

Иеромонах Иоанн (Курмояров),
доктор богословия

Юридическая теория искупления в западной богословской традиции

Древний Рим и римское право

Мы никогда не поймём феномен западной христианской традиции, да и вообще западной-европейской цивилизации, если не доберёмся до самых её истоков, до самых корней, из которых эта цивилизация выросла, из которых она формировалась в истории, соками которых она питается и по сей день.

Истоки эти, безусловно, нужно искать во времена становления Западной Римской империи. Великой империи, просуществовавшей несколько сотен лет. Погибшей, но оставившей после себя неизгладимый след, отпечатавшийся в истории человечества, как в материальной культуре, так и в душах людей.

Одним из знаковых явлений, возникших в Древнеримской цивилизации, стало так называемое римское право, представлявшее собой нормативную систему, регулирующую все аспекты государственной, общественной, религиозной, культурной и частной жизни населения империи. Систему, наделённую, по сути, сакральным значением. Систему, вне которой римские граждане не мыслили своего существования.

Упоминание о смерти сделано здесь не случайно. Дело в том, что языческому сознанию не свойственно принципиально делить окружающий нас мир на мир неодушевлённых предметов и мир духовный, на мир земной и загробный. Для языческого анимизма характерно представление о материи и природе как о живом, обладающем разумом организме, все части которого, будь то деревья, камни, море и ветер, звёзды, планеты и солнце, животные или растения и т. д., обладают сознанием и волей, а потому являются вместилищами добрых или злых духов. А потому, хочет он того или нет, человек вынужден вступать с ними в общение, либо добиваясь посредством обрядов магического содержания их благосклонности, либо откупаясь от их назойливости посредством жертв и молитв, не исключая при этом и человеческих жертвоприношений. Точно так же в число почитаемых духов входили и души умерших предков, которые продолжали считаться членами рода или фамилии, составляя с живущими на земле единую, сакральную общину. Именно культ предков долгое

время являлся самым распространённым, если не сказать основным религиозным культом раннего периода древнеримской истории. И именно культ предков был первой школой нравственности, а также первым социальным институтом древнейшего права, освящавшего фундаментальные основы общежития, подготовившего почву для социализации граждан и консолидации общества в Римской империи последующих столетий. Поэтому нет ничего удивительного в том, что «римляне называли умерших самыми почтительными именами — добрыми, святыми, блаженными божеествами; гробницы были храмами этих божееств... Перед могилами ставился алтарь для жертвоприношений и приготовления пищи; самые могилы помещались обыкновенно в соседстве дома, недалеко от дверей... Если потомки переставали совершать жертвоприношения духам предков, последние покидали своё мирное жилище, начинали скитаться и беспокоить живых; из блаженных и благосклонных они становились несчастными, злыми гениями, посылая на людей болезни и поражая почву бесплодием; только возобновление жертв, принесение пищи и возлияние вина вновь вводили их в могилу».

Вне этого культа невозможно было представить ни существование целого рода, ни отдельно взятого римского гражданина. Собственно, поэтому в древнейший период римской истории (в так называемый «царский период») религиозные учреждения и культ имели такое важное значение, что находились под охраной государства, сосредоточившего в руках царя, бывшего в то же время и верховным жрецом, как гражданскую, так и духовную власть: «Царская власть дала римскому культу законную санкцию, вследствие чего сакральное право получило наименование *leges regiae*. С установлением республиканской формы правления гражданская власть отделилась от религиозной, но культ продолжал стоять под защитой государства, допускавшего совмещение религиозных должностей с гражданскими и позволявшего каждому своему гражданину быть жрецом и носителем духовных функций».

Это обстоятельство и определило зарождение римского правоведения в недрах коллегии жрецов (*collegium pontificum*), члены которой умели делать астрономические вычисления, а также имели право совершать те или иные магические ритуалы, определявшие зависимость каждого отдельного члена общества, да и общества в целом, от божественных сил.

При смене республиканской формы правления имперским периодом эта зарождающаяся правовая система не претерпела каких-либо существенных изменений, но продолжала развиваться в том же русле и в царский, и в республиканский периоды.

Как известно, имперский период в истории Древнего Рима начинается с возвышения Октавиана Августа (27 г. до Р.Х. — 14 г. по Р.Х.) и заканчивается разграблением Рима варварами и смещением последнего императора в 476 году. Эта государственная форма правления была прямым следствием смешения религиозных верований римлян с представлениями о власти, характерным для их восточных соседей. В итоге это привело Рим к прямому, открытому и окончательному обожествлению власти. Дело в том, что «в странах Ближнего Востока с незапамятных времён сохранялось религиозное представление о власти и праве, в частности, о божественном происхождении самодержавной власти. Повелитель в их представлениях был одновременно и богом, и мирским господином над своими подданными. Почти сразу, как только восточные провинции Рима были завоёваны пришельцами с Востока, римские политические и военные деятели тут же соприкоснулись с их взглядами на право и власть, что, безусловно, оказало большое политическое влияние в этих районах».

Влияние это со всей отчётливостью проявилось уже во времена правления первого римского императора Августа, который был членом всех жреческих коллегий. А в 26 году до Рождества Христова сенат преподнёс ему титул Августа, чем хотел показать, что император облечён божественной властью и является представителем богов на земле. С тех пор все римские императоры носили этот титул, вплоть до Грациана. В честь его были установлены различные празднества, соединённые с жертвоприношениями и молитвами о его здоровье. По сути, с этого момента власть в Древнем Риме окончательно закрепила за собой сакральный статус, фактически превратившись в предмет религиозного поклонения. Поклонения, которое со временем было перенесено и на законодательную сферу.

