

ДОГМАТИЧЕСКАЯ ДИСКУССИЯ АРХИЕПИСКОПА ФЕОФАНА (БЫСТРОВА) И МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО)

Доцент Протоиерей
Александр БОЛОННИКОВ



Минская Духовная Семинария, бакалавр богословия—1995; Ecumenical Institute (Bossey, Switzerland)—1998, Московская Духовная Академия, кандидат богословия—1999, Аспирантура МДА при ОВЦС—2001, доцент Минской Духовной Академии—2006, секретарь Ученого Совета Минской Духовной Академии.

Тема настоящей статьи касается важнейшего христианского догмата — учения об Искуплении, и в частности полемики по этому вопросу двух выдающихся Иерархов Русской Церкви: Блаженнейшего Митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Феофана (Быстрова).

При этом прежде, чем перейти собственно к их полемике, необходимо дать краткую биографическую справку о последнем из них (так как имя первого — митрополита Антония, вероятнее всего, значительно лучше известно, чем имя архиепископа Феофана).

Архиепископ Феофан (в миру Быстров Василий Дмитриевич) родился 31 декабря 1873 г. В 1896 г. окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию и оставлен при ней профессорским стипендиатом. В 1898 г. пострижен в монашество и рукоположен в сан иеродиакона, а затем иеромонаха. В 1900 г. возведен в сан архимандрита и назначен инспектором СПбДА. 22 февраля 1909 г. совершена его хиротония во епископа Ямбургского с назначением на должность ректора СПбДА. В 1910 г. назначен епископом Таврическим и Симферопольским, а в 1913 г. — епископом Полтавским. В 1918 г. удостоен сана архиепископа. С 1920 г. архиепископ Феофан в эмиграции. 19 февраля 1940 г. во Франции архиепископ Феофан скончался. Знал 11 языков*.

Из статей, посвященных критике богословия архиепископа Феофана, наиболее известны две, одна из которых принадлежит архиепископу Гавриилу (Чепуре), а вторая — Н. Кускову. Обе они имеют цель не изучения догматических воззрений богос-

*Подробную биографию владыки Феофана см. в Труды МинДА №4, 2006. С. 71-93

лова, а «казанное» опровержение его возражений против заблуждений главы РПЦЗ митрополита Антония (Храповицкого), чем и объясняется их тенденциозность и субъективность.

Догмат Искупления в полемике двух архиереев.

Краткая предыстория полемики

Учение об Искуплении, соответственно своему значению, всегда занимало центральное место в русском богословии. Особое же внимание к этому важнейшему догмату христианства возникает у наших богословов в конце XIX — начале XX вв. в связи с укоренившейся в русском академическом богословии так называемой «юридической теорией Искупления». При этом следует все-таки оговориться, что использование многими русскими догматистами юридической терминологии вовсе не означает заимствования всех крайностей одноименной теории Искупления. Действительно, практически во всех учебниках догматики Синодального периода учение об Искуплении излагается с акцентом на удовлетворении крестной жертвой Христа оскорбленного правосудия Божия. Но при этом также всегда говорится и о восстановлении богообщения человека через преобразование искаженного грехопадением всего его существа, что является важной частью святоотеческого учения о Спасении.

Тем не менее, на рубеже XIX - XX вв. мы наблюдаем начало критического отношения к юридическому подходу в учении об Искуплении. Однако, крайности юридизма некоторыми богословами были заменены крайностями так называемой «нравственной теории Искупления», которая «проявила естественную для духа критицизма тенденцию к умалению искупительного значения Голгофской жертвы»². Свое логическое завершение эта теория «находит у митрополита Анто-

ния (Храповицкого), в работах которого она разрешается в откровенную ересь»³.

Архиепископ Феофан, признавая за митрополитом Антонием право на частное богословское мнение, никак не отреагировал на появившиеся в печати первые его статьи с новым изъяснением искупительного подвига Спасителя, одна из которых под названием «Догмат искупления» вышла отдельной брошюрой в Сергиевом Посаде в 1917 году. Кроме того, к этому не располагала и революционная ситуация в России. Но когда Синод Русской Православной Церкви за границей постановлением от 27 марта / 9 апреля 1925 года «выносит решение о замене «Пространного Катехизиса» митрополита Филарета Московского «Опытном Катехизиса» митрополита Антония (Храповицкого) в качестве учебника в русских школах за границей»⁴, владыка Феофан заявил свой протест и направил в Синод богословский анализ заблуждений главы РПЦЗ. Эти возражения были настолько основательными, что даже защитники воззрений митрополита Антония признали архиепископа Феофана «наиболее серьезным критиком» его богословия⁵.

Раскрытие святоотеческого понимания Искупления через опровержение «нравственной теории»

Протест против решения Синода русских иерархов за границей архиепископ Феофан начинает цитатой из статьи профессора И. Е. Троицкого о требованиях к символическим книгам, к которым, независимо от названия, относятся все сочинения, имеющие перед собой цель раскрыть «вероучение известной церкви в том самом виде, в каком оно действительно исповедуется обществом, или лицом, от имени которого представляется»⁶. А всякий катехизис имеет именно такое назначение. Главное требование к такого рода сочинениям Преосвященный Феофан вместе с профессором И.Е. Троицким формулирует следующим

образом: «Определенность, самая изысканная точность, простирающаяся нередко до щепетильности, до расстановки слов и знаков препинания», должна быть неотъемлемой принадлежностью этих трудов⁷.

Далее архиепископ Феофан переходит к указанию основных замечаний к катехизису митрополита Антония, в учении об Искуплении которого он видит две отличительные особенности. Во-первых, «верховное значение в искупительном подвиге Христа Спасителя переносится у него с Голгофы в Гефсиманию». А, во-вторых, «самый искупительный подвиг Христа Спасителя понимается им не в смысле Искупительной Жертвы за род человеческий, а в смысле подвига сострадательной любви за него»⁸.

Подтверждение правильности такого заключения находится как у критиков, так и у защитников взглядов митрополита Антония.

Протоиерей Георгий Флоровский замечает, что из богословских воззрений митрополита Антония следует, что «основным в искупительном деле нужно признать Гефсиманское борение»⁹. При этом нужно заметить, что прот. Г. Флоровский намеревался написать целую книгу, посвященную святоотеческому учению об Искуплении, и «первоначально этот замысел был направлен против идей Антония Храповицкого»¹⁰. Известно и то, что «архиепископ Феофан Полтавский... с одобрением отзывался о первом наброске этой книги, назвав ее первой современной русской работой на эту тему «в строго православном духе»¹¹.

Несогласие с пониманием митрополитом Антонием догмата Искупления мы встречаем в полемической переписке с ним митрополита Елевферия (Богоявленского). Обращаясь к главе Зарубежного Синода, Преосвященный Елевферий пишет:

«Искупление Вы видите исключительно только в сострадании Христа человеческим грехам, которое совершилось в Гефсиманском саду»¹².

Посвятивший изучению истории догмата Искупления в русской богословской науке магистерскую диссертацию протоиерей Петр Гнедич так суммирует взгляды по этому вопросу митрополита Антония: «...силу Искупления составляет сострадательная любовь Сына Божия, и так как, в понимании автора, наибольшей силы она достигает в Гефсиманском молении, то этот момент признается им собственно искупительным»¹³.

Защитник взглядов митрополита Антония Н. Кусков в своей статье дает такое же понимание его истолкования догмата Искупления: «Господь искупляет и возрождает нас силой сострадающей любви, которая есть страдание за другого, дающее ему возрождение»¹⁴.

Все эти выводы основаны на учении Преподобного Антония об Искуплении, которое вкратце может быть передано такими его словами: «Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью всякого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление»¹⁵.

