, представленный Филоном, — так и во втором—третьем веках эллинская ученость соединилась с истинами Евангелия, причем самым удивительным образом, чтобы породить александрийский тип богословия. Ведущие богословы этого времени сделали попытку использовать глубочайшие размышления гностиков в выстраивании веры Церкви. Поступая, таким образом, они обратились к аллегорическому истолкованию Библии. Истины христианской религии превратились в науку, изложенную в литературной форме. Самыми важными выразителями этой формы христианской учености являются Климент Александрийский и Ориген.

1. АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ ОТЦЫ

Климент и Ориген представляют богословие Востока, которое было более умозрительным (философским), чем западное. Оба они были влиятельными учителями школы для новообращенных в Александрии. Климент не был ортодоксальным христианином в той мере, как Ириней и Тертуллиан. Он не придерживался Правила веры так, как они, но следовал путем апологетов, стремясь соединить современную ему философию с христианской традицией, и иногда практически заменял одно другим. В отличие от Тертуллиана, он был расположен к философии и настаивал на том, что христианский богослов должен строить мост между Евангелием и языческой ученостью. Он находил источники Божественного знания, как в Писании, так и в разуме, который он непомерно превозносил, и своими аллегорическими истолкованиями широко открыл дверь для всевозможных человеческих умствований. Его оценку греческой философии нельзя назвать последовательной, иногда он обзывает ее плагиатом из еврейских пророков.

Ориген родился от христианских родителей и получил христианское образование. Он был с детства ребенком «скороспелым», не по годам развитым, и очень рано стал практиковать строгий аскетизм. Он наследовал своему учителю, Клименту, как преподаватель в школе для новообращенных в Александрии («катехист»). Чтобы подготовиться к этому труду, он глубоко изучил неоплатонизм, который тогда входил в моду, и основные еретические системы, особенно гностицизм. Его слава быстро распространялась, и большое число студентов посещало его лекции. Он был самым образованным и одним из самых глубоких мыслителей Ранней Церкви. Его учение носило философский характер, и позднее он будет осужден за ересь. Он боролся против гностиков и нанес решительный удар монархианству. Но это все попутно, а главной его целью было выстроить систему христианского учения. Его основной труд — «О принципах» — это

первый пример положительной и полной системы богословия. Часть его учения была впоследствии объявлена еретической, но он имел огромное влияние на развитие доктрины. Похоже, что он хотел быть ортодоксальным христианином: он твердо стоял на Слове Божьем и Правиле веры, как стандартах истолкования; он утверждал, что нельзя принимать на веру ничего противоречащего Писанию или закономерным выводам из него. Однако его богословие носит на себе отпечаток неоплатонизма, а его аллегорические толкования открывали дверь для всех видов умствования и произвольного толкования.

2. ИХ УЧЕНИЕ О БОГЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Как и апологеты, Ориген говорит о Боге в абсолютных терминах, как о Непознаваемом, Вечном, Непреходящем, в Котором нет ни в чем недостатка; и как антигностические Отцы, он отвергает гностические различия между добрым Богом и демиургом или Творцом мира. Бог — один, тот же в Новом Завете, что и в Ветхом. Он приписывает Богу абсолютную причинность всего, и так как он понимает такие его качества, как Всемогущество и Справедливость только вечными в действии, то он учит, что творение вечно (вечное сотворение).

Нельзя сказать, что Климент Александрийский вполне ясно представляет Логос: он подчеркивает Его личное существование, Его единство с Отцом и Его вечное происхождение, но также представляет Его, как Божественный Разум, а также говорит о Его подчиненности Отцу. Он делает различие между действительным Логосом Бога и Сыном — Логосом, Который явился во плоти. С самого начала Логос является посредником Божественного Откровения: Он отпечатывает Божию Мудрость на труде творения, передавая людям свет разума, раскрывая им истину особым образом, а также через Воплощение Иисуса Христа. Свет Логоса служит язычникам, как ступень к более полному свету Евангелия.

Ориген говорит, что Единый Бог есть, прежде всего, Отец, но Он открывает Себя и совершает Свой труд через Логос, который является личностью и вечным вместе с Отцом, зачатым Им одним вечным актом. В связи с происхождением Сына, всякая идея об эманациях и разделении отброшена. Но хотя Ориген признает полную Божественность Сына, он использует некоторые выражения, указывающие на субординацию (подчинение). Говоря о вечном происхождении, он так строит фразу, чтобы учить не просто о временной, исторической субординации, но о существенном подчинении Сына Отцу. Он иногда называет Сына «вторым Богом». При Воплощении Логос Сам соединил Себя с человеческой душой, которая в своем предсуществовании оставалась чистой. Природы Христа различны и раздельны, но считается, что Логос Своим воскресением и вознесением обожил свою человеческую природу.

Климент и не пытается объяснять отношение Святого Духа к другим Личностям Троицы, а взгляд Оригена на третью Личность еще более далеко отстоит от католической доктрины, чем его концепция о второй Личности. Он говорит о Святом Духе, как первом творении Отца через Сына. Отношение Духа к Отцу не столь близко, как отношение Сына. Больше того, Дух не участвует, не действует в сотворении как в целом, но только в святых. По природе Он обладает добротой, обновляет и освящает грешников и является объектом поклонения, как Божество.

Учения Оригена о человеке необычны. Он учит о предсуществовании человека, и это включено в его теорию вечного сотворения, так как первоначальное творение состояло исключительно из разумных духов, равных друг другу и вечных. Настоящее положение человека предполагает их падение из святости в грех, совершившееся в предсуществовании, что явилось причиной сотворения нынешнего материального мира. Падшие духи стали душами и одеты телами. Материя была создана именно для того, чтобы обеспечить им жилище, а также как средство для дисциплинирования и очищения этих падших духов.

3. ИХ УЧЕНИЯ О ЛИЧНОСТИ И ТРУДЕ ХРИСТА

Оба эти Отца учат, что при Воплощении Логос воспринял человеческую природу в ее полноте, тело и душу, и таким образом стал реальным человеком, Богочеловеком. Клименту не вполне удалось избежать докетизма: он говорит, что Христос использовал еду не потому, что Он в ней нуждался, но просто для доказательства Своей человечности, чтобы никто не мог ее отрицать, а также, что Христос был неспособен на чувства радости и печали. Ориген считает, что душа Христа имела предсуществование, как и все другие души, и в этом своем состоянии она была объединена с Логосом. То есть даже до Воплощения между Логосом и этой душой было полное взаимопроникновение. Исполненная Логосом душа восприняла тело, и затем даже это тело было пронизано и обожествлено Логосом. Во Христе было такое смешение Божественного и человеческого, что при Своем прославлении Он стал воистину Вездесущим. Оригену вряд ли удалось сохранить единство двух природ во Христе.

Существуют различные объяснения труда Христа, которые плохо соединяются друг с другом. Климент говорит о самоотдаче Христа, как выкупе, но не подчеркивает мысль, что Он был умилованием за грех человечества. Гораздо больше он видит во Христе Законодателя и Учителя и Путь к бессмертию. Искупление состоит не столько в уничтожении прошлого, сколько в поднятии человека до состояния более высокого, чем он был до грехопадения. Главенствующая мысль Оригена — это Христос как Врач, Учитель, Законодатель и Пример. Он был Врачом для грешников, Учителем для тех, кто уже очищен, Законодателем для Своего народа, требующим послушания Богу и веры во Христа, и совершенным Примером

добродетельной жизни для Своих последователей. Во всех этих Своих качествах Он делает грешников, насколько это возможно, причастниками Божественной природы. В то же время Ориген, признает факт, что спасение верующих зависит от страданий и смерти Христа. Христос освобождает их от власти дьявола и делает это, обманывая сатану. Он предлагает Себя сатане как выкуп, и сатана принимает выкуп, не сознавая, что он не сможет удерживать Христа Безгрешного Агнца в своей власти. Смерть Христа представлена как заместительная, как жертва за грех и как необходимое возмещение. Искупительное влияние Логоса простирается за пределы этой жизни. Не только люди, но и все падшие духи, не исключая сатану и его злых ангелов, приведены под искупительное воздействие. Будет восстановление всего.

4. ИХ УЧЕНИЯ О СПАСЕНИИ, О ЦЕРКВИ И ПОСЛЕДНЕМ ВРЕМЕНИ

Александрийские Отцы признают свободную волю человека, которая делает его способным повернуться к добру и принять спасение, предложенное в Иисусе Христе. Бог предлагает спасение, и человек имеет власть принять его. Но Ориген, говоря о вере, как деле человека, показывает ее как результат Божией Милости. Это необходимый предварительный шаг ко спасению, и поэтому, можно сказать, спасение зависит от него. Однако это начальное принятие Божьего откровения должно быть поднято до знания и понимания и должно также повести к добрым делам. Вера спасает, потому что она всегда имеет в виду добрые дела. Это действительно важные вещи. Ориген говорит о двух путях спасения: верою и знанием (экзотерический и эзотерический). У этих Отцов, конечно, не было концепции апостола Павла о вере и оправдании. Более того, Ориген подчеркивает, что вера — это не единственное условие спасения. Покаяние является еще более необходимым, и оно состоит в исповедании наших грехов перед Богом. Он приписывает ему более внутренний и менее юридический характер, чем западные Отцы, и особенно Тертуллиан.

Ориген рассматривает Церковь, как собрание верующих, вне которого нет спасения. Он делает различие между настоящей Церковью и эмпирической. И, признавая всех верующих как священников, он так же говорит об отдельном священстве со специальными правами. И он, и Климент учат, что крещение означает начало новой жизни в Церкви и включает в себя прощение грехов. Климент различает низшее и высшее состояние христианской жизни. В первом человек стремится к святости под воздействием страха и надежды, а во втором страх изгнан совершенной любовью. Жизнь настоящего знания — это жизнь того, кому открыты тайны. Евхаристия награждает участием в бессмертии, потому что через нее мы входим в общение со Христом и Божественным Духом. У Оригена таинства спиритуализированы: они являются символами Божественного влияния, хотя они также представляют милостивое действие Святого Духа.

По Оригену и Клименту, процесс очищения, начавшийся в жизни грешника на земле, продолжается после смерти. Наказание — это великое очищающее средство и лекарство против греха. Ориген учит, что после смерти добрые входят в рай или место, где они получают дальнейшее образование, а нечестивые испытывают огонь суда, который, однако, нельзя рассматривать как вечное наказание, но как средство очищения. Климент утверждает, что язычники имеют возможность покаяться в аду и что их испытание не кончается до дня Суда. Ориген же считает, что Божий труд искупления не прекратится, пока все не будет восстановлено в первоначальной красоте. Восстановление всего включает даже сатану и его демонов. Только очень немногие сразу же войдут в полное блаженство лицезрения Бога; большинство должно пройти процесс очищения после смерти. Оба эти Отца были против учения о тысячелетнем Царстве, и у Оригена даже есть тенденция спиритуализировать воскресение. Похоже, что он рассматривал бестелесность как идеальное состояние, хотя верил в телесное воскресение. Он считает, что зародыш тела остается и из него восстает духовный организм, соответственный природе каждой отдельной души, которой он принадлежит, доброй или злой.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Чем в целом отличается богословие Востока от богословия Запада? Чем можно объяснить эти различия?
2. Какое влияние имел аллегорический метод толкования Писания на богословие Александрийских Отцов?
3. Отличается ли учение о Логосе у апологетов от учения о Логосе у Отцов? Если да, то как?
4. Сравните их учение о Троице с учением Тертуллиана. Проливают ли они свет на отношения Святого Духа к Отцу и Сыну?
5. Как они представляют себе основные источники греха и главное лекарство от него?
6. Была ли у Оригена последовательная теория происхождения греха?
7. Что они говорили о свободной воле?
8. Как они понимали труд Христа? Являются ли страдания Иисуса Христа существенным элементом в их учении?
9. Обожение человеческой природы — в каком смысле они говорят об этом?
10. Каким образом богословие Оригена дало возможность возникнуть арианству?
11. Сравните эсхатологию Оригена с католической.
12. Верно ли мнение, что греческое, а не латинское богословие выражает христианскую веру? Какие сходства можно заметить между греческим богословием и современным модернизмом?

Литература

1. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*.
2. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 188-194, 212-219, 236-251, 286-289.
3. Moody, *The Mind of the Early Converts*, pp. 258—301.
4. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 146—158.
5. McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp. 177 — 231.
6. Harnack, *History of Dogma*, II, pp. 319—380.
7. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 140—161.
8. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 106—126.
9. Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 274—277, 288— 305; II, pp. 3-10, 31-36, 225-237, 395, 396.
10. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 190—209.
11. Neander, *History of Christian Dogmas*, cf. *Index*.
12. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 94—97, 104 — 116.

VII. МОНАРХИАНИСТВО

Великой ересью второго века был гностицизм, а выдающейся ересью третьего века было монархианство. Учение о Логосе, апологетов, антигностических Отцов и Александрийских Отцов не принесло полного удовлетворения. По-видимому, многие простые люди относились к этому учению с опаской, так как оно покушалось на их богословские или христологические интересы, во всяком случае, им так казалось. Там, где были самыми главными богословские интересы, учение о Логосе, как отдельной Божественной Личности, ставило под угрозу единство Бога или монотеизм; а там, где на первый план выходил христологический интерес, оказывалась неприемлемой идея о подчиненности Логоса Отцу, она ставила под вопрос Божественность Христа. С течением времени образованные люди заметили опасения народа и пытались обеспечить, с одной стороны, единство Бога, а с другой стороны — Божественность Христа. Так возникли два направления мысли, называемых монархианством (это название дал им Тертуллиан), хотя, строго говоря, оно приложимо только к тому направлению, в котором главным является богословский интерес. Несмотря на то что название это было не вполне подходящим, оно до настоящего времени используется для обозначения обоих типов мысли.

1. ДИНАМИЧЕСКОЕ МОНАРХИАНИСТВО

Это тот тип монархианства, который был заинтересован в поддержании единства Бога, и в этом он соответствовал Еврионитской ереси Ранней Церкви и современному унитаризму. Некоторые находят самые ранние проявления его в довольно-таки мало известной секте Алоги, но Сиберг сомневается в точности этого утверждения. По всей вероятности, самым ранним представителем его был Феодот Византийский, отлученный епископом Рима — Виктором. После этого Артем, он сириец по рождению, пытался доказать особенные взгляды этого типа монархианства с помощью Писания и традиции. Его аргументы были эффективно опровергнуты в публикации неизвестного автора под названием «Малый лабиринт». Секта постепенно угасла, но снова ожила усилиями человека, который стал ее самым выдающимся представителем. Это был Павел Самосатский, епископ Антиохии, которого описывали как совершенно мирского и властного человека. Он понимал Логос как действительно единосущного с Отцом, но не являющегося отдельной личностью в Божестве. Он являлся Богом, потому что Он существовал в Нем, как человеческий разум в человеке. Он был просто безличной силой, присутствующей во всех людях, но особенно действенной в человеке Иисусе. Все более пронизывая Собой человеческого Иисуса, как никакого другого человека, эта Божественная Сила постепенно обожила Его. А так как человек Иисус был таким образом обожен, Он

заслуживает поклонения Себе, как Богу, хотя Он не является Богом в строгом смысле этого слова. Этим конструированием учения о Логосе Павел Самосатский сохранял единство Бога, включая сюда и единство Личности, и единство по природе, так как и Логос, и дух Святой являются просто безличными качествами Божества; и таким образом он стал предшественником позднейших социниан и унитариев. Как и они, он стремился защитить единство Бога и действительную человечность Иисуса. Богослов Мак Гиферт утверждает, что последнее было его главной целью.

2. МОДАЛИСТСКОЕ МОНАРХИАНСТВО

Вторая форма монархианства была гораздо более влиятельной. Она тоже стремилась поддержать единство Бога, но главной ее целью была христология, а именно поддержка полной Божественности Христа. Она называлась модалистским христианством, Потому что она представляла Три Личности Божества как три способа, которыми Бог проявлял Себя. На Западе это учение было известно под названием «патрипассианство», так как утверждало, что Сам Отец воплотился во Христе и поэтому тоже страдал в Нем и с Ним. На Востоке оно называлось «савеллианством» по имени своего самого знаменитого представителя. Главное различие между ним и динамическим монархианством заключается в том факте, что оно поддерживало истинную Божественность Христа.

Тертуллиан связывает происхождение этой секты с неким Праксеем, о котором мало что известно, а Ипполит утверждает, что оно произошло из учения Ноетия Смирнского. Как бы то ни было, оба, по-видимому, пропагандировали это учение. Праксей был совершенно враждебен к мысли о личностных различиях в Боге. Тертуллиан говорит о нем: «Он изгнал Духа Святого и распял Отца». Праксей, однако, кажется, избежал утверждения, что Отец страдал, а Ноетий как раз настаивал на этом. Цитируем слова Ипполита: «Он говорил, что Христос Сам является Отцом и что Сам Отец был рожден, страдал и умер». Следуя тому же Отцу Церкви, он даже сделал смелые утверждения, что Отец, изменяя способ Своего проявления, буквально стал Своим собственным Сыном. Утверждение Ноетия звучит следующим образом: «Когда Отец еще не был рожден, Он по справедливости назывался Отцом; но когда Ему угодно было подчиниться рождению и родиться, Он стал Сыном, Сам от Себя и не от кого другого».

Самым важным представителем этой секты был Савеллий. Существует только несколько отрывков его писаний, поэтому трудно определить в деталях, чему он учил. Однако совершенно ясно, что он делал различия между единством Божественной Сущности и множественностью ее проявлений, которые будто бы следуют друг за другом как части драмы в театре. Савеллий действительно иногда говорил о трех Божественных Личностях, но затем использовал слово «личность» в первоначальном значении этого слова, когда оно — «персонаж» и обозначает роль или способ

проявления. Он считает, что имена Отца, Сына и Святого Духа являются просто обозначениями трех различных фаз, в которых Божественная Сущность проявляет Себя. Бог открывал Себя в сотворении как Отец и как Законодатель, в воплощении как Сын и в возрождении и освящении как Святой Дух.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Почему возникло монархианство?
2. В каких странах?
3. Верно ли мнение, что их интересовало больше не единство Бога, а христология?
4. С какими ранними ересями связано монархианство?
5. Имеет ли оно современный аналог?
6. Что общего между двумя его типами?
7. Какие Отцы Церкви боролись с этим видом ереси?
8. Имели ли позиции секты Алоги какое-либо отношение к этой ереси?
9. Оправдана ли симпатия Гарнака к монархианству?

Литература

1. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 89, 184-188, 275-280.
2. Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp. 76-96.
3. McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp. 232-245.
4. Harnack, *History of Dogma*. III, pp.14-118.
5. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 162-168.
6. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 112-126.
7. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 164-171.
8. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 91-102.
9. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 153-156.
10. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 98-104.

УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ

I. СПОРЫ О ТРОИЦЕ

1. ОБСТАНОВКА, ФОН СОБЫТИЙ

Спор о Троице, проявившийся в борьбе между Арием и Афанасием, имеет свои корни в прошлом. Ранние Отцы Церкви, как мы видели, не имели ясного представления о Троичности Божества. Некоторые из них представляли себе Логос как безличный разум, ставший личностным во время сотворения мира, а другие рассматривали Его как Личность, столь же вечную, как Отец, разделяющую Божественную сущность, но в то же время они видели Его в известном подчинении Отцу. Дух Святой в их рассуждениях вовсе не имел важного значения. Они говорили о Нем преимущественно в связи с трудом искупления, совершаемым в сердцах и жизни верующих. Некоторые считали Его подчиненным не только Отцу, но и Сыну. Тертуллиан был первым богословом, ясно утверждавшим трехличность Бога и сущностное единство трех Личностей. Но даже ему не удалось ясно сформулировать учение о Троице.

Тем временем явилось монархианство со своим подчеркиванием единства Бога и истинной Божественности Христа, и в этом было фактическое отрицание Троицы в собственном смысле этого слова. Тертуллиан и Ипполит сражались с их взглядами на Западе, в то время как Ориген нанес им решительный удар на Востоке. Они защищали тринитарное учение, как оно выражено в апостольском кредо. Но даже учение Оригена о Троице не было вполне удовлетворительным. Он твердо придерживался взгляда, что и Отец, и Сын являются Божественными ипостасями или личностными существованиями, но ему не вполне удалось дать Библейское представление об отношениях трех Личностей к одной сущности Божества. Хотя он был первым в объяснении отношений Отца к Сыну, используя понятие «вечного рождения», он не избежал некоторой субординации Второй Личности к Первой в области их сущности. Отец передавал Сыну только второстепенные виды божественности, которые можно назвать богом (theos), но не вполне Богом (hotheos). Он иногда даже говорит о Сыне, как «втором Теосе». Это был самый большой недостаток в учении Оригена о Троице, и он послужил отправной точкой для Ария. Другой, менее фатальный недостаток состоит в его утверждении, что рождение Сына не является необходимым действием Отца, но проистекает из Его суверенной воли. Он, однако, поостерегся не вводить идею о временном преемстве. В своем учении о Святом Духе он еще дальше отошел от Писания. Он не только поставил Святого Духа в зависимость даже от Сына, но также числил

Его среди того, что было сотворено Сыном. Одно из его высказываний можно понять в том смысле, что Дух Святой был просто творением.

2. ПРИРОДА СПОРА

а) Арий и арианство

Великую тринитарную борьбу обычно называют арианским спором, потому что она была вызвана антитринитарными взглядами Ария, Александрийского пресвитера, опытного спорщика, хотя и неглубоко духовного. Его главной идеей был монотеистичный принцип монархиан, что есть только один нерожденный Бог, одно безначальное Существо, у Которого не было начала Его существования. Он различал между Логосом, присущим Богу, как Его божественная энергия, и Сыном, или Логосом, Который воплотился. У последнего было начало: Он был рожден Отцом, что в изложении Ария было равно утверждению, что Он был сотворен. Он был сотворен из ничего, прежде создания мира, и по этой причине не является ни вечным, ни Божественной сущности. Величайший и первый из всех сотворенных существ, Он был вызван в существование, чтобы через Него мог быть создан мир. Он поэтому подвержен изменению, но избран Богом за Свои предвиденные заслуги и назван Сыном Божьим в виду Своей будущей славы. По достоинству Своего усыновления Ему положено поклонение людей. Арий искал поддержки своих взглядов в Писании, в тех текстах, которые кажутся представляющими Сына как низшего по отношению к Отцу:

- Пр. 8,22 (версия Септуагинты).
- Мф. 28,18.
- Мк. 13,32.
- Лк. 18,19.
- Ин. 5,19.
- Ин. 14,28.
- 1 Кор. 15,28.

б) Оппозиция арианству

Прежде всего, Арию противостал его собственный епископ Александр, который утверждал истинную божественность Сына и в то же время придерживался учения о вечном сыновстве через рождение. С течением времени, однако, его настоящим оппонентом оказался дьякон Александрии, великий Афанасий, который выступает со страниц истории как сильный, нестигаемый и непреклонный борец за истину. Сиберг приписывает его великую силу трем вещам: 1) устойчивости и искренности его характера; 2)

твердому основанию, на котором он стоял в своем понимании единства Бога, что сохранило его от идеи субординации, столь типичной для его времени, и 3) неизменному такту, с которым он учил людей признать природу и значение Личности Христа. Он понимал, что рассматривать Христа как творение значило отрицать, что вера в Него приводит человека в спасительный для него союз с Богом.

Он с большой силой подчеркивал единство Бога и настаивал на таком созидании идеи Троицы, которая не угрожала бы этому единству. Отец и Сын имеют одну и ту же Божественную сущность, и неправильно говорить о «втором Боге». Но подчеркивая единство Бога, он также признает три различных ипостаси (личности) в Боге. Он отказывался верить в предвечно сотворенного Сына у ариан и утверждал независимое и вечное личное существование Сына. В то же время он имел в виду, что три ипостаси в Боге нельзя рассматривать как отдельные в каком бы то ни было смысле, так как это повело бы к политеизму. По мнению Афанасия, как единство Бога, так и различия в его Существо, лучше всего выражены в термине «единосущности». Это ясно и недвусмысленно выражает мысль, что Сын — той же сущности, что и Отец, но также в этом содержится и признание, что двое могут различаться в других отношениях, как, например, в личном существовании. Как Ориген, он учил, что Сын рожден, но, в отличие от Оригена, он описывал это рождение как внутреннее и поэтому необходимое и вечное действие Бога, а не такое, которое бы просто зависело от Его собственной воли.

Афанасия вдохновляло и определяло его богословские взгляды вовсе не одно только требование логической последовательности. Движущая сила в его созидании истины была религиозной природы. Именно его сотериологические убеждения естественным образом породили его богословские принципы. Его главным убеждением было, что соединение с Богом необходимо для спасения и что никакое творение, но только Тот, Кто Сам есть Бог, может соединить нас с Богом. Поэтому, как говорит Сибберг, «только если Христос есть Бог в полном смысле этого слова и безо всяких оговорок, то Бог вошел в человечество, и только тогда общение с Богом, прощение грехов, Истина Божия и бессмертие, несомненно, были дарованы человеку» (История доктрин, т. 1, стр. 211).

3. НИКЕЙСКИЙ СОБОР

Никейский Собор был созван в 325 г. для улаживания этого спора. Проблема была ясно определена, как это будет видно из краткого ее изложения. Ариане отвергали идею вечного (вневременного) происхождения Сына, а Афанасий именно это утверждал. Ариане говорили, что Сын был сотворен из несуществования, а Афанасий стоял на том, что Он исшел из сущности Отца. Ариане отрицали, что Сын был той же сущности, как Отец, а Афанасий утверждал именно это, что Он был единосущен Отцу.

Кроме противостоящих друг другу партий, была обширная группа «середины», она фактически составляла большинство Собора и находилась под руководством церковного историка Евсевия Кесарийского. Эта партия известна еще под названием Оригенской, так как она стояла на принципах Оригена. Эта партия склонялась к арианству и противостояла учению о том, что Сын единосущен Отцу. Она предложила утверждение, предварительно написанное Евсеем, которое во всем совпадало с текстом партии Александра и Афанасия, с единственным исключением; они предлагали вместо слова «единосущный» использовать слово «подобосущный», т.е. что Сын подобосущен Отцу. После долгих обсуждений император, наконец, своим авторитетом перевесил чашу весов в пользу Афанасия и тем обеспечил его победу.

Собор принял следующее положение по спорному вопросу: «Мы веруем в единого Бога, Отца Всемогущего, Творца всего видимого и невидимого. И в единого Господа Иисуса Христа, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу» и т.д. Это было ясно выраженное положение. Термин «единосущный» невозможно было понимать иначе, чем то, что сущность Сына идентична (тождественна) сущности Отца. Этот термин помещал Сына на один уровень с Отцом как несотворенное Существо и признавал Его Богом.

4. ПОСЛЕДСТВИЯ

а) Неудовлетворительность решения

Решение Собора не прекратило спор, но фактически стало началом его. Улаживание спора под твердой рукой императора не могло никого удовлетворить, и продолжительность мира была под большим вопросом. Получилось, что определение христианской веры зависело от имперского каприза и даже от дворцовых интриг. Сам Афанасий, хотя и победивший, был не удовлетворен таким методом улаживания церковных споров. Он предпочел бы убедить противную партию силой своих доказательств. Дальнейший ход событий ясно показал, что действительно изменение настроения у императора или даже взятка могут изменить весь ход спора. И та партия, которая одержала победу, может пережить внезапное падение. Именно это постоянно случалось в дальнейшей истории.

б) Временная победа полуарианства в Восточной Церкви

Центральной и великой фигурой в тринитарном споре после Никеи был Афанасий. Он был величайшим человеком своего времени, далеко превосходящим всех остальных: проницательный богослов, с сильным

характером и человек, у которого было мужество отстаивать свои убеждения и который был готов пострадать за истину. Церковь постепенно становилась в какой-то степени арианской, но преимущественно — полуарианской, а императоры обычно принимали сторону большинства, так что об Афанасии говорили: «Афанасий — против всего мира». Этого достойного служителя Божия пять раз отправляли в ссылку, и его пост наследовали недостойные подхалимы, которые были бесчестьем для Церкви.

Оппозиция Никейскому решению разделилась на несколько партий. Канингем говорит: «Самые смелые и честные ариане утверждали, что Сын — иной сущности, чем Отец (они разнородны); другие же считали, что Он был не таков, как Отец (иной), а некоторые, которых обычно называют полуарианами, допускали, что Он был подобен Отцу; но все они единодушно отказывались принять Никейское определение, потому что они были против Никейского учения об истинной и подлинной Божественности Сына и видели, и чувствовали, что Никейская фразеология (т.е. «единосущие») точно и безоговорочно выражала это, хотя они иногда говорили, что у них есть и другие возражения против использования этого слова» (Историческое богословие, т. 1, стр. 290).

Полуариане преобладали в Восточной части Церкви. Запад, однако, принял другую точку зрения и был верен Никейскому Собору. Это можно объяснить, прежде всего, тем фактом, что в то время как Восток находился под сильным влиянием субординационизма Оригена, на Запад, главным образом, влиял Тертуллиан, и поэтому Запад выработал тот тип богословия, который был более в согласии со взглядами Афанасия. Кроме того, однако, надо принимать во внимание соперничество между Римом и Константинополем. Когда Афанасия высылали с Востока, он бывал, принят с распростертыми объятиями на Западе; и Соборы в Риме (341) и Сардисе (343), безусловно, подтверждали его учение.

Дело Афанасия на Западе было, однако, ослаблено возвышением Маркелла Анкирского до ранга победителей в области Никейского богословия. Он снова вернулся к старому различию между вечным и безличным Логосом, присущим Богу, который открывался в Божественной энергии в деле Сотворения, и Логосом, ставшим Личностью при воплощении; он отрицал, что термин «исхождение» может быть применен к предсуществовавшему Логосу, и поэтому он запретил применять имя «Сын Божий» к воплощенному Логосу; он считал также, что в конце Своей воплощенной жизни Логос вернулся к Своим предмирным отношениям с Отцом. По всей видимости, его теория оправдывала оригенистов или евсевиай, выдвигая обвинение в савеллианстве против их оппонентов, и являлась, таким образом, инструментом, расширяющим брешь между Востоком и Западом.

Были предприняты некоторые попытки закрыть эту брешь. В Антиохии были созваны Соборы, которые приняли Никейские определения, хотя и с двумя важными исключениями. Они отстаивали единосущность и исхождение Сына благодаря действию воли Отца. Это, конечно, не могло удовлетворить Запад. Последовали другие Соборы и Синоды, на которых

евсевиане напрасно искали западного признания смещения Афанасия и выработывали другие символы веры примирительного, посреднического типа. Но все было напрасно, пока Констанций не стал единственным императором, и хитростью и силой ему удалось привести западных епископов к согласию с евсевианами на Синодах в Арле и Милане (355).

в) Отлив после прилива

Победа снова оказалась опасной вещью для неправого дела. Она стала фактически сигналом к расколу антиникейской партии. Неоднородные элементы, из которых она состояла, объединились в своей оппозиции Никейской партии. Но как только исчезло внешнее давление, стало очевидным отсутствие у них внутреннего единства. Ариане и полуариане не соглашались друг с другом, да и среди последних не было единства. На Соборе в Сирме (357) была сделана попытка объединить все партии, отложив в сторону использование таких терминов, как «сущность», «единосущие» и «подобосущие», как превосходящие человеческое разумение. Но спор зашел слишком далеко, чтобы его можно было уладить подобным образом. Настоящие ариане показали теперь свое истинное лицо и таким образом направили консервативную часть полуариан в Никейский лагерь.

Тем временем возникла молодая Никейская партия, состоявшая из людей, которые были, учениками Оригенской школы, но были признательны Афанасию и Никейскому символу за более совершенное толкование истины. Среди них главными были три каппадокийца, — Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Назианзин. Они увидели источник непонимания в использовании термина «ипостась», как синонимичного и с «сущностью», и с «личностью», и поэтому ограничили его использование только описанием личного существования Отца и Сына. Вместо того чтобы начинать с «единосущия», как это делал Афанасий, они начали с трех «ипостасей» (личностей) в Божестве и попытались подвести их под учение о Божественной «сущности». Оба Григория сравнивали отношения Личностей в Божестве с сущностью Бога, с отношениями трех людей к их общей человечности. И именно благодаря тому, что они подчеркнули три ипостаси в Боге, они освободили Никейское учение от налета савеллианства в глазах евсевиан, и Личность Логоса оказалась достаточно защищенной. В то же время они настойчиво утверждали единство трех Личностей в Божестве и различными путями это иллюстрировали.

г) Диспут о Святом Духе

До сих пор не было еще серьезного рассмотрения вопроса о Духе Святом, хотя и высказывались разные, несовпадающие мнения об этом. Арий считал Духа Святого первым сотворенным существом, произведенным

Сыном, что было в полном согласии с мнением Оригена. Афанасий утверждал, что Дух Святой был одной сущности с Отцом, но Никейский символ содержит о Нем только неопределенное положение «Верую во Святого Духа». Каппадокийцы пошли по стопам Афанасия и энергично отстаивали единосущность Духа Святого. Иларий из Пуатье на Западе утверждал, что Дух Святой, Который проникает глубины Божьи, не мог быть чуждым Божественной сущности. Совершенно противоположное мнение было высказано Македонией, епископом Константинополя, который заявил, что Дух Святой — это творение, подчиненное Сыну; но его мнение считалось еретическим, а его последователей стали звать «пневматомахами» (слово произведено, от двух других: «пневма» — дух и «маха» — плохо говорить о ком-то). Когда в 381 г. был созван Вселенский Собор в Константинополе, он одобрил Никейский символ и под руководством Григория Назианзина принял следующую формулу относительно Духа Святого: «И мы веруем в Духа Святого, Господа, Жизнедающего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном прославленного, говорящего через пророков».

д) Завершение учения о Духе Святом

Утверждение Константинопольского Собора оказалось неудовлетворительным в двух моментах:

- 1) не было использовано слово «единосущный», так что одинаковая сущность Духа Святого и Отца прямо не утверждалась;
- 2) не было определено отношение Духа Святого к двум другим Личностям.

Было положение, что Дух Святой исходит от Отца, но в то же время и не отрицалось, и не утверждалось, что Он также исходит от Сына. По этому вопросу не было полного единодушия. Говорить, что Дух Святой исходит только от Отца, выглядело, как отрицание существенного единства Сына с Отцом; а говорить, что Он исходит также и от Сына, казалось, будто Дух Святой находится в более зависимой позиции, чем Сын, и это было бы нарушением Его Божественности. Афанасий, Василий и Григорий Нисский утверждали исхождение Духа Святого от Отца, ни в коей мере не противостоя учению о том, что Он также исходит от Сына. Но Епифаний и Маркелл Анкирский положительно отстаивали именно это учение.

Западные богословы в целом считали, что Дух Святой исходит и от Отца, и от Сына; и на Синоде в Толедо в 589 г. к Константинопольскому символу было добавлено знаменитое «филиокве» («И от Сына»). На Востоке окончательно сформулировал доктрину Иоанн Дамаскин: существует только одна Божественная сущность, но три Личности, или Ипостаси. Их нужно рассматривать как реальности Божества, но не соотносимые друг с другом, как это было бы у трех людей. Они являются одним целым во всех

отношениях, кроме их способа существования. Отец характеризуется тем, что Он ни от кого не произошел, Сын — своим рождением от Отца, а Дух — своим «исхождением». Отношения Личностей описаны у Иоанна Дамаскина как взаимопроникающие, без смешивания. Несмотря на свое категорическое отрицание субординационизма, Иоанн Дамаскин все еще говорит об Отце как Источнике Божества и представляет Дух, как исходящий от Отца через Логос. Во всем этом есть остаток греческого субординационизма. Восток никогда не принял «филиокве» Синода в Толедо. Это был тот камень, о который Запад и Восток разбились (раскололись).

Западная концепция Троицы нашла свое окончательное завершение в великом труде Августина «О Троице». Он тоже подчеркивает единство сущности и Троичность Личностей. Каждый из трех Личностей имеет эту сущность в полной мере, и поэтому они идентичны и в сущности, и в Личности каждого в отношении двух других. Это не похоже на три человеческие личности, каждый из которых обладает только частью общечеловеческой природы. Более того, одна Личность никогда не является и не может быть без других; отношения зависимости между ними — взаимны. Божественная сущность принадлежит каждому из них, но с различной точки зрения, как Рождающему, Рожденному или существующему через вдохновение. Между тремя ипостасями существуют отношения взаимопроникновения и взаимообитания. Слово «Личность» не удовлетворяет Августина при определении отношений, которые существуют между тремя; однако он продолжает его использовать, как он говорит, «не для того, чтобы выразить их отношения, но для того, чтобы не молчать о них». В этой концепции Троицы Дух Святой естественно рассматривается как исходящий, и не только от Отца, но также от Сына.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Какие различные взгляды на Логос и Его отношение к Отцу преобладали до Никеи?
2. Сравните учение о Троице у Оригена и Тертуллиана. В чем недостаток учения Оригена?
3. Какова концепция Бога у Ария? Как с этим связан его взгляд на Христа?
4. К каким местам Писания обращался Арий?
5. Что именно решалось на Никейском Соборе?
6. Что действительно интересовало Афанасия в этом споре?
7. Как Афанасий понимал вопрос искупления?
8. Почему было так важно использовать термин «единосущный», а не «подобосущный»?
9. Почему ариане так сильно противились этому термину? Почему они называли его «савеллианством»?
10. В чем состоял ценный вклад каппадокийцев в эту дискуссию?

11. Как нам относиться к «анафеме» в конце Никейского символа?
12. Как вопрос об отношении к другим Личностям Святого Духа решался на Востоке и как — на Западе? Почему Восток противостоял «филиокве».
13. Отличается ли утверждение учения о Троице у Иоанна Дамаскина от утверждения Августина?

Литература

1. Bull, *Defense of the Nicene Faith*.
2. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 213-384.
3. Faulkner, *Crises in the Early Church*, pp. 113-144.
4. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 267-306.
5. McGiffert, *A History of Christian Thought*, I, pp. 246-275.
6. Harnack, *History of Dogma*, III, pp. 132-162.
7. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 201 - 241.
8. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 140-157.
9. Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 306-375.
10. Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp. 198-262.
11. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 285-316.
12. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 194-215.
13. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 105-131.

II. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ В ПОЗДНЕЙШЕМ БОГОСЛОВИИ

1. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ В ЛАТИНСКОМ БОГОСЛОВИИ

Позднейшее богословие ничего существенного не добавило к учению о Троице. Были отклонения от истины и следующие за ними изменения в формулировках. Росселин применил к Троице теорию номиналистов о том, что универсалии (общие понятия) являются просто субъективными концепциями, и таким образом он стремился избежать трудности в соединении численного единства с различием Личностей в Боге. Он рассматривал три Личности Божества как три существенно различных индивидуальности, о которых можно сказать, что они являются одним целым только по происхождению и по имени. Их единство — это единство воли и силы. Ансельм на это справедливо возразил, что такая позиция логически ведет к трехбожию, и подчеркнул факт, что универсальные концепции представляют истину и реальность.

Если Росселин предложил номиналистическое истолкование учения о Троице, то Жильбер из Пуатье объяснял ее с точки зрения умеренного реализма Аристотелевского типа, т. е. утверждающего, что универсалии существуют в конкретных явлениях. Он делал различие между Божественной сущностью и Богом и сравнивал их отношения с отношениями человечества и отдельных людей. Божественная сущность не есть Бог, но форма Бога, или то, что делает Его Богом. Эта сущность или форма (латинское слово «форма» означает то, что делает вещь тем, что она есть) является общей для трех Личностей, и в этом отношении они являются одним. В результате его обвинили в том, что он учит о Четверобожию.

Абеляр говорил о Троице так, что его обвинили в Троице савеллианстве. По-видимому, он идентифицировал три Личности в Божестве с качествами могущества, мудрости и доброты. Имя Отца выражает могущество (силу), Сына — мудрость и Духа Святого — доброту. В то же время он также использует выражения, имплицитно выражающие, что различия в Божестве являются действительными, личностными различиями, но он использует такие иллюстрации, которые ясно указывают в сторону модализма.

У Фомы Аквинского мы находим обычное представление учения о Троице, и таковым был преобладающий взгляд Церкви того времени.

2. УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ

Кальвин пространно обсуждает учение о Троице в своих «Наставлениях» (1-й том, 13-я глава) и защищает доктрину, сформулированную Ранней Церковью. В целом он предпочитал не выходить за пределы простых утверждений Писания по этому вопросу и поэтому во время своего первого пребывания в Женеве даже избегал использовать слова «Личность» и «Троица». Однако в своих «Наставлениях» он защищает эти термины и критикует тех, кто отвращается от них. Кароли обвинил его в арианстве, что было совершенно беспочвенно. Кальвин утверждал абсолютное равенство Личностей в Божестве и даже поддерживал взгляд на самостоятельность существования Сына, подразумевая, что рожденным было личное существование Сына, а не Его сущность. Он говорит, что «сущность как Сына, так и Духа Святого — нерожденная» и что «Сын, как Бог, независимо от рассмотрения Его Личности, является самосуществующим; но как Сын, говорим мы, Он — от Отца. Таким образом, Его сущность не имеет происхождения, но источник Его Личности — Сам Бог» («Наставления», 1-13, 25). Иногда говорится, будто Кальвин отрицал вечное происхождение Сына. Это утверждение основывается на следующем отрывке: «Что пользы спорить о том, всегда ли Отец порождает, видя, что глупо воображать постоянный акт рождения, когда очевидно, что три Личности существовали в одном Боге от Вечности» («Наставления», 1 —13, 29). Но это утверждение вряд ли имело намерение отрицать вечное рождение Сына, так как он ясно учит этому в других частях. Более вероятно, что это просто выражение несогласия с Никейскими спорами о вечном рождении, как постоянном движении, всегда завершеном и, однако, никогда не завершающемся. Уорфилд говорит: «Кажется, Кальвин находит эту концепцию трудной, если не вовсе бессмысленной» («Кальвин и кальвинизм»). Учение о Троице, как оно сформулировано Церковью, находит свое выражение во всех реформатских вероучениях и наиболее полно и с величайшей точностью — в главе III Второго Гельветского вероучения.

В шестнадцатом веке социниане объявили, что учение о трех Личностях, обладающих общей сущностью, лишено логики, противоречит разуму, и пытались отвергнуть его на основании текстов, цитируемых арианами. Но они пошли дальше ариан в отрицании предсуществования Сына и считали, что Христос, в Своем существе и по природе, был просто человеком, хотя Он и обладал особой полнотой Духа, имел особое знание Бога и при Своем Вознесении получил власть над всем. Они определяли Дух Святой как добродетель, «энергию, текущую от Бога к людям». В их концепции Бога они были предшественниками современных унитариев и модернистов.

В некоторых местах субординационизм снова вышел на передний план. Некоторые арминиане, (Елископий, Курцеллей, Лимборх), веря, что все три

Личности имели одну и ту же Божественную природу, приписывали, однако, некоторое преимущество над другими Личностями — Отцу, в порядке, достоинстве и силе верховенства. В их понимании вера в равенство положения непременно вела к трехбожию.

3. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ ПОСЛЕ ПЕРИОДА РЕФОРМАЦИИ

В Англии Самуил Кларк, придворный проповедник при королеве Анне, издал в 1712 г. свой труд о Троице, где он приближался к арианскому взгляду на субординацию. Он говорит об Отце, как верховном и единственном Боге, единственном Источнике всего сущего, власти и авторитета. Рядом с Ним изначально существовала вторая Божественная Личность, называемая Сыном, Который ведет Свое бытие и свои качества от Отца, не по простой необходимости или по природе, а по изъявлению избирательной воли Отца. Он отказывается заниматься вопросом, был ли Сын рожден из сущности Отца или же был сотворен из ничего; существовал ли Он от вечности или только до всех миров. Вместе с этими двумя существует третья Личность, которая имеет свою сущность от Отца через Сына. Он подчинен Сыну и по природе, и по воле Отца.