Христиане в Римской империи

Именно в таких исторических условиях и начала своё бытие христианская Церковь. Рим был фактически на пике расцвета своего могущества: военного, культурного, политического. И во многом это могущество было достигнуто за счет совершенства правовой системы, господствовавшей в государстве. «Боги» явно благоволили Риму, император был их представителем, богом на земле и естественно он правил с помощью божественного права, позволившего Риму властвовать над миром. В силу этого обстоятельства римляне просто не представляли себе религию вне юридических, правовых отношений. Митрополит Сергей

(Страгородский) в книге «Православное учение о спасении» писал по этому поводу следующее: «Христианство с самых первых своих исторических шагов столкнулось с Римом и должно было считаться с римским духом и римским способом или складом мышления, древний же Рим, по справедливости, считается носителем и выразителем права, закона. Право (jus) было основной стихией, в которой вращались все его понятия и представления: jus было основой его личной жизни, оно же определяло и все его семейные, общественные и государственные отношения. Религия не составляла исключения — она была тоже одним из применений права. Становясь христианином, римлянин и христианство старался понять именно с этой стороны — он и в нём искал прежде всего состоятельности правовой...».

Так что, кем бы ни был христианин в Римской империи, рабом или свободным, он не мог не считаться с её законами, не мог оказаться вне его правового поля, которым регулировались практически все сферы личной и общественной жизни в империи, в том числе и религиозная жизнь человека.

Однако после издания Миланского эдикта (313 г. по Р.Х.) и особенно после переноса столицы империи на берега Босфора, отношения Церкви и государства в разных частях империи складывались по-разному. Так, на востоке империи наметилась чёткая тенденция к симфонии между Церковью и государством. На деле это привело к тому, что: «Церковь неоднократно оказывалась объектом цезарепапистских притязаний со стороны государственной власти. Суть их заключалась в том, что глава государства, император, претендовал на решающее слово в устройении церковных дел».

С точки зрения права всё выглядело логично; ибо в сознании римлян, будучи верховным жрецом (христианские императоры продолжали носить языческий титул верховного первосвященника — pontifex maximus), император вполне мог претендовать на то, чтобы объединить в своём лице, как и в старые «добрые» времена, власть светскую и духовную.

Хорошей иллюстрацией, показывающей, насколько сильно были переплетены религиозная и государственно-правовая сферы в Римской империи, является тот факт, что византийские императоры ещё долго не расставались с этим языческим титулом.

В итоге, такое явное давление со стороны императоров поставило Восточную Церковь в зависимую позицию по отношению к гражданским властям, не позволявшим иерархам Константинопольской церкви активно вмешиваться в дела государственного управления.

В западной же части империи сложилась обратная ситуация: после переноса столицы империи на берега Босфора Рим оказался как бы на периферии культурной и политической жизни империи. Жизни, в которой Церковь оставалась, наверное, самым авторитетным социальным институтом в глазах населения «вечного города». Авторитет Церкви особенно вырос после того, как папе Льву Великому удалось предотвратить взятие Рима войсками Атиллы. В конце концов Рим пал под натиском варварских орд вандалов, а вскоре после этого Западная Римская империя фактически прекратила своё существование. Именно тогда, в состоянии хаоса, неразберихи и временного коллапса государственных органов власти, Церковь взяла на себя некоторые функции светских органов управления и заботу о населении, переживавшем (в отличие от католической Церкви, которая становится в это время крупнейшим в Европе землевладельцем) не самые легкие времена. Это обстоятельство также послужило причиной возвышения авторитета Церкви среди гражданского населения, а также причиной претензий римских понтификов на то, чтобы сосредоточить в своем лице не только духовную, но и светскую власть.

И действительно, если христианская религия — истинная религия, если Церковь живёт и движется, и существует Божественными законами, то разве не будет благом для общества та ситуация, при которой эти Божественные законы будут определять и все остальные сферы общественных отношений? Разве государство не должно стремиться к гармонии, разве оно не должно содействовать созданию наилучших условий для спасения своих подданных? Так в лоне католической церкви рождается теория «Двух мечей», в которой даётся обоснование верховенства папы римского не только над всей полнотой христианской Церкви, но и над светскими правителями, а также обоснование недопустимости вмешательства светских правителей в церковные дела.

В конце концов, само мироощущение древних римлян требовало чего-то подобного. Как уже было сказано выше, римлянин не мог и религию воспринимать вне области правовой, вне области юриспруденции. Доктрина «двух мечей» выглядела в глазах римлян совершенно естественной и единственно возможной религиозной доктриной, определявшей отношения власти мирской и духовной. По большому счёту, для западного христианина, как, впрочем, и для язычника, между ними не было существенной разницы. Конечно, христиане не одухотворяли юридические понятия, не строили храмы «справедливости», не практиковали культ предков и т.д., как это делали древние римляне, но и для них законы духовного, горнего мира определяли законы мира земного. В этом смысле государственные законы были, по сути, отриском, проекцией законов духовных в наш, до времени несовершенный, чувственный мир. А это

означало, что и в духовном мире действуют те же принципы и отношения, что нашли отражение в области человеческого права, в области юриспруденции. Только отношения эти касаются не межчеловеческих отношений, а отношений человека и Бога, творения и Творца. И кому же ещё регулировать эти отношения, как не Церкви и возглавлявшему её первосвященнику?

Соблазн сосредоточить в одних руках духовную и светскую власть был настолько силён, что окончательно избавиться от него не смогли даже некоторые римские папы, почитаемые святыми и в Православной Церкви.