Последовательно анализируя «Догмат Искупления» митрополита Антония, архиепископ Феофан прежде изложения святоотеческого учения о спасении человеческого рода Крестной Жертвой Христа, ставит ряд вопросов:

1. Если Искупление рода человеческого совершено Христом Спасителем в Гефсиманском саду, то в чем же состояла сущность этого искупительного подвига Его?

2. Какое значение в таком случае имеют события распятия, крест, оскорбления от иудеев и сама смерть Господа на Голгофе?

3. Почему, однако, Христос Спаситель именуется жертвой за наши грехи и умилоствлением о нас Отца Небесного?

4. Что значат слова апостольские о том, что Его кровь очищает нас от всякого греха?

Эти вопросы Преосвященный Феофан обращает к приводимым здесь же высказываниям митрополита Антония, чтобы подчеркнуть их несостоятельность, после чего он переходит к изложению православного учения об искупительной жертве Христовой. Первая часть его рассуждений посвящена вопросу Гефсиманского моления Христа.

Архиепископ Феофан, глубоко изучивший творения святых отцов, не мог согласиться с мнением митрополита Антония о том, что «тяжкие муки Спасителя в Гефсимании происходили от созерцания греховной жизни и греховной настроенности всех человеческих поколений, начиная с Его тогдашних врагов и предателей»¹⁶. Такой взгляд на «моление о Чаше» Спасителя совершенно расходится с традиционным пониманием этого события отцами и учителями церковными.

Отсутствие в святоотеческих творениях «полностью неизвестного академическому богословию учения» митрополита Антония констатируется и самими его распространителями. Так, архиепископ Виталий в предисловии к канадскому изданию «Догмата Искупления» недвусмысленно заявляет, что «Бог выделил Своего раба, митрополита Антония, чтобы через него открыть скрытый, таинственный аспект всего домостроительства Искупления»¹⁷. Это вызвало недоумение сербского богослова протоиерея Милоша Парента: «Жалка, катастрофична была бы Православная Церковь, если бы только через девятнадцать веков из митро-

поличьего изъяснения она впервые узнала сущность христианской веры: истину Искупления»¹⁸.

Как на главную причину заблуждения митрополита Антония в данном вопросе архиепископ Феофан указывает на поставление им в неправильную логическую связь одной части Гефсиманской молитвы Спасителя «да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 39) со словами апостола Павла «Он во дни плоти Своей с усиленным воплем и со слезами принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти, и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5, 7). Митрополит Антоний утверждает, что эти слова Христа «относятся не к предстоящему Ему распятию и смерти, а к тем тяжким мукам Спасителя, которые Он переживал в Гефсимании, и которые происходили у Него от созерцания греховной жизни человечества и от сострадания последнему»¹⁹. Погрешность настоящего вывода митрополита Антония Преосвященный Феофан объясняет тем, что его автор «Гефсиманскую молитву Спасителя ограничивает словами «да минует Меня чаша сия» и опускает вторую половину этой молитвы: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39).

Действительно, не учитывая полного евангельского контекста, митрополит Антоний восполнил одно свидетельство Священного Писания другим. Отчего он и пришел к заключению, что «Господь молится не об избавлении от распятия и смерти, ибо тогда нельзя было бы сказать, что Он был услышан, так как распятие и смерть Он все же претерпел»²⁰. А следовательно, «Небесный Отец услышал Своего страждущего Сына, подавленного раскрывшейся Ему картиной греховного мира человеческого, и послал Ему свидетеля другого мира... Вид Ангела успокоил Христа, и Он бодрый выходит на встречу врагам и предателям»²¹.

По выявлении причины этого заблуждения архиепископу Феофану как знатоку

святоотеческих писаний было несложно основать свои возражения на традиционном учении общепризнанных учителей Церкви. По рассматриваемому вопросу, в первую очередь, он приводит слова святителя Афанасия Великого, который, размышляя над Гефсиманской молитвой Христа, заключает: «В подобии человеческого, Он отрекается от страдания как человек; но как Бог, не причастный к страданию по Божеской сущности, с готовностью принял страдание и смерть»²².

Следуя святоотеческому учению, архиепископ Феофан в одном из своих сочинений так рассуждает о происшедшем в Гефсиманском саду: «Отчего же еще прежде видимых страданий — скорбь, печаль, ужас, прискорбие души даже до смерти? Какую горечь, какую тягость заключала в себе сия таинственная чаша, о которой Он и молился, да минует, являя тем истинное воспринятое человечество, не чуждое немощи, хотя чуждое греха, и которую в то же время принимал по предвечной воле Отца Своего, глаголя: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39)»²³.

Действительно, настоящее евангельское место святые отцы всегда рассматривали как пример проявления человеческого естества Спасителя. Не перечисляя по отдельности мнения различных отцов, ограничимся здесь ссылкой на авторитетного систематика православного вероучения преподобного Иоанна Дамаскина. Разъясняя Гефсиманскую молитву Христа, он пишет: «Перед спасительным Своим страданием Он должен был пить чашу как человек, а не как Бог. Посему, как человек, хочет, чтобы миновала Его чаша. Это были слова естественной боязни»²⁴.

Продолжая полемизировать с митрополитом Антонием, архиепископ Феофан указывает и на причину, по которой «Спаситель попустил проявиться в Себе этой немощи человеческого естества». Но прежде соб-

ственного разъяснения он приводит цитаты из творений шести авторитетнейших отцов Церкви: святителей Афанасия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, преподобных Ефрема Сирина и Иоанна Дамаскина, которые все согласны в том, что слова Гефсиманской молитвы Христа, «выражающие человеческий страх и состояние страха, Господь усваивает Себе, чтобы показать, что Он имел истинно нашу природу, через приобщение нашим немощам, заверял действительность Своего человеческого естества»²⁵.

В словах святого Афанасия Великого архиепископ Феофан обращает внимание на его размышления о том, что Христос «об отменении чего просил, Сам того хотел, на то и пришел. Но как Ему было свойственно хотеть этого, потому что на сие и пришел, так и плоти свойственно было и страшиться; почему, как человек, сказал Он эти слова ..., соделавшись человеком, стал иметь страшливую плоть, и по причине ее Свою волю срастворил человеческой немощью, чтобы, и это тоже уничтожив, снова сделать человека не боящимся смерти»²⁶.

В евангельском свидетельстве о Гефсиманском борении Христа архиепископ Феофан вместе со святыми отцами видит не только проявление двух природ Богочеловека, но и один из важнейших моментов Его спасающего дела — сообщение человеческому естеству Божественной силы, открывающей для каждого отдельного человека возможность «возрастания в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). «Ибо там, — пишет архиепископ Феофан, — сила всех возможных искушений побеждена силой молитвы Христовой; и эта победоносная сила не прешла, но пребывает и пребудет, потому что Иисус Христос «вчера и сегодня, и во веки Тот же» (Евр. 13, 8)»²⁷.

Безусловно, в этих словах архиепископа Феофана нельзя усматривать схоластического деления всего искупительного подвига Хри-

ста на части. «Земная жизнь Спасителя есть единое органическое целое»²⁸. Отстаивая эту мысль, Преосвященный Феофан утверждает связь Гефсиманского борения с актом Воплощения, в момент которого Христос принимает человеческую природу вместе со всеми ее немощами. «Очевидно, — рассуждает владыка по поводу Гефсиманского борения, — что не Его собственно был сей ужас и сия туга, но подвергся Он им потому, что «Он взял на Себя наши немощи и понес болезни» (Мф. 8, 17). Но для чего принял Он и понес наши недуги и болезни, если не для того, чтобы уврачевать их»²⁹. В подтверждение своих слов о реальности исцеления наших немощей посредством соединения Божества с человеческой природой Преосвященный архиепископ приводит замечание святого Кирилла Александрийского: «Таким именно образом, а не иначе, образ исцеления мог перейти и на нас, потому что во Христе, как начатке, природа человека возводилась в обновление жизни... Если бы (Спаситель) не подвергся страху, то природа наша не оказалась бы свободной от страха, если бы не претерпел скорби, то никогда бы не освободилась от скорби»³⁰.