Некоторые богословы Новой Англии критиковали учение о вечном рождении. Эммонс даже называл его «вечной бессмыслицей», а Моисей Стюарт заявил, что это выражение было очевидным языковым противоречием языка и что их самые выдающиеся богословы, в течение сорока прошедших лет, выступали против него. Он сам не любил этого выражения, потому что рассматривал его как противоположное настоящему равенству Отца и Сына. Следующие слова, похоже, выражают его точку зрения: «Отец, Сын и Святой Дух — это слова, которые означают различия в Божестве, проявленные нам в деле искупления, и вовсе не предназначены отмечать вечные отношения в Божестве, какие они есть сами по себе».

Савеллианские истолкования Троицы можно найти у Сведенборга, который отрицал Троицу по существу и говорил, что, когда мы говорим — Отец, Сын и Дух Святой, — мы просто указываем на различия в вечном Богочеловеке, воспринявшем человеческую плоть в Сыне и действующем через Духа Святого; также можно найти савеллианство и у Шлейермахера, который говорит, что Бог Сам в Себе, как неведомое единство, лежащее в основе всех вещей, — это Отец, Бог, Который входит в созидательное личностное существование в человеке, и особенно в Иисусе Христе, — это Сын, а Бог, как жизнь воскресшего Христа в Церкви — это Дух Святой; подобные же взгляды у Гегеля, Дорнера и других. У Ритчля и многих модернистов современности снова появляются взгляды Павла Самосатского.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В каком смысле схоласты рассматривают доктрину Троицы как тайну?
2. Почему Росселин отрицает численное единство сущности Бога?
3. Как Церковь рассматривает его учение?
4. Почему Жильбера из Пуатье обвиняли в тетраотеизме (четверобожии)?
5. Какова была природа савеллианства у Абеяра?
6. Как Церковь относилась к его учению?
7. Рассматривали ли схоласты божественную сущность Сына или Его личное существование как цель происхождения?
8. Какое различие они проводят между происхождением Сына и исхождением Духа?
9. Какую связь они выражают с помощью термина «circumincessio» (непрерывное, постоянное происхождение)?
10. Как Кальвин определяет личность в Троице?
11. Как он понимает происхождение Сына?
12. Где мы видим, что учение о Троице развивается по арианским линиям, где — по савеллианским и где по линии чисто экономической Троицы?

Литература

1. Seeberg, *History of Doctrines*, II, cf. Index.
2. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp. 84-99.
3. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 337-339; II, pp. 96-103, 311-318.
4. Cunningham, *Historical Theology*, II, pp. 194-213.
5. Fisher, *History of Christian Doctrine*, cf. Index.

ДОКТРИНА О ХРИСТЕ

I. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ

К христологической проблеме можно подойти как с точки зрения собственно богословской, так и с точки зрения собственно богословской, так и с точки зрения сотериологии (учения о спасении). Хотя Ранние Отцы Церкви не упускали из виду сотериологическое значение учения о Христе, они не подчеркивали его в своих основных дискуссиях. В атмосфере тринитарных споров было совершенно естественно, что к изучению Христа нужно подходить с позиций богословия. Решение тринитарного спора было таково, что Христос, как Сын Божий, единосущен Отцу и потому является Самим Богом, и это тут же породило вопрос о том, каково соотношение между Божественной и человеческой природой во Христе.

Ранние христологические споры не очень назидательны. Слишком видны были страсти, важную роль играли недостойные интриги, и иногда даже дело доходило до проявлений жестокости. Могло показаться, что в такой атмосфере могут родиться только ошибки, однако же эти споры привели к формулировке доктрины о Личности Христа, которая до настоящего времени рассматривается как известный стандарт. Дух Святой вел Церковь, часто через позор и смешение, в ясную атмосферу истины. Некоторые считают, что Церковь взялась за нечто слишком высокое, когда она пыталась определить тайну, которая по своей природе превосходит все определения. Нужно иметь в виду, однако, что Ранняя Церковь и не заявляла о своей способности проникнуть, а глубины этого учения, не претендовала, что она дает решение проблемы воплощения в Халкедонской формуле. Она просто старалась защитить Истину от ошибок людей, склонных к теоретизации, и дать ее формулировку, которая предостерегла бы от различных конструирований истины, явно не по Писанию.

Церковь стремилась выразить учение о Христе, в котором отразились бы следующие моменты: а) Его истинная Божественность; б) Его истинная, собственная человечность; в) единство Божественного и человеческого в одной Личности и г) отличие Божественного от человеческого в одной Личности. Она чувствовала, что, пока эти требования не осуществлены или же осуществлены только частично, учение Церкви о Христе будет дефективным. Все христологические ереси, возникавшие в Ранней Церкви, происходили от неспособности соединить все эти элементы в доктринальном утверждении истины. Одни полностью или частично отрицали истинную и полную человечность. Другие подчеркивали единство Личности за счет двух различных природ, а третьи выделяли особый, отличный друг от друга характер двух природ во Христе, за счет единства Личности.

1. ПЕРВЫЙ ЭТАП СПОРА

а) Обстановка

Этот спор тоже имел свои корни в прошлом. Евхиониты и динамические монархиане отрицали Божественность Христа, а докетисты, гностики и модалисты отвергали Его человечность. Они просто отбрасывали одну из сторон проблемы. Другие были менее радикальны и отрицали либо полную Божественность Христа, либо Его совершенную человечность. Ариане отрицали, что Сын-Логос, воплотившийся во Христе, обладал полнотой Божества. А с другой стороны, Аполлинарий, епископ Лаодикии (умер в 390 г.), отрицал истинную и полную человечность Иисуса Христа. Он понимал человека, как состоящего из тела, души и духа, и искал решения проблемы двух природ во Христе в теории, будто Логос занял место человеческого духа. По его мнению, было бы легче утверждать единство Личности Христа, если бы Логос рассматривался просто как занявший место высшего рационального принципа в человеке. И снова против Ария он защищал истинную Божественность Христа и стремился защитить Его безгрешность, замещая человеческий дух (пневму), который он рассматривал как седалище греха, — Логосом. По его мнению, совершенно человеческая природа неизбежно была бы греховной. Более того, он пытался сделать Воплощение понятным, предполагая вечное стремление к человеческому в Самом Логосе, как прототипе человека. Но решение Аполлинария не могло удовлетворить, потому что, как говорит Шедд, «если рациональную часть удалить из человека, он станет или идиотом, или животным». Цель Аполлинария, однако, заслуживает всяческой хвалы, потому что он стремился защитить и Единство Личности, и безгрешность Христа.

Против решения проблемы, предложенной Аполлинарием, возникла серьезная оппозиция. Три каппадокийца и Иларий из Пуатье считали, что, если бы Логос не усвоил Себе человеческую природу во всей ее полноте, он не мог бы быть нашим совершенным Искупителем. Весь грешник целиком должен быть обновлен, поэтому Христос должен был взять человеческую природу в ее целостности, а не просто наименее важные ее части. Они также указывали на докетический элемент в учениях Аполлинария. Если бы у Христа не было действительной, настоящей человеческой воли, то не было бы ни действительного испытания, ни действительного развития Его человечности. Однако даже оппоненты Аполлинария, подчеркивая полную человечность Христа, представляли ее себе, как перекрывающую Его Божественность. Григорий Нисский даже говорит, что плоть Христа была преображена и утратила все свои особенные качества при соединении с Божественным.

Результатом этих предварительных стычек было то, что Александрийский Синод в 362 г. утвердил существование человеческой души во Христе. Слово «душа» использовалось Синодом в том смысле, что

она включала в себя и рациональный элемент, который Аполлинарий называл «пневмой» или «нус».

б) Партии в споре

1) Несторианская партия

Некоторые из Ранних Отцов Церкви использовали такие выражения, которые будто бы отрицали существование двух природ во Христе, и их постулатом была одна природа, «воплощенное и обожаемое Слово». С этой точки зрения Марию часто называли «Богородицей», матерью Бога. Такая тенденция была в особенности в Александрийской школе. С другой стороны, Антиохийская школа ударилась в другую крайность. В особенности это видно в учении Феодора Мопсуестинского. Исходной точкой он принял полное человечество Христа и совершенную действительность Его человеческого опыта и переживаний. По его мнению, Христос действительно сражался с человеческими страстями, проходил через реальные искушения, из которых выходил победителем. Он приписывал силу Христа в сохранении Себя от греха следующим моментам: а) Его безгрешному рождению и б) союзу Его человечности с Божественным Логосом. Феодор отрицал существенное обитание Логоса во Христе и допускал только моральное пребывание. Он не видел существенного различия, кроме как в степени, между пребыванием Бога во Христе и в верующих. Моральное обитание Логоса в человеке Иисусе здесь существует вместо Воплощения. Тем не менее, Феодор отшатывается от вывода, к которому неизбежно ведут его взгляды, — что во Христе — двойственная природа, два человека, между которыми существует моральный союз. Он говорил, что союз столь близок, что о двух можно говорить, как об одной Личности, точно так, как муж и жена называются одной плотью.

Логическим развитием антиохийского взгляда является несторианство. Идя по стопам Феодора, Несторий отрицал правомочность слова «Богородица» по отношению к Марии по той простой причине, что она родила человека, сопровождаемого Логосом. Хотя Несторий не делал неизбежного из этого утверждения вывода, его оппонент, Кирилл, считал именно его ответственным за этот вывод. Он указал, что а) если Мария — не Богородица, т.е. мать одной Личности, и притом Личности Божественной, то Воплощение Бога заменяется общением человеческого существа с Логосом и б) если Мария не Богородица, то отношения Христа к человечеству изменились, Он больше не является настоящим Искупителем человечества. Последователи Нестория не колебались вывести это заключение.

Несторианство дефективно не только в учении о двух природах Христа, но и в учении об одной Личности. Истинная Божественность и настоящая человечность здесь допущены, но представляются не так, чтобы образовать

действительное единство и составить одну Личность. Две природы являются также двумя личностями. В несторианстве совершенно упущено важное различие между природой, как субстанцией, которой совместно обладают, и Личностью как относительно независимым существованием этой природы. Вместо того чтобы соединить две природы в единое самосознание, несторианство помещает их рядом друг с другом, и они не имеют ничего общего, кроме нравственного и сочувственного союза между ними. Человек Христос не был Богом, но Он был носителем Бога, обладателем Божества. Христу поклоняются не потому что Он — Бог, а потому, что Бог в Нем. Сильный момент в несторианстве — это то, что он старается отдать должное человечности Христа. В то же время он идет против всех библейских доказательств единства Личности в Посреднике. Несторианство оставляет Церковь с превосходным примером истинного благочестия и нравственности в лице человека Иисуса, но обкрадывает ее, лишая богочеловеческого Искупителя, Источника всей духовной силы, милости и спасения.

2) Партия Кирилла

Самым выдающимся оппонентом несторианству был Кирилл Александрийский. По его мнению, Логос воспринял, усвоил человеческую природу в ее полноте, чтобы искупить ее, но в то же самое время Он образовал только одну Личность в Богочеловеке. Его терминология, однако, была не всегда ясной. С одной стороны, он, кажется, учит просто тому, что Логос воспринял человеческую природу, так что во Христе существуют две природы, образовавшие неразделимый союз в одной Личности Логоса, безо всяких изменений в самих природах. Но он также использовал выражения, которые подчеркивали единство двух природ во Христе посредством взаимообмена качествами, и говорил о Личности Христа, как бы именно в Нем осуществилось это единство. Великое значение Кирилла Александрийского — в том факте, что, вопреки несторианству, он подчеркнул единство Личности Христа. Три момента, которые он особенно выделил, были следующие: а) неразделимое соединение двух природ; б) безличность и зависимость человечности, которую Логос использует, как Свой инструмент, и в) единство и постоянство Личности Христа. Все эти три положения были в совершенной гармонии с ортодоксальным учением того времени. Однако иногда Кирилл Александрийский использовал выражения, которые, по всей видимости, оправдывали позднейшую ошибку Евтихия. Он применял термин «природа» только к Логосу, а не к человечности Христа, используя его, таким образом, как синоним «ипостаси». Это дало повод приписывать ему учение о том, будто после Воплощения во Христе была только одна, Божественная, природа, а монофизитам это дало возможность ссылаться на него, когда они хотели доказать, что, как была только одна Личность, так была только и одна природа в Посреднике. Они продолжали свои ссылки на него, несмотря на его напряженное отрицание какого-либо

смешивания природ. Собор в Ефесе привел к компромиссу, указывая, с одной стороны, что термин «Богородица» приложим к Марии, и утверждая, с другой стороны, учение о двух различных природах Христа.

3) Евтихианская партия

Многие из сторонников Кирилла были неудовлетворены. Они не были расположены к учению о двух различных природах. Евтихий, пожилой монах с довольно неуравновешенными взглядами и сильными антинесторианскими предубеждениями, взял сторону Александрийского богословия в Константинополе. По свидетельству Феодорита, он утверждал то растворение человеческой природы в Божественной, то смешение двух природ в некую третью. По его мнению, человеческие качества во Христе были поглощены, ассимилированы Божественным, так что Его Тело было не такое же, как наше, и Он не был человеком в собственном смысле этого слова. Осужденный Константинопольским Собором в 448 г., он обратился ко Льву, епископу Рима. После того как Лев получил полный отчет обо всем этом деле от Флавиана, епископа Константинополя, который побуждал его выразить свое мнение, он направил Флавиану свое знаменитое определение («Томос»). Так как этот «Томос» глубоко повлиял на Халкидонскую формулировку, следует отметить его основные положения:

- а) Во Христе — две природы, которые постоянно друг от друга отличаются.
 - б) Эти две природы объединяются в одной Личности, при этом каждая из них исполняет свою собственную функцию в воплощенной жизни.
 - в) Из единства Личности вытекает коммуникация (связь с окружающим).
 - г) Труд искупления требовал Посредника, как человеческого, так и Божественного одновременно, как подверженного страстям, так и бесстрастного, как смертного, так и бессмертного. Воплощение было актом нисхождения со стороны Бога, но в нем Логос не перестал быть Богом. Образ слуги не отделим от образа Божьего.
 - д) Человечность Христа постоянна, а ее отрицание предполагает докетическое отрицание реальности страданий Христа.
- Все это действительно суть западной христологии.

в) Решение Халкидонского Собора

После нескольких Соборов, которые-то одобряли, то осуждали Евтихия, в 451 г. был созван Вселенский Собор, и он выдал свое знаменитое определение учения о Личности Христа. Оно выражено следующим образом:

«Итак, следуя за божественными отцами, мы все единогласно учим исповедовать одного и того же сына, Господа нашего Иисуса Христа, Совершенным по Божеству и Его же Самого Совершенным по человечеству; подлинно Бога и Его же Самого подлинно человека: из разумной души и

тела, Единосущным Отцу по Божеству и Его же Самого единосущным нам по человечеству. Подобным нам во всём, кроме греха.

Прежде веков рожденным из Отца по Божеству, а в последние дни Его же самого для нас и для нашего спасения (рожденного) по человечеству из Марии Девы Богородицы.

Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемым в двух природах неслитно, непревращенно, нераздельно, неразлучимо.

(При этом) разница природ не исчезает через соединение, а еще более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и одну Ипостась.

(Учим исповедовать) не рассекаемые или различаемые на два лица, но Одним и Тем же Сыном и Единородным, Богом-Словом, Господом Иисусом Христом.

Как изначала о Нем (изрекали) пророки и наставил нас сам Господь Иисус Христос и как предал нам символ отцов наших».

Самые важные импликации этого утверждения следующие:

1. Качества обеих природ могут быть приписываемы одной Личности, как, например, всеведение и ограниченное знание.
2. Страдания Богочеловека можно рассматривать как истинно и действительно бесконечные, в то время как божественная природа бесстрашна.
3. Именно Божественность, а не человечность составляет основу Личности Христа.
4. Логос соединился не с особым человеческим индивидом, но с человеческой природой. Не было сначала индивидуального человека, с которым вторая Личность Божества ассоциировала себя. Соединение произошло с сущностью Человечности во чреве Девы.

2. ВТОРОЙ ЭТАП СПОРА

а) Смушение после решения Собора

Халкидонский Собор не положил конец христологическим спорам, как в свое время и Никейский Собор не завершил спор тринитарный. Египет, Сирия и Палестина дали приют многим фанатическим монахам евтихианских убеждений, в то время как Рим стал все увеличивающимся центром ортодоксии. Фактически процесс догматического развития быстро перемещался с Востока на Запад. После Халкидонского Собора сторонников Кирилла и Евтихия стали называть монофизитами, потому что они соглашались, что после соединения у Христа была сложная природа, но они отрицали, что у Него было две различных природы. По их пониманию,

различные природы должны с необходимостью повести к двойственности личностей. Между различными партиями была долгая и довольно неинтересная борьба. Даже между собой монофизиты не имели согласия. Они разделились на несколько сект, от одних только имен которых, как говорит доктор Орр, «могут побежать мурашки по коже». Там были «теопасхиисты», которые подчеркивали, что Бог страдал; «птартолатристы», которые были ближе всех к формулировке Халкидона и подчеркивали тот факт, что природа Христа была, как и наша, способна страдать, и о них поэтому говорили, что они поклоняются тому, что тленно; и «афтартодокетисты», которые выражали прямо противоположное мнение, а именно, что человеческая природа Христа была не единосущна нашей, но была наделена божественными качествами и поэтому безгрешна, неразрушима и нетленна.

Самым способным и выдающимся защитником Халкидонского богословия был Леонтий Византийский. Он добавил один элемент к догматическому построению учения о Христе, который позднее был более полно разработан Иоанном Дамаскиным. Этот элемент был следующий: отвержение несторианства могло привести к идее независимого, безличного существования человеческой природы Христа. Эта идея могла подкрепляться использованием термина — «безличный». Поэтому Леонтий подчеркнул тот факт, что человеческая природа Христа не безличная, но «внутриличная», т.е. она имеет свое личное существование в Личности Сына Божьего с самого момента Воплощения.

В 553 г. император Юстиниан созвал пятый Вселенский Собор в Константинополе, который был благоприятен для монофизитов в своем осуждении произведений Феодора, но и неблагоприятен для них, так как произнес анафему на тех, кто заявлял, что Халкедонский Собор якобы поддержал именно те ошибки, которые он осудил. Это не удовлетворило монофизитов, но скорее закрепило их отделение от Церкви и империи.

б) Монофелитский спор

Скоро стало очевидным, что предпринятая Собором попытка уладить монофизитский спор не восстановила гармонию. Несколько жизненно важных вопросов остались без ответа. Это был не только вопрос «как», относительно двух природ Христа, но и еще возник дополнительный вопрос — «сколько» относится к Личности и «сколько» — к природе? В связи с этим появился и еще один очень важный вопрос: принадлежит ли воля к Личности или к природе? Иными словами, была у Христа одна воля или две? Если сказать, что существует только одна воля, то не лишает ли это Христа истинно человеческого волеизъявления и не нарушает ли это целостности Его Личности. С другой стороны, сказать, что существуют две воли, не приведет ли это в несторианский лагерь?

В результате среди монофизитов возникла новая секта монофелитов. Как указывает их имя, они начали с единства Личности и доказывали, что у Христа была только одна воля. Это учение выразилось в двух формах: или человеческая воля рассматривалась как заключенная в Божественной, так что действовала только последняя; или же воля рассматривалась как сложная, где Божественная и человеческая воли соединены. Оппоненты монофелитов назывались «дуофелиты». Они опирались на двойственность природ и утверждали, наличие во Христе двух волей. Монофизиты обвиняли их в том, что они разрушают единство личной жизни Христа.

Некоторое время в этом споре вместо термина «воля» использовался термин «энергия», но вскоре стал преобладать термин «воля», как более определенный. Нужно, однако, иметь в виду, что слово «воля» использовалось в широком смысле. Строго говоря, мы под «волей» понимаем способность хотения, волеизъявления, решимости и выбора. Но это слово часто используется в более широком смысле, в него включаются инстинкты, аппетиты, желания и страсти с их соответствующими отвращениями. Все это покрывалось термином «воля» в том древнем споре, так что это включало вопрос о том, был ли способен Христос испытывать страх и отшатывался ли Он от страдания и смерти. Отрицание человеческой воли во Христе придало бы поэтому Его Человечности некоторый докетический характер.

Шестой Вселенский Собор в Константинополе (680 г.) с участием римского епископа принял учение о двух волях и двух энергиях, как ортодоксальную позицию, но также решил, что человеческую волю нужно всегда понимать как подчиненную Божественной. Установившееся мнение было то, что человеческая воля в своем соединении с Божественной не становилась менее человеческой, но возвышалась и совершенствовалась этим соединением, обе действуя в совершенной гармонии.

в) Создание учения Иоанна Дамаскина

В Иоанне Дамаскине богословие Греческой Церкви достигло своего наивысшего развития, и поэтому важно отметить создание его учения о Личности Христа. В его понимании Логос усвоил Себе человеческую природу, а не наоборот, т. е. человек Иисус не принимал на себя Логос. Это значит, что Логос — это формирующее и контролирующее начало, обеспечивающее единство двух природ. Логос воспринял не человеческую индивидуальность и не человеческую природу вообще, но потенциальную человеческую индивидуальность, человеческую природу, еще не развившуюся в личность или ипостась. Через соединение Логоса с этим потенциальным человеком во чреве Марии последний получил индивидуальное существование. Хотя человеческая природа Христа не имеет своей, независимой личности, она тем не менее имеет личное существование в Логосе и через Него. Она не то чтобы неипостасна, но внутри — ипостасна. Он иллюстрирует единство двух природ во Христе единством тела и души в

человеке. Происходит постоянное взаимопроникновение божественного и человеческого во Христе, передача божественных качеств человеческой природе, так что последняя обоживается, и мы можем такие сказать, что Бог страдал во плоти. Человеческая природа только переносит такое воздействие и поэтому является всегда воспринимающей и пассивной. Сын Божий, включающий сейчас Свою полную человечность, является объектом поклонения для Церкви. Хотя существует тенденция низвести человеческую природу Иисуса до положения просто органа или инструмента Логоса, допускается все же наличие кооперации (сотрудничества) двух природ и то, что одна Личность действует и желает в каждой природе. Воля рассматривается, как принадлежащая природе, но утверждается также, что во Христе человеческая воля стала волей воплощенного Бога.

г) Христология Западной Церкви

Споры, бушующие на Востоке, не оказали особого воздействия на Западную Церковь. Похоже, что в целом западный ум был недостаточно знаком со всеми видами тонких философских различий, чтобы принимать активное участие в дискуссии по вопросам, столь глубоким и неуловимым, как те, которые разделяли Восточную Церковь.

Однако в Испании в седьмом – восьмом веках появилось новое движение христологической мысли, называемое адопцианским спором. Термин, означающий «усыновление», был уже известен в Испании, так как Собор в Толедо в 675 г. заявил, что Христос был Сыном Божьим по природе, а не по усыновлению. Ярким приверженцем адопцианской доктрины был Феликс, епископ Ургеллы. Что касается Божественной природы Христа, т.е. Логоса, то Феликс считал Христа единокровным Сыном Божьим в природном смысле, но Христа по его человеческой природе он считал Сыном Божьим по усыновлению. В то же время он стремился сохранить единство Личности, подчеркивая тот факт, что с момента его зачатия Сын Человеческий был принят в единство с Личностью Сына Божьего.

Эта теория, таким образом, делает различие между сыновством и усыновлением, первое — для божественности, а второе — для человечности Христа. Феликс и его последователи основывали свое мнение на следующих положениях: 1) на различии природ во Христе, которые, по их мнению, предполагали различие между видами сыновства; 2) на текстах Писания, утверждающих, что Христос как человек — ниже Отца, и 3) на том факте, что верующие являются Божьими детьми по усыновлению и называются при этом «братьями» Христа. Кажется, что это предполагает, что Христос, как имеющий человеческую природу, был Сыном Божьим в том же смысле. Для дальнейшего прояснения своей теории они проводили различие между природным рождением Христа в Вифлееме и духовным рождением, имевшим начало при крещении и завершение в воскресении. Это духовное рождение сделало Христа усыновленным Сыном Божьим.

Оппоненты этой точки зрения хотя и не обвиняли adoptionистов в явно выраженной ошибке учения о двойственной личности Христа, но указывали, что это было бы логическим результатом двойного сыновства. Алкуин, известный ученый времен Карла Великого, говоря о Феликсе, обвинял его в разделении Христа на двух сыновей. Он указывал, что никакой отец не может иметь сына, который был бы таковым и по природе, и по усыновлению. Конечно, adoptionисты заблуждались, когда они приписывали человеческой природе Христа некую отчужденность, пока Он не стал причастником Божества по специальному действию усыновления. Эта ошибка была осуждена Синодом во Франкфурте в 794 г.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Есть ли точки контакта между позициями Апполинария и Ария?
2. Какие интересы защищал Апполинарий?
3. Как в его теории отразились манихейство и платонизм?
4. В чем была его особенность во взгляде на Логос, как архетип человечества?
5. Каковы были основные возражения против его теории?
6. В каком смысле несторианство являлось реакцией на апполинаризм?
7. Какие идеи привели к применению слова «Богородица»? Действительно ли Кирилл смешивал две природы?
8. Как объяснить все взаимонепонимание по этому вопросу?
9. Каковы сильные стороны несторианства?
10. Как Церковь отнеслась к его ошибкам?
11. Каков был взгляд Кирилла на единство Личности и на взаимоотношения двух природ во Христе?
12. В чем состоял главный интерес евтихианцев?
13. В чем они заблуждались?
14. Как Лев I в своем «определении» выстроил учение о Христе?
15. Какие элементы привнес Леонтий Византийский в развитие учения о Христе?
16. Как возник монофелитский спор?
17. Какие вопросы он поставил и как был решен?
18. На чем основывалась теория adoptionистов?
19. Были ли adoptionисты в действительности несторианами в своих идеях?

Литература

1. Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp. 39-82.
2. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp. 323-481.
3. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christy* pp. 175-229.
4. Harnack, *History of Dogma*, IV, pp. 138-267.
5. Seeberg, *History of Doctrines*, I, pp. 243-288.

6. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 153-170.
7. Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp. 287-378.
8. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 316-339.
9. Shedd, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 393-408.
10. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 307-320.
11. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 148-160.
12. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 173-206.

II. ПОЗДНЕЙШИЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ

1. В СРЕДНИЕ ВЕКА

В Средние века личность Христа не была в числе главных проблем. Другие вышли на первое место, такие, как учение о грехе и милости и связанное с ним учение об искуплении. Краткое указание на самые важные моменты учения о Христе у Фомы Аквинского будет достаточным для понимания, как дела в этой области обстояли во время Реформации.

В вопросе двойственной природы Христа Фома Аквинский придерживался принятого богословия. Личность Логоса стала двойственной после соединения при Воплощении, и это соединение «препятствовало» развитию человечности до независимой личности. Двухсторонняя благодать была вложена в человеческую природу Христа из-за его союза с Логосом: а) благодать единения, или достоинство, происходящее от объединения человеческой природы с Божественной, так чтобы человеческая природа тоже стала объектом поклонения, и б) благодать освящения, которой был удостоен Христос, как человек, и которая поддерживала человеческую природу в ее отношениях с Богом. Человеческое знание Христа было тоже двух родов, а именно, знание, данное Ему, и знание приобретенное. Благодаря первому Он мог знать все, что могут знать люди и что дано им в откровении, т.е. своего рода совершенное знание, которое, однако, ограничено тварными границами. Благодаря же второму Он знал все, что может быть известно через интеллектуальные способности. Не существует передачи качеств между двумя природами (в абстракции), но и человеческие, и Божественные качества можно приписать одной Личности. Человеческая природа Христа не всемогуща, но подвержена человеческим переживаниям, таким, как печаль, горе, страх и гнев. Во Христе — две воли, но окончательное решение принадлежит Божественной воле. Человеческая воля всегда подчинена Божественной.

2. ВО ВРЕМЯ РЕФОРМАЦИИ

В лютеранской христологии есть одна особенность, которая заслуживает особого внимания. Лютер твердо верил в учение о двух природах и их нераздельном единстве в Личности Логоса. Но его учение о реальном присутствии во время Вечери Господней вело к необходимости признать, что после Вознесения человеческая природа Христа — вездесуща. Так возникло лютеранское учение, что «каждая из природ Христа пронизывает другую и что его человечность обладает атрибутами Его Божественности» («Лютеранские символы», стр. 132). Но в то время как определенные Божественные качества, такие, как вездесущность, всемо-

гущество, были приписаны человеческой природе, в отношении приписывания человеческих качеств Божественной природе наступило колебание, и с течением времени эта сторона вопроса сама собой отпала. По Формуле Согласия Божественная природа передает Свои качества человеческой природе, но использование их зависит от воли Сына Божьего. Нужно, однако, отметить, что эта Формула очень двусмысленна, если и не вовсе непоследовательна в своих утверждениях (Шмид, «Доктринальное богословие», стр. 340). Неудивительно поэтому, что лютеранские богословы сами не могут прийти к согласию по данному вопросу.

Учение о передаче атрибутов (качеств) привело к спору в Лютеранской Церкви. Лютеранские богословы, по-видимому, поняли, что логика требовала передачи качеств в самый момент соединения двух природ. Но допустив это соображение, они сразу же оказались перед вопросом о том, как тогда объяснить жизнь, полную унижения, как она описана на страницах Евангелия. Это повело к диспуту между гиссенскими и тюрингенскими богословами. Одни считали, что Христос отложил в сторону Божественные качества, полученные при Воплощении, или же использовал их только эпизодически; а другие считали, что Он всегда обладал ими, но скрывал их или использовал их только тайно. Хемниц является самым важным представителем первого мнения, а Бренц — второго. Формула Согласия в целом склоняется на сторону первого мнения. И оно постепенно начинает преобладать в лютеранских церквях. В труде Квенштеда, в чьих руках учение приобрело окончательные очертания, присутствие сугубо Божественных сил в человечности Христа становится только возможностью. Сегодня среди некоторых лютеран есть заметная тенденция отказаться от своего характерного взгляда и принять тот взгляд реформатов, что качества каждой из природ могут быть приписаны Личности, (ср. «Лекции об Аугсбургском вероисповедании», стр. 91; Ширехер, «Основополагающий труд о системе евангельского лютеранского богословия», стр. 458).

Самое полное официальное изложение позиции реформатов относительно учения о Христе находится во второй Гельветской конфессии, подготовленной в 1566 г. Цитируем некоторые из самых важных положений:

«Итак, Сын Божий равен и единосущен Отцу, что касается Его Божественности; истинный Бог, не только по имени или по усыновлению, или по особой милости, но по сущности и природе... Поэтому мы отвергаем богохульное учение Ария, высказанное против Сына Божьего... Мы также учим и веруем, что вечный Сын вечного Бога был сделан Сыном Человеческим, от семени Авраама и Давида; не через посредство какого-либо человека, как утверждал Евцион, но что в высшей чистоте Он был зачат от Святого Духа и рожден от Девы Марии... Более того, наш Господь Иисус Христос не имел души без понимания или разума, как думал Аполлинарий, и не имел плоти без души, как учил Евномий; но у Него была душа с ее разумом и плоть с ее чувствами... Мы признаем поэтому, что в одном и том же Иисусе Христе, нашем Господе, было две природы — Божественная и человеческая; и мы говорим, что эти две природы так соединены друг с

другом, что они не поглощены друг другом и не смешаны, не спутаны, но скорее соединены в одной Личности (качества каждой природы остаются сохраненными и в покое), так что мы поклоняемся одному Христу, нашему Господу, а не двум... Поэтому мы отвергаем ересь Нестория, которая делает двух Христов из Одного и разрушает единство Личности, а также мы отвращаемся от безумия Евтихия и монофелитов и монофизитов, которые разрушают пристойность человеческой природы. Поэтому мы не учим, что Божественная природа во Христе страдала и что Христос по Своей человеческой природе присутствует в мире и на каждом месте. Ибо мы не учим и не думаем, что тело Христа перестало быть настоящим телом после Его прославления или что Он обожился так, что устранил Свои качества, касающиеся тела и души, и стал полностью Божественной природы и одной только сущности; поэтому мы не допускаем и не принимаем неразумные тонкости и темные, запутанные и непоследовательные споры Швенкфельда и подобных ему пустых фокусников в этой области, и сами ими не являемся».

3. В ДЕВЯТНАДЦАТОМ ВЕКЕ

В течение восемнадцатого века в изучении Личности Христа произошло поразительное изменение. До этого времени исходная точка была преимущественно богословская, и христология, поэтому была теоцентричной. Богословы, занятые созиданием учения о Христе, исходили из Логоса, второй Личности Троицы и затем стремились объяснить воплощение так, чтобы соблюсти единство Личности Спасителя, а также целостность и подлинность двух Его природ. Но в течение восемнадцатого века росло убеждение, что это не было лучшим методом и что более удовлетворительные результаты можно получить, начиная исследования «ближе к дому», т. е. с изучения исторического Иисуса. Начался новый христологический период. Более ста лет внимание было сконцентрировано на образе Спасителя, представленном нам в Евангелиях, и многие так восхищены результатами «этого изучения, что говорят о новом открытии Иисуса. Точка зрения была антропологическая, а результат — антропоцентрический.

Может оказаться теперь истинным утверждение Макинтоша, что «эти прилагательные не означают серьезной разницы во мнениях, касающихся решительных выводов», так как «антропоцентрический не должен путаться с гуманитарным», но фактически новый метод использовался таким образом, что результаты были скорее разрушительными, чем созидательными. Применение этого метода шло рядом с сильным отвращением к авторитету и к сверхъестественному, и со все увеличивающимся призывом к разуму и опыту. Главным фактором в складывании учения об Иисусе стало не то, что Библия говорит о Нем, но наши собственные открытия в исследовании Его жизни и наш опыт переживания Его. Было сделано опасное и далеко идущее различие между историческим Иисусом, очерченным авторами Евангелий, и богословским Христом, плодом богатого воображения богословских мыс-

лителей, начиная со дней Павла, и чей образ запечатлен в вероисповеданиях Церкви. Господь славы был лишен всего сверхъестественного — или почти всего — и учение о Христе уступило дорогу учениям об Иисусе. Тот, Кого Церковь всегда рассматривала как объект Божественного поклонения, теперь стал просто учителем нравственности. Было, конечно, немало попыток удержать что-то от религиозного значения Иисуса Христа, но и они испытали сильное влияние духа времени. Мы ограничимся кратким указанием на выдающиеся точки зрения, касающиеся Христа.

а) Точка зрения Шлейермахера

В христологии Шлейермахера Иисус, можно сказать, едва ли возвышается над человеческим уровнем. Уникальность Его Личности состоит в том, что Он обладает совершенным и непрерывающимся чувством единения с Божественным, а также полностью осуществляет предназначение человека в Своем характере безгрешного совершенства. Он был вторым Адамом, совершенно человеком, как и первый, но помещенный в более благоприятные обстоятельства и остающийся безгрешным и совершенным в послушании. Он является новой духовной главой расы, способной оживить и поддержать высшую жизнь всего человечества. Его сверхъестественное достоинство объясняется особым присутствием Бога в Нем, в Его высшем Богосознании. Он — совершенный религиозный человек, Источник всякой истинной религии; и через Его живую веру все люди могут стать совершенно религиозными.

Исключительный характер Христа указывает на Его необычное происхождение, потому что в Нем нет наследственных влияний, которые вызывали бы греховные наклонности. Нет необходимости признавать Его рождение от Девы. Его Личность была создана творческим актом, переведшим человеческую природу в план идеального совершенства.

б) Концепции Канта и Гегеля

Умозрительный германский рационализм тоже заявляет о сочувственном одобрении специфично христианских учений и признает за ними большой вклад в дело изучения рациональной истины.

1) Кантианский Христос

Для Канта Христос был прежде всего просто абстрактным идеалом, идеалом этического совершенства. Что спасает, так это вера в этот идеал, а не в Иисуса как Личность. Церковь совершила ошибку, когда она применила к Нему эпитеты и концепции, которые по праву принадлежат только

этическому идеалу, который Он просто символизирует. Этот этический идеал, который от начала парил перед духовными очами Бога и может называться Сыном Божьим, сошел с Небес и воплотился в той мере, в какой это могло реализоваться на земле в совершенной человечности. Он открылся в истинах разума и является содержанием рациональной истины, и Иисус был ее самым выдающимся проповедником и первопроходцем. Если понимать это правильно, это спасает человека, независимо от каких-либо личных отношений с Иисусом Христом. Эта точка зрения устраняет Евангелие Нового Завета, обкрадывает нас, лишая нашего Божественного Господа и оставляет нас только с проповедником морали.

2) Гегельянский Христос

Для Гегеля верования Церкви в отношении Личности Иисуса Христа являются просто попытками человеческих высказываний об онтологических идеях — символами, выражающими метафизическую истину. Он рассматривает человеческую историю как процесс Божьего становления, самораскрытия разума в условиях времени и пространства. Единственно в этом смысле Слово стало плотью и обитало с нами. Бог воплощается в человечности, и это воплощение выражает то, что Бог и человек — одно. Хотя студенты Гегеля различаются в вопросе о том, понимает ли он воплощение как чисто расовое или же рассматривает уникальное воплощение Иисуса Христа как его кульминацию, — последнее кажется верным истолкованием. По Гегелю, историческое проявление Бога во Христе рассматривается двумя различными путями. Человечество в целом воспринимает Иисуса как человеческого Учителя, принесшего учение о Царствии Божьем и высший код нравственности и давшего нам пример, живя в соответствии со своим учением, даже если это стоило ему смерти. Но у верующих более высокий взгляд. Вера признает Иисуса как Божественного и завершающего трансцендентность Бога. Все, что Он делает, становится откровением Божьим. В Нем Сам Бог приближается к нам, касается нас и таким образом поднимает нас до Божественного сознания. Здесь мы встречаемся с пантеистическим определением человеческого и Божественного в учении о Христе. Конечно, Церковь выражает эту идею только символически и несовершенным образом; философия, — сказано нам, — дает этому более совершенное выражение.

в) Кенотические теории

В кенотическом учении была сделана замечательная попытка улучшить богословское толкование учения о Личности Христа. Термин «кеносис» взят из Флп. 2:7, где говорится, что Христос «уничжил Себя Самого, приняв образ раба». Греческое слово, которое здесь переведено как «уничжил»

(или «опустошил»), - «ekenosen». Ошибочное толкование этого текста стало библейским основанием учения о кеносисе, вместе с другим текстом, 2 Кор. 8:9: «обнищал ради вас...» Эти тексты были поняты так, что при воплощении Христос «опустошил» Себя, лишился Своей Божественности. Но против такого толкования есть серьезные возражения: 1) Д-р Ворфилд показал, что «опустошил Себя» противоположно обычному значению термина «сделать Себя незначительным» («Христология и критицизм», стр. 375), и 2) подразумеваемый объект этого действия — это не Божественность Христа, а Его равенство с Богом в силе и славе. Господь славы, став рабом, Сам сделал Себя незначительным. Однако кенотицисты на этих двух отрывках основывают учение о том, что Логос буквально стал, т.е. превратился в человека, уменьшив Себя (лишив потенциала) или полностью, или частично, до размеров человека, а затем возрастал в мудрости и силе, пока, наконец, Он снова не усвоил Себе Божественную природу.

Эта теория, по всей видимости, родилась по двум мотивам: из желания поддержать реальность и целостность человечности Христа и в то же время подчеркнуть огромное величие унижения Христа, в котором Он, будучи богат, обнищал ради нас. Кенотическая теория приняла несколько форм.

По Томасиусу, Божественный Логос, удерживая при Себе Свои, присущие Ему моральные качества абсолютной силы, свободы, святости, истины и любви, лишил Себя временно Своих относительных качеств всемогущества, вездесущности и всеведения, но после воскресения воспринял их снова.

Теория Гесса, которая была более абсолютной и последовательной, а также и более популярной, состоит в том, что Логос при Воплощении буквально прекратил Свои космические функции и Вечное ведение и уменьшился абсолютно до условий и ограничений человеческой природы, так что Его сознание стало сознанием человеческой души. Эта теория очень близко подходит ко взглядам Аполлинария.

Эббард, реформатский богослов, учил о двойной жизни Логоса. С одной стороны, Логос уменьшил Себя до размеров человека и обладал чисто человеческим сознанием, но с другой стороны, Он также удержал при Себе и использовал Свои Божественные совершенства в тринитарной жизни без каких-либо перерывов. Одно и то же «эго» существует одновременно в вечной и во временной форме и является как бесконечным, так и конечным.

Мартенсен утверждает, что в Логосе во время Его унижения была двойная жизнь из двух несообщающихся центров. Как Сын Божий, сущий в недрах Отца, Он продолжал свои тринитарные и космические функции, но как лишенный силы Логос, Он ничего не знал об этих функциях, а то, что Он — Бог, Он знал только в том смысле, в каком подобное знание возможно для человеческих возможностей.

Эта теория, некогда очень популярная в той или другой форме, и до сих пор некоторые ее защищают, сейчас утратила свое обаяние. Она искажает учение о Троице, противоположна учению о неизменности Бога и расходится с теми текстами Писания, которые приписывают Божественные качества

историческому Иисусу. Если выразить наиболее последовательно основную мысль этой теории, то она учит, по словам Ла Туша, «воплощению через самоубийство Бога».

г) Концепция Дорнера о Воплощении

Дорнера можно рассматривать как главного представителя Посреднической Школы в учении о Христе. Он подчеркивает тот факт, что Бог и человек - родственны и что в природе Бога есть побуждение сообщить (явить) Себя человеку, с этой точки зрения Воплощение сверхъестественно и исторически необходимо, и оно произошло бы, даже если бы грех не вошел в мир. Человечность Христа была новой человечностью, в которой восприимчивость человека к Божественному была возведена до высшей точки. Это было необходимо, так как Христу было определено быть Главой ИскуПЛенной расы. Так Логос, предмирный принцип откровения и обитающий в Боге, соединился с человечностью, но обитание его в человечности не сразу стало полным: Воплощение имело свою постепенность. Мера этого на каждом этапе определялась постоянно возрастающей восприимчивостью человеческой природы к Божественному, и высшей своей степени достигла не раньше Воскресения. Эта теория разрушает Писание, так как она показывает Воплощение как рождение просто человека, который постепенно стал Богочеловеком в своем зачатии и рождении. В действительности это новая и тонкая форма старой несторианской ереси. Более того, показывая, что союз во Христе состоит из союза двух Личностей, она делает это даже еще непонятнее, чем оно есть на самом деле.

д) Взгляд Ритчля на Личность Христа

За исключением Шлейермахера, никто не оказал большего влияния на современное богословие, чем Альбрехт Ритчль. В своей христологии он начинает не с Личности Христа, а с Его труда, и подчеркивает его гораздо больше, чем Саму Личность. Труд Христа определяет достоинство Его Личности. Христос — просто человек, но с точки зрения труда, который Он исполнил, и служения, которое Он совершил, мы по праву называем Его Божеством. Тот, кто совершает труд Бога, может быть описан в терминах, относящихся к Богу. Христос, открывая Бога в Его милости, истине и искупительной силе, имеет для человека ценность Бога, и поэтому ему должны принадлежать Божеские почести. Ритчль не говорит о предсуществовании, Воплощении и рождении Христа от Девы, потому что все эти моменты не имеют точки соприкосновения с опытом веры христианской общины. Его взгляд на Христа фактически является только современным аналогом учения об Иисусе Павла Самосатского.