Так, например, не смог избежать этой крайности такой великий святой, как папа Лев I Великий, который первым сформулировал учение о примате римского понтифика над Церковью. В частности, он утверждал, что именно апостол Пётр является основанием всей Церкви Христовой и князем апостольского чина, в силу чего Петр превосходит своей властью других апостолов Христа и пасёт Церковь через своих преемников на Римской кафедре. То есть, по сути, для папы Льва именно Римская кафедра была духовным центром всего христианского мира.

Впрочем, отцы IV Вселенского Собора не поддержали претензий папы Льва на верховенство. Так, на Соборе было принято 28-е правило, согласно которому: «сто пятьдесят боголюбезнейшие епископы, представили равные преимущества святейшему престолу Нового Рима (то есть Константинополю. — *Прим. авт.*), праведно рассудив, да град получивши честь быти градом царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет...».

Папа отверг это правило, и потому оно никогда не признавалось в Западной Церкви в данной редакции. В то же время на Востоке оно было признано каноническим. Негодование Льва Великого было столь велико, что он написал патриарху Анатолию, как, впрочем, и самому императору, послание с требованием отмены этого правила.

Конечно, это ещё были только первые робкие попытки, предварявшие учение «двух мечей», но и тут нельзя не заметить претензии Римской церкви на исключительное положение не только в Церкви, но и в империи. И это было действительно так, ибо ранее на такое могли претендовать только лишь императоры Рима (как это было, например, в восточной части империи).

В конце концов притязания римских понтификов на верховную власть в Церкви привели к полному разрыву отношений между Востоком и Западом. Причём первым случаем противостояния притязаниям пап

на высшую церковную власть является не Схизма 1054 года, а конфликт между Константинопольским патриархом Фотием и папой Николаем I.

Как показали последующие за этим исторические события, Римская церковь так и не смогла преодолеть соблазн. Этим и только этим можно объяснить постоянные претензии пап как на первенство во всей христианской Церкви, так и их борьбу за светскую власть. Борьбу, которая с особенной силой развернулась в самом начале второго тысячелетия.

Папский диктат

По сути, революция, приведшая к папскому диктату началась с попыток римских понтификов низвести императора, многие века игравшего ведущую роль в жизни Церкви, до положения простого мирянина: ниже священников, ниже епископов и, следовательно, ниже самого римского понтифика. По иронии судьбы процесс этот начался в конце XI и в XII в., т.е. практически сразу после великого отделения римской кафедры 1054 года.

По мнению Ватикана, и император, и короли, и другие представители светской власти, будучи обычными мирянами, владели исключительно светской властью — мирским мечом, отвечая перед Богом только лишь за находившиеся в их ведении бранные, земные дела. По мнению католического духовенства, светские правители находились как бы в более низком, подчинённом положении по отношению к обладателям духовной власти, по отношению к тем, кто владел мечом духовным. Исходя из этой точки зрения, светская власть была лишена высших, «небесных» свойств. Тех свойств, которыми мог обладать только глава всей христианской Церкви. И потому только один римский понтифик, являвшийся, по мнению западных христиан, этим «главой», а также наместником Христа на земле, мог претендовать на то, чтобы справедливо управлять своей паствой как духовный и светский правитель.

При этом католических богословов совершенно не смущали слова Христа о том, что Царство Его не от мира сего (Ин. 18, 36). Слова, в которых Христос говорил о принципиально различных принципах иерархического устройства в миру и Церкви (Мф. 20, 26). Слова, в которых Он прямо указывал на то, что Божие и кесарево служение должны быть разделены (Лк. 20, 25).

Итак, здесь мы опять сталкиваемся с идеей сакрализации власти в самом широком смысле этого слова. С идеей, которая настолько прочно вошла в сознание западных христиан, что стала уже непосредственным образом влиять и на развитие вероучения католической церкви. Согласно

этой идее, именно правовые отношения являются эталоном отношений между Богом и человеком, и, в свою очередь, эталоном отношений между людьми, как во внутренней жизни Церкви, так и в жизни светской. С точки зрения католика того времени, достижение высшего предназначения Церкви по трансформации земного мира в лучшее состояние могло быть достигнуто благодаря чётко отлаженной правовой системе.

В итоге папская революция породила западное государство Нового времени, первым образцом которого, как ни парадоксально, стало само римо-католичество, которое объявило, «что является независимой, иерархической, публичной властью. Её глава, папа, имел право издавать законы, и преемники папы Григория действительно породили целый поток новых законов, издаваемых либо их собственной властью, либо с помощью созываемых ими церковных соборов. Таким образом, Церковь осуществляла юридические, административные, судебные полномочия современного государства». Кроме всего прочего, епископы оставались помещиками, феодальными властелинами своих вассалов.

Понятно, что новая система потребовала и новых квалифицированных кадров. Эта потребность привела во-первых к тому, что в первых европейских университетах кроме чисто богословских дисциплин, изучались также медицина, логика, риторика и римское право. А во-вторых, к росту чувства общности духовенства, его самосознания как особой группы, что привело к резкому противопоставлению духовенства и мирян: «Духовенство и стало первым в Европе транслокальным, трансплеменным, трансфеодальным, транснациональным классом, достигшим политического и юридического единения. Духовенство продемонстрировало, что оно способно восстать против единственной существующей всеобъемлющей власти — императорской и победить её».

Именно трансформация политической системы в Европе, трансформация римо-католичества, которое взяло на себя функцию государства, и последовавшая за этим реформа права, повлияли и на реформу в области теологии, а именно послужили причиной развития и последующей догматизации юридической концепции искупления. Само время и мироощущение западного человека требовали того, чтобы и в области теологии, и в области духовной жизни человека были применимы те же принципы, что и в области юриспруденции. Принципы, как казалось, чёткие, разумные, рациональные, понятные большинству верующих.