В этих рассуждениях архиепископ Феофан показал несостоятельность понимания митрополитом Антонием Гефсиманской молитвы как искупительного акта. Он призывает признать, «что по общему учению святоотеческому Гефсиманское моление Христа Спасителя не было искупительным подвигом сострадающей любви Христовой за грехи рода человеческого, а было подвигом борения Христа Спасителя от страха грядущих Голгофских страданий»³¹.

В вопросе об Искуплении для перенесения центра тяжести с Голгофы в Гефсиманию митрополиту Антонию послужила мысль о том, что традиционное понимание Гефсиманского подвига Спасителя недостойно Его Божества. «Должно отвергнуть, — пишет он, — ходячее представление о Гефси-

манской молитве Христовой, — как будто бы внушенной Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти. Это было бы крайне недостойно Господа, Которого рабы потом (да и раньше — Маккавеи) шли на мучения, радуясь и ликуя среди терзаний их тел»³².

Отвечая на такое довольно странное утверждение, архиепископ Феофан говорит, что оно «в значительной степени основывается на недоразумении»³³. Свое дальнейшее опровержение данного «недоразумения» владыка Феофан основывает на святоотеческом учении «о так называемых естественных и безупречных страстях человеческой природы», что по сути является продолжением изложения традиционного церковного учения о человеческой природе Христа.

Святоотеческий взгляд на рассматриваемый вопрос можно кратко изложить словами святителя Григория Богослова: «...невосприимчивое не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается»³⁴. Таким образом, как подлежащие уврачеванию «естественные» и «безупречные» страсти, вошедшие в человеческую природу с грехопадением, во Христе проявились и были побеждены голод, жажда, утомление, слезы, боязнь, стремление избежать смерти, предсмертная мука, следствием которой были капли кровавого пота. Христос «подвергся искушению и победил, чтобы нам приготовить победу и дать природе силу побеждать противника, чтобы естество, некогда побежденное, победило некогда посредством тех нападений, посредством которых само было побеждено»³⁵.

Отвечая на слова митрополита Антония о недопустимости понимания Гефсиманского борения Христа как внушенного Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти, архиепископ Феофан утверждает, что «отцы Церкви не только не находили предосудительного в том, что Спаситель испытывал чувство боязни перед Своей

смертью, но, наоборот, находили это проявление человеческой немощи в Нем, при условии правильного понимания этой немощи, имеющей глубокое значение. Спаситель, по их учению, в числе других немощей человеческих воспринял на Себя и эту человеческую немощь, во-первых, для того чтобы показать действительность Своей человеческой природы, и, во-вторых, для того чтобы препобедить эту немощь в человеческой природе»³⁶.

На этом основании один современный богослов называет Гефсиманскую молитву «торжеством нравственно-волевой победы человеческой природы Христа над ее естественной немощью, динамически приобретенной Адамом в грехопадении и потенциально усвоенной Сыном Божиим в Воплощении, с тем чтобы побежденное в Адаме победило во Христе», так как «в послушании Небесному Отцу человеческая свобода Христа проявила и осуществила себя во всей своей идеальной полноте»³⁷.

И если митрополит Антоний, ссылаясь на многочисленные случаи бесстрашного перенесения страданий за Христа мучениками, утверждает, что учение о Гефсиманском борении Спасителя как внушенном Ему страхом предстоящих телесных страданий и смерти необходимо отвергнуть как недостойное Господа, то архиепископ Феофан вместе со святителем Афанасием Великим видит в них наилучшее доказательство реальности Его победы над немощью человеческой природы: мученики «страдали за Христа Спасителя и шли на смерть за Него не только без всякого страха, но и с великой радостью. И причина этого бесстрашия и этой радости их заключалась в том, что с ними соприисутствовал во время их страданий невидимо Сам Христос Спаситель и помогала им благодать Святого Духа»³⁸.

В пользу своего мнения митрополит Антоний приводит факты страдания мучеников Маккавеев, относящихся к периоду исто-

рии до пришествия в мир Спасителя. Но от этого его мнение не перестает быть недоразумением, поскольку «святые мученики Маккавеи, — пишет Преосвященный Феофан, — потому бестрепетно и радостно страдали, что страдали за Обетованного Мессию, то есть за Христа Спасителя, и наравне с новозаветными мучениками удостоились благодатной помощи Его. Ведь только благодать духовного возрождения не могла действовать в Ветхом Завете, но благодать, умерявшая или даже совершенно уничтожавшая действительность телесных страданий святых мучеников, могла действовать в Ветхом Завете»³⁹.

Эти слова Преосвященного архиепископа созвучны с приведенными им же высказываниями великого Златоуста. Святитель Иоанн, говоря о «всеустрояющей благодати Божией, которая может и в слабых телах совершать дивное», называет причиной ее действия в телах мучеников тот факт, что мучители «воевали не против них (мучеников), но против обитающего в них Бога»⁴⁰.

Рассмотрением причины боязни страданий Христом и мучениками Преосвященный Феофан заканчивает первую часть полемики с митрополитом Антонием по вопросу Гефсиманской молитвы. Он выделяет четыре аспекта святоотеческого понимания этого важного момента в искупительном подвиге Спасителя.

Прежде всего из многочисленных высказываний святых отцов архиепископ Феофан заключает, что все они «видели в Гефсиманском молении Христа Спасителя не искупительный подвиг, который они полагали в Голгофских страданиях Спасителя, а подвиг предыкупительного борения». Во-вторых, «сущность этого подвига они поставляли не в сострадательной любви Спасителя о грехах человеческого рода, а в проявлении немощи человеческой природы Его, выразившейся в страхе перед грядущими Голгофскими страданиями». Третье замечание владыки

Феофана по этому вопросу сводится к святоотеческой мысли о том, что «проявление немощи человеческого естества Спасителя не представляет ничего недостойного Святейшей Личности Его, так как оно произошло по свободному изволению Божественной воли Его и имело домостроительное значение». И, наконец, важность подвига Гефсиманского борения Искупителя в деле нашего спасения архиепископ Феофан видит в том, что «им свидетельствовалось, что Спаситель воспринял на Себя не мнимую, а действительную человеческую природу со всеми ее безгрешными немощами и одну из главнейших этих немощей человеческих препобедил в Своей личности»⁴¹.

Теперь Полтавскому архиепископу предстояло рассмотреть вторую ошибку во взглядах митрополита Антония по вопросу догмата Искупления. Эта часть его заблуждений состояла в понимании им спасительного подвига Христа не в смысле искупительной жертвы за род человеческий, а в смысле сострадательной любви за него. И здесь Преосвященный Феофан начинает свои рассуждения, как он сам говорит, с общепринятого в богословской литературе того времени изъяснения догмата Искупления, которое он находит в творениях святителя Феофана Затворника. Несмотря на употребляемые Вышенским Затворником юридические термины, его учение о спасении вполне соответствует святоотеческой сотериологии и может быть сформулировано следующим образом: «Как вся земная жизнь Спасителя была жертвой для Искупления человека, так в особенности таковой была Его крестная смерть. Она составляет сущность, основание и вместе завершение жертвоприношения Христова. Вследствие принесения такой жертвы Господь Иисус Христос именуется и есть в собственном смысле Искупитель и Спаситель рода человеческого»⁴².