е) Христос в современном богословии

На основе современной пантеистической идеи имманентности Бога учение о Личности Христа сегодня представлено в совершенно натуралистическом плане. Представления меняются, но главная идея остается одной и той же, что в существе своем Бог и человек едины. Христос отличается от других людей только в том, что Он более других сознавал присутствие Бога в Нем и, следовательно, Он является высшим откровением Верховного Существа в Своем Слове и деле. В сущности, все люди — Божественны, потому что Бог присутствует в них всех, и они являются сынами Бога, отличаясь от Христа только в степени. Последний стоит отдельно только в связи со своей большей чувствительностью к Божественному и с высшим Богосознанием.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Какие старые ошибки были фактически оживлены Росселином и Абеляром?
2. Какой христологический нигилизм был в моде среди учеников Абеляра?
3. Какие взгляды на Христа были у Петра Ломбардского?
4. Выдвинули ли схоласты какие-нибудь новые взгляды?
5. В чем состояло определение личности, данное Бозцием и в целом принятое схоластами?
6. Является ли Лютер причастным к характерному лютеранскому взгляду о том, что обе природы Христа взаимопроникают друг в друга?
7. Где мы находим официальную лютеранскую христологию?
8. Как нам объяснить непоследовательные, по всей видимости, выражения Формулы Согласия?
9. Какие христологические различия были в Лютеранской Церкви?
10. Какие существуют возражения тому лютеранскому взгляду, что божественные качества могут быть переданы человеческой природе?
11. В чем состоит различие между лютеранами и реформатами в их понимании Флп. 2:5-11?
12. Чем христология реформатов отличается от лютеранской?
13. Каково главное отличие между христологическими дискуссиями лютеран с реформатами и дискуссиями предшествующих веков?
14. В чем различие христологии Канта и Гегеля от христологии Шлейермахера и Ритчля?
15. Какие существуют возражения против учения о кеносисе?
16. Что является спорным в христологии модернизма?

Литература

1. *The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession.*
2. La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought.*
3. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus.*
4. Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp. 485-553, 587-671.
5. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ*, pp. 223— 284.
6. Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp. 74—236.
7. Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, pp. 59-83.
8. Hepppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus*, II, pp. 78-178.
9. Dorner, *History of Protestant Theology*, pp. 95 f, 201 f, 322 f.
10. Seeberg, *History of Doctrines*, II, pp. 65, 109 f, 154 f, 229 f, 321 f, 323 f, 374, 387.
11. Hagenbach, *History of Doctrines*, II, pp. 267-275; III, pp. 197-209, 343-353.
12. Thomasius, *Dogmengeschichte*, II, pp. 380-385, 388-429.
13. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp. 171 —195.

УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ УЧЕНИЯ

I. АНТРОПОЛОГИЯ В ПАТРИСТИКЕ

1. ВАЖНОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

Пока на Востоке шумели христологические споры, на Западе на первое место вышли другие проблемы, такие, как греха и благодати, свободы воли и Божественного предопределения. Вряд ли можно переоценить их важность, с точки зрения практического христианства. Их отношение к труду искупления даже более явно, чем христологические вопросы. Именно в этой области проходят основные демаркационные линии великого разделения в христианстве. Доктор Канингем говорит: «Никогда, конечно, не было даже какой-то видимости истинной личной религии там, где отрицалась Божественность Сына Божьего; но очень часто исповедание здравого учения на эту тему, к тому же в течение долгого времени, сочеталось с почти полным отсутствием настоящей религии. В то же время, говоря о пелагианском споре, мы видим, что не только действительной религии почти никогда не было там, где не было исповедания существенного здравого учения по его центральным вопросам, но также — и в этом суть контраста, — упадок истинной религии всегда сопровождался большим количеством ошибок в учении по этим вопросам; действие и противодействие обоих (учения и религии) друг на друга было быстрым и явным» («Историческое Богословие», I, стр. 321).

2. АНТРОПОЛОГИЯ ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ

Главный интерес греческих Отцов лежит в области теологии и христологии, и хотя они обсуждали вопросы антропологии, это происходило несколько поверхностно. В их понимании греха и благодати был известный дуализм, который привел к довольно туманным представлениям с ударением на тех учениях, которые более родственны позднейшим учениям Пелагия, а не Августина. В известной степени можно сказать, что они подготовили путь пелагианству. В нашем кратком обсуждении достаточно будет коснуться лишь основных идей. Их взгляд на грех, особенно вначале, существенно происходил из их противления гностицизму с его подчеркиванием физической необходимости зла и отрицанием свободы воли. Они выделяли тот факт, что сотворение Адама по образу Божьему не включало в себя его морального совершенства, но только способность его природы к нему. Адам

мог грешить и грешил, попав таким образом под власть сатаны, смерти и греховного развращения. Падшая физическая природа передалась через размножение человечеству, но это само по себе не является грехом и не делает человечество виновным. Не существует первородного греха, в строгом смысле этого слова. Они не отрицают солидарность человеческой расы, но признают его физическую связь с Адамом. Эта связь, однако, относится только к телесной, чувственной его природе, которая передается от отца — сыну, а не к высшей и рациональной стороне человеческой природы, которая в каждом отдельном случае является прямым творением Бога. Эта связь не оказывает непосредственного влияния на волю, но воздействует на нее только опосредованно, через интеллект. Грех всегда происходит в свободном выборе человека и является результатом слабости и невежества. Следовательно, детей нельзя рассматривать как виновных, потому что они наследовали только физическую испорченность.

Нужно, однако, отметить, что были некоторые отклонения от этого основного мнения. Ориген, допуская, что известная наследственная испорченность присуща каждому при рождении, нашел объяснение этому в падении души, совершившемся до рождения и до времени, так он подошел очень близко к учению о первородном грехе. И Григорий Нисский еще ближе подошел к этому учению. Но даже великий Афанасий и Златоуст старательно избегали этого учения.

Учение о Божественной благодати, преобладающее у греческих Отцов, было, естественно, под сильным влиянием их концепции греха и во многом ею определялось. В целом, главное ударение делалось скорее на свободной воле человека, чем на действии Божественной Милости. В деле возрождения инициатива приписывается не благодати, но воле человека. Но хотя воля начинает труд, она не может закончить его без Божественной помощи. Сила Божья сотрудничает с волей человека и делает ее способной отвернуться от греха и делать то, что угодно в очах Божьих. Эти Отцы не всегда делали ясное различие между добром, которое способен делать природный человек, и духовным добром, которое требует силы Духа Святого.

3. ПОСТЕПЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДРУГОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НА ЗАПАДЕ

Во втором и третьем веках греческая антропология более или менее влияла на Запад, но в третьем и четвертом веках постепенно появлялось учение, которому суждено было преобладать на Западе. Особенно оно заметно в трудах Тертуллиана, Киприана, Илария и Амвросия.

У Тертуллиана теория наследственной передачи зла пришла на смену теории отдельного сотворения каждого человека в греческом богословии, и это подготовило путь учению о внутреннем грехе, в отличие от внутреннего зла. Его знаменитым высказыванием было — «Наследственная передача души включает в себя наследственную передачу греха» («Наследственность души

— наследственность греха»). Он соединил свое учение о наследственности с теорией реализма, согласно которой Бог создал родовую человеческую природу, тело и душу, и индивидуализирует ее через размножение. В этом процессе природа не теряет своих отличительных качеств, но продолжает быть мыслящей, разумной и волевой в каждый момент и в каждой из своих индивидуализации, так что ее деятельность не перестает быть деятельностью разумной и ответственной. Грех первоначальной человеческой природы остается грехом во всех индивидуальных существованиях этой природы. Тертуллиан представляет только начало латинской антропологии, и некоторые его выражения все еще напоминают учения греческих Отцов. Он говорит о невинности детей, но, возможно, допускает только в относительном смысле, что они свободны от реально совершенных грехов; также он не отрицает свободы воли. И хотя он сводит к минимуму человеческую дееспособность, он иногда использует язык, который характерен синергической теории возрождения, т.е. теории, что и Бог, и человек участвуют в возрождении.

В трудах Киприана есть все увеличивающаяся тенденция в сторону учения о первоначальной греховности человека и о монергическом обновлении души. Похоже, что он считает вину первородного греха не такой уж большой по сравнению с виной реально совершенного греха. Учение о греховной, в отличие от падшей, природы все яснее утверждается в произведениях Амвросия и Илария. Они ясно учат, что в Адаме все согрешили и потому рождены во грехе. В то же самое время они не считают совершенно испорченной человеческую волю и, следовательно, придерживаются синергической теории возрождения, хотя в этом вопросе они кажутся не очень уверенными и противоречат сами себе больше, чем некоторые из Ранних Отцов. Итак, мы видим в них постепенную подготовку к августиновскому взгляду на грех и благодать.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Назовите имена основных представителей раннего греческого богословия.
2. Каким образом их оппозиция гностицизму повлияла на их антропологию?
3. Воздействовал ли на нее платонизм?
4. Как они представляли себе первоначальное состояние человека?
5. Подчеркивали ли они в своих учениях грехопадение человека?
6. Как вы относитесь к их пониманию греха, скорее, как испорченности, чем вины?
7. Как они представляли себе передачу греха по наследству?
8. Назовите основных представителей раннего латинского богословия.
9. В чем их антропология отличается от восточной?
10. Как вы объясните это различие?

11. Как различаются между собою креационизм и традиционизм (наследственность)?

Литература

1. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma.*
2. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology.*
3. Moody, *The Mind of the Early Converts, cf. Index.*
4. Scott, *The Nicene Theology, pp. 209-219.*
5. McGiffert, *A History of Christian Thought, cf. Index under Sin.*
6. Neander, *History of Christian Dogmas, I, pp. 182 -192.*
7. Moxon, *The Doctrine of Sin, pp. 17-46.*
8. Seeberg, *History of Doctrines, I, pp.109-161.*
9. Sheldon, *History of Christian Doctrine, I, pp. 104-110.*

II. ПЕЛАГИАНСКОЕ И АВГУСТИНИАНСКОЕ УЧЕНИЯ О ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ

1. АВГУСТИН И ПЕЛАГИЙ

Взгляд Августина на грех и благодать сложился в известной степени в результате его глубоких религиозных переживаний, когда он выдерживал великую духовную борьбу и, наконец, вышел в полный свет Евангелия. Он рассказывает нам в своей «Исповеди», что он блуждал далеко от пути морали и религии, искал выхода в манихействе и почти попал в его сети, но в итоге обратился ко Христу. Во все годы своих блужданий он никогда не имел покоя, и Амвросий послужил инструментом возвращения его к вере. Его обращение произошло в саду, в Милане, после долгого волнения, рыданий и молитвы. Он был крещен в 387 г. и стал епископом Иппонским в 395 г. Некоторые видят следы манихейского влияния в его мрачном взгляде на человеческую природу, как в корне злую, и в его отрицании свободы воли. Однако более похоже на то, что именно его чувство присущего ему зла и духовных оков побудило его временно обратиться к манихейству, потому что он сражается с манихеями именно по этим самым вопросам, считая, что человеческая природа не была изначально и по необходимости злой, и настаивал на известной мере свободы, как основы человеческой ответственности.

Пелагий был человеком совершенно другого типа. Сравнивая обоих, Виггер говорит: «Их характеры были диаметрально противоположны. Пелагий был человеком спокойным, свободным как от мистицизма, так и от честолюбивых стремлений; и в этом отношении его образ мысли и действия должен был полностью отличаться от августиновских... Оба поэтому мыслили различно, в соответствии со своим полностью противоположным духовным устройством; и оба, более того, должны были вступить в конфликт, как только для этого представился внешний случай» («Августинианство и пелагианство», стр. 47). Пелагий был британским монахом, человеком суровой жизни, безупречного характера и ровного темперамента и, возможно, частично по этой самой причине чуждый тем конфликтам в душе, той борьбе со грехом и тому глубокому переживанию обновляющей благодати, которые имели такое глубокое влияние на формирование мысли Августина.

Иногда задают вопрос, не было ли августинианство просто реакцией на пелагианство и потому в большей мере определено своим антиподом. Можно сказать, однако, что в своей первоначальной форме обе точки зрения развились независимо до того, как их авторы познакомились с учениями друг друга. В то же самое время нельзя отрицать, что когда оба были вовлечены в смертельную схватку, формальные утверждения августинианства были определены в некоторых деталях пелагианством и наоборот. Оба

представляли элементы, которые уже присутствовали в писаниях Ранних Отцов Церкви.

2. ВЗГЛЯД ПЕЛАГИЯ НА ГРЕХ И БЛАГОДАТЬ

Самыми важными вопросами в споре Пелагия и Августина были вопросы о свободной воле и первородном грехе. По Пелагию, Адам, как он был сотворен Богом, не был наделен положительной святостью. Его первоначальное положение было нейтральным, ни святым, ни греховным, но со способностью как к добру, так и ко злу. У него была свободная и совершенно ни от чего не зависящая воля, которая делала его способным с одинаковой легкостью выбирать то или другое. Он мог либо грешить, либо воздерживаться от греха, как он считал подходящим. Его смертность не могла зависеть от его выбора, потому что он был создан смертным, в том смысле, что он уже подчинился закону смерти. Безо всякого предшествующего греха в своей природе, который мог бы каким-то образом определить ход его жизни, он выбрал грех. Его грехопадение не повредило никому, кроме как ему самому, и оставило человеческую природу неповрежденной для добра. Нет наследственной передачи греховной природы или вины, и, следовательно, нет такой вещи, как первородный грех. Человек все еще рождается в том же самом состоянии, в котором был Адам до своего падения. Он не только свободен от вины, но также и от испорченности. В его природе нет злых стремлений и желаний, которые неизбежно повели бы ко греху. Единственное различие между нами и Адамом в том, что у нас перед глазами есть плохой пример. Грех не состоит в ложных привязанностях или желаниях, но только в отдельных действиях воли. Фактически, человеку нет необходимости грешить. Он, как Адам, наделен совершенной свободой воли, со свободой выбора или безразличия, так что он может в каждый данный момент избрать либо добро, либо зло. И сам тот факт, что Бог приказывает человеку делать добро, является положительным доказательством того, что он способен это делать. Его ответственность есть мера его способности. Если тем не менее грех универсален — и Пелагий допускает, что это так, — то это только из-за неправильного образования, плохого примера и давно установившейся привычки грешить. В своем повороте от зла к добру человек не зависит от благодати Божьей, хотя ее действие, несомненно, является преимуществом и поможет ему преодолеть зло в своей жизни. Но благодать, о которой Пелагий говорит в этой связи, не состоит в работающей внутри Божественной энергии, или, другими словами, в действии Духа Святого, склоняющего волю и укрепляющего человека в том, чтобы делать добро, но только во внешних деталях и естественной одаренности, такой, как человеческая рациональная природа, откровения Бога в Писании и пример Иисуса Христа. Хотя вряд ли в этой системе есть место для крещения детей, Пелагий считает, что их нужно крестить, но рассматривает их крещение просто как образ посвящения или предвкушения

будущего прощения. Довольно нелогично, но он считает, что дети исключены из Царствия Небесного, хотя и не из низшего состояния благословенности, которая называется вечной жизнью.

3. ВЗГЛЯД АВГУСТИНА НА ГРЕХ И БЛАГОДАТЬ

Взгляд Августина на грех и благодать сложился, несомненно, под влиянием его раннего религиозного опыта и, в противоположность пелагианской системе, был обусловлен его тщательным изучением Послания к Римлянам и его общей концепцией отношения души к Богу. Он рассматривал человека, даже в его состоянии до падения, как абсолютно зависимого от Бога в осуществлении своего назначения.

а) Его взгляд на грех

В противоположность манихеям Августин сильно подчеркивает волюнтаристский характер греха. В то же время он верит, что греховные деяния, которыми душа отрывается от Бога, ставят ее под неизбежность зла. В результате того, что грех вошел в мир, человек не может больше желать истинного добра, которое коренится в любви Божией, не сознает своего истинного назначения, но все глубже погружается в рабство. Это не значит, что он потерял чувство Бога, потому что фактически он продолжает вздыхать о Нем.

Августин не рассматривает грех как что-то реальное, скорее как лишение чего-то. Грех не есть некая злая субстанция, прибавленная к человеку, но лишение его добра. Он видит главный корень греха в той любви к себе, которая заместила любовь к Богу. Главный результат этой поврежденности человека виден в вожделении (похоти), в несоответственной силе чувственных желаний в душе, в их противопоставлении закону разума. Из греха и производимого им беспорядка возникает смерть. Человек был сотворен бессмертным, что не означает, что он был непроницаемым к смерти, но он имел способность к телесному бессмертию. Если бы он оказался послушным, он был бы утверждён в святости. Из того состояния, которое можно характеризовать словами «способность не грешить и умирать», он бы перешел в состояние «неспособности грешить и умирать». Но он согрешил и, следовательно, вошел в состояние «неспособности не грешить и умирать».

Через органическую связь между Адамом и его потомками первый передает им свою падшую природу, вместе с виной и испорченностью, связанными с нею. Августин понимает единство человечества не в федеральном смысле, а реалистически. Все человечество в зародыше присутствовало в первом человеке и поэтому также согрешило в нем. Человеческая раса не составлена из большого количества относительно неза-

висимых личностей, но из большого количества тех индивидуализации, которые являются органическими частями общей, родовой человеческой природы, которая была у Адама. И поэтому грех человеческой природы был грехом всех ее индивидуальных проявлений.

В результате греха человек полностью и совершенно падший, неспособный совершать никакого духовного добра. Августин не отрицает, что воля все еще имеет некоторую природную свободу. Она еще способна к действиям, которые являются добрыми в цивилизованном смысле слова и даже похвальными с низшей точки зрения. В то же самое время он утверждает, что человек, отделенный от Бога, обремененный виной и находящийся под властью зла, не может желать того, что добро в глазах Бога. С точки зрения Августина, добрым в очах Божиих является только то, что мотивировано любовью к Богу.

б) Его взгляд на благодать

Воля человека нуждается в обновлении, и это есть исключительно труд Божий от начала до конца — труд Божественной благодати. Здесь необходимо предостеречь от возможного непонимания. Когда Августин приписывает обновление человека только Божественной благодати, и в этом смысле говорит о полной невозможности ей сопротивляться, он никак не имеет в виду, что Божия благодать насилует волю, против воли природы человека, как свободной единицы, но скорее он хочет сказать, что Бог так изменяет волю, что человек добровольно избирает то, что добро. Воля человека обновлена и таким образом восстановлена в своей истинной свободе. Бог может так воздействовать (и воздействует) на волю, что человек по своему собственному свободному выбору обращается к добродетели и святости. Таким путем благодать Божия становится источником всего доброго в человеке.

Из всего сказанного следует, что учение Августина о возрождении полностью монергично. Действие Святого Духа необходимо не только для восполнения некоего недостатка, но и для полного обновления внутреннего расположения человека, так что он приводится в духовное согласие с законом. Шедд говорит: «Благодать сообщается грешному человеку не потому, что он верит, но для того, чтобы он мог верить; потому что вера сама есть дар Божий». Божественная действенность в возрождении имеет результатом обращение грешника, и здесь о человеке можно сказать, что в обращении он сотрудничает с Богом. Августин выделяет несколько стадий в труде Божией благодати, которые он называет «предваряющая благодать», «действующая благодать» и «сотрудничающая благодать». На первой стадии Дух Святой применяет закон, чтобы произвести чувство греха и вины; на второй Он использует Евангелие, чтобы произвести ту веру в Христа и Его искупительный труд, которая приводит к оправданию и миру с Богом; и на третьей стадии обновленная воля человека сотрудничает с Ним в труде ос-

вящения, делясь всю жизнь. Труд благодати включает в себя полное обновление человека по образу Божьему и духовное превращение грешника в святого. С этой основной линией его мысли плохо сочетаются его представления о Церкви, как более или менее независимом распределителе (вроде фармацевта) Божественной благодати, и о возрождении во время крещения.

Представление Августина о благодати Божией, как эффективной причине спасения, привело его к учению о предопределении. То, что Бог делает во времени для благодатного обновления грешника, то Он желал сделать в вечности. Сначала Августин проявил тенденцию рассматривать предопределение как случайность (возможность) Божественного предузнания и представлял Бога как избирающего тех, о ком Он знал, что они уверуют. Это делает предопределение зависящим от предвиденного свободного действия человека. Он вскоре увидел, однако, что последовательность и честное истолкование откровенных текстов Писания требовали от него рассматривать человеческий выбор добра и его веру во Христа, как сами зависящие от Божественной благодати; и поэтому он соответственно изменил свое учение о предопределении. Он обычно рассматривает предопределение в связи со спасением грешника и даже считает, что оно может называться спасением с точки зрения вечности. Что касается неизбранных, он считает Божье действие в их отношении допущением. Осуждение отличается от избрания тем, что оно не сопровождается никаким прямым Божественным действием для обеспечения желаемого (намеренного) результата. Но в то время как Августин является строгим сторонником предопределения, в его учениях есть элемент, чуждый его основной мысли, а именно — это идея, что благодать возрождения может быть снова потеряна. Он считает, что только те, которые возрождены и настойчивы в этом или в которых после потери благодать возрождения восстановлена, — окончательно спасены. В его утверждении, однако, есть особая искупительная черта, что избранный никогда не умрет в невозрожденном состоянии.

4. ПЕЛАГИАНСКИЕ И ПОЛУПЕЛАГИАНСКИЕ СПОРЫ

В пелагианском споре взгляды Августина на грех и благодать подверглись проверке. Неудивительно, что они встретились с оппозицией, так как эти вопросы ни когда еще не обсуждались в подробностях. Восточная Церковь предпочитала подчеркивать элемент свободы в человеческой природе, в противоположность языческой идее судьбы (фатума). Признавалось, что человеческая воля была испорчена и подчинилась сатане, чувственным соблазнам и смерти, а также то, что новая жизнь сообщалась при крещении. В общем, греческие Отцы довольствовались тем, что помещали благодать Божию и свободную волю рядом друг с другом.

Ввиду всего этого было совершенно естественно, что взгляды Августина, который все, в том числе и свободную волю, выводил из

Божественной благодати, столкнулись с противоположной тенденцией, представленной Пелагием. Обе системы были абсолютными антиподами. Пелагий впервые огласил свои взгляды в Риме в 409—411 гг. Его система была представлена в Североафриканской Церкви его учеником Целестием. В то же время Пелагий отправился в Палестину пропагандировать свои взгляды. Вопрос о его отходе от принятых учений Церкви возникал на некоторых Соборах. В 412 г. Селестия признали еретиком в Карфагене и отлучили его, когда он отказался взять обратно свои заявления. Сам Пелагий был обвинен в ереси перед Синодами в Иерусалиме и Диосполисе (тоже в Палестине), но специальными разъяснениями и квалификацией некоторых своих утверждений ему удалось удовлетворить судей, и он был оправдан — 414 — 416 гг. В 416 г. пелагианство было осуждено как ересь на Синодах Милева и Карфагена, и это решение было окончательно утверждено колеблющимся епископом Рима Зосимой, который вначале вручил Пелагию сертификат ортодоксии в 418 г. Наконец, на Ефесском Соборе 431 г., который осудил несторианство, был также вынесен приговор осуждения пелагианству.

Между крайностями августинианства и пелагианства возникло среднее движение, известное в истории как полупелагианство. Фактически эта средняя позиция послужила тому, чтобы сделать ясным, — как ничто другое не могло бы это сделать, — что только такая система, как у Августина, с ее сильной логической последовательностью, могла успешно выстоять против яростных атак Пелагия. Полупелагианство сделало тщетную попытку избавиться от всех трудностей, давая место и Божественной благодати, и человеческой воле, как координирующим факторам в обновлении человека, и основывая предопределение на предвиденной вере и послушании. Падшая человеческая природа сохраняет элемент свободы, благодаря которой она и может сотрудничать с Божественной благодатью. Возрождение — это совместный результат обоих факторов, но в действительности именно человек, а не Бог начинает этот труд.

Полупелагианские взгляды особенно распространились в Галлии. Их главным представителем был Кассиан, аббат из Марселя. Они нашли также способных защитников в Фаусте из Региума и Геннадии из Марселя. Но им не хватило внутренней последовательности, и они не могли выдерживать дебатов против такой тесно связанной и компактной системы, как августинианство. Система была осуждена на важном Соборе в Оранже, который отстаивал умеренное августинианство.

Учение Августина о грехе и благодати было принято как антропология Западной Церкви, хотя его принятие даже там не было повсеместным. Влиятельные люди, такие, как Лев и Григорий, Беде и Алкуин были его сторонниками, хотя они и не были так жестки, как Августин, в отстаивании утверждения предвечного осуждения погибшего. Они подчеркивали порабощение человеческой воли и абсолютную нужду в Божественной Милости для обновления. Можно сказать, что самые важные лидеры Церкви

оставались верными наиболее практичной части антропологии Августина в течение двух-трех веков после него.

Синод в Оранже принял умеренное августинианство как учение Церкви. Пелагианство и полупелагианство оба были осуждены как противные истинной вере. Августинианское учение о спасении только верой было победным, но учение о непреодолимой благодати предопределения было замещено учением о благодати в таинстве крещения. И учение о двойном предопределении — предопределение также и ко злу — было покинуто в 529 г. Постепенно общий упадок Римской Католической Церкви повел к движению в сторону полупелагианства, которое до этого крепко утвердилось на Востоке. С течением времени Латинская Церковь приняла антропологию Греческой Церкви и с тех пор является ее сторонником.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В чем антропология Востока отличается от западной?
2. Были ли пелагианские и августинианские догматы новыми для Церкви?
3. В чем была главная ошибка Пелагия?
4. Как его учение о свободной воле воздействует на учения о грехе и благодати?
5. Почему он подчеркивает свободную волю человека?
6. Является ли его учение о свободной воле психологически возможным?
7. Почему его объяснение универсальности греха недостаточно?
8. Как он понимает Божественную благодать?
9. Какую ценность он ей приписывает?
10. Отрицает ли он благодать как внутреннюю энергию?
11. Каковы библейские основания его учения?
12. Как понимал Августин свободу воли до и после грехопадения?
13. Приписывал ли он греху волевой аспект или нет?
14. Рассматривал ли он вождление как грех или нет?
15. Как вы оцениваете его утверждение о грехе как лишении, нужде?
16. Превосходит ли его учение о первородном грехе учение Ранних Отцов?
Если да, то как и в чем?
17. Как он понимает передачу греха?
18. Как его учение о грехе и благодати привело его к учению о предопределении?
19. Какова его концепция о предопределении на осуждение?

Литература

1. Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*.
2. Cunningham, *St. Austin*.
3. Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp. 47-140.
4. Cunningham, *Historical Theology*, I, pp. 321-358.

5. Harnack, *History of Dogma, V*, pp. 61-261.
6. Seeberg, *History of Doctrines, I*, pp. 328-381.
7. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 183-238.
8. Thomasius, *Dogmengeschichte, I*, pp. 437-557.
9. Neander, *History of Christian Dogmas, I*, pp. 345-356.
10. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, pp. 357-386.
11. Sheldon, *History of Christian Doctrine, I*, pp. 222-243.
12. Shedd, *History of Christian Doctrine, II*, pp. 26-110.
13. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 176-198.
14. McGiffert, *A History of Christian Thought, II*, pp. 71-143.

1. ВЗГЛЯДЫ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО

Григорий Великий родился в Риме около 540 г., был старательным учеником Августина, Иеронима и Амвросия. Его религиозный характер побудил его отказаться от мира, и после смерти отца он направил свое богатство на добрые дела и особенно на строительство монастырей для развития чисто созерцательной жизни. Единодушно избранный Папой в 590 г., он принял это положение с большими колебаниями. Хотя он не был оригинальным мыслителем, он приобрел репутацию великого автора и много сделал для распространения здорового учения. После Августина он был самой влиятельной фигурой в Церкви. Фактически самого Августина в Средние века понимали только в истолковании Григория. По этой причине история доктрины в Средние века должна начинаться с него.

Августинианство Григория было в известной мере смягченным. Он объясняет вхождение греха в мир слабостью человека. Первый грех Адама был свободным действием, в котором он предал свою любовь к Богу и подчинился духовной слепоте и духовной смерти. Через грех первого человека все люди стали грешниками и в качестве таковых подлежащими осуждению. Это звучит довольно по-августински, но Григорий не доводил эти мысли последовательно до логического конца. Он рассматривал грех скорее как слабость и болезнь, чем вину, и учил, что человек потерял не свободу, а только доброту своей воли. В то же самое время он подчеркивал факт, что без благодати не может быть ни спасения, ни каких-либо человеческих заслуг. Труд искупления начинается по благодати Божией. Предваряющая благодать побуждает человека желать добра, а последующая благодать делает его способным совершать его. Изменения в человеке начинаются с крещения, которое вырабатывает веру и отменяет (вычеркивает) вину прошлых грехов. Воля обновляется, и сердце наполняется любовью к Богу, и таким образом человек делается способным заслужить что-то пред Богом.

Григорий сохранил учение о предопределении только в весьма измененной форме. Говоря о непреодолимости благодати и о предопределении, как тайном совете Божьем, по отношению к определенному и конечному числу избранных, он имеет в виду, предопределение, основанное на предузнании. Бог назначает определенное число ко спасению, так как Он знает, что они примут Евангелие. Но никто не может быть уверен, ни в своем собственном избрании, ни в избрании кого-то другого.

2. ГОТШАЛЬКИАНСКИЙ СПОР

Августин иногда говорил о двойном предопределении, и Исидор Севильский еще писал о том, что оно — двойное. Но многие августинианцы в седьмом, восьмом и девятом веках потеряли из виду этот двойной характер предопределения и объясняли его так, как это сделал Григорий. Затем появился Готшалк, который нашел покой и мир своей душе только при принятии августинианского учения об избрании и ревностно утверждал двойное предопределение, т. е. предопределение для погибших, так же, как и для спасенных. Он был, однако, осторожен, ограничивая Божью действенность искупительной линией и созиданием святости, и он рассматривал грех просто как объект разрешительного декрета, который тем не менее делал его определенным. Он открыто отрицал идею о предопределении, основанном на предузнании, так как это делает Божественное решение зависимым от действий человека. Предвидение просто сопровождает предопределение и удостоверяет его справедливость.

Он встретился с непредвиденной оппозицией. Его оппоненты не понимали его и выдвинули против него знакомые обвинения, что его учение делает Бога автором греха. Его учение было осуждено в Майенсе в 848 г., и в следующем году он сам подвергся бичеванию и был приговорен к пожизненному заключению. Последовали дебаты, в которых несколько влиятельных богословов, таких, как Прудентий, Ратрамнус, Ремигий и другие, защищали учение о двойном предопределении, как августинианскую, в то время как особенно Рабанус и Хинкмар Реймский учение опровергали. Но этот спор в итоге оказался немногим больше, чем спор о словах. И защитники, и нападающие были в душе полуавгустинианами. Они выражали одну и ту же идею разными путями. Первые говорили с Августином о двойном предопределении, но основывали осуждение на предвидении, а другие применяли термин «предопределение» только к избранию в жизнь и тоже основывали его на предвидении. И те, и другие подписывались под идеей о благодати в таинствах и боялись, что строгая теория о предопределении лишит таинства их духовной ценности и сделает их просто формальными.

Решения Соборов в Квиерси и Валенсии были в согласии с этими взглядами, первый из них воспроизводил взгляды нападающих, а второй — защищающих. Решение Собора в Валенсии звучит так: «Мы исповедуем предопределение избранных к жизни и предопределение нечестивых к смерти; но что в избрании тех, кто спасен, милость Божия предшествует добрым заслугам, а в осуждении тех, кто погибнет, злые дела предшествуют справедливому суду Бога. Но что в предопределении Бог определил только те вещи, которые Он Сам бы сделал, или из незаслуженной милости, иди по правому суду... Но что в нечестивых Он предузнал нечестие, потому что оно исходит от них; и не предопределял этого, потому что это не исходит от Него». (Цитируется по Сибергу, «История доктрин», II, стр. 33.) Эти Соборы состоялись в 853 (Квиерси) и в 855 (Валенсия) гг.

3. ВКЛАД АНСЕЛЬМА

В Средние века жил один великий мыслитель, который не только воспроизвел антропологию Августина, но также сделал положительный вклад в нее, а именно — Ансельм Кентерберийский.

а) Его учение о грехе

Он выделяет учение о первородном грехе, но подчеркивает тот факт, что термин «первородный» или «первоначальный» не относится к происхождению человеческой расы, но к происхождению индивида в настоящем состоянии вещей. По его мнению, первоначальный грех можно называть «природным грехом», хотя он и не принадлежит человеческой природе, как таковой, но представляет условия, в которые он пришел со времен сотворения. Через падение человек стал виновным и испорченным, и то, и другое передается от отца к ребенку. Весь грех, как первородный, так и действительный составляют вину.

Так как грех предполагает использование свободной воли, Ансельм поднимает вопрос, как грех может приписываться детям и почему детей нужно крестить для отпущения грехов. Он находит объяснение в том факте, что человеческая природа стала после сотворения отступнической. Как Августин, он рассматривает каждое дитя как индивидуализацию той общей человеческой природы, которую обладал Адам, так что оно (дитя) уже согрешило в Адаме и поэтому тоже является виновным и оскверненным. Если бы Адам не пал, человеческая природа не была бы отступнической, и от отца к сыну переходила бы святая природа. В настоящем положении дел, однако, размножается греховная природа. Первородный грех, поэтому имеет свое происхождение в природном грехе, в то время как позднее действительный грех является вполне индивидуальным по характеру.

Ансельм поднимает вопрос, передаются ли грехи непосредственных предков так же, как грех первого отца. И его ответ — отрицательный, потому что эти грехи не были совершены общей природой в Адаме. Грех Адама был уникален; никогда не было второго такого же, потому что это было преступление индивида, который включал в себя все человечество. Это, несомненно, слабое место в системе Ансельма, так как все последующие грехи совершаются той же человеческой природой, хотя и индивидуализированной, и потому он не дает ответа на вопрос, почему только первый грех Адама вменяется его потомству, а не его позднейшие грехи. Он далее обращает внимание на факт, что в Адаме природная вина, то есть первородный грех, накладывается на вину индивидуума, в то время как у его потомства вина индивидуального человека накладывается на вину природную. В лице Адама

все человечество было испытано. В этой точке он приближается к развитой позже идее завета (договора).

б) Его учение о свободной воле

Ансельм также обсуждает вопрос о свободе воли и вносит некоторые ценные соображения. Он заявляет, что популярное определение свободы, как власти грешить или не грешить — неадекватно. Здесь не подходит сравнение со святыми ангелами. У них есть совершенная нравственная свобода, и однако они не способны грешить. Он считает, что воля, которая сама по себе и без внешнего принуждения так сильно настроена на правый путь, что неспособна оставить его, является более свободной, чем воля, которая так слабо привязана к праведности, что способна сойти с этого пути. Но если это так, возникает вопрос, можем ли мы называть отступничество ангелов и наших первых родителей, — свободным актом. На это Ансельм отвечает, что действие наших первых родителей было, конечно, актом спонтанным, своеволием, но вовсе не актом истинной свободы. Они согрешили не из-за своей свободы, но несмотря на нее, просто по возможности грешить. Власть поступить иначе, чем то, что они сделали, ничего не добавляла к их свободе, потому что они были волеустремленно святы без нее. Он делает различие между истинной свободой и самой по себе волеустремленной способностью. Первая была утрачена, но вторая — нет. Истинный конец и назначение воли не в том, чтобы выбирать или доброе, или злое, но избирать добро. Волевая (волеустремленная) способность предназначена была Творцом, чтобы желать правды и ничего другого. Ее истинная свобода состоит в ее самоустановке на святость. Это означает отвержение той идеи, что свобода — это каприз и что воля была создана со свободой к безразличию. Воля по сотворению закрыта для выбора, кроме одного-единственного объекта, а именно — святости. Но принятие этой цели состоит в самоустановке, а не в давлении извне. Власть избирать неправильное, данная с целью испытания, ограничивает совершенство настоящей свободы, потому что она подвергает избирающего риску незаконного выбора.

4. ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Римская Католическая Церковь дала убежище двум тенденциям, первая — это полуавгустинианство и другая — полупелагианство, из них последняя постепенно победила. Мы не можем здесь проследить дискуссии всех схоластов и поэтому просто констатируем характерные учения, которые постепенно возникли.

Постепенно стала преобладать точка зрения, что первоначальная праведность была не природной, но сверхъестественным наделением человека этим качеством. Считалось, что человек по природе состоит из

плоти и духа, и между этими столь различными или противоположными склонностями возникает конфликт (вожделение), который часто затрудняет правильное действие. Для противостояния невыгодам этой первоначальной слабости природы Бог добавил человеку некий замечательный дар, а именно — первоначальную праведность, которая служила для контроля, чтобы держать низшую часть человека в подчинении высшей, а высшей — Богу. Эта первоначальная праведность была сверхъестественным даром, чем-то добавленным к природе человека, который был сотворен без этого качества — праведности, но также и без неправедности.

С вхождением греха в мир человек потерял эту начальную праведность. Это значит, что отступление человека не повлекло за собой потери каких-либо природных его качеств, но он потерял этот сверхъестественный дар, чуждый существенной его природе. Первоначальная праведность была утрачена, и человек впал опять в состояние ничем не сдерживаемого конфликта между плотью и духом. Верховенство высшего над низшим элементом его природы было фатально ослаблено. Человек вернулся назад, в нейтральное состояние, в котором он был и не грешен, и не свят, но по самому своему устройству подчиненный конфликту между плотью и духом.

Так как Адам, глава человеческой расы, был представителем всех своих потомков, все они согрешили в нем и вошли в мир, обремененные первородным грехом. Схоласты очень расходятся во взглядах на природу первородного греха, но преобладающим мнением является то, что это не есть нечто добавленное, вошедшее в природу человека положительное (позитивное), но скорее отсутствие чего-то, что должно присутствовать, особенно лишение первоначальной справедливости, хотя некоторые упоминают и добавленный элемент, а именно — склонность ко греху. Под первоначальной справедливостью некоторые понимают первоначальную праведность, которая была дополнительно дана человеку, а другие добавляют еще и натуральную, первородную справедливость. Этот грех универсален и волюнтарен как происшедший от первых родителей. Его нельзя считать (идентифицировать) «вожделением», злым желанием и похотью, которые присутствуют в человеке, потому что их нельзя считать грехом в собственном смысле этого слова.

Римские католики отвергают мысль о человеческой духовной импотенции и его в высшей степени зависимости от благодати Божьей для обновления. Они принимают теорию синергизма в возрождении, т. е., что человек сотрудничает с Богом в духовном обновлении души. Он приготавливает и располагает себя для милости оправдания, о котором говорится, что оно состоит во вливаемой в человека праведности. В дни Реформации Римская Католическая Церковь с великим неистовством противостояла монергизму реформаторов более чем любому другому их учению.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Почему Церковь колебалась принять строгое августинианство?
2. В каком направлении сначала двигалась Церковь, и какая точка зрения постепенно победила?
3. В чем взгляды Григория Великого отличаются от взглядов Августина?
4. Считал ли Готшалк, что Бог предназначил осужденных для совершения греха?
5. Каким практическим интересам, как считалось тогда, нанесен был удар его учением?
6. В каком отношении была дефективна концепция Ансельма о первородном грехе?
7. Дал ли он удовлетворительное объяснение передаче греха?
8. В чем его концепция свободы воли отличается от концепции Пелагия?
9. Какие взгляды на первородный грех были у схоластов?
10. Верят ли Римские католики, что грехопадение человека повлияло на устройство природы человека?
11. Как они определяют первородный грех?
12. Чем он отличается от вожделения?
13. Признают ли они свободу воли после грехопадения? В каком смысле?

Литература

1. Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp. 142-165.
2. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, pp. 129-170.
3. Welch, *Anselm and His Work*.
4. Seeberg, *History of Doctrines*, II, pp. 21-23, 30-33, 114-118, and so on, cf. Index.
5. Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp. 508-512.
6. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 343-356.
7. Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp. 115-121, 125-142.
8. Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 111-151.
9. Fisher, *History of Christian Doctrine*, cf. Index.

IV. АНТРОПОЛОГИЯ ПЕРИОДА РЕФОРМАЦИИ

1. АНТРОПОЛОГИЯ РЕФОРМАТОРОВ

Реформаторы следовали Августину и Ансельму в их построении доктрины о грехе и благодати, хотя и с некоторыми изменениями. Они дали более точное определение отношению греха Адама ко греху его потомков, заменив идею завета реалистической теорией Тертуллиана, Августина и Ансельма. Они, правда, не вполне развили эту идею; все же они использовали ее, определяя отношение между Адамом и его потомками. Беза в особенности подчеркивал тот факт, что Адам был не только природной главой человеческой расы, но также ее федеральным представителем; и что, следовательно, его первый грех вменяется как вина всем его потомкам. И так как все виновны в Адаме, все также рождаются в испорченном состоянии.

Кальвин подчеркивал, что первородный грех — это не просто лишение, но также и полная испорченность человеческой природы. И где Августин искал эту испорченность, прежде всего, в чувственных аппетитах, Кальвин указывал, что она имеет свое седалище как в низших, так и высших способностях души и злоупотребляет ими для совершения зла. В противоположность Римским католикам реформаторы утверждали, что первородный грех — это нечто большее, чем простое отсутствие первоначальной справедливости; и что первые движения желаний, тяготеющих ко греху, являются действительными грехами, даже прежде, чем воля на них согласится (или уступит), и они не являются просто топливом для греха. Они являются грехами, живущими внутри человека, что делает его виновным и заслуживающим осуждения. По Кальвину и реформаторам, в целом, первородный грех — это наследственная развращенность и испорченность человеческой природы, делающая его противным Божьему гневу и производящая в нем дела плоти. Мы по природе виновны и загрязнены в Адаме и стоим справедливо осужденными в очах Божиих.

Преобладающий взгляд вообще реформаторов был тот, что в результате падения человек полностью развращен, неспособен делать духовное добро и поэтому также неспособен сделать никакого движения в сторону своего исцеления. Лютер и Кальвин сильно подчеркивали эту мысль, и Цвингли в общем здесь согласен с ними, хотя он, по-видимому, рассматривает первородный грех скорее как болезнь и состояние, а не грех в собственном смысле этого слова. Даже Меланхтон сначала был согласен с этим взглядом, но позднее изменил свое мнение. Однако, утверждая доктрину о полной развращенности, реформаторы также считают, что невозрожденный человек еще может осуществлять гражданскую справедливость, которую Бог одобряет в социальных отношениях людей. Даже Лютер, который использует особенно сильные выражения, касающиеся духовной неспособности человека, явно признает его способность делать

добро в мирских делах. Меланхтон пошел даже дальше Лютера; и Кальвин сделал больше кого-либо другого, чтобы направить внимание на тот факт, что есть общая благодать Божия, которая делает человека способным осуществлять гражданскую праведность.

Естественным восполнением доктрины о всеобщей развращенности является учение об абсолютной зависимости человека от милости Божией в деле обновления. Лютер, Кальвин и Цвингли едины в этом вопросе, но Меланхтон, бывший вначале в полном согласии с Лютером, под давлением оппозиции учению о рабстве воли приписывал воле известную долю материальной свободы или духовной силы и учил синергической теории возрождения.

В свете всего вышесказанного совершенно естественно, что реформаторы должны были быть строгими сторонниками предопределения. Лютер и Кальвин, оба верили в двойное предопределение, хотя первый не так подчеркивает это учение, как второй, и иногда даже склонен отрицать доктрину об осуждении или делать ее зависимой от предузнания. Цвингли тоже учил об этом недвусмысленно и не был столь осторожен, как Кальвин, в описании отношений Божьих действий ко греху, но настаивает на осуждении как действенном решении. Меланхтон, конечно, здесь колебался, как и в своем учении о грехе и возрождении. Он избегал, как только мог, вопроса о предопределении. После Реформации идея завета была более развита, особенно в трудах Булингера, Полануса, Гомаруса, Клоппенбурга и Коккейуса. Стало очевидным, что Адам был не просто природной главой человечества, но также и его федеральной главой, моральным и юридическим представителем всех своих потомков. В итоге идея, что все люди согрешили в Адаме буквально и в действительности, уступила место мысли, что они согрешили в нем, как их представителе. Так как первый человек согрешил, будучи юридическим представителем всех своих потомков, вина его греха вменяется им и, следовательно, они тоже рождены испорченными (развращенными). Реалистическая теория была более отставлена в реформатских кругах, чем в лютеранских, и вместо нее использовалась идея завета для объяснения передачи греха.