Схоластика и доктрина искупления Ансельма Кентерберийского

Вот почему именно в этот исторический период в Западной Европе появляется плеяда теологов, разработавших основы схоластики, систематизировавших вероучение Западной церкви на основе чисто рациональных методов познания и анализа постулатов католической веры. Это и Ансельм Кентерберийский (1033–1109), и Пьер Абеляр (1079–1142), и Петр Ломбардский (1100–1160), и многие другие. Но сама по себе западная «теология», в новом, правовом её понимании, началась с сочинений Ансельма: «Теология Ансельма — это теология права... Для Ансельма „понять“ означало понять Интеллектом, знать причины, уметь доказать. Разумное обоснование считалось важным... прежде всего как средство сохранить последовательность, а значит, и правильность христианского учения».

В своих произведениях Ансельм Кентерберийский пытался объяснить основные вероучительные положения христианства, как ему казалось, с точки зрения здравого смысла, сделав их понятными не только для глубоко воцерковленных верующих, но и для широкого круга обывателей, часто воспринимавших христианское откровение с сугубо потребительских, правовых позиций. Так зарождается западная схоластика и западный схоластический метод в области богословия: «В работе „*Sig Deus Homo*“ („Почему Бог вочеловечился?“) Ансельм вознамерился обосновать „необходимыми причинами“ и „одним лишь разумом“... что принесение в жертву Сына Божьего было единственным средством искупить греховность человечества. В самом кратком изложении аргументация такова: Бог создал человека для вечного блаженства. Это блаженство требует, чтобы человек добровольно подчинил свою волю Господу. Человек, однако, избрал путь ослушания, и его грех непослушания передаётся по наследству всем людям. Справедливость требует, чтобы человек либо был наказан в соответствии со своим грехом, либо дал возмещение за то, что нарушил честь Бога. Что касается наказания, никакое наказание не будет достаточным... Что касается возмещения, человек не в состоянии предложить Богу ничего такого, что было бы достаточно ценным для восстановления божественной чести. Итак, человек не может, хотя и должен, искупить свой грех. Бог может (так как он может всё), но не должен этого делать. Так как только Бог может и только человек должен предложить нечто для возмещения, то сделать это следует Богочеловеку. Следовательно, необходим Богочеловек, Иисус Христос, Который и может и должен принести Себя в жертву и таким образом

заплатить цену греха, помирить человека с Богом и восстановить первоначальную цель творения».

Ансельмова теория искупительной жертвы, по сути, определила всё дальнейшее развитие богословской мысли в римо-католицизме. И потому именно западный юрицизм, автоматически перенесенный в богословскую сферу, явился причиной возникновения в католической церкви таких явлений, как папский примат, юридическая концепция искупления, теория «двух мечей», учений о сверхдолжных заслугах святых и чистилище, учения об индульгенциях и т. д.

С XII и по XV век включительно она являлась господствующей богословской теорией в Западной церкви. Более того, она была «принята большинством католических богословов следующих поколений».

На самом деле, в этом нет ничего удивительного; концепция эта устраивала всех (как оказалось впоследствии, и протестантов), так как был получен ответ на один из главных вопросов из области христианской сотериологии, а именно: почему для спасения человека требуется либо возмещение, либо наказание? И почему Бог в Своём милосердии не может без всяких предварительных условий простить людям грехи? Вот какой ответ давала на это теория Ансельма: «Если бы Бог поступил так, то остался бы неустранимым беспорядок, внесённый грехом в устройство вселенной, а этот неустранимый беспорядок был бы нарушением справедливости. Справедливый порядок вселенной, *iustitia* или праведность Бога, требует, чтобы цена была уплачена. Милосердие, говорит Ансельм, — это дочь справедливости; оно происходит от справедливости и не может действовать против неё... Таким образом, новая теория „истинного и ложного покаяния“ проложила дорогу тезису Ансельма, что рациональный порядок мироздания требует, чтобы грех всегда наказывался».

На первый взгляд, этот вывод вполне логичен. И всё же, подобная логика явно заимствована из области юриспруденции, то есть из сферы человеческих отношений (собственно, поэтому мы и цитируем здесь для наглядности не учебники богословия, а учебники права). Это обстоятельство и является причиной того, что, будучи перенесённой в область божественного присутствия, данная логика привела к абсурдному результату. Никто в Западной церкви и не заметил того, что, по Ансельму, Бог оказался связан Своей собственной справедливостью, которая как бы довлеет над Богом, лишая Его божественного всемогущества. И действительно, если божественная справедливость требует человеку платить за свои грехи, то несправедливо было бы, а значит, и невозможно, Богу отказать от этой платы: «Теория Ансельма носит правовой характер в том смыс-

ле, что объясняет человеческое страдание и божественное прощение в терминах единой структуры справедливости и правильного порядка. Человеческое страдание рассматривается как цена, уплачиваемая за послушание человека. В более фундаментальном плане снятие Богом вечного наказания, несмотря на то бесконечное зло, которое человек принес ему, мыслится как правильное, то есть законное, благодаря принесению единственной жертвы, соразмерной этому греху. Так спасение объясняется, по сути, в терминах юридической сделки».

Решающим фактором того, что эта концепция окончательно закрепились в католическом богословии, являются определения Тридентского Собора (для католиков 19-го Вселенского), в которых хотя и говорится о грехопадении Адама как утрате святости и перешедшей на все последующие поколения людей искажения человеческой природы, всё же основной акцент делается на идею искупления как посредническую заслугу Иисуса Христа, примирившего нас Своей Крестной жертвой с Богом.