Одним из важнейших оснований понимания Спасения в смысле искупительной

жертвы архиепископ Феофан считает прообразовательное значение ветхозаветных жертвоприношений. В опровержение мнения митрополита Антония о том, что в жертвах Ветхого Завета «нельзя найти этой мысли»⁴³, он выдвигает на первый план слова святителя Григория Богослова. По мысли этого великого учителя Церкви, «в жертвах ветхозаветный закон предписывал будущее жертвоприношение на Голгофе. В особенности такое таинственно-прообразовательное значение имел ветхозаветный пасхальный агнец»⁴⁴.

Видимо, в силу такого понимания ветхозаветных жертв святитель Григорий обращает особое внимание на первосвященническое служение Спасителя. «Христос, — по его воззрению, — есть и Архиерей и Жертва, потому что для примирения нас с Богом Он принес в жертву Сам Себя»⁴⁵. По этой же причине «преимущественно чаще всего как искупительная жертва за грехи рода человеческого выставляются у него страдания и крестная смерть Христа»⁴⁶.

Как на единомышленника святого Григория в этом вопросе владыка Феофан ссылается на слова авторитетнейшего экзегета Священного Писания святителя Иоанна Златоуста. Так что, если митрополит Антоний считает, что «жертва в глазах ветхозаветных людей обозначает ... пожертвование, как и теперь христиане жертвуют в церковь свечи, кутью, яйца...»⁴⁷, то Златоустый архиепископ утверждает, что Бог, «как мудрый и великий, самым дозволением жертвоприношений предуготовляя образ будущих вещей, чтобы жертва, сама по себе бесполезная, однако, оказалась полезной как таковой образ»⁴⁸.

Свидетельств этих великих учителей было бы вполне достаточно, чтобы увидеть, как понимали значение ветхозаветных жертв святые отцы. Но Преосвященный Феофан не ограничивается «свидетельством двоих». На основании девятнадцатого «Пасхально-

го послания» святого Афанасия Великого, он заключает, что Александрийский святитель «так же смотрит на ветхозаветные жертвы»⁴⁹. И в заключение он подтверждает справедливость своего несогласия с рассматриваемым мнением митрополита Антония, указывая на основную идею сочинения святого Кирилла Александрийского «О поклонении и служении в Духе и истине», где «вопрос этот, — на его взгляд, — выясняется действительно в высшей степени всесторонне и обстоятельно»⁵⁰. Святитель Кирилл считает, что «из жертв одни изображают Еммануила, за нас закалаемого, а другие — нас самих, умирающих для мира»⁵¹.

Отрицание жертвенности искупительного подвига Христа, действительно, приводит к умалению и Самого Искупителя, Который в таком случае «из Богочеловека превращается в величайшего моралиста из рода человеческого»⁵². Поэтому владыка Феофан вместе со святыми отцами и, более близкими по времени, его современниками-богословами решительно отстаивает мысль о том, что «идея Искупления, которое должен был совершить воплотившийся Сын Божий, — главнейшая тема и содержание ветхозаветных «закона и пророков и псалмов»⁵³ как приготовлявших иудейский народ к пришествию Мессии.

Совершенно очевидно, что проблема отрицания Голгофских страданий как величайшей жертвы Искупления для митрополита Антония основана на узком видении ее с точки зрения юридической теории. В то же время другие богословы, не ограничивавшиеся только лишь юридическими образами, смогли увидеть и в них самих отражение главного смысла Домостроительства нашего спасения. Для них «крестная смерть Христа по преимуществу явилась искупительной Жертвой за грехи мира и особенно поразительным откровением Бога миру бесконечной любовью, Сына Своего не пощадившего ради спасения людей»⁵⁴.

Именно такое понимание Голгофской Жертвы Преосвященный Феофан находит в творениях святых отцов. «Все они, — замечает владыка, — признают Голгофскую смерть Христа Спасителя жертвой, принесенной Им в умилоствление за род человеческий, и притом в самом буквальном, а не каком-либо переносном значении этого слова»⁵⁵.

Здесь мы видим, как архиепископ Феофан, указывая на святоотеческое понимание крестных страданий Христа Спасителя, употребляет юридический термин «умилоствление». Но здесь и кроется та самая проблема богословского языка, о которой уже говорилось выше. Поэтому нам остается постоянно помнить о разнице смыслов, вкладываемых в одни и те же термины сторонниками юридической теории и ее противниками. Так, святой Кирилл Иерусалимский, обращаясь к оглашенным с такими словами: «Если Финеес, умертвивши в ревности студодействующего человека, прекратил гнев Божий (Числ. 25, 8), то Иисус, не другого умертвивши, но Сам Себя отдавши за искупление, ужели не может утолить гнева на людей (1 Тим. 2, 6)»⁵⁶. Здесь мы видим те же термины, которые впоследствии были истолкованы в узком юридическом смысле, но вряд ли кто-то осмелится обвинить святого отца и учителя Церкви Иерусалимской в юридизме.

Сам же Преосвященный Феофан подкрепляет свою мысль цитатами из различных сочинений святителя Афанасия Александрийского. Из десятого Пасхального послания он приводит такие слова святого Афанасия: «Христос, будучи истинным Сыном Отца напоследок стал ради нас человеком, чтобы... искупить нас через Свою жертву и приношение (Еф. 5, 2)»⁵⁷.

Столь же глубокое знакомство с творениями святителя Григория Богослова позволяет архиепископу Феофану заключить, что и этот учитель вселенной под великой Жерт-

вой понимает Самого Христа Спасителя, пролившего «Кровь Свою за спасение рода человеческого на Голгофе, почему неоднократно называется у него «Богом, Архиереем и Жертвой»⁵⁸.

Проследив за рассуждениями владыки Феофана и теми выдержками из святоотеческих творений, которые он приводит, можно более ясно понять смысл употребляемого им термина «умилостивление» — оно скорее означает «примирение» Бога и человека. По его мнению, Голгофская смерть Христа Спасителя является для святых отцов «великим таинством» искупления рода человеческого от греха, проклятия и смерти и «великим таинством» примирения грешного человечества с Богом⁵⁹.

Действительно, «таинством примирения» может быть названа Голгофская Жертва, поскольку в ней восстанавливается первоначальное общение любви Творца и твари. Более того, после Голгофского Креста мы можем утверждать, что «Отец Небесный любит всякого человека... Крестной Любовью, любит... до смерти Своего Сына»⁶⁰.

Еще большее недоумение вызывает богословское новаторство митрополита Антония в связи с литургическим пониманием Крестных страданий и смерти Христа, именно, как жертвы. «Связь между Тайной Вечерью и вольными страданиями Христа, — замечает один из современных литургистов, — для Церкви всегда была несомненной»⁶¹. Видеть эту связь Высокопреосвященный митрополит должен был всякий раз, совершая Литургию. В связи с этим архиепископ Феофан и обращается к соборному определению относительно правильного понимания заключительных слов молитвы, читаемой во время Херувимской песни: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый, и Приемляй и Раздаваемый, Христе Боже наш...»⁶².

Этот факт опять же свидетельствует о том, что «содержание догмата (в данном случае

отраженного в литургической молитве как одной из форм проявления Священного Предания — А. Б.) не только может, но и должно быть... постигаемо (человеком — А. Б.). Однако догматическое содержание постигается на путях веры и жизни, а не чисто рассудочным путем»⁶³. Это и есть тот самый главный принцип богословия владыки Феофана (Быстрова), который он доказывает постоянным следованием святоотеческим путем. Ориентиром этого пути можно назвать слова аввы Евагрия: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»⁶⁴.