2. СОЦИНИАНСКАЯ ПОЗИЦИЯ

Социнианизм представляет собой реакцию на учение Реформации и в учениях о грехе и благодати просто воскрешает старую пелагианскую ересь. В соответствии с ней, образ Божий, по которому был сотворен человек, состоял просто в господстве человека над низшими созданиями. А не в каком-либо нравственном совершенстве или превосходстве его природы. Так как Адам не имел позитивной праведности или святости, он не мог потерять их в результате греха. Хотя он согрешил и навлек на себя Божий гнев, его нравственная природа осталась нетронутой и передавалась потомству неповрежденной. Человек умирает не потому, что Адам согрешил, но потому,

что он был создан смертным. У людей, как и у Адама, нет склонности или тенденции ко греху, но они находятся в более неблагоприятных обстоятельствах из-за греховных примеров, которые они видят и о которых слышат. Хотя это увеличивает их возможности впасть в грех, они также могут избежать его, и некоторые действительно избегают. И даже если они впадают в грех и потому виновны в нарушении, они не навлекают на себя Божьего гнева. Бог — добрый и милостивый Отец, Который знает их слабость и всегда готов простить их, когда они приходят к Нему с покаянными сердцами. Им не нужен ни Спаситель, ни какое-либо другое необычное вмешательство Божие для обеспечения их спасения. Не требуется изменения в их нравственной природе, и поэтому такое изменение ничем не было обеспечено. Однако учение и пример Христа полезны, чтобы вести людей в верном направлении.

3. АРМИНИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В начале семнадцатого века Кальвинистская доктрина о грехе и благодати встретила решительный отпор в Нидерландах, которые стали центром арминианского спора. Арминий, ученик Безы и вначале строгий кальвинист, обратился к учению о всеобщей благодати и свободной воле. Он отрицал предопределение на осуждение и смягчил учение о первородном грехе. Его последователь в Лейдене, Епископий, и другие его последователи, такие, как Уйтенбогерт, Гроций, Лимборх и другие, еще больше отделились от принятого учения Церкви и, наконец, выразили свои взгляды в протесте, состоящем из пяти статей.

Позиция, занятая арминианами, — это практически позиция полупелагианства. Хотя они верят, что преступление Адама имело плохие последствия для духовного состояния всех его потомков, они отвергают доктрину о первородном грехе в том ее виде, в каком этому учат Церкви Реформации. Они считают, что вина Адамова греха не вменяется его потомкам, хотя загрязнение им передается от отца к сыну. Это осквернение они не рассматривают как грех в собственном смысле слова, но только как болезнь или слабость. Оно не подводит человека под приговор осуждения, но ослабляет его природу, так что человек неспособен достичь вечной жизни, ни восстанавливая себя в милости Бога, ни открывая для себя путь спасения. Они не верят в полную развращенность человеческой природы, хотя они иногда выражаются так, будто бы в это верят, но оставляют место для свободной воли человека в материальном смысле слова, то есть как естественную власть или способность в человеке делать что-то духовно доброе, так что он может в какой-то мере подготовиться к тому, чтобы обратиться к Богу и исполнять его волю.

Они также предлагают теорию благодати, которая существенно отличается от Вероисповеданий Реформации, различая три разных уровня в благодати, а дать именно: а) предварительная или общая благодать; б)

благодать евангельского послушания; и в) благодать настойчивости. Дух Святой дарует всем людям достаточную благодать, чтобы противостоять действию унаследованной развращенности и сделать их способными сотрудничать с Духом Божиим в возрождении. Если некоторые люди не возрождены, то это из-за неудачи человеческой воли в сотрудничестве с Божественной. Тот, кто правильно использует эту достаточную благодать, становится объектом Божией действенной благодати. Он получает высшую благодать евангельского послушания, и на пути этого послушания может стать участником еще большей благодати настойчивости.

Эта теория о достаточной благодати предназначена защитить учение о человеческой ответственности. Так как первородный грех не может быть вменен человеку, как его ошибка, Бог не может требовать от него веры, независимо от благодати, излитой на него. Но если Он озаряет его благодатью, как Он это делает, и она устраняет его духовную немощь, Он также имеет совершенное право требовать веры. Если человек сопротивляется этой благодати Божией и отказывается с ней сотрудничать, он, естественно, ответствен за тот факт, что он не возрожден.

В согласии с этими взглядами, арминиане, конечно, не верят в абсолютное избрание или осуждение, но основывают избрание на предвиденной вере, послушании и настойчивости, а осуждение — на предвиденном неверии, непослушании и настойчивости во грехе. В этом отношении они были гораздо менее последовательны, чем социниане, которые ясно видели, что если они отвергли предопределение, то они должны были также отвергнуть предуздание.

4. ПОЗИЦИЯ ДОРТСКОГО СИНОДА

Этот Синод был созван Генеральными Штатами Нидерландов в 1618 г. и был действительно представительной ассамблеей, состоящей из 84 членов и 18 политических делегатов. 48 из них были голландцами и остальные — иностранцами, представляющими Англию, Шотландию, Палатинат, Гессе, Нассау, Бремен, Емден и Швейцарию. Делегаты Франции и Бранденбурга не явились. Арминиане не имели мест в качестве членов Синода, но явились только как защитники. Состоялось 154 заседания и большое число конференций. Это был самый представительный Синод, когда-либо собиравшийся. Синод был бескомпромиссен в доктринальных вопросах, представленных на его обсуждение: он отверг пять статей «Протеста» и принял пять полностью кальвинистских канонов, в которых учения Реформации, и в особенности Кальвина, по спорным вопросам были выражены ясно и точно, а арминианские ошибки показаны и отвергнуты.

Синод утвердил доктрину двойного предопределения, основанного на благом решении Бога, а не на предвиденной вере или неверии. И избрание, и осуждение являются поэтому абсолютными. Избрание происходит из падшей расы, подлежащей осуждению на основании греха Адама; осуждение состоит

в том, что определенное число людей из падшей расы не принимается во внимание, Бог проходит мимо них, оставляя их в их разорении и осуждении по причине их греха.

Синод утвердил учение о первородном грехе в самом строгом смысле слова. Так как Адам был юридическим представителем всех своих потомков, вина его первого греха вменена им и впоследствии испорченность человеческой природы также распространяется на них при размножении. Они полностью испорчены в каждой части своего существа, и в такой степени, что не могут делать никакого духовного добра, и не могут сделать ни единого усилия по восстановлению разорванной связи с Богом. В то же время Каноны также говорят: «В человеке после падения остаются, однако, мерцания природного света, благодаря которым он удерживает некоторые знания о Боге, о природных вещах и о разнице между добром и злом, и являет некоторое уважение к добродетели, доброму порядку в обществе и поддержанию порядочного внешнего поведения. Но этот природный свет настолько недостаточен, чтобы привести человека к спасительному знанию о Боге, что он неспособен правильно использовать его даже в природных и гражданских делах» (III и IV, статья 4).

Возрождение рассматривается как строго монергическое, а вовсе не как труд Бога и человека. Без возрождающей благодати никто не может обратиться к Богу, и никто не может принять предложение спасения без действительного акта Бога, основанного на избрании. Однако спасение предлагается со всей серьезностью всем, кто слышит Благоую весть, при условии веры и покаяния. Потерянным останется обвинять только самих себя.

Решения Дортского Синода имели огромное значение по разным причинам:

1. Это были заявления по некоторым важнейшим вопросам реформированного богословия, которые до сих пор не получили столь внимательного рассмотрения.
2. Это были фактически заявления экуменического Собора (Вселенского), на котором присутствовали способнейшие богословы того времени, самое представительное собрание, которое когда-либо собиралось.
3. Они положили конец неопределенности, которая преобладала в Церквах Нидерландов, неопределенности, которая чувствовалась также и в других странах, и отвели великую опасность, угрожавшую реформированной вере.
4. Они имели решающее влияние на составление Вестминстерского исповедания веры.

5. ПОЗИЦИЯ ШКОЛЫ САУМУРА

Школа Саумура сделала попытку приглушить кальвинизм Дортского Синода, особенно в двух вопросах. Амиральд делал различие между универсальным и условным и ограниченным и безусловным решениями. В первом Бог решил обеспечить всеобщее спасение через посредство Иисуса Христа, которое должно быть предложено всем одинаково при условии веры, и в последнем Он, видя, что сам по себе человек не поверит, избрал некоторых для вечной жизни и решил дать им необходимую благодать веры и покаяния.

А Плакеус, другой представитель этой школы, отрицал немедленное вменение греха Адама его потомству. Люди не считаются виновными в Адаме и потому рожденными испорченными, но они наследуют от него испорченность природы, и это затем им вменяется в вину. Плакеус называет это опосредованным и последующим вменением.

Дело Амиральда рассматривалось на трех Синодах, которые его не осудили, но сочли необходимым предостеречь против ложных концепций, к которым его точка зрения могла привести, в то время как Гарентонский Синод в 1644 г. отверг теорию Плакеуса. В опровержение их обоих была написана Гельветская Формула Согласия (Хейдеггер, Турретин и Женелер), которая дала ясное утверждение реформатской позиции и определенное время почиталась в Швейцарии как официальный стандарт. Статьи, реагирующие на позиции Амиральда и Плакеуса, цитируются Шеддом «История доктрины», II, стр. 472—473.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В чем различаются взгляды Кальвина и Лютера в отношении учения о предопределении?
2. Какое преимущество имеет идея завета при объяснении первородного греха?
3. Является ли полная испорченность, о которой учили реформаторы, тем же самым, что абсолютная испорченность (развращенность)?
4. Каков взгляд Арминия на грех и благодать?
5. Отличается ли он чем-нибудь от полупелагианства?
6. В чем веслейские арминяне отличаются от первоначальных арминянов по этим вопросам?
7. Отличается ли позиция Дортского Синода от позиции Гейдельбергского катехизиса в этих вопросах?
8. В чем состоят возражения против позиции Амиральда?
9. Какая существует разница между опосредованным и немедленным вменением?

Литература

1. Calvin, *Institutes of the Christian Religion, Books II and III*.
2. Luther, *The Bondage of the Will*.
3. *Canons of Dort*.
4. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, pp. 413-470.
5. Koestlin, *The Theology of Luther*, cf. Index.
6. Dömer, *History of Protestant Theology*, 2 vols., cf. Index.
7. Cunningham, *Historical Theology*, II, pp. 371-513.
8. Seeberg, *History of Doctrines*, II, pp. 227-272, 398-408.
9. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 117-133.
10. Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp. 653-660.
11. Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 111-196.

V. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ

Нет необходимости пространно обсуждать антропологию после реформационного периода. Там не было споров, которые выдвинули бы новые идеи, и не было Синодов или Соборов, которые сформулировали бы новые догмы. Однако, может быть, полезно отметить пару расхождений с учением Реформации и коротко описать самые важные теории о грехе, которые выдвигались отдельными богословами в течение последних двух столетий.

1. ОТЛИЧАЮЩИЕСЯ ВЗГЛЯДЫ

Два из них особенно заслуживают рассмотрения.

а) Модификация арминианского взгляда в веслейском арминианстве

Хорошо известен факт, что сам Арминий не отходил так далеко от истин Писания и от учений реформаторов, как это сделали его последователи во времена Дортского Синода. Моисей Стюарт даже считал возможным доказать, что Арминий не был арминианцем. И вот веслейское арминианство, возникшее в середине восемнадцатого века, признает свое родство скорее с самим Арминием, чем с позднейшим арминианством, хотя в некоторых отношениях отличается даже от Арминия. «Его богословие, — говорит Шелдон, — было образовано теплым евангельским благочестием и несет на себе отпечаток одновременно и глубокого чувства зависимости от Бога, и серьезного, практического уважения к человеческой свободе и ответственности» («История христианской доктрины», II, стр. 263).

Оно отличается от доктрины о грехе и благодати ранних арминиан в следующих вопросах:

1) оно подчеркивает тот факт, что первородный грех — это не просто болезнь или осквернение человеческой природы, что не может быть названо грехом в собственном смысле этого слова, но это действительно и по-настоящему грех, и он делает человека виновным в очах Божьих. Вина Адамова греха действительно вменяется его потомкам. Но в то же время оно утверждает, что этот первородный грех был, вычеркнут оправданием всех людей во Христе. Это означает, что идея первородного греха в этой системе занимает лишь теоретическое место, так как его аннулирование является одной из выгод искупления.

2) Оно отрицает, что человек, каков он есть по природе, имеет способность каким бы то ни было образом сотрудничать с благодатью Бога и признает его полную моральную испорченность, так что он абсолютно зависим от благодати Божией для своего спасения. Но в то же время оно считает, что нет ни одного человека в таком состоянии неспособности. В виду универсального искупительного отношения через Христа Бог милостиво наделяет каждого человека достаточной для него благодатью, делающей его способным обратиться к Богу в вере и раскаянии. Первоначальные арминиане считали, что это простая справедливость, что Бог должен таким образом дать возможность людям верить и покаяться, так как они не могут считаться ответственными без некоторой духовной способности. Веслейские арминиане, однако, рассматривали это как дело свободной благодати со стороны Бога.

б) Модификация реформатских взглядов в Новой Англии (северо-восточные штаты США)

Антропология богословов Новой Англии в некоторых отношениях отличается от антропологии реформаторов и реформатских церквей вообще. Самые важные отличия следующие:

1) Об отношении Божьей воли к падению человека.

Ионафан Эдвардс, касаясь отношения Божьей воли к падению человека, полностью отбросил мысль действенности Бога в связи с падением человека и использовал обычную кальвинистскую фразеологию. Но некоторые из его последователей были не столь внимательны и либо подразумевали, либо прямо утверждали, что существуют Божественные действия в связи с появлением зла. Хопкинс, кажется, имеет это в виду в некоторых своих утверждениях, а Эммонс учит этому открыто. В позднейшем богословии Новой Англии и Нью Хевена, представленного такими богословами, как Тимоти Дуайт и Н. В. Тейлор, была сильная тенденция уменьшить эту Божественную связь к вхождению греха в мир до самого низшего из возможных уровней, еще согласующегося со всеобъемлющим провидением. Общий взгляд, похоже, тот, что Божье решение создать моральную вселенную, естественно, включало сотворение свободных носителей этой морали с властью противоположного выбора и, таким образом, делало грех возможным, но едва ли несомненным. В то же время грех рассматривался как «необходимо случайный в лучшей системе».

2) *О связи со свободной волей человека.*

Ионафан Эдвардс как-то слишком подчеркивал обусловленный характер воли и таким образом подверг себя обвинению в детерминизме. Он был совершенно прав, однако, подчеркивая факт, что свобода имеет свои законы, известные Богу, и что ввиду этого она совершенно согласуется с несомненностью. Человек, такой, каким он был создан Богом, обладал нравственной свободой и до сих пор ею обладает; и именно использованием этой свободы он и привел грех в мир. Он также обладал реальной свободой, однако по первоначальному устройству его природы его воля была определена в направлении добра и святости. Эту настоящую свободу он потерял через грех. Позднейшие богословы Новой Англии подчеркивали факт, что возможность противоположного выбора должна быть предусмотрена в свободном и ответственном нравственном существе. Они приближались к точке зрения Арминия, но еще подписывались под теорией, что данное предшествование будет сопровождаться данным последствием, что власть менять результат никогда не использовалась и что Божественное предвидение зависит от этой вариантной, но не необходимой череды следствий и причин (предшествований и последствий).

3) *О передаче греха.*

Эдвардс принял реалистическую теорию. Мы связаны с Адамом, как ветви с деревом, и, следовательно, его грех является также и нашим грехом и вменяется нам, как таковой. Это, впрочем, не только его теория. Она находит большое расположение среди лютеран, защищается такими реформатскими богословами, как Н. Б. Смит и В. Д. Т. Шедд. Некоторые богословы Новой Англии, такие, как Вудс и Тайлер, защищали теорию Плакеуса об опосредованном вменении. Через свою природную связь с Адамом человек наследует моральную испорченность, и это ему вменяется в вину и делает его заслуживающим осуждения.

2. НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ О ГРЕХЕ

а) *Философская*

Некоторые выдающиеся философы восемнадцатого и девятнадцатого веков высказывались о природе и происхождении греха и в известной мере повлияли на богословскую мысль. Лейбниц рассматривал зло мира как нечто скорее метафизическое, чем этическое, считая его простым и естественным результатом необходимой ограниченности творения. Кант внес дисгармоничную ноту в свое время, постулируя (утверждая, как неизбежное) коренное

зло в человеке, основную склонность ко злу, которую человек не может искоренить. Она предшествует всем конкретным действиям, но коренится, тем не менее, в автономной воле и потому влечет за собой вину. Он не соотносит это «радикальное зло» с тем, что обычно называется первородным грехом, потому что он отрицает историческое повествование о происхождении зла, а также идею о физическом его наследовании. Для него грех — это нечто, не поддающееся объяснению.

Гегель рассматривал грех как необходимый шаг в эволюции человека, как сознающего себя духа. Первоначальное состояние человека было состояние наивной невинности — состояние, почти похожее на животное, в котором он ничего не знал ни о добре, ни о зле и просто существовал в единении с природой. Это состояние, однако, естественное для животных, неестественно для человека, и потому оно не было идеальным. Человеку было назначено выделиться из этого и стать самосознающим духом. Переходу от естественного состояния к моральному способствовало знание. Вкушение от дерева познания привело человека к падению из своего состояния райского благословения. С пробуждением жизни самосознания и начала жизни в эгоистическом смысле человек невольно начинает следовать своим естественным желаниям и делает новонайденное «Я» центром этого всего, т. е. он становится эгоистичным и потому злым. Однако это состояние всего лишь этап, который он по необходимости должен пройти в своем саморазвитии. Хотя этот эгоизм грешен, он не может действительно приписываться человеку как вина, пока он добровольно не избрет этого даже после того, как он пробудился к сознанию, что должен подняться выше этого и что эгоист — это не то, чем он должен быть. Борьба с эгоизмом — это путь к добродетели.

б) Богословская

Шлейермахер рассматривает грех как неизбежный продукт чувственной природы человека — результат связи души с физическим организмом. Грех там, где телесные аппетиты препятствуют определяющей силе духа исполнять свои собственные функции, и чувственная природа оказывает решающее влияние. Он отрицает объективную реальность греха, однако и приписывает ему только субъективное существование, то есть он рассматривает его как существующего только в нашем сознании. Чувство греха, сознание борьбы внутри человека возникают только из-за недостаточности сознания Бога, пока господствует чувственная природа. Бог так устроил, что человек должен приписывать вину этому чувству несовершенства не потому, что это действительно грех, но чтобы был случай для искупления. «Первоначальный грех» — это просто усвоенная привычка, которая была постепенно сформирована, и это теперь является источником всякого действительного греха.

Юлий Мюллер, ученик Канта и представитель «Посреднической школы», написал важную монографию об учении о грехе. Он соглашается с

Кантом, рассматривая грех как свободное действие воли в неповиновении нравственному закону. Он, однако, пошел дальше Канта в попытке объяснить происхождение греха. Кенигсбергский философ считал невозможным пролить какой-то свет на это. Мюллер увидел, что «радикальное зло», о котором говорил Кант, присутствовало в человеке с рождения или, по крайней мере, раньше какого-либо сознательного решения воли, вне которого нет греха. Так как он не мог открыть происхождения греха во времени, он искал его во вневременном или довременном расположении воли. В некотором предсуществовании был сделан выбор, и поэтому человек рожден виновным и испорченным. Эта теория исключительно умозрительная и настолько вне всякой возможности ее проверок, что не стала принятой.

Ритчль соглашается с Гегелем, рассматривая грех как разновидность невежества и необходимый этап в нравственном развитии человека. Как Шлейермахер, он считает, что человек знает грех только с точки зрения религиозного сознания. Человек должен искать Царствия Божия как высшего добра, но в своем незнании совершенного добра делает противоположное. Действительный грех — и это единственный грех, который Ритчль признает, — это оппозиция Царствию Божьему. Увеличивающееся знание идеала несет с собой сознание греха, который человек сам себе вменяет в вину. В действительности, однако, как говорит Опп, «вина, связанная с этими действиями, есть всего лишь чувство в собственном сознании грешника, отделяющее его от Бога, чувство, которое откровение Божией отцовской любви в Евангелии помогает ему преодолеть» («Христианский взгляд на Бога и мир», стр. 179). Бог не вменяет грех, как вину, из-за невежества, в котором мы сейчас живем. Это чистое воображение — думать, что Бог гневается на грешника.

Теннант в своих Хулсеанских лекциях о «Происхождении и распространении греха» развивает учение о грехе с точки зрения теории эволюции. Он отрицает, что импульсы, желания и качества, которые человек унаследовал от животных, можно называть греховными. Они составляют только «материал» греха и не становятся действительным грехом, пока им не потворствуют в противность этическим утверждениям. В процессе своего развития человек постепенно стал этическим существом с нерешительной волей (Теннант не объясняет, как возможна такая воля в существе, подчиненном закону эволюции), и эта воля является единственной причиной греха. Грех определяется как «деятельность воли, выраженная в мысли, слове или деле, противоположная совести индивида, его пониманию добра и зла, его знанию нравственного закона и воле Божией». По мере развития расы ее этические стандарты становятся более требовательными, и ужас греха возрастает. Теннант признает универсальность греха и допускает, что наша природа и окружение — такого рода, что они делают осуществление нашего лучшего «Я» — «невероятно трудным делом».

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Какие выдвигались теории о происхождении человеческой души?
2. В каких кругах признавался традуцианизм?
3. Почему реформатские церкви принимали креационизм?
4. Использовалась ли обычно идея завета для объяснения передачи греха?
5. Где вы встречаетесь с реалистическим объяснением?
6. Какие противоположные мнения мы встречаем в Новой Англии о связи Бога с падением?
7. Можем ли мы признать грех необходимостью в человеческой жизни и, однако, отстаивать человеческую ответственность?
8. Какие существуют возражения взгляду, что вина греха — это просто вопрос нашего субъективного сознания?
9. Допускает ли учение об эволюции грехопадение человека?
10. Может ли оно найти место для греха как вины?

Литература

1. Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*.
2. Boardman, *New England Theology*, pp. 61-130.
3. Foster, *History of New England Theology*, cf. *Index*.
4. Taylor, *Moral Government*, I, pp. 302-325.
5. Mackintosh, *Christianity and Sin*, pp. 119-147.
6. Moxon, *The Doctrine of Sin*, pp. 176-219.
7. Orchard, *Modern Theories of Sin*, pp. 30-46, 49-58, 65- 88, 94-103.
8. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, especially *Lecture III*.
9. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 324-347.
10. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 381-423, 502- 528.

ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ, ИЛИ О ТРУДЕ ХРИСТА

I. ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ ДО АНСЕЛЬМА

1. ГРЕЧЕСКАЯ ПАТРИСТИКА

Апостольские Отцы о труде Христа говорили в общих чертах, обычно в терминах Писания. Самое значительное утверждение находится в Послании Диогнету. Оно соединяет идеи о человеческом грехе, как заслуживающем наказания, о Боге, как отдающем Своего Сына в выкуп за грех и в результате о покрытии греха праведностью Христа. У апологетов нет почти ничего, касающегося этого вопроса. В той степени, в какой Христос представлен как Искупитель, это обычно Искупитель от власти дьявола. В гностических системах искупление, совершенное Христом, — это искупление из царства тьмы, мира материи. У Маркиона смерть Христа — это цена, за которую Бог любви искупил людей от творца этого мира (Демиурга).

Иринеи, который стоит на полпути между Востоком и Западом, согласен с апологетами в том, чтобы рассматривать человека как поработанного силами тьмы, и смотрит на искупление частично как избавление от власти сатаны, хотя он и не рассматривает это как удовлетворение, сделанное сатане. Его идея, скорее, состоит в том, что смерть Христа удовлетворила справедливость Бога и таким образом освобождает человека. В то же время он придает огромное значение теории рекапитуляции, идее, «что Христос суммирует в себе все этапы человеческой жизни и все опыты (переживания) на этих этапах, включая те, которые принадлежат нашему состоянию, как грешников» (Орр). Своим воплощением и человеческой жизнью Он таким образом меняет курс, по которому Адам своим грехом повел человечество, и становится новой закваской в жизни человечества. Он сообщает бессмертие тем, кто соединен в Ним верой и производит в их жизнях нравственное изменение, и своим послушанием компенсирует непослушание Адама.

В Александрийской школе мы находим несколько представлений. В одной из своих второстепенных работ Климент Александрийский представляет смерть Христа как уплату человеческого долга и как выкуп; но в своих главных трудах он больше подчеркивает мысль, что Христос, как Учитель, спасает людей, наделяя их истинным знанием и вдохновляя их к жизни любви и истинной праведности. Ориген представляет несколько различных взглядов, не соединяя их в единое целое. Христос спасает, обожествляя человеческую природу через воплощение; подавая высший пример самопожертвования, таким образом вдохновляя других на подобную жертву; полагая Свою жизнь, как жертву, для искупления греха; и спасая

людей от власти сатаны. В связи с идеей спасения людей от власти дьявола, Ориген вводит новую идею, а именно, что сатана был обманут при обмене. Христос предложил Себя как выкуп сатане, и сатана принял выкуп, не сознавая, что он не сможет удержать Христа из-за его Божественной власти и святости. Сатана проглотил приманку Христовой Человечности и был пойман на крючок Его Божественностью. Таким образом, души всех людей — даже тех, кто в аду, — были освобождены от власти сатаны.

Первый систематический трактат о труде искупления принадлежит Афанасию — «О воплощении». Этот труд также содержит несколько различных идей. Логос воплотился, чтобы восстановить для человека истинное знание Бога, знание, потерянное через грех.

Воплощенный Логос представлен также как заместитель человека, который платит свой долг за него, перенося наказание греха. Необходимость этого удовлетворения основана скорее на правдивости Бога, чем на его справедливости. Не говорится, что цена уплачена сатане. Однако идея Иринея, что Логос воспринял плоть, чтобы обожить ее и обессмертить, здесь особенно выделяется. В то же время представление Афанасия отличается от утверждений Иринея по двум вопросам:

а) Воплощение более непосредственно связано со смертью и воскресением Христа в процессе спасения;

б) Подчеркивается в этом процессе более этический, чем физический элемент. Христос Своим словом и примером воздействует на сердца людей.

Истинными наследниками Афанасия являются трое каппадокийцев. Вклад Василия в учение об искуплении невелик. Его младший брат, Григорий Нисский, сделал гораздо больше как автор второго важного систематического трактата о труде Христа, «Великий катехизис». Он повторяет идею об обманутом сатане и оправдывает обмен на двух основаниях: а) обманщик просто получил должное, когда он был обманут, в свою очередь и б) сатана сам получает прибыль (пользу) от этого в конце, так как в итоге он будет спасен. Сквозная мысль, лежащая в основе «Великого катехизиса», — это заимствованная у Афанасия идея о том, что в воплощении Бог соединился с нашей природой, чтобы освободить ее от смерти. Указывается, однако, что не столько смерть, но и грех были разрушены. Григорий Назианзин отвергает с насмешкой и возмущением идею о выкупе, заплаченном сатане. Но он также отвергает идею, что Бог Отец требовал выкупа. В остальном он фактически повторяет учение Афанасия. Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский подчеркивают огромную ценность смерти Христа. Главный вклад последнего — это его ударение на бесконечной ценности смерти Христа как смерти Божественной Личности. Баур считает, что у него мы имеем практически полную концепцию удовлетворения (сатисфакции), кроме разве ясно выраженного соотношения этого удовлетворения с Богом и Божественной праведностью.

Греческая патристика имеет свою кульминацию в Иоанне Дамаскине. Он собирает предыдущие мысли о труде Христа, но не добавляет от себя

ничего существенного. Суммируя развитие этих взглядов, можно сказать, что учение о труде Христа в греческом богословии является в двух аспектах:

а) С одной стороны, спасение рассматривается как прямой результат воплощения, как новое Божественное откровение, данное человеку или же (вместе со смертью Христа и его воскресением) сообщающее новую жизнь человечеству.

б) С другой стороны, оно рассматривается как результат выполнения определенных объективных условий, таких, как жертва Богу или удовлетворения Божественной справедливости, или как выкуп, заплаченный сатане. Если бы нам нужно было назвать какие-либо теории, характерные для периода патристики, мы бы указали на то, что Макинтош называет «великой и всем понятной (популярной) экзотерической доктриной искупления в Греческой Церкви», т. е. доктриной о выкупе, заплаченном дьяволу, и на то, что он выражает словами «тайная эзотерическая теория рекапитуляции».

2. В ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ

Хотя учение о труде Христа в латинской патристике имеет точки соприкосновения с ранним греческим богословием, все же даже в этот ранний период начинают возникать важные различия. Отчетливо латинский тип богословия начинается с Тертуллиана. В какой-то степени он принимает теорию рекапитуляции Иринейя, но понимает, что воплощение действует на человечество преимущественно через заповедь (правило) и пример. Однако вся эта идея оказывается на заднем плане. Он гораздо больше, чем Иринейя, подчеркивает центральное значение смерти Христа на кресте, рассматривая ее как кульминацию миссии Христа и действительную цель ее. Нельзя сказать, чтобы он далеко ушел от Иринейя в определенной формулировке доктрины о смерти Христа. Его реальное значение заключается в том, что он ввел несколько юридических терминов в богословие, такие, как «вина», «удовлетворение», «заслуга (достоинство)» и т.д., которым будет назначено играть важную роль в богословском развитии учения о труде Христа. Нужно, однако, отметить, что он не прилагал этих терминов к жертвенному труду Христа, но к покаянию и добрым делам, которые должны следовать за грехами, совершенными после крещения. Он положил основание для развития учения о наказании в Римской Католической Церкви.

От Тертуллиана мы переходим к Иларию из Пуатье и Амвросию, которые переводили греческую мысль для Запада. Первый представляет больше, чем кто - либо другой, греческую концепцию о восстановлении человечества посредством Воплощения. Но это не мешает ему приписывать самое большое значение смерти Христа. В отличие от Тертуллиана он даже рассматривает ее как удовлетворение, сделанное Богу. Христос умер добровольно, чтобы удовлетворить необходимость кары. Он выводит необходимость этого удовлетворения, как Афанасий, скорее из правдивости, чем справедливости Бога. Амвросий тоже разделяет взгляд Иринейя и в

дополнение повторяет идею Оригена, что Христос заплатил выкуп сатане и использовал обман его. В то же время он сильно подчеркивает факт, что смерть Христа была жертвой Богу, и он рассматривает эту жертву как удовлетворение Божественного смертного приговора над грешным человечеством. Однако он не объясняет, почему эта жертва была необходима.

Мы, естественно, склонны ожидать, что Августин, величайший Отец Церкви на Западе, добавил много, материально и формально, к учению о труде Христа. Но это не так; его главные достижения находятся в другой области. Суммируя сам для себя предыдущее развитие, он представляет несколько взглядов. Есть идея обожения человеческой природы через Воплощение, хотя только в этическом смысле; есть также идея, что сатана предъявлял свои требования на человека, эта идея, однако, дополнена тем, что требование сатаны было аннулировано смертью Христа. 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; его утверждениям не хватает той прекрасно сформулированной теории искупления, которая есть у Ансельма. 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. В действительности это означает, что Божия власть могла пойти против Его мудрости.

Из богословов, наиболее сильно находящихся под влиянием Августина, одного нужно отметить особо — это Григорий Великий. Его произведения содержат отрывок, который был назван «самым полным синтезом латинского богословия об искуплении». Его мысли состоят в следующем: человек добровольно попал под власть греха и смерти, и только жертва может изгладить такой грех. Но где можно найти такую жертву? Животное не может служить этой цели; только человек смог бы, и однако, нет человека без греха. Поэтому Сын Божий воплотился, усвоив Себе нашу природу, но не нашу греховность. Безгрешный стал жертвой за нас, жертвой, которая могла умереть по причине Своей человечности, и могла очистить по причине Своей праведности. Он заплатил за нас долг смерти, которой Он не заслужил, чтобы смерть, которую мы заслужили, не повредила бы нам. Это утверждение Григория можно рассматривать как заметное продвижение в развитии учения об искуплении.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В каких моментах философия того времени повлияла на учение о труде Христа?
2. В каком смысле Ранние Отцы говорили об обожении человеческой природы?
3. Как понимать то, что человек становится бессмертным, благодаря труду Христа?
4. Есть ли какая-нибудь библейская основа для теории Иринея о рекапитуляции?
5. Является ли идея, что воплощение спасает человека, в основном происходящей от Иоанна?
6. Имеет ли Ориген такую же концепцию обожения, что и Иринея?
7. Как мы можем объяснить происхождение идеи, что выкуп должен был быть заплачен сатане?
8. Понимали ли все Ранние Отцы спасение через воплощение одним образом?
9. Было ли у них ясное понимание смерти Христа, как удовлетворяющей справедливость (правосудие) Бога?
10. Как Тертуллиан применяет понятия вины, удовлетворения и заслуги?
11. Какие идеи апостола Павла мы встречаем у Августина?
12. Как понимал искупление Григорий Великий?

Литература

1. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ I* pp. 34-140.
2. Scott, *The Nicene Theology*, pp. 219-245.
3. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*.
4. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*.
5. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 94-125.
6. Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp 80-116.
7. Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp. 379-395.
8. Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 203-272.
9. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 115-125, 251-258.
10. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 209-220.
11. Histories of Harnack, Seeberg, Loofs, Neander, Fisher, cf. Index.

II. ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ ОТ АНСЕЛЬМА ДО РЕФОРМАЦИИ

Богословские дискуссии в те пять веков, которые прошли между Григорием Великим и Ансельмом, были такого рода, что они не внесли ничего существенного в развитие доктрины об искуплении. С Ансельма началось систематическое ее изучение. Он открывает новую эру в истории этого учения.

1. ДОКТРИНА ОБ ИСКУПЛЕНИИ У АНСЕЛЬМА

Ансельм Кентерберийский сделал первую попытку гармоничного и последовательного представления учения об искуплении. Его труд «Почему Бог стал человеком» — это эпохальная книга, шедевр богословского знания, в которой автор сочетает метафизическую глубину с ясностью изложения. Начало этого труда свидетельствует о том факте, что во времена его написания многие умы были заняты вопросом о природе и необходимости искупления. Оно также указывает, что к проблеме искупления приближались в основном с христологической стороны, как к вопросу, касающемуся необходимости воплощения. В то время было поднято несколько вопросов, подобных следующим: разве не мог Бог спасти людей просто действием Своего Всемогущества столь же легко, как Он сотворил мир? Разве не мог Он, милостивый Бог, просто простить грехи человека, не требуя удовлетворения? И если необходим был Посредник, то почему Он выбрал Своего едиnorodного Сына для этого труда, а не какое-либо другое мыслящее существо? Когда признали воплощение Христа, то почувствовали, что такое событие может найти себе объяснение только в громадной необходимости. Вопрос, касающийся воплощения, объясняет заглавие книги Ансельма.

Альфа и омега позиции Ансельма — это абсолютная необходимость искупления для спасения человека. Он намеренно отвергает, как неудовлетворительную, теорию рекапитуляции теории уплаты выкупа сатане и идею, что смерть Христа была просто проявлением любви Бога к человеку, так как они не объясняют необходимости искупления адекватно. По его мнению, абсолютная необходимость искупительной жертвы Иисуса Христа должна корениться в постоянном и необходимом качестве Божественной природы. Он находит окончательную (последнюю) основу для этого в чести Бога.

Точную позицию Ансельма можно понять только в свете его концепции греха и удовлетворения. Как творение Бога, человек должен абсолютно и полностью подчиняться его Божественной воле, и когда он отказался делать это в качестве революционного акта, он обесчестил Бога и таким образом оказался в долгу. Бог был обокраден в своей чести, и это должно быть как-то восстановлено. Его милость не может просто не

обращать внимания на грех, потому что это было бы неправильно и несправедливо. Существовало два и только два пути, которыми Божественная честь была бы реабилитирована, и именно — наказание или удовлетворение. Бог не пошел по пути наказания, потому что это было бы разрушительно для человечества и сама его цель была бы разбита. Он избрал путь удовлетворения, который бы включал в себя две вещи:

а) Чтобы человек оказал теперь Богу добровольное повиновение, которое он Ему должен, и

б) чтобы он исправил то оскорбление, которое он нанес Богу, заплатив что-то больше, сверх действительного долга. Но так как даже малейший грех, совершенный против бесконечного Бога, перевешивает весь мир и все, что не есть Бог, а возмещение должно быть соответственным, то из этого следует то, что это за пределами власти человека. Дар, — а Ансельм смотрит на удовлетворение, как скорее на дар, чем наказание, — превосходящий все, что не есть Бог, может быть только Бог. Только Бог смог бы внести настоящие репарации (возмещения), и Его Милость побудила Его сделать это через дар Своего Сына. Недостаточно, чтобы совершающий удовлетворение был бы Богом; Он должен быть также и человеком, одним из человеческой расы, которая сделала этот долг греха, но человеком без греха, который Сам не был бы обременен долгом. Только Богочеловек мог удовлетворить этим требованиями и таким образом оказать должное чести Бога.

Для Богочеловека было необходимо оказать повиновение, которое человек не смог оказать Богу. Но это не было достаточно, чтобы поддержать честь Бога, потому что, делая это, Он не делал ничего свыше своего долга, как человек, и это не могло быть заслугой с его стороны. Однако, как безгрешное существо, Он обязан страдать и умереть. Это было с его стороны совершенно добровольно, и, подчиняясь жестоким страданиям и позорной смерти в верном исполнении Своего долга перед Отцом, Он принес бесконечную славу Богу. Это был труд, который превысил все требования долга, выполнил излишнее и который мог быть приложен возрастая для пользы человечества и который намного перевесил недостатки греха. Справедливость требовала, чтобы такой добровольный дар был вознагражден. Но нет ничего, что Отец может дать Сыну, потому что Он ни в чем не нуждается. Поэтому вознаграждение идет для пользы человека и принимает форму прощения грехов и будущей благословенности для всех тех, кто живет по заповедям Евангелия.

Теория Ансельма является важным продвижением в развитии теории искупления. Ее реальная ценность заключается в том факте, что она устанавливает объективный характер искупления и основывает его необходимость на неизменяющейся природе Бога, что делает невозможным, чтобы нарушение Его чести осталось безнаказанным. Она, однако, несовершенна, если ее сравнивать с более поздним учением об искуплении как заместительном несении кары по нескольким пунктам:

а) Эта доктрина ошибочно представляет наказание и удовлетворение, как альтернативы, из которых Бог мог выбирать.

б) В ней нет места для идеи, что в Своих страданиях Христос понес наказание за грех, так как она рассматривает страдания Христа как добровольную дань в честь Бога, сверхдостаточную заслугу, которая послужила компенсации недостатков других. Это в действительности Римская Католическая идея о епитимье, приложенная к труду Христа.

в) Она непоследовательна, так как начинается с принципа «частного закона» или обычая, в соответствии с которым оскорбленная партия может требовать какого только им вздумается подходящего удовлетворения, а затем, чтобы установить абсолютную необходимость искупления, переходит к точке зрения общественного закона.

г) Она односторонняя, основывает спасение исключительно на смерти Христа, отрицая искупительное значение Его жизни.

д) И она представляет приложение заслуг Христа грешнику, как чисто внешнюю передачу. Нет и намека на мистический союз Христа и верующих.

2. ТЕОРИЯ АБЕЛЯРА ОБ ИСКУПЛЕНИИ

Теория Абельяра имеет мало общего с теорией Ансельма, кроме отрицания, что цена была заплачена сатане. Смерть Христа не рассматривается как выкуп, даже как выкуп, предложенный Богу. Абельяр отвергает взгляд Ансельма, что Бог был примирен смертью Своего Сына. Бог не мог иметь такое удовольствие (удовлетворение) в смерти Своего Единородного Сына, чтобы сделать ее основой для прощения грехов. Больше того, такого основания и не требовалось, так как Бог есть любовь и совершенно готов прощать, независимо ни от какого «удовлетворения». Все, чего Он требует, это покаяния грешника; и Он готов и даже ревностен прощать кающегося. В то же время можно сказать, что мы были оправданы и примирены с Богом кровью Христа. Христос открыл любовь Бога, восприняв нашу природу и будучи настойчивым учителем и примером даже до смерти. Эта великая любовь зовет и пробуждает ответную любовь в сердце грешника, и это и есть основание для прощения грехов (Лк. 7:47). Новопробужденная любовь спасает нас, освобождая нас от власти греха и ведя нас в свободу сыновей Божьих, так что мы повинемся Богу свободно, по любви. Таким образом, прощение грехов — это прямой результат любви, зажженной в наших сердцах, и только косвенно — это результат (плод) смерти Христа.

Эта теория поставила Абельяра в трудное положение в связи с общим учением о прощении грехов через крещение. Если любовь, которая зажглась в наших сердцах смертью Христа, оправдывает нас, почему тогда все еще необходимо крещение для спасения? На этот вопрос Абельяр отвечает, что если крещение или мученичество не следует за этой загоревшейся любовью, то нужно сделать вывод, что здесь не хватало настойчивости. Это значит, что отпущение грехов не происходит, пока не совершается крещение, даже если любовь загорелась прежде. Особенно в случае с детьми Абельяр должен был признать, что отпущение грехов было независимо от любви в сердце. Луфс

справедливо замечает, что новый взгляд Абеяра не мог быть поддержан без больших изменений, чем он готов был сделать. Возможно, именно благодаря этому факту, он иногда говорит о Христе, как понесшем наши грехи, и о Его смерти, как жертве за грех.

В отличие от доктрины Ансельма об искуплении, эта теория Абеяра насквозь субъективна. В ней очень не хватает той моральной глубины и внутренней связи, которые столь характерны для точки зрения Ансельма. Теория Абеяра — это типичный представитель того, что сегодня называют моральной теорией или теорией морального влияния в отношении к искуплению. Она развивается на основании ложного принципа, что любовь является центральным и все контролирующим качеством Бога, и не обращает внимание на требования Его справедливости и святости. Больше того, такая теория не доставляет соответствующей причины для страданий Христа. Если Бог мог бы простить грехи, не требуя удовлетворения, почему Он отдал Своего Сына на горькие страдания и позорную смерть? Не было ли это весьма сомнительным проявлением (откровением) любви, если Он мог бы пробудить любовь грешника многими другими путями? Эта теория лишает страдания Христа их спасительного значения и сводит Его к роли просто учителя нравственности, Который влияет на людей Своим учением и Своим примером.

3. РЕАКЦИЯ НА АБЕЯРА У БЕРНАРА КЛЕРВОСКОГО

Бернар Клервоский критиковал теорию Абеяра, но не представил своей собственной. Также не принял он и учение Ансельма. Он призывал Абеяра к ответу особенно за его рационалистическое истолкование христианства и считал, что пример Христа столь же мало делает нас святыми, как пример Адама делает нас грешниками. Он был вполне готов признать, величие и важность примера любви Христа, но только на основании Его искупительного труда. Фактически, можно сказать, что этим общим с Абеяром было у него то, что он подчеркивал любовь Христа, проявленную в его человеческой жизни и страданиях; но он видел в этом не просто откровение любви Божьей, но спасающее проявление собственной Божественности Христа. Эту идею Бернарда можно рассматривать как западный противовес доктрине Иринейя и Афанасия, что воплощение было преобразующим входом Бога в человечество. Нужно заметить, однако, что он подчеркивал не физический результат воплощения, как приносящего жизнь и бессмертие, но его психологический эффект, как вдохновляющий к терпению и любви, подобным Христовым. В то же время он не довольствовался чисто субъективной идеей, но твердо верил в объективное искупление как основу субъективного. Отец не требовал смерти Своего Сына, но принял ее, как жертву; и сейчас это служит нашему искуплению от греха, смерти и дьявола и примиряет нас с Богом.

4. СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ИСКУПЛЕНИЕ

У таких богословов схоластов, как Петр Ломбардский, Бонавентура и Фома Аквинский мы находим следы влияния и Ансельма, и Абеляра. Они принимают элементы учения обоих, но им не удается соединить их во внутреннее единство.

а) Петр Ломбардский

Петр Ломбардский начинает с заслуг Христа. Своей благочестивой жизнью Христос заслужил для себя свободу от страданий и прославление, и когда Он вошел в страдание и смерть, Он сделал это добровольно, не для Себя, а для грешников. Этим Он заслужил для них спасение от греха, наказания и дьявола и допуск в рай. До этого места ход его мысли — от Ансельма. Но когда задается вопрос, как смерть Христа производит это освобождение, ответ таков, что она открывает нам любовь Бога. Таким великим залогом любви к нам мы тронуты и побуждаемся любить Бога, и таким образом освобождены от греха, а также и от дьявола.

б) Бонавентура

По мнению Бонавентуры, именно требуемое удовлетворение сделало воплощение необходимым. Простые творения не были способны дать это удовлетворение за все человечество, и не подходило для этой цели никакое другое творение из другой расы. Поэтому было необходимо, чтобы личность, осуществлявшая (воздающая) удовлетворение, была и Богом, и человеком. Это удовлетворение было сделано заслугами Христа, которые Он приобрел Своими делами и страданиями. Сделать удовлетворение — это значит оказать честь, которая подобает Богу, и это сделано страданиями Христа, как самым соответствующим средством для умиротворения Бога. Таким образом, проявляется как праведность Бога, так и Его милость. С этой идеей Ансельма, однако, сочетается идея Абеляра, что страдания Христа были также наиболее подходящим средством, так как они вызывали в человеке ответную любовь к Богу. Развивая мысль об отношении Христа к Церкви, как отношения главы к членам тела, Бонавентура объясняет гораздо лучше, чем это сделал Ансельм, как благословения Христа передаются верующим.

в) Фома Аквинский

Величайшим из схоластов был Фома Аквинский. Он усвоил мысли своих предшественников более полно, чем какой-либо другой средневековый

богослов. Ввиду этого неудивительно, что мы находим у него следы взглядов и Ансельма, и Абеяра и что нет единства в его понимании труда Христа.

Есть у него и представление, которое напоминает нам и Иринея, и Абеяра. Полнота всей благодати обитает в человеческой природе Христа, и так как Он сейчас является Главой человечества, Его совершенства и добродетель переливаются в членов Его тела по мере того, как они хотят принадлежать главе. Христос, как новый человек, является принципом и закваской нового человечества. Труд искупления, таким образом, рассматривается с той точки зрения, которая делает Христа учителем и образцом человечества через Его учение, деяния и страдания. Эти страдания особенным образом открывают любовь Бога и пробуждают ответную любовь в сердцах людей.

Однако есть у него и более близкая Ансельму линия мысли, и ей в целом следует Римская Католическая Церковь. Аквинат считает, что искупление не было абсолютно необходимым, так как Бог мог позволить человечеству погибать в своих грехах; однако он рассматривает искупление как самое подходящее, с точки зрения всех качеств Бога. И снова он придерживается мнения, что Бог мог искупить человека, не требуя никакого соответствующего удовлетворения. Он допускает, что судья людей не мог просто не обратить внимания на нарушение закона, но утверждает, что Бог мог сделать это в случае грешного человечества, так как Он Сам является источником справедливости, а также — пострадавшей стороной в этом деле. Он Сам определил актом Своей воли, что было правильным в этом случае, и мог очень просто отпустить грех без удовлетворения, так как это никому не принесло бы зла. Однако Бог решил потребовать удовлетворения, и это сделало воплощение Сына Божьего необходимым, потому что просто человек не мог искупить грех, совершенный против Бесконечного Бога.

Заслуги Христа простирались сквозь все время Его земного существования, так что каждое действие в Его жизни способствовало искуплению греха человека. И это было действительно все необходимое, чтобы воздать Богу требуемое удовлетворение. Страдания и смерть Христа, строго говоря, не требовались. Были особые причины, однако, потому Бог хотел полного искупления, совершенного страданиями и смертью Христа, что это согласовывалось и с Его милостью, и с его справедливостью, и в то же время обеспечивало наибольший возможный эффект. Смерть Христа открывает великую любовь Бога, ставит перед человеком пример послушания, смирения, постоянства и так далее; она не только освобождает от греха, но также заслуживает благодать и вечное благословение и предлагает весомую причину для воздержания от греха.

Страсти Христовы производят спасение грешников четырьмя различными путями:

а) заслуживая благословения спасения, которые передаются грешникам;

- б) как преизобилующее удовлетворение, угодное Богу, преимущества которого сообщаются верным, благодаря мистическому союзу;
- в) как добровольная жертва, которой Бог восхищается;
- г) искупая грешников от рабства и наказания.

Хотя дьявол свел человека к духовному рабству, дьявол не имеет на него законных прав и поэтому не получал выкупа. Преизобилующее удовлетворение Христа не спасает человека, однако, без крещения и покаяния; и причина этого лежит в необходимом «расположении» (конфигурации) членов по отношению к главе в мистическом теле Иисуса Христа.

Хотя эти взгляды Фомы Аквинского очень похожи на взгляды Ансельма, они в некоторых отношениях ниже, а в других — выше. Они ниже, так как не являют той же логической связности и им не удается основать (укоренить) необходимость искупления в Божественной природе, делая его зависимым просто от воли Божией, которая могла бы избрать и другой путь и могла бы даже вообще обойтись без удовлетворения. Этот элемент произвольности быстро стал мостом к теории Дунса Скота — акцептиляции. Их подход, однако, выше идеи удовлетворения через наказания; в их большем акценте на заслугах Христа, в которых предвидится позднейшее различие между активным и пассивным послушанием Христа; и во введении идеи о мистическом союзе в связи с передачей заслуг Христа верующим.

5. ДУНС СКОТ ОБ ИСКУПЛЕНИИ

В то время как Аквинат представляет Доминиканское богословие, являющееся официальным богословием Римской Церкви, Дунса Скота можно рассматривать как основателя францисканского богословия. Его труд преимущественно критический и негативный. Он не написал «отдельного произведения по богословию», как Аквинат, но включил свои идеи об искупительном труде Христа в свои «Комментарии о высказываниях Петра Ломбардского». Мы можем продвигаться дальше, допуская, что он разделяет взгляды Петра Ломбардского там, где он не исправляет их. Таким путем, возможно, получить в какой-то степени более позитивную конструкцию его взглядов на искупление, чем это можно было бы сделать другим путем. В нескольких важных пунктах он отличается от своих предшественников.

Он делает само искупление, его характер и результат всецело зависимыми от произвольного решения Бога. Он утверждает, что нет никакой внутренней необходимости для оказания удовлетворения. Это было необходимо только потому, что Бог этого хотел; но вовсе не было необходимо, чтобы Он должен был этого хотеть; это было совершенно случайное действие Бога. Более того, он считает, что даже если бы была необходимость в удовлетворении, из этого вовсе не следовало бы, что оно должно было принять точно ту форму, которую оно действительно приняло.

Не было необходимо, чтобы воздающим удовлетворение был Бог или что должен был быть некто, более великий, чем все творение. Один благочестивый поступок Адама мог бы искупить его первый грех. И снова он не считает достаточным доказательством, что удовлетворение должно было быть сделано человеком. Бог мог принять дело ангела, как достаточное искупление. Все это зависело от произвольного желания Бога.

Однако Бог от Вечности предназначил страдания Христа, как средство для спасения predetermined. Эти страдания имели особую ценность и особую эффективность только потому, что они были предназначены как средство спасения, и потому что Бог, желая, принял их как эффективные. Дунс отрицает бесконечную ценность заслуг Христа, потому что они были заслугами человеческой природы, которая, в общем-то, конечна. Действием своей воли, однако, Бог решил принять их как достаточные. Заслуга, которая вовсе не соизмерима с долгом, с желанием принята Богом. Эта теория обычно называется Теорией акцептиляции, но по Макинтошу («Исторические теории искупления», стр. 110), должна по-настоящему называться «теорией акцептации» в вопросе искупления.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Следует ли Римская Католическая Церковь Ансельму в утверждении абсолютной необходимости искупления?
2. Как вы рассматриваете то, что Ансельм представляет требующей удовлетворения скорее честь Бога, чем Его карающее правосудие?
3. Какова была его концепция греха?
4. Откуда он взял идею, что за грехом должны следовать либо наказание, либо удовлетворение?
5. Как оценить то, что он делает центром своей мысли о заслуге исключительно смерть Христа?
6. Почему его теория иногда называется «коммерческой»?
7. В каком смысле Абельяр рассматривает искупление как необходимое?
8. Почему его теорию называют субъективной?
9. Можно ли говорить о так называемых субъективных теориях, как о теориях искупления?
10. Достаточны ли объяснения, которые дает Абельяр, страданиям и смерти Христа?
11. Каково главное возражение точке зрения Дунса Скота?
12. Что остается от заслуг Христа в его понимании?
13. Каково различие между акцептиляцией и акцептацией?
14. В каком отношении взгляд Фомы Аквинского означает некоторое продвижение по сравнению с Ансельмом?

Литература

1. Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp. 117-148.
2. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 125-140.
3. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, I, pp. 147-328.
4. Welch, *Anselm and His Work*, particularly pp. 172-184.
5. Otten, *A Manual of the History of Dogmas*, II, pp. 201-213.
6. McGiffert, *A History of Christian Thought*, II, pp. 185-305.
7. Seeberg, *History of Doctrines*, II, pp. 66-74, 110-114, 156-160.
8. Loofs, *Dogmengeschiedenis*, pp. 260-264.
9. Thomasius, *Dogmengeschichte*, I, pp. 95-115.
10. Neander, *History of Christian Dogmas*, II, pp. 514-521, 580-584.
11. Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 273-320.
12. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 361-370.
13. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 220-233.
14. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 216-228.

III. ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ

Доктрина искупления не была предметом споров между реформаторами и Римской Католической Церковью. И те, и другие рассматривали смерть Христа как бесконечно ценное удовлетворение. Их различия преимущественно касались субъективного применения труда Христа. Однако было различие в ударениях, даже в связи с искуплением. Реформаторы продвигались по определенным линиям в основательном согласии с Ансельмом, хотя и отличаясь от него в деталях, в то время как Римская Католическая Церковь отражала неопределенность и неуверенность эры схоластики, хотя в основном соглашаясь с Фомой Аквинским.

1. РЕФОРМАТОРЫ УЛУЧШАЮТ ДОКТРИНУ АНСЕЛЬМА

Между реформаторами и Ансельмом есть согласие по существу. И те, и другие утверждают объективную природу искупления и рассматривают его, как необходимое. Они различаются, однако, в истолковании природы этой необходимости. Ансельм говорит о ней, как абсолютной, в то время как некоторые реформаторы рассматривают ее, как относительную или гипотетическую. Говоря о требовании, что посредник должен быть и Богом, и человеком, Кальвин пишет: «Если спросить о необходимости внутри (главный вопрос Ансельма), она была не тем, что обычно называют простым и абсолютным, но истекала из Божественного решения, от которого зависело спасение человечества. Что было лучшим для нас, то нам милостивейший Отец и определил» («Наставления», II, 12. 1). Все они, однако, соглашались, что искупление через страдания и смерть Христа находится наиболее в гармонии с Божественной мудростью и является в высшей степени подходящим. И конечно, несправедливо говорить, что Кальвин, как Дуне Скот, делает искупление зависимым от произвольного решения Бога. Он ничего не знает о неопределенной воле Бога, но только о воле, которая определена всей совокупностью Его качеств, и должным образом подчеркивает факт, что искупление во Христе полностью удовлетворяет Божью справедливость.

В некоторых моментах доктрина искупления, как она развита реформаторами, выше доктрины Ансельма. В то время как Ансельм рассматривает грех преимущественно как нарушение чести Бога, реформаторы смотрели на него, прежде всего, как на нарушение закона Божьего и поэтому как скорее на вину, чем на оскорбление. Ансельм смотрит на искупление в смерти Христа как на преизобилующий дар Богу, для реабилитации Его чести, а реформаторы думают о нем как карательной жертве, чтобы удовлетворить справедливость Божью. Таким образом, искупление поднято из сферы личных прав в область общественного закона.

Это означает, что реформаторы также отвергли альтернативу Ансельма — «удовлетворение или наказание», и указали, что одно не исключает

другого, но что удовлетворение, сделанное через жертву Христа, было удовлетворением через наказание. Другими словами, они подчеркивали факт, что страдания Христа были карой (наказанием) и заместительными.

И еще они идут дальше Ансельма в ясном различении активного и пассивного послушания в посредническом труде Христа и в признании первого, как и второго, — частью искупительного труда Христа. Богочеловек удовлетворил требования Божественного правосудия не просто своими страданиями и смертью, но также повиновением закону в его федеральном аспекте. Его искупление состояло не только в компенсации прошлых нарушений, но также и в соблюдении закона как условия завета дел. Как последний Адам, Он сделал то, чего не удалось первому Адаму.

Наконец, они также превзошли Ансельма в своей концепции того, каким образом заслуги Христа передаются грешникам. Точка зрения Ансельма имела довольно внешний и коммерческий характер. Аквинат улучшил это, подчеркивая значение мистического союза, как средства передачи благословений спасения тем, кто стоял в живых отношениях с Иисусом Христом. Ему не удалось, однако, уделить должное внимание воспринимавшей активности веры. Реформаторы разделяли его мнение относительно великой важности мистического союза, но в дополнение обратили внимание на тот сознательный акт человека, которым он присваивает праведность Христа — акт веры. Они были очень осторожны, однако, чтобы не представить веру как заслугу для оправдания.

2. СОЦИНИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСКУПЛЕНИЯ

На учение реформаторов была совершена страшной силы атака — это учение Социна. Он начал с попытки убрать само основание, на котором она покоилась, а именно, — идею справедливости в Боге, как ее понимали Ансельм и реформаторы. Он отрицает присутствие такого правосудия в Боге, «которое требовало бы абсолютно и безжалостно, чтобы грех был наказан». Неизменная и постоянная справедливость, которая является характеристикой Бога, — это просто Его моральное беспристрастие и честность (прямота), благодаря чему нет нечестия ни в каком Его труде. Правосудие, которое обычно так называют и которое противоположно милости, не является качеством, присущим Богу, но только результатом Его воли. То же самое можно сказать и о милости, которая противоположна правосудию. Это не есть внутреннее качество Бога, но тоже результат Его свободного выбора. Такая милость не удерживает Его, когда Он хочет кого-то наказать, также и правосудие не удерживает Его от прощения того, кого Ему угодно простить, и это все без удовлетворения Его требований.

Центр социнианской критики в том, что он указывает на непоследовательность — соединять благодать Бога и заслуги Христа и делать их основой прощения и примирения. Возможно, утверждать одно из двух: или Бог прощает по доброй воле, или Он прощает ради Христа; но вы не

можете утверждать и то, и другое одновременно, потому что эти утверждения исключают друг друга. Из двух альтернатив он избирает первую, то есть что Бог прощает свободно. Он также утверждает, что, так как вина личностна, заместительность в вопросах наказания невозможна; и что даже если бы это было возможно, то нельзя говорить, что Христос понес точное наказание закона, так как это означало бы, что Он умер как бы многими вечными смертями, сколько есть грешников. И однако, Он не пострадал даже одной бесконечной смертью, но только конечной болью. Более того, Социн утверждает, что идея удовлетворения и идея вменения взаимно друг другу противоречат. Если Христос дал полное удовлетворение, это улаживает вопрос, делая мир свободным. И это несовместимо с тем, чтобы делать использование его плодов зависимыми от Божественного вменения и человеческой веры.

Социн не устает повторять, что прощение грехов — это акт чистой милости, просто на основе покаяния и послушания. Единственными условиями являются печаль о грехах и серьезное желание повиноваться закону. Он понимал, однако, что он должен как-то объяснить уникальное значение Иисуса, чей спасительный труд фактически был исключен его системой. Он говорит, что Христос спасает грешников, открывая им путь веры и послушания, как путь к вечной жизни; подавая им пример истинного послушания и в Своей жизни, и в смерти, и вдохновляя их на такую же жизнь; показывая конкретное послушание как путь жизни в послушании до смерти, за которой последовало Воскресение; и одаряя (силою, полученной при воскресении) вечной жизнью всех тех, кто связан с Ним верою. Бог дал Ему эту силу, как вознаграждение за Его послушание. Эта теория не устанавливает прямой связи между смертью Христа и спасением грешников. Смерть Христа не искупает наши грехи, также и не побуждает она Бога прощать грех. Прощение грехов зависит исключительно от милости Бога. Но так как Христос получил силу (власть) изливать (дарить) вечную жизнь верующим и получил ее немедленно после Своей смерти, Социн считает возможным утверждать, что эта смерть искупает наши грехи.

Социнианское учение есть в действительности нечто иное, как стряпня из нескольких ересей, осужденных Ранней Церковью: оживления древнего пелагианства с его верой во внутреннее добро человека и его духовную способность; старой теории адопцианства, делающей Христа в Его человеческой природе Сыном Божьим по усыновлению; теории морального влияния, об искуплении, с ударением на примерную жизнь Христа; и теории Скота о произвольных решениях Бога. Социнианство не встретило благосклонности даже среди тех, кто противостоял карательно-заместительной доктрине искупления. И это не удивительно ввиду того, что оно насквозь рационалистично, являясь просто абстрактной игрой человеческой логики, которой не удастся вполне отдать должное фактам, открытым в Слове Божьем и пережитым в жизни искупленных.

3. ГРОЦИАНСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУПЛЕНИЯ

Эта теория в действительности представляет средний курс между учением реформаторов и точкой зрения Социна. Сам Гроций, по-видимому, так не считал, потому что он озаглавил свой труд так: «Защита католической веры, касающаяся удовлетворения Христа против Фауста Социна из Сиены». Это труд способного юриста, который на основе Римского закона, к чему апеллировал Социн, указывает на некоторые проблемы в аргументах последнего. В то же время ему не удается ответить на большинство важных критических замечаний Социна об учении реформаторов, а именно, что Христос не мог действительно нести наказание закона, возложенного на грешников. Фактически он сам оставляет эту идею и составляет новую теорию. Он считает, что в Боге нет доминирующего качества распределительного правосудия, которое требует, чтобы требования закона были исполнены в каждом частном случае, и которое в случае нарушения делает полное удовлетворение через неперменное наказание. Закон, который касается грешника, — это не транскрипция внутренней праведности Бога, но положительный закон (в противоположность естественному закону), результат Божественной воли, и Бог им ни в какой мере не связан, Он может его изменить или отменить, если это Ему угодно. И сам закон, и его наказание могут быть изменены или даже отменены совсем Правителем Вселенной.

Хотя Бог, конечно, имел целью сделать этот закон обязательным и действующим, Он сохранил за собой право смягчать его, если так будет лучше по каким-то важным причинам. Это главная идея Гроция, которую он применяет в своей теории искупления. По строгой справедливости грешник заслуживает смерти, даже вечной смерти; но фактически этот приговор не строго исполняется, потому что верующие свободны от осуждения. Происходит смягчение: наказание раздается, но без строгого удовлетворения. Гроций действительно говорит о Христе, как дающем удовлетворение, но это не надо понимать в строгом смысле точного эквивалента тому наказанию, которое должен понести человек. Это только номинальный эквивалент, что-то такое, что Богу угодно принять. «Этот акт Отца, — говорит Гроций, — в той мере, в какой он соотносится с законом, есть релаксация (ослабление, смягчение), но когда он относится к преступнику, то это — ремиссия (прощение)». В соответствии с учением реформаторов, такое смягчение существует со стороны Верховного Судьи в принятии принципа замещения, но не в замещении самом, которое сделано: это есть реальный, а не просто номинальный эквивалент. Гроций расширяет принцип для обоих. Страдания Христа были только номинальным эквивалентом тех страданий, которые должно было понести человечество. Гроций отказывается считать свою теорию «акцептиляционной», потому что, по его мнению, это обозначает акт, которым кредитор безо всякой компенсации абсолютно погашает задолженность.

Но тут же, естественно, возникает вопрос: почему Бог просто не отменит закон, видя, что это в Его власти? Почему вообще было необходимо, чтобы Христос страдал? Почему бы прямо не отменить наказание? Гроций отвечает, что Бог, как правитель Вселенной, должен поддерживать порядок в Своем великом владении. Не было бы безопасно для Него прощать, не подчеркивая при этом так или иначе ненарушимую природу закона и Его святого гнева против греха. Шедд говорит так: «Страдания и смерть Сына Божьего являются выражением Божией ненависти к моральному греху, в связи, с чем безопасно и мудро отменить это наказание, которое, насколько Бог и Его качества с этим связаны, могло бы быть прощено и без этого». Необходимость искупления, поэтому основана на интересах морального правления Вселенной. Отсюда эта теория искупления называется (Теорией правления).

С одной стороны, теория Гроция показывает некоторую склонность к доктрине реформаторов. По крайней мере, в ней есть некоторая видимость учения об объективном искуплении, и она утверждает, что искупление было необходимо для защиты морального правления Вселенной, соображение, которое занимает второе место в учении реформаторов. С другой стороны, она родственна социнианству. Обе теории отрицают, что удовлетворение Христа требовалось по природе и качествам Бога и было полным эквивалентом наказанию за грех. Совершенно очевидно, что, по Гроцию, смерть Христа является образцом, а вовсе не возмездием, хотя для реформаторов она является и тем, и другим. И наконец, по этой теории страдания Христа просто служат для предотвращения будущих грехов, а не искупают прошлый грех.

4. АРМИНИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСКУПЛЕНИЕ

Этот взгляд сформировался, когда Гроций опубликовал свой труд, и самыми активными богословами, занятыми его разработкой были двое — Курцеллей и Лимборх. Они не приняли схему Гроция, хотя и присоединились к нему в попытке плыть между Сциллой социнианства и Харибдой церковного учения. В согласии с реформаторами они основывали необходимость искупления скорее на Божественной природе, чем на интересах морального порядка, хотя им не удалось провести эту идею с логической последовательностью.

Для арминианского взгляда очень характерным является представление смерти Христа, как жертвоприношения, но в то же время он утверждает, что эта жертва не должна рассматриваться ни как уплата долга, ни как полное удовлетворение справедливости. Она скорее является чем-то сопутствующим прощению грехов или обязательным условием его. И в Ветхом Завете, и в Новом Бог считает нужным связывать объявление о Своей прощающей милости с предшествующей этому смертью жертвы. Страдания и смерть Христа рассматриваются как кара и суд и являются, поэтому по своей природе наказанием. Это не значит, однако, что Он переносил то, что

человек заслужил переносить, но только то, что по назначению Бога Его жертвенная смерть заняла место наказания и как таковая послужила примирению Бога с человеком и обеспечила прощение грехов. Это значит, что смерть Христа не рассматривается как заместительное наказание, которое является точным эквивалентом (взгляд реформаторов), но как замещение за наказание, которое может быть меньшего значения. О нем говорится, как об удовлетворении благосклонности. В этой точке арминиане вполне согласны с Гроцием.

У них несколько возражений официально принятой доктрине искупления, самые важные из них следующие:

а) Христос не понес полного наказания за грех, так как Он не перенес вечной смерти, ни во времени, ни в степени. В Его случае не было ни бесконечных страданий, ни абсолютного отчаяния.

б) Если Христос полностью заплатил за грех, то здесь нечего делать Божественной благодати. Если правосудие удовлетворено, то прощение грехов не может больше быть делом Божественного сострадания.

в) Если Христос дал полное удовлетворение, то Бог не имеет права ни требовать веры и послушания, ни наказывать грешника, если ему не удастся слушаться, потому что это несправедливо дважды наказывать за один и тот же грех.

Более того, они рассматривают искупление Христа как общее или универсальное, что значит «искупление за грехи человечества вообще и каждого человека в отдельности». Бог послал Христа в мир, и Христос добровольно предложил Себя с целью спасти каждого человека. Но хотя искупление универсально в Божественном намерении, оно не универсально результативно, так как многие погибли. Эта частичная неудача приписывается упорству грешника в его отказе от предложенного искупления и в нарушении Божьего намерения. Эффективное применение искупления зависит, в конечном счете, от воли грешника, который может расстроить цель Божию и делает это во многих случаях.

В противовес арминианскому заблуждению, Дортский Синод занял такую позицию, что искупление Христа, хотя и совершенно достаточное для спасения всех людей, было тем не менее назначено только для тех, к кому оно было эффективно применено, т.е. другими словами — для избранных. Больше того, Синод утверждал, что эффективное применение искупления, в конечном счете, не зависит от решения грешника, но от Божьего определения проявить особую милость. Силой Духа Святого искупление Христа делается результативным в сердцах и жизни всех тех, за кого Христос пролил Свою кровь. Все они спасены, и они обязаны своим спасением исключительно Божьей милости.

5. КОМПРОМИСС ШКОЛЫ САУМУРА

Школа Саумура представляет попытку приглушить строгий кальвинизм Дортского Синода и в то же время избежать ошибок арминианства. Это особенно видно в работе Амиральда, он смело учил о гипотетическом универсализме, который был разновидностью всеобщего искупления. Бог пожелал в предшествующем декрете, что все люди должны быть спасены при условии покаяния и веры в Иисуса Христа. Поэтому Он послал Христа в мир умереть за всех людей. Но видя, что сами по себе люди не покаются и не поверят, Он следующим декретом избрал некоторых, как объект спасительного действия Его благодати. Они и только они действительно спасены.

Результат показал, что эту позицию нельзя удержать. Одни из последователей этой школы подчеркивали первый декрет и общее предложение спасения, основанное на нем, в результате они присоединились к арминианам; другие подчеркивали второй декрет и необходимость действительной благодати и, таким образом, вернулись к кальвинизму. Взгляды школы Саумура практически разделялись Довенантом, Калами и особенно Ричардом Бакстером в Англии. Их особенные мнения дали повод к написанию Гельветской Формулы Согласия Турретином и Хейдеггером, в которой эти взгляды опровергаются.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Согласны ли реформаторы с Ансельмом в том, что искупление абсолютно необходимо?
2. Каков был взгляд Кальвина на этот вопрос?
3. Согласны ли с ним реформатские богословы семнадцатого века?
4. Основывают ли они необходимость искупления на чести или на правосудии Бога?
5. Согласны ли лютеранские и реформатские богословы относительно протяженности (размера) искупления?
6. Согласны ли они в своих взглядах на активное послушание Христа?
7. Какова ваша критика социнианства?
8. Рассматривал ли Социн Христа как священника во время Его земной жизни?
9. В каком смысле он считал, что смерть Христа является средством искупления?
10. Как Гроций старался избежать социнианской позиции?
11. Какую критику вы предложили бы для Правительственной теории?
12. Означает ли универсализм арминиан, что искупление Христа является универсально действенным?
13. Почему Дортский Синод настаивал на ограниченной природе

искупления?

14. На каком основании Пискатор отрицал, что активное послушание Христа было частью Его удовлетворения?

15. В чем слабость позиции Амиральда?

Литература

1. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, I, pp. 353-444; II, pp. 1-120.
2. Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp. 149-187.
3. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 141-158.
4. Cunningham, *Historical Theology*, II, pp. 237-370.
5. Seeberg, *History of Doctrines*, cf. Index.
6. Shedd, *History of Christian Doctrines*, II, pp. 348-386.
7. Sheldon, *History of Christian Doctrines*, II, pp. 138-152.
8. Fisher, *History of Christian Doctrines*, pp. 317-325, 337-346.
9. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 236-239.

1. СУЩНОСТЬ ПОЛЕМИКИ В ШОТЛАНДИИ

В начале восемнадцатого века в Шотландии возник интересный спор. Неономианизм, весьма распространенный в Англии в семнадцатом веке, появился и в Шотландии. Название вызвано тем фактом, что он практически превратил Евангелие в новый закон. В соответствии с этим взглядом, Христос искупил всех людей в том смысле, что Он сделал спасение возможным для всех, и таким образом привел их в состояние расположения (готовности, способности) ко спасению. Он выполнил все условия Завета дел и тем самым отменил старый закон того Завета, так что Его труд можно назвать нашей праведностью по закону. Выполнив все условия Завета дел, Он затем ввел новый закон, закон Евангелия, который требует веры и обращения. Это составляет евангельскую праведность верующего, которая при всем ее несовершенстве является основанием его оправдания, а не вмененная праведность Иисуса Христа. Таким образом, Завет благодати превратился в Завет дел. Это просто арминианство под новым именем.

Против неонорминианской позиции выступил в Англии Фишер со своим трудом — «Сущность современной Божественности» в 1645 г. При появлении неонорминианства в Шотландии эта работа была переиздана в этой стране, под наблюдением Джеймса Хогга, в 1718 г. и нашла пылких почитателей в лице Томаса Бостона и двух Эрскинов. Этих людей, вместе с Хоггом, вскоре прозвали «марроунистами» (**marrow** — сущность) и с течением времени осудили за антиномианизм (что не правда; они были анти — неонорминианцами), а также за поддержку доктрины о всеобщем спасении и всеобщем прощении. Хотя это обвинение было несправедливо, однако нужно сказать, что их желание твердо установить полномочие всеобщего предложения спасения привело их к использованию сомнительного языка, и они сами подставили себя под обвинение. Они от всего сердца подтверждали здравый кальвинистский принцип, что Христос умер во исполнение Завета искупления, чтобы обеспечить спасение избранных. Но в то же время они настаивали на общем смысле искупления. Они говорили, что хотя Христос не умер за всех, то есть чтобы спасти всех, однако Он доступен всем, умер за всех, если они только примут Его. Благодеющая любовь Бога подарила Христа и преимущества искупления всем людям, и этот дар можно востребовать при условии веры, таков базис для всеобщего предложения спасения. В то же время только избранные являются объектами Божьей избирательной любви, и только им одним обеспечено спасение. Эта позиция была осуждена в 1720 г., и это повело к отделению Шотландии в 1733 г.

2. ШЛЕЙЕРМАХЕР И РИТЧЛЬ ОБ ИСКУПЛЕНИИ

а) Шлейермахер

У Шлейермахера мы встречаемся со сравнительно новой линией мысли. Он совершенно отвергает доктрину об удовлетворении через наказание. Его творческая работа над учением об искуплении мало похожа на ранние теории, разве что есть некоторое сходство со взглядами Абельяра, когда он останавливается на полных сочувствия страданиях Христа и их воздействии на людей. Его основная линия мысли, можно сказать, отражает в какой-то степени мысли тех Ранних Отцов Церкви, которые подчеркивали воплощение, как огромный искупительный акт Христа, хотя они, конечно, не разделяли его пантеистических понятий. Под влиянием Гегеля была обновлена идея о том, что воплощение было центральным фактом искупления; и она была воспринята Шлейермахером, хотя и с несколько иными ударениями.

Шлейермахер рассматривает Христа как прототип человека, совершенный прототип человечества, чья уникальность состояла в том, что Он обладал чувством полного и непрерывного союза с Богом, а также осуществил в полной мере предназначение человека в своем характере безгрешного совершенства. Он был вторым Адамом, как и первый, — истинно человек, но помещенный в более благоприятные обстоятельства и оставшийся совершенным и безгрешным в послушании. Он был духовным Главой человечества, способным одушевлять и поддерживать высшую жизнь всего человечества, совершенно религиозным человеком и источником истинной религии, и через живую веру в Него другие могут тоже стать совершенно религиозными. Это превосходящее все пределы достоинство объясняется особым присутствием Бога в Нем. Он вошел в жизнь человечества как новая закваска, делая тех, кто входит в контакт с Ним, восприимчивым для высших вещей, и сообщая им внутренний опыт сознания Бога, подобный Его собственному. Его деятельность — творческого типа, вдохновляющее и жизнедающее влияние духа на дух. Его добровольные страдания и смерть открыли Его любовь к человечеству и Его преданность Своей задаче, они сделали более интенсивным влияние, которое Он оказывает на души, прежде отчужденные от Бога. Этот взгляд назывался мистической теорией искупления. Она насквозь субъективна и поэтому, строго говоря, вовсе не является теорией искупления. Она не берет в расчет вину греха, но только стремится объяснить, как человек освобождается от его осквернения, которое в его теории вовсе и не является грехом. Этой теории не удается объяснить, как были спасены святые Ветхого Завета.

б) Ритчль

Влияние Ритчля на современное богословие можно сравнить только с влиянием Шлейермахера, после которого Ритчль — второй. Это влияние действительно и в богословской мысли нашего времени. Ритчль рассматривает Христа как человека, Который для нас имеет ценность Бога и Которого по Его трудам можно назвать Божественным Главой. Он отрицает факт, и даже возможность заместительного искупления, объявляет, что примирение состоит исключительно в изменении отношения грешника к Богу, и утверждает, что труд искупления совершен преимущественно для общины и только во вторую очередь — для отдельных людей, и то по мере того, как они становятся членами искупленной общины, и таким образом они разделяют ее преимущества. Христос выработал спасение, по его мнению, как носитель совершенного и окончательного откровения Бога и как основатель и поддержка христианской общины — Царства Божьего. Он основал христианскую общину, которая живет Его жизнью в совершенном доверии и послушании и являет те же качества, когда верность Его призванию делает необходимым переносить страдания и смерть, как это сделал Он. Однако эта смерть не имеет значения умилоствления за грех. Ее ценность — в том факте, что это сила, которая продолжает пробуждать твердую веру в Божью любовь, дух послушания до смерти и чувство победы над миром. Однако Бог прощает грех на основе труда Христа, Который основал Царство, или ради Царства. Поэтому, в отличие от теории морального влияния, Ритчль называет объективное основание для прощения грехов. Иногда, кажется, что он рассматривает Христа просто как пример, но это только, кажется. Он прослеживает влияние Христа, прежде всего, через коллективный дух и жизнь, которая передается от Господа к общине, которую Он основал.

3. НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ОБ ИСКУПЛЕНИИ

В англоговорящих странах мы видим репродукции большинства типичных теорий, бывших в прошлом, хотя часто и с вариациями. Следующие из них — самые важные.

а) Теория правления в богословии Новой Англии

История богословия США показывает нисходящую тенденцию в учении об искуплении. Сначала карательно-заместительная доктрина нашла там родственную почву. Но уже в 1650 г. Вильям Пинчон, выдающийся мистик обратился против доктрины о том, что Христос страдал теми же самыми мучениями, что и погибшие, а также доктрины о вменении,

основанной на этом. Ему в 1653 г. ответил Нортон. Беллами предложил то, что впоследствии стало известно, как американская доктрина искупления, и было по сути своей просто репродукцией правительственной теории Греция. Он еще отрицал ограниченное искупление и настаивал на всеобщем. Хопкинс был с ним согласен и утверждал, что Христос не понес именно наказание за грех, но пережил нечто вместо него. Больше того, вообще отрицали, что Христос что-то заслужил своим активным послушанием; только страдания Христа рассматривались, как имеющие искупительное значение. Правительственная теория стала в богословии США преобладающим взглядом на искупление. Эммонс пытался ее улучшить, введя моральный элемент. Он подчеркивал, что правление Бога — это моральное правление, движимое любовью. И Горас Бушнелл пошел дальше, введя теорию морального влияния.

б) Различные типы теории морального влияния

1) Бушнелл

Горас Бушнелл отверг и теорию кары и правления, но считал первую выше второй, так как она не теряет из виду правосудие Божие. Он не понимает, как спектакль, открывающий Божие отвращение ко греху, может когда-нибудь вылиться в прощение греха. Но он возражает против обеих теорий на том основании, что они слишком юридические и внешние и им не удастся показать этический элемент в искуплении. В своем труде «Заместительная жертва» он отвергает ту идею, что Бога надо умиловать, и утверждает, что единственным требованием было то, что человек должен примириться с Богом и проявить новый дух любви и послушания. Бог Сам пошел вперед во Христе, чтобы спасти человека, и даже страдал в Сыне Своей любви. Христос пришел, чтобы вести человека к покаянию и таким образом примирить его с Богом. Чтобы сделать это, Он должен был открыть Бога человеку и обрести новую власть над ним, чтобы вести его прочь от греха. Поэтому Он пришел на землю и действительно вошел в судьбу человека, страдал от человеческого противостояния Ему и от греха, служил человеку на всех путях, исцелял его болезни, сочувствовал ему в его скорбях и так открыл ему Бога во всей Его святости и страдающей любви. Делая так, Он разбил противление человека и завоевал его любовь. Это и есть искупление. Христос не только пример, но также и сила праведности в жизни человека.

Позднее Бушнелл получил новое откровение и увидел, что Бога нужно умиловать. Следовательно, в своем труде «Прощение и закон» он изъясил последнюю часть своей предыдущей публикации и заменил на идею о самоумилостивлении и самопожертвовании. Он заложил тот принцип, что ни Бог, ни человек не могут простить грешника, пока не постараются сделать

ему добро и пострадают от его отпора. Когда человек представляет прощение того, кто сделал ему зло, он чувствует обиду, которая ему мешает; но он может преодолеть это чувство, жертвуя чем-то или страдая за виновного. Также и Бог Своєю жертвою преодолел Свою горечь, изменив ее на прощение, и так совершил объективное искупление. Бушнелл, очевидно, не сознавал, что он поставил Бога ниже доброго человека, который часто добровольно и радостно прощает, не прибегая к таким необычным методам.

2) *Фредерик Денисон Морис*

Морис занимает исходную позицию в истинно Александрийском стиле, во Христе, как Логосе, и рассматривает Его как архетип или корень человечества. Как таковой, Христос стоит в уникальном и оригинальном отношении к расе — вечный второй Адам. При воплощении Он становится Посредником между Богом и человеком, приводя человека в союз с Богом через общение с Ним, Христом. Он не заместитель, но представитель человеческой расы. Его страдания и жертва — это то, что следует Богу от человечества, для которого Он — Корень и Глава, и они приняты Богом как совершенное удовлетворение.

Так во Христе все люди искуплены, независимо от их веры, и им нужно только осознать это искупление. Основа этой теории — реальный союз Христа с человечеством. Это можно назвать теорией морального влияния, в той мере, в какой она считает Христово жертвоприношение послушания примером для нас, которому нам нужно следовать. Очевидно, что точка зрения Мориса связана со взглядами Шлейермахера.

3) *Мак Леод Кемпбелл*

Теорию Кемпбелла иногда описывают, как теорию заместительного покаяния. Кемпбелл изучил доктрину искупления, как ее преподавал Оуэн и Эдвардс, и отнесся к этому типу богословия с великим уважением. Однако он считает их взгляд на искупление дефективным за то, что он слишком юридический и недостаточно отражает любовь Божию. В допущении Эдвардса, что совершенное покаяние делает для нас доступным искупление, если бы человек только был способен к такому покаянию, — он находит намек на истинную теорию искупления. Он считает, что Христос предложил Богу, от имени человечества, требуемое покаяние, и этим исполнил условия прощения. Труд Христа в действительности состоял в заместительном исповедании грехов от лица человечества. Возникает, естественно, вопрос, как смерть Христа связана с этим исповеданием. Своими страданиями и смертью Христос из сострадания встал под осуждение Отца за грех, и это было Отцом рассмотрено как совершенное исповедание наших грехов. Это осуждение греха рассчитано на то, чтобы произвести в человеке ту святость,

которую Бог требует от грешного человечества. Самая большая проблема с этой теорией в том, что у нее нет никакого Библейского основания и что трудно представить покаяние у безгрешного существа. Более того, в этой концепции горестно отсутствует сознание серьезности греха.

в) Мистическая теория искупления

Есть еще теория, популярная в некоторых кругах, а именно — мистическая теория, которой впервые учил Шлейермахер. Брюс говорит о ней, в ее более поздних развитиях, как о «теории искупления через пример». Она еще известна, как теория Ирвинга или «теория постепенного искоренения развращенности». Мы завершаем свой обзор, привлекая внимание ко взглядам Эдварда Ирвинга, великого английского проповедника и современника Томаса Чалмерса. По его мнению, Христос принял на Себя человеческую природу, какова она была в Адаме после падения, то есть человеческую природу с ее прирожденной испорченностью и предрасположением к моральному греху. Но силою Святого Духа или Его Божественной природы, Он был способен хранить эту испорченную человеческую природу от проявления себя в каком-нибудь грехе, постепенно очищая ее через Свои страдания, полностью искореняя первоначальную испорченность смертью, и так соединил ее с Богом. Это очищение человеческой природы в личности Иисуса Христа и составляет Его искупление. Следовательно, люди спасены не только объективным умилованием, но и становясь причастниками Христовой новой человечности по вере.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Как получилось, что марроунисты были обвинены в универсализме?
2. Верно ли говорить, что Христос умер за всех людей или доступен для всех?
3. Какой тип теории защищает Шлейермахер?
4. Понимает ли он грех как реальность?
5. Имеет ли теория искупления логическое место в его системе?
6. Является ли ритчлианское богословие более справедливым в отношении к доктрине искупления?
7. Справедливо ли оценивают эти системы роль смерти Христа в деле искупления?
8. Ответствен ли Ионафан Эдвардс в какой-то степени за появление правительственной теории в США?
9. Какое преимущество у его теории перед теориями морального влияния?
10. Почему, строго говоря, неправильно называть последнюю теорией

искупления?

11. Почему все эти теории гораздо более популярны, чем теория заместительного искупления?
12. Справедлива ли теория Ирвинга по отношению к святости Христа?
13. Продолжают ли его последователи до сих пор учить этому в первоначальной форме?

Литература

1. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ, II*, pp. 225-259, 329-370, 387-414.
2. Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp. 309-326.
3. Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*, pp. 207-258.
4. Crawford, *The Atonement*, pp. 297-381.
5. Sheldon, *History of Christian Doctrine, II*, pp. 353-362.
6. Orr, *Progress of Dogma*, pp. 338-345.
7. Fisher, *History of Christian Doctrine*, pp. 411-413, 437-445, 477-479.
8. Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, pp. 165-201.
9. Park, *The Atonement (In New England Theology)*.

ДОКТРИНА О ПРИМЕНЕНИИ И ВМЕНЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ БЛАГОДАТИ

I. СОТЕРИОЛОГИЯ ПАТРИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Естественно перейти от доктрины искупления, или от объективного труда искупления через Христа, к обсуждению метода, благодаря которому верующие пользуются его преимуществами (выгодами), или к субъективному применению заслуг Христа через действие Святого Духа.

1. СОТЕРИОЛОГИЯ ПЕРВЫХ ТРЕХ ВЕКОВ

Было бы неразумно искать у Ранних Отцов Церкви общего, определенного, целостного и вполне развитого взгляда на применение труда искупления. Их представления, естественно, довольно неопределенные, несовершенные и неполные, и иногда даже ошибочные и сами по себе противоречивы. Канис говорит; «Это является достоверным фактом, не знающим исключений и признанным всеми знатоками в этом вопросе, что все доавгустинские Отцы учили, что в присвоении (усвоении) спасения существует сотрудничество свободы и благодати».