В качестве иллюстрации данного тезиса приведём выдержку из Декрета «Об оправдании», принятого на 5-й сессии Тридентского Собора: «Вот каковы причины этого оправдания: конечная причина — слава Бога и Христа и жизнь вечная; причина действующая — Бог, Который в Своем милосердии очищает и освящает даром (1 Кор. 6, 11); причина заслуживающая — Единородный Возлюбленный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, Который... заслужил наше оправдание Своими Пресвятыми Страстями на Древе Креста и воздал за нас удовлетворение Отцу Своему...».

Впоследствии, на базе решений Тридентского Собора во второй половине XVI—XVII веков в Европе появилось множество спекулятивно-схоластических интерпретаций темы искупления, в основном в испанских и французских богословских школах, «которые концентрировались главным образом на subtilных морально-правовых моментах соотношения божественной справедливости и необходимого способа эквивалентного удовлетворения за грех. В вопросе о том, кому была принесена Христом на Кресте искупительная Жертва, подавляющее большинство католических богословов выступало за то, что она была принесена Богу Отцу, а не дьяволу».

Юрицизм в современном католическом богословии

Правовые вероучительные установки господствовали в католическом богословии вплоть до середины XX века. Казалось бы, ситуация начала меняться на Втором Ватиканском Соборе, в решениях которого

наметилась робкая тенденция расширить понимание искупительного подвига Христа. Похожая тенденция прослеживается и в трудах некоторых современных католических богословов. Так, например: «В трудах по сотериологии Ж.Ривьера, носящих характер всестороннего историко-систематического синтеза, отстаивается тезис о недопустимости сведения всего учения об искуплении к теории штрафа и сатисфакции. Оригинальным сотериологическим подходом отличается эволюционно-процессуальное богословие П.Тейяра де Шардена, рассматривающего искупление в тесной взаимосвязи с непрестанно развивающимся творением, внутренним моментом и динамическим принципом которого является воплощённый Божественный Логос».

Всё же, основополагающий характер юридического понимания искупления остался в западном богословии неизменным. Так, например, достаточно консервативной позицией в отношении юридического толкования искупительной жертвы Христа отличаются труды иезуитов «римской школы», ставшей оплотом борьбы официального католицизма с модернистскими течениями в области богословия. В том числе необходимо отметить, что и Второй Ватиканский Собор не вынес никаких вероучительных определений и изменений касательно традиционной для католицизма юридической концепции искупления. Также в католической церкви до сих пор остаются в силе все вероучительные формулировки Тридентского Собора, без пересмотра которых не может быть и речи о том, чтобы юридическая концепция искупления, получившая на Тридентском Соборе статус догматического учения, была каким-либо образом пересмотрена.

Подтверждением этого тезиса может служить тот факт, что папа римский Иоанн Павел II в своей книге «Верую во Иисуса Христа Искупителя» как раз и ссылался на указанные нами решения Тридентского Собора, а именно: «Ни один человек, пусть даже самый святой, не был в состоянии как человек взять на себя грехи всех людей и „за всех“ принести жертву. Только Сам Христос был способен к этому... Личность Христа как Божественного Лица превышает и охватывает всех людей, делает возможной искупительную жертву „за всех“. Эта Божественная трансцендентность Личности Христа даёт возможность Ему „представлять“ перед Отцом всех людей. В этом смысле понимается „заместительный“ характер Искупления, совершённого Христом: от имени всех, — а также — за всех. „Своими святейшими страданиями Он заслужил нам оправдание на древе креста“, — учит Тридентский Собор (Декрет об оправдании, разд. 7, 1547 г.: DS 1529, Denz.799)».

Папа Иоанн Павел II был не единственным папой, который писал об искупительной Жертве Христа в юридических терминах. Так, например, задолго до него, ещё в 1928 году, папа Пий IX в своей энциклике «*Miserentissimus Redemptor*» писал следующее: «Своим Воплощением и Искуплением Христос заключил тесный союз с человечеством.... Таким образом, человечество было введено в Тайну постоянно действующего Воплощения и постоянно возобновляемого Искупления... мы можем и даже должны соединять наши хвалы и удовлетворения с хвалами и удовлетворением, которые Христос совершил пред Богом во имя грешников...».

А вот что пишется по этому поводу в католическом Катехизисе, формулировки которого также основываются на решениях Тридентского Собора: «Своим послушанием до самой смерти Иисус стал страждущим Отроком, Который поставил Себя на наше место, „принёс Свою жизнь в жертву умилоствления, чтобы оправдать многих и принять на Себя их вину“. Иисус возместил нашу вину и принёс Отцу удовлетворение за наши грехи».

Так и хочется спросить авторов католического Катехизиса: почему Бог не мог простить человека без того, чтобы получить что-то взамен? Без каких-либо предварительных условий? К чему весь этот торг? Что он даёт человеку? Ведь люди продолжают грешить, а многие и слушать ничего не хотят о Христе и его Крестной Жертве. Да и заместительная жертва не избавила человека от страстности, тления и греха. Какой тогда смысл этой жертвы?

Католические богословы отвечают на эти вопросы так: в результате заместительной жертвы Христа человек стал оправдан перед Богом, и этого оправдания вполне достаточно для нашего спасения. В католическом Катехизисе читаем по этому поводу следующее: «Оправдание отделяет человека от греха, противоречащего любви Божией, и очищает от греха его сердце. Оправдание следует за инициативой Божьего милосердия, дарующего прощение. Оно примиряет человека с Богом. Оно освобождает от рабства греху и исцеляет».