Константинопольскому Собору 1156-1157 гг., к постановлениям которого апеллирует архиепископ Феофан, пришлось разбирать разногласия риториков-толкователей Михаила Солунского и Никифора Васидаки, увидевших неправомыслие в проповеди диакона Василия, который учил, что «Один и Тот же Сын Божий и бывает жертвой и вместе с Отцом приемлет жертву»⁶⁵. Отвергая рационализм Михаила и Никифора, отцы этого Собора сформулировали определение в согласии с мнением «одного из лучших представителей тогдашней богословской науки»⁶⁶ митрополита Киевского Константина. Архиепископ Феофан передает это определение с небольшим сокращением, что, впрочем, не умаляет его смысла: «...и в начале, при Владычнем страдании, животворящая плоть и кровь Христова принесены не Отцу только, а и всей Святой Троице, и ныне в ежедневно совершаемых священнодействиях Евхаристии приносится бескровная жертва Троицкостасному Богу»⁶⁷.

И если, по замечанию архиепископа Феофана, «митрополит Антоний ссылается на святого Григория Богослова как на противника учения о Голгофской смерти Христа Спасителя в смысле жертвы»⁶⁸, то посвятивший исследованию учения этого великого учителя Церкви свой капитальный труд, епископ Иларион (Алфеев), считает,

что определения Собора 1156-1157 гг. являются «продолжением теории искупления Григория Богослова, который, отвергая идею выкупа, принесенного диаволу, а также идею удовлетворения правосудия Отца, говорил, тем не менее, о Христе, приносящем Самого Себя в жертву Богу»⁶⁹. Подтверждение этому заключению мы находим в Сорок пятом Слове великого святителя, пространную цитату из которого приводит Пресвященный Полтавский архиепископ. Это то же «Слово», которое цитировал на Константинопольском Соборе 1157 года святой Николай Мефонский, отстаивая православное понимание слов литургической молитвы, согласно которым Христос Сам есть Приносящий, и Приносимый, и Приемлющий, и Раздаваемый⁷⁰.

На поставленный в этом «Слове» вопрос: «Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?» Пресвященный Феофан приводит в ответ слова того же святителя из другого его сочинения: «Конечно, несомненно то, что Христос Сам Себя приносит Богу, чтобы Ему Самому похитить нас у обладавшего нами, и чтобы взамен павшего принят был Помазанный, потому что Помазующий неуловим»⁷¹.

Не только Евхаристия как бескровное жертвоприношение свидетельствует о принесенной на Голгофе великой Жертве, но и все православное богослужение. Достаточно вспомнить здесь седален утрени Великой Пятницы: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею кровию, на Кресте пригвоздився и копием прободся, бессмертие источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе»⁷², чтобы заключить: «Крест таким образом сделался жертвенником, на котором принесена Господом великая жертва за род человеческий»⁷³.

Богослужebные тексты всегда и всеми богословами признавались авторитетнейшим источником Священного Предания.

Понимая это, митрополит Антоний (Храповицкий) также обращается к литургическому сокровищу Церкви. Но, к сожалению, для подкрепления своих мыслей он берет цитаты из отдельных текстов, не соотнося их с полным контекстом богословия их составителей. Поэтому, в его представлении, святой Симеон Новый Богослов оказался сторонником изобретенной самим митрополитом Антонием теории искупления сострадательной любовью Христа. Основание для такого вывода митрополит Антоний увидел в словах седьмой молитвы ко Святому Причащению, приписываемой преподобному Симеону: «...не величество прегрешений, ни грехов множество превосходит Бога моего многое долготерпение и человеколюбие крайнее: но милостию сострастия тепле кающихся и чистиши, и светлиши, и света твориши причастники...»⁷⁴.

Однако и эти слова архиепископ Феофан отрицает как аргумент в пользу «нравственной теории Искупления». Хорошо известные ему творения святого Симеона «не оставляют никакого сомнения» в том, что Новый Богослов понимал сущность Искупления в традиционном святоотеческом смысле, который и отстаивает Пресвященный архиепископ в настоящей полемике с заблуждающимся митрополитом. Для большей убедительности такого утверждения архиепископ Феофан приводит выдержки по этому вопросу из нескольких сочинений преподобного отца в сочетании с высказываниями святого Златоуста. Называя Домостроительство нашего спасения великим и страшным таинством, Новый Богослов понимает его так: «Одно Лицо Святой Троицы, именно Сын и Слово Божие, воплотившись, принес Себя плотью в жертву Божеству Отца, и Самого Сына, и Духа Святого, чтобы благоволительно прощено было первое преступление Адама ради этого великого и страшного дела, то есть, ради этой Христовой жертвы»⁷⁵.

Уже из одних только этих слов преподобного Симеона четко вырисовывается его понимание огромной значимости Крестного подвига Спасителя. Он считает, что Голгофская Жертва — «это высшее дело любви. Крест есть древо жизни, освобождающее от проклятия и смерти»⁷⁶.

Такой же вывод делает и сам Преосвященный Феофан: «Из приведенных слов святого Симеона ясно видно, что человек, по учению этого святого отца, спасен от греха, тления и смерти не внутренним подвигом сострадающей любви Христовой, а искупительным подвигом Голгофской смерти, которая поэтому называется у него «великим и страшным таинством» (Слово 1, параграф 3; Слово 2, параграф 3), «жертвой страшной и безмерно великой» (Слово 38, параграф 3)»⁷⁷.

Показывая таким образом, как учит преподобный Симеон о спасении человека, архиепископ Феофан как ученый богослов и опытный духовник прекрасно понимал и смысл молитв ко Святому Причащению. Его объяснение относит приведенные митрополитом Антонием слова седьмой молитвы этого Правила «не к Голгофской Жертве Спасителя, а к жертве таинства Причащения и к усвоению спасительных плодов Голгофской Жертвы верующими в нее через причащение Святых Таин Христовых»⁷⁸.

Митрополит Антоний даже облегчил задачу поиска такого вывода, когда привел вслед за словами молитвы святого Симеона цитату из послания святого апостола Павла к Евреям (4, 15): «ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха», поскольку в толковании Златоуста на это место Священного Писания содержится обстоятельное разъяснение, что «в приведенных словах апостола речь идет о сострадании Христа Спасителя грешному

человечеству как Первосвященника не во время Гефсиманского моления или Голгофских страданий, а уже по восшествии Его на небеса»⁷⁹. Такое рассуждение делает совершенно понятным молитвенное обращение преподобного Симеона (а вместе с ним и всякого готовящегося к принятию Тела и Крови Христовой) ко многому долготерпению и человеколюбию крайнему нашего Спасителя.

До сих пор в своей статье «Против Катехизиса митрополита Антония» Преосвященный Феофан, опровергая ошибочные нововведения, излагал святоотеческое понимание смысла Гефсиманского борения Христа как проявления двух природ Божьего человека и Голгофских страданий и смерти Спасителя как прообразованной ветхозаветными жертвоприношениями Великой Искупительной Жертвы за род человеческий. Теперь же архиепископ Феофан берется ответить на вопрос: в чем заключается сущность жертвы Христовой и в каких догматических понятиях она может быть выражена?

Исходя из православного понимания грехопадения как нарушения благодатного общения человека с Богом, результатом которого явилась смерть и тление, архиепископ Феофан видит смысл Боговоплощения в восстановлении нарушенной связи между Творцом и тварью. «Явившийся на землю для спасения рода человеческого Сын Божий, — пишет архиепископ Феофан, — чтобы восстановить это благодатное общение человека с Богом, взял на Себя все грехи рода человеческого и пострадал за них»⁸⁰.

Вопрос принятия Христом на Себя грехов человечества всегда был одним из сложнейших для понимания. По этой причине Преосвященный Феофан, следуя своему принципу богословствования, ссылается на учение святых учителей Церкви. И прежде всего он обращает внимание на предостере-

жение преподобного Иоанна Дамаскина о том, что «должно знать, что усвоение бывает двоякое: одно естественное и существенное, а другое личное и относительное»⁸¹. Здесь под первым типом усвоения преподобный понимает принятие Словом Божиим человеческой природы со всеми ее свойствами (рост, развитие, голод, жажда, усталость, слезы и т.д. «даже до смерти»). Ко второму типу он относит принятие Христом следствий грехопадения: проклятия и оставленности нашей. То есть, «в действительности, — поясняет архиепископ Феофан, — это усвоение выразилось в том, что Он принял на Себя вину и ответственность за грехи человеческого рода и вместо нас потерпел наказание за них, то есть пострадал и умер за нас»⁸². Таким образом владыка формулирует причинно-следственную связь Воплощения и Смерти Христа.

Следует заметить, что из других сочинений Преподобного Феофана более полно видно его понимание Искупительного подвига Христа. В своем «Слове в Великий Пяток» он пишет: «В общем смысле слова вся жизнь Христа Спасителя, снисшедшего на землю — «нас ради человек и нашего ради спасения» — была крестом, и крестом весьма тяжким для Него, хотя и спасительным для нас». И «не от Иерусалима только до Голгофы несен крест сей с помощью Симона Киренейского. Несен он и от Гефсимании до Иерусалима, и до Гефсимании от самого Вифлеема»⁸³.

Только такое, цельное, восприятие искупительного земного пути Христа позволяет правильно понять догмат Спасения и вместе с тем предостерегает богословов от уклонения в крайности. По этой причине Полтавский архиепископ, рассуждая об Искуплении, непременно обращается и к тайне Воплощения Спасителя. Здесь, в Воплощении, Христос «парадоксальным образом... соединяет со всеовершенной полнотой Своей Божественной природы столь же всестороннюю «неполноту» пад-

шей природы человеческой»⁸⁴. В принятии этой «неполноты» Высокопреосвященный архиепископ Феофан видит и одну из причин будущих вольных страданий и смерти Христа, поскольку Он, «Своим рождением облекается в поверженное естество, Сущий одного Естества с Высочайшим Отцом, и не только приемлет эту крайнюю нищету, родившись в пещере, но сразу же, еще будучи во чреве Матери, воспринимает крайний приговор, бывший от начала нашему естеству»⁸⁵.

Разъясняя «необходимость крестной смерти Христа Спасителя как искупительной жертвы за грехи рода человеческого»⁸⁶, архиепископ Феофан приводит размышления святого Афанасия Великого. В этих словах Александрийский святитель изображает Домостроительство нашего спасения как величайший дар премудрости и любви Божией. «Бог сотворил человека и возжелал, чтобы пребывал он в нетлении»⁸⁷, — пишет святитель. И этот замысел Творца не изменяется после грехопадения человека. Хотя «ни с чем несообразно было Богу, изрекши слово, солгать человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступил заповедь, смертью умер, не умирать по преступлению», но «так же неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли и через тление опять обратились в небытие»⁸⁸. По этой причине премудростью Промысла Божия «на собезначальное Отцу и Святому Духу Слово Отчее возложено было в предвечном совете Пресвятой Троицы падшего в тление человека воссоздать, сделать его снова причастником Божественной нетленной жизни»⁸⁹. Возможно же это было только на Голгофе, где «не судится Бог с человеком..., не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает»⁹⁰.

Однако, в отличие от представителей юридической и нравственной теории Искупления, противоположно объяснявших сотериологический догмат, но одинаково ограни-

чивавших это важнейшее учение Церкви Голгофой или Гефсиманией, Преосвященный Феофан, как и многие святые отцы, понимал спасение человека как обожение. Поэтому вслед за рассуждением святителя Афанасия Великого о Жертве Христовой он приводит слова святого Кирилла Александрийского о ее главном следствии — даровании человеку Святого Духа.

Если через уклонение в грех человек «подвергается утрате Духа, — пишет святитель Кирилл, — и, таким образом, уже не только подвергается тлению, но и делается удобопреклонным ко всякому греху»⁹¹, то через искупительный подвиг Христа «Бог и Отец опять даровал Духа»⁹². Это было необходимо, поскольку спасение — это не только восстановление первоизданной природы человека, но и путь достижения подобия Божия, к которому был призван Адам.

Человеческое естество исцеляется Христом в Его искупительном подвиге. И в этом смысле ни один человек не лишен этого божественного дара жизни, потому что, «как преступлением одного всем человеком осуждение, так правдою одного всем человеком оправдание к жизни» (Рим. 5, 18). Но иной путь исцеления воли. Как пишет об этом прот. Г. Флоровский, «весь смысл исцеления воли в ее обращении, в творческом ее устремлении к Богу»⁹³. А без содействия Святого Духа человеку «было невозможно достигнуть твердого постоянства благ»⁹⁴, — замечает святой Кирилл Александрийский.

Предвидя возможное возражение, так как «и ветхозаветные пророки, как говорившие и действовавшие по вдохновению Духа Святого, были не чужды Его», святитель Кирилл тут же поясняет: «Во святых пророках... было некое как бы освящение обильное и сияние Духа (совне), могшее руководить к восприятию будущего и знанию сокровенного; а в верующих во Христа не просто только освящение от Духа, но и самое вселение Духа и обитание»⁹⁵.

В заключение этой части полемики архиепископ Феофан суммирует свои выводы в пяти пунктах. И прежде всего, он утверждает, что «Крестная смерть Христа Спасителя на Голгофе, по учению святых отцов Церкви, несомненно, есть искупительная и умилоостивительная Жертва за грехи рода человеческого». Во втором своем заключении Преосвященный Феофан напоминает церковное учение о принесении этой Жертвы всей «Пресвятой Троице, причем, Сын одновременно является и Приносящим и Приемлющим» ее. В прямой связи с этими словами стоит следующее замечание: «Жертва эта принесена была не потому, что Отец ее «требовал или имел нужду в ней» для удовлетворения Своего гнева или правосудия, но «по домостроительству», то есть для спасения рода человеческого». Искупление мира, в свою очередь, архиепископ Феофан объясняет самой сущностью Голгофской Жертвы. Согласно с традиционным отеческим объяснением, сущность этой Жертвы заключается в принятии Христом на Себя грехов всего мира, Его страдания и смерти за них. И, наконец, «следствием этой искупительной Жертвы за нас было примирение человечества с Богом, проявившееся в излинии Святого Духа на нас, через которое мы получили возможность и соделались способными вступить в общение с Богом и таким образом соделались участниками вечной жизни»⁹⁶.

Но и после всех этих рассуждений, достаточно хорошо раскрывающих православное учение о спасении, архиепископ Феофан считает невозможным оставить без рассмотрения еще одно возражение митрополита Антония. Оно сводится к тому, что традиционное изложение догмата Искупления, по его мнению, предполагает «недостойное Божественного Существа понятие о Боге... «гневающимся» на грешное человечество и требующем для удовлетворения этого гнева Своего соответствующей для Себя жертвы»⁹⁷.