В согласии с утверждением Нового Завета о том, что человек получает благословения спасения через «покаяние перед Богом и веру в нашего Господа Иисуса Христа», Ранние Отцы подчеркивали эти требования. Это не значит, однако, что у них сразу была полная и правильная концепция веры и покаяния. Веру в основном рассматривали как инструмент для принятия заслуг Христа и ее часто называли единственным средством спасения. Было понимание, что она состоит в истинном познании Бога, доверий и преданности Ему и имеет своим специальным объектом Иисуса Христа и Его искупительную кровь. Эта вера, а не дела закона, рассматривалась как средство оправдания. Эти идеи постоянно (множественно) выражаются Апостольскими Отцами и встречаются у апологетов, наряду с той идеей, что новое знание или мудрость, открытая Логосом, имеет спасительное значение. Поздние Отцы, такие, как Иринеи и Ориген, разделяют ту идею, что человек спасается верой, в то время как латинские Отцы, Тертуллиан, Киприан и Амвросии, даже превосходят их, подчеркивая в высшей степени испорченность человека и необходимость оправдания верою. Нельзя сказать, однако, что в мышлении первых трех веков явилась ясная концепция веры. В своем подчеркивании веры Отцы, главным образом, повторяли то, что они нашли в Библии. Не вполне ясно, что они подразумевали, когда они говорили о вере. Похоже, что преобладающей идеей был просто интеллектуальный подход к истине, но в некоторых случаях она, по-видимому, включает идею

добровольной капитуляции. И все же не хватает полной и богатой концепции веры, как спасительного доверия Иисусу Христу. Александрийцы иногда противопоставляют веру — знанию, представляя первую как начальный этап принятия истины в целом и общем, а последнее — как более совершенный этап, на котором ее связи и смыслы вполне поняты.

Больше того, несмотря на все их подчеркивание благодати Божией и веры, как органа по присвоению спасения, Ранние Отцы являют морализм, который не согласуется с доктриной спасения у Павла. Евангелие часто описывается, как новый закон. Вера и покаяние иногда представляются как зависящие от воли человека. Спасение иногда рассматривается как зависящее от Божией благодати, иногда — от добровольного сотрудничества человека.

Одновременно с верой покаяние тоже рассматривалось как предварительное условие спасения. Есть некоторое сомнение в точном смысле термина «покаяние», как оно звучит у Ранних Отцов. Неясно, понимали ли они его просто как акт или состояние ума или же рассматривали его как включающее изменения в жизни. В то же время совершенно очевидно, что, когда они говорят о нем в первом смысле, они придают большее значение его внешним проявлениям в делах покаяния. Эти дела даже рассматриваются, как имеющие искупительное значение для грехов, совершенных после крещения. Есть тенденция подчеркивать необходимость добрых дел, особенно дел самоотречения, таких, как добровольные пожертвования, милостыня, воздержание от брака и так далее, чтобы придать им особое значение и соединить их с верой, как средством обеспечения Божьего расположения. Этот взгляд на добрые дела скорее законнический, чем евангельский. Это моралистическое извращение новозаветного христианства нашло свое объяснение в естественной (природной) самоправедности человеческого сердца и открыло дверь, через которую иудаистский легализм вошел в Церковь.

Есть еще один момент, заслуживающий упоминания. Отцы Церкви первых трех веков уже обнаружили первоначальный дрейф в сторону обрядности (церемониализма). У них преобладает идея, что крещение несет с собой прощение прежних грехов и что прощение грехов, совершенных после крещения, можно получить через епитимья. Больше того, постепенно укреплялась мысль, что добрые дела некоторых, и особенно страдания мучеников, могут послужить искуплению грехов других. К концу этого периода преувеличенное значение приписывается ходатайствам исповедников и мучеников, хотя некоторые Отцы Церкви не поддерживают эту идею. Сом находят объяснение этому отклонению от учения Писания в том факте, что «природный человек рожденный католик». Было неизбежно, что с течением времени эти два фундаментально различных типа мысли должны были прийти в конфликт друг с другом.

2. СОТЕРИОЛОГИЯ ОСТАЛЬНЫХ ВЕКОВ ПАТРИСТИКИ

Пелагий больше всех других Ранних Отцов Церкви отклонился от Библейского представления о применении искупления. Можно даже сказать, что он пренебрег Библейским основанием, которое было священным для них, и утвердил самодостаточный принцип языческой философии. Его концепция греха и его результатов повела его к отрицанию абсолютной необходимости благодати Божией во Христе для спасения и ко мнению, что вполне возможно для человека получить спасение, соблюдая закон. Он не вполне презирает «помощь благодати» и «Божественную помощь», но даже считает их желанными, «чтобы с большей легкостью исполнить то, чего потребовал Бог». Но благодать, о которой он говорит, это не возрождающая благодать Божия, просвещающая ум и склоняющая волю к добру и святости. Она состоит только в следующем:

- а) «природное добро», то есть наделение человека свободной волей, так что он может делать либо добро, либо зло;
- б) проповедь Евангелия и пример Христа, которые оба направлены к уму человека и учат его пути спасения.

«Природное добро» универсально и абсолютно необходимо и существенно, но благодать Евангелия не является, ни всеобщей, ни необходимой, хотя и облегчает человеку получение спасения. Она дана только тем, кто правильно использует свои природные силы. Эта благодать не воздействует прямо и немедленно на волю человека, но только на его понимание, которое она просвещает, и только через него — на волю. Более того, вполне возможно для человека сопротивляться ее воздействию. Христианство рассматривается как новый закон и, в сравнении с Ветхим Заветом, как закон расширенный. Настоящий христианин — это тот, кто знает Бога, верит, что он Богом принят, повинуется Божьим предписаниям и подражает святости Христа, а не греху Адама.

Исходной точкой Августина является совершенно противоположный взгляд на природное положение человека. Он рассматривает природного человека как совершенно испорченного и полностью неспособного к духовному добру. Он также говорит о благодати в объективном смысле, она состоит из Писания, крещения, прощения грехов и так далее, но он понимает, что этого недостаточно и что грешный человек нуждается во внутренней, духовной благодати, сверхъестественном влиянии Духа Божьего, которыми ум просвещается и воля склоняется к святости. Эта благодать, которая является плодом предопределения, свободно раздается в соответствии с владычественным желанием Бога, как Ему угодно, а не в соответствии с какими-либо заслугами человека. Это дар Божий, предшествующий всем человеческим заслугам. Он обновляет сердце, просвещает ум, склоняет волю, производит веру и делает человека способным делать духовное добро. До

того как человек обновится, действие благодати является строго монергическим. Одно время Августин думал, что верить — это во власти человека, но был научен другому Павлом в 1 Кор. 4,7. Он делает различие между благодатью действующей и содействующей. Первая «идет перед человеком нежелающим, чтобы он мог желать». Вторая «следует за ним, когда он желает, чтобы он не желал напрасно». Этой благодати невозможно противиться, не в том смысле, чтобы она принуждала человека против его воли, но в смысле, что она неизбежно обновляет сердце, так что воля добровольно, охотно выбирает правильное. Человек получает первые благословения благодати через крещение, а именно — возрождение, или начальное обновление сердца, и прощение грехов. Оба этих благословения можно потерять; фактически, ни одного из них не удержать, если не будет получена также благодать настойчивости.

Огромное значение придается вере, обозначающей начало христианской жизни и как источнику всех добрых дел. Августин понимает веру, прежде всего, как интеллектуальное согласие с истиной, хотя в некоторых высказываниях он поднимается до высшей концепции. Он различает веру вообще и веру христианскую, веру Христу и веру во Христа. Во Христа верят только тогда, когда любят Его и сосредоточивают всю надежду на Нем. Христианская вера — это вера, действующая любовью. Его концепция веры еще не учитывает великого значения детской веры, как доверия Христу, упования на Него, являющейся венцом спасающей веры. Он рассматривает веру, как действующую в оправдании грешника, потому что он говорит, что человек оправдывается верой, т. е. получает оправдание верой. Но он не видит оправдания в его прямом смысле. Хотя оно включает в себя прощение грехов, оно не является его главным элементом. В оправдании Бог не просто объявляет грешника праведным, но делает его таковым, изменяя его внутреннюю природу. Ему не удастся ясно различать оправдание и освящение, и он фактически вводит второе в первое. Заметной чертой доктринальной системы Августина является то, что он все относит на счет Божией благодати.

Полупелагианцы заняли среднюю позицию, отрицая полную неспособность человека делать духовное добро, но признавая его неспособность совершать действительно спасающие дела, без помощи Божественной Милости. Она освещает ум и поддерживает волю, но всегда так, что свободная воля человека не компрометируется. Фактически, обе (и благодать, и воля) сотрудничают в деле искупления. Хотя благодать Божия универсальна и назначена для всех, она становится эффективной в жизни тех, которые верно используют свою свободную волю. Строго говоря, именно воля человека определяет результат. От человека зависит верить и продолжать жить в вере, а благодать нужна только для укрепления веры. Не существует благодати, которой нельзя было бы сопротивляться. Пелагианство было осуждено на Синоде в Карфагене, Собором в Эфесе и снова Синодом Оранжа, который отверг также и полупелагианство; и можно сказать, что августианианство восторжествовало в Церкви.

Это не значит, однако, что доктрина Августина не подверглась некоторым изменениям. Учение этого великого Отца Церкви само содержало некоторые элементы, которые были в конфликте с идеей абсолютной зависимости человека от благодати Божией и указывали в направлении церемониализма (обрядовости) и праведности по делам. ***Нужно отметить следующие моменты:***

а) Участие в Божией благодати иногда делается зависимым от Церкви и ее таинств.

б) Считается, что возрождение может быть снова потеряно.

в) Учение об оправдании верой, столь жизненно важное для истинной концепции пути спасения, представляется таким образом, что едва ли может примириться с учением о свободной благодати (даром). Благодать Божия, свободно подаваемая, не состоит в первую очередь в прощении грехов (это фактически второстепенный момент в системе Августина), но в возрождении, во вливании благодати, которая делает человека способным совершать добрые дела и заслужить вечную жизнь. Вера оправдывает не потому, что она присваивает праведность Иисуса Христа, а потому, что она действует любовью. Человек, правда, не имеет заслуг, предшествующих действию благодати и дару веры, но когда благодать обновления и веры коснулась сердца, то труды действительно имеют свои заслуги. В основном, поэтому благодать просто служит той цели, чтобы сделать возможным для человека еще раз заслужить спасение.

Все эти элементы, конечно, чужды основной линии мысли Августина, но их охотно ухватили некоторые в Церкви и придали значение учениям, которые были более полупелагианскими, чем августинианскими. Была долгая борьба между ними, что обнаружило сильное противление учениям о предопределении, о неспособности человека к духовному добру, о неотразимой благодати. И позиция, в итоге освященная Церковью, была весьма умеренным августинианством. Сиберг говорит: «Учение «только по благодати» было победным, но учение о предопределении было отброшено, неотразимая благодать предопределения была выдворена с поля благодатным таинством крещения. Учение о благодати было тем самым сближено с популярным католицизмом, как это случилось и с превознесением добрых дел, как цели Божественного вдохновения и благодати» («История доктрин», I, стр. 382).

Церковь испытывала сильное влияние учений, противоположных учению о благодати, как источнике всех духовных благословений, и о вере, как принципе, из которого вытекают добрые дела; эти влияния побуждали многих превозносить внешние дела, настаивать на их похвальном характере и подчеркивать их за счет великих субъективных условий спасения. Особенно нужно обратить внимание на следующее:

а) Была тенденция — смешивать веру с ортодоксией при допущении, что верить — это просто значит придерживаться ортодоксального символа веры. Внимание сосредоточивалось на списке доктрин, которые требовали

принятия, и отвлекалось от веры, как отношения души к Богу, производящему плоды праведности.

б) Труды милосердия и самодисциплины были в высшей степени похвальными и часто описывались, как настоящий путь дать удовлетворение за грехи верующих.

в) Многие Отцы Церкви отличали Божественные требования от Евангельских советов, из которых первые были абсолютно обязательны для всех христиан, в то время как согласие со вторыми было делом выбора, но приносило большее вознаграждение тем, кто их соблюдал. Это различие было сделано в интересах монашества и стремилось сделать выдающуюся святость — преимуществом класса, который старался соблюдать определенные внешние обряды.

г) Возрастающая практика поклонения святым и зависимость от ходатайств святых, и особенно девы Марии, оказалась вредной для духовных концепций спасения. Она привела к внешней обрядности и упованию на дела человека. За всем этим стояла идея, что у святых были сверхзаслуги, которые они могли просто передать другим.

д) Возрастала тенденция ставить спасение в зависимость от крещения, которое означало вход в Церковь, вне которой нет спасения. На Востоке очень сомневались в возможности спастись без крещения, а на Западе это вообще абсолютно отрицалось. Даже Августин учил, что дети, которые умерли некрещеными, погибали.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Почему вере с самого начала уделялось особое внимание?
2. Оправдывает ли Писание особое место, отведенное покаянию?
3. Согласуется ли патриотическая идея о покаянии с библейской идеей?
4. В чем отличие наказания от покаяния?
5. Что привело к концепции христианства, как нового закона?
6. Как можно объяснить, что веру в первую очередь понимали как интеллектуальное согласие с истиной?
7. Связывают ли Ранние Отцы веру с оправданием?
8. Есть ли у них правильная (подходящая) концепция об этой связи?
9. Рассматривают ли они добрые дела просто как плоды веры или как действия, достойные похвалы?
10. Какой у них взгляд на прощение грехов после крещения?
11. Что имел в виду Киприан, когда он писал: «Вне Церкви нет спасения»?
12. В какой степени Августин видит Божественную благодать, как действующую чисто монергически?
13. Считал ли он возрождение верным знаком избрания?
14. Считал ли он возможным, что некоторые избранные в итоге погибнут?

Литература

1. Means, *Faith, An Historical Study*, pp. 80-176.
2. Scott, *The Nicene Theology, Lecture IV*.
3. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp. 77-98.
4. Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp. 87-116.
5. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek, III*, pp. 573-586.
6. Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*, pp. 177-228.
7. Often, *Manual of the History of Dogmas, I*, pp. 89-98, 180-189, 368-381.
8. Sheldon, *History of Christian Doctrine, I*, pp. 125-132, 258-267.
9. Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 146-153.
10. Seeberg, *History of Doctrines, I*, cf. Index under 'grace', 'faith', 'justification', 'baptism', 'penance', 'good works', and so forth.

II. СОТЕРИОЛОГИЯ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Когда мы приближаемся к схоластическому периоду, мы встречаемся с разнообразием мнений, касающихся основных элементов процесса спасения, таких, как благодать, вера, оправдание, заслуга и добрые дела. Позиция Церкви была в целом умеренно августинианская, хотя некоторые схоласты склонялись в сторону полупелагианства. Мы кратко рассмотрим основные концепции.

1. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БЛАГОДАТИ

Был один момент, относительно которого большинство схоластов было в согласии больше с августинианством, чем пелагианством и полупелагианством. В то время как последнее учение утверждало, что во власти природного человека вызывать в себе веру и увеличивать ее, схоласты в основном считали, что человек не может этого делать без помощи достаточной благодати. Но это было все, в чем они соглашались с Августином. И даже здесь согласие было неполным, потому что Августин говорил о необходимости действенной (эффективной) веры. Между схоластами не было полного согласия по вопросу о благодати. Взгляды Петра Ломбардского, весьма родственные взглядам Августина, были довольно широко приняты. Он считал трудным определить точную природу благодати, но предпочитал думать о ней, как о сверхъестественной силе, вырабатываемой в человеке, и он делал различие между благодатью действующей, которая делает человека способным обратиться к Богу, и благодатью сотрудничающей, которая сотрудничает с волей и действительна в приведении к желаемому результату. Только первая, которая вначале изливается на человека, действует в нем безо всякого действия с его стороны и является чисто даром благодатной Милости. Все дальнейшие отношения благодати с человеком зависят от активного согласия и сотрудничества воли. Свободная воля человека действует, но Божественная благодать помогает этому, как сотрудничающий принцип, и так обеспечивает желанный результат.

Представление Александра Гальского находится в основном в согласии с пониманием Петра Ломбардского, но он ввел еще одно разделение, характерное для схоластического богословия, когда он говорил о благодати, дающей свободно (речь идет о благодатной деятельности Бога), о благодати, данной свободно (обозначающей все действительные милости и влитые в человека добродетели) и о благодати, делающей милостивым (милость, как постоянное качество души, делающее ее угодной Богу). Фома Аквинский использует эти термины в несколько ином смысле, чем определил их дальнейшее использование. Хотя он пользуется термином «милость, делающая милостивым», как замысел всей сверхъестественной помощи,

назначенной для освящения воспринимающего, он ограничивает термин «благодать, данная свободно» теми благодатными дарами, которые нацелены скорее на добро для других, чем на добро для воспринимающего. В связи с «милостью, делающей милостивым», он различает благодать предшествующую или действующую и благодать последующую или сотрудичающую. Первая обновляет волю, а последняя помогает ей в ее действиях; первую можно назвать «достаточной», а вторую — «действенной».

2. СХОЛАСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВЕРЫ

В период схоластики была общая тенденция делать различие между верой, как формой знания, простым согласием с истиной, и верой, как духовной склонностью, любовью, производящей добрые дела. Петр Ломбардский здесь делает три различия. Первые два практически означают одно и то же, то есть — принятие как истинного того, что Бог говорит, но последнее обозначает веру в более глубоком смысле, когда мы входим в отношения с Богом. Он говорит, что одно дело — верить Богу, верить, что Он говорит истину, и совсем другое дело — верить в Бога, т. е. верить так, что любить Его, идти к Нему, прилепляться к Нему и соединяться с членами Тела Христова. Он также делает различие между верой, в которую верят, т. е. кредо или догма, и верой, которой верят и оправдываются.

После него стало обычаем различать между верой, как интеллектуальным согласием с истиной, и верой, которая возрастает, оживотворяется и определяется силой любви и в которой любовь является формообразующим принципом. Более того, было подчеркнуто, заявлено, что в то время как вера информативная — это подготовка к оправданию, только вера формообразующая, которая включает в себя правильное внутреннее расположение и труды любви, — это та вера, которая оправдывает. В то же время священство считало выгодным подчеркивать идею, что безоговорочное подчинение авторитету Церкви — это главная характеристика веры, и некоторые богословы эту мысль поддерживают.

3. СХОЛАСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ОБ ОПРАВДАНИИ И ЗАСЛУГЕ

Августиновское смешение оправдания и освящения было не выправлено, но еще более усугублено схоластами. Их учение состояло в том, что оправдание происходит через вливание освящающей благодати в душу. Со стороны Бога оно включает в себя и вливание благодати, и прощение грехов, а со стороны человека — поворот его свободной воли к Богу через веру и устроение своих дел. Естественно, последние элементы не включаются в случаи с детьми, потому что их оправдание является целиком трудом Божиим и как таковое охватывает только вливание благодати и прощение первородного греха.

В целом схоласты сходились в том, что включается в оправдание, и никогда не понимали его, как просто вменение праведности Христа грешнику. Они различались, однако, в определении логического порядка расположения элементов оправдания. По Фоме Аквинскому, существует, прежде всего, вливание благодати, затем поворот свободной воли к Богу, затем отвращение свободной воли от греха и, наконец, прощение вины. Александр Гальский и Бонавентура, однако, утверждали другой порядок, а именно: отвращение от греха, вливание благодати, прощение или изгнание греха и поворот к Богу. В тот момент, когда излита благодать, отвращение от греха становится сокрушением или раскаянием, и тогда грех изгоняется благодатью.

У Дунса Скота было совершенно иное мнение. Он понимает, что оправдание состоит из двух Божественных действий, а именно: прощение грехов и обновление души через освящающую благодать. Хотя они одновременны, по природе вещей прощение предшествует вливанию благодати.

Схоласты говорят об оправдании, как моментальном акте, но Трентский Собор упоминает о прогрессивном увеличении оправдания. По отношению к уверенности человека в том, что он обладает благодатью оправдания, Аквинат считает, что это не есть общая привилегия вообще всех верующих. Они должны довольствоваться разумным предположением, основанном на знаках благодати. Абсолютная уверенность дается только тем, которые много совершили или много страдали ради религии, но и это дается лишь через особое откровение.

Вместе с учением о свободной благодати и в связи с учением об оправдании, на передний план выходит учение о заслуге. Заслуги добродетели, особенно выраженные в добрых делах, вообще были частью учения в Средние века, и вряд ли кто-то из известных схоластов против этого возражал. Фома Аквинский делал различие между двумя видами заслуг: заслуга **condignity** благородства, которая по строгой справедливости заслуживает вознаграждения и принадлежит одному Христу, и заслуга соответствия, которая подходит для вознаграждения и может быть достигнута людьми. Однако его последователи, томисты, пошли дальше и утверждали, что после оправдания человек может с помощью Божественной благодати приобрести заслугу благородства, т. е. может что-то сделать, что дает ему право прийти с претензиями к Богу. Последователи Дунса Скота отрицали это, но считали, что добрые дела, совершенные до оправдания, могут получить достоинство соответствия и на этом основании получить увеличение благодати. Они утверждали, что совершенство Божественного характера побудило Бога излить на человека благодать, таким образом заслуженную.

Римская католическая доктрина применения и усвоения (присвоения) Божественной благодати приобрела в итоге следующую форму. Дети, рожденные в лоне Церкви, получают благодать возрождения, включая изливание благодати и прощение грехов, при крещении. Остальные, однако,

которые попали под действие Евангелия в поздние годы, получают достаточную благодать, т. е. просвещение понимания и укрепление воли Святым Духом. Они могут сопротивляться, но могут и сдаваться этому Божьему труду и следовать побуждениям Духа. Сдаваясь и сотрудничая с Богом, они готовят себя для благодати оправдания. Эта подготовка состоит из следующих семи элементов:

- а) доступ к истине, которой учит Церковь;
- б) прозрение на собственное грешное состояние;
- в) надежда на Милость Божию;
- г) начало любви к Богу;
- д) ненависть ко греху;
- е) решение повиноваться требованиям Божиим;
- ж) желание креститься.

Совершенно очевидно, что вера здесь не занимает центрального места, но соотносится с другими подготовками. Это просто интеллектуальный доступ к доктринам Церкви, который приобретает свою оправдывающую силу только через любовь, которая является результатом вливания благодати, и в итоге является формирующая характер вера. Это можно назвать оправдывающей благодатью только в смысле, что она является первой из семи подготовок, и в этом смысле — базисом и корнем оправдания.

После этой семеричной подготовки само оправдание происходит в крещении. Оно состоит в излиянии благодати (сверхъестественные добродетели), и за ним следует прощение грехов. Мера этого прощения соответствует той степени, в какой грех действительно преодолен. Прощение дается свободно и не заслужено предыдущей подготовкой. И оно сохраняется в послушании заповедям и добрыми делами. В излитой благодати человек получает сверхъестественную силу совершать такие дела и таким образом заслужить всю последующую благодать и вечную жизнь. Благодать Божия, поэтому служит тому, чтобы сделать человека способным еще раз заслужить спасение. Но нет уверенности, что драгоценный дар оправдания будет удержан. Он может быть утрачен, и не только из-за неверия, но через любой смертный грех. Однако его можно вернуть через таинство наказания, состоящее в покаянии, исповеди с последующим прощением, высказанной священником, и делах удовлетворения. И вина греха, и вечное наказание могут быть удалены благодаря этому разрешению (прощению), но временные наказания за грех могут быть отменены только на основе дел удовлетворения.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Какие факторы в Средние века способствовали превращению религии во внешние действия?
2. Подчеркивали ли схоласты внешнюю или внутреннюю благодать?
3. Какова была их концепция Божественной благодати в сравнении с концепцией Августина?
4. Чем отличаются их представления о свободно данной благодати?
5. Чем отличается использование терминов свободно данной благодати и благодати, делающей человека милостивым, у Аквината и ранних схоластов?
6. Какова распространенная концепция веры в период схоластики?
7. Было ли у схоластов понимание веры, как исключаящей заслуги?
8. Была ли у них концепция апостола Павла об оправдании верой?
9. Что включало в себя оправдание?
10. Как вера соотносилась с оправданием в Римской католической системе?
11. Как вы расцениваете ту Римскую католическую позицию, что обычные верующие не могут иметь гарантированной веры?

Литература

1. Means, *Faith, An Historical Study*, pp. 177-226.
2. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp. 87-99.
3. Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp. 117-127.
4. Ritschl, *History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, pp. 73-120.
5. McGiffert, *A History of Christian Thought*, II, pp. 185-312.
6. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, pp. 580-586.
7. Otten, *Manual of the History of Dogmas II*, pp. 234-271, 338-360.
8. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 370-380.
9. Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 153-158.
10. Histories of Seeberg and Fischer, cf. Index.

1. ЛЮТЕРАНСКИЙ ПОРЯДОК СПАСЕНИЯ

Что побудило Лютера взяться за труд Реформации, так это, главным образом, система наказаний, развившаяся в Римской Католической Церкви, и тесно связанная с этим практика индульгенций. Он сам был глубоко погружен в труд по изнурению плоти и исповеди, когда истина из Рим. 1,17 осветила его, и он понял, что человек оправдывается только одной верой, и научился понимать, что покаяние, требуемое в Мф. 4, 17, не имело ничего общего с римскими католическими делами по удовлетворению, но состояло в реальном внутреннем сокрушении сердца и было плодом одной только Божьей благодати. Его озарило, что действительно важным в покаянии была не частная исповедь перед священником, что не имело основания в Писании, и не удовлетворение, сделанное человеком, так как Бог даром прощает грех, но сердечная печаль о грехе, ревностное желание начать новую жизнь и прощающая благодать Божия во Христе. Поэтому он сделал учение о грехе и благодати снова центральным в доктрине спасения и заявил, что учение об оправдании по одной только вере — это вопрос «стоящей или падающей Церкви». В итоге Реформация отвергла все, что было отличительными чертами средневекового богословия, такими, как индульгенции, искупительные наказания, священническое прощение (разрешение от грехов) в римском католическом смысле, труды, превышающие требования долга и учение о человеческих заслугах.

Богословы разделяются по вопросу о том, как Лютер поместил веру и покаяние относительно друг друга, Ритчль считает, что он сначала рассматривал покаяние как плод веры, но потом поместил его перед верой, утверждая, что покаяние вырабатывается законом; но Липсий отрицает это изменение и считает, что великий реформатор всегда рассматривал покаяние как включающее в себя сокрушение, выработанное законом, и веру, как верующее принятие Иисуса. И то, и другое является инструментом в приведении грешника ко Христу и поэтому не предполагает союза с Ним. В то же время можно сказать, что в ранний период жизни Лютера его оппозиция римско-католической праведности, достигаемой делами, побудила его подчеркнуть тот факт, что настоящее покаяние является плодом веры и что в позднейший период он встретился с антиномизмом с его утверждением, что истинной вере предшествует глубокое чувство раскаяния. Но он всегда считал, что путь спасения состоит из покаяния (в ограниченном смысле, как печаль о грехе), веры и жизни, посвященной Богу. Этот порядок сохраняется ранними лютеранскими богословами и является также исповедным стандартом Церкви.

Лютеранский порядок спасения, который вначале состоял только из трех элементов, был гораздо шире разработан в трудах великих лютеранских богословов семнадцатого века. Он был основан, несколько искусственно, на Деяниях 26:17-18 и включал призвание, просвещение, обращение, возрождение, оправдание, обновление и прославление. В той доктрине, что все, живущие по Евангелию, получают достаточную благодать либо в крещении, либо через проповедь Слова, которое делает их способными не сопротивляться благодати Божией в возрождении, в лютеранской сотериологии появляется зародыш синергизма, и процесс спасения понимается как следующий: дети, рожденные от родителей-христиан, которые не могут еще сопротивляться благодати Бога, возрождаются при крещении и получают дар веры. Другие, однако, призваны в позднейшей жизни достаточным призыванием, одинаковым во всех случаях, которое, просвещая ум и укрепляя волю, делает их способными, не сопротивляться благодати Бога. Если они не противятся труду Святого Духа в призывании, они приведены к сокрушению (покаянию в ограниченном смысле), возрождены и одарены даром веры. Верой они далее оправдываются, получают прощение грехов, усыновляются, как дети Божьи, входят в Тело Христово, обновляются Святым Духом и, в конце концов, — прославляются.

Таков процесс во всех тех, в ком он закончен; но его начало еще не гарантирует законченности. Благодати Божией можно сопротивляться на любом этапе пути спасения, она может быть потеряна, независимо от того, как далеко продвинулся ее путь, и так может случаться не один раз, а несколько. Независимо от убеждения, что человек своим спасением полностью обязан Богу, считается, что человек может успешно расстроить Божественное действие, так что в действительности решение остается за ним. Далее, лютеранский порядок спасения имеет своим центром веру и оправдание. Строго говоря, призвание, покаяние и возрождение — это все подготовительные этапы и служат цели приведения грешника ко Христу. Бог прощает его грех, освобождает от закона, усыновляет, как Свое дитя, и вводит в мистическое Тело Иисуса Христа, но все это прежде, чем человек верой примет праведность Христа. Все поэтому зависит от веры. Ею человек вступает постепенно во все возрастающие благословения спасения, но без нее он теряет все. Отсюда — самым важным является сохранить веру. Хотя все это обычно представляется как порядок спасения, в позднейшем лютеранском богословии мы не всегда видим ту же самую форму.

2. РЕФОРМАТСКИЙ ПУТЬ СПАСЕНИЯ

В реформатском богословии путь несколько иной. Это благодаря тому факту, что Кальвин последовательно начинал с вечного избрания и с мистического союза, установленного в договоре спасения. Его основная позиция такова, что нет участия в благословениях Христа, кроме как через живой союз со Спасителем. И если даже самое первое из благословений

спасательной благодати уже предполагает союз со Христом, то дар Христа Церкви и вменение Его праведности предшествует всему остальному. В Совете Мира союз был уже установлен между Ним и теми, кто был дан Ему Отцом, и в силу этого союза, который одновременно и юридический, и мистический, все благословения спасения являются по идее долей тех, кто Христов. Они готовы к распределению и присваиваются ими через веру.

Из этой основной позиции следуют несколько особенностей. Спасение избранных понимается не как отдельных индивидов, «атомов», так как они все вечно во Христе и рождены из Него, Кто является Главой, как члены Его мистического Тела. Возрождение, покаяние и вера не рассматриваются как этапы подготовки, совершенно отдельно от всякого союза со Христом, ни как условия, которые должны быть выполнены человеком, полностью или частично, своими собственными силами. Они являются благословениями Завета по благодати, которые уже текут из мистического союза и дара Христа Церкви. Покаяние имеет другое место и характер, чем в лютеранском «порядке». Кальвин признавал, что покаяние предшествует вере, но видел в нем просто начальный страх, законное покаяние, которое не необходимо ведет к вере и не может рассматриваться как абсолютно существенная подготовка к ней. Он подчеркивает покаяние, которое вытекает из веры, которое возможно только в союзе со Христом и которое продолжается всю жизнь. Более того, он не рассматривает покаяние как сокрушение и веру. Он признает тесную связь между ними и не считает, что первое возможно без второго, но также он указывал, что Писание ясно различает оба, и поэтому он приписывал каждому из них более независимое значение в порядке спасения.

Но как бы Кальвин ни отличался от Лютера во взгляде на порядок спасения, он совершенно соглашался с ним в вопросе природы и важности доктрины оправдания по вере. В своей общей оппозиции Риму они оба описывают его, как акт свободной благодати и акт непосредственный, который изменяет не внутреннюю жизнь человека, но только юридические отношения, в которых он стоит перед Богом. Они не находят основания для этого во внутренней праведности верующего, но только во вмененной праведности Иисуса Христа, которую верующий присваивает верою. Более того, они отрицают, что это является постепенным трудом Бога, утверждая, что это труд мгновенный и сразу законченный, и считают, что верующий может быть абсолютно уверен, что он навеки перенесен из состояния гнева и осуждения в состояние расположения и принятия.

Лютеранское богословие не всегда оставалось вполне верным этой позиции. Вера иногда представляется как труд, лежащий в основе для возрождения; и некоторые богословы основывают оправдание на влитой праведности Иисуса Христа.

3. АРМИНИАНСКИЙ ПОРЯДОК СПАСЕНИЯ

Арминиане учат, что Бог одаряет человека общей благодатью, которая достаточна, чтобы сделать грешника способным верить и повиноваться Евангелию; и что зов, приходящий к человеку через проповедь Слова оказывает просто нравственное влияние на его разумение и волю. Если он уступает истине, верит в милость Божию и повинуется заповедям Христа, он получает большую меру Божественной благодати, оправдан на основании своей веры и, если будет настойчивым до конца, становится участником жизни вечной.

Школа Саумура двигалась в том же основном направлении. Камерон учит, что воля человека всегда следует окончательному диктату понимания и что поэтому в возрождении и обращении все, что требуется и что действительно происходит, — это действительное просвещение ума. Нет сверхъестественного действия Святого Духа непосредственно на волю человека. И Пажон считает, что особого внутреннего действия благодати Божией не требуется и что результативность Божественного зова зависит от его согласия с внешними обстоятельствами, в которых он приходит к человеку.

Эти арминианские учения привели к такому определению порядка спасения, которое известно в Англии как неономианизм. В соответствии с этими взглядами, Христос уплатил за грехи всех людей, то есть сделал спасение возможным для всех и привел всех их в состояние, когда возможно спасение. Он совершил это, ответив на все требования старого закона, закона завета по делам, и замещая его новым законом, законом благодати, который довольствуется верой, обращением и истинным, хотя и несовершенным, послушанием кающегося грешника. Этот труд Христа можно назвать законной праведностью грешника, так как через этот труд старый закон был исполнен и отменен. Но евангельская праведность, состоящая в повиновении новому закону, т. е. вера и обращение, является основой оправдания грешника. Эта рационалистическая тенденция привела к тому либерализму, который признает Христа только великим пророком и учителем, возвещавшим людям истину Божию и скрепившим ее Своею смертью, и этому примеру человек должен следовать, чтобы получить вечное спасение.

Методизм является другой формой арминианства, только более благочестивой. Он отвращается от идеи постепенного обращения и не знает долгого периода сокрушения, за которым следует период, когда тьма рассеивается и свет пробивается через нее, а за этим следует новое время, когда сомнение превращается в счастливую уверенность в спасении.

Методизм концентрирует все усилия в проповеди Евангелия на одной точке: удручая грешника проповедью закона, волоча его к самому краю бездны, наполняя его сердце страхом и дрожью; и затем, сразу помещая его перед славным Евангелием искупления и умоляя его принять Иисуса Христа верой и быть спасенным от вечного осуждения. Грешник, который так при-

нимает Христа, в один момент переходит от ужаснейшего несчастья к восторженному экстазу и от глубочайшего уныния — ко все превосходящей радости. Этот внезапный переход несет с собой немедленную уверенность в том, что он спасен. Многие методисты считают, что необходимо второе радикальное изменение, и оно действительно вырабатывается в человеке, для полного освящения.

4. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ (МЕНЬШИЕ) КОНЦЕПЦИИ ПОРЯДКА СПАСЕНИЯ

а) Антиномианство

Антиномиане практически не оставляют места для субъективного применения искупления, совершенного Христом. Они не делают различий между трудом Христа в обеспечении и трудом Святого Духа в применении благословений спасающей благодати; но они говорят так, как если бы Христос сделал все, что должно было быть сделано, как если бы Он взял на Себя не только нашу вину, но также и нашу испорченность (оскверненность), так что мы оправданы, возрождены и освящены, и — короче говоря, совершенны в Нем. Ввиду того факта, что человек является субъективно праведным и святым во Христе, единственное, что от него требуется, — это верить, т. е. осознать этот факт. Он может оставаться уверенным, что Бог не видит в нем греха, как в верующем. Его так называемые грехи не являются действительными грехами, но просто делами ветхого человека, и они не считаются, так как он свободен от закона, совершенен во Христе и славится в благодати Божией. Иногда антиномиане могут идти дальше этого и заявляют, что Христос в действительности не заслужил спасения, так как оно было от вечности готовым в Совете Божьем, но Он просто открыл Любовь Бога. Верить — это значит просто отложить в сторону ложное понятие, что гнев Божий горит против нас. Такая идея преобладала среди некоторых анабаптистов, либертинцев, хаттемистов и в некоторых сектах в Англии и США.

б) Мистическая концепция

В Германии, Англии и Нидерландах появилось большое число проповедников, которые искали самое главное в христианской жизни — опыт и подчеркивали, что истинная вера есть опыт. Они расширили круг того, что человек должен испытать, прежде чем его можно считать настоящим верующим, и, поступая так, они ориентировались, в первую очередь, не на Писание, а на опыт тех, кого считали «столпами праведности». Они считали, что закон должен проповедоваться всем, но Евангелие — только некоторым «квалифицированным» грешникам. Прежде чем человек

сам может поверить, что он — дитя Божие, его нужно привести под ужасы закона, он должен пройти через агонию борьбы, должен корчиться от страшного предчувствия вечного проклятия. Им не разрешено было верить без некоего специального полномочия Святого Духа, и даже тогда их вера может сначала быть верой, которая летит в убежище к Иисусу Христу, алкая и жаждая праведности. Эта вера предшествует оправданию и является его условием; в ней грешник вверяет себя Христу, чтобы быть оправданным. Эта ищущая убежище вера не сразу превращается в уверенную. Между ними — огромное расстояние, и только после многих подъемов и падений, после всякого рода сомнений и неуверенности, через многие духовные битвы верующий приходит к уверенности в спасении — привилегии только нескольких избранных. Эта уверенность часто приходит к верующему очень особым путем, через Голос, видение, Слово из Писания и другие подобные средства.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Каковы были три обычных этапа в порядке спасения в богословии, предшествующем Реформации?
2. Должен ли порядок спасения подчеркивать применение или присвоение труда искупления?
3. В чем различие в этом вопросе у лютеран, реформатов и арминиан?
4. Какие элементы лютеране считают самыми важными в порядке спасения?
5. Как отличаются от них реформаты в этом отношении?
6. Каковы взгляды на веру и оправдание у Швенкфельда, Агриколы, Озиандра и голландских меннонитов?
7. Как англикане и лютеране понимают возрождение при крещении?
8. Связывают ли как-нибудь реформаты милость возрождения с крещением?
9. В чем состоит веслеевская доктрина о полном освящении?
10. Какие взгляды на уверенность в спасении были у реформатов, арминиан и методистов?

Литература

1. Baviack, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, pp. 587-690.
2. Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp. 100-219.
3. Swete, *The Forgiveness of Sins*, pp. 128-141.
4. Неппе, *Geschichte des Pietismus; ibid, Dogmatiek*, II, pp. 262-395.
5. Pope, *Christian Theology*, II, pp. 439-451.
6. Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*.
7. Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*.
8. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 153-181.

9. Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 158-169.
10. Seeberg, *History of Doctrines*, II, cf. Index.

ДОКТРИНА ЦЕРКВИ И ТАИНСТВ

I. ДОКТРИНА ЦЕРКВИ

1. ПЕРИОД ПАТРИСТИКИ

Доктрина Церкви тоже коренится в ранней литературе христианской эры. Апостольские Отцы и апологеты обычно представляют Церковь как «святую общину», народ Божий, который Он избрал во владение. Хотя это говорится, как об истинном Израиле, связь Церкви с ее исторической подготовкой в Израиле не всегда хорошо понята. Но уже во втором веке произошло заметное изменение в концепции Церкви. Возникновение ересей вызвало необходимость дать какие-то внешние характеристики, по которым можно было узнать настоящую Кафолическую Церковь. В результате Церкви стали понимать как внешнюю организацию, управляемую епископом, как прямым наследником апостолов, и имеющую истинную традицию. Стала преобладать идея, что вселенская Церковь была предшественником всех местных Церквей. Местные Церкви не понимались, как множество отдельных единиц, но как части вселенской Церкви с епископатом; и они рассматривались как истинные Церкви, пока они были верными и подчиненными кафолической Церкви в целом.

В сектах, однако, явилась другая тенденция, а именно, — считать верным знаком истинной Церкви святость ее членов. Это были монтанисты в середине второго века, новатиане — в середине третьего и донатисты в начале четвертого. Эти секты родились, как реакция против постепенного обмирщения и разложения (коррупции) Церкви. Монтанистские руководители с пророческим авторитетом поносили распущенность и обмирщенность Церквей и настаивали на аскетизме. Они говорили о грубых грехах, совершенных после крещения, как непростительных; но также и о возможности искупления смертных грехов — мученичеством. Новатиане не разделяли пророческие заявления монтанистов, но следовали их примеру в стремлении к чистоте Церкви. Они считали, что Церковь не имеет власти прощать тех, кто отрекся от веры во время преследований Деция и искали, однако, возвращения в Церковь. Обнаруживая, что многие епископы вновь принимали таких членов и что Церкви вообще распустились в области дисциплины, они перекрещивали тех, кто присоединялся к их кругу. Донатисты придерживались той же тенденции во время преследований Диоклетиана. Они настаивали на строгой церковной дисциплине и чистоте

членов Церкви, отвергали негодных служителей и протестовали против вмешательства государства в религиозные дела; но в то же время сами искали расположения императора.

Отцы Церкви взяли за вопрос обо всех этих сектах и делали все возрастающий упор на епископскую организацию Церкви. Киприан, ученик Тертуллиана, отличен тем, что первый начал развивать учение о епископальной Церкви. Он рассматривал епископов, избранных Самим Господом, как действительных наследников апостолов и считал на основании Мф. 16, 18, что Церковь была основана на епископах. Епископ рассматривался как абсолютный господин Церкви. Это он должен был решать, кто мог принадлежать к Церкви и кто может быть восстановлен в ее общении. Он проводил богослужения Церкви, как священник Бога, и в этом качестве предлагал жертвы. Киприан был первым, кто начал учить о действительном священстве духовенства в силу того, что они совершали труд по жертвоприношению. По его мнению, епископы должны образовывать колледжи, созывать епископат и, как таковые, представлять единство Церкви. Он основывал единство Церкви на единстве епископов. В то же время он поддерживал равенство епископов и не приписывал первенства епископу Рима. Восстание против епископа рассматривается как восстание против Бога. Кто отказывался подчиниться полноправному епископу, тем самым лишался своего общения с Церковью и, следовательно, своего спасения. Настоящие члены всегда будут слушаться, и оставаться в Церкви, вне которой нет спасения. Эта концепция Церкви логически заставила Киприана отрицать действительность крещения, совершаемого еретиками. Для него было совершенно очевидно, что тот, кто сам был вне Церкви, не мог ввести других в нее. Более того, он верил, что только те лидеры, которые приняли Духа, — а Он принимался только в Церкви, — могли сообщать прощение грехов. Таким образом, Киприан был первым, кто выразил ясно и отчетливо идею Кафолической Церкви, охватывающей все истинные ветви Церкви Христа и связанной вместе видимым и внешним единством. Это то, что Канингем называет «великим вкладом Киприана в прогрессировании заблуждений и испорченности в Церкви» («Историческое богословие», I, стр. 169).

Августин двигался в том же общем круге мысли. Его борьба с донатистами побудила его более глубоко размыслить о сущности Церкви. Печально говорить, но его концепция Церкви не согласуется с его учением о грехе и благодати. В его идее Церкви есть фактически некоторый дуализм. С одной стороны, он — предопределенец, который понимает Церковь, как общество избранных, «общение святых», которые имеют Духа Божьего и характеризуются истинной любовью. То, что действительно важно, — это принадлежать к Церкви, так понятой, а не быть в Церкви в чисто внешнем смысле и участвовать в таинствах. Именно через ходатайство этой общины грехи прощаются, и дары благодати получают. Действительное единство святых и поэтому Церкви — невидимое. В то же время она существует

только внутри Кафолической Церкви, потому что только там Дух трудится и истинная любовь обитает.

С другой стороны, он — церковный человек, который придерживается киприановской идеи Церкви, по крайней мере, в основных аспектах. Настоящая Церковь — это Кафолическая Церковь, в которой апостольская власть продолжается епископским преемством. Она распространена по всему миру, и вне Церкви нет спасения, потому что только внутри ее ограды человек наполняется любовью и принимает Святого Духа. Ее таинства — это не просто символ, но они сопровождаются реальным излиянием Божественной энергии. Бог действительно прощает грехи при крещении, а во время Вечери реально подает духовное освежение душе. В настоящее время эта Церковь — смешанная, в ней есть хорошие и плохие члены, но в будущем Церковь предназначена для совершенной чистоты.