Несостоятельность этого вывода заметил уже упомянутый нами митрополит Сергей (Старгородский). Именно он одним из первых обратил внимание на то, что данное объяснение выглядит явно необоснованным со своей же, правовой, точки зрения. Ибо, с одной стороны, человек не может заслужить оправдания перед Богом своими собственными усилиями, и потому удовлетворение Богу Отцу вынужден принести Сын Божий, представляющий в Своем Лице всё человечество. Но, с другой стороны, зачем тогда нужны последующие усилия человека, направленные

на искупление своих прижизненных грехов? Усилия, которых, как оказывается, бывает достаточно, а в некоторых случаях даже сверхдостаточно (вспомним о сокровищнице заслуг святых) для нашего спасения. И зачем тогда нужна жертва Христа, если человек может искупить себя от геенны своими собственными делами?

В середине второго тысячелетия это противоречие в католической доктрине об искуплении заметили протестанты, которые и довели юридические аргументы римо-католиков до своего логического завершения, признав тщетность всех человеческих усилий в деле спасения, и потому признав единственным условием для спасения, которое должен и может выполнить человек в этой жизни, веру во Христа Спасителя.

Однако, по нашему мнению, основным недостатком доктрины оправдания (и, следовательно, догмата искупления в его правовом понимании) является искажение учения о Боге, основной целью Которого является спасение всех людей без исключения (1 Тим. 2, 4). Ибо у Бога нет и не может быть лицемерия в отношении кого бы ни было (Мф. 5, 45), а потому только сам человек может выбрать бытие без Бога, тем самым обрекая себя на вечные муки.

Если же исходить из предлагаемых нам объяснений со стороны католической церкви, становится непонятным, почему Бог, искупивший все человечество Жертвой Христа, в последующем, обновляет одних и лишает этой милости других людей, не принесших достаточного удовлетворения за свои прижизненные грехи? Отметим недоуменные вопросы: Получается, удовлетворение божественному правосудию было не полным? Божественная справедливость требует всё нового и нового удовлетворения? Но если с точки зрения юридической теории жертвенный подвиг Христа ещё можно объяснить любовью, то требование удовлетворения со стороны Бога Отца — как можно объяснить?

В конце концов, нельзя согласиться и с вытекающим из юридической концепции искупления учением об изменяющемся Всевышнем, уже после искупления вновь требующим от нас удовлетворения за грехи, обрекая на муки тех, кто не смог, а тем более не захотел этого сделать в течение такой короткой земной жизни.

Юридическая концепция искупления и её влияние на учение о духовной жизни

Нет ничего странного в том, что вследствие подобного понимания искупительного подвига Иисуса Христа (которого, согласно правовой

точке зрения, оказывается недостаточно для полного искупления человека), в западном христианстве исказилось не только само понимание смысла духовной жизни в христианстве, но и было утрачено истинное понимание учения о спасении, смысл и цель которого стали видеть в удовлетворении желаний Всевышнего Бога (причём желаний исключительно судебно-юридического характера). Впредь нормой стало мнение, что неукоснительное соблюдение установленных правил, регулярное участие в обрядах, покупка индульгенций и совершение разного рода добрых деяний дают человеку некую «гарантию» достижения вечного блаженства: «...Так получила себе начало юридическая теория, которая состоит в том, что помянутая аналогия труда и награды признаются (сознательно или бессознательно, открыто или под строкой) подлинным выражением самого существа спасения и потому ставятся в качестве основного начала богословской системы и религиозной жизни, между тем как учение Церкви о тождестве добродетели и блаженства оставляется без внимания... Главная опасность этой точки зрения в том, что при ней человек может считать себя как бы вправе не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением: в правовом союзе такой близости не предполагается и не требуется; там нужно соблюдать только внешние условия союза. Человек может и не любить добра, может оставаться прежним себялюбцем, он должен только исполнять заповеди, чтобы получить награду. Это как нельзя более благоприятствует тому наёмническому, рабскому настроению, которое делает добро только из-за награды, без внутреннего влечения и уважения к нему... В правовом союзе человек стоит пред лицом Божиим совсем не в положении безответного, всем Ему обязанного грешника: он склонен представлять себя более или менее независимым, обещанную награду он ожидает получить не по милости Божией, а как должное за его труды».

Так, внешние дела человека приобрели в западном христианстве свою особую, самодовлеющую ценность — цену, уплаты которой вполне хватало для личного спасения и оправдания перед Богом.

В результате появилось неправильное представление о Боге Творце как о страстном, антропоморфном существе, Справедливом Судии, воздающем человеку добром за добро и наказанием за злые поступки! В догматах этого учения Господь предстаёт пред нами как некий «самодержец, хан, царь», постоянно держащий в страхе своих подданных и требующий от них неукоснительного исполнения его заповедей-предписаний, за неисполнение которых автоматически следует справедливое возмездие.

Согласно этому учению, только эти, формальные заповеди, будучи спроецированы на нашу земную действительность, и могут гарантировать

справедливое социальное устройство человеческого общества (построение Царства Божия на земле), а их неукоснительное исполнение может гарантировать нам полное оправдание перед Богом.

Речь здесь не идёт, да и не может идти в принципе, ни о внутреннем преобразении человеческой природы, ни о богоуподоблении, ни о качественном, онтологическом изменении всего тварного мира на пути к гармонии с Богом, на пути к тому состоянию, когда: *«Бог будет всё во всём!»* (1 Кор. 15, 28).

Подобный юридический подход вообще не предполагает онтологии. В своём формализме и стремлении к справедливому общественному устройству западные христиане забыли, что целью спасения является не оправдание человека и тем более не принесение удовлетворения справедливости Божией, а единение с Богом! Ибо, как пишет преп. Исаак Сирий: *«Райское блаженство заключается в приобщении человека к любви Божией, которая есть „древо жизни“ и „хлеб небесный“».*

Это соединение с Богом, обозначающееся в православии термином *«обожение»* (греч. *theosis*) требует совершенно иных подходов, как в духовной жизни человека, так и совершенно иного понимания искупительной жертвы Христа и учения о природе божественного, учения о Боге.