Опровержение такого заблуждения Преосвященный Феофан строит на православном учении «о Божественных свойствах вообще и о нравственных в частности»⁹⁸. При этом, отталкиваясь от слов преподобного Иоанна Дамаскина, в самом начале своего рассуждения архиепископ Феофан оговаривает, что «существо Божие, по учению Слова Божия и святых отцов Церкви, непостижимо для нас»⁹⁹. В силу этого человек, призванный к обожению в богопознании, нуждается в «Божественных откровениях и действиях», раскрывающих нам Его свойства¹⁰⁰.

Но даже такое познание Бога оказывается весьма ограниченным, поскольку в Своих Божественных откровениях Господь является нам «не в полной мере Своего Божественного величия, но отчасти, в меру вместимости нашего познания, и притом с великой постепенностью и приспособительно к мерам человеческой ограниченности и греховной человеческой немощности»¹⁰¹.

Вместе со словами святителя Кирилла Александрийского о том, что «в Божественном Писании Дух Святой беседует с нами нашими же словами» и «говорит человекообразно ради нас»¹⁰², архиепископ Феофан в качестве более ясного разъяснения приводит высказывания святого Григория Нисского. В безграничном человеколюбии этот святитель видит основание для утверждения, что Бог в различных явлениях людям «принимает человеческий вид и по-человечески говорит, и облачается в гнев и милость и по добные (человеческие) страсти»¹⁰³.

Употребление образов и категорий нашей повседневной жизни по отношению к Божеству не является предосудительным, т.к. «что неблагочестиво почитать естество Божие подверженным какой-либо страсти удовольствия, или милости, или гнева — этого никто не будет отрицать»¹⁰⁴, — замечает Нисский святитель. Но вместе с тем

необходимо постоянно помнить, что если в обычной жизни понятия усыновления, примирения, выкупа, искупления, оправдания и т.д. «связываются, как правило, с юридической практикой, с деловыми отношениями», то «Церковь, напротив, обозначает в этих терминах жертвенную любовь Бога к человеку..., нескончаемое возобновление жизни как единения в любви»¹⁰⁵.

Всякому богослову необходимо помнить об этом, «чтобы, с одной стороны, не внести как случайный или необходимый момент в жизнь Божества бытие мира и человечества, которые, однако, существуют только в Боге и Богом, и, с другой стороны, чтобы не признать в качестве опять же случайности или необходимости пришествие Бога во плоти и Его смерть в мире»¹⁰⁶. А «тем более, — замечает Преосвященный Феофан, — это нужно сказать относительно того свойства Божия, которое на языке Священного Писания называется «гневом Божиим»¹⁰⁷.

На основании слов святителей Иоанна Златоуста и Григория Богослова, преподобных Иоанна Дамаскина и Иоанна Кассиана Полтавский архиепископ делает вывод о том, что «гнев Божий... является одним из проявлений той же любви Божественной, только в ее отношении к нравственному злу в разумных тварах вообще и в человеке в частности»¹⁰⁸.

Распространяя такой подход к пониманию «гнева Божия» на все юридические образы тайны нашего спасения, можно заключить, что и через Великую Голгофскую Жертву «мы убеждаемся в том, что в Боге есть бесконечное отрицание греха, абсолютное отвращение от него и бесконечная любовь к грешнику»¹⁰⁹.

Из этого следует, что заблуждение митрополита Антония, считавшего, что учение о Жертве Крестной вводит в богословие недостойное Божества понятие гнева, «основывается на неправильном понимании

так называемых нравственных свойств Божиих»¹¹⁰, — заключает архиепископ Феофан. Сам же он утверждает, что «учение о Голгофской Жертве Христа Спасителя вовсе не имеет того смысла, будто бы ею дается удовлетворение разгневанному величию Божию: да будет далека от нас эта нечестивая мысль!»¹¹¹.

Рассмотренное исследование архиепископа Феофана «Против Катехизиса митрополита Антония» может быть справедливо названо глубоко научным трудом. Приведенные в нем обширные цитаты из творений великих учителей Церкви делают возражения Пресвященного Феофана против заблуждений митрополита Антония основанными на признанном православной традицией понимании центрального догмата христианской религии. А ясно сформулированные его собственные мысли хорошо показывают единство его богословия со святоотеческим учением.

Как для прославленных святых учителей церковных, так и для Пресвященного Феофана догмат Искупления — это учение о спасающем человека всемогуществе любви Божией. Стоящий в центре этого учения Крест Христов является величайшим доказательством «истинной силы, «Божией силы» (1 Кор. 1, 24), покоряющей себе мир не внешним могуществом и непреодолимой властью..., но одной истиной и... самоотверженной любовью»¹¹².

Если митрополит Антоний ошибочно считал, что душевные муки Христа «являются нашим искуплением, а телесные — лишь выражением этого»¹¹³, то архиепископ Феофан отстаивал святоотеческое понимание нашего искупления не только страданиями, но и Крестной смертью, в которой «порочный круг греха и смерти был разорван Самим Богом»¹¹⁴, и которая «служит началом жизни вечной не только для человеческого естества Иисуса Христа, но для всего человечества»¹¹⁵. Таким образом, в Голгоф-

ской Жертве нам больше всего открывается возможность познания Божества, поскольку кенозис «Едиnorodного от Отца» как высшее проявление Его любви к падшему человечеству «выражает по существу общее отношение Бога к миру»¹¹⁶.

Что же касается употребления в православной богословской науке терминов юридической теории Искупления, то, основываясь на опыте правильного понимания их архиепископом Феофаном, можно утверждать, что «православная догматика может употреблять те же выражения, но содержание их, конечно, будет далеко отлично»¹¹⁷.

Примечания

- 1 Феофан (Быстров), архиеп. Творения. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 1997. С. 419.
- 2 Гурий (Степанов), архиеп. Богозданный человек: опыт православной теодицции жизни // Богословские труды. Сб. 12. - М.: Московская Патриархия. 1974. С. 39-40.
- 3 Давыденков О., иерей. Догматическое богословие: Курс лекций. Ч. III. - М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. С. 146.
- 4 Бэтс Р., Марченко В. Духовник Царской Семьи святитель Феофан Полтавский, Новый Затворник. - Изд. Второе, испр. и доп. - М.: Братство Преподобного Германа Аляскинского, 1996. - С. 146.
- 5 Никон (Рклицкий), еп. Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 5. - Нью-Йорк. 1959. С. 141.
- 6 Феофан, архиеп. Творения. С. 419. Ср.: Троицкий И. Е., проф. К вопросу о сближении Армянской Церкви с Православной // Христианское чтение. Май, 1869. С. 720-721.

- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 420.
- 9 Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. - Третье издание. - Париж, 1983. С. 430.
- 10 Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. - М., 1995. С. 312.
- 11 Там же. С. 357.
- 12 Елевферий, митр. Об Искуплении (письма митрополиту Антонию (Храповицкому) в связи с его сочинением «Догмат Искупления» и «Опыт христианского православного катехизиса»). - Париж, 1937. С. 1.
- 13 Гнедич П. В., свящ. Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия. - Л., 1953. Машинопись. С. 191.
- 14 Кусков Н. Описание истолкования догмата искупления, как его предложил митрополит Антоний // Никон (Рклицкий), архиеп. Указ. соч. Т. 8. С. 194.
- 15 Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления. - Сергиев Посад, 1917. С. 26.
- 16 Там же. С. 27.
- 17 Vitaly Archbishop of Montreal and All Canada. Introduction // The Dogma of Redemption by Metropolitan Antony Khrapovitski. - Montreal, 1979. P. XII.
- 18 Милош Парента, прот. Митрополит Антоний: Догматъ Искупления // Гласник Српске Православне Патријаршије. - № 2, июнь 1926. С. 169.
- 19 Феофан, архиеп. Творения. С. 427.
- 20 Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления. Сергиев Посад, 1917. С. 28.
- 21 Там же.
- 22 В своем труде архиепископ Феофан ссылается на издание творений святителя Афанасия Великого. Т. III. Сергиев Посад, 1903. С. 273. Мы же соотносим эти цитаты с изданием творений этого святого отца. - М., 1853.
- 23 Феофан, архиеп. Творения. С. 33-34.
- 24 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Кн. III, гл. 18. - СПб., 1894. С. 96.
- 25 Св. Григорий Нисский. Творения. Т. VII. - М., 1865. С. 127-128.
- 26 Архиепископ Феофан приводит данную цитату по изданию: Свт. Афанасий Великий. Творения. Т. II. - Сергиев Посад, 1902. С. 439-440.
- 27 Феофан, архиеп. Творения. С. 33.
- 28 Флоровский Г., прот. Догмат и История. - М., 1998. С. 186.
- 29 Феофан, архиеп. Творения. С. 51.
- 30 Там же. С. 434. Цит. по: Св. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 17. Сергиев Посад, 1909. С. 84-86.
- 31 Там же. С. 436.
- 32 Антоний (Храповицкий), архиеп. Указ. соч. С. 7.
- 33 Феофан, архиеп. Указ. соч. С. 436-437.
- 34 Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. - Репр. изд. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. С. 10.