Донатисты критиковали Августина, говоря, что он разделил Церковь на две Церкви, смешанную Церковь настоящего и чистую Церковь в будущем, в небесах. В своем ответе Августин поддержал чистоту единой Кафолической Церкви и в настоящем, но искал ее (чистоту) особенно в объективных установлениях с их обрядами, таинствами и служениями. В дополнение к этому, однако, он также защищал известную субъективную чистоту. Хотя он допускал, что добрые и злые члены сосуществуют в Церкви, он считал, что они находятся в Церкви не в одном и том же смысле. Нечестивые не могут быть внешне исключены, но они, тем не менее, внутренне отделены от благочестивых: они принадлежат к дому, но они не в доме: они, как злая опухоль в теле Христовом, которой назначено быть выброшенной (вырезанной). Таким образом, Августин выразил в мыслях ту чистоту, которую донатисты стремились осуществить в реальной жизни.

Здесь нужно учесть доктрину Августина о Царствии Божьем. Отцы Ранней Церкви использовали термин «Царство Божие» для описания результата и цели развития Церкви, т. е. как обозначение эсхатологического Царства. Но Августин говорит: «Церковь уже сейчас является Царством Небесным». Этим он хочет сказать, прежде всего, что святые составляют Царство Бога, хотя он также применяет этот термин к руководителям Церкви, взятым вместе. Хотя Царство в существе своем идентично благочестивому и святому, оно также является епископски организованной Церковью. Контраст между Градом Божьим и градом мира сего (или дьявола) рассматривается как контраст между христианством и язычеством, между добрым и злым (включая ангелов и дьяволов), между святыми и нечестивыми даже внутри Церкви, между духовным и плотским, между избранными и не избранными. Злой мир никогда не равен государству, но так как град Божий может быть и часто понимается именно как эмпирическая Церковь, возможно, и это часто говорится, он думал о граде мира, как нашедшем свое воплощение в государстве.

Августин не соединил в одно целое все свои различные взгляды на Церковь, и можно задать вопрос, возможен ли вообще такой синтез. Гарнак обращает внимание на тот факт, что у Августина «Церковь — это и внешнее

общество, соединенное таинствами, и святая община верных, и, наконец, число предопределенных» («Очерк истории догмы», стр. 362). Следовательно, на вопрос «Кто есть в Церкви? (Из кого состоит Церковь?)» можно дать троичный ответ:

- а) Все предопределенные, включая тех, кто еще не обращен;
- или б) все верующие, включая тех, кто снова впадет в грех;
- или в) все те, кто принимает участие в таинствах.

Но тогда возникает вопрос: которая из них есть истинная Церковь, — внешняя община крещеных или духовная община избранных, или обе, так как нет спасения вне любой из них? Более того, как Церковь, состоящая из числа избранных, соотносится с Церковью, которая есть общество святых? Ясно, что они не идентичны, потому что некоторые могут быть верующими, которые не избраны и в итоге — погибшие. И когда Августин говорит, что никто не имеет Бога — Отцом, если ему Церковь не мать, т. е. видимая, Кафолическая Церковь, возникает вопрос: как быть с теми избранными, которые никогда не присоединялись к Церкви? И еще, если одна видимая Кафолическая Церковь является, как он считает, истинным Телом Христа, не доказывает ли это спор донатистов, что нечестивые и еретики не могут быть терпимы в ней? И еще, если Церковь основана на предопределяющей благодати Божией, как возможно, чтобы тот, кто однажды принял благодать возрождения и прощения грехов, при крещении потерял это снова и таким образом лишился спасения? И, наконец, если Бог есть единственный абсолютный источник всякой милости и распределяет ее по суверенному праву, как можно приписывать эту власть видимой Церкви с таинствами и делать спасение зависящим от членства в этой организации? В связи с этим можно сказать, что взгляды Августина на предопределение удержали его от такого сакраментализма, в который впали многие его современники, пошедшие в этом направлении.

2. В СРЕДНИЕ ВЕКА

Поразителен тот факт, что, хотя богословы Средневековья очень мало сказали о Церкви и поэтому очень мало внесли в развитие доктрины Церкви, сама Церковь практически развилась в тесно связанную, компактно организованную и абсолютную иерархию. Семена этого развития были найдены в трудах Киприана и в учениях Августина, касающихся внешней организации Церкви. Другая и более фундаментальная идея великих Отцов Церкви, — идея, что Церковь — это общество святых, — была оставлена в небрежении и так и осталась неразвитой. В Средние века две идеи стали выдающимися, а именно — о первенстве Рима и о равенстве Церкви Царству Божьему.

В четвертом и пятом веках получила распространение традиция, будто Христос дал Петру официальное первенство среди других апостолов и что этот апостол был первым епископом Рима. Далее утверждалось, что это

первенство передано его наследникам, епископам имперского города. Эта идея не только поощрялась последующими епископами, но также взывала к народному воображению, потому что при падении Западной империи в ней видели обещание обновления в иной форме былой славы Рима. В 533 г. византийский император Юстиниан признал первенство епископа Рима над епископами других патриархатных престолов. Григорий Великий отказывался от титула «Вселенского епископа», но в 607 г. он был дарован его преемнику, Бонифацию III, который не испытывал угрызений совести, принимая его. С этого времени духовное первенство епископов Рима в целом признавалось на Западе, хотя этому напряженно сопротивлялись на Востоке. Так было положено начало папству. Церковь получила внешнего и видимого главу, который скоро превратился в абсолютного монарха.

Параллельно с этим развилась идея о том, что Кафолическая Церковь была Царством Божиим на земле и что поэтому Римский епископат был земным Царством. Эта мысль чрезвычайно поддерживалась двумя знаменитыми подделками: «Дар Константина» и «Поддельные (Исидоровы) декреты». Обе они были всучены народу в девятом веке, чтобы доказать, что авторитет, на который претендовали папы, был дарован их предшественникам и осуществлялся ими давно, с третьего века.

Приравнение видимой и организованной Церкви к Царствию Божьему имело важные и далекие последствия. Если только Церковь является Царством Божиим, тогда все христианские обязанности и деятельность должны иметь форму служения Церкви, потому что Христос говорит о Царствии, как высшем благе и цели всех христианских усилий. Естественная и общественная жизнь, таким образом, приобретала односторонний церковный характер. Все, что не подходило под контроль Церкви, рассматривалось, как чисто мирское, и отказ от этого стал трудом особого благочестия. Жизнь отшельников и монахов выделялась, как великий идеал.

Другим результатом было то, что несоразмерное значение приписывалось внешним постановлениям Церкви. Царство Божие в Евангелии представлено не только как цель христианской жизни, но и сумма всей христианской благословенности. Следовательно, понималось, что все благословения спасения приходили к человеку через законы, декреты Церкви. Без их использования спасение считалось невозможным.

И наконец, приравнение Церкви к Царствию повело к практическому обмирщению Церкви. Как внешне видимое Царствие, Церковь чувствовала своим долгом определять и защищать ее связи с царствами этого мира и постепенно начала больше внимания уделять политике, чем спасению душ. Обмирщение заняло место принадлежности к другому миру. Стало вполне естественным, что римские владыки, в виду высшего характера Царствия Бога и его всеобъемлющего назначения, должны стараться осуществить идеал Царствия, требуя подчинения императоров правлению Церкви. Это было всепожирающим честолюбием таких великих Пап, как Григорий VII (Хильдебранд), Иннокентий III и Бонифаций VIII.

Римско-католическая концепция Церкви была официально сформулирована не раньше, чем после Реформации. Однако лучше всего привлечь внимание к форме, которую она приняла в Средневековье, потому что эта идея уже воплотилась в Римской Церкви до Реформации и еще потому, что протестантскую концепцию лучше всего можно понять, когда смотреть на нее на фоне римско-католической идеи Церкви. Трентский Собор не отважился на обсуждение определения Церкви. Это было вызвано тем, что высшие круги Церкви желали признания папской системы, а огромное число епископов были совершенно епископальными в своих взглядах. Они не были готовы признать, что вся церковная власть принадлежит, прежде всего, Папе и что епископская власть является лишь производной от власти Папы; но они считали, что власть епископов происходит прямо от Христа. Это столкновение взглядов делало неблагоприятным пытаться сформулировать определение Церкви.

Трентский катехизис, однако, определяет Церковь, как «собрание всех верующих, которые жили до этого времени на земле, с одним невидимым Главой, Христом, и одним видимым, наследником Петра, который занимает Римский престол». Кардинал Беллармин (1542 — 1621) превосходит всех других своего времени, давая ясное представление о римско-католической концепции Церкви. По его мнению, Церковь — «это общество всех, связанных вместе исповеданием одной и той же христианской веры, участием в одних и тех же таинствах и находящихся под управлением законных пасторов и, в особенности, Христова викария на земле, римского понтифика». Первый член этого определения (исповедание одной и той же христианской веры) исключает всех неверующих; второй член (участие в одних и тех же таинствах) исключает оглашенных и тех, кто отлучен; и третий член (подчинение римскому понтиффу) — всех схизматиков, таких, как греческие христиане.

Нужно отметить следующие особенности в связи с римско-католической концепцией Церкви:

1) Сильно подчеркнута видимая природа Церкви. Основной причиной этого является воплощение Божественного Слова. Слово не спустилось в души людей, но явилось, как человек среди людей, и в согласии с этим явлением сейчас совершает Свой труд через видимого человеческого посредника. Церковь можно даже рассматривать как продолжение воплощения. Христос Сам обеспечил организацию Церкви, назначая апостолов и помещая одного из них (Петра) главою апостолов. Папы являются наследниками Петра, а епископы — наследниками вообще апостолов. Первый обладает непосредственной и абсолютной властью, в то время как вторые — ограниченной властью, происходящей от пап.

2) Сделано очень важное различие между учащей Церковью и слушающей, учащейся или верующей Церковью. Первая состоит из всего клира с Папой во главе; последняя — из всех верующих, которые почитают власть своих законных пасторов. Прежде всего, именно учащей Церкви римские католики приписывают качества, которые они применяют к Церкви.

Она есть единственная, всеобщая, апостольская, не ошибающаяся и вечная Церковь, которая отрицает за всеми другими право на существование и потому усваивает по отношению к ним позицию нетерпимости. Церковь слушающая полностью от нее зависит и участвует в славных качествах Церкви только в производном смысле.

3) Церковь, как и человек, имеет тело и душу. Душа Церкви состоит в каждое данное время из «общества тех, которые призваны к вере во Христа и соединены со Христом сверхъестественными дарами и милостями». Не все избранные находятся в душе Церкви; и даже не все те избранные, которые в ней, так как всегда есть те, кто отпадет; и некоторые из тех, которые не находятся в Теле Церкви, могут быть в ее Душе, такие, как оглашенные, обладающие необходимыми милостями. Тело Церкви есть общество тех, кто исповедует истинную веру, независимо от того, праведники они или грешники. Только крещенные принадлежат к Церкви, но некоторые крещенные, как проходящие обучение, еще не принадлежат к ней.

4) В Церкви Христос раздает полноту тех милостей и благословений, которые Он заслужил для грешников. Он делает это исключительно через посредство священства, т. е. через законных служителей Церкви. Следовательно, организация Церкви (Церковь как учреждение) логически предшествует организму, видимая Церковь предшествует невидимой. Церковь, учащая, предшествует Церкви слушающей и значительно превосходит ее.

5) Церковь является исключительно организацией для спасения, спасающий ковчег. Как таковая, она исполняет три функции:

- а) Распространять истинную веру посредством служения Словом;
- б) освящать посредством таинств;

в) управлять верующими в согласии с церковными законами. Все это может делать только Церковь учащая. Строго говоря, именно поэтому она образует Церковь. Она является (под Христом) единственным посредником спасения, хранилищем и раздавателем милости (благодати) для всех людей, и она единственный ковчег безопасности для всего человечества. Порядок в труде спасения не тот, чтобы Бог посредством Своего Слова вел людей в Церковь, но как раз наоборот, Церковь ведет людей к Слову и ко Христу.

3. ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ

Концепция Церкви, которая родилась в Реформацию, очень отличается от римско-католической. Лютер постепенно отходил от папской концепции. Лейпцигский диспут открыл путь новым идеям о Церкви и ее власти.

а) Лютеранская точка зрения

Лютер отверг идею о безошибочности Церкви, об особом священстве и о таинствах, которые действуют магически, и восстановил в правах библейскую идею о священстве верующих. Он рассматривал Церковь, как духовную общину тех, кто верует во Христа, общину, созданную и поддерживаемую Христом, как ее Главой. Он подчеркивал единство Церкви, но делал различие между двумя ее аспектами, видимым и невидимым. Сибберг считает, что Лютер первый, кто обратил внимание на это различие. Он осторожно указывал, однако, что это не две Церкви, а два аспекта одной и той же Церкви. Он настаивал на невидимости Церкви с целью возразить, что Церковь по существу своему внешнее общество с видимым главой, и желал утвердить, что сущность Церкви можно найти в сфере невидимого: в вере, общении со Христом и участии в благословениях спасения через Святого Духа.

Та же самая Церковь, однако, становится видимой, и ее можно знать, не по главенству Папы, не по правлению кардиналов и епископов, не по всем видам внешних атрибутов, но по чистому служению Словом и таинством. Что действительно самое важное для человека — это принадлежать к духовной или невидимой Церкви. Христос собирает Церковь Своим Духом, но делая это, связывает Себя избранными средствами — Слово и таинства. Отсюда — необходимость внешнего церковного общества, которое Лютер описывает, как «известное число или множество крещеных и верующих, которые принадлежат священнику или епископу, будь то в городе или во всей стране или во всем мире». Он допускает, что Церковь, если ее рассматривать с внешней стороны, всегда будет укрывать какое-то число лицемеров и нечестивцев, которые не участвуют в духовных занятиях Церкви. Аугсбургское вероисповедание определяет видимую Церковь, как «общину святых, где Слово верно научают и таинства правильно преподаются».

б) Анабаптистская точка зрения

Анабаптисты представляют самую крайнюю реакцию против преувеличения всего внешнего в римско-католической Церкви. В то время как Рим основывал организацию своей Церкви на ветхозаветной Церкви, они

отрицали идентичность ветхозаветной Церкви с новозаветной и настаивали на существовании только Церкви верующих. Дети занимали определенное место в ветхозаветной Церкви, но они не имели законного положения в новозаветной, так как они не могли ни проявить веру, ни исповедать ее. В своем отстаивании духовности и святости Церкви многие из анабаптистов даже презирали видимую Церковь и средства благодати. В отличие от лютеран с их территориальной системой, анабаптисты требовали абсолютного отделения Церкви от государства. И некоторые доводили до крайности, говоря, что христианин не может быть членом магистрата, давать клятву и участвовать в какой-либо войне.

в) Реформатская точка зрения

Реформатская концепция Церкви в основе своей та же, что и лютеранская, хотя и отличается от нее в некоторых относительно важных вопросах. И те, и другие согласны, что истинная сущность Церкви находится в общении святых, как духовного целого, т. е. невидимой Церкви. Но в то время как лютеране ищут единства и святости Церкви, прежде всего, в объективных законах, таких, как службы, Слово, таинства, реформаты находят их в гораздо большей степени в субъективном общении верующих. Для лютеран благословения спасения можно получить только в Церкви и через нее, так как Бог в распределении Своей благодати абсолютно привязывает Себя к назначенным средствам — проповеди Слова и преподаванию таинств. Некоторые из реформатов, однако, считали, что возможность спасения простирается за пределы видимой Церкви и что Дух Божий не абсолютно связан с обычными средствами благодати, но может действовать и спасать «когда, где и как Ему угодно». Затем реформаты тоже говорили о невидимости Церкви, но не в одном, а в нескольких смыслах:

1) Всеобщая Церковь, потому что никто никогда не может видеть Церковь во всех местах и временах;

2) Общество избранных, которое будет собрано и видимо, но не раньше пришествия Христа и наступления Его Церкви;

3) Общество избранных и призванных, потому что мы не способны с полной уверенностью различить истинных и ложных верующих. Наконец, реформаты нашли истинные знаки Церкви не только в правильном преподавании Слова и таинств, но также и в верном преподавании церковной дисциплины. Кроме того, были также некоторые важные различия в том, как управлять Церковью.

г) Расхождение во взглядах после Реформации

1) Социнианские и арминианские взгляды

Эта измененная концепция Церкви (у реформаторов) имела важные практические последствия. Вместо однообразия появилось многообразие, а это, в свою очередь, повело к различным конфессиям. Реформаторы хотели поддержать надлежащую связь между видимой и невидимой Церковью, но история показала, что это очень трудно. И церкви вне лютеранских и реформатских церквей часто приносили в жертву невидимую Церковь — видимой и наоборот. Социниане, правда, говорили о невидимой Церкви, но в реальной жизни совершенно об этом забыли, так как они понимали христианскую религию просто как приемлемое учение. А арминиане последовали этому, откровенно отрицая, что Церковь является по существу невидимой общиной святых, и делая ее по преимуществу видимым обществом. Более того, они лишили Церковь ее независимости, уступив право дисциплины — государству, удержав за Церковь только право проповедовать Слово и наставлять своих членов.

2) Лабадисты и методисты

Противоположная тенденция тоже объявилась, а именно — неуважение к видимой Церкви. Жан де Лабади основал «евангельскую общину» в Миддельбурге в 1666 г., к которой могли принадлежать только истинные верующие. Пиетизм вообще сильно настаивал на практической религии. Он не только сражался с обмирщением, но рассматривал сам мир как греховный организм, которого каждый «пробужденный» христианин должен избегать, чтобы не подвергать свою душу опасности. В то же время это делало людей безразличными к институту Церкви с ее функциями и таинствами и приводило их в особые собрания и моления. Настоящая Церковь в таких кругах все больше рассматривалась как общество тех, кто разделял особое просвещение Духом Святым и кто в силу внутреннего света также имели согласие в исповедании и жизни. Этот взгляд существует и в некоторых методистских кругах, последовательное применение его можно видеть в Армии Спасения. Обращенные образуют не Церковь, но армию Иисуса Христа, отличающуюся от мира особой униформой и образом жизни.

3) Римские католики

Римско-католическая Церковь после дней Реформации пошла еще дальше в направлении абсолютной иерархий и стала еще больше утверждать

авторитет Папы. Галлигенская партия, первым лидером которой был Боссюе, утверждала в течение двухсот лет, в оппозицию иезуитам и ультрамонтанской партии, что Папа может ошибаться в своих решениях и всегда должен подчиняться Вселенскому Собору. Это было также общее учение большого числа римско-католических учебников. В 1791 г. тысяча пятьсот английских католиков подписали положение, отрицающее, что папская непогрешимость — это догма Римско-католической Церкви. Однако, оппозиция галлиган была постепенно преодолена, и в 1870 г. Ватиканский Собор объявил, что «Римский понтифф, когда он говорит с кафедры, т. е. когда исполняет роль пастора и учителя христиан — в силу своего высшего, апостольского авторитета, определяет доктрину, касающуюся веры и морали, как доктрину, которой должна держаться всеобщая Церковь, тогда через Божественную помощь, которая была обещана ему в лице Петра, он полностью пользуется той непогрешимостью, которую Божественный Искупитель желал Своей Церкви в определении доктрин, касающихся веры и морали; и следовательно, такие определения понтиффа являются сами по себе неизменными и не подлежат изменению через одобрение Церкви». Германцы не желали подчиняться такому решению и поэтому сами образовали «Старую католическую Церковь» с доктором Долингером, историком, во главе и доктором Рейнкенсом как первым епископом. Снова и снова римские католики, в противоположность протестантам, продолжали славиться в своем единстве, хотя оно более кажущееся, чем реальное. Церковь не только разделена по вопросу папской непогрешимости, но также укрывает все увеличивающееся число монашеских орденов, что часто ведет к соперничеству и горьким спорам, а это показывает, что они стоят гораздо далее друг от друга, чем многие протестантские деноминации. Больше того, Реформа (Свобода от Рима) и модернистские движения ясно показывают, что хваленое единство Римской Церкви — это скорее корпоративное структурное единообразие, а не единство духа и цели.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. В чем состоит особое значение Киприана для развития доктрины Церкви?
2. Можно ли свести взгляды Августина на Церковь к последовательному единству?
3. Как можно объяснить двойственность в его понимании?
4. Как возникла священническая концепция служения?
5. Чем отличается августинская и римско-католическая концепции Царствия Божьего?
6. В чем состоит существенное различие между римско-католическим взглядом на Церковь и реформационным?
7. Как римские католики, лютеране и реформаты понимают отношения между Церковью и государством?

8. Как понимают Церковь модернисты наших дней?

Литература

1. Bannerman, *The Church of Christ, Vol. I.*
2. Taylor Innes, *Church and State.*
3. Schaff, *Church and State.*
4. Hagenbach, *History of Doctrine, I, pp. 271-277; II, pp. 62-67, 312-319; III, pp. 122-140, 369-374.*
5. Neander, *History of Christian Dogmas, I, pp. 218-228; II, pp. 394-398.*
6. Sheldon, *History of Christian Doctrine, I, pp. 133-136, 268-270, 384-391; II, pp. 182-191, 378-382.*
7. Otten, *Manual of the History of Dogmas, I, pp. 171-179, 323-337; II, pp. 214-233.*
8. Crippen, *History of Christian Doctrine, pp. 170-172, 182-189, 209-221.*
9. Seeberg, *History of Doctrines, II, cf. Index.*

II. ДОКТРИНА ТАИНСТВ

1. ТАИНСТВА ВООБЩЕ

а) Развитие доктрины до Реформации

Термин «таинство» происходит от латинского слова «сакраментум», которым Вульгата воспроизводила греческое слово «мустерион», а оно использовалось в Новом Завете для обозначения того, что не было открыто в Ветхом Завете, но позднее оно приобрело дополнительное значение. Оно стало обозначением всего таинственного и непонятного в христианской религии и в других религиях, включая таинственные действия или вещи. Это значение термина было перенесено и на латинское слово «сакраментум», которое первоначально обозначало клятву, требуемую от солдата, или сумму денег, отложенную как залог в случае суда и конфискуемую в пользу государства или богов, если дело проиграно.

Это говорит о том факте, что слово «таинство» имело довольно широкое применение в первые века христианства. Оно могло прилагаться ко всему, с чем могла быть связана идея святости. Тертуллиан использует это слово, говоря о трудах Творца и о труде воплощенного Сына, особенно Его смерти. Знак креста, соль, даваемая оглашенным, назначение священников, брак, изгнание бесов, празднование субботы — все это называлось «сакраментум». В то же время термин использовался по преимуществу в приложении к крещению и Вечере Господней. То же широкое использование термина находим в трудах Августина, Илария, Льва Великого, Григория Великого и других.

В целом можно сказать, что схоласты следовали Августинской концепции таинств, как видимых знаков и средств невидимой благодати. Не было единства в вопросе об их числе, разброс был от пяти до тридцати (Гуго Сен-Викторский). Петр Ломбардский был первым, кто назвал известные семь таинств Римско-католической Церкви. В силу того, что его «Сентенции» стали главным справочником по богословию, его частное мнение вскоре стало общим мнением, и, наконец, Собор во Флоренции официально принял эти семь в 1439 г.: крещение, конфирмация, евхаристия, епитимья, посвящение в священничество (рукоположение), брак и елеосвящение.

Это сокращение числа таинств естественно повело к ограничению концепции. Доктрина таинств была все еще неясной, недостаточной: было неясно определено отношение разумного элемента к духовному; не было также ясного представления о том, как действуют таинства. Августин однажды упомянул, что действие таинств настолько зависит от веры принимающего их, что внешнее таинство стало только образом того, что Бог вырабатывает в душе. Эта мысль была также ясно отражена в одной из точек

зрения, преобладавшей в схоластический период и которая фактически одно время была доминирующей, — что таинства не содержат, но только символизируют благодать, хотя Бог обещал сопровождать использование таинств прямым действием Своей благодати в душах принимающих их. Эту точку зрения видим у Бонавентуры и Дурандуса, и она стала преобладать в Средние века через защиту Дунса Скота.

Наряду с этой точкой зрения, однако, имелась другая, а именно, что благодать действительно пребывает в видимом таинстве. Это не значит, что она обитает в видимых элементах, как постоянная сила, но что «слова установления производят духовное действие во внешнем знаке, которое и пребывает в последнем, пока не достигнет своей цели». Гуго Сен-Викторский и Фома Аквинский отстаивали этот взгляд, который в итоге был принят Церковью.

В связи с вопросом, зависит ли действие таинств от достойного или недостойного принятия или преподания их, схоластик тяготел к мнению, что они эффективны в силу их объективного преподания. Это значит, конечно, что принятие благодати через таинства не зависит ни от духовной преданности принимающего, ни от характера преподающего их священника, хотя духовная подготовка к принятию таинств будет иметь, несомненно, свое вознаграждение. Считалось, что подобное действие таинств показывает превосходство новозаветных таинств над ветхозаветными.

Трентский Собор принял несколько решений о таинствах, из них наиболее важны следующие:

1) Таинства необходимы для спасения, т. е. они должны быть приняты или, по крайней мере, желаемы теми, кто будет спасен. Нельзя сказать, однако, что они все необходимы для каждого человека.

2) Они содержат благодать, которую они означают, и даруют ее через осуществление действия над тем, в ком не встречаются препятствия своему действию, такого, как смертный грех или какое-нибудь другое.

3) Намерение священника преподавать таинство со всей искренностью, делая то, что намерена делать Церковь, существенно для его действительности. Он должен намереваться делать то, что делает Церковь, но в остальном может быть в смертном грехе.

4) Таинства крещения, конфирмации и посвящения накладывают неизгладимый отпечаток на душу воспринимающего и поэтому не повторяются.

5) Священники, и только священники являются законными преподавателями (отправителями) таинств. Однако конфирмацию и посвящение могут проводить только епископы, а крещение, в случаях необходимости, могут проводить недуховные лица.

Кроме крещения и Вечери Господней признаны следующие таинства: конфирмация, покаяние, соборование, посвящение и брак. Они могут быть коротко описаны так:

1) Конфирмация — это таинство, в котором через возложение рук епископа, помазание и молитву ранее крещенные лица принимают всемерную благодать Святого Духа, чтобы они могли твердо исповедовать свою веру и верно жить в соответствии с нею.

2) Епитимья — это таинство, через которое получается прощение смертных грехов, совершенных после крещения, получают его те, кто сердечно сокрушается о своих грехах, искренне их исповедует и хочет понести наказание, возложенное на них.

3) Елеосвящение — это таинство, во время которого те, кто на грани смерти, получают особую благодать, чтобы довериться Милости Божией и сопротивляться последним атакам и искушениям дьявола. Состоит в помазании святым маслом и молитве священника.

4) Посвящение в священничество — это таинство, которое передает тем, кто принимает его полную власть священства, вместе с особой благодатью, чтобы хорошо исполнить свои обязанности.

5) Брак — это таинство, которым соединяются мужчина и женщина в святом союзе и получают необходимую благодать, верно исполнять свои обязанности до смерти.

Здесь заслуживают внимания следующие моменты:

1) В понимании Рима, благодать передаваемая в таинствах, — это исключительно вливаемая, освящающая благодать, которая поднимает человека до сверхъестественного уровня и делает его причастником Божественной природы. Она рассматривается как сверхъестественный дар, который приходит к человеку извне. Прощение грехов, которое в Писании обычно связывается с крещением, занимает в системе Рима сравнительно незначительное место.

2) Практически игнорируется связь таинства со словом Божиим. Слово имеет некоторое, но только подготовительное значение в том, что оно вырабатывает в человеке чисто историческую веру, которая в действительности не может спасти, если оно не сообщается с любовью, т. е. вливаемой благодатью. Так как эта любовь передается только таинством, последнее получает независимое значение, параллельно со словом и в действительности превосходит его в ценности.

3) Вера не является абсолютным требованием для принятия таинства. Освящающая благодать присутствует как материальный элемент в таинстве, передается в процессе его и предполагает, как самое большее, что у принимающего нет непреодолимых препятствий на пути благодати.

б) Доктрина реформаторов и позднейшего богословия

По каждому только что упомянутому вопросу Реформация подвергла доктрину таинств пересмотру с точки зрения Библии. Лютер, Кальвин и Цвингли были едины в своем противостоянии Риму. Их объединяла позиция,

что благодать, сообщаемая в таинстве, есть, прежде всего, прощающая милость Бога, которая действует скорее на вину греха, чем на низшую природу человека, потерявшего дар первоначальной праведности. Они также разделяли убеждение, что таинства являются знаками и печатями, связанными со Словом, и что они не передают какого-то особого рода благодати, которой не сообщало бы Слово, и они не имеют ценности вне Слова. И, наконец, они также соглашались в том, что не само по себе таинство, но его действие и плод (результат) зависят от веры принимающего, и поэтому, всегда предполагает спасающую благодать.

Соглашаясь по этим пунктам, реформаторы расходились по важным вопросам, и это скоро проявилось. Таинства стали для них яблоком раздора. В своем противостоянии Риму Лютер сначала подчеркивал факт, что действие таинств зависит от веры принимающего, но позднее стал придавать выдающееся значение их близкой и существенной связи со Словом, знаками и печатями которого они являются. Их отличие от Слова — в том, что они направлены не вообще к Церкви, а к личностям. В результате своей борьбы с анабаптистами он, после 1524 г., подчеркивал абсолютную необходимость таинств и их объективный характер и считал, что их действительность зависит более от Божественного установления, чем от субъективного состояния принимающего (Хеппе, «Догматика», III, стр. 380). Тот же спор побудил его настаивать на временной, телесной, местной связи между знаком и тем, что он означает. По его мнению, Божественная сила присутствует в таинстве, как видимое Слово, и как таковое является носителем Божественной благодати.

Так как таинства преподаются только верующим, Цвингли понимает их, как прежде всего знаки и доказательства веры, и только во вторую очередь — как средства укрепления веры и как напоминание о благословениях, усваиваемых верою, и как направляющие нашу веру прочь от себя — к благодати Божией в Иисусе Христе. Для него таинства были памятниками и значками исповедания, хотя он также использует выражения, которые, кажется, указывают на более глубокое значение.

Кальвин также рассматривает таинства как действия исповедания, но только на втором плане. Для него они прежде всего являются знаками и печатями Божьих обетований, которые направляют внимание к богатствам Его благодати. Он находит их существенный элемент в слове обетования, в завете благодати и в личности Христа со всеми его благословениями. Но он не считает, что эти духовные благословения находятся в видимых элементах, как внутренне им присущие, он видит их, как более или менее независимые распределители Божественной благодати. Для него Бог есть и остается единственным источником благодати, а таинства — это просто инструменты, которыми она передается. Бог сообщает эту благодать только верующим, питая и укрепляя их веру. Неверующие могут принять внешний знак, но не участвуют в том, что он означает.

Вне лютеранской и реформатской Церковей цвинглианская концепция таинств пользовалась большой популярностью. Анабаптисты отрицали, что таинства — это печати и рассматривали их только как знаки и символы. Они

видимым образом представляют благословения, сообщаемые верующим, но делают это просто, как акты исповедания; они не сообщают благодати.

Социниане рассматривали Вечерю Господню как память о смерти Христа и крещение — просто как примитивный обряд исповедания для еврейских и языческих обращенных, безо всякой постоянной ценности.

Арминиане говорят о таинствах, как являющих и запечатлевающих благословениях благодати, но не хотят признавать идею, что они запечатлевают обетования Божии и передают благодать. По их мнению, это просто знаки завета между Богом и человеком, в котором первый являет Свою благодать, а второй — обещает вести святую жизнь.

Рационалисты свели таинства к памятным знакам, имеющим своей целью поощрение добродетели. Шлейермахер сделал попытку поддержать их объективный характер и объединить все различные взгляды в высшем синтезе, но ему это не удалось. В девятнадцатом веке многие неолютеране и пусеиты в Англии защищали доктрину таинств, и это очень сильно напоминает нам римско-католическую концепцию.

2. КРЕЩЕНИЕ

а) Развитие доктрины до Реформации

Крещение выделялось среди таинств как обряд Крещение введения в Церковь. Даже у Апостольских Отцов мы в Ранней находим идею, что оно было способом осуществления Церкви прощения грехов и сообщения новой жизни возрождения. В известном смысле можно сказать поэтому, что некоторые из ранних Отцов учили возрождению в крещении. Однако это утверждение требует некоторых ограничений:

1) Они считали крещение действенным в случае крещения взрослых и только в связи с правильным внутренним расположением и целью, хотя Тертуллиан, кажется, думал, что само исполнение обряда несло с собой отпущение грехов.

2) Они не считали крещение абсолютно необходимым для начала духовной жизни или жизни возрождения; они, скорее, рассматривали его как завершающий элемент в процессе обновления.

Детское крещение было, по-видимому, распространенным во дни Оригена и Тертуллиана, хотя последний ему противился на том основании, что нецелесообразно возлагать на малых детей тяжелую ответственность крещального обета. Основным мнением было то, что крещение ни в каком случае не должно повторяться; но это мнение не было единодушным относительно действительности крещения, преподаваемого еретиками. Римский епископ утверждал, что его можно признать, но Киприан отрицал это. Первый в итоге победил, и это стало твердым принципом — не перекрещивать тех, кто был крещен в соответствии с тринитарной формулой.

Способ крещения не обсуждался. Хотя практиковалось погружение, оно не было единственным способом и, конечно, не считалось существенным в крещении.

Начиная со второго века, концепция крещения постепенно изменялась. Все больше укреплялась идея, что это таинство действует более или менее магически. Даже Августин в какой-то степени продвигал эту идею, хотя считал веру и покаяние необходимыми условиями крещения, в случае крещения взрослых. В случае детей, однако, он, похоже, предполагал, что таинство было действительным в своем процессе. Он считал, что если дети умирают не крещеными, они погибают, а что касается крещеных, то вера Церкви, представленная крестными, может быть принята, как вера ребенка. Больше того, он утверждал, что крещение в каждом случае делает отпечаток на ребенке, в силу которого дитя по праву принадлежит Христу и Его Церкви. Он определял действие крещения более специфично, чем это было принято, утверждая, что, хотя оно полностью удаляет первородный грех, как вопрос вины, оно не полностью удаляет его, как испорченность природы. В общем, крещение теперь считалось совершенно необходимым, хотя мученичество рассматривалось, как полный эквивалент омытия при крещении. Ввиду этих фактов, естественно, что детское крещение широко практиковалось.

Схоласты сначала разделяли взгляд Августина, что крещение в случае взрослых предполагает веру, но постепенно начали рассматривать таинство, как действующее само по себе, а субъективные условия стали сводить к минимуму. Таким образом, был вымощен путь для римско-католической концепции крещения, в соответствии с которой оно является таинством возрождения и введения в Церковь. В нем содержится благодать, которую оно означает и передает ее в процессе совершения крещения всем тем, кто не ставит препятствия на пути. Благодать, переданная таким образом, чрезвычайно важна, потому что она включает:

1) Приведение человека под юрисдикцию Церкви.

2) Освобождение:

- от вины первородного греха и грехов, совершенных до крещения;
- от осквернения грехом, хотя вождление остается, как греховное подстрекание;
- и от вечного наказания, а также от всех временных наказаний, кроме тех, которые являются естественными результатами греха.
- Духовное обновление через вливание освящающей благодати и сверхъестественных добродетелей веры, надежды и любви.
- Соединение с обществом святых и с видимой Церковью верующих. Из-за такой важности крещения, считалось весьма существенным, чтобы его преподавали как можно раньше, и в случае необходимости —

мирянами или даже нехристианами.

б) Доктрина реформаторов и позднейшее богословие

Возражения Реформации римско-католической доктрине таинств имели своим центром не крещение, а Вечерю Господню. Германские реформаторы фактически восприняли многое из крещения в Римско-католической Церкви, даже сохраняя многие обряды, связанные с ним, такие, как знак креста, изгнание дьявола, крестные родители и т. д. Лютер учил, что Слово Божие с его внутренней Божественной силой делает воду крещения благодатной водой жизни и омытием возрождения. Это не просто обычная вода, но «вода, понимаемая как Божье требование и связанная с Божьим Словом» («Малый катехизис», IV, 1). Сначала он считал, что оздоровительное действие крещения зависит от веры, но ввиду того, что дети вряд ли могут применять веру, он вскоре стал утверждать, что Бог Своей предварительной благодатью вырабатывает веру в бессознательном дитяти, и, наконец, он повернул все связанные с детским крещением вопросы в адрес богословов, говоря: «Мы крестим не на основании веры в ребенке, но исключительно по повелению Божьему». Многие лютеранские богословы, однако, удержали доктрину о детской вере либо как предварительное условие для крещения, либо как немедленный результат его преподавания. В последнем случае, конечно, подразумевается, что таинство действует само по себе. Оно производит возрождение и забирает вину и силу греха, но не полностью удаляет осквернение грехом.

В противоположность Лютеру и Цвингли во время Реформации возникла новая секта — в Германии, Швейцарии и Нидерландах. Она отрицала действительность детского крещения. Ее сторонники назывались анабаптистами, так их называли оппоненты за то, что они настаивали на перекрещивании тех, кто был крещен во младенчестве и кто хотел присоединиться к их кругу. Они сами, однако, вовсе не считали это перекрещиванием, потому что не признавали крещение детей настоящим крещением. По их мнению, настоящему крещению должно предшествовать добровольное исповедание веры в Иисуса Христа. Дети в действительности не имеют положения в Церкви. Духовные наследники анабаптистов предпочитают называться антипедобаптистами.

Реформаты исходили из допущения, что крещение было установлено для верующих и поэтому оно не вырабатывает веру, а укрепляет ее. Но исходя из этого допущения, они встретили двойную трудность. Они должны были доказать, прежде всего, анабаптистам, а также римским католикам и лютеранам, что детей можно рассматривать как верующих до крещения, и как таковые они должны быть крещены. Кроме того, им нужно было определить духовное преимущество, которое дитя получает при крещении. Оно еще не в состоянии иметь активную веру и поэтому не может быть в ней укреплено. Последнему моменту было в целом уделено мало внимания. Было

сказано вообще, что крещение дает родителям уверенность, что их дитя включено в завет, и это является богатым источником утешения для самого дитяти, когда оно растет, и дает ему, даже в его бессознательном состоянии, право на все благословения завета.

Ответы на вопрос, как рассматривать детей, принявших крещение, — с самого начала были различными. Было общее согласие в том, что детское крещение имеет основание в Писании и особенно в библейской доктрине завета. Дети верующих — это дети завета, и поэтому они имеют право на таинство. Мнения, однако, расходились относительно импликаций этого утверждения. Одни считали, что заветные отношения гарантируют допущение, что дети верующих родителей возрождены, пока противоположное не появится в учении или в жизни. Другие же весьма колебались принять эту теорию, глубоко сознавая, что такие дети часто возрастают, не обнаруживая никаких знаков духовной жизни. Они допускали, что возрождение до крещения было вполне возможно, но предпочитали оставлять этот вопрос открытым: возрождены ли избранное дети до, во время или много позже крещения. Все чувствовали, что случаи могли быть самые разные, и здесь нельзя сообразоваться с общим правилом. В согласии с этой идеей, духовное действие крещения как средства благодати не было ограничено временем его преподания. Некоторые даже рассматривали крещение как просто знак внешнего завета. Под влиянием социниан, арминиан и анабаптистов в известных кругах стало обычным отрицать, что крещение — это печать Божественной благодати, и рассматривать его как простой акт исповедания со стороны человека.

3. ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ

а) Развитие доктрины до Реформации

Сначала Вечеря Господня сопровождалась обычной трапезой, для которой люди приносили все необходимое. Эти дары назывались пожертвованиями или жертвами, и они благословлялись епископом молитвой благодарения. С течением времени названия, происшедшие из этой практики, стали применяться к самой Вечере Господней: пожертвования (просфоры), благодарение (евхаристия). Само по себе это было довольно безобидно, но повело к опасному развитию, когда укрепилась клерикальная идея и епископ стал священником. Тогда благодарение стало рассматриваться как посвящение элементов Вечери Господней, а сама Вечеря восприняла характер жертвы, приносимой священником (епископом). Это, в свою очередь, повлияло на представление о единении элементов в евхаристии. Символическая или духовная концепция, которую мы находим у Оригена, и особенно у Евсевия, Василия, Григория Назианзина и других, была замещена доктриной, что плоть и кровь Христа каким-то образом

соединялись с хлебом и вином в таинстве (Кирилл, Григорий Нисский, Златоуст, Иоанн Дамаскин), а это уже перешло в учение о пресуществлении (трансубстанциации).

На Западе развитие доктрины о Вечере Господней было медленнее, но привело к тому же результату. Августин допускал, что таинство было в известном смысле Телом Христа, и на языке Писания часто говорил о хлебе и вине, как теле и крови Христа. В то же время он делал ясное различие между знаком и означаемой им вещью и утверждал, что сущность хлеба и вина остается неизменной. Он подчеркивал значение этого обряда как воспоминания и утверждал, что нечестивые, хотя они могут принять эти элементы, не становятся причастниками Тела. Он даже протестовал против суеверного благоговения, с которым многие в его дни относились к этому установлению. Фактически взгляды Августина замедлили полное развитие реалистической теории на долгое время.

Во время Средневековья доктрина, как ее толковал Августин, постепенно уступила место доктрине Римско-католической Церкви. В 818 г. Пасхазий Радберг формально выдвинул ту доктрину, что материальные элементы в таинстве действительно силой Божией превращаются в то самое тело, которое было рождено Марией, а внешняя видимость хлеба и вина после посвящения их является просто завесой, обманывающей чувства. Против этого учения восстали виднейшие богословы того времени, и особенно — Рабондс Маурис и Ратрамнус, которые указывали, что новое учение путает знак с вещью, им означаемой, и заменяет веру грубым материализмом. Однако новое учение защищал Герберт (1003), и вскоре после этого оно стало объектом ожесточенного спора. Около 1050 г. Беранже Турский утверждал, что Тело Христа действительно присутствует в евхаристии, не в сути своей, но в силе, что элементы изменяются, но не в веществе, и что для защиты этого изменения и силы требуется не просто посвящение, но вера со стороны принимающего. Его взглядам яростно противостали Лафранк (1089) и Гумберт (1059), которые грубо утверждали, что «само Тело Христа было действительно в руках священника, разломанное и прожеванное зубами верующих». Этот взгляд был окончательно определен Гильбертом Турским (1133) и обозначен как учение о трансубстанциации. Оно стало важным пунктом веры, когда было формально принято четвертым Латеренским Собором в 1215 г. Это учение поставило очень много вопросов перед схоластами, касающихся, например, длительности произведенного изменения, к соотношению субстанции и акциденции, способ присутствия Христа в обоих элементах и в каждой их части, поклонение гостии и т. д.

Трентский Собор имел дело с вопросом евхаристии, как записано в Сессии 13 его декретов и канонов. Сущность того, что содержится в восьми главах и одиннадцати канонах, может быть изложена так: Иисус Христос действительно, реально и вещественно (материально) присутствует в святом таинстве. Тот факт, что Он восседает по правую руку Бога, по природной форме существования, не исключает той возможности, что Он может присутствовать в нескольких других местах в то же время, по высшей,

духовной и сверхъестественной форме существования. Мы не можем объяснить как, но мы можем понять возможность Его вещественного и таинственного присутствия в нескольких местах одновременно. Словами посвящения все вещество хлеба и вина превращается в Тело и Кровь Христа. Весь Христос присутствует под каждым элементом и каждой частью его, так что тот, кто принимает частицу гостии, принимает всего Христа. Он присутствует не только в момент преподания таинства, но даже прежде принятия элементов причащающимися, так как Господь назвал хлеб Своим телом даже прежде, чем ученики приняли его. Ввиду этого присутствия Христа в евхаристии поклонение гостии и празднование Тела Христова совершенно естественны. Главные результаты таинства — это «увеличение освящающей благодати, особые, своевременные милости, отпущение простительных грехов, сохранение от смертного греха и уверенная надежда на вечное спасение».