Непонимание этих основополагающих христианских истин привело к тому, что:

- во-первых, сегодня в Западном христианстве стали преобладать тенденции к обмирщению, в русле которых, как сказано в социальной доктрине РКЦ: *«Католическая система все время модифицируется, стремится к созданию оптимального варианта социальной структуры и модели справедливого распределения материальных благ».*
- а во-вторых, сами нормы духовной жизни стали трактоваться в абсолютном соответствии с нормами уголовного права: *«Как сказал Св. Фома Аквинский спустя почти два века после Ансельма, и уголовные, и гражданские правонарушения одинаково требуют уплаты компенсации жертве, но так как уголовное преступление, в отличие от гражданского правонарушения, является вызовом самому праву (в духовной жизни — вызовом Божественному правосудию. — Прим. авт.), должно быть наложено не просто обязательство возместить ущерб, а наказание — как цена за нарушение права. Эту теорию обычно называют „теорией возмездия“ или „карательной“, поскольку она основана на постулате,*

что для „отмщения“ права надо заплатить „дань“, то есть определённую цену».

Естественно, что подобное представление о грехе и его последствиях и привели в итоге к появлению такого явления, как индульгенции, практика которых была закреплена вероучительными определениями Латеранского IV Собора, Лионских I и II Соборов (провозглашавших индульгенции крестоносцам и всем жертвующим на нужды крестовых походов), а также вероучительными определениями последующих Вселенских Соборов католической церкви.

Объём данного материала не позволяет нам подробно остановиться на этом вопросе. Заметим лишь, что бунт Лютера против католической церкви по сути являлся бунтом против практики индульгенций. Последовавшие за этим события, как мы знаем сегодня, имели для католической церкви катастрофические последствия. Что, собственно, не стало поводом для отказа от этой практики, сохраняющейся в католической церкви и по сей день.

Современная католическая Конституция *Indulgentiarum doctrina* установила 20 практических норм, вносящих изменения в практику индульгенций. На основе этих двадцати норм 29 июня 1968 г. Апостольская пенитенциария выпустила «Руководство по индульгенциям», в котором содержатся условия получения индульгенций, действующие и в настоящее время.

В том числе и в современном «Кодексе канонического права» католической церкви по поводу индульгенций сказано следующее: «Индульгенция — это отпущение перед лицом Бога временного наказания за грехи, уже прощённые в том, что касается вины. Верный Христу, расположенный подобающим образом, получает её на строго установленных условиях посредством действий Церкви, которая как служительница искупления правомочно распоряжается сокровищницей заслуг Христа и святых и применяет её».

Место юридической концепции искупления в общей системе христианской сотериологии

В отличие от Западного христианства, Православная Церковь не разработала никаких особых концепций или богословских теорий заслуг, возмещения или удовлетворения справедливости Божией. И тем более не придавала им догматический статус. Более того, в отличие от католичества, где искупление связывается главным образом с распятием,

а Воскресение Христа понимается в качестве необходимого следствия распятия, в православии искупительная жертва Христа всегда рассматривалась как целостная сотериологическая концепция, включающая в себя и Воплощение Спасителя, и Его Крестную смерть, венчающая его искупительный подвиг фактом Воскресения, вне которого немислимо говорить ни о каких других аспектах искупительной Жертвы.

Вот почему в литургической практике Православной Церкви Воскресение является центральной её частью. Именно Воскресение Христа завершает и наполняет смыслом содержание искупительного подвига Христа, а Сам Христос рассматривается здесь прежде всего как победитель смерти и тления. В этом и состоит основная разница между католической и православной трактовкой догмата искупления:

- для католика суть этого догмата выражена в формально-правовом акте заместительной жертвы, а точнее, в силу удовлетворения приносимого Богу Отцу Христом и последовавших за этим прощения первородного греха и оправдания человека. Что неминуемо приводит к искажениям христианского богословия в области христологии и учения о Боге, следовательно, искажает христианскую веру;
- православная же трактовка догмата искупления неразрывно связана с пониманием первородного греха как глубинной болезни, поразившей весь человеческий род, а с ней и весь тварный мир. Именно поэтому спасение в православии не мыслится вне общего преображения-исцеления человека и всего тварного космоса. Исцеления, которое только и возможно достигнуть через встречное движение Бога и человека, а именно: с одной стороны, через причастие Тела и Крови Христа, а с другой — через аскетический, нравственный подвиг того, кто причащается, соединяется со Христом в Евхаристии. С точки зрения православного богословия только так, присоединяясь к Телу Христа, становясь членами Церкви, становясь единоприродными со Христом, мы получаем в Нём исцеление, приобретаая действительную полноту жизни и свободу от смерти и тления. Получаем возможность уже здесь, на земле, стать членами Царства Божия, гражданами Небесного Иерусалима.

Таким образом, из христоцентричности (то есть из понятия о Церкви как о Телу Христовом) и синергии (сотворчестве Бога и человека в деле спасения) вытекает необходимость нравственного, аскетического труда каждого отдельного человека — труда, который является не обязатель-

ным в случае формально-правового понимания и грехопадения, и Крестной смерти Спасителя, и сотериологии в целом.