- 35 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение... Архиепископ Феофан приводит настоящую цитату в более расширенном виде. С. 437-438.
- 36 Феофан, архиеп. Указ. соч. С. 486-487.
- 37 Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. - Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1994. С. 156.
- 38 Феофан, архиеп. Указ. соч. С. 487.
- 39 Там же. С. 488.
- 40 В этой цитации архиепископ Феофан ссылается на XI-й том Творений Златоуста. С. 741.
- 41 Феофан, архиеп. С. 440.
- 42 Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Магистерская диссертация. - Загорск, 1989. Машинопись. С. 107.
- 43 Антоний, митроп. Догмат Искупления. С. 38.
- 44 Феофан, архиеп. Творения. С. 442-443.
- 45 Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. - Казань, 1887. С. 429.
- 46 Там же.
- 47 Антоний, архиеп. Догмат Искупления. С. 37.
- 48 Феофан, архиеп. Творения. С. 443.
- 49 Там же. С. 444.
- 50 Там же. С. 446.
- 51 Там же.
- 52 Айвазов И., проф. Догмат Искупления // ЖМП. - 1952. № 1. С. 66.
- 53 Никонов В. Чаение языков // ЖМП. - 1952. № 1. С. 55.
- 54 Светлов П. Я., прот. Христианская религия Креста как религия радости. - Монреаль, 1976. С. 15.
- 55 Феофан, архиеп. Творения. С. 446.
- 56 Св. Кирилл Иерусалимский. Огласительные и тайноводственные поучения. - Пер. с греч. - М., 1900. С. 176.
- 57 Феофан, архиеп. Творения. С. 447.
- 58 Там же.
- 59 Там же. С. 446.
- 60 Антоний (Блум), митроп. Сурожский. Слово на Воздвижение Креста Господня // ЖМП. - 1989. № 9. С. 35-36.
- 61 Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия: Таинство Царства. - Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 255.
- 62 Божественная Литургия святого Василия Великого / Служебник. - М.: Московская Патриархия, 1977. С. 378.
- 63 Иванов М. С., проф., доктор. Догмат: содержание и определение // Богословский вестник. Вып. 1. - Сергиев Посад, 1998. С. 94.
- 64 Творения аввы Евагрия: аскетические и богословские трактаты. - М.: Мартис, 1994. С. 83.
- 65 Цит. по: Павел (Черемухин), иером. Константинопольский Собор 1157 года и Николай, епископ Мефонский // Богословские труды. Сб. 1. - М.: Московская Патриархия, 1960. С. 87-88.

- 66 Соколов Пл., проф. Русский архиерей из Византии. - Киев, 1913. С. 88.
- 67 Феофан, архиеп. Творения. С. 456. В настоящей цитации архиеп. Феофан ссылается на *Maïi Angelo Spicilegium Romanum*. Romae. M. DCCC. XLIV, m. X, p. 1-58.
- 68 Феофан, архиеп. Творения. С. 457.
- 69 Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение святого Григория Богослова. - М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998. С. 347.
- 70 См.: Павел (Черемухин), иером. Указ. соч. С. 107.
- 71 Феофан, архиеп. Творения. С. 458-459.
- 72 Триодь Постная. Ч. II. - М.: Московская Патриархия, 1992. Л. 441 об.
- 73 Сергей (Спасский), еп. Святой и Животворящий Крест Господень. - СПб., 1889. С. 4.
- 74 Последование ко Святому Причащению // Иноческое келейное правило. - Свято-Троицкая-Сергиева Лавра, 1997. С. 159.
- 75 Феофан, архиеп. Творения. С. 461.
- 76 Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. - Нижний Новгород, 1996. С. 331.
- 77 Там же.
- 78 Там же.
- 79 Феофан, архиеп. Творения. С. 462.
- 80 Там же. С. 463.
- 81 Там же.
- 82 Там же. С. 465.
- 83 Он же. Слово в Великий Пяток // Бэттс Р., Марченко В. Указ. соч. С. 231.
- 84 Лосский В. Н. Догматическое богословие. Киев, 1991. С. 270.
- 85 Свт. Григорий Палама. Беседы. - М., 1993. Ч. 3. С. 208.
- 86 Феофан, архиеп. Творения. С. 465.
- 87 Там же.
- 88 Там же. С. 466.
- 89 Варфоломей (Городцев), митр. Воплощение Сына Божия в плане Домостроительства нашего спасения // Из духовного наследия митрополита Новосибирского и Барнаульского Варфоломея (дневник, статьи, послания). - Новосибирск, 1996. С. 194.
- 90 Иларион (Троицкий), архим. Вифлеем и Голгофа. - Б.м. и г. С. 12.
- 91 Феофан, архиеп. Творения. С. 469.
- 92 Там же.
- 93 Флоровский Г., прот. Догмат и история. М. 1998. С. 218.
- 94 Феофан, архиеп. Творения. С. 469.
- 95 Там же.
- 96 Там же. С. 471-472.
- 97 Там же. С. 472.
- 98 Там же. С. 473.
- 99 Там же.
- 100 Там же.
- 101 Там же.

102 Там же. С. 475-476.

103 Там же. С. 474.

104 Там же.

105 Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. - М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 165-166.

106 Игумнов П. Богословские воззрения протоиерея С. Булгакова. Курсовое сочинение. - Загорск, 1978-79. Машинопись. С. 93.

107 Феофан, архиеп. Творения. С. 477.

108 Там же. С. 479.

109 Алексей, еп., ректор Казанской Духовной Академии. Крест Христов. - Казань, 1912. С. 8.

110 Феофан, архиеп. Творения. С. 482.

111 Там же. С. 480.

112 Светлов П. Я., свящ. Недостатки западного богословия в учении об Искуплении и необходимость при объяснении этого догмата держаться святоотеческого учения. - Сергиев Посад, 1893. С. 2.

113 Seraphim (Rose), Fr. Report on the new interpretation of the Dogma of Redemption // The Orthodox World. No. 175-6, 1994. P. 169.

114 Мейендорф И., протопресвитер. Время Великой Субботы. - Б.м., 1986. Машинопись. С. 5.

115 Трубецкой Евг., князь. Смысл жизни. - Б.м. и г. С. 152.

116 Булгаков С., прот. Агнец Божий. - Париж, 1933. С. 252.

117 Сергей (Страгородский), архим. Православное учение о спасении. - Изд. Второе. - Казань, 1898. С. 162.