б) Доктрина реформаторов и позднейшего богословия

Реформаторы единодушно отвергли жертвенную теорию Вечери Господней и средневековую доктрину о трансубстанции (пресуществления). Но это было все, в чем они были согласны в этом вопросе. Когда они обратились к положительной задаче создания Библейской доктрины Вечери Господней, их пути разошлись. Лютер сначала учил, что хлеб и вино были знаками и печатями прощения грехов, но скоро принял другой взгляд, в котором он противостоял цвинглианскому образному объяснению слов установления. Он утверждал, что эти слова нужно понимать буквально, и он принял реальное, телесное присутствие Христа в Вечере. В то же время он отвергал католическое учение о пресуществлении, заменив его учением о консубстанции, которое пространно защищал Окхам в своем труде «Об алтарном таинстве». В своем большом катехизисе Лютер выражается так: «Сами Тело и Кровь нашего Господа Иисуса Христа, по слову Христа, установлены и даны нам, христианам, чтобы мы его ели и пили под видом хлеба и вина». По Лютеру, неверующие тоже получают тело, если они участвуют в заповеди, но только для своего осуждения.

Цвингли, главным образом, противостоял идолопоклонству в мессе и абсолютно отрицал телесное присутствие Христа в Вечере. Слова установления Вечери он понимал как образы, считая, что слово «есть» равно слову «означает», так же как в Бытии 41, 26, Иоанна 10, 9 и 15, 1. В хлебе и вине он видел просто символы, и в самом таинстве — воспоминание. Однако он не отрицал духовного присутствия Христа. Он говорит: «Настоящее Тело Христа присутствует для созерцания верой; но что его природное Тело действительно и реально присутствует в Вечере, или поедается нашими ртами... мы постоянно утверждаем, что это заблуждение, отвратительное для Слова Божьего». Хотя он говорит, «в евхаристии нет ничего, кроме воспоминания»,

он также использует выражения, которые указывают на более глубокое значение. Его позиция не вполне ясна.

Кальвин занимал среднюю позицию. Он соглашался с Цвингли, абсолютно отвергая телесное, местное и существенное присутствие Христа в Вечере Господней. Но у него было два особых возражения против взгляда швейцарского реформатора, а именно, что он:

1) подчеркивает больше активность верующих, чем благодатный дар Божий в таинстве, и поэтому понимает Вечерю односторонне, как акт исповедания; и

2) не видит во вкушении тела Христа ничего иного и ничего большего, как выражение веры в Его Имя и доверие к Его смерти. Отрицая телесное и местное присутствие Христа в Вечере, Кальвин все же соглашался с Лютером, что Христос реально и существенно присутствует во всей Своей Личности и принимается верующими, как таковой. Его взгляд кратко и верно выражен Шелдоном, когда он говорит: «Вкратце его теория такова, что прославленная человечность Христа — это источник духовной добродетели или силы; что эта сила через Духа Святого приходит к верующему, принимающему евхаристические элементы; что соответственно Тело Христа присутствует в евхаристии благодаря этой силе; что вкушение тела Христова — полностью духовно, через веру, неверующий не имеет в этом участия». Этот взгляд был включен в реформатское вероисповедание и стал общим достоянием реформатского богословия. Тридцать девять статей Англиканской Церкви не очень определенные в этом вопросе.

После Реформации концепция Цвингли относительно Вечери Господней была принята в некоторых кругах. Она иногда рассматривалась как таинство чисто внешнего завета, к которому принадлежали все, не имевшие грубых нарушений. Так был выстлан путь для рационализма, который воспринял взгляды социниан, арминиан и меннонитов, которые видели в Вечере только воспоминание, акт исповедания и средство для морального усовершенствования. Под влиянием Шлейермахера был снова подчеркнут объективный характер таинства, как средства благодати. Многие из богословов Посреднической Школы отвергли лютеранскую консубстанциацию и идею о вкушении (*manducationalis*) и приблизились к доктрине Кальвина, уча, что Христос духовно присутствует в Вечере Господней и в таинстве наделяет верующих Собой и Своими духовными благословениями (Вермиттелунгстеолоден). Другие, как Шейбель, Рудельбах и Филигши, снова подтвердили старую лютеранскую позицию. В Англии оксфордское движение обозначает возвращение к позиции Рима. Многие из Партии Высшей церкви учат, что посвященные элементы на Вечере Господней являются действительностью, пусть и мистически, Телом и Кровью Христа.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Каковы признаки таинства?
2. Необходимы ли таинства для спасения?
3. Отстаивают ли римские католики позицию, что их таинства были установлены Христом?
4. Какие библейские основания они приводят для своих различных таинств?
5. Как возникла идея о возрождении при крещении?
6. Чем отличаются взгляды анабаптистов на крещение от взглядов реформаторов?
7. На каких основаниях они отрицают детское крещение?
8. Как возникла идея жертвы в Вечере Господней?
9. Почему римские католики не дают чашу мирянам?
10. Как Кальвин понимал присутствие Христа в Вечере Господней?

Литература

1. Wall, *History of Infant Baptism*.
2. Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*.
3. Hebert, *The Lord's Supper, History of Uninspired Teaching*.
4. Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl*.
5. Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp. 277-299; II, pp. 67-86, 319-377; III, pp. 140-173, 219-226, 374-381.
6. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 227-247; II, pp. 398-413, 455-463, 527-537, 588-595, 613-619, 688-702.
7. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 136-144, 270-281, 388-404; II, pp. 191-212, 382-388.
8. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 180-189, 338-356; II, pp. 272-396.
9. Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 189-207.
10. Cunningham, *Historical Theology*, II, pp. 121-154.
11. Seeberg, *History of Doctrines*, II, cf. Index.

ДОКТРИНА О ПОСЛЕДНИХ СОБЫТИЯХ

I. ПЕРЕХОДНОЕ СОСТОЯНИЕ

Доктрина о последнем времени никогда не находилась в центре внимания, она наименее разработана и поэтому требует тщательного обсуждения. Ее основные элементы были довольно постоянными, и они практически составляют всю догму Церкви относительно будущего. Иногда отклоняющиеся мнения занимали важное место в богословских дискуссиях, но они никогда не включались в Церковные вероисповедания. Доктор Опп предполагает, что мы сейчас достигли того момента в истории догмы, в который доктрина о последних событиях получит большее внимание и испытает дальнейшее развитие. И это, может быть, так и есть.

Апостольские Отцы не помышляли о переходном состоянии. В соответствии с общим мнением того времени, благочестивые, умирая, немедленно наследуют небесную славу, приготовленную для них, а нечестивые сразу страдают от адского наказания. Только тогда, когда стало ясно, что Христос не вернется немедленно, Церковь Отцов начала размышлять о состоянии между смертью и воскресением. Один из первых был Юстин, который сказал: «Души благочестивых находятся в лучшем месте, души неверных и нечестивых — в худшем, ожидая времени суда». Он объявлял еретиками тех, кто говорил, что «их души по смерти берутся в небеса».

Общее мнение поздних Отцов, таких, как Ириней, Тертуллиан, Иларий, Амвросий, Кирилл и даже Августин, состояло в том, что мертвые спускаются в ад, место с различными отделениями, где они остаются до дня суда или, по Августину, пока они не очистятся достаточно. По мере того как становилось ясным, что возвращение Христа — это далеко отстоящее событие, становилось также все труднее поддерживать идею ада, как просто временного и предварительного места пребывания мертвых. Вскоре было сделано исключение для мучеников, которые, по Тертуллиану, сразу допускались в славу. Сошествие Христа в ад толковалось, как способствующее освобождению ветхозаветных святых от преддверия ада. И когда стала оформляться доктрина о заслугах добрых дел, то начали учить, что те, кто были старательными в этом деле, — заслужили немедленного перехода в небеса. Ад постепенно лишался своих праведных обитателей. Наконец, остались только одни нечестивые, и ад стал рассматриваться, как место наказания, иногда совпадающее с геенной. Ориген открыто учил, что Христос перевел всех праведных прошлых веков из ада в рай, который (т. е. рай) с тех пор стал назначением всех отходящих святых.

В связи с идеей, что многие христиане не достаточно святы при смерти, чтобы войти в область вечного благословения, постепенно стало иметь успех

убеждение, что они за могилой подвергаются процессу очищения. Ранние Отцы Церкви уже говорили об очищающем огне, который некоторые из них помещали в рай, а другие связывали с большим финальным пожаром. Они не всегда имели в виду буквальный или материальный огонь, но часто думали просто о духовном испытании или дисциплине. Ориген понимал ад, включая геенну, а также и финальный пожар в конце света, как очищающий огонь. Некоторые из поздних греческих и латинских Отцов Церкви, такие, как трое каппадокийцев, Амвросий, Ефрем, Августин и другие, поддерживали идею об очистительном огне в переходном состоянии.

Идея об особом, очистительном огне развивалась главным образом на Западе. Григорий Великий уже подчеркивал это, как вопрос безусловной веры. Он говорит: «Должно верить, что для некоторых легких грехов существует очищающий огонь до суда». Поэтому его обычно называют «изобретателем чистилища». Он был также первым, кто ясно выдвинул идею, весьма смутно поддерживаемую другими задолго до него, об освобождении от этого огня через ходатайственные молитвы и жертвования. Средневековые схоласты и мистики были весьма красноречивы (выразительны) в их описании чистилища, и большинство из них понимало его, как материальный огонь. Греческая Церковь никогда сердечно не принимала грубые взгляды, бытующие на Западе. Местоположение чистилища тоже обсуждалось и в целом рассматривалось как отделение ада, ближайшее к геенне. В некотором отдалении от него было предварительное место для детей, место, где, по мнению схоластов, содержатся дети, умершие некрещеными, но они не страдают от явной боли, однако навеки держатся вне небес. Еще дальше от геенны было предварительное место отцов, тоже называемое «рай» или «лоно Авраамово», где, как считалось, ветхозаветные достойные содержались до сошествия Христа в ад. Доктрина о чистилище была торжественно подтверждена Трентским Собором в 1546 г. Именно в связи с этой доктриной в Церкви стала возрастать порочная практика торговли индульгенциями.

Против доктрины о чистилище восстали в конце Средних веков такие предшественники Реформации, как Уиклиф и Гус. Лютер гремел против пагубной практики, которая явилась в Церкви в связи с этой доктриной, и реформаторы единодушно отвергли все учение о чистилище, как противное Писанию. Шмалькальдские статьи говорят о чистилище как принадлежащем «паразитическому отродью идольства, зачатому хвостом дракона». И тридцать девять статей Церкви Англии заявляют, что «римское учение, касающееся чистилища... напрасно изобретено и не имеет ни основания, ни полномочия Писания».

II. ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ И НАДЕЖДА НА ТЫСЯЧЕЛЕТИЕ

Первых христиан учили ждать возвращения Иисуса, и очевидно даже из Нового Завета, что некоторые из них ожидали скорого возвращения.

Буквальное толкование Отк. 20:1-6 побудило некоторых Отцов Церкви делать различие между первым и вторым воскресением и верить в тысячелетнее Царство между ними. Некоторые из них с большой любовью останавливались на этих надеждах на тысячелетие и рисовали радости будущего века в грубо-материалистическом плане. Так думали в особенности Палий и Ириней. Другие, такие, как Варнава, Герма, Юстин и Тертуллиан, хотя и учили этой доктрине, избегали ее крайностей. Учение о тысячелетии было с радостью принято Керинфом, евионитами и монтанистами. Но неправильно утверждать, как это делают пре-милленарии, что это учение было вообще принято в первые три века. Правда в том, что сторонников этого учения было немного. Нет и следа его у Климента Римского, Игнатия, Поликарпа, Татиана, Афиногена, Феофила, Климента Александрийского, Оригена, Диония и других значительных Отцов Церкви.

Ожидание наступления тысячелетия Ранней Церковью было постепенно преодолено. Когда проходили столетия без возвращения Христа, когда прекратились гонения и когда христианство твердо обосновалось в Римской империи и даже стало государственной религией, то страстное ожидание явления Иисуса Христа очень естественно уступило место приспособлению Церкви к ее задачам времени. Аллегорическое истолкование Писания, введенное Александрийской школой и особенно поддержанное Оригеном, также охладило все надежды на тысячелетие. На Западе мощное влияние Августина послужило повороту мыслей Церкви от будущего к настоящему, когда он приравнивал Церковь к Царству Божьему. Он учил людей искать тысячелетия в современном христианском периоде (диспенсации).

В течение Средних веков ожидание тысячелетия рассматривалось, как еретическое. Правда, здесь и там возникали преходящие и стихийные всплески надежды на тысячелетие в сектах, но они не оказывали глубокого влияния. В десятом веке было широко распространено ожидание приближающегося конца света, но оно не сопровождалось хилиастическими надеждами, хотя и было связано с идеей скорого пришествия Антихриста. Христианское искусство часто черпало свои темы из эсхатологии. Гимн «Гнев богов звучал ужасом надвигающегося суда, художники изображали конец света на полотнах, и Данте дал живое описание ада в своей «Божественной комедии».

Во время Реформации доктрина о тысячелетии была отвергнута протестантскими церквями, но ожила в некоторых сектах, таких, как более фанатичные анабаптисты и люди «пятой монархии». Лютер с презрением отверг «мечту», что будет земное царство Христа, предшествующее дню Суда. Аугсбургское исповедание осуждает тех, «кто сейчас распространяет иудейские мнения, будто до воскресения мертвых святые займут Царство мира, а нечестивые будут везде подавляться» (Статья 17). И второе Гельветское вероисповедание говорит: «Мы осуждаем иудейские мечты о том, что до дня Суда будет золотой век на земле, и святые будут владеть царствами мира, а их нечестивые враги будут попираемы ногами» (Глава 11).

В семнадцатом веке, однако, появилась новая форма миллениализма. Было несколько лютеранских и реформатских богословов, которые, отвергая идею видимого правления Христа на земле в течение тысячи лет, защищали более духовную концепцию тысячелетия. Они считали, что до конца света и возвращения Иисуса Христа будет период, когда духовное пришествие Христа в Церкви будет испытываться с необычной силой, и за этим последует общее религиозное пробуждение. Царство Христа тогда будет стоять, как Царство мира и праведности. Это была первоначальная форма постмиллениализма, отличавшаяся от пре-миллениализма.

В течение восемнадцатого и девятнадцатого веков учение о тысячелетии снова вызвало большой интерес в определенных кругах. Его защищало общество Бенгеля и недавно — общество Эрлангена, оно имело среди своих сторонников таких людей, как Гофманн, Делич, Оберлен, Бонары, Алфорд, Зан и другие. Существует огромный разброс мнений среди этих пре-миллениариев, касающихся порядка последних событий и положения вещей во время тысячелетия. Были сделаны неоднократные попытки определить точное время возвращения Христа, которое объявлялось с великой уверенностью в его близости, но до сего времени все эти расчеты проваливались. Хотя сегодня существует широко распространенное верование, особенно в нашей стране, что за возвращением Христа последует временное, видимое правление Христа на земле, однако серьезное богословское мнение — против такого верования. В либеральных кругах явилась новая форма постмиллениализма. Ожидаемое Царствие будет состоять в новом социальном порядке, «в котором будет преобладать закон Христов, и в результате этого будет мир, справедливость и славный расцвет существующих духовных сил». Именно это имеет в виду Раушенбуш, когда он говорит: «Нам нужно восстановить надежду на тысячелетнее Царствие» («Богословие за социальное Евангелие», стр. 224). До настоящего времени, однако, доктрина о тысячелетии еще не была отражена ни в одном вероисповедании, и поэтому ее нельзя рассматривать как церковную догму.

III. ВОСКРЕСЕНИЕ

Большинство Ранних Отцов Церкви верили в воскресение тела, то есть в тождественность тела будущего и тела настоящего. Взгляды Климента Александрийского в какой-то степени неопределенны, но ясно, что Ориген, защищая учение Церкви от Цельсия, отвергал идею, что воскреснет, то же самое тело. Он описывал воскресение тела очищенного, духовного. Некоторые Отцы Церкви разделяли его мнение, но большинство считало, что тело воскресения будет тем же, что и сейчас. Августин сначала соглашался с Оригеном, но в итоге принял преобладающее мнение, хотя он не считал необходимым думать, что существующие различия в размере и росте сохранятся в будущей жизни. Фактически, он верил, что в воскресение у всех будет рост взрослых людей. Иероним, однако, настаивал, что даже волосы и

зубы будут те же самые. В целом можно сказать, что Восток проявлял тенденции более духовно смотреть на воскресение, чем Запад. Два Григория, Златоуст и Синезий были в общем согласны с Оригеном. Иоанн Дамаскин подтвердил восстановление того же самого тела, но удовлетворялся тем взглядом на тождественность, который предлагался в аналогии семени и растения. Верующие в будущее тысячелетие говорили о двойном воскресении, сначала — благочестивых, а затем — нечестивых, в завершении тысячелетнего правления.

Схоласты рассуждали о теле воскресения своим особенным образом. Их умозрительные теории были довольно фантастичными и почти не имели ценности. Фома Аквинский, похоже, имел особую информацию по этому вопросу. Он сообщает нам, что тот, кто будет живым во время пришествия Христа, сначала умрет и потом будет воскрешен вместе с остальными мертвыми. Воскресение произойдет ближе к вечеру. Восстанет та сущность, которая была в момент смерти. Все будут в расцвете юности. Тело будет осязаемым, но прекрасным и светлым, и оно не будет расти. Повинуясь импульсу души, оно будет легко и быстро двигаться. Тела нечестивых, с другой стороны, будут безобразны и деформированы, способные сильно страдать, хотя и неразрушимые.

Богословы Реформации были совершенно согласны, что тело воскресения будет тем же, что и сейчас. Это учение выражено в вероисповеданиях реформатских Церквей. С развитием физических наук доктрина о воскресении встретила с рядом трудностей, и в результате современный религиозный либерализм либо резко отрицает воскресение, либо объясняет библейские представления о нем, как образное выражение идеи, что человеческая личность во всей своей полноте и со всеми своими силами будет продолжать существовать после смерти. Эту точку зрения многие в настоящее время разделяют, она весьма популярна.

IV. ПОСЛЕДНИЙ СУД И ОКОНЧАТЕЛЬНЫЕ НАГРАДЫ

Ранние Отцы Церкви мало что имели сказать о последнем суде, но подчеркивали, что он обязательно будет. Большинство из них считали, что святые в небесах будут пользоваться разными степенями благословенности, соответственно тем добродетелям, которые украшали их на земле. Некоторые их писания изобилуют чувственными представлениями о наслаждениях будущего мира. Труды Оригена, однако, отражают более духовную концепцию. О наказании нечестивых обычно думали, как о вечных, но Ориген здесь был исключением. Правда, в своих известных речах он тоже говорит о вечном наказании, но в своих «Принципах» у него видна тенденция вовсе исключить его. Но даже он не видит будущего наказания, как чисто духовного. В действительности он решает, что это будет наказание, с надеждой даже для нечестивого, и он выражает веру в конечное восстановление всего мира.

Поздние Отцы также твердо были убеждены, что в конце мира будет окончательный суд. Но они говорили об этом преимущественно в стиле высокой риторики, как и о других эсхатологических событиях, не сообщая никакой определенной информации. Августин основывается на предположении, что представления Писания об этом все являются образными. Он убежден, что Христос явится судить живых и мертвых, но считает, что Писание не утверждает с определенностью, сколько времени этот суд будет продолжаться.

Нет единодушного мнения о том, что представляет собой небесная благословенность. Некоторые элементы этого названы как самые выдающиеся — более полное знание, общение со святыми, освобождение от оков тела и истинная свобода. Страдания проклятых рассматривались как полная противоположность радостям небес. Некоторые верили в степени благословения и мучения, хотя и те и другие понимались, как вечные. Большинство Отцов Церкви верили в материальный огонь, хотя некоторые предполагали, что наказание нечестивых будет преимущественно состоять из отделения их от Бога и сознания их собственного нечестия.

Особенное внимание схоласты уделяли местоположению небес и ада. По их мнению, небеса разделены на три части, а именно — (1) видимые небеса (твердь); (2) духовные небеса, место обитания святых и ангелов и (3) интеллектуальные небеса, где благословенные наслаждаются непосредственным видением Бога. Они также понимали, что и преисподняя разделена на различные отделы, а именно: (1) собственно ад, обители дьяволов и проклятых и (2) области, которые можно назвать средними между небом и адом, и их — три: (а) чистилище, самое близкое к аду; (б) место обитания некрещеных детей и (в) место обитания ветхозаветных святых.

Реформаторы довольствовались утверждением простого учения Писания о том, что Христос придет снова, чтобы судить мир. Они старательно различали общий суд в конце мира и тайный, особый суд, который происходит при смерти каждого индивида. Цель первого — это открытая (публичная) защита Божественного правосудия в определении окончательного воздаяния. Они разделяли общее верование в вечное благословение небес и вечные мучения ада. Некоторые анабаптисты учили о полном восстановлении (ресторационизме), а некоторые социниане — об уничтожении нечестивых. Некоторые протестантские богословы считали, что материальный огонь будет частью бесконечных мучений нечестивых; другие — не были с этим согласны; а еще третьи толковали все, что Библия говорит об огне, как образ. Учение о будущих воздаяниях и наказаниях, как этому учила Реформация, остается официальным учением Церкви до настоящего времени, хотя с середины прошлого века стало чрезвычайно популярным в известных кругах учение об обусловленном бессмертии. Только совершенные универсалисты — а их немного, — верят во всеобщее спасение и в восстановление всего в абсолютном значении слова.

Вопросы для дальнейшего изучения

1. Верно ли, что хилиазм во втором и в третьем веках был общепринятым учением Церкви?
2. Что это объясняет в Ранней Церкви?
3. Был ли хилиазм одного и того же типа даже тогда?
4. Какова была точка зрения Августина на тысячелетие?
5. Что можно сказать в ее пользу?
6. Как объяснить повторяющиеся возвращения хилиазма?
7. Как исторические конфессии Церквей относятся к хилиазму, благосклонны они к нему или нет?
8. Поддерживали ли реформаторы хилиастические надежды?
9. Является ли современный пре-миллениализм таким же, каким он был в первые века?
10. Как схоласты доказывали идею чистилища, и на какие места Писания они опирались?
11. Поощряет ли Писание идею, что мертвые находятся в некотором промежуточном месте, ни в рае, ни в аду?
12. Кто учил, что душа спит, и на каком основании сделан такой вывод?
13. В чем состоят учения об обусловленном бессмертии и о втором испытании?
14. Какие секты верят в уничтожение нечестивых?
15. Пользуется ли успехом учение о всеобщем восстановлении?

Литература

1. Mackintosh, *Immortality and the Future*, Chap V.
2. Brown, *The Christian Hope*, Chap VIII.
3. Alger, *Critical History of the Doctrine of a Future Life*.
4. Hoekstra, *Het Chiliasme*, pp. 9-59.
5. Case, *The Millennial Hope*.
6. Hagenbach, *History of Doctrines*, I, pp. 301-322; II, pp. 87-105, 378-405; III, pp. 173-175, 226-229, 382-390.
7. Neander, *History of Christian Dogmas*, I, pp. 247-256; II, pp. 413-417.
8. Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 389-419.
9. Sheldon, *History of Christian Doctrine*, I, pp. 145-155, 282-290; II, pp. 213-217, 389-399.
10. Crippen, *History of Christian Doctrine*, pp. 231-253.
11. Otten, *Manual of the History of Dogmas*, I, pp. 105-107, 457-463; II, pp. 418-437.
12. Seeberg, *History of Doctrines*, II, cf. Index.
13. Addison, *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*.

ЛИТЕРАТУРА

GENERAL

- Allen, *The Continuity of Christian Thought*, Boston, 1885.
Boardman, *A History of New England Theology*, New York, 1899.
Cunningham, *Historical Theology*, Edinburgh, 1870.
Crippen, *History of Christian Doctrine*, Edinburgh, 1883.
Fisher, *History of Christian Doctrine*, New York, 1901.
Foster, *A History of New England Theology*, Chicago, 1907.
Hagenbach, *History of Doctrines*, Edinburgh, 1880.
Harnack, *History of Dogma*, Boston, 1897-1905.
Harnack, *Outlines of the History of Dogma*, New York, 1893.
Klotche, *An Outline of the History of Doctrines*, Burlington, 1927.
Loofs, *Handboek der Dogmengeschiedenis*, Groningen, 1902.
McGiffert, *History of Christian Thought*, New York, 1932-33.
Neander, *History of Christian Dogmas*, London, 1858.
Orr, *The Progress of Dogma*, New York, 1902.
Otten, *Manual of the History of Dogmas*, St. Louis, 1922.
Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines*, Philadelphia, 1905.
Shedd, *History of Christian Doctrine*, New York, 1889.
Sheldon, *History of Christian Doctrine*, New York, 1886.
Thomasius, *Dogmengeschichte*, Erlangen, 1874.

SPECIAL

- Addison, *Life Beyond Death*, New York, 1932.
Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1913.
Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928.
Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, 1936.
Bruce, *The Humiliation of Christ*, New York, 1901.
Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Edinburgh, 1867.
Candlish, *The Kingdom of God*, Edinburgh, 1884.
Case, *The Millennial Hope*, Chicago, 1918.
Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen, 1918.
De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*, Grand Rapids, 1913.
Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*, London, 1908.
Dorner, *History of Protestant Theology*, Edinburgh, 1871.
Ebrard, *Das Dogma vom heiligen Abendmahl*, Frankfurt a. M., 1845.
Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam, 1935.
Emerton, *Unitarian Thought*, New York, 1916.
Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford, 1934.

Franks, A History of the Doctrine of the Work of Christ, New York.

Girardeau, Calvinism and Evangelical Arminianism, Columbia, 1890.

Hatch, The Organization of the Early Christian Churches, Oxford and Cambridge, 1881.

Hebert, The Lord's Supper, Uninspired Teaching, London, 1897.

Henderson, The Religious Controversies of Scotland, Edinburgh, 1905.

Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus in sechszehnten Jahrhundert, Gotha, 1857.

Heppe, Geschichte des Pietismus.

Hoekstra, Het Chiliasme, Kampen, 1903.

Hoffmann, Die Lehre von der Fides Implicita, Leipzig, 1903.

Illingworth, The Doctrine of the Trinity, London, 1907.

Innes, Church and State, A Historical Handbook, Edinburgh.

Impeta, De Leer der Heiligmaking en Volharding bij Wesley en Fletcher, Leiden, 1913.

Kerr, A God-Centered Faith, New York, 1935.

Kostlin, The Theology of Luther, Philadelphia, 1897.

Kramer, Het Verband van Doop en Wedergeboorte, Breukelen, 1897.

Lindsay, The Church and the Ministry in the Early Centuries, London, 1902.

Mackintosh, H. R., The Doctrine of the Person of Jesus Christ, New York, 1912.

Mackintosh, H. R., Immortality and the Future, New York, 1917.

Mackintosh, R., Christianity and Sin, New York, 1914.

Mackintosh, R., Historic Theories of the Atonement, London, 1920.

Mathews, The Growth of the Idea of God, New York, 1931.

Mathews, The Atonement and the Social Process, New York, 1930.

McGiffert, Protestant Thought Before Kant, New York, 1911.

McGiffert, The Rise of Modern Religious Ideas, New York, 1915.

McPherson, The Doctrine of the Church in Scottish Theology, Edinburgh, 1903.

Moore, Protestant Thought Since Kant, New York, 1922.

Morgan, The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma, London, 1928.

Moxon, The Doctrine of Sin, New York, 1922.

Mozley, The Doctrine of the Atonement, New York, 1916.

Olthuis, De Doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland, Utrecht, 1908.

Orchard, Modern Theories of Sin, London, 1909.

Ottley, The Doctrine of the Incarnation, London, 1896.

Peters, The Theocratic Kingdom, New York, 1884.

Ritschl, History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation, Edinburgh, 1872.

Robertson, Regnum Dei, New York, 1901.

Robinson, The Christian Doctrine of Man, Edinburgh, 1920.

Rutgers, Premillennialism in America, Goes, 1930.

Sanday, Christologies Ancient and Modern, New York, 1910.

Schaff, Creeds of Christendom, New York, 1877.

Schweitzer, Die Protestantischen Centraldogmen, Zurich, 1854.
Stevens, The Christian Doctrine of Salvation, New York, 1905.
Storr, The Development of English Theology in the Nineteenth Century, London, 1913.
Swete, The Forgiveness of Sins, London, 1917.
Talma, De Anthropologie van Calvijn, Utrecht, 1882.
Tennant, The Origin and Propagation of Sin Cambridge, 1906.
Van den Bergh, Calvijn over het Genadeverbond t1879.
Walker, The Theology and Theologians of Scotland, Edinburgh, 1888.
Wall, History of Infant Baptism, Oxford, 1836.
Warfield, Calvin and Calvinism, London, 1931.
Warfield, Studies in Perfectionism, London, 1931.
Wiggers, Augustinianism and Pelagianism, Andover, 1840.
Workman, Christian Thought to the Reformation, New York, 1911.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	2
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ	3
I. ПРЕДМЕТ ИСТОРИИ ДОГМЫ	3
1. ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «ДОГМА»	3
2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ХАРАКТЕР ДОГМ	4
II. ЗАДАЧА ИСТОРИИ ДОГМЫ	7
1. ПРЕДПОСЫЛКИ	7
2. СОДЕРЖАНИЕ ИСТОРИИ ДОГМЫ	9
III. МЕТОД И РАЗДЕЛЫ ИСТОРИИ ДОГМЫ	11
1. РАЗДЕЛЫ ИСТОРИИ ДОГМЫ	11
2. МЕТОД ОБРАБОТКИ	12
IV. ИСТОРИЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ	14
1. ФАКТОРЫ, ПОСЛУЖИВШИЕ ПРИЧИНОЙ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ КАК ОТДЕЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ	14
2. ПЕРВЫЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ ДОГМЫ	15
3. ПОЗДНИЕ ТРУДЫ ПО ИСТОРИИ ДОГМЫ	16
Вопросы для дальнейшего изучения	17
ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ДОКТРИН	19
I. АПОСТОЛЬСКИЕ ОТЦЫ И ИХ БОГОСЛОВСКИЕ ВЗГЛЯДЫ	19
1. ИХ ИЗВЕСТНЫЕ ТРУДЫ	19
2. ФОРМАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИХ ПИСАНИЙ	20
3. СОДЕРЖАНИЕ ИХ УЧЕНИЯ	21
Вопросы для дальнейшего изучения	22
II. ИСКАЖЕНИЯ БЛАГОЙ ВЕСТИ	24
1. ИУДЕЙСКИЕ ИЗВРАЩЕНИЯ	24
а) Назаряне	24
б) Евсиониты	25
в) Елкесаиты	25
2. ЯЗЫЧЕСКИЕ ИЗВРАЩЕНИЯ: ЯЗЫЧЕСКО-ХРИСТИАНСКИЙ ГНОСИС	25
а) Происхождение гностицизма	26
б) Сущность гностицизма	26
в) Основные учения гностицизма	27
г) Историческое значение гностицизма	29
Вопросы для дальнейшего изучения	30
III. РЕФОРМАЦИОННЫЕ ДВИЖЕНИЯ В ЦЕРКВИ	31

1. <i>МАРКИОН И ЕГО РЕФОРМАЦИОННОЕ ДВИЖЕНИЕ</i>	31
а) Его характер и цель	31
б) Его основное учение	31
2. <i>МОНТАНИСТСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ</i>	32
а) Его происхождение	32
б) Его главные учения	33
в) Взгляд Церкви на монтанизм	33
Вопросы для дальнейшего изучения	33
IV. <i>АПОЛОГЕТЫ И НАЧАЛО ЦЕРКОВНОГО БОГОСЛОВИЯ</i>	35
1. <i>ЗАДАЧА АПОЛОГЕТОВ</i>	35
3. <i>ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ ДОГМЫ</i>	37
Вопросы для дальнейшего изучения	38
V. <i>АНТИГНОСТИЧЕСКИЕ ОТЦЫ</i>	40
1. <i>АНТИГНОСТИЧЕСКИЕ ОТЦЫ</i>	40
2. <i>ИХ УЧЕНИЕ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ИСТОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ</i>	41
3. <i>ИХ ДОКТРИНА О ЛИЧНОСТИ И ТРУДЕ ХРИСТА</i>	42
а) Ириней	42
б) Тертуллиан	42
4. <i>ИХ УЧЕНИЯ О СПАСЕНИИ, ЦЕРКВИ И КОНЦЕ СВЕТА</i>	44
Вопросы для дальнейшего изучения	45
VI. <i>АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ ОТЦЫ</i>	46
1. <i>АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ ОТЦЫ</i>	46
2. <i>ИХ УЧЕНИЕ О БОГЕ И ЧЕЛОВЕКЕ</i>	47
3. <i>ИХ УЧЕНИЯ О ЛИЧНОСТИ И ТРУДЕ ХРИСТА</i>	48
4. <i>ИХ УЧЕНИЯ О СПАСЕНИИ, О ЦЕРКВИ И ПОСЛЕДНЕМ ВРЕМЕНИ</i>	49
Вопросы для дальнейшего изучения	50
VII. <i>МОНАРХИАНИСТВО</i>	52
1. <i>ДИНАМИЧЕСКОЕ МОНАРХИАНИСТВО</i>	52
2. <i>МОДАЛИСТСКОЕ МОНАРХИАНИСТВО</i>	53
Вопросы для дальнейшего изучения	54
УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ	55
I. <i>СПОРЫ О ТРОИЦЕ</i>	55
1. <i>ОБСТАНОВКА, ФОН СОБЫТИЙ</i>	55
2. <i>ПРИРОДА СПОРА</i>	56
а) Арий и арианство	56
б) Оппозиция арианству	56
3. <i>НИКЕЙСКИЙ СОБОР</i>	57
4. <i>ПОСЛЕДСТВИЯ</i>	58
а) Неудовлетворительность решения	58
б) Временная победа полуарианства в Восточной Церкви	58
в) Отлив после прилива	60
г) Диспут о Святом Духе	60
д) Завершение учения о Духе Святом	61

Вопросы для дальнейшего изучения.....	62
II. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ В ПОЗДНЕЙШЕМ БОГОСЛОВИИ	64
1. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ В ЛАТИНСКОМ БОГОСЛОВИИ.....	64
2. УЧЕНИЕ О ТРОИЦЕ В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ	65
3. ДОКТРИНА ТРОИЦЫ ПОСЛЕ ПЕРИОДА РЕФОРМАЦИИ.....	66
Вопросы для дальнейшего изучения.....	67
ДОКТРИНА О ХРИСТЕ	68
I. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ	68
1. ПЕРВЫЙ ЭТАП СПОРА.....	69
а) Обстановка	69
б) Партии в споре	70
1) Несторианская партия	70
2) Партия Кирилла.....	71
3) Евтихианская партия	72
в) Решение Халкидонского Собора.....	72
2. ВТОРОЙ ЭТАП СПОРА.....	73
а) Смущение после решения Собора	73
б) Монофелитский спор	74
в) Создание учения Иоанна Дамаскина	75
г) Христология Западной Церкви.....	76
Вопросы для дальнейшего изучения.....	77
II. ПОЗДНЕЙШИЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ	79
1. В СРЕДНИЕ ВЕКА	79
2. ВО ВРЕМЯ РЕФОРМАЦИИ	79
3. В ДЕВЯТНАДЦАТОМ ВЕКЕ	81
а) Точка зрения Шлейермахера	82
б) Концепции Канта и Гегеля	82
1) Кантианский Христос	82
2) Гегельянский Христос	83
в) Кенотические теории.....	83
г) Концепция Дорнера о Воплощении	85
д) Взгляд Ритчля на Личность Христа.....	85
е) Христос в современном богословии.....	86
Вопросы для дальнейшего изучения.....	86
УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ УЧЕНИЯ	88
I. АНТРОПОЛОГИЯ В ПАТРИСТИКЕ	88
1. ВАЖНОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ.....	88
2. АНТРОПОЛОГИЯ ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ	88
3. ПОСТЕПЕННОЕ ВОЗНИКНОВЕНИЕ ДРУГОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НА ЗАПАДЕ	89
Вопросы для дальнейшего изучения.....	90

II. ПЕЛАГИАНСКОЕ И АВГУСТИНИАНСКОЕ УЧЕНИЯ О ГРЕХЕ И БЛАГОДАТИ	92
1. АВГУСТИН И ПЕЛАГИЙ	92
2. ВЗГЛЯД ПЕЛАГИЯ НА ГРЕХ И БЛАГОДАТЬ	93
3. ВЗГЛЯД АВГУСТИНА НА ГРЕХ И БЛАГОДАТЬ	94
а) Его взгляд на грех	94
б) Его взгляд на благодать	95
4. ПЕЛАГИАНСКИЕ И ПОЛУПЕЛАГИАНСКИЕ СПОРЫ	96
Вопросы для дальнейшего изучения	98
III. АНТРОПОЛОГИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ	100
1. ВЗГЛЯДЫ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО	100
2. ГОТШАЛЬКИАНСКИЙ СПОР	101
3. ВКЛАД АНСЕЛЬМА	102
а) Его учение о грехе	102
б) Его учение о свободной воле	103
4. ОСОБЕННОСТИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ	103
Вопросы для дальнейшего изучения	105
IV. АНТРОПОЛОГИЯ ПЕРИОДА РЕФОРМАЦИИ	106
1. АНТРОПОЛОГИЯ РЕФОРМАТОРОВ	106
2. СОЦИНИАНСКАЯ ПОЗИЦИЯ	107
3. АРМИНИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	108
4. ПОЗИЦИЯ ДОРТСКОГО СИНОДА	109
5. ПОЗИЦИЯ ШКОЛЫ САУМУРА	111
Вопросы для дальнейшего изучения	111
V. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ	113
1. ОТЛИЧАЮЩИЕСЯ ВЗГЛЯДЫ	113
а) Модификация арминианского взгляда в веслейском арминианстве	113
б) Модификация реформатских взглядов в Новой Англии (северо-восточные штаты США)	114
1) Об отношении Божьей воли к падению человека.	114
2) О связи со свободной волей человека	115
3) О передаче греха.	115
2. НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ О ГРЕХЕ	115
Вопросы для дальнейшего изучения	118
ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ, ИЛИ О ТРУДЕ ХРИСТА	119
I. ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ ДО АНСЕЛЬМА	119
1. ГРЕЧЕСКАЯ ПАТРИСТИКА	119
2. В ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ	121
Вопросы для дальнейшего изучения	123
II. ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ ОТ АНСЕЛЬМА ДО РЕФОРМАЦИИ ...	124
1. ДОКТРИНА ОБ ИСКУПЛЕНИИ У АНСЕЛЬМА	124
2. ТЕОРИЯ АБЕЛЯРА ОБ ИСКУПЛЕНИИ	126
3. РЕАКЦИЯ НА АБЕЛЯРА У БЕРНАРА КЛЕРВОСКОГО	127

4. <i>СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ИСКУПЛЕНИЕ</i>	128
а) Петр Ломбардский	128
б) Бонавентура	128
в) Фома Аквинский	128
5. <i>ДУНС СКОТ ОБ ИСКУПЛЕНИИ</i>	130
Вопросы для дальнейшего изучения	131
III. <i>ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ</i>	133
1. <i>РЕФОРМАТОРЫ УЛУЧШАЮТ ДОКТРИНУ АНСЕЛЬМА</i>	133
2. <i>СОЦИНИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСКУПЛЕНИЯ</i>	134
3. <i>ГРОЦИАНСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУПЛЕНИЯ</i>	136
4. <i>АРМИНИАНСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСКУПЛЕНИЕ</i>	137
5. <i>КОМПРОМИСС ШКОЛЫ САУМУРА</i>	139
Вопросы для дальнейшего изучения	139
IV. <i>ДОКТРИНА ИСКУПЛЕНИЯ ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ</i>	141
1. <i>СУЩНОСТЬ ПОЛЕМИКИ В ШОТЛАНДИИ</i>	141
2. <i>ШЛЕЙЕРМАХЕР И РИТЧЛЬ ОБ ИСКУПЛЕНИИ</i>	142
а) Шлейермахер	142
б) Ритчль	143
3. <i>НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ ОБ ИСКУПЛЕНИИ</i>	143
а) Теория правления в богословии Новой Англии	143
б) Различные типы теории морального влияния	144
1) Бушнелл	144
2) Фредерик Денисон Морис	145
3) Мак Леод Кемпбелл	145
в) Мистическая теория искупления	146
Вопросы для дальнейшего изучения	146
ДОКТРИНА О ПРИМЕНЕНИИ И ВМЕНЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ	
БЛАГОДАТИ	148
I. <i>СОТЕРИОЛОГИЯ ПАТРИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА</i>	148
1. <i>СОТЕРИОЛОГИЯ ПЕРВЫХ ТРЕХ ВЕКОВ</i>	148
2. <i>СОТЕРИОЛОГИЯ ОСТАЛЬНЫХ ВЕКОВ ПАТРИСТИКИ</i>	150
Вопросы для дальнейшего изучения	153
II. <i>СОТЕРИОЛОГИЯ СХОЛАСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА</i>	155
1. <i>СХОЛАСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БЛАГОДАТИ</i>	155
2. <i>СХОЛАСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВЕРЫ</i>	156
3. <i>СХОЛАСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ОБ ОПРАВДАНИИ И ЗАСЛУГЕ</i>	
.....	156
Вопросы для дальнейшего изучения	159
III. <i>РЕФОРМАЦИОННАЯ И ПОСТРЕФОРМАЦИОННАЯ</i>	
<i>СОТЕРИОЛОГИЯ</i>	160
1. <i>ЛЮТЕРАНСКИЙ ПОРЯДОК СПАСЕНИЯ</i>	160
2. <i>РЕФОРМАТСКИЙ ПУТЬ СПАСЕНИЯ</i>	161
3. <i>АРМИНИАНСКИЙ ПОРЯДОК СПАСЕНИЯ</i>	163

4. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ (МЕНЬШИЕ) КОНЦЕПЦИИ ПОРЯДКА СПАСЕНИЯ.....	164
а) Антиномианство	164
б) Мистическая концепция	164
Вопросы для дальнейшего изучения.....	165
ДОКТРИНА ЦЕРКВИ И ТАИНСТВ.....	166
I. ДОКТРИНА ЦЕРКВИ	166
1. ПЕРИОД ПАТРИСТИКИ.....	166
2. В СРЕДНИЕ ВЕКА	169
3. ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ РЕФОРМАЦИИ.....	173
а) Лютеранская точка зрения.....	173
б) Анабаптистская точка зрения.....	173
в) Реформатская точка зрения	174
г) Расхождение во взглядах после Реформации	175
1) Социнианские и арминианские взгляды.....	175
2) Лабадисты и методисты	175
3) Римские католики.....	175
Вопросы для дальнейшего изучения.....	176
II. ДОКТРИНА ТАИНСТВ.....	178
1. ТАИНСТВА ВООБЩЕ.....	178
а) Развитие доктрины до Реформации	178
б) Доктрина реформаторов и позднейшего богословия	180
2. КРЕЩЕНИЕ.....	182
а) Развитие доктрины до Реформации	182
б) Доктрина реформаторов и позднейшее богословие	184
3. ВЕЧЕРЯ ГОСПОДНЯ.....	185
а) Развитие доктрины до Реформации	185
б) Доктрина реформаторов и позднейшего богословия	187
Вопросы для дальнейшего изучения.....	189
ДОКТРИНА О ПОСЛЕДНИХ СОБЫТИЯХ.....	190
I. ПЕРЕХОДНОЕ СОСТОЯНИЕ	190
II. ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ И НАДЕЖДА НА ТЫСЯЧЕЛЕНИЕ	191
III. ВОСКРЕСЕНИЕ.....	193
IV. ПОСЛЕДНИЙ СУД И ОКОНЧАТЕЛЬНЫЕ НАГРАДЫ.....	194
Вопросы для дальнейшего изучения.....	196
ЛИТЕРАТУРА	197