Однако богословски образованные читатели могут нам возразить: мол, и у святых отцов Православной Церкви, а также в Священном Писании мы можем найти множество высказываний юридического характера: о наказаниях Божиих за прегрешения, о суде, о том, что Христос взял на Себя человеческие грехи и т. д. Действительно, и святые отцы, и апостолы включали правовые аналогии в свои проповеди и писания.

Если мы обратимся к греческим текстам Нового Завета, то увидим, что сам термин «искупление» появился в результате перевода нескольких, однокоренных, но все же разных по смыслу греческих слов, таких как «ἀπολύτρωσις» (аполитросис), которое переводится как «очищение», «освобождение», «избавление» (1 Кор.1, 30) или, например, «λύτρον» (литрон), переводимое как «выкуп» (Мф. 20, 28). Казалось бы, исходя из этого можно говорить о разном понимании самой концепции искупления?

Мы можем вполне согласиться с этим выводом, сделав лишь одну существенную оговорку: несмотря на то, что оба эти понимания присутствуют и у святых отцов, и в Новом Завете, они не могут быть равнозначны!

Ни в коем случае нельзя согласиться с тем, чтобы юридическое понимание искупительной Жертвы Христа было догматизировано.

Именно поэтому и святоотеческие правовые аналогии, и правовые аналогии, встречаемые в Святом Писании, являются только педагогическим приёмом (то есть как и Ветхий Завет, детоводителем ко Христу).

Да и как могло быть иначе, если и гнев Божий, и наказания Божии являются проявлением любви Бога к Своему падшему творению: *«Ибо Господь, кого любит, того наказывает...»* (Евр. 12, 6). Любви Бога, Который по природе Своей бесстрастен, не может быть обладаем страстью мщения, обиды, раздражения, гнева. Христос пришел не губить души человеческие, но спасти (Лк. 9, 56). Ибо суд состоит в том, что свет пришёл в мир (Ин. 3, 19).

Кто, по слову преп. Антония Великого, «благ и бесстрастен и неизменен», Кто «только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым...».

По слову свт. Тихона Задонского, Бог «всегда и непрестанно Благ и всегда благотворит... Потому что естество Его такое, чтобы благотворить».

Именно поэтому свт. Григорий Нисский настаивает на том, что «неблагодарно почитать естество Божие подверженным какой-либо страсти удовольствия или милости, или гнева, этого никто не будет отрицать даже из мало внимательных к познанию истины Сущего».

Эту же мысль подчёркивает в своих творениях и свт. Иоанн Златоуст: «Когда ты слышишь слова *ярость* и *гнев* в отношении к Богу, то не разумей под ними ничего человеческого: это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых».

Вторит святителям и преп. Антоний Великий: «Если молитвами и благотворениями снискиваем мы разрешение во грехах, то это не то значит, что Бога мы ублажили и Его переменили, но что посредством таких действий и обращения нашего к Богу, уврачевав сущее в нас зло, опять делаемся мы способными вкушать Божию благодать; так что сказать: Бог отвращается от злых, есть то же, что сказать: солнце скрывается от лишённых зрения».

Как уже было сказано выше, все наказания и попушения Божии, проявления Его «гнева» и «ярости» по сути являются выражением врачующей Любви Бога по отношению к падшему человечеству. Эта мысль также со всей ясностью и определённой выраженностью выражена в творениях святых отцов Православной Церкви: «Божество бесстрастно и наказывает ли, поражает ли, делает это не с гневом, как люди, — пишет свт. Иоанн Златоуст, — но по промыслу и великому человеколюбию».

А вот преп. Ефрем Сирин, буквально с молитвенным дерзновением восклицает: «Не по злобе наказываешь Ты, Господи, — Твой удар поражает из любви. Ты желаешь нашей пользы, потому что всеми способами доказываешь милосердие Своё».

Именно поэтому «византийское богословие не произвело каких-либо значительных разработок учения Павла об оправдании, выраженного в его Посланиях к Римлянам и Галатам. Греческие патристические комментарии не развивали этой идеи в направлении теории Ансельма об „удовлетворении“».

Итак, Православная Церковь единогласно учит о том, что Сын Божий идёт на страдания и Крестную смерть только по непостижимой и жертвенной Своей любви, желающей спасти человека. Потому и единственной причиной воплощения, а, следовательно, и искупительного подвига Господа нашего Иисуса Христа является любовь Всей Пресвятой Троицы (Ин. 3, 16), а не удовлетворение Отца или некий «универсальный» закон справедливости: *«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал*

Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Святые отцы Восточной Церкви, принципиально отрицая возможность догматизации юридического подхода в сотериологии, писали по этому поводу следующее. Преп. Ефрем Сирин: «Творец, сжалившись над нашим родом, послал к нам Врача душ и телес, воздвигнув от Отческих недр Единородного Сына Своего, Который благоволил принять образ раба (Флп. 2, 7). И родиться от Девы, жить вместе с нами и претерпеть все наши скорби, дабы нашу природу, лежащую долу от множества грехов, возвести от земли на небо... Ибо соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить. Вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспрять наше греху повинное рождение, и нам соделаться уже родом святым, причастниками Божественного естества (2 Пет. 1, 4)».

Преп. Симеон Новый Богослов: «Слово, вочеловечившись, волею претерпело все животворящие страсти, дабы создание Своё, человеческое естество, рассечённое диаволом на многие части, правую верою и духовною любовью освободить от уз адовых и, восприняв на Себя, возвести на Небеса...».

Так, по единодушному мнению святых отцов Православной Церкви, сама постановка вопроса о смысле Жертвы Христовой должна быть лишена юридической окраски. Ибо не Бог, а человек нуждался в воплощении и последующих за ним страданиях Спасителя. Причём нуждался не ради всеобщей амнистии рода человеческого, но «потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога».