

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Корякин Сергей Сергеевич

**ТРАДИЦИОННАЯ ПРОТЕСТАНТСКАЯ ТЕОРИЯ ИСКУПЛЕНИЯ
И ЕЕ ВНУТРИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КРИТИКА**

Специальность 09.00.14 Философия религии и религиоведение.

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
д. филос. н., Фокин А.Р.

Москва – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1. Источники традиционной протестантской теории искупления	22
1.1 Ансельм Кентерберийский	23
1.2 Петр Абеляр	31
1.3 Гуго Сен-Викторский	35
1.4 Петр Ломбардский	38
1.5 Фома Аквинский	43
1.6 Выводы	48
ГЛАВА 2. Становление традиционной протестантской теории искупления.....	50
2.1 Учение об искуплении у Мартина Лютера	51
2.2 Теория заместительного наказания Жана Кальвина	59
2.3 Протестантская схоластика	66
2.4 Символы веры протестантской традиции	69
2.5 Чарльз Ходж и ортодоксальное протестантское учение об искуплении....	71
2.6 Выводы	83
ГЛАВА 3. Современная критика традиционной протестантской теории искупления.....	87
3.1 Библейские понятия искупления.....	88
3.1.1 Праведность/справедливость Бога	89
3.1.2 Умилостивление	92
3.1.3 Божий гнев, грех и наказание	94
3.2 Метафорический язык искупления	98
3.2.1 Функция метафоры в научном и теологическом познании.....	98
3.2.2 Библейские метафоры искупления.....	101
3.2.3 Судебные метафоры и теория заместительного наказания.....	103
3.3 Теория заместительного наказания как основа христианской этики.....	106

3.3.1 Мотивы насилия в теории заместительного наказания и их влияния на представления о Боге	108
3.3.2 Теория заместительного наказания и проблема прощения	113
3.4 Вероучительные проблемы теории заместительного наказания	117
3.4.1 Разделение в Троице	117
3.4.2 Необходимость смерти Христа и противопоставление Божественных свойств	125
3.4.3 Достаточность смерти Христа и учение о Его земной жизни и воскресении	135
3.5 Выводы	142
ГЛАВА 4. Теория <i>Christus Victor</i> в современном протестантизме и религиоведении.....	148
4.1 Густав Аулен и «классическая идея» искупления.....	149
4.1.1 <i>Christus Victor</i> в Новом Завете	150
4.1.2 Преемственность новозаветного и патристического понимания искупления	154
4.1.2.1 Иринеи Лионский	154
4.1.2.2 Последующая патристическая традиция	158
4.1.3. Основные особенности «классической идеи» <i>Christus Victor</i>	161
4.2 Теория <i>Christus Victor</i> и ее мотивы в современных религиоведческих и теологических теориях	163
4.2.1 Рене Жирар и теория миметического насилия	163
4.2.2 Идеи ненасильственного искупления в анабаптистской-меннонитской традиции	171
4.3 Современные протестантские версии теории <i>Christus Victor</i>	175
4.3.1 Катлин Д. Рэй: «патристическая модель» <i>Christus Victor</i>	176
4.3.2 Дж. Дэнни Уивер: «нарративный <i>Christus Victor</i> ».....	183
4.3.3 Томас Фингер: <i>Christus Victor</i> как ненасильственное искупление	188

4.3.4 Грегори Бойд: <i>Christus Victor</i> как объединяющая модель искупления	195
4.4 Выводы	202
4.4.1 Общие достоинства современных версий теории <i>Christus Victor</i> ..	205
4.4.2 Существенные недостатки некоторых современных теорий <i>Christus Victor</i>	205
4.4.3 Возможный синтез теорий Т. Фингера и Г. Бойда	206
4.4.4 <i>Christus Victor</i> и критические аргументы оппонентов теории заместительного наказания	207
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	212
БИБЛИОГРАФИЯ	217
1. Сокращения	217
2. Источники и переводы	218
3. Литература	226

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. В наши дни в англо-американском мире стремительно развивается философская теология, которая зачастую идентифицируется ее представителями как философия религии¹. Из недавно вышедших антологий нет ни одной, где не предлагались бы философские истолкования доктрины искупления (наряду с другими основными христианскими догматами)². К сожалению, для современного российского контекста философское рассмотрение христианской догматики является делом совсем непривычным и требующим собственного осмысления.

Нетрудно заметить, что подавляющее большинство вышеупомянутых философско-теологических исследований, имеет дело не с идеей искупления вообще, но посвящено рассмотрению доктрины искупления, характерной для западной теологической традиции. Однажды сформулированное Ансельмом Кентерберийским учение об удовлетворении за грех, стало основой как для католического, так и (в несколько измененном виде) для протестантского понимания искупления. В обеих традициях не умолкали дискуссии о том, верно ли концепция об удовлетворении Христом Божьей чести/справедливости

¹ Шохин В.К. Введение в философию религии. Москва: Альфа-М, 2010. С. 49–65.

² Так, в известном «Оксфордском руководстве по философской теологии» тема искупления представлена статьей О. Криспа. См.: *Crisp O.D. Original Sin and Atonement // The Oxford Handbook of Philosophical Theology / Ed. T.P. Flint, M. Rea. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. P. 430–451.* (Рус. изд.: Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей; ред. М.О. Кедрова / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2013.); в «Кэмбриджском справочнике по философии религии» о доктрине искупления пишет Г. Грэм. См.: *Graham G. Atonement // The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology / Ed. C. Taliaferro, C. Meister. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. P. 124–135.* В «Хрестоматии по современной философской теологии» теме искупления посвящены сразу несколько статей. См.: *Crisp O.D. Penal Non-substitution // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. O.D. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 299–327; Lewis D. Do We Believe in Penal Substitution? // Ibid. P. 328–334; Quinn P.L. Abelard on Atonement: “Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral About It” // Ibid. P. 335–353; Swinburne R. The Christian Scheme of Salvation // Ibid. P. 354–370.* Наконец, в «Оксфордской хрестоматии по философской теологии» раздел об искуплении, помимо уже упомянутых выше статей Р. Суинберна, Д. Льюиса и Ф. Куинна, дополнен работами Э. Стамп, С. Портера и Р. Кросса. См.: *Stump E. Atonement According to Aquinas // Oxford Readings in Philosophical Theology / Ed. M.C. Rea: in 2 vols. Vol. 1. Trinity, Incarnation, and Atonement. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 267–293; Porter S.L. Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution // Ibid. P. 314–f327; Cross R. Atonement Without Satisfaction // Ibid. P. 328–347.*

отражает библейское и церковное учение об искуплении, является ли такое понимание этически и логически состоятельным.

Идеи Ансельма получили переосмысление в период Реформации, в результате чего появилась т.н. теория заместительного наказания, ставшая основной трактовкой смысла искупительной жертвы Христа в традиционном протестантизме. В последние десятилетия в современной англо-американской протестантской теологии эта теория подвергается жесткой критике³ на основании того, что подобное понимание искупления является результатом прочтения библейских текстов через культурно-историческую призму юридических категорий западной судебной-правовой системы, нежели чем с учетом понятий, свойственных еврейской традиции и отраженных в библейских текстах. Также исследователи обращают внимание на этические и вероучительные сложности, возникающие в связи с теорией заместительного наказания. Современные критики теории, ставят своей задачей пересмотреть это традиционное для ортодоксального протестантизма понимание искупления. Выявляя аутентичный смысл библейских понятий, исследуя метафорическую природу библейского языка, некоторые протестантские исследователи приходят к теориям и концепциям искупления, созвучным тем, которые были предложены христианскими религиозными мыслителями эпохи патристики. Становится более очевидной прямая преемственность между новозаветным учением и основными трактовками искупления, свойственными патристической традиции.

Поиск соответствия понимания искупления библейскому учению и патристической традиции стал основным движущим мотивом дискуссий, развернувшихся и в русской богословской науке конца XIX — середины XX веков. Как известно, влияние западного понимания искупления на русских

³ Чем отчасти и объясняется упомянутый выше отдельный интерес представителей философской теологии к данной проблеме.

православных церковных мыслителей стало ощущаться еще с XVII века⁴. Но наиболее явным свидетельством подобного влияния оказался труд «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова), изданный в 1853 году и ставший (в сокращенной версии) обязательным учебным пособием в духовных учебных заведениях. Современниками и позднейшими исследователями отмечалась крайняя несамостоятельность митрополита Макария в составлении данного труда⁵, изобиловавшего цитатами и прямыми заимствованиями из западных догматических систем, а в изложении доктрины искупления автор фактически обобщил основные сотериологические идеи и понятия характерные для католической и протестантской схоластической теологии.

Именно эти взгляды митрополита Макария послужили отправной точкой для активной позднейшей полемики, ставшей, по утверждению П. Гнедича, «признаком нового направления в русской богословской науке в отношении изучения догмата искупления»⁶. Начиная с последнего десятилетия XIX — и в течение всей первой трети XX века появилось множество работ, посвященных учению об искуплении. В ходе полемики некоторые авторы продолжали защищать т.н. юридическую теорию (М. Скабалланович, П. Левитов, митр. Елевферий (Богоявленский), архиеп. Серафим (Соболев)), другие же попытались дать синтез патристической и «юридической» теории (П. Светлов, В. Несмелов, П. Пономарев), третьи выступили с резкой критикой правового

⁴ По мнению исследователей, сильная зависимость от католических и протестантских теологических взглядов на искупление заметна в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания (1627), в «Православном исповедании» Петра Могилы (слав. изд. 1696), трудах епископа Феофана (Прокоповича) и вслед за ним во всем духовно-академическом образовании в России. Влияние «юридической» теории отмечается и в раннем творчестве митрополита Филарета (Дроздова) и в составленном им «Пространном катехизисе», долгие годы служившим основой для научения в Русской Церкви. См.: *Тарасий (Курганский)*. Перелом в древнерусском богословии. Варшава: Синодальная Типография, 1927. С. 58–59; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 93–95; 105–106; *Гнедич П.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 57–58; *Козлов М.* Учение об искуплении в русской богословской мысли XIX–XX вв. // *Искупление*. ПЭ. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 304–305.

⁵ *Гнедич П.* Догмат искупления... С. 37; *Флоровский Г.* Пути... С. 219.

⁶ *Гнедич П.* Догмат искупления... С. 81.

понимания спасения (архиеп. Сергей (Страгородский), архиеп. Иларион (Троицкий)). В целом бóльшая часть появившихся в этот период произведений содержала критическое отношение к «юридической» трактовке и стремление к ее переосмыслению. К середине XX века, как замечает П. Гнедич, влияние западного понимания искупления в русском богословии было преодолено⁷.

По известным причинам учение об искуплении в его связи с западным «юридическим» пониманием данной доктрины на долгое время выпали из отечественного философского и теологического дискурса⁸. Данный пробел остается практически невосполненным вплоть до настоящего времени. В отечественном религиоведении и философии религии наблюдается серьезный дефицит критического осмысления данной проблемы (в основном учение об искуплении освещается в рамках патристических исследований). Как важную попытку восполнить этот дефицит следует отметить симпозиум «Искупление» прошедший еще в 1997 году на базе Высшей религиозно-философской школы в Санкт-Петербурге, собравший российских и зарубежных, православных и протестантских философов и теологов. По результатам симпозиума вышел сборник докладов, в которых освещаются различные философские и теологические аспекты учения об искуплении⁹. Примером соприкосновения с западной философско-теологической полемикой вокруг доктрины искупления может послужить также публикация главы «Искупительная жертва Христа» из книги Р. Суинберна «Ответственность и искупление» (*«Responsibility and Atonement»*) в периодическом издании «Философия религии: Альманах»¹⁰. При этом стоит заметить, что начиная с середины 1990-х годов в протестантской

⁷ Там же. С. 429.

⁸ В качестве исключения можно назвать лишь отдельные работы представителей русской иммиграции: Амвросий (Погодин). Об искуплении // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолярия, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., предисл. и комм. архимандрита Амвросия (Погодина). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 447–525; Лосский В. Искупление и обожение // По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 95–105.

⁹ Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов / Сост. Н. Печерская. СПб.: ВРФШ, 1999.

¹⁰ Суинберн Р. Искупительная жертва Христа // Философия религии: альманах. 2010–2011 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука — Восточная литература, 2007. С. 40–50.

среде вышло в свет множество работ, с одной стороны, утверждающих и обосновывающих непререкаемый авторитет теории заместительного наказания, с другой стороны игнорирующих, либо скудно освящающих патристическое осмысление искупления. Однако данные работы протестантских теологов пока не нашли критического осмысления в современной отечественной философии религии и религиоведении, где пока нет исследований, хотя бы отчасти затрагивающих проблематику современной протестантской внутриконфессиональной полемики по данному вопросу.

В связи с этим представляется актуальным исследовать истоки теории заместительного наказания, ее становление в традиционном протестантизме, а также рассмотреть критические аргументы некоторых современных протестантских авторов и предлагаемый ими альтернативный подход к осмыслению новозаветного и патристического учения об искуплении. Эта задача видится особенно важной в свете возрастающего интереса в России к современным западным библейским исследованиям¹¹, а ввиду постоянных экуменических контактов Русской православной церкви с протестантским миром. Представляется, что освещение новых тенденций в трактовке искупления в современной протестантской теологии поможет с большей четкостью осмыслить библейские, философские, этические и вероучительные основания одной из главных доктрин христианского вероучения, а также наметить точки соприкосновения и различия между восточными и западными теологическими традициями.

Степень изученности проблемы. Как было упомянуто выше, полемика вокруг теории удовлетворения Божьей чести/справедливости Ансельма, а также

¹¹ Об этом в частности свидетельствует прошедший в Москве с 26 по 30 сентября 2016 г. Седьмой симпозиум восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета, а также выход книги митр. Илариона (Алфеева), во многом построенной на диалоге с исследованиями современных протестантских библеистов: *Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: Кн. 1. Начало Евангелия.* М.: Сретенский монастырь, 2016.

теории заместительного наказания не прекращалась на Западе¹². Особенно оживленной была дискуссия об искуплении в протестантской традиции. Практически в каждом столетии, начиная с середины XVI века, можно встретить оппонентов теории заместительного наказания, пытающихся либо полностью отвергнуть, либо скорректировать ее¹³. Особенно ярким стал период второй половины XIX — первой трети XX века, на протяжении которого появилось невиданное до той поры количество исследований, посвященных теме искупления. В противовес теории заместительного наказания, подчеркивающей объективную сторону искупления, авторы этих работ пытались подчеркнуть субъективный аспект, частично или в полной мере воскрешая аргументы теории нравственного влияния¹⁴. Самыми значительными среди этих трудов являются «Сущность искупления» Дж. М. Кэмпбелла (1856), «Заместительная жертва» Г. Бушнелла (1866)¹⁵, трехтомное «Христианское учение об оправдании и примирении» А. Ричля (1870–1874)¹⁶, «Искупление и

¹² За редким исключением католический подход к теме искупления вплоть до середины XX века все же оставался в рамках привычных схоластических представлений. Начиная со Второго Ватиканского собора (1962–1965) наметились тенденции к более широкому использованию библейского и патристического наследия в осмыслении искупления; также встала задача раскрыть смысл подвига Христа для современной церковной и общественной жизни. Так, уже в своих лекциях 1967 г. Й. Ратцингер (будущий папа Бенедикт XVI) называет прежнее представление об удовлетворении поправного Божьего правосудия ложным, поскольку оно представляет Бога в зловещем свете. Вместо этого он предлагает рассматривать крест Христа как «безграничность [Божьей] любви, отдающей себя до конца» *Ратцингер Й.* Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1988. С. 180, 220. Тенденция к смягчению традиционных формулировок заметна также и в Катехизисе Католической Церкви 1992 года. См., напр.: *Пилипенко Е.* Искупление в католическом богословии // Искупление. ПЭ. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 299–300.

¹³ См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 4: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago; London: University of Chicago Press, 1985. P. 324–325; *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 5: Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700). Chicago; London: University of Chicago Press, 1989. P. 95–98.

¹⁴ См.: *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003. P. 135–142; *Grensted L.W.* A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 307–372.

¹⁵ *Campbell J.M.* The Nature of the Atonement, and its Relation to Remission of Sins and Eternal Life. London: Macmillan and Co., 1856; *Bushnell H.* The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation. New York: C. Scribner & Co., 1866.

¹⁶ *Ritschl A.* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3 Bände. Bohn: Adolph Marcus, 1870–1874. В нашей диссертации мы будем ссылаться на английское издание: *Ritschl A.* A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872.

личность» Р. Моберли (1901), «Идея искупления в христианском богословии» Г. Рашдалла (1919)¹⁷.

Однако действительно новым подходом к теме искупления стала работа Г. Аулена «Христос-Победитель» (1931)¹⁸, в которой автор воскрешает актуальность патристических взглядов на искупление, как конфликт между Богом и дьяволом, в котором «Христос — *Christus Victor* — борется и побеждает злые силы этого мира»¹⁹. По общему признанию эта работа открыла новые горизонты для современных исследователей проблемы. Так, особенно после американского издания труда Г. Аулена (1951), все больше количество ученых встало на защиту данной теории. Среди их работ стоит выделить: «Библейская и историческая оценка теорий искупления» (1953) Ф. Диллистона, «Демонология и классическая идея искупления» Дж. Маккуэри (1956), соответствующие главы трудов «Систематическая теология» П. Тиллиха (1957) и «Христос и время» О. Кульманна (1962)²⁰. Среди современных презентаций данной теории следует упомянуть работы: «Крест как выкуп» Ю. ТеЗелла (1996), «Воюющий Бог: Библия и духовный конфликт» Г. Бойда (1997), «*Christus Victor* и Символы веры: некоторые исторические соображения» Т. Фингера (1998), «Обманываемая дьявола: искупление, насилие и выкуп» Д. К. Рэй (1998)²¹, «Ненасильственное искупление» (2001) Дж. Д. Уивера²², «*Christus*

¹⁷ *Moberly R.C.* Atonement and Personality. London: John Murray, 1901; *Rashdall H.* The Idea of Atonement in Christian Theology. London: Macmillan, 1919.

¹⁸ Первая публикация книги состоялась в 1931 году на шведском языке. В 1945 труд Г. Аулена был впервые издан на английском языке. В нашей диссертации мы будем опираться на американское издание 2003 года: *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock, 2003

¹⁹ *Aulén G.* Christus Victor... P. 4.

²⁰ *Dillistone F.W.* A Biblical and Historical Appraisal of Theories of the Atonement // *Theology Today*. 1953. Vol. 10. No. 2. P. 185–195; *Macquarrie J.* Demonology and the Classic Idea of Atonement // *The Expository Times*. 1956. Vol. 68. No. 1. P. 3–6, 60–63; *Tillich P.* Systematic Theology: in 2 vols. Vol. 2. London: Nibset, 1957. P. 197–198; *Cullmann O.* Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time. London: SCM, 1962. P. 193.

²¹ *TeSelle E.* The Cross as Ransom // *Journal of Early Christian Studies*. 1996. Vol. 4. No. 2. P. 147–170; *Boyd G.A.* God at War: The Bible & Spiritual Conflict. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997; *Finger T.N.* Christus Victor and the Creeds: Some Historical Considerations // *Mennonite Quarterly Review*. 1998. Vol. 72. No. 1. P. 31–51; *Ray D.K.* Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom. Cleveland: Pilgrim Press, 1998. В нашей диссертации мы будем опираться на труды авторов, представляющих наиболее современные, полные и значимые интерпретации этой теории.

Victor, постмодернизм и формирование теологии искупления» (2005) Б. Харпера²³.

Помимо этого необходимо отметить работы исследователей, чьи интерпретации искупления во многом отражают сходную с *Christus Victor* тематику противостояния Бога и сил зла, греховной порабощенности человека злым началам, преодоления греха, зла и смерти благодаря служению Христа, а также делают упор на идею ненасильственного сопротивления злу. Здесь можно упомянуть работы авторов из анабаптистской-меннонитской традиции: Дж. Х. Йодера «Политика Иисуса» (1972)²⁴, У. Уинка с его трилогией «Называя силы» (1984), «Изобличая силы» (1986) и «Вступая в соприкосновение с силами» (1992), Т.Й. Ньюфилда «Убив вражду» (2011), «Искупление, справедливость и мир» Д. Белусека (2011), Т. Гримсруда «Вместо искупления» (2013)²⁵. Также особо стоит выделить работы французского католического исследователя Р. Жирара — «Вещи, скрытые от создания мира» (1978), «Козел отпущения» (1982), «Я вижу Сатану, падающего как молния» (1999)²⁶, — в последствии в той или иной степени существенно повлиявших на следующие труды протестантских библеистов и теологов: «Библия, насилие и священное» Дж. Г.

²² Weaver J.D. *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. В нашей диссертации мы будем опираться на 2-ое, расширенное и дополненное издание этой книги: Weaver J.D. *The Nonviolent Atonement*. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011.

²³ Harper B. *Christus Victor, Postmodernism, and the Shaping of Atonement Theology // Cultural Encounters*. 2005. No. 2.1. P. 37–51.

²⁴ Yoder J.H. *The Politics Of Jesus*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972. В нашей диссертации мы будем опираться на более позднее издание: Yoder J.H. *The Politics Of Jesus*. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

²⁵ Wink W. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press, 1992; Wink W. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984; Wink W. *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*. Philadelphia: Fortress Press, 1986; Neufeld T.R.Y. *Killing Enmity: Violence and the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011; Belousek D.W.S. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011; Grimsrud T. *Instead of Atonement: The Bible's Salvation Story and Our Hope for Wholeness*. Eugene: Cascade Books, 2013.

²⁶ Girard R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Gasset, 1978; Girard R. *Le Bouc émissaire*. Paris: Gasset, 1982; Girard R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Gasset, 1999.

Уильямса (1991), «Священное насилие» Р. Хамертона-Келли (1992), «Цели Креста» Э. Бартлетта (2000), «Спасенные от жертвы» М. Хейма (2006)²⁷ и др.

Возвращаясь к теме переосмысления теории заместительного наказания или отдельных ее положений, необходимо отметить, что начиная с 30-х годов XX века и вплоть до середины столетия существенный вклад в критику теории внес британский библеист Ч. Додд. Его статья «Ἰλάσκεσθαι, его однокоренные, производные и синонимы в Септуагинте»²⁸ (1931), содержащая серьезные возражения против традиционного понимания термина «ἰλαστήριον/ἰλασμός» как «умилостивления» Божьего гнева. Позже эти взгляды были отражены в комментариях Ч. Додда на послание Римлянам (1931) и на послания Иоанна (1946)²⁹.

В последние десятилетия критика теории заместительного наказания усилилась и ознаменовалась выходом множества работ, самыми заметными из которых были: «Христос и суд Божий» С. Трэвиса (1986)³⁰, «Реальность искупления» К. Гантона (1988)³¹, «Прошедшее событие и нынешнее спасение» П. Фиддеса (1989), «Искупление и воплощение» В. Уайта (1991), «Набросок богословия жертвоприношения» С. Сайкса (1991), «Божье справедливое возмездие» Т. Горринджа (1996), «Единожды за всех» Т. Смейла (1998), «Воскрешая скандал Креста» Дж. Грина и М. Бейкера (2000), «За пределами воздаяния» К. Маршалла (2001), «Потерянное послание Иисуса» С. Чалке и А.

²⁷ *Williams J.G.* Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence. San Francisco: HarperCollins, 1991; *Hamerton-Kelly R.* Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing, 1992; *Bartlett A.* Cross Purposes: The Violent Grammar of Christian Atonement. Harrisburg: Trinity Press International, 2001; *Heim M.S.* Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

²⁸ Эта статья Ч. Додда “Ἰλάσκεσθαι. Its Cognates, Derivatives, and Synonyms, in the Septuagint” позже вошла в сборник его работ «Библия и греки» под названием «Искупление». В нашей диссертации мы будем ссылаться на это издание. См.: *Dodd C.H.* Atonement // The Bible and the Greeks. London: Hodder & Stoughton, 1957.

²⁹ *Dodd C.H.* The Epistle to the Romans. New York: Harper & Row, 1932. P. 54–55; *Dodd C.H.* The Johanne Epistles. London: Hodder & Stoughton, 1946. P. 25–26, 112.

³⁰ В нашей диссертации мы будем ссылаться на 2-ое, расширенное и дополненное издание данного труда: *Travis S.* Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought. Colorado Springs: Hendrickson Publishers, 2009.

³¹ Мы будем ссылаться на более позднее издание: *Gunton C.E.* The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T. & T. Clark, 2003.

Манна (2003), «Спасаящая сила» П. Шмичена (2005), «Павел и Крест» Д. Брондоса (2006), «Крест и завет» М. Шелтона (2006), «Проблемы с искуплением» (2005) и «Варианты искупления в христианской мысли» (2007) С. Финлана, «Казнящий Бог» Ш. Бейкер (2013)³² и др.

Помимо вышеуказанных монографий, содержащих либо полное неприятие теории заместительного наказания, либо отдельных ее аспектов, следует упомянуть выход сборников различных материалов, отражающих полемику вокруг данной трактовки искупления. Так, в 1995 г., по результатам симпозиума «Искупление сегодня» (Колледж Св. Иоанна (Англия)) вышел сборник докладов авторов³³, по большей части критически оценивающих теорию заместительного наказания. В 2003 г., после выхода книги С. Чалке и А. Манна «Потерянное послание Иисуса», Евангельским альянсом Англии были инициированы публичные дебаты (2004) и годом позже, в Лондонской школе богословия, «Симпозиум о теологии искупления», после которого появился сборник материалов, содержащих аргументы «за» и «против» теории³⁴. В 2006–2007 были опубликованы сразу четыре сборника: «Природа искупления», «Искупление и насилие», «Исследования Креста», «Поражаем Богом?»³⁵,

³² *Fiddes P.S.* Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. Louisville: Westminster/J. Knox Press, 1989; *White V.* Atonement and Incarnation: An Essay in Universalism and Particularity. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991; *Sykes S.W.* Outline of a Theology of Sacrifice // Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; *Gorringe T.* God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996; *Smail T.* Once and for All: A Confession of the Cross. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2005; *Green J.B., Baker M.D.* Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts. Downers Grove: IVP Academic, 2000; *Marshall C.D.* Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001; *Chalke S., Mann A.* The Lost Message of Jesus. Grand Rapids: Zondervan, 2003; *Schmiechen P.* Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005; *Brondos D.A.* Paul on the Cross: Reconstructing the Apostle's Story of Redemption. Minneapolis: Fortress Press, 2006; *Shelton R.L.* Cross And Covenant. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006; *Finlan S.* Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine. Collegeville: Liturgical Press, 2005; *Finlan S.* Options on Atonement in Christian Thought. Collegeville: Michael Glazier, 2007; *Baker S.L.* Executing God: Rethinking Everything You've Been Taught about Salvation and the Cross. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.

³³ Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham / Ed. J. Goldingay. London: SPCK, 1995.

³⁴ The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement. / Ed. D. Tidball, D. Hilborn, J. Thacker. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

³⁵ The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006; Atonement and Violence: A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006; Cross

представляющих дискуссию видных современных протестантских библеистов и теологов о природе искупления, предлагающих новые подходы к пониманию сути служения Христа, а также показывающих их этические следствия для различных сфер человеческой жизни.

Из данного обзора очевидно, что интерпретация искупления, особенно в связи с теорией заместительного наказания, была и остается актуальнейшей проблемой внутри современного западного протестантизма. Однако необходимо отметить, что, во-первых, среди вышеупомянутых трудов почти нет исследований, которые были бы посвящены подробному систематическому и концептуальному анализу упомянутой теории (возможно, за исключением работ Г. Аулена, П. Шмичена и Д. Белусека, в которых подобный анализ произведен отчасти). В основном же, оппоненты традиционной протестантской теории искупления указывают лишь на явные проблемные стороны тех или иных ее аспектов, оставляя без внимания не менее существенные нюансы. Такой подход зачастую приводит к тому, что исследователи не учитывают всей сложности вопроса и поэтому предлагают модификации рассматриваемой теории или иные самостоятельные толкования, не представляющие полноценной альтернативы утвердившейся в традиционном протестантизме теории искупления. Во-вторых, ни в одном из перечисленных исследований не нашли должного критического осмысления и не подвергались сравнительному анализу современные версии теории *Christus Victor*. Поэтому данная диссертационная работа предполагает восполнить эти пробелы не только в отечественной, но и в зарубежной науке.

Объектом диссертационного исследования является учение об искуплении, известное внутри протестантской традиции как теория заместительного наказания, и ее современные альтернативы.

Предметом исследования является история формирования и развития теории заместительного наказания, а также ее современная внутриконфессиональная критика.

Цель исследования состоит в выявлении проблемных аспектов теории заместительного наказания с точки зрения современного религиоведения и философии религии, а также обоснование тезиса о том, что возвращение к теории *Christus Victor*³⁶ внутри протестантизма может стать путем преодоления сложившегося кризиса в трактовке искупления.

В соответствии с целью исследования в диссертации ставятся следующие **задачи**:

- 1) выявить источники и основные теоретические предпосылки теории заместительного наказания в средневековой схоластике;
- 2) исследовать процесс становления теории заместительного наказания в учении Реформаторов, протестантской схоластике, протестантских символах веры и позднем протестантизме;
- 3) представить доводы оппонентов теории заместительного наказания, затрагивающие область библейских исследований, метафорической природы библейского языка, христианской этики и вероучения;
- 4) рассмотреть библейские основания и патристические источники теории *Christus Victor*;
- 5) провести анализ современных версий теории *Christus Victor* с целью выявления наиболее релевантных ее интерпретаций.

Научная новизна исследования состоит в представленном в нем новаторском для отечественной философии религии и религиоведения исследовании современной протестантской внутриконфессиональной полемики

³⁶ Под этой теорией понимается синтез патристических идей об искуплении, произведенный лютеранским теологом Г. Ауленом, и названный им *Christus Victor* (букв. «Христос-Победитель»). По мнению ученого, понимание искупления как победы Христа над дьяволом, грехом и смертью доминировало в Церкви в первые десять веков христианства. Поэтому Г. Аулен называет *Christus Victor* также и «классической идеей искупления».

вокруг теории заместительного наказания. На основании изучения истории зарождения и становления данной теории впервые обосновывается тезис о том, что она имеет полное право считаться традиционной протестантской теорией искупления. Также впервые производится детальное исследование основных библейских, философских и теологических положений данной теории и сопоставление их с альтернативной теорией *Christus Victor*.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

1) В трактате Ансельма Кентерберийского «*Cur deus homo*» прослеживаются новые, отличные от традиционных, направления мысли и акценты, нашедшие развитие в позднейшей схоластике XII–XIII веков, и ставшие краеугольным камнем для понимания искупления в традиции заложенной Реформаторами М. Лютером и Ж. Кальвином.

2) Теория заместительного наказания приняла свои четкие очертания в трудах Реформаторов М. Лютера и Ж. Кальвина и закрепились в позднейшей протестантской традиции. Вплоть до наших дней она является неотъемлемой частью протестантской ортодоксии и поэтому может по праву считаться традиционным протестантским пониманием искупления.

3) Для теории заместительного наказания характерно прочтение ключевых библейских понятий, лежащих в основе христианской доктрины искупления, через призму культурно-обусловленной западной судебно-правовой системы. Рассмотрение этих понятий с учетом еврейской традиции, отраженной в библейских текстах, наделяет эти понятия иными смыслами и уже не позволяет им быть надежной опорой для теории заместительного наказания.

4) Современные исследования метафорической природы библейского языка показали, что в теории заместительного наказания судебные метафоры подчиняют себе все прочие новозаветные метафоры искупления, делая их частью юридического понимания взаимоотношений Бога и человека.

5) Теория заместительного наказания содержит ряд этических и вероучительных проблем: лежащая в ее основе концепция ретрибутивной справедливости, заставляет считать, что идея воздаяния отражает саму суть Божественной природы и, соответственно, ставит трудноразрешимые вопросы о подчинении и разделении в Троице, Божественном насилии, достаточности для искупления лишь смерти Христа, и о реальном значении Его земного служения и воскресения для спасения людей.

6) Теория *Christus Victor*, почерпнутая современными протестантами из Нового Завета и патристики, содержит ряд этических и вероучительных преимуществ перед теорией заместительного наказания, и поэтому может быть предложена в качестве новой весомой альтернативы для осмысления искупления в протестантской традиции.

Источники и методы исследования. В качестве основных источников диссертации используются: 1) для выявления источников и основных философско-теологических предпосылок теории заместительного наказания — сочинения видных представителей средневековой схоластики: Ансельма Кентерберийского («*Cur deus homo*»), Петра Абеляра («*Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*»), Гуго Сен-Викторского («*De sacramentis christianae fidei*»), Петра Ломбардского («*Libri quatuor Sententiarum*»), Фомы Аквинского («*Libri quatuor Sententiarum*», «*Summa theologica*»); 2) для исследования процесса становления теории заместительного наказания — сочинения Реформаторов М. Лютера («*In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius*», «*Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola*», «*Operationes des Psalmos 1519–1521*» и др.) и Ж. Кальвина («*Institutio christianae religionis*» и др.), протестантских схоластов Г. Гроция («*Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi*») и Ф. Турретина («*Institutio Theologiae Elencticae*»), исповедания веры протестантской традиции («*Confessio Augustana*», «*Formula Concordiae*», «*Confessio Belgica*», «*Heidelberg Catechism*», «*Canones Synodi Dordrechtanae*», «*Confessio Fidei*

Westmonasteriensis)), а также значимые работы апологетов традиционной протестантской теории искупления Ч. Ходжа («*Systematic Theology*»), Дж. Стотта («*The Cross of Christ*»), сборник «*The Glory of the Atonement*» под редакцией Ч. Хилла и Ф. Джеймса III, и коллективную монографию «*Pierced for our Transgressions*», написанную С. Джефферри, М. Оуи и Э. Захом и др.; 3) для рассмотрения доводов современных критиков теории заместительного наказания работы Ч. Додда («*Ἰλάσκεσθαι. Its Cognates, Derivatives, and Synonyms, in the Septuagint*»), К. Маршалла («*Beyond Retribution*»), С. Трэвиса («*Christ and the Judgement of God*»), К. Гантона («*The Actuality of Atonement*»), Дж. Д. Уивера («*Forgiveness and (Non) Violence*», «*Violence and Christian Theology*» и др.), Дж. Грина и М. Бейкера («*Recovering the Scandal of the Cross*»), Д. Белусека («*Atonement, Justice and Peace*») и других; 4) для анализа библейских оснований и патристических источников теории *Christus Victor*, а также для исследования современных ее версий — труды Иринея Лионского («*Adversus Haereses*»), Оригена Александрийского («*Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*»), Афанасия Александрийского («*De incarnatione Dei Verbi*», «*Contra Arianos II*»), Григория Нисского («*Oratio catechetica magna*»), Григория Богослова («*Oratio XLV*»), Иоанна Златоуста («*Homilia in Ioannem LXVII*»), Августина Блаженного («*De civitate Dei*», «*De Trinitate*», «*Enchiridion*», «*Sermones CXXX, CCLXIII*»), Г. Аулена («*Christus Victor*»), Д. К. Рэй («*Deceiving the Devil*»), Дж. Д. Уивера («*The Nonviolent Atonement*»), Т. Фингера («*Christus Victor as Nonviolent Atonement*») и Г. Бойда («*Christus Victor View*») и других.

Методологическая основа исследования обусловлена его целями и задачами и является междисциплинарной. В диссертации использовался общий историко-философский подход, включающий в себя: источниковедение (для отбора и определения информационных возможностей выбранных источников), философскую герменевтику (для интерпретации и анализа содержания источников, лежащих в основе рассматриваемых теорий искупления), а также

философскую компаративистику (для выявления философско-теологических различий между теорией заместительного наказания и теорией *Christus Victor*, а также для сравнительного анализа воззрений представителей этих теорий). В виду отсутствия русских переводов подавляющего большинства исследуемых сочинений, а также для уточнения смысла фраз и прояснения значения тех или иных терминов, мы обращаемся непосредственно к оригинальным текстам (на латыни, немецком, английском, французском и др. языках). Этим обусловлено использование в диссертации общефилологических методов исследования.

Теоретическая значимость диссертационного исследования состоит в том, что оно вводит в научный оборот один из важнейших вопросов религиозно-философского и религиоведческого дискурса внутри современного протестантизма, знакомит с трудами современных философов, библеистов, теологов и религиоведов, играющих значимую роль в переосмыслении учения об искуплении в протестантской традиции. В ходе исследования производится сравнение разных теорий искупления, выявляются их основания и рассматриваются порождаемые ими проблемы. Положения и выводы диссертации могут расширить аргументацию современных научных дискуссий по теме искупления.

Практическая значимость исследования состоит в том, что его выводы могут быть использованы для изучения вопросов межконфессионального религиозного диалога протестантской и православной традиций, а его результаты могут применяться при чтении курсов по философии религии, религиоведению, теологии и истории философии.

Апробация. Основные результаты исследования были опубликованы в виде статей, входящих в перечень ВАК.

- 1) *Корякин С. С.* К вопросу об источниках традиционной протестантской теории искупления // *Христианское чтение.* 2016. №3. С. 62–87.

- 2) *Корякин С. С.* Становление традиционной протестантской теории искупления // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. №1. С. 263–278.
- 3) *Корякин С. С.* Современная протестантская дискуссия об искуплении // Вестник ПСТГУ. 2016. Вып. 2 (64). С. 20–39.

Также была опубликована рецензия:

- 1) *Корякин С. С.* Рецензия на книгу Белусек Д. Искупление, справедливость и мир: послание Креста и миссия Церкви // Философия религии: альманах. 2014–2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука — Восточная литература, 2015. С. 545–558

Структура работы. Диссертация состоит из Введения, 4-х глав, содержащих разделы и подразделы, а также из Заключения и Списка литературы.

ГЛАВА 1. Источники традиционной протестантской теории искупления

Начиная с середины XIX века и по сей день среди западных теологов ведутся оживленные дискуссии о традиционном для протестантов понимании искупления — теории заместительного наказания (в современной терминологии — *penal substitution theory*). В ходе обсуждений эта теория неоднократно подвергалась критике с библейских и теологических позиций. Несмотря на возражения, сторонники данного понимания искупления строят защиту прежде всего на библейских основаниях, показывая, что понятия удовлетворения нарушенной грехом справедливости, наказания за грех и заместительной смерти Христа являются фундаментальными истинами Священного Писания. Параллельно делаются попытки заявить, что теория заместительного наказания прочно укоренена в истории теологической мысли. Эти авторы утверждают, что истоки теории заместительного наказания можно проследить в трудах церковных писателей, начиная со II века¹. Однако большинство исследователей, говоря о формировании протестантской теории искупления, прежде всего ссылаются на решающую роль схоластического периода, в частности Ансельма Кентерберийского. По верному замечанию Дж. Келли, «искупление не превращалось в поле сражения для соперничающих школ вплоть до двенадцатого века, когда трактат Ансельма Кентерберийского *Cur deus homo* сосредоточил на нем внимание»². Именно Ансельм, по мнению Ж. Ривьера, явился «творцом новой теологии искупления. Протестанты и католики вместе согласны, что *Cur deus homo* был “эпохальной работой”... этот труд не только — первый настоящий трактат об искуплении, в нем также мы впервые находим

¹ Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution. Wheaton: Crossway, 2007. P. 164 и далее. Также см.: Rivière J. The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay: in 2 vols. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909. P. 120 и далее.

² Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. Revised. New York: HarperCollins, 1978. P. 375. Здесь и далее, если не указано иначе, цитаты из работ на иностранных языках даются в авторском переводе.

в четко сформулированном виде ту теорию удовлетворения, в свете которой будут исследоваться основания учения [об искуплении], и которая вскоре станет классической теологической теорией»³.

Задача данной главы — исследовать мысль Ансельма об искуплении, а также проследить, как идеи, заложенные в его трактате, были развиты в схоластике XII–XIII веков, и стали краеугольным камнем традиционной протестантской теории искупления.

1.1 Ансельм Кентерберийский

Хотя попытки рационально обосновать необходимость Боговоплощения и искупления предпринимались многими отцами Церкви (Оригеном, свв. Афанасием, Григорием Нисским, Иоанном Дамаскиным и др.), по мнению некоторых западных исследователей, Ансельму впервые в истории теологии удалось дать логически последовательную и законченную теорию, которая стала источником вдохновения для последующих мыслителей.

Как пишет сам Ансельм, его задача состояла в том, чтобы обосновать, «по какой причине или необходимости Бог сделался человеком и ...смертью Своей вернул жизнь миру»⁴, то есть «показать разумное и прочное основание истины»⁵ Божьего воплощения и искупления.

Свой аргумент Ансельм начинает с критики предшествующей популярной теории выкупа (в современной терминологии — *ransom theory*), согласно которой люди с самого момента грехопадения были порабощены дьяволу, а смерть Христа являлась ценой выкупа, заплаченного Сыном Божиим

³ Rivière J. The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay: in 2 vols. Vol. 2. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909. P. 14.

⁴ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo* // АСОО. Vol. 2. L. 1, с. I, P. 48:2-4. Здесь и далее перевод дается по Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / Пер. Е. Начинкина // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 20–133.

⁵ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus...* L. 1, с. IV, P. 52:3.

за искупление человечества⁶. Ансельм возражает этому, говоря, что все, даже дьявол, находятся во власти Божьей⁷, поэтому не может идти речи о том, чтобы Бог уплатил ему какой-либо выкуп⁸. Поскольку Божья власть простирается над всем творением, то именно Он является виновником спасения человечества. Что же касается дьявола, то по справедливости он не обладает никакой властью над человеком, потому что, подтолкнув человека к греху, он похитил его у Бога. Нарушив волю Божью и согласившись с волей дьявола, человек сам себя подверг наказанию, которое, по справедливому попущению Бога, и осуществляется через действия дьявола. «Таким вот образом и говорится про дьявола, что он по справедливости мучает человека, ибо Бог по справедливости попускает это, а человек по справедливости переносит»⁹.

По мысли Ансельма, люди отвратили свою волю от Бога, перестав воздавать Ему должную честь и, тем самым, похитив принадлежащее Ему¹⁰. Для того чтобы возместить этот ущерб, человек должен вернуть Богу больше, чем похитил, как если бы повредивший здоровье человека и восстановивший его, должен был бы еще и дать некое возмещение ему за нанесенное оскорбление¹¹. В этом даянии сверхдолжного и состоит удовлетворение, которое Бог ожидает от человека¹². Но поскольку тот не способен этого сделать, Бог не может оставить грех без наказания. Поэтому после грехопадения люди наказываются

⁶ Согласно исследованию Дж. Келли, теория выкупа имеет свои истоки в сочинениях Ириния Лионского и Оригена Александрийского, и далее более подробно развивается Григорием Нисским, Василием Великим, Иоанном Златоустом и др. на Востоке, а также Амвросием Медиоланским, Иларию Пиктавийским, Августином Блаженным и др. на Западе. Григорий Нисский подобным образом излагает искупление человечества Христом: поскольку дьявол имел полное право властвовать над согрешившими людьми, Бог не мог силой отнять у него людей, не нарушив при этом справедливость. Поэтому Бог предложил дьяволу выкуп в виде человека Иисуса. Видя достоинства безгрешного Христа, дьявол решил, что такой обмен будет в его пользу. Однако он не понял, что под личиной человеческой плоти скрывается бессмертное Божество. Поэтому, когда он принял Христа в обмен на свободу людей, он не смог удержать Его. Он был обманут и пойман как рыба обманута приманкой, скрывающей крючок. В этом не было несправедливости, как пытался показать Григорий, поскольку дьявол получил то, что сам пожелал. См.: *Kelly J.N.D. Early Christian Doctrine...* P. 376–377, 382, 387, 391–392.

⁷ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus...* L. 1, c. VI, P. 54:10-11; c. VII, P. 56:3-5.

⁸ Это же говорил ранее св. Григорий Богослов. См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV.22 // PG 36 (Col. 653A–B).*

⁹ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus...* L. 1, c. VII, P. 57:25-26.

¹⁰ *Ibid.* L. 1, c. XI, P. 68:12, 14-17.

¹¹ *Ibid.* L. 1, c. XI, P. 68:23-27.

¹² *Ibid.* L. 1, c. XI, P. 69:1-2.

телесной смертью¹³, а также тем, что они лишаются вечной жизни и блаженства, ради которых они были созданы¹⁴.

Богу не пристало просто отпустить грех, потому что в таком случае у согрешившего и несогрешившего будет одна участь, а это есть нарушение закона справедливости¹⁵. Более того, Бог не может оставить все как есть, поскольку Он хранит честь Своего достоинства¹⁶, и не может быть несправедливым к Самому Себе или казаться беспомощным в отношении человеческого греха¹⁷. Честь Бога непосредственно связана с поддержанием предустановленных им «красоты и порядка мироздания»¹⁸, поэтому Он определил, чтобы за всяким уклонением от Его воли, то есть за всяким грехом, необходимо следовало или удовлетворение, или наказание (*necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*)¹⁹. Всеми этими действиями в отношении греха Бог поддерживает Свою честь, а грешник или падший ангел, уклоняясь от

¹³ Ibid. L. 2, c. II, P. 98:8-11.

¹⁴ Ibid. L. 1, c. XIV, P. 72:16-18.

¹⁵ Ibid. L. 1, c. XII, P. 69:15-21.

¹⁶ Были попытки искать корни теории Ансельма в германских этико-правовых законах. См. обсуждение этого вопроса в: *Harnack A. History of Dogma: in 6 vols. Vol. VI. Boston: Little, Brown and Co., 1899. P. 56–58.* Однако более широкое распространение получило мнение, что Ансельм представляет свое понимание искупления в понятиях, характерных для современной ему феодальной эпохи: Бог предстает как сузерен, честь которого поругана подчиненными ему людьми (вассалами), и поэтому требует удовлетворения. См., напр.: *Hopkins J. A Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972. P. 197–198.* Хороший обзор критики этой позиции в: *Cohen N. Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo // The Saint Anselm Journal. 2004. Vol. 2. No. 1. P. 22–29.* Другие ученые считают, что теорию Ансельма невозможно понять без характерных для западной церкви покаянной системы (*penitential system*). См.: *Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003. P. 81, 90.* Схожего мнения придерживается Д. Уидден: *Whidden III D. The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order // Nova et Vetera (English edition). 2011. Vol. 9. No. 4. P. 1055–1087.* Я. Пеликан подытоживает эту разницу во мнениях следующим образом: «Хотя историки искали корни этой идеи удовлетворения в германских обычаях, таких как “*wergild*”, согласно которым преступление против человека должно искупаться в соответствии с его положением, или в феодальном законе, похоже, что наиболее очевидный и непосредственный источник этой идеи — церковная система покаяния, которая как раз развивалась в то время. Самый ранний из латинских мыслителей уже говорил о покаянии, как о способе “принести удовлетворение Господу”, и термин “удовлетворение” стал общепринятым» *Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago; London: University of Chicago Press, 1978. P. 143.*

¹⁷ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus... L. 1, c. XIII, P. 71:24-26.*

¹⁸ Ibid. L. 1, c. XV, P. 73:6-9.

¹⁹ Ibid. L. 1, c. XV, P. 73:25–P. 74:1-2.

Его повелевающей воли, «устремляется под власть воли карающей»²⁰, то есть наказывает сам себя.

Далее Ансельм подчеркивает, что Христос делает за человека то, что он сам не в силах осуществить. Долг человека перед Богом настолько огромен, что человек не может возместить причиненный ущерб; это возможно только Самому Богу. Поэтому получается парадоксальная ситуация, в которой человек должен принести удовлетворение, но не может, в то время как Бог может это сделать, но не должен, поскольку это обязанность человека. В результате удовлетворение за грех может дать только и только тот, кто будет и Богом и человеком в одном лице, то есть Богочеловек Иисус Христос²¹.

Христос может и должен дать Богу больше, чем может Ему дать все остальное творение. Подчинения воле Божьей еще недостаточно для того, чтобы принести должное удовлетворение, поскольку такое подчинение — долг всех людей. По рассуждению Ансельма, даянием (*datio*) «не по долгу» (*nes ex debito*), может быть только добровольная смерть безгрешного. Ведь если обычные люди подлежат закону смерти по своим грехам, то Христос — нет. Если грешники умирают по необходимости, то Он может умереть добровольно²², что превышает всякий долг.

Ценность личности Христа безмерно высока, а «грех, совершенный по отношению к Его лицу, несравненно тяжелее всех, не относящихся к Его лицу, какие только можно себе представить [*cogitare* — помыслить]»²³. Поэтому смерть Христа перевешивает тяжесть грехов и становится достаточной, чтобы искупить от греха всех людей и стать для них источником духовных благ. Христос, таким образом, приносит удовлетворение Богу Отцу за грехи человечества.

²⁰ Ibid. L. 1, с. XV, P. 73:14-16.

²¹ Ibid. L. 2, с. VI, P. 101:16-19.

²² Ibid. L. 2, с. XI, P. 110:25-28, P. 111:16-18, 22-25.

²³ Ibid. L. 2, с. XIV, P. 114:11-12. Здесь и далее внутри цитат в квадратных скобках приведены понятия на латинском, если требуется уточнение или используемый перевод не совсем верно отражает смысл оригинала.

Как уже отмечалось, влияние Ансельма на развитие западной теологии искупления было очень велико. Это может объясняться тем, что ему хорошо удалось суммировать общие тенденции западного понимания искупления²⁴ и представить их в одной теории. Если до Ансельма, размышляя о смерти Христа, теологи не ограничивались какой-то одной концепцией, но прибегали к множеству библейских образов и понятий для осмысления искупления, то с появлением трактата «*Cur deus homo*» многие старались также представить одну, унифицированную, не содержащую противоречий, теорию. Последующие объяснения искупления стали, по меткому замечанию П. Бёрнса, вариациями теории Ансельма²⁵. Фактически Его теория стала новой парадигмой для осмысления спасительного значения смерти Христа.

Здесь же стоит отметить, что несмотря на то, что Ансельм опирается на уже сложившиеся в западной теологии искупления тенденции, мы видим в его теории новые идеи и новые акценты.

Во-первых, согласно Ансельму, решение проблемы греха не подразумевает реального противостояния между Богом и дьяволом, что было характерно для преобладавшей прежде теории выкупа, но целиком и полностью касается вопроса отчуждения между Богом и человеком²⁶. В этой связи Г. Аулен верно замечает, что

«старый дуалистический взгляд открыто отвергается Ансельмом... и хотя правда, что иногда он говорит о служении Христа как о триумфе над дьяволом, и соединяет эту мысль с идеей удовлетворения, это использование старой фразеологии чисто

²⁴ См.: *Aulén G. Christus Victor...* P. 81–84.

²⁵ *Burns J.P. The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // Theological Studies. 1975. Vol. 36. No. 2. P. 289.*

²⁶ П. Шмичен говорит об этом ссылаясь на слова Р. Сазерна об Ансельме: «Это меняет концепцию размышления об искуплении. Вместо поиска объяснений в противостоянии между дьяволом и Богом, Ансельму необходимо искать объяснение в Боге» *Schmiechen P. Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005. P. 201.*

случайно. Оно не имеет жизненно важного отношения к структуре его мысли; это просто остатки традиции...»²⁷.

Несмотря на то, что критикуемое Ансельмом буквальное и упрощенное — но ставшее популярным в его время — понимание теории выкупа у дьявола было характерно лишь для некоторых теологов раннехристианской традиции²⁸, с момента появления «*Cur deus homo*», в западной схоластике к ней обращаются все реже и реже и постепенно она становится маргинальной²⁹. Как у Ансельма, так и его последователей акцент в деле искупления прежде всего делается на личности Самого Бога и восстановлении Его чести/справедливости, нежели чем на изменении в человеке или победе над дьяволом³⁰.

Во-вторых, развивая свое понимание искупления, Ансельм целиком опирается на популярную в античном мире концепцию справедливости и воздаяния³¹. Как отмечает К. Гантон, Ансельм придерживается убеждения, что «если несправедливость останется безнаказанной, то будет явлена

²⁷ Aulén G. *Christus Victor*... P. 89.

²⁸ Здесь мы можем назвать уже упоминавшихся Оригена Александрийского, который напрямую утверждает, что жизнь Христа, как выкуп, уплачена не Богу, но дьяволу (см.: *Origenes Alexandrinus. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum. XVI.8 // PG 13 (Col. 1397A–B)*), а также его ученика Григория Нисского (см.: *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna. XXII // PG 45 (Col. 60C–61A)*). Однако стоит отметить, что недавнее исследование Н. Ломбардо убедительно показывает, что более детальное прочтение данных авторов все же позволяет сказать, что «ни один патристический автор никогда в открытую не заявляет, что эти права [дьявола] имеют реальный юридический статус, а патристические упоминания о правах дьявола настолько отрывочны и туманны, чтобы можно было сделать какое-либо заключение на основании их писаний». См.: *Lombardo N.E. The Father's Will: Christ's Crucifixion and the Goodness of God. New York: Oxford University Press, 2014. P. 192.*

²⁹ См.: *Rivière J. The Doctrine of the Atonement*... Vol. 2. P. 194–240.

³⁰ «Одно из исторических достижений учения Ансельма об искуплении состояло в том, что он перевел фундаментальное значение библейского и литургического образа жертвы — что искупление человечества было действием, обращенным к Богу, а не к человеку или дьяволу — в форму, совместимую с учением о неизменяемости Бога (*immutability of God*)» *Pelikan J. The Christian Tradition*... Vol. 3. P. 139.

³¹ В античной литературе до Платона понятие *δίκη* (справедливость, праведность) означало как справедливость в воздаянии и распределении благ в правовых сообществах, так и сохранение установленного во вселенной порядка, который поддерживают боги. В философии Платона *δικαιοσύνη* (справедливость) одна из высших добродетелей, укорененная в высшей идее блага и, соответственно, имеющая вечную основу в мире идей: «Платон пытался продемонстрировать, что устойчивое государство могло быть построено на основании глубоких метафизических структур вселенной... Общественный порядок существует тогда, когда в нем отражается порядок вселенной...» *Gunton C.E. The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T. & T. Clark, 2003. P. 97.* со ссылкой на *Hugh Lloyd-Jones. The Justice of Zeus: University of California Press, 1971.*

несправедливость и иррациональность вселенной, и поэтому Бог, ответственный за порядок во вселенной, недостоин будет называться Богом»³².

Еще Аристотель говорил, что справедливость осуществляется тогда, когда «каждому воздается пропорционально его деятельности»³³. На примере Августина и Фомы Аквинского У. Померло³⁴ и Д. Белусек³⁵ убедительно показывают, что принцип воздаяния был воспринят на вооружение западной средневековой теологической мыслью и, в частности, нашел свое лучшее и полное выражение в «*Cur deus homo*». Поэтому, согласно Ансельму, грех не может оставаться без должного воздаяния, иначе нарушается правильный порядок вещей, установленный Богом. То есть необходимо, чтобы за грехом последовало либо наказание, либо удовлетворение³⁶.

Эта неотвратимость воздаяния видна в том, как Ансельм описывает подвиг Христа. С одной стороны, он указывает, что смерть Христа добровольна и является результатом Его верности и послушания Богу ради сохранения справедливости³⁷. Поэтому жертва Сына Божьего — это Его «великий дар» (*tantum donum*)³⁸, превышающий долг³⁹, которого Бог не требует, но который

³² Ibid. P. 90.

³³ «...либо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности: при этом или стараются воздать за зло злом, и если подобное воздаяние невозможно, то такое состояние считается рабством, или же за добро добром, если же нет, то, значит, за услугу не воздается равной услугой, а государство именно и держится подобными взаимными услугами» *Аристотель*. Никомахова этика. Гл. 5, § 8 // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 463.

³⁴ *Pomerleau W.P.* Justice, Western Theories of. // Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource [Electronic resource]. URL:<http://www.iep.utm.edu/justwest/> (Date of access: 16.08.2014).

³⁵ *Belousek D.W.S.* Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 30–31.

³⁶ «И если бы Божья премудрость не присовокупляла возмещение и наказание, когда злоба силится нарушить правильный порядок, то во вселенной, которая должна управляться [*ordinare* — упорядочиваться] Богом, из-за искажения упорядоченной красоты образовалось бы некое уродство, и Бог тогда как бы не вполне осуществил Свое определение. А раз и то, и другое столь же не подобает, сколь и не может осуществиться, то необходимо, чтобы за любым грехом следовало или возмещение [*satisfactio* — удовлетворение] за него, или кара [*poena* — наказание]» *Anselmus Cantuariensis*. *Cur deus...* L. 1, с. XV, P. 73:22 – P. 74:1-2.

³⁷ Ibid. L. 1, с. IX, P. 62:5-8.

³⁸ Ibid. L. 2, с. XIX, P. 130:6.

³⁹ Ibid. L. 2, с. XI, P. 111:16-18 и далее.

Его Сын охотно отдает вместо человечества в качестве удовлетворения за грех⁴⁰. С другой стороны, Ансельм говорит, что

«Отец хотел смерти Сына, потому что Он не желал, чтобы мир спасся иначе, чем через столь великий человеческий подвиг [*facere* — деяние]... А для Сына, жаждущего спасения человечества... это означало то же, что и приказание умереть»⁴¹.

Ансельм постоянно повторяет, что Сын Божий родился для того, чтобы умереть⁴², и что «неизменная истина» (*veritas immutabilis*)⁴³ требовала смерти Христа, которая необходима для уплаты человеческого долга перед Богом⁴⁴.

П. Шмичен, отмечает, что Ансельма справедливо упрекают в том, что он «представляет смерть как самоцель или как сделку между Богом и Христом ради удовлетворения Божьего гнева. Проблема состоит в том, что все зависит от того, где расставить акценты»⁴⁵. Принцип воздаяния, лежащий в основе рассуждений Ансельма, дал основание поздним комментаторам основанию по-своему переосмыслить его идеи.

Если в «*Cur deus homo*» выбор лежит между удовлетворением и наказанием (*satisfactio aut poena*) — и Христос умирает, прежде всего, чтобы принести дар послушания и восстановить порядок вещей, нарушенный грехопадением, — то для последователей Ансельма, удовлетворение и прощение невозможно без наказания за грех⁴⁶. Страдания Сына Божьего играют решающую роль в удовлетворении Божьей справедливости. Подобные

⁴⁰ Ibid. L. 2, c. XI, P. 111:2-4.

⁴¹ Ibid. L. 1, c. IX, P. 64:6-10.

⁴² Ibid. L. 2, c. XVI, P. 120:30-31, c. XVII, P. 124:7-8.

⁴³ Ibid. L. 2, c. XIX, P. 131:17.

⁴⁴ Ibid. L. 2, c. XVIII, P. 127:27-30.

⁴⁵ Schmiechen P. Saving Power... P. 214.

⁴⁶ См.: Williams T. Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard / Ed. J.E. Brower, K. Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 265–266.

размышления мы видим у других известных мыслителей позднего средневековья: Петра Абеляра, Гуго Сент-Викторского и, позже, у Фомы Аквинского⁴⁷. Редкое исключение, как мы увидим, составят лишь взгляды Петра Ломбардского, опиравшегося на более раннюю церковную традицию.

1.2 Петр Абеляр

Наиболее полное изложение взглядов Абеляра на искупление мы можем найти в его «*Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*». Необходимо отметить, что данный труд не трактат на тему искупления, но лишь комментарий на послание апостола Павла. Изложение темы искупления не является систематичным и последовательным, однако Абеляру удалось достаточно хорошо выразить свои взгляды по этому вопросу.

Абеляр, так же как и Ансельм, отрицает теорию выкупа, не соглашаясь с мыслью, что дьяволу могут принадлежать какие-либо права на человека. В подтверждение он ссылается на статью из канонического права, утверждающую, что от преимущественного права должен отказаться тот, кто неверно распорядился данной ему властью⁴⁸. Размышляя о роли дьявола в порабощении человека, Абеляр фактически повторяет аргументы Ансельма, говоря, что по попущению Божьему дьяволу уделена роль тюремщика и мучителя согрешивших (*quasi carcerario vel tortor*)⁴⁹ и что он не может восприниматься как сила, самостоятельно противостоящая Богу и людям.

Затем Абеляр критикует любую идею, опирающуюся на принцип воздаяния и подразумевающую некую сделку между Богом и Христом. Считается, что его критика обращена на теорию искупления Ансельма, в

⁴⁷ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 303.

⁴⁸ "Privilegium meretur amittere, qui commissis sibi potestate abutitur". Decretum Gratiani, cap. 63, causa XI См.: Petrus Abaelardus. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // Petri Abaelardi Opera Theologica. CCCM 11. L. 2, c. 3, l. 165.

⁴⁹ Ibid. L. 2, c. 3, l. 151.

которой Абельяр усмотрел именно такое представление о справедливости и воздаянии⁵⁰:

«Как Он избавил пленных посредством этой цены, если Сам прежде эту цену потребовал или установил, для того, чтобы Ему пленных избавить? Каким жестоким и несправедливым кажется, если кто-либо потребовал кровь невинного в качестве некоего выкупа, или что каким-то образом ему может доставить удовольствие убийство невинного, тем менее Бог должен был принять смерть Своего Сына таким образом, чтобы через нее Он был примирен со всем миром»⁵¹.

После этого Абельяр переходит к изложению своей версии того, зачем воплотился, жил, умер и воскрес Сын Божий. В своей теории он делает основной акцент не на объективной стороне искупления — то есть не на примирении Бога с миром посредством жертвы Христа, — но на субъективной стороне, а именно на том, какие изменения происходят в сердце человека, когда тот понимает, *что* Бог сделал для него.

Согласно Абельяру, грех человечества следует понимать двояко. С одной стороны, грех — это наша извращенная воля (*prava voluntas nostra*), которая заставляет людей презирать Бога, с другой стороны, грехом называется наказание за грех (*peccati poena*), которое люди навлекают на себя⁵². В первую очередь Абельяр уделяет внимание вопросу исправления отношения человека к Богу.

⁵⁰ «Аргумент усложняется тем, что Ансельм не открывает своих теологических установок, когда пытается найти принцип рациональной необходимости, требующий воплощения. Доказательство подходит слишком близко к идее сделки между Христом и справедливостью Божьей, и именно поэтому навлекает на себя критику. Эта критика не заставила себя долго ждать в лице Абельяра» *Schmiechen P. Saving Power...* P. 291–292.

⁵¹ *Petrus Abaelardus. Commentaria...* L. 2, c. 3, l. 232–238.

⁵² *Ibid.* L. 2, c. 5, l. 354.

Цитируя и комментируя Рим 3:25-26, Абельяр говорит, что жертва Христа, предложенная Богом за нас в качестве умилоствления (*propitiatio*) «к показанию праведности Его»⁵³ (*ad ostensionem iustitiae suae*) является ничем иным, как даром любви Божьей к падшему человечеству. Поэтому он определяет праведность/справедливость (*iustitia*) как Божью любовь (*charitas*)⁵⁴, явленную в жизни и смерти Христа. Видя пример такой любви, человек оставляет презрение к Богу, исправляет свою волю и учится любить в ответ. Таким образом он получает оправдание и становится праведным (*iustus*). Искупление человека состоит в том, что любовь Божья в человеке освобождает его от рабства греху и приносит ему «свободу славы детей Божьих» (Рим 3:21)⁵⁵.

Здесь стоит упомянуть, что идея примера любви и послушания, показанного Христом, неоднократно встречается также и у Ансельма⁵⁶, однако у него она не играет решающей роли в вопросе искупления. Абельяр же использует этот пример в качестве основы для своей аргументации. Поэтому с первого взгляда может показаться, что решение проблемы греха Абельяр видит только в субъективном изменении, происходящем внутри человека⁵⁷. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что он не только не обходит стороной объективный аспект искупления, но и обращается к принципу воздаяния.

Как мы помним, последствиями грехопадения Абельяр считает извращенную человеческую волю и наказание за грех. Последнее, по мысли Абельяра, состоит из наказания телесной смерти и вечной смерти⁵⁸. Поэтому

⁵³ Здесь и далее, если не указано иначе, цитаты из Библии, приводятся по Синодальному переводу. Необходимо отметить, что в латинских переводах понятие *δικαιοσύνη* (праведность) стало переводиться *iustitia*, что означает также «справедливость».

⁵⁴ *Petrus Abaelardus. Commentaria...* L. 2, C. 3, l. 92-96; 108-120.

⁵⁵ *Ibid.* L. 2, C. 3, l. 253.

⁵⁶ См.: *Anselmus Cantuariensis. Cur deus...* L. 2, c. XI, P. 112:1-3; c. XVIII, P. 127:17-22; c. XIX, P. 130:28-31.

⁵⁷ В слишком оптимистичном отношении к проблеме человеческого греха Абельяра обвиняли его современники Вильгельм из Сен-Тьерри и Бернард Клервоский.

⁵⁸ *Petrus Abaelardus. Commentaria...* L. 2, c. 5, l. 157; 248.

«Божье прощение греха есть ничто иное, как освобождение от вечного наказания за него»⁵⁹ и, умирая на кресте, Христос берет на Себя это наказание и освобождает людей. «Действительно, согласно этому значению говорится, что грехи отпускаются, то есть, что наказания за грехи отменяются, и Господь понес наши грехи, то есть, Он подъял наказания за наши грехи»⁶⁰. Это не единственное место, где Абельяр упоминает о несении Христом Божьего наказания за грех, причитающегося человечеству. Как отмечает С. Картрайт, «Абельяр рассуждает в терминах, соответствующих объективной теории искупления, и в других местах комментария на Послание к римлянам, почти что поддерживая те теории, которые он до этого отверг»⁶¹.

Идея о наказании за грех связана с другим определением праведности/справедливости Божьей, которое мы находим все в том же труде Абельяра. Помимо упомянутого выше понимания праведности/справедливости как любви Божьей, в комментарии на Рим 1:17 мы встречаем уже знакомое нам традиционное представление о справедливом воздаянии/расплате (*iusta remuneratio*), которое «просто и совершенно содержится и передается или избранным к славе, или злым для наказания»⁶².

Таким образом, исследователи отмечают некую непоследовательность Абельяра в его попытке совместить субъективный и объективный аспекты искупления. Особенно эта непоследовательность видна в том, как его отрицание принципа воздаяния, который он видит в учении Ансельма, соседствует с утверждением о том, что, умирая, Христос несет на Себе наказание за людской

⁵⁹ Ibid. L. 2, c. 5, l. 724.

⁶⁰ Ibid. L. 2, c. 5, l. 359.

⁶¹ «Например, в 4.25 он говорит о том, как Христос “уничтожил наказание за грехи ценой (*pretium*) Своей смерти”, а немного ранее он отвергал концепцию выкупа (*pretium*). В том же отрывке он еще говорит о Христе, несущем наказание за человеческий грех, понятии, которое он снова использует в другом месте для описания средства, которым прощаются грехи. Он также описывает смерть Христа как жертву за нас, которая обретает отпущение грехов, о Христе, умирающем за наши грехи, о Христовой крови, отданной за нас, и о этой же крови, очищающей пятно нашего греха» Cartwright S.R. Introduction // Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 50.

⁶² Petrus Abaelardus. Commentaria... L. 1, c. 1, l. 623.

грех⁶³. С. Картрайт справедливо говорит, что если бы не критика Абеляром предшествующих теорий и не его рассуждения об искуплении посредством Божьей любви, то «читатель бы вполне мог подумать об Абеляре как о последовательном традиционалисте»⁶⁴.

Мы можем заключить, что, несмотря на значительную новизну мыслей Абеляра относительно искупления, он продолжает размышлять о значении смерти Христа в привычных для схоластической традиции категориях воздаяния. Прощение греха невозможно, если вместо человека за него не понесет наказание Христос. Поэтому трудно не согласиться с мнением П. Бернса и Т. Уильямса о том, что в теории Абеляра совершенно явно прослеживается идея заместительного наказания⁶⁵, которая позже найдет широкое распространение как в схоластической мысли, так и в теологии Реформаторов.

1.3 Гуго Сен-Викторский

Вслед за Абеляром следует упомянуть Гуго Сен-Викторского, который, прочно опираясь на наследие Ансельма, также продолжал развивать идею наказания. Наиболее систематическое изложение его взглядов на грехопадение и искупление мы находим в его трактате «*De sacramentis christianae fidei*».

Гуго полагает, что грехопадение повлекло за собой три наказания: телесную смертность, вожделение плоти и неведение разума⁶⁶. Если человека в таком состоянии не коснется Божественная благодать, то эти три наказания приведут к вечному осуждению. Окончательное наказание не постигло человека сразу, чтобы у него была возможность осознать собственную беспомощность и нужду в покаянии⁶⁷. Бог, отложив роль Судии, взял на Себя роль Советчика и

⁶³ См.: *Cartwright S.R.* Introduction. P. 44–46.

⁶⁴ *Ibid.* P. 50.

⁶⁵ *Burns J.P.* The Concept of Satisfaction... P. 289–291, 304; *Williams T.* Sin, Grace, and Redemption. P. 265–267.

⁶⁶ *Hugo de S. Victore.* De sacramentis christiane fidei // PL. 176. L. 1, p. 8, c. 1 (Col. 305C).

⁶⁷ Здесь Гуго практически повторяет мысли Абеляра в комментарии на Рим 3:26.

Помощника (*consiliator*)⁶⁸. Совет состоял в расчете удовлетворения (*in ratione satisfactionis*), а помощь — в действии искупления⁶⁹.

Для того чтобы понять степень удовлетворения, которое должен принести человек за свой грех, Гуго рассматривает взаимоотношения Бога, человека и дьявола. И человек, и дьявол нанесли оскорбление Богу (*iniuria*): один тем, что обманом украл чужого раба и насильно удерживал его, другой же тем, что презрел Божью заповедь и подчинил себя дьяволу⁷⁰. Поскольку дьявол не имел права подчинить себе человека, он не по справедливости удерживает его, однако совершенный человеком грех справедливо подчиняет его дьяволу, поскольку является результатом добровольного выбора человека. «Поэтому в отношении своей вины человек справедливо подчинен дьяволу, но несправедливо, в том, что касается обмана дьявола»⁷¹.

Если бы человек мог иметь такого защитника (*patronus*), который бы смог привести дьявола на суд (*in causam*), то он мог бы справедливо перестать подчиняться дьяволу. Таким защитником мог бы стать только Бог, но Он гневается на человека за отступничество. «Следовательно, необходимо, — заключает Гуго, — чтобы человек прежде всего умилился Богу (*ut prius Deum placaret*) и после этого, с Богом в качестве своего защитника, начал тяжбу против дьявола»⁷².

Своим прегрешением человек нарушил Божий замысел о творении⁷³ и не мог собственными усилиями избежать бремени осуждения (*iugum damnationis*). Попытки человека принести возмещение Богу были бы бесполезны, поскольку не отдав ни себя самого, ни что-то из своего, он не сможет вернуть утраченную праведность и невинность первых людей⁷⁴. Поэтому Бог сжалился над ним и по

⁶⁸ *Hugo de S. Victore. De sacramentis...* L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307C).

⁶⁹ *Ibid.* L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307D).

⁷⁰ *Ibid.* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 307D–308A).

⁷¹ *Ibid.* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308A).

⁷² *Ibid.* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308B).

⁷³ Здесь доводы Гуго во многом схожи с аргументами Ансельма. См.: *Cur deus homo* (L. I, c. 20, 24)

⁷⁴ *Hugo de S. Victore. De sacramentis...* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308B–C).

Своей благодати пришел ему на помощь, чтобы потом освободить его посредством справедливости (*per iustitiam*)⁷⁵. Для того, чтобы человек смог успокоить Божий гнев, Бог дал человеку то, что тот должен был бы по справедливости возместить Ему, то есть Христа⁷⁶. Этим Гуго подводит читателя к уже знакомой мысли Ансельма о том, что только Бог, ставший Человеком, мог бы принести должное удовлетворение за грех, потому что только Богочеловек не просто был равен человеку, но и, будучи невинным, превосходил его (*maior esset homine*)⁷⁷.

После того как человек через Христа умиротворил гнев Божий, возместив ущерб (*restaurando damnum placaverat iram*), ему было нужно принести удовлетворение за свое презрение к Богу, чтобы избежать наказания смерти. Но никто не мог понести наказание за все человечество и, следовательно, принести удовлетворение Богу, поскольку каждый заслуженно нес наказание за свой грех⁷⁸. «Поэтому, для того чтобы человек мог справедливо избежать должного наказания, было необходимо, чтобы за человека понес наказание такой Человек, который Сам не должен был нести наказание»⁷⁹.

Таким образом, Христос родился для того, чтобы уплатить человеческий долг Отцу, а Своей смертью искупить человеческую вину. Люди справедливо избежали долга смерти так, что у дьявола больше не было повода для клеветы на человека, и он не имел уже над ним власти, а люди были удостоены свободы⁸⁰.

Мы видим, что размышления Гуго об искуплении, вполне находятся в русле западной схоластической мысли. Как предыдущие мыслители, в вопросе искупления Гуго не уделяет дьяволу самостоятельной роли. Однако он более

⁷⁵ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308C).

⁷⁶ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308D).

⁷⁷ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309A).

⁷⁸ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309A).

⁷⁹ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309B).

⁸⁰ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309B).

смело, нежели Ансельм и Абельяр, использует юридическую терминологию применимо к вопросу искупления. Решение проблемы греха лежит исключительно в плоскости правовых взаимоотношений между Богом и человеком, и определяется принципом воздаяния:

«Когда Бог наказывает грешника, Он действует справедливо, поскольку благодаря Своей власти Он может сделать это, если пожелает; и справедливо наказываем тот, кто переносит [наказание], поскольку по его заслугам ему возмещается то, что должно в соответствии с его заслугой»⁸¹.

Из вышеизложенного можно заключить, что в концепции Гуго, наиболее четко, чем у Ансельма и Абельяра, прослеживается логика заместительного наказания, которое понес Христос вместо падшего человечества.

1.4 Петр Ломбардский

В связи с обсуждаемой темой необходимо рассмотреть также взгляды современника Гуго и ученика Абельяра — Петра Ломбардского, который стал автором первого в средневековой западной схоластике систематического изложения церковной догматики — «*Libri quatuor Sententiarum*». Широко опираясь на патристическое наследие, Петр пытается собрать воедино и систематизировать традиционные воззрения по различным вопросам теологии.

Согласно Петру, грехопадение привело к повреждению или умалению блага (*privatio vel corruptio boni*). Это повреждение рассматривается как активное и пассивное, как грех и как наказание (*peccatum et poena*). Поскольку в грехопадении участвовали и дьявол, и человек, то их активные действия можно справедливо назвать их грехом и виной (*culpa*). Пассивное же повреждение не

⁸¹ Ibid. L. 1, p. 8, c. 7 (Col. 311A).

что иное, как следствия этого греха, которые называются наказанием⁸², определенным от Бога⁸³. У человека были отъяты дарованные ему блага (*gratuitae bonae*), то есть добродетели, а также он был уязвлен в природных благах (*in naturalibus bonis vulneratur*): разуме, интеллекте, памяти, пронизательности и пр.⁸⁴ Грех также не оставил не затронутым и тело человека: оно стало подвержено страданиям и смерти⁸⁵. Последняя стала для человека необходимостью (*moriendi est necessitas*)⁸⁶. Таким образом, грех стал причиной отдаления человека от Бога, поскольку человек потерял Его подобие: «Нет ничего, что делало бы человека настолько непохожим на Бога, как грех»⁸⁷.

Бог по справедливости допустил, чтобы человек попал под власть дьявола⁸⁸. «Ибо как только Бог покинул грешника, виновник греха (*auctor peccati*) немедленно вторгся»⁸⁹. Таким образом, если бы Бог, дьявол и человек пришли на суд (*in causam venirent*), то оказалось бы, что последние оба виновны перед Богом. Один нанес Богу оскорбление (*iniurius Deo convinceretur*), обманом украл и насильно держав человека, а второй виновен тем, что презрел Божьи заповеди и вручил себя во власть врага. И хотя дьявол несправедливо удерживал человека, тот по справедливости был удерживаем (*iuste tenebatur*) и по своей вине заслужил страдать от тирании дьявола⁹⁰.

Бог мог бы победить дьявола посредством силы, но Он решил сделать это с помощью «праведности смирения» (*iustitia humilitatis*)⁹¹. Поэтому Христос смиренно предает Себя в жертву. Повторяя мысль Амвросиастра, Петр говорит, что согрешивший человек не может вновь обрести рай и созерцание Бога, если в

⁸² *Petrus Lombardus. Libri quatuor Sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916. L. 2, d. 35, c. 6.*

⁸³ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 2, no. 3.*

⁸⁴ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 4, no. 2.*

⁸⁵ *Ibid. L. 2, d. 36, c. 5, no. 2.*

⁸⁶ *Ibid. L. 2, d. 19, c. 1, no. 3.*

⁸⁷ *Ibid. L. 2, d. 35, c. 5, no. 1.*

⁸⁸ *Ibid. L. 3, d. 20, c. 2, no. 2.* Рассуждая об этом, Петр фактически ничего не говорит от себя, но приводит обширную цитату из отрывка *Aurelius Augustinus. De Trinitate. XIII.12-13 // PL 42 (Col. 1026).*

⁸⁹ *Petrus Lombardus. Sententiae... L. 3, d. 20, c. 2, no. 2.*

⁹⁰ *Ibid. L. 3, d. 20, c. 4, no. 1.*

⁹¹ *Ibid. L. 3, d. 20, c. 4, no. 2.*

одном человеке не найдется достаточно смирения, чтобы хватило для всех, кто последует за ним, так же как и гордости Адама было достаточно, чтобы навредить всем его потомкам. Человек Христос стал достаточной и совершенной жертвой: смирение Христа, вкусившего смерть, было бóльшим, нежели гордость Адама, вкусившего от запретного древа⁹².

Цитируя Августина, Петр говорит, что дьявол, несмотря на то, что во Христе не было ничего достойного смерти, все же убил Его. Излагая взгляды Августина на искупление, Петр приводит место, в котором описывается известная теория выкупа. Согласно версии Августина, Бог как бы сделал мышеловку (*muscipula*) для дьявола, предложив Христа в качестве приманки (*esca*). Но дьявол, полагая, что в лице Христа умертвил обычного человека, а значит должника-грешника, обманулся, поскольку убил невинного. Таким образом, дьявол отошел от грешников (*recessit a debitoribus*)⁹³, то есть потерял над ними власть.

Петр соглашается с Августином, приводя его слова о необходимости того, чтобы победа над дьяволом была одержана именно смертным человеком (*homo mortalis*). Иначе победа была бы достигнута не справедливо, а насильственно (*non iuste, sed violenter*). Для того чтобы человек смог победить, он должен был быть свободен от греха, а для этого нужно, чтобы в нем был Бог. Поэтому Сын Божий воспринял человеческую страстную природу (*hominem passibilem sumpsit*), и как человек принял смерть, справедливо освободив людей от рабства дьяволу (то есть греха) и от наказания⁹⁴. Соответственно, те должники дьявола, кто уверуют в Сына Божьего, могут получить освобождение⁹⁵.

По мнению Петра, мы оправдываемся и очищаемся от греха через веру в Его смерть (*per fidem mortis eius*), и дьявол уже не может одолеть нас в

⁹² Ibid. L. 3, d. 18, c. 5, no. 2.

⁹³ Ibid. L. 3, d. 19, c. 1, no. 5.

⁹⁴ Ibid. L. 3, d. 19, c. 2.

⁹⁵ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 1.

искушениях⁹⁶. Искупление достигается также и тем, что, видя любовь Божью, явленную в смерти Христа, и вдохновляясь ею, люди подвигаются любить Бога в ответ. Через это «мы оправданы, то есть освобождены от греха, и становимся праведными» (*et per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis, iusti efficimur*)⁹⁷.

Уничтожив человеческий долг Своим искуплением, Христос освобождает людей от вечного наказания. Избавление же от временного наказания будет возможно только в будущем, когда упразднится смерть и будет искуплено тело. Относительно же души Петр утверждает, что она отчасти искуплена от вины, но не от наказания (*a culpa, non a poena*). Частичное искупление от вины заключается в том, что она перестает властвовать над человеком⁹⁸.

Что касается наказания человеческих грехов (*poena peccatorum*), которое Сын Божий понес на кресте, то Петр истолковывает это в свете сакраментальной церковной практики. Через страдания, которые Христос претерпел на кресте, все временное наказание греха полностью прощается человеку в крещении. То же наказание облегчается в покаянии (*in poenitentia minoratur*), поскольку наказания, налагаемого на кающегося в Церкви, не будет достаточно, если оно не восполняется наказанием, которое Господь претерпел на кресте⁹⁹.

Оценивая размышления Петра Ломбардского об искуплении, можно достаточно уверенно сказать, что его взгляды отличаются от вышеприведенных точек зрения Ансельма, Абеяра и Гуго. П. Бернс верно замечает, что основной источник вдохновения для Петра — это труды Амвросия и Августина¹⁰⁰, а Ж. Ривьер¹⁰¹ и Л. Гренстед¹⁰² уверены, что из ближайших к Петру по времени

⁹⁶ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 3.

⁹⁷ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 2.

⁹⁸ Ibid. L. 3, d. 19, c. 3.

⁹⁹ Ibid. L. 3, d. 19, c. 4.

¹⁰⁰ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 292.

¹⁰¹ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 80, 81.

¹⁰² Grensted L.W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 115.

мыслителей, большее влияние оказали на него некоторые взгляды Абельяра, нежели Ансельма.

Действительно, в изложенной Петром теории искупления трудно увидеть упоминание об удовлетворении, которое от лица человечества Христос приносит Богу Отцу. Также совершенно очевидно, что теория выкупа, которую он транслирует при помощи произведений Августина, кажется ему вполне легитимным способом объяснения искупления¹⁰³. Вектор теории искупления направлен не на то, чтобы восстановить Божью честь (Ансельм) или справедливость (Гуго), но на то, чтобы через веру, любовь и смирение человек обрел спасение от греха (Абельяр). Когда Петр рассуждает о наказании, которое понес Христос за человеческие грехи, он более говорит о Его смерти и страданиях в человеческой плоти, нежели о необходимости пострадать и умереть для восстановления справедливости.

Из вышеизложенного представляется вероятным, что не так уж неправы А. Ричль и А. Гарнак, считавшие, что Петр Ломбардский не обращается к идеям Ансельма, поскольку считает их недостаточно традиционными¹⁰⁴. Даже Ж. Ривьер, который пытается оспорить это мнение, признает, что Петр полагал теорию Ансельма слишком новой¹⁰⁵. Подытоживая обсуждение взглядов Петра Ломбардского на искупление, можно вполне согласиться со словами Л. Гренстеда, что Петр, «стоя перед рассветом новой эры мысли и знаменует собой конец старой эпохи»¹⁰⁶. Это особенно заметно по тому, как сентенции Петра об искуплении комментируются последующими схоластами, в частности, Фомой Аквинским.

¹⁰³ В связи с этим Р. Франкс отмечает, что у Петра Ломбардского «почти что в последний раз в истории богословия появляется учение об обмане дьявола» *Franks R.S. A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development: in 2 vols. Vol. 1. London; New York; Toronto: Hodder & Stoughton, 1918. P. 220.*

¹⁰⁴ *Ritschl A. A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872. P. 41–42; Harnack A. History of Dogma. Volume VI. P. 81–82. См. также: Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 81.*

¹⁰⁵ *Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol.1. P. 85.*

¹⁰⁶ *Grensted L.W. A Short History... P. 118.*

1.5 Фома Аквинский

В своем комментарии на сентенции Петра Ломбардского Фома больше вдохновляется логикой Ансельма, нежели словами Петра Ломбардского. Рассуждая о воплощении, Фома утверждает, что Богу за грех необходимо принести удовлетворение, и что оно должно быть соразмерно величине совершенного греха¹⁰⁷. Но человеческий грех имел некую бесконечность (*infinitatem quamdam habebat*), потому что, во-первых, человек согрешил против Божественного величия (*divinae maiestatis*), во-вторых, человек лишился участия в бесконечном благе (*bonum... quod est infinitum*), которое есть Сам Бог, в-третьих, человек повредил человеческую природу, обладающую некой бесконечностью (*quae infinitatem quamdam habet*), поскольку благодаря ей человек может бесконечно воспроизводить себе подобных. Соответственно, достойное удовлетворение за грех должно иметь бесконечную силу (*virtus infinitus*)¹⁰⁸.

Далее Фома показывает, что Бог по Своей благодати не мог оставить человека без восстановления, а по Своей справедливости, согласно которой грех не может быть прощен без удовлетворения, Он учредил в человеческой природе Того, Кто мог бы принести это удовлетворение (*in humana natura institueret eum qui satisfacere posset*); согласно же Своей мудрости, Он восстановил человека полностью и таким способом, чтобы тот мог обрести утерянное¹⁰⁹. П. Бернс следующим образом обобщает аргумент Фомы:

«Задача искупителя включает в себя три составляющие. Во-первых, Богу должно быть принесено удовлетворение за

¹⁰⁷ *Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, libri 3 / Ed. F. Moos. Paris: Lethielleux, 1933. d. 1, q. 1, a. 2 ad. 5.*

¹⁰⁸ *Ibid. d. 20, a. 2 co.*

¹⁰⁹ *Ibid. d. 1, q. 1, a. 2 co.*

оскорбление. Во-вторых, Богу должно быть принесено некое человеческое действие, как минимум эквивалентное по ценности тому, что человек потерял при повреждении всей человеческой природы. Наконец, спаситель должен быть в состоянии повлиять на других людей, и тем самым, восстановить их до первоначального состояния»¹¹⁰.

Так Фома подводит читателя к мысли, что спасение возможно только через Боговоплощение. Для того же, чтобы совершилось удовлетворение за грех, согласно мысли схоласта, необходимо наказание:

«Вина упорядочивается наказанием (*culpa ordinatur per poenam*). Если бы грех отпускался без какого-либо удовлетворения, вина оставалась бы без наказания. Таким образом, что-то во вселенной оставалось бы неупорядоченным (*remaneret aliquid inordinatum in universo*)»¹¹¹.

Христос приносит удовлетворение за человека, взяв на Себя все наказания за грехи, а также то, в чем содержится сила всех наказаний, то есть смерть¹¹². «Христос должен был принести приемлемое удовлетворение не только за первородный грех (*pro originali*), но и за действительный (*pro actuali*), за который полагается насильственная смерть (*violens mors*)». Чтобы удовлетворение за грех покрыло грехи всех, Христос должен был умереть самой позорной смертью (*morte turpissima*), которая бы по суровости превзошла смерть всех людей¹¹³.

¹¹⁰ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 298.

¹¹¹ Thomas Aquinas. Scriptum... d. 20, a. 1, q. 2 s.c.

¹¹² Ibid. d. 20, a. 3 co.

¹¹³ Ibid. d. 20, a. 3, sol. ad. 6m.

Из того, как Фома излагает учение об искуплении, становится очевидным, что ему более комфортно опираться на логику теории Ансельма, нежели, чем на традиционализм Петра Ломбардского. Как и у Ансельма, в этом раннем произведении Фомы мы видим разумное обоснование воплощения и искупления, которое строится на принципе справедливости и воздаяния, требующем, чтобы за грехом следовало наказание.

Наиболее полное и последовательное выражение теории искупления, начавшей свое развитие после «*Cur deus homo*» Ансельма, Фома предлагает в своем позднем трактате «*Summa theologica*».

Согласно Фоме, первородный грех преуменьшил благо [человеческой] природы (*diminuitur bonum naturae*), полностью уничтожив дар изначальной праведности (*donum originalis iustitiae... totaliter est oblatum*) и умалив склонность к добродетели (*naturalis inclinatio ad virtutem*)¹¹⁴. В результате плотские страсти восторжествовали над разумом, тело вышло из подчинения души¹¹⁵. Следствием дисгармонии человеческой природы, вызванной грехом, явилась физическая смерть и тление¹¹⁶. «Отнятие изначальной праведности считается наказанием, так же как и отнятие благодати. Следовательно, смерть и все последующие телесные изъяны суть некие наказания первородного греха»¹¹⁷.

Грех заслуживает наказания, потому что человек нарушил порядок Божественной справедливости (*transgreditur ordinem divinae iustitiae*). Согласно этому порядку, человек не сможет вновь обрести праведность, если не будет принесено некое возмещение через наказание (*nisi per quandam recompensationem poenae*)¹¹⁸. Наказание, которое может принести

¹¹⁴ *Thomas Aquinas. Summa theologica // ТАОО. I-II, Q. 85 A.1 co.*

¹¹⁵ *Ibid. I-II, Q. 85, A. 3 co.*

¹¹⁶ *Ibid. II-II, Q. 164, A.1 co.*

¹¹⁷ *Ibid. I-II, Q. 85, A. 5 co.*

¹¹⁸ Тут же Фома замечает, что подобное восстановление справедливости посредством возмещения наказанием можно также наблюдать в человеческих отношениях. Даже после того, как прегрешение совершено или нанесен ущерб, все равно остается «долг наказания», который человек должен понести. См.: *Ibid. I-II, Q. 87, A. 6 co.*

удовлетворение, должно быть добровольным, но поскольку воля людей была отвращена от Бога, «Христос понес наказание, могущее принести удовлетворение, не за Свои, но за наши грехи»¹¹⁹.

В искуплении людей Христом сочетаются Божественные милость и справедливость. Справедливость состоит в том, что Своими страданиями Христос приносит удовлетворение за людской грех, милость же заключается в том, что Его послал Бог в ответ на бессилие человека искупить грех всей человеческой природы¹²⁰. Христос страдает добровольно, однако же Фома приводит доказательства того, что Сам Бог предаёт Его на страдания. Отец преопределил страдания Христа (*praeordinavit passionem Christi*) для искупления людей, вдохновил Его пострадать за них и, наконец, Он не защитил Христа, отдав Его в руки палачей¹²¹.

«В этом показана строгость Бога (*Dei severitas*), Который не захотел отпустить грех без наказания, как указывает апостол, говоря: “Сына Своего не пощадил” (Рим 8:32), а также благость Его (*bonitas*) в том, что поскольку человек не мог принести достаточного удовлетворения посредством какого-либо наказания, которое он бы ни перенес, Бог дал ему Удовлетворителя, на что указал апостол, говоря: “предал Его за всех нас”. А также в Рим 3:25 он говорит: “Которого, то есть Христа, через веру Бог предложил в умилоствление в крови Его”»¹²².

Страдая из любви и послушания, Христос дал Богу больше, нежели требовалось, чтобы возместить за преступление всех людей. Во-первых, по

¹¹⁹ Ibid. I-II, Q. 87, A. 7 ad. 3.

¹²⁰ Ibid. III, Q. 46, A.1 ad. 3.

¹²¹ Ibid. III, Q. 47, A. 3 со.

¹²² Ibid. III, Q. 47, A. 3 ad. 1.

причине превосходящей любви, из-за которой Он страдал; во-вторых, по причине достоинства Своей жизни, то есть, что Он был и Богом, и человеком. И, наконец, по причине всеобщности страдания и величия воспринятой скорби (*propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti*). Поэтому смерть Христа была не просто достаточной, но преизбыточной для искупления грехов всего человечества¹²³.

Относительно власти дьявола над человеком Фома говорит, что, во-первых, по своим грехам человек заслуживал быть отданным в рабство дьяволу. Во-вторых, Бог, будучи оскорблен грехом, по справедливости предал человека в его власть. В-третьих, дьявол по своей злой воле удерживал человека от обретения спасения¹²⁴. Согрешив, человек стал должником и Бога и дьявола. Хотя дьявол, будучи похитителем, не имел права держать человека в плену, Бог в качестве наказания отдал человека в его власть¹²⁵. Соответственно, страдания и смерть Христа избавили человека от власти дьявола, поскольку через них люди обрели прощение грехов и примирились с Богом. Христос победил дьявола тем, что, будучи невинным, Он не подлежал смерти, но дьявол несправедливо убил Его. Поэтому верующие в Сына Божьего по справедливости должны быть освобождены от власти дьявола¹²⁶.

В учении Фомы Аквинского удачно синтезированы наиболее важные мысли об искуплении, предложенные Ансельмом, Абеяром и Гуго Сен-Викторским. В то же время мы отметили, что взгляды на искупление, предложенные Фомой, по аргументации не согласуются с учением Петра Ломбардского, чьи труды были известны как пример следования традиционной западной патристической мысли. Вполне очевидно, что своим изложением

¹²³ Ibid. III. Q. 48, A. 2 co.

¹²⁴ Ibid. III. Q. 49, A. 2 co.

¹²⁵ Ibid. III. Q. 48, A. 4 co.

¹²⁶ Ibid. III. Q. 49, A. 2 co.

теории искупления Фома дал прочное обоснование новой западной традиции понимания искупления.

1.6 Выводы

В данной главе мы исследовали вопрос об источниках традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания». Ее суть строится на нескольких основополагающих идеях: 1) человеческий грех нарушил закон Божьей справедливости; 2) грех не может быть прощен без удовлетворения этого закона; 3) удовлетворение Божьей справедливости возможно только путем наказания за грех; 4) ради спасения человечества, Бог решает вместо людей возложить наказание за грех на Христа вместо людей.

Как мы увидели, все эти идеи сформировались в схоластической теологической мысли до начала Реформации. Наиболее решающую роль в оформлении западного понимания искупления сыграл Фома Аквинский, но роль вдохновителя и основоположника бесспорно принадлежит Ансельму Кентерберийскому. Как замечает Я. Пеликан, Ансельм не только систематизировал предшествующее учение, но и сыграл решающую роль для последующего формирования доктрины искупления на Западе. Его трактовку можно по праву назвать определяющей в поздней средневековой сотериологии, что заметно по тому,

«насколько самоочевидно основные идеи его трактатов использовались на протяжении XIV и XV веков: конфликт между требованиями Божьей справедливости и милости, необходимость принести удовлетворение оскорбленной Божьей чести, и

“необходимая” достаточность смерти Христа Богочеловека в качестве цены этого удовлетворения»¹²⁷.

Действительно, в теории Ансельма явно прослеживаются новые, отличные от традиционных, направления мысли и акценты. Этим объясняется и неприятие его идей консерваторами и почитателями Августина Петром Ломбардским и Петром Абеляром, хотя последний, как мы увидели, все же говорит о заместительном наказании. Несмотря на то, что сам Ансельм рассуждает об удовлетворении Божьей чести, логика его аргумента подразумевает принцип воздаяния. Поэтому его последователям не составляет труда рассматривать проблему искупления как конфликт между Божьей справедливостью и человеческим грехом. Альтернатива Ансельма *satisfactio aut poena*, превращается в безальтернативность *poena satisfactionis* Фомы Аквинского¹²⁸, то есть удовлетворение за грех осуществляется только через наказание, которое претерпевает Иисус Христос вместо человека.

Хотя теологи Реформации впоследствии по-своему трактовали схоластическое понимание искупления, в своей основе традиционная протестантская теория искупления, безусловно, вдохновлена идеями, впервые высказанными Ансельмом Кентерберийским. Поэтому позднейшие протестантские историки, желающие подчеркнуть превосходство мысли Реформаторов, соглашались, что «реформатская концепция искупления очевидно ансельмовская, и преимущественно, более ясная и утонченная»¹²⁹.

¹²⁷ Pelikan J. The Christian Tradition... Vol.4. P. 23.

¹²⁸ Thomas Aquinas. Summa... Q. 20, a. 1, q. 3 sol. 1.

¹²⁹ Hannah J.D. Anselm on the Doctrine of Atonement // Bibliotheca Sacra. 1978. Vol. 135. P. 343. Фактически, Дж. Ханна повторяет вывод известного протестантского историка У. Шедда: «Протестантская сотериология имела преимущество над сотериология Ансельма в том, что была более всеобъемлющей и полной» См.: Shedd W.G. The History of Christian Doctrine: in 2 vols. Vol. 2. New York: Charles Scribner, 1863. P. 340.

ГЛАВА 2. Становление традиционной протестантской теории искупления

Как известно, протестантская теологическая традиция, в лице ее основателей М. Лютера и Ж. Кальвина, сформировала свою теорию искупления, известную как «теория заместительного наказания». Однако не для всех исследователей очевидно, что вышеуказанная теория не только является преемницей предыдущей схоластической теологической мысли, но и логическим ее развитием, позволившим оформиться ей в самостоятельную теологическую конструкцию¹.

Как мы увидим, мысль основателей протестантской традиции об искуплении во многом основывалась на идеях, присущих западной теологической мысли и в особенности схоластической. основополагающей для сотериологий М. Лютера, Ж. Кальвина и их последователей безусловно является теория удовлетворения, впервые изложенная в «*Cur deus homo*» Ансельма Кентерберийского. Идея воздаяния, являющаяся основным движущим механизмом теории Ансельма, позволила его последователям увидеть проблему искупления как конфликт между Божьей справедливостью и человеческим грехом. Соответственно, вектор искупления был направлен на преодоление отчуждения между Богом и человеком и не подразумевал противостояния Бога и дьявола. Последний стал мыслиться орудием в Божьих руках, полностью подчиненным Его воле.

Помимо прочего, по тонкому наблюдению Г. Аулена, в поздней схоластической традиции

¹ См., напр.: *Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement.* Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003. P. 101–122 в отношении взглядов М. Лютера и взаимосвязи т.н. латинской теории Ансельма и позднейшей протестантской теории заместительного наказания. См. также: *Hodge C. Systematic Theology: in 3 vols. Vol. 2.* New York: Scribner, Armstrong, and Co., 1877. P. 563.

«идея удовлетворения легко и естественно переходит в идею наказания, поскольку удовлетворение, принесенное Христом, состояло в заместительном перенесении (*vicarious endurance*) смерти, которая, если бы постигла людей, была бы их наказанием»².

Таким образом, идеи замещения и наказания также стали неотъемлемой частью последующих учений об искуплении в западной традиции. Теология Реформаторов, унаследовав все эти характерные для зрелой схоластической мысли положения, по-новому преломила их, превратив в новую теорию, которая впоследствии стала традиционной для протестантской теологии.

2.1 Учение об искуплении у Мартина Лютера

Как и его предшественники, М. Лютер полагает, что грех не может быть просто прощен Богом; для устранения греха прежде всего требуется удовлетворение Божьей справедливости³.

Грехопадение — это результат неверия, которое, по мнению М. Лютера, является «корнем, соком и главной силой всякого греха»⁴. Человеческая природа настолько погрязла во грехе, что не может иметь верные представления и чувства о Боге⁵. Ссылаясь на слова Блаженного Августина⁶, М. Лютер также утверждает, что «начало всякого греха — собственное себялюбие (*selbst liebe*)», которое берет от Бога и человека то, что им принадлежит, не давая ничего из своего⁷.

² Aulén G. *Christus Victor*... P. 93–94.

³ Althaus P. *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1996. P. 202. Ср.: Anselmus Cantuariensis. *Cur deus homo* // АСОО. Vol. 2. L. I, cap. 15, 19, 25. и *Luther M. Epistel in der Früh-Christmeß*. Tit. 3, 4-7. 1522 // WA 10.II. S. 121.

⁴ *Luther M. Vorrede auf die Epistel S. Paul an die Römer* // WA DB 7. S. 6.

⁵ *Luther M. In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius* (cap. 5-6). 1531. [1535] // WA 40.II. S. 81.

⁶ Здесь, вероятно, М. Лютер имеет в виду выражение «любовь к себе, дошедшую до презрения к Богу» из *Aurelius Augustinus. De Civitate Dei*. XIV.28 // PL 41 (Col. 436).

⁷ *Luther M. Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers*. 1520 // WA 7. S. 212.

Оценивая положение человека перед Богом, М. Лютер утверждает, что «своим грехом Адам разрушил нас и сделал врагами Богу, заслуживающими Божьего гнева и суда и достойными вечной смерти»⁸. Грех оскорбляет Бога (*offendit Deum*)⁹ и, соответственно, Его справедливость, потому что «справедливость Божья — это Сам Бог (*iustitia enim Dei ipse Deus est*)»¹⁰.

«Мы не должны ожидать, ... что избежим [гибели], претерпев более легкое наказание, а также того, что справедливость и правда Божьи, которым предписано воздавать каждому согласно с его делами, будут обращены ради нас в несправедливость и ложь, если только мы не принесли прежде удовлетворение хотя бы тем, что переносим незначительное зло с терпением»¹¹.

Будучи во грехе, человек находится под гневом Божьим. Для наказания человека в качестве орудий Своего гнева Бог использует, во-первых, дьявола, «чтобы поражать и уничтожать нас (*ad affligendos nos et occidendos*). Но дьявол не мог этого сделать, если бы Бог не хотел, чтобы грех наказывался таким образом»¹². Во-вторых, человек познает Божий гнев посредством закона. Предназначенный для благословения, Божий закон теперь производит Божий гнев, поскольку грешный человек осознает, что не может исполнить его и поэтому заслуживает наказания¹³. Бог использует и дьявола, и закон в качестве Своих инструментов¹⁴, чтобы побудить человека к покаянию и обращению от злых дел. Какие бы несчастья ни выпадали на долю человека, всегда можно

⁸ *Luther M.* In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius (cap. 1-4). 1531. [1535] // WA 40.I. S. 300. Цит. по: Лютер М. Лекции по посланию к Галатам. Минск: Пикорп, 1997. С. 207.

⁹ *Luther M.* Operationes in Psalmos. 1519–1521. Psalmus Secundus // WA 5. S. 50.

¹⁰ *Luther M.* Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis. 1520 // WA 6. S. 127.

¹¹ Ebd. S. 112–113.

¹² *Luther M.* Enarratio Psalmi XC. 1534/1535. [1540] // WA 40.III. S. 519.

¹³ *Luther M.* Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola // WA 56. S. 291–292. См. также: *Luther M.* Der Prophet Jona ausgelegt. 1526 // WA 19. S. 210.

¹⁴ *Luther M.* Ad Galatas (cap. 5-6) // WA 40.II. S. 416.

быть уверенным, что Сам Бог действует через них. Согласно М. Лютеру, Бог даже побуждает дьявола творить зло (*incitat diabolum ad malum*) и ввергать человека в грех, однако Сам Он не делает зла (*non facit malum*) и не является виновником греха¹⁵. В отличие от дьявола, чья воля — погубить, действия Бога направлены на покаяние и обращение человека.

Сами люди ничего не могут сделать в отношении своего спасения, для искупления недостаточно смерти человека; именно смерть Бога может перевесить совокупность человеческих грехов. Поэтому на помощь приходит Богочеловек Иисус Христос. Для М. Лютера важно подчеркнуть, что через Христа Сам Отец являет Свою волю и действие; в Иисусе можно увидеть истинное выражение Божьей любви к человечеству¹⁶. Христос решает дилемму падшего человека, которого, с одной стороны, Бог любит и хочет спасти, и который, с другой стороны, оказался врагом Бога и объектом нападков дьявола. Не обладая Божеством, Христос не мог бы противостоять гневу и суду Бога; не будучи человеком, Он не смог бы исполнить Божий закон и претерпеть наказание.

Бог не может простить человека без удовлетворения Своей праведности (*gnugthun seiner gerechtigkeit*)¹⁷. Поскольку человек не может принести такого удовлетворения, за него это делает Христос. Он замещает человека, становится на его место¹⁸: «Согрешил один, а наказание понес другой. Согрешающий не приносит удовлетворения. Приносящий удовлетворение не согрешает (*Alius peccavit, alius penam tulit. Peccans non satisfacit. Satisfaciens non peccat*)»¹⁹.

Удовлетворение сочетает в себе два аспекта: с одной стороны, Христос исполняет заповеди закона, живя в послушании и любви к Богу и ближним; с другой стороны, Христос несет на Себе проклятие закона, страдания за грех и

¹⁵ Luther M. Predigten über das zweite Buch Mose. 1524 // WA 16. S. 143.

¹⁶ Luther M. Epistel S. Joannis von der Liebe. Joh. 4. 1533 // WA 36. S. 424.

¹⁷ Luther M. Epistel in der Früh-Christmeß. Tit. 3, 4-7 // WA 10.II. S. 121; Ad Romanos // WA 56. S. 37.

¹⁸ Luther M. Ad Romanos // WA 56. S. 49; Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 433.

¹⁹ Luther M. Vorlesung über Jesajas. 1527–1530 // WA 31.II. S. 339; Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 435–436.

Божий гнев, которые иначе пали бы на грешников²⁰. Поскольку Бог по Своей любви желает спасти грешных людей, Он не вменяет им их вину, но возлагает ее на Своего Сына²¹. Христос берет на Себя наказание за их грехи и становится проклятием за грех²².

На кресте Христос оставлен Богом (*derelictum a Deo*) и поэтому переносит страдания оставленного грешника: страх и ужас смущенной совести (*pavor atque horror perpturbatae conscientiae*), которая чувствует вечный гнев (*iram aeternam sentit*) и ощущает себя навсегда оставленной²³. Важно подчеркнуть, что, размышляя о распятии, М. Лютер не пытается разрешить сложившийся парадокс: с одной стороны, он объявляет Христа величайшим из грешников (*summus peccator*), с другой стороны, Христос — величайший из праведников (*summus iustus*)²⁴. Таким же образом Сын Божий оставлен Богом на кресте, но «никто, будучи полностью оставлен Богом, не говорит Ему “Боже мой”»²⁵. М. Лютер склонен рассматривать эту оставленность, скорее как то, что ощущает Христос, оказавшись на месте грешника²⁶, хотя и оставляет этот парадокс неразрешенным.

Необходимо отметить, что М. Лютер не просто истолковывает распятие Христа в свете известных отрывков Пс 22, Ис 53, Мф 27:46 и Гал 3:13, но ему важно показать, насколько в Своих страданиях Христос отождествляет Себя с опытом человека, отлученного от Бога из-за своих грехов. Чтобы спасти людей, Христос доходит до самых глубин человеческого отчаяния, иначе Он не может стать их Спасителем и утешением в искушениях. Там, где грешная природа заставила бы человека озлобиться и хулить Бога, Христос переносит страдания

²⁰ *Althaus P.* The Theology... P. 203.

²¹ *Luther M.* Epistel in der Früh-Christmeß. Tit. 3, 4-7 // WA 10.II. S. 470.

²² *Luther M.* Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 442-443.

²³ *Luther M.* Psalmus Secundus // WA 5. S. 601, 602.

²⁴ Ebd. S. 602-603. См. также: *Luther M.* Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 434-435.

²⁵ *Luther M.* Psalmus Secundus // WA 5. S. 602.

²⁶ Ebd. S. 606-607.

без ропота и богохульства (*sine murmure et blasphemia*)²⁷. Он побеждает смерть Своим воскресением, грех — Своим неодолимым послушанием (*unüberwindlich gehorsam*), ад отчаяния и оставленности Своей всемогущей любовью (*mechtigist liebe*)²⁸.

Взяв на Себя грех, Христос облакает (*indueret*) грешников в Свою праведность и берет на Себя их грехи. Происходит «чудесный обмен» (*admirabile commercium*), в результате которого Христова праведность (*Christi iustitia*) не только объективно (*objective*) вменяется, но также и принадлежит человеку формально (*formaliter*), то есть становится его собственной, а греховность человека и формально, и объективно Сын Божий берет на Себя²⁹. Посредством этого обмена Христос примиряет людей с Отцом³⁰. Согласно М. Лютеру, «это учение — самое радостное и утешительное из всех», поскольку Бог уже не видит грехов людей, которые принимают жертву Христа верой³¹.

Однако служение Христа не только удовлетворило Божью праведность, но и стало победой над силами зла. С одной стороны, М. Лютер охотно говорит о победе Бога над дьяволом, что было характерно для патристической мысли. Он описывает подвиг Христа как чудесную битву (*duellum mirabile*) между абсолютной праведностью, жизнью, благословением и грехом, смертью и проклятием. Он наделяет эти силы личностными свойствами³² и говорит, что они нападают на Христа, пытаясь поглотить (*devorare*) Его. Однако Тот, который есть «Божественная сила, праведность, благословение, благодать и

²⁷ Ebd. S. 604.

²⁸ Luther M. Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519 // WA 2. S. 691.

²⁹ Luther M. Psalmus Secundus // WA 5. S. 608; Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 440. См. также: Packer J.I. Sola Fide: The Reformed Doctrine of Justification. Mitchellville: Fig, 2012.

³⁰ Luther M. Ad Galatas (cap. 5-6) // WA 40.II. S. 49, 136.

³¹ Luther M. Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 437-438.

³² Althaus P. The Theology... P. 208.

жизнь побеждает и разрушает этих чудовищ — Грех, Смерть и Проклятие — без оружия и не в сражении, а в Своем собственном теле, Собою»³³.

С другой стороны, очевидно, что у М. Лютера нет реального противостояния Бога и дьявола. Так, к вышеупомянутым силам зла он причисляет не только ад, дьявола, но и Закон (*Lex*) и Божий гнев (*Divina ira*), который он отождествляет с Проклятием³⁴. Здесь трудно не согласиться с мнением П. Альтхауса, что

«это указывает на тот факт, что силы, с которыми должен сражаться Христос, в конечном итоге должны пониматься теоцентрически. Божий гнев является одной из них, единственной по-настоящему угрожающей и убийственной из всех»³⁵.

Таким образом, как в удовлетворении, так и битве с силами зла, по мысли М. Лютера, Христос противостоит «чуждому деянию» (*opus alienum*) Бога Отца, чтобы явить Его «собственное деяние» (*opus proprium*). Он удовлетворяет требования закона, угашивает в Себе Божий гнев, чтобы показать людям Божью праведность и любовь. Оправданно наблюдение А. Ричля, который говорит, что у М. Лютера любовь и гнев — две противостоящие силы в Боге, для примирения которых требуется посредник, терпящий наказание³⁶, то есть Богочеловек. Действительно, получается, что «Лютер выбирает говорить о Боге против Бога»³⁷.

³³ Luther M. Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 438–440. Цит. по: Лютер М. Лекции по посланию к Галатам. Минск: Пикорп, 1997. С. 326. См. также: Luther M. Am tage Thoma des heiligen Apostels Euvangelion. Joh. 20, 24-29. 1527 // WA 17.II. S. 291–292.

³⁴ Luther M. Ad Galatas (cap. 1-4) // WA 40.I. S. 437, 440.

³⁵ Althaus P. The Theology... P. 209–210.

³⁶ Ritschl A. A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872. P. 202.

³⁷ Vidu A. Atonement, Law, and Justice: The Cross in Historical and Cultural Contexts. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. P. 114. Здесь автор ссылается на известные слова М. Лютера в комментарии на 6-ой псалом: терпя искушения и несчастья, которые посылает нам Бог, «мы приучились бы убежать к Богу от Бога (*assuescamus ad deum contra deum refugere*)».

Достаточно серьезную попытку диссоциировать М. Лютера от средневековой теории удовлетворения и последующего закрепления юридической интерпретации его теории в «лютеранской ортодоксии» делает шведский исследователь Г. Аулен. Он пытается отстоять приверженность М. Лютера патристической концепции, которую он называет «классической идеей» (*classic idea*) искупления или теорией *Christus Victor*³⁸. По мнению Г. Аулена, характерными для этой теории являются: 1) победа над силами зла посредством Божьего всемогущества, последовательным/непрерывным (*continuous*) Божьим действием; 2) решающая роль воплощения Сына Божьего и Его Божественности в победе над злом; 3) дуализм и драматизм, благодаря чему искупление описывается как конфликт между Богом и дьяволом³⁹.

И вправду, как мы увидели, все эти элементы присутствуют в мысли М. Лютера. Однако трудно не согласиться с П. Альтхаусом в том, что, описывая роль дьявола, «Лютер придерживается дуализма в границах, установленных Божьим всемогуществом, которое осуществляет все во всем»⁴⁰. Дьявол не действует самостоятельно, но является орудием для осуществления Божественного замысла в отношении человека. На его стороне «Божий гнев, которого мы боимся»⁴¹. Основным средством искупления является удовлетворение Божьей справедливости. Поэтому по сути никакого реального дуализма, свойственного «классической идее» искупления в представлении М. Лютера нет. По мнению многих критиков интерпретации Г. Аулена, М. Лютер совмещает две этих теории⁴², так что теория *Christus Victor* служит

³⁸ *Aulén G. Christus Victor...* P. 4.

³⁹ Здесь необходимо пояснить, что Г. Аулен подразумевает под понятием «дуализм». Это — не метафизический дуализм между Бесконечным и конечным или духовным и материальным; не абсолютный дуализм между Добром и злом (что было свойственно зороастризму и манихейству), но под дуализмом подразумевается противостояние Бога тем Его творениям, которые сопротивляются Его воле. «Этот дуализм являет собой всецелое, радикальное противостояние, но он не является абсолютным». См.: *Ibid.* P. 4–5. n. 1.

⁴⁰ *Althaus P. The Theology...* P. 165.

⁴¹ *Luther M. Vorlesung über den 1. Johannesbrief* // WA 20. S. 609.

⁴² *Peters T. The Atonement in Anselm and Luther, Second Thoughts About Gustaf Aulén's Christus Victor* // *Lutheran Quarterly*. 1972. Vol. 24. No. 3. P. 169; *Vidu A. Atonement...* P. 113; *Althaus P. The Theology...* P. 222.

своеобразной формой в целом уже известной, но уже претерпевшей изменение теории удовлетворения.

М. Лютер достаточно часто использует термин «удовлетворение» (*satisfactio*), говоря об искуплении. Для него, как и для Ансельма, было характерно представление о том, что Бог не может отпустить грех без воздаяния, иначе нарушается закон справедливости⁴³. Однако если Ансельм больше упирает на то, что грех оскорбляет Божью честь, которая связана с красотой и порядком Божьего мироздания⁴⁴, у М. Лютера, как и поздних схоластов, большее внимание уделялось справедливости как таковой, которая часто отождествлялась с Самим Богом. Отсюда понятно, почему для Ансельма важно принесение Христом удовлетворения Божьей чести, в то время как М. Лютер подчеркивает наказание за грех, которого требует справедливость. Как отмечает П. Альтхаус, «с точки зрения Ансельма, было только две возможности: или наказание, или удовлетворение. С точки зрения М. Лютера, удовлетворение осуществляется через наказание — не грешника, но Христа»⁴⁵. Таким образом, М. Лютер продолжил логику своих предшественников — Петра Абеляра, Гуго Сен-Викторского и Фомы Аквинского, — утверждавших необходимость наказания греха в деле искупления⁴⁶.

В лютеровской трактовке замещение и наказание становятся основными средствами, но, как верно отмечает А. Виду, «не главной причиной (*cause*) искупления»⁴⁷. Основное внимание М. Лютера приковано к действию Божьей благодати. Победа Бога над смертью, грехом, гневом и законом осуществляется в столкновении с Божественной силой, праведностью, благословением, благодатью и жизнью, явленными в личности Христа. Тем не менее

⁴³ *Anselmus Cantuariensis*. *Cur deus...* L. 1, c. XII. P. 69:15-21.

⁴⁴ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:6-9.

⁴⁵ *Althaus P.* *The Theology...* P. 203. См. также: *Peters T.* *The Atonement...* P. 310.

⁴⁶ См.: *Корякин С.* К вопросу об источниках традиционной протестантской теории искупления // *Христианское чтение*. 2015. № 5. С. 1–26. См. также: *Vidu A.* *Atonement...* P. 115.

⁴⁷ *Vidu A.* *Atonement...* P. 120.

юридические элементы в мысли М. Лютера были достаточно сильны, и его интерпретация задавала сильный вектор для становления традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания».

2.2 Теория заместительного наказания Жана Кальвина

Младший современник М. Лютера, Ж. Кальвин не только дал более систематическое изложение доктрины искупления в своем труде «*Institutio christianae religionis*», но и, по общему мнению, стал родоначальником теории заместительного наказания⁴⁸.

По мнению многих исследователей, мысль М. Лютера и Ж. Кальвина формировалась в эпоху, когда в европейской судебной системе под влиянием рецепции римского права происходил переход от феодальной частноправовой судебной системы к новым принципам уголовного законодательства⁴⁹. С этой точки зрения, совершенно естественно, что в этой обстановке, будучи юристом по образованию, Ж. Кальвин дал новую, юридическую интерпретацию доктрине искупления. Как отмечает Ф. Диллистон:

«Общая атмосфера, в которой писал Ж. Кальвин, также поразительно изменилась... ключевые понятия Ансельма (и более поздних теологов-схоластов) принадлежали римскому гражданскому и средневековому феодальному праву — долг, ответственность, возмещение, удовлетворение, честь, цена, плата, заслуга... у Ж. Кальвина мы находим постоянные отсылки к [иным]

⁴⁸ Fiddes P.S. Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. Louisville: Westminster/J. Knox Press, 1989. P. 98; Paul R.S. The Atonement: Sacrifice and Penalty // Readings in Calvin's Theology. Eugene: Wipf & Stock Pub, 1998. P. 142; Vidu A. Atonement... P. 118.

⁴⁹ Dillistone F.W. The Christian Understanding of Atonement. Philadelphia: Westminster Press, 1968. P. 195; Fiddes P.S. Past Event... P. 97; Gorringer T. God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996. P. 139–140; Pugh B. Atonement Theories: A Way through the Maze. Eugene: Cascade Books, 2014. P. 73–76.

понятиям: наказание, смерть, проклятие, гнев, замещение, поручительство, заслуга, вменение — иными словами, понятиям уголовного права заново истолкованным в свете библейского учения о законе, грехе и смерти»⁵⁰.

Согласно Ж. Кальвину, падение Адама было вызвано непослушанием, в основании которого лежала неверность, гордыня, тщеславие, неблагодарность⁵¹. Отпав от Бога, Адам стал духовно мертв. Грех и вина Адама перешли на все его потомство: от нечистого семени (*ab impuro semine*) оно заражено грехом (*peccati contagione*)⁵². Поэтому все люди от рождения отчуждены от Бога; они — наследники вечной смерти, лишены всякой надежды на спасение и на милость Бога, рабы сатане, узники греха⁵³. Они отвратительны Богу по своему порочному и злему естеству и заслуживают Его гнева⁵⁴.

С одной стороны, утверждает Ж. Кальвин, грешники сами ответственны за свои злодеяния, с другой стороны, Божья воля является причиной всех вещей (*rerum omnium esse causa*), поэтому и сатана и все нечестивые находятся в руке Божьей (*sub Dei manu*)⁵⁵. Дьявол и бесы не действуют самостоятельно, они во всем подчиняются Божьей воле и зависят от Его позволения и попуска⁵⁶. Они служат орудиями погибели (*instrumenta perditionis*) для грешников⁵⁷, ослепляют и толкают на злодеяния тех, кто не был избран, и кого «Господь не удостоил водительством Своего Духа»⁵⁸. Таким образом Господь осуществляет Свои праведные суды (*iusta iudicia*) в отношении греха и несправедливости⁵⁹.

⁵⁰ Dillistone F.W. The Christian Understanding... P. 195.

⁵¹ Calvinus I. Institutio christianae religionis. Geneva: Robertus Stephanus, 1559. II.1.4. P. 76.

⁵² Ibid. II.1.5. P.76.

⁵³ Ibid. II.16.2. P. 176.

⁵⁴ Ibid. II.1.8. P. 81.

⁵⁵ Ibid. I.18.1-2. P. 72-74; II.4.2. P. 101-102.

⁵⁶ Ibid. I.14.17. P. 52.

⁵⁷ Ibid. I.14.16. P. 52.

⁵⁸ Ibid. II.4.1. P. 101.

⁵⁹ Ibid. II.4.2. P. 101.

Цель жизни и смерти Христа состоит в том, чтобы доставить Божье расположение к людям и сделать так, чтобы грешники были приняты Богом. В воплощении Сына Божьего явлена милость Отца. Христос становится Посредником (*Mediator*) примирения. Ж. Кальвин убежден, что необходимо, чтобы таковым Посредником был истинный человек и Бог, так как пропасть между святостью Бога и греховностью человека настолько велика, что последний никогда не смог бы ее преодолеть⁶⁰. Для примирения с Богом было важно, чтобы некогда ослушавшийся Его человек научился послушанию. Поэтому Сын Божий принимает облик Адама (*Adae personam induit*), чтобы заместить его Собою, принести послушание Отцу, и представить нашу плоть в качестве цены удовлетворения (*in satisfactionis pretium*) справедливому Божьему суду (*iusto Dei iudicio*), а также в этой же плоти понести заслуженное нами наказание (*poena*). Поскольку Бог один не может чувствовать смерть (*mortem sentire*), а человек в одиночку не может ее преодолеть, Бог усвоил Себе человеческую плоть, чтобы подвергнуть греховную плоть смерти, а Своим Божеством осуществить нашу победу над смертью⁶¹. Будучи Богом во плоти, Он может сокрушить смерть, победить грех, уничтожить власть дьявола, так как Он Сам есть источник жизни (*vita*), праведности (*iustitia*), небесной власти и силы (*caeli imperium & potestas*)⁶².

Бог — справедливый Судья (*iustus iudex*) и Его гнев и проклятие (*ira et maledictio*) пребывают на грешниках, покуда они не освобождены от обвинения (*reatus*)⁶³. Невыразимым образом Христос становится для людей Священником, который приносит Себя в жертву Отцу:

⁶⁰ Ibid. II.12.1. P. 161.

⁶¹ Ibid. II.12.3. P. 162.

⁶² Ibid. II.12.2. P. 162.

⁶³ Ibid. II.16.1. P. 176.

«Но поскольку доступ [к Богу] преграждает справедливое проклятие, и Бог как судья разгневан на нас (*pro nobis infensus est*), необходимо вмешательство умиловительной жертвы (*piaculum*); чтобы [приобрести] нам [Божье] благоволение является Священник для умиротворения гнева (*ad placandam iram*) Самого Бога»⁶⁴.

Христос берет на Себя вину и наказание, уготованное каждому грешнику на небесном Божьем суде (*ad caeleste Dei tribunal*). Он становится их гарантом и поручителем (*sponsor, vas*), чтобы вместо виновных понести наказание, испытать всю суровость Божьего мщения, встав между ними и Божьим гневом⁶⁵.

По мнению Ж. Кальвина, недостаточно, чтобы Христос просто был убит, иначе удовлетворение не было бы очевидно. Чтобы стало известно, что Он понес нашу вину и «был к злодеям причтен» (Ис 53:12), Христос должен был предстать перед судом Пилата как преступник, быть обвинен свидетелями и приговорен устами судьи. Благодаря суду, наказание, которому подлежали грешные люди, было перенесено на Сына Божьего, и исполнились слова пророка: «наказание мира нашего было на Нем» (Ис 53:5). «Вот наше оправдание: вина, из-за которой мы заслуживали наказания, перенесена на главу Сына Божьего»⁶⁶.

Также Ж. Кальвин считает недостаточным, чтобы Христос претерпел только телесную смерть. Было необходимо, чтобы Христос, неся Божье наказание, спустился в ад человеческого отчаяния и богооставленности и ощутил на Себе все, что чувствует грешник. Таким образом, на кресте Сын Божий испытал душевные мучения, порождаемые Божьим проклятием и

⁶⁴ Ibid. II.15.6. P. 175.

⁶⁵ Ibid. II.16.10. P. 180.

⁶⁶ Ibid. II.16.5. P. 178.

гневом, сразился с силами ада и ужасом вечной смерти⁶⁷, одержал победу и восторжествовал над ними⁶⁸. Этими душевными страданиями Христос заплатил бóльшую и превосходную цену (*maius et exoletius pretium*) искупления⁶⁹.

Благодаря смерти Сына Божья была принесена должная жертва (*rite litatio*) и удовлетворение (*satisfactio*) Богу⁷⁰. Бог «возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин 4:10). Комментируя эти слова апостола, Ж. Кальвин особенно выделяет слово «умилоствление» (*placatio*)⁷¹. Жертва Христа была милостью Самого Бога к грешникам; став умилоствлением, Христос убрал препятствия на пути Божьей любви⁷². Кровью Христа Божий гнев был умиротворен, и упразднена Его вражда с людьми⁷³. Получив вменение праведности (*iustitiae imputatio*) Христовой, люди вновь стали угодными Богу⁷⁴.

Ж. Кальвин, как и М. Лютер, видит в таком объяснении искупления утешение для верующих. По его мнению, не существует противоречия между заявлениями, что Бог одновременно и любит человека, и враждует с ним. Комментируя Рим 5:10 «Бог стал врагом людей» (*Deum fuisse hominibus inimicum*)⁷⁵, а также Гал 3:10, 13, Кол 1:21-22, Ж. Кальвин приходит к выводу, что подобные выражения были приспособлением к нашим чувствам (*ad sensum nostrum sunt accommodatae*), чтобы люди поняли плачевность своего положения без милости Божьей, явленной во Христе.

⁶⁷ Ibid. II.16.11. P. 180.

⁶⁸ Ibid. II.16.11. P. 181.

⁶⁹ Ibid. II.16.10. P. 180.

⁷⁰ Ibid. II.16.2. P. 176.

⁷¹ Во французском переводе Ж. Кальвин употребляет слово «propiciation» *Calvin J. Institution de la religion chrétienne*. Genève: E. Bérout & Co, 1888. P. 227.

⁷² *Calvinus I. Institutio...* II.17.2. P. 186.

⁷³ Ibid. II.17.1. P. 185.

⁷⁴ Ibid. II.17.5. P. 187.

⁷⁵ Б. МакКормак верно отмечает, что «его [Кальвина] постановка проблемы основывалась на неверном истолковании отрывков, подобных Рим 5:10, которые не говорят о том, что Бог был врагом до тех пор, пока Христос не примирил нас с ним, но о том, что мы были Его врагами». См.: *McCormack B.L. For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition // Greek Orthodox theological review*. 1998. Vol. 43. No. 1-4. P. 302.

«Так мы наставляемы из священного учения вне Христа [видеть] Бога нашего неким образом враждебным к нам, и Его руку вооруженной на погибель нам, чтобы мы могли принять Его благоволение и отчую любовь лишь во Христе»⁷⁶.

Получается, Бог всегда любил род человеческий, и тот факт, что Он послал Своего Сына в жертву умилоствления, лишь подчеркивает Его благоволение и желание спасти людей от греха.

Однако тут же Ж. Кальвин оговаривается, что все сказанное выше о гневе Бога в отношении человеческого греха и несправедливости все же не ошибочно (*non tamen falsum*). Бог, будучи высшей справедливостью (*summa iustitia*), действительно не может любить несправедливость, поэтому в нас есть то, что заслуживает Божьего презрения⁷⁷. Как отмечает А. Виду, Ж. Кальвину важно подчеркнуть необходимость объективного изменения ситуации для того, чтобы Божья любовь в отношении человечества могла реализоваться. Иначе окажется, что ощущение Божьего гнева людьми чисто субъективно⁷⁸. Таким образом, у Ж. Кальвина сохраняется реальное противопоставление между Божьей любовью к людям и Его праведным гневом. Хотя утверждается, что Божья любовь и милость лежат в основе искупления, все же эти свойства не могут проявиться без осуществления Его правосудия. Как замечает Б. МакКормак, у Ж. Кальвина Божья милость становится как бы заложницей Его справедливости⁷⁹, поэтому все же трудно говорить о приоритете Божьей любви в деле искупления. Попытки некоторых современных исследователей устранить это противоречие во взглядах Ж. Кальвина⁸⁰ выглядят не слишком убедительно. Очевидно, что Ж.

⁷⁶ *Calvinus I. Institutio...* II, 16, 2. P. 176.

⁷⁷ *Ibid.* II.16.3. P. 176-177.

⁷⁸ *Vidu A. Atonement...* P. 123-124.

⁷⁹ *McCormack B.L. For Us and our Salvation...* P. 302-303.

⁸⁰ См., напр.: *Blocher H. The Atonement in John Calvin's Theology // The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004. P. 286-287; Helm P. John Calvin's Ideas. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 392-399.*

Кальвин придерживается той же логики, что и М. Лютер: Бог не может простить грешных людей до тех пор, пока не будут соблюдены определенные условия, а именно, доколе через наказание Христа вместо грешников не будет принесено удовлетворение Божественной справедливости.

Отдельно стоит коснуться вопроса о месте дьявола в деле искупления. Как мы уже отметили, по мысли Ж. Кальвина, сатана не имеет самостоятельной роли. Он осуществляет волю Божью, являясь служителем Божьего мщения (*divinae ultionis minister*)⁸¹ и орудием Божьего гнева (*instrumentum irae*)⁸² в отношении грешников. Бог также использует силы тьмы в отношении праведников, чтобы искушать их и вредить им ради утверждения их веры⁸³. Когда в «*Institutio*» Ж. Кальвин переходит к изложению искупительного труда Христа, мы встречаем лишь пару упоминаний о том, что Своей смертью Сын Божий одержал победу над дьяволом⁸⁴, а в проповеди на Ис 53:12 он пишет:

«Если мы увязли в долгах не только в отношении Бога, но и в отношении нашего врага — сатаны, плата [за них] была принесена через смерть и страдания Сына Божья... Ныне у дьявола нет никаких прав на нас, когда мы соделаны причастниками смерти и страданий Сына Божья»⁸⁵.

Несмотря на то, что эти выражения вполне характерны для дуализма «классической идеи» искупления, Ж. Кальвин (как и М. Лютер) вписывает их в юридическую канву своей теории. В «*Institutio*», в комментариях и проповедях Ж. Кальвин последовательно проводит одну и ту же мысль: дьявол и бесы в Писании названы обвинителями человека перед Богом, но поскольку Христос

⁸¹ *Calvinus I. Institutio*... I.14.18. P. 53.

⁸² *Ibid.* II. 4.2. P. 101.

⁸³ *Ibid.* I.14.18. P. 52.

⁸⁴ *Ibid.* II.16.7. P. 179; II.16.11. P. 181.

⁸⁵ *Calvinus I. Sixieme Sermon // Sermons sur la prophetie d'Esaië. Chap. LIII. ICOO 35 (Col. 670, 676).*

удовлетворил Божью справедливость, они были обезоружены и лишены силы против людей, «само свидетельство нашей вины» (*ipsa testificatione reatus nostri*) упразднено⁸⁶ и «посредством этого сатана был побежден» (*par se moyen Satan a este vaincu*)⁸⁷. Как верно отмечает А. Блоше, наличие подобных утверждений показывает, что у Ж. Кальвина «построение (*scheme*) *Christus Victor* ясно и последовательно зависит от доминирующего понимания искупления»⁸⁸ — удовлетворения Божьей справедливости.

Таким образом, можно вполне согласиться с мнением А. Виду, что

«у Кальвина мы находим полноценную доктрину заместительного наказания. Ни Ансельм, ни М. Лютер не приводят логически завершенной концепции заместительного наказания так, как это делает Ж. Кальвин. Хотя оба они воскрешают или сохраняют важность закона и справедливости, ни один из них не возвышает Божественную справедливость до того уровня, какого она достигает в мысли Кальвина»⁸⁹.

В трудах последователей Реформаторов мы найдем лишь все бóльшую схематизацию, рационализацию и защиту этого, характерно протестантского представления об искуплении.

2.3 Протестантская схоластика

Взгляды М. Лютера и Ж. Кальвина на искупление были закреплены и развиты в работах их последователей, а также в протестантских вероучительных

⁸⁶ *Calvinus I. Commentarius in epistolam Pauli ad Colossenses // ICOO 52 (Col. 109). См. также: Calvinus I. Institutio... II.17.5. P. 187.*

⁸⁷ *Calvinus I. Septieme sermon. Matth. Chap. XXVII // Sermons sur la passion de N. S. Iesus Christ. ICOO 46 (Col. 918).*

⁸⁸ *Blocher H. The Atonement... P. 291.*

⁸⁹ *Vidu A. Atonement... P. 118.*

документах лютеранской и реформатской традиций. Оценивая дальнейшую судьбу учения М. Лютера, Г. Аулен выражает сожаление, что его понимание искупления не нашло последователей ни среди его современников, ни среди его продолжателей. Он отмечает:

«Без колебания и промедления они обратились к латинской доктрине... они истолковали [Лютера] с самого начала в свете традиционных верований, унаследованных от Средних веков. Либо они не смогли увидеть пропасть, отделявшую его от схоластов, либо... они постарались скрыть это различие»⁹⁰.

Однако, как мы отметили выше, для многих исследователей сама попытка Г. Аулена оторвать М. Лютера от его схоластических корней выглядит сомнительно. Из приведенного нами анализа работ обоих Реформаторов видно, что как М. Лютер, так и Ж. Кальвин — последний в особенности — в своих трудах дают все основания для новой традиции понимания искупления. Поэтому совершенно естественно, что, вопреки мнению Г. Аулена, последующие протестантские теологи стремились сохранить и упрочить учение об искуплении отцов-основателей их традиции.

Так, на основании аристотелевской логики Филипп Меланхтон заложил основы схоластического теологического метода, характерного для лютеранской ортодоксии⁹¹. По мнению Г. Аулена, стремясь к более ясным и точным формулировкам, Ф. Меланхтон оставил в стороне силу и парадоксальность лютеровского языка и поэтому «уже в 1542 году, в [своем труде] *Loci praecipui theologici* представил изложение доктрины искупления в корне согласное со

⁹⁰ *Aulén G.* Christus Victor... P. 123–124.

⁹¹ Scholasticism in the Lutheran Church // *Lutheran Cyclopedia* / Ed. H.E. Jacobs. New York: Scribner, 1899. P. 434. См. также: *Rogers J.B.* The Church Doctrine of Biblical Authority // *The Authoritative Word* / Ed. D.K. McKim. Eugene: Wipf & Stock Pub, 1998. P. 208–209.

схоластической схемой»⁹². Иоахим Мёрлин изложил учение о Божьей праведности «исключительно как о ретрибутивной и наказующей справедливости... Закон теперь воспринимался как фундаментальная основа отношения человека к Богу... Бог в первую очередь рассматривается как Судья, наказывающий преступление»⁹³.

Подобная тенденция наблюдалась и среди последователей Ж. Кальвина. Характерным представителем и защитником идеи заместительного наказания стал голландский юрист и теолог Гуго Гроций, который в своем трактате «*Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*»⁹⁴ дал ответ на критику Фаустом Социном⁹⁵ кальвинистского учения об удовлетворении Божьей справедливости. Согласно Г. Гроцию, Бог — правитель (*rector*), в чьей власти налагать наказание или освобождать от него, так как именно Он поддерживает нравственный порядок мира. Поэтому Бог,

«движимый Своей благостью, дабы необыкновенно облагодетельствовать нас, вопреки грехам, заслуживающим наказания, установил, что Христос, движимый Своей любовью к людям, посредством самых суровых пыток и кровавой и позорной смерти, перенес наказание за наши грехи, дабы не умаляя Божественную справедливость, мы, по ходатайству истинной веры, были освобождены от наказания вечной смерти»⁹⁶.

И хотя у Г. Гроция, в отличие от М. Лютера и Ж. Кальвина, Бог не связан внутренней необходимостью удовлетворить Свою справедливость, а наказание

⁹² Aulén G. *Christus Victor*... P. 124.

⁹³ Ibid. P. 127.

⁹⁴ Grotius H. *Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senesam*. Leiden: Ioannes Patius, 1617.

⁹⁵ Фауст Социн (1539–1604) — итальянский протестантский теолог, давший первую исчерпывающую критику теории заместительного наказания в произведении «*De Jesu Christo Servatore*».

⁹⁶ Grotius H. *Defensio fidei*... P. 1–2.

Христа не является полным эквивалентом человеческого наказания за грехи⁹⁷, неизбежность заместительного наказания за погранный Божий закон вполне выражает логику и юридический характер протестантской теории искупления.

2.4 Символы веры протестантской традиции

Вероучительные документы лютеранской и кальвинистской традиций также закрепили взгляды Реформаторов на искупление, но в более сжатой и жесткой форме.

Так, в Аугсбургском исповедании веры лютеран (1530) мы находим уже знакомую нам идею об удовлетворении справедливости: люди

«оправдываются даром ради Христа, через веру, когда они веруют, что приняты в благодати, и их грехи прощены ради Христа, который Своей смертью принес удовлетворение за наши грехи (*pro nostris peccatis satisfecit*)»⁹⁸.

Точно так же в исповеданиях последователей Ж. Кальвина, прослеживается мысль о смерти Христа как о возмещении, принесенном Божьей справедливости. Например, в Бельгийском исповедании веры (1561) говорится, что Бог послал Своего Сына в человеческой плоти, чтобы понести в ней наказание греха (*la punition du péché*) посредством смерти. Этим Бог

«провозгласил Свою справедливость (*déclaré sa justice*) по отношению к Своему Сыну, на которого были возложены наши

⁹⁷ Grensted L.W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 292–293. См. также: McDonald H.D. The Atonement of the Death of Christ: In Faith, Revelation, and History. Grand Rapids: Baker Book House, 1985. P. 205.

⁹⁸ Confessio Augustana. Art. IV // ССЕРС. P. 10. См. также: Formula Concordiae. Art. V.IV // ССЕРС. P. 127.

грехи (*chargé de nos péchés*), и излил Свою благодать и милость на нас, виновных и заслуживающих проклятия»⁹⁹.

Иисус Христос предстал перед Отцом от имени людей, чтобы смирить Его гнев Своим полным удовлетворением (*pour apaiser sa colère avec pleine satisfaction*)¹⁰⁰.

Похожие формулировки этих идей мы находим в Гейдельбергском катехизисе (1563)¹⁰¹, а также в канонах Дордтского синода (1618–1619), где говорится, что Бог требует наказания за грехи, и что его нельзя избежать без удовлетворения Его справедливости. Поэтому Бог дал людям в качестве поручителя (*Sponsor*) Своего едиnorodного Сына, «Который за нас принес удовлетворение, быв соделан грехом и проклятием на кресте за нас, то есть вместо нас»¹⁰². Наконец стоит привести слова самого авторитетного исповедания реформатской традиции, т.н. Вестминстерского исповедания веры (1647):

«Господь Иисус, через Свое послушание и жертву Себя Самого, которую вечным Духом Он однажды принес Богу, полностью удовлетворил справедливость Своего Отца и приобрел не только примирение, но вечное наследие в Царстве Небесном для всех тех, кого дал ему Отец... Христос Своим послушанием и смертью полностью отпустил долги всех тех, кто таким образом оправданы, и от их лица дал надлежащее, реальное и полное удовлетворение (*proper, real, and full satisfaction*) справедливости Своего Отца»¹⁰³.

⁹⁹ Confessio Belgica. Art. XX // ССЕРС. Р. 405.

¹⁰⁰ Ibid. Art. XXI. Р. 406-407.

¹⁰¹ Heidelberg Catechism. F & A 40 // ССЕРС. Р. 320.

¹⁰² Canones Synodi Dordrechtanae. c. II, a. I-II // ССЕРС. Р. 561.

¹⁰³ Confessio Fidei Westmonasteriensis VIII.V. & XI.III // ССЕРС. Р. 621, 626–627.

Таким образом, мы видим, что теория заместительного наказания прочно закрепилась в протестантской традиции. Чуть более двух веков спустя известный принстонский теолог Ч. Ходж, заключает, что эта доктрина «на протяжении многих лет считалась ортодоксальной, и в своих основных чертах является общей для латинской, лютеранской и реформатской церквей»¹⁰⁴ и является верой всей вселенской Церкви (*Church universal*)¹⁰⁵. Сам Ч. Ходж, по мнению многих современных исследователей¹⁰⁶, является лучшим выразителем традиционной протестантской теории искупления, поскольку ему удалось дать наиболее полное и последовательное изложение теории заместительного наказания.

2.5 Чарльз Ходж и ортодоксальное протестантское учение об искуплении

В своем труде «*Systematic Theology*» Ч. Ходж уделяет несколько глав вопросу искупления, одна из которых (более 60-ти страниц) полностью посвящена изложению и апологии учения об удовлетворении как такового. Эту главу предваряет несколько абзацев, в которых автор приводит определение ключевых терминов: искупление (*atonement*), удовлетворение (*satisfaction*), наказание (*penalty*), заместительный (*vicarious*), вина (*guilt*), искупление (*redemption*), очищение и умилоствление (*expiation and propitiation*)¹⁰⁷.

Так, согласно Ч. Ходжу, слово «*atonement*» не совсем уместно для описания искупительной смерти Христа, так как его этимология восходит к

¹⁰⁴ Hodge C. *Systematic Theology*. Vol. 2. P. 563.

¹⁰⁵ Ibid. P. 482.

¹⁰⁶ Schmiechen P. *Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005. P. 104–105. См. также: Baker M.D., Green J.B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2011. P. 169; Belousek D.W.S. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 85.

¹⁰⁷ Hodge C. *Systematic Theology*. Vol. 2. P. 468–479.

концепции примирения¹⁰⁸. Поэтому, это слово выражает результат, но не суть (*nature*) того, что сделал Христос, в то время как, «когда мы говорим об искуплении Христа, мы говорим о его необходимости, действительности, применении, или распространении (*extension*), мы имеем в виду служение Христа, которое Он совершил, чтобы изгладить грехи людей»¹⁰⁹.

Далее, Ч. Ходж полагает, что слово «satisfaction» (удовлетворение) более предпочтительно, поскольку оно, во-первых, более традиционно для реформатских церквей, а во-вторых, оно обозначает «особенное служение (*special work*) Христа для спасения людей»¹¹⁰. Под удовлетворительной жертвой Христа следует понимать «все, что Он сделал, чтобы удовлетворить требования Божьего закона и справедливости, на месте и от лица грешников»¹¹¹. В отличие от удовлетворения, относящегося к финансовой сфере, где важна не личность должника, но сумма, которую тот должен вернуть, удовлетворение, принесенное Христом, относится к системе наказания или судебной сфере (*penal or forensic*), в которой важна личность обидчика. И если даже, по милости, вместо преступника согласится понести наказание иной, то должно учитываться достоинство заместителя (*dignity of the substitute*) и величина злодеяния, от которого будет освобожден обвиняемый¹¹².

Соответственно, удовлетворение посредством наказания (*penal satisfaction*) не подразумевает равнозначного воздаяния (*quid pro quo*), но что-то эквивалентное долгу, что имеет «адекватную соразмерность (*adequate proportion*) совершенному преступлению»¹¹³. Христос принес удовлетворение Божьей справедливости. Поэтому Его смерть и страдания были достаточными, чтобы покрыть все наказания, уготованные грешному человечеству. Более того,

¹⁰⁸ «At-one-ment» (букв. со-един-ение) встречалось редко в английских переводах Библии, за исключением Рим 5:11 в King James Version, для перевода греч. *καταλλαγή* (примирение).

¹⁰⁹ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 469.

¹¹⁰ Ibid. P. 470.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid. P. 471.

Христовы страдания бесконечно превосходили (*infinitely transcended*) те, что заслуживали люди, в силу того, что Он был в высшей степени благим человеком и одновременно вечным Сыном Божиим.

Удовлетворение, принесенное Христом, было актом чистого милосердия, потому что ни Он, ни Отец не были обязаны предоставлять замещение (*provide a substitute*) за грешное человечество.

«Бог задержал действие наказания закона и согласился принять заместительные наказание и смерть Своего едиnorodного Сына. И... Сын согласился принять нашу природу, понести наши грехи и умереть, праведник за неправедных, чтобы приблизить нас к Богу»¹¹⁴.

Что касается слова «penalty» (наказание), то Ч. Ходж упоминает, что традиционным мнениям часто свойственно понимать под наказанием закона (*penalty of a law*) определенный вид или определенную степень страданий, посредством которых нужно принести удовлетворение. Так, например, считается, что наказание Божественного закона влечет за собой вечную смерть, поэтому Христос испытал в некотором роде вечную смерть (*suffered death eternal*) или страдания, свойственные тем, кто отлучен от Бога навечно. То есть, по сути (*essence*), Христос испытал то наказание, которое испытывают грешники (Божье недовольство, отвращение Его благоволения и Его гнев), но по приходящим свойствам (*accidents*) оно отличалось от их опыта. В случае грешников такое наказание означало бы окончательную и безнадежную гибель, для Христа оно означало, что Бог Отец временно отвернулся от Него.

Ч. Ходж считает, что лучше не рассуждать о виде и степени наказания. Слово наказание не обозначает какой-либо конкретный вид или степень

¹¹⁴ Ibid. P. 472.

страданий, но «любой вид и степень наказания, которые налагаются в судебном порядке (*judicially inflicted*) для удовлетворения справедливости... Он умер, чтобы Бог мог явить справедливость в оправдании грешников»¹¹⁵. Для него важно подчеркнуть, что наказание, перенесенное Христом носило именно юридический (*judicial*), карательный (*penal*) характер, то есть строилось на принципе воздаяния.

Следующий термин, рассматриваемый Ч. Ходжем — «vicarious» (заместительный). Он определяет заместительные страдания, как «страдания, которые терпит один человек вместо другого, то есть, на его месте (*in his place*)». Соответственно,

«когда о страданиях Христа говорится, что они были заместительными, это означает, что Он страдал на месте грешников. Он был их заместителем (*substitute*). Он принял на Себя их долг удовлетворить справедливость. То, что Он сделал и испытал, предотвратило необходимость им самим удовлетворять требования закона...»¹¹⁶.

Поскольку идея замещения, считает Ч. Ходж, содержится во всех религиях мира, она отражает человеческую природу. В то же самое время, поскольку она дана в Божьем Слове, она не только человеческая, но и Божественная по своему характеру¹¹⁷.

Понятие «guilt» (вина), по мнению Ч. Ходжа, «выражает отношение, которое имеет грех к правосудию/справедливости (*justice*)»¹¹⁸. Значение этого слова двояко: с одной стороны, оно характеризует состояние грешника

¹¹⁵ Ibid. P. 474.

¹¹⁶ Ibid. P. 475.

¹¹⁷ Ibid. P. 475–476.

¹¹⁸ Ibid. P. 476.

(виновность, наказание или изъясн), с другой стороны, вина — это «обязательство принести удовлетворение справедливости»¹¹⁹. Если в первом случае, вину не может изгладить ни оправдание, ни прощение, то во втором случае, вина может быть упразднена личным или заместительным (*vicarious*) удовлетворением справедливости,

«она может перелagаться с одной личности на другую, и может быть воспринята одним ради другого... Именно в этом значении сказано, что нам вменена вина Адама, что Христос воспринял вину наших грехов, и что Его кровь очищает нас от вины»¹²⁰.

Говоря о понятии «*redemption*» (искупление), Ч. Ходж подчеркивает, что оно означает избавление не посредством «авторитета, или силы, или учения, или нравственного влияния, но посредством крови, уплатой выкупа»¹²¹, что этимологически вытекает из греческих слов *ἀπολύτρωσις* (искупление) и *λύτρον* (выкуп).

Наконец, Ч. Ходж рассматривает термины «*expiation*» (очищение) и «*propitiation*» (умилостивление). Он считает, что эти понятия соотносятся друг с другом, так как «грешник, или его вина, очищается; Бог, или справедливость, умилостивляется»¹²². По Своей природе Бог должен ответить на вину наказанием, поскольку в этом выражается Божье неодобрение (*disapprobation*) греха. После принесения удовлетворения Бог умилостивлен, и теперь прощение и благословение грешника согласуется с Его природой. Но Ч. Ходж настаивает, что удовлетворение не заставляет Бога любить грешника, но лишь согласует

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid. P. 477.

¹²² Ibid. P. 478.

Его любовь с Его справедливостью. Согласно Ч. Ходжу, в библейском языке это выражается греческим глаголом *ἰλάσκομαι*, который он толкует как «примирять себя с кем либо через очищение». Средство примирения - *ἰλασμός*, либо *ἰλαστήριον*. Результат примирения состоит в том, что Бог становится *ἴλαος* (милостивый). «Бог благ ко всем, полон сожаления и сострадания, даже к предводителю грешников (*the chief of sinners*). Но Он *ἴλαος* только к тем, за чьи грехи было совершено очищение»¹²³. Ч. Ходж считает, что учение Священного Писания на этот счет просто и неопровержимо: поскольку и в Ветхом и в Новом Заветах говорится, что Бог справедлив, и Его природа требует наказания за грех, в определенное время воплощенный Сын Божий заместил грешников, восприняв их долг удовлетворить Божественной справедливости, претерпел вместо них наказание закона, принеся совершенное удовлетворение (*perfect satisfaction*) за грех. Таковым, по мнению Ч. Ходжа, всегда было учение Писания и Церкви, и отрицалось оно только нецерковными людьми, то есть нехристианами.

Четко определив понятия, далее Ч. Ходж излагает само учение об удовлетворении. Приводя множество свидетельств из исповеданий веры, он приходит к выводу, что это учение всегда было присуще вере Церкви. Он отвергает католическое понимание, согласно которому, Христос Своим удовлетворением избавил людей лишь от наказания вечной смерти, в то время как, претерпевая временные наказания, они обязаны приносить удовлетворение через епитимью (*penance*)¹²⁴. От также отвергает учение средневековых последователей Дунса Скота и последователей Гуго Гроция, которые считали, что подвиг Христа не обладал ценностью сам по себе (*inherent value*), но был принят в качестве удовлетворения для демонстрации Божьей справедливости¹²⁵.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid. P. 484–485.

¹²⁵ Ibid. P. 485–486.

Согласно Ч. Ходжу, любой грех заслуживает Божьего гнева и проклятия, и речи быть не может о том, что грешник может принести хоть малейшее удовлетворение за грех. Жертва Христа вседостаточна (*all-sufficient*), чтобы избавить от всякого греха, поэтому все жертвы и удовлетворения совершенно бесполезны (*utterly unavailing*). Оправданные по вере в Его жертву не подлежат осуждению, они имеют мир с Богом. «Если Христос наш единственный священник, Его служение — единственное удовлетворение за грехи. Все другие необязательны и даже невозможны»¹²⁶. Далее он продолжает, «Бог неизменен (*immutable*), - неизменный разум, истина и благодать; и Его природа определяет Его волю и Его суды (*judgments*)». Поэтому Он не может принять в качестве удовлетворения то, что по сути таковым не является¹²⁷. Например, ветхозаветных жертв не было достаточно, чтобы смыть грех, удовлетворение должно было быть принесено только жертвой Христа, имеющей самой по себе ценность (*inherent value*). Ч. Ходж считает, что последователи Г. Гроция отрицают необходимость (*necessity*) крестного служения Христа, как если бы искупление могло совершиться каким-либо иным образом. По его мнению, свидетельство Священного Писания говорит о необходимости страданий Христа, которая не была связана с поддержанием справедливости или побуждением грешников к покаянию,

«но [необходимость] возникла из самой природы Бога. Стала Им. Она стала созвучной с Его совершенствами и характером, что является наивысшим мыслимым видом необходимости... Таким образом, если грех должен быть прощен, то он может быть прощен в соответствии с Божественной справедливостью только на

¹²⁶ Ibid. P. 485.

¹²⁷ Ibid. P. 487.

основании судебного удовлетворения посредством наказания (*forensic penal satisfaction*)»¹²⁸.

Следуя за логикой и аргументами своего интеллектуального предшественника Ф. Турретина¹²⁹, Ч. Ходж сводит воедино концепции дистрибутивной и ретрибутивной справедливости. За два столетия до Ч. Ходжа в своем труде «*Institutio Theologiae Elencticae*» протестантский схоласт Ф. Турретин определил справедливость, как «в строгом смысле уплату долга, который уплачивается тем, кто должен, и который удовлетворит кредитора или судью, требующих долга или наказания»¹³⁰. Как отмечают Л. Гренстед¹³¹ и С. Кон¹³², в данном случае, теория заместительного наказания вытесняет различие, на котором строилась как прежняя (схоластическая) теория удовлетворения, так и теория Г. Гроция. В самом деле, в то время как Ансельм для восстановления справедливости в качестве альтернативы наказанию предлагал удовлетворение (*aut poena aut satisfactio*)¹³³, в протестантской теории заместительного наказания для восстановления справедливости мыслилось только наказание. Ф. Турретин и Ч. Ходж лишь закрепляют это различие на уровне определений, сводя воедино воздаяние и удовлетворение. Согласно Ч. Ходжу,

«дистрибутивная или ретрибутивная справедливость — это форма нравственного совершенства, требующая справедливого

¹²⁸ Ibid. P. 488.

¹²⁹ Ф. Турретин считается одним из лучших представителей кальвинистской ортодоксии XVII века. «Труд “*Institutio Theologiae Elencticae*” Франсуа Турретина был главным учебником по систематическому богословию в Принстонской семинарии на протяжении шестидесяти лет до тех пор, пока “*Систематическое богословие*” Чарльза Ходжа не заменило его в 1872 году». См.: Rogers J.B. *The Church Doctrine of Biblical Authority*. P. 216.

¹³⁰ Turretino F. *Institutio theologiae elencticae*: in 3 vols. Vol. 2. Geneva: Samuel de Tournes, 1682. Q. X, a. III. P. 454.

¹³¹ Grensted L.W. *A Short History*... P. 241.

¹³² См.: Cone S.D. *An Ocean Vast of Blessing: A Theology of Grace*. Eugene: Cascade Books, 2014. P. 120–122.

¹³³ С. Кон отмечает: «В основании ансельмовой аналогии лежит строгое противопоставление между наказанием ретрибутивной справедливости и удовлетворением, принесенным Христом. Согласно справедливости в обществе времен Ансельма, человек, в ответ на преступление, мог прибегнуть либо к удовлетворению, либо к наказанию, но не мог по-справедливости воспользоваться и тем, и другим. Согласно Ансельму, крест — не наказание, но, напротив, — благо, которым Христос приносит удовлетворение Богу за наши грехи». Ibid. P. 121–122.

распределения наград и наказаний, которая, под Божьим владычеством, обеспечивает то, чтобы послушание награждалось, а грех наказывался»¹³⁴.

Он называет ее оправдывающей справедливостью (*vindictory justice*), поскольку она оправдывает и поддерживает право, и при этом оговаривается, что оправдывающую справедливость следует отличать от отмщающей справедливости (*vindictive justice*), поскольку Бог по Своей природе не мстителен, но справедлив. Божья справедливость «это — то совершенство Божественной природы, которое делает необходимым, чтобы праведники получали награду, а нечестивые наказывались» и удовлетворение Божьей справедливости, принесенное Христом, должно восприниматься ровно в этом смысле¹³⁵.

Поэтому Ч. Ходж подчеркивает необходимость удовлетворения, а также то, что без удовлетворения справедливости Бог не может простить грех и иметь общение с нечестивыми людьми¹³⁶. «Каждый грех по необходимости навлекает на грешника гнев и проклятие Божьи»¹³⁷, но посредством креста Бог помогает грешникам преодолеть это отчуждение. Жертва Христа необходима, чтобы утолить Божий гнев и примирить Его с падшим человечеством.

«Это были страдания, ниспосланные Богом. Господу было угодно поразить Его. Он был поражаем и унижен Богом. Было объявлено, что эти страдания были [переносимы] по причине греха, не Его, а нашего. Он понес грехи наши. Наказание мира нашего было на Нем. И они были задуманы как очищение, или как

¹³⁴ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 489.

¹³⁵ Ibid. P. 490.

¹³⁶ Ibid. P. 492.

¹³⁷ Ibid. P. 516.

удовлетворение справедливости. Таким образом, в них были все составляющие наказания, и поэтому в строгом и собственном смысле он сделался проклятием за нас»¹³⁸.

Как отмечают М. Бейкер и Дж. Грин, по представлению Ч. Ходжа, Бог специально спланировал (*orchestrated*)¹³⁹ страдания и смерть Христа¹⁴⁰, чтобы примириться с человечеством.

Ч. Ходж делает различие между удовлетворением Божественной справедливости и удовлетворением закона. Согласно Божьей справедливости, нарушение закона влечет за собой проклятие и наказание. «Проклятие суть наказание закона»¹⁴¹, которое выражается в перенесении гнева Божьего, отчуждения от Него, страдании и смерти. Пострадав на кресте, Христос искупил людей от «проклятия закона, сделавшись... проклятием»¹⁴² за них. Однако в отличие от удовлетворения справедливости, удовлетворение закона не может обойтись лишь наказанием. Божественный закон требует еще и исполнения праведности. Поэтому

«Христос Своим послушанием и страданиями, Своей всецелой праведностью, активной и пассивной, Он как тот, кто нас представляет (*representative*) и замещает (*substitute*), сделал и претерпел все, что требует закон»¹⁴³.

В совершенстве исполнив закон, Христос освободил людей от «духа рабства» и даровал им «свободу славы детей Божьих»¹⁴⁴. Теперь от них не

¹³⁸ Ibid. P. 517.

¹³⁹ «Orchestrate» — букв. оркестровать, сделать инструментовку, распределить партии.

¹⁴⁰ Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 170.

¹⁴¹ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 516.

¹⁴² Гал 3:13 Перевод под ред. епископа Кассиана (Безобразова).

¹⁴³ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 494.

¹⁴⁴ См. Рим 8:15, 21

требуется полной свободы от греха (что невозможно в этой жизни) и совершенного послушания закону, их недостатки покрываются верой в Спасителя¹⁴⁵. Удовлетворение требований закона и перенесение наказания Божьего закона, было «необходимым условием (*necessary condition*) восстановления к нам Божьего благоволения (*favour*)»¹⁴⁶. Поэтому жертва Христа стала также победой над грехом. Бог в Своей любви теперь может восстановить в человеке Свой образ и наделить его святостью.

Согласно Ч. Ходжу, Христос избавил людей не только от греха, но и от власти «князя мира сего»¹⁴⁷, то есть сатаны, и от всякого зла. Он пришел, чтобы «отдать душу Свою как выкуп (*ransom*) за многих»¹⁴⁸ с тем, чтобы «избавить нас от настоящего лукавого века» и «от всякого беззакония»¹⁴⁹. «Христос пришел, чтобы разрушить дела дьявола; свергнуть его с места, на котором он узурпировал власть; избавить тех, кто подвластен ему (2 Кор 4:4; Кол 2:15)»¹⁵⁰

Хотя из цитируемых отрывков может сложиться впечатление, что Ч. Ходж прибегает к «теории выкупа», на самом деле идея реального противостояния Бога и дьявола абсолютно чужда ему. Согласно истолкованию Ч. Ходжа отрывка Евр 2:14, 1) люди были подвержены рабству, боясь гнева Божьего по причине своих грехов, 2) в этом состоянии они были подчинены сатане, который имел державу смерти, то есть возможность навлекать на них страдания из-за их грехов, 3) и из этого состояния рабства они были искуплены смертью Христа, который «принеся удовлетворение Божьей справедливости, освобождает их от наказания закона; и свобода от проклятия закона подразумевает свободу от власти сатаны насыпать его [закона] наказание»¹⁵¹. Таким образом, осмысливая избавление грешников от власти сатаны, Ч. Ходж

¹⁴⁵ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 493–494, 517.

¹⁴⁶ Ibid. P. 518.

¹⁴⁷ Еф 2:2, Ин 12:31 и др.

¹⁴⁸ Мк 10:45. Перевод под ред. епископа Кассиана (Безобразова)

¹⁴⁹ Гал 1:2; Тит 2:14

¹⁵⁰ Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 519.

¹⁵¹ Ibid.

предлагает нам фактически понимание, уже ставшее привычным и естественным для протестантской традиции.

Подводя итог искупительному служению, Христа Ч. Ходж заключает, что Спаситель избавляет людей не только от проклятия и дел закона, от силы греха и власти сатаны, но также от всякого зла. Поскольку Христос принял на Себя проклятие закона, то люди освобождены от всех бед, которые это проклятие навлекло на них. Поэтому-то слово «искупление» (*redemption*) часто используется для всей совокупности заслуг (*sum of all benefits*) служения Христа. Он спасает людей не примером, влияя на них нравственно (*moral influence*), не субъективным естественным или мистическим действием, не силой, но посредством удовлетворения Божественной справедливости, очищения греха и искупления от проклятия и власти закона, а также через обновление в них образа Божьего «возведение их к достоинству, совершенству и благословию сынов Божьих»¹⁵².

Ч. Ходж называет представленную им теорию искупления ортодоксальной, считая, что в своих основных элементах (*essential features*) она разделялась католической, лютеранской и реформатскими церквями. Хотя другие теории искупления¹⁵³, возникавшие в истории и содержат в себе зерна истины, они неверно сочетают в себе объективный и субъективный элементы, либо игнорируя один из них, либо несправедливо подчиняя один элемент другому. Только ортодоксальная теория, по мнению автора, должным образом уделяет внимание этим двум аспектам, говоря, что Своим служением, Христос достиг две цели: «устранение проклятия, под которым находилось человечество по причине греха и восстановление [Божественного] образа и общения с Богом»¹⁵⁴.

¹⁵² Ibid. P. 520.

¹⁵³ В 9-ой главе Ч. Ходж критически рассматривает «теорию выкупа» (*ransom theory*), «нравственную теорию» (*moral theory*), «теорию управления» (*governmental theory*) и «мистическую теорию» (*mystical theory*).

¹⁵⁴ *Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 563.*

2.6 Выводы

В данной главе мы рассмотрели вопрос становления традиционной протестантской теории искупления, которая получила широкую известность под названием «теория заместительного наказания». Будучи продолжателями схоластических теологических идей, Реформаторы видят суть искупления в устранении проблемы противостояния Божьей справедливости и человеческого греха. Справедливость Божья — это Сам Бог, Он — Праведный Судья, который не может терпеть беззаконие. Удовлетворение Божьей справедливости становится необходимым условием Его прощения. Пока не принесено удовлетворения, грешники находятся под Его гневом, под властью греха и сатаны. Для спасения человека является Богочеловек Христос. Исполнив требования закона послушанием заповедей, Он также понес на Себе проклятие закона, взяв на Себя человеческие грехи. Бог проявляет Свою милость в том, что за грех людей Он осуждает Своего Сына. На кресте Христос становится объектом святого Божьего гнева, Он оставлен Богом, потому что становится, по словам М. Лютера, величайшим из грешников. Претерпев Божье наказание, Христос удовлетворяет требования справедливости и устраняет преграду для Божьего прощения. Теперь, уверовав во Христа, грешники оправданы и получают возможность жить в святости и мире с Богом.

Как мы отмечали, М. Лютер в своем осмыслении креста Христова не делает основного акцента на удовлетворении через наказание. В его изложении искупления превалируют мотивы победы Божьей благодати, явленной во Христе. Осмысление искупления через христологическую догму, позволило М. Лютеру увидеть основную причину искупления в столкновении Божественности Христа (с ее праведностью, любовью, святостью) с силами тьмы и греха. Поэтому исследователи подобные Г. Аулену смогли увидеть в его теории патристические мотивы победы Бога над дьяволом. В теологии же его

соратника Ж. Кальвина, предпочтение отдано юридическому пониманию искупления. В его изложении крестного подвига Христа тема удовлетворения Божественной справедливости занимает главное место. Ему удастся сформулировать более последовательную и логически завершенную теорию заместительного наказания.

У Ж. Кальвина мы не только видим характерное использование юридических терминов (справедливость, наказание, замещение, поручительство и др.), но также подчинение библейских метафор и понятий жертвы, выкупа, победы, замещения, умилоствления, гнева и др. одной идее удовлетворения Божьей справедливости. После Ж. Кальвина точно такая же тенденция прослеживается в трудах последователей Реформаторов, а также вероучительных текстах протестантской традиции. Эта тенденция особенно заметна в рассмотренном нами труде Ч. Ходжа, где сначала автор утверждает как данность ортодоксальность и неоспоримость идеи удовлетворения Божьей справедливости и только потом переходит к обоснованию своей теории в библейских текстах.

В свете идеи удовлетворения Божьей справедливости в протестантской теории оценивается также и роль дьявола. По сути, мы наблюдаем отсутствие реального противостояния между ним и Богом. Ничто и никто не может противиться Божественному авторитету, все подчинено и управляется только Им. Поэтому дьявол становится орудием в Божьих руках, чтобы через его козни Бог мог образумить грешников и привести их к Себе. Одновременно дьявол держит нечестивых в узах греха и смерти, но его власть над ними понимается юридически: поскольку люди в долгу у Божьей справедливости, они виновны и подчинены дьяволу. Как только человек оправдывается по вере, он переходит из этой допущенной власти дьявола во власть Божью. Хотя тенденция такого понимания была более-менее заметна в схоластической мысли еще начиная с Ансельма, в протестантской традиции она находит логическое завершение.

В изложении Ч. Ходжа мы видим законченную и последовательную теорию, которая смогла не только собрать воедино многие аспекты служения Христа, но и практически вытеснить все предыдущие толкования. Логическая стройность теории заместительного наказания кажется многим ее приверженцам единственно верной и исчерпывающей попыткой изложения учения об искуплении. Это подтверждает тот факт, что теория, представленная Ч. Ходжем, практически без существенных изменений транслируется сегодняшними представителями ортодоксального протестантизма. Это видно из многочисленных современных трудов, написанных в защиту теории заместительного наказания, которая позиционируется как единственно верное библейское понимание доктрины искупления. Так, среди недавних апологий можно упомянуть ставшие классикой труды Дж. Стотта «*The Cross of Christ*» (1986), сборник работ современных протестантских авторов «*The Glory of the Atonement*» (2004) под редакцией Ч. Хилла и Ф. Джеймса III, а также написанный группой авторов С. Джеффери, М. Оуи и Э. Захом труд «*Pierced for our Transgressions*» (2007)¹⁵⁵. Все это позволяет нам лишний раз удостовериться, что теория заместительного наказания стала неотъемлемой частью протестантской ортодоксии и поэтому может по праву считаться традиционным протестантским пониманием искупления.

На протяжении нескольких столетий теория заместительного наказания подвергалась серьезной критике. В ходе дискуссий поднимался целый ряд вопросов: действительно ли Бог является объектом, а не субъектом примирения? и если Бог не может простить без удовлетворения справедливости, не говорит ли это о том, что Он подчинен некой необходимости или вышестоящему закону? может ли вообще прощение зиждиться на идее

¹⁵⁵ Morris L.L. *The Apostolic Preaching of the Cross*. 3rd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965; Stott J.R.W. *The Cross of Christ*. Downers Grove: IVP Books, 1986; *The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives* / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004; Jeffery S., Ovey M., Sach A. *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton: Crossway, 2007.

воздаяния? насколько нравственно наказывать невинного вместо грешника? не является ли теологически неверным противопоставлять Божью справедливость и милость, любовь и гнев? оправданно ли с точки зрения христианского вероучения разделение Отца и Сына, когда фактически получается, что Сын спасает грешников от Божьего гнева и наказания? не является ли ретрибутивное понимание справедливости, заложенное в теории заместительного наказания, оправданием насилию в современном обществе и таким явлениям как пенитенциарная система, смертная казнь и справедливая война?

Эти и другие вопросы уже долгие годы являются предметом обсуждения оппонентов и защитников теории заместительного наказания.

ГЛАВА 3. Современная критика традиционной протестантской теории искупления

Как упоминалось выше, в последние десятилетия в западных протестантских теологических кругах возобновились дискуссии относительно природы искупления. Поскольку в традиционном протестантстве учение об искуплении грехов через крестную смерть Христа считается ключевой вероучительной доктриной¹, споры об искуплении зачастую воспринимаются некоторыми участниками дискуссий как борьба не на жизнь, а на смерть. Причиной такого отношения является не только важность искупления как такового, но и тот факт, что критике подвергается именно теория заместительного наказания, которая, по словам его сторонников, «стоит в самом центре Евангелия»² и является «сердцем и душой евангельского понимания искупления»³.

Оппоненты этой теории, так же стараясь оставаться верными Евангелию, видят в таком понимании множество проблем. В частности, одни, опираясь на достижения современной библеистики, утверждают, что сторонники теории заместительного наказания неверно интерпретируют искупление, придавая библейским понятиям смыслы, которые не подразумевались их авторами⁴.

¹ Д. Хилборн утверждает: «...нет сомнений в том, что евангельская традиция отличается сильным акцентом на кресте Христа, а также на искуплении, достигнутом посредством этой смерти» Hilborn D. *Atonement, Evangelicalism and the Evangelical Alliance* // *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement* / Ed. D. Tidball, D. Hilborn, J. Thacker. Grand Rapids: Zondervan, 2008. P. 15.

² Jeffery S., Ovey M., Sach A. *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton: Crossway, 2007. P. 21.

³ Schreiner T.R. *Penal Substitution View* // *The Nature of the Atonement: Four Views* / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 67. Здесь под словом «евангельский» понимается то, что по-английски передается понятиями “evangelical” или “evangelicalism”, а именно, умеренно-консервативное движение в современном протестантизме, не совпадающее с деноминациями и ставящее своей целью отстоять традиционные библейские доктрины и нравственные ценности. См.: *Пиерард Р. Евангельское христианство (Evangelicalism)* // *Теологический энциклопедический словарь* / Под ред. У. Элвелл. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 430.

⁴ В частности, см. дискуссию Н. Райта с Д. Пайпером: *Wright N.T. Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*. Downers Grove: IVP Academic, 2009; *Piper J. The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. 2nd ed. Wheaton: Crossway, 2007. См. также: *Goldingay J. Your Iniquities Have Made a Separation between You and Your*

Аргументация других критиков строится вокруг полемики о метафорической природе библейского языка⁵, не позволяющей, во-первых, буквально понимать образы, в которых описывается смерть Христа, а во-вторых, считать идею заместительного наказания центральной библейской теорией искупления. Третьи задаются вопросом о том, дает ли такое понимание искупления верные ориентиры для христианской этики. В частности, не представляет ли концепция ретрибутивной справедливости, лежащая в основании этой теории, Бога в негативном свете, не является ли она оправданием насилия, и не ведет ли к неверному пониманию Божьего прощения⁶. И, наконец, немало внимания уделяется вероучительным проблемам⁷, кроющимся в этом традиционном протестантском понимании искупления.

В данной главе мы рассмотрим некоторые критические доводы современных исследователей против вышеупомянутых проблемных аспектов теории заместительного наказания, а также осветим предлагаемые ими альтернативные подходы к пониманию значения искупления.

3.1 Библейские понятия искупления

Как известно, в изложении теории заместительного наказания немаловажную роль играют ключевые понятия «праведность/справедливость», «умилостивление», «Божий гнев», «грех», «наказание». Смыслы, вкладываемые в эти понятия, напрямую влияют на интерпретацию библейских текстов, повествующих о крестном подвиге Иисуса Христа. Поэтому задачей

God // *Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham* / Ed. J. Goldingay. London: SPCK, 1995. P. 39–53; Travis S. Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul's Thought // *Ibid.* P. 21–38.

⁵ См.: *Gunton C.E.* The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London: T&T Clark, 2003; *Green J.B., Baker M.D.* Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts. Downers Grove: IVP Academic, 2000.

⁶ См., напр.: *Weaver J.D.* Forgiveness and (Non) Violence: The Atonement Connections // *The Mennonite Quarterly Review*. 2009. Vol. 83. P. 319–347; *Talbott T.* Punishment, Forgiveness, and Divine Justice // *Religious Studies*. 1993. Vol. 29. No. 2. P. 151–168.

⁷ См., напр.: *Jersak B.* Nonviolent Identification and the Victory of Christ // *Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ* / Ed. B. Jersak, M. Hardin. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007. P. 18–53.

оппонентов традиционной протестантской теории искупления является прояснение этих смыслов.

3.1.1 Праведность/справедливость Бога

Многие исследователи отмечают, что в основе теории заместительного наказания лежит определенное понимание справедливости, характерное для западной традиции⁸. Концепция ретрибутивной справедливости, подразумевающей равное воздаяние за совершенный проступок, стала основным движущим механизмом этой теории. Однако анализ библейских текстов показывает совершенно иное понимание Божьей праведности (*tzedekah*) и суда/справедливости (*mishpat*)⁹.

К сожалению, изначальный смысл этих понятий начал размываться с появлением греческих и латинских переводов библейских текстов. Вернее сказать, отпечаток на прочтение накладывали греко-римские светские культурные контексты¹⁰, в которых праведность (*δικαιοσύνη*, *iustitia*) понимались, с одной стороны, как добродетель, созидаящая разумный порядок во вселенной и обществе, с другой — как справедливость в воздаянии и распределении благ¹¹ или как «идеал, согласно которому оценивался человек и человеческие поступки»¹². Как отмечает А. МакГрат, ко времени появления Септуагинты (LXX), в грекоговорящем мире закрепилось понимание *δικαιοσύνη* в аристотелевском смысле, то есть праведность/справедливость осуществляется

⁸ Green J.B., Baker M.D. *Recovering the Scandal...* P. 24; Vidu A. *Atonement, Law, and Justice: The Cross in Historical and Cultural Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. P. 120–121. См. также: Driver J. *Understanding the Atonement for the Mission of the Church*. Scottdale: Herald Press, 1986. P. 60–61.

⁹ Belousek D.W.S. *Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 62–64.

¹⁰ А. МакГрат отмечает: «... необходимо указать, что в теологических трудах часто подразумевается уравнивание еврейских и западных понятий праведности, так что западные понятия справедливости употребляются для объяснения христианского учения об оправдании. Изучение западных пониманий справедливости подсказывает, что они по сути *секулярные* и *практические*, и поэтому потенциально не подходят для обсуждения понятия “праведность Божья”» McGrath A.E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 3rd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005. P. 7.

¹¹ Pomerleau W.P. *Justice, Western Theories of*. // Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource [Electronic resource]. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (Date of access: 06.11.2015).

¹² Dunn J.D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006. P. 341.

тогда, когда «каждому воздается пропорционально его деятельности»¹³. Эта концепция не содержала в себе сотериологических оттенков, которые были присущи еврейскому *tzedekah*, поэтому переводчикам LXX приходилось в некоторых случаях переводить его как *ἐλεημοσύνη* (милость). Что же касается *iustitia* — латинского эквивалента *tzedekah* и *δικαιοσύνη*, — то ко II веку н.э. этот термин «приобрел прочно утвердившееся юридические коннотации, которым предстояло оказать значительное влияние на будущее теологическое толкование таких понятий, как *iustitia Dei* — “праведность Божья”»¹⁴. Цицерон, следуя определению Аристотеля, понимал справедливость (*iustitia*) как воздаяние каждому, согласно тому, что ему причитается¹⁵. К сожалению, большинство западных средневековых мыслителей либо не имели доступа к еврейскому оригиналу, либо не знали греческого, поэтому были вынуждены опираться на латинский перевод Священного Писания. Соответственно, *iustitia Dei* трактовалась как Божий закон, воздающий каждому по его делам.

Согласно же еврейской традиции, праведность/справедливость — нечто большее, чем принцип воздаяния. Праведность (*tzedekah*) в библейском представлении подразумевает соответствие кого-либо обязательствам, данным другому при заключении завета, и фактически является синонимом верности¹⁶. А суд/справедливость (*mishpat*) — это то, благодаря чему достигается праведность в отношениях между людьми и Богом. Как отмечают исследователи, *mishpat* и *tzedekah* часто образуют в еврейском тексте устойчивое сочетание, передающее идею «праведного суда» или «социальной

¹³ Аристотель. Никомахова этика. Гл. 5, § 8. С. 463.

¹⁴ McGrath A.E. *Iustitia Dei*... P. 14–16.

¹⁵ В этой связи характерно следующее высказывание Цицерона: «Кара да соответствует преступлению!» — дабы каждый нес наказание в соответствии со своим проступком: чтобы самоуправство каралось утратой гражданских прав, алчность — пеней, искательство почетных должностей — дурной славой» Цицерон. В защиту Марка Целия Руфа // Диалоги. М.: Наука, 1966. С. 148.

¹⁶ Baker M.D., Green J.B. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2011. P. 81; Dunn J.D.G. *Theology*... P. 342. См. также: Brauch M.T. *Perspectives on “God’s righteousness” in Recent German Discussion // Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 523–542.

справедливости»¹⁷. Справедливость способствует достижению праведности, установлению праведных отношений между Богом и людьми. Поэтому понятия *mishpat* и *tzedekah* не относятся к абстрактному применению законов¹⁸, но говорят об «избавлении, оправдании, освобождении человечества от угнетения и лишения. Иными словами, справедливость в Ветхом Завете сотериологична; она избавляет и спасает»¹⁹. По словам К. Маршалла:

«справедливость Божья не является прежде всего и обязательно справедливостью воздающей (*retributive*) или распределяющей (*distributive*), но восстанавливающей (*restorative*) и воссоздающей (*reconstructive*) — это спасительное действие Бога, которое заново создает *shalom* и ставит вещи на свои места»²⁰.

Соответственно, такие понятия, как «любовь», «верность», «прощение», «милосердие», «долготерпение» являются неотъемлемыми чертами праведности/справедливости Божьей.

Таким образом, получается, что в традиционной протестантской трактовке искупления концепция справедливости сводится лишь к идее воздаяния, что сильно ограничивает и поэтому искажает библейское понимание справедливости. Ведь в теории заместительного наказания, как отмечает Д. Белусек, милость противопоставляется справедливости и дается грешнику

¹⁷ VanGemeren W.A. A Guide to Old Testament Theology and Exegesis. Grand Rapids: Zondervan, 1999. P. 193–194.

¹⁸ Согласно Д. Белусеку, в отличие от греко-римского понимания, в еврейской традиции справедливость измеряется не при помощи уравнений и пропорций, как у Аристотеля, но образом праведности для человека становятся деяния Божьи, в которых проявляется Его истина и верность, а также Его преданность завету и любовь. См.: *Belousek D.W.S. Atonement...* P. 60.

¹⁹ *Bell D.M. Deliberating: Justice and Liberation // The Blackwell Companion to Christian Ethics / Ed. S. Hauerwas, S. Wells. Malden: Blackwell Publishing, 2004. P. 192. См. также: Clifford R., Anatosios K. Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives // Theological Studies. 2005. Vol. 66. No. 4. P. 745.*

²⁰ *Marshall C.D. Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. P. 53. К. Маршалл рассматривает справедливость как обобщенное и многогранное понятие, включающее как *mishpat*, так и *tzedekah*. Хотя эти еврейские слова имеют свои смысловые оттенки, очень часто в библейских текстах они идут рука об руку (Ср.: Ам 5:24; Ис 16:5, 32:1). Исследователь заключает: «Быть праведным значит быть верным закону, данному Богом, соблюдающим завет; это значит обращаться с другими участниками этого завета по-справедливости» Ibid. P. 47–48.*

вместо справедливого приговора: «Бог воздает нам благодатью вместо причитающейся нам справедливости, возлагая причитающееся нам по справедливости наказание на Христа»²¹. Бог остается справедливым, поскольку направляет наказание вместо грешников на Христа. В то же самое время библейское понимание справедливости утверждает, что Бог творит правосудие посредством, а не вопреки Своей милости; грешники оправдываются «даром, по благодати Его, искуплением во Иисусе Христе», а Божья правда (*δικαιοσύνη, iustitia*) является «в прощении грехов» (Рим 3:24-25)²².

3.1.2 Умилостивление

Еще одной важной попыткой прояснения изначального библейского смысла понятий явилась работа Ч. Додда «*Ἰλάσκεσθαι*, его однокоренные, производные и синонимы в Септуагинте», написанная в 1931 году. Ч. Додд провел анализ значений и употребления глагола *ἰλάσκεσθαι* и его производных в тексте LXX, использованных для перевода еврейского глагола *kipper* (искупить). Этим исследователь хотел прояснить понимание этого термина в языке эллинистического иудаизма и, соответственно, в греческом новозаветном тексте.

Так, он отмечает различие между значением *ἰλάσκεσθαι* в классическом греческом языке и койне, с одной стороны, и его значением в тексте LXX, с другой. Даже в языческом контексте, несмотря на употребление *ἰλάσκεσθαι* в значении «умилостивлять» (*propitiate*), «умиротворять» (*placate*) обиженного, в

²¹ *Belousek D.W.S. Atonement... P. 64.*

²² Как отмечает Д. Белусек, контраст между греко-римским и библейским пониманием справедливости особенно заметен в учении Иисуса Христа, который пришел «исполнить закон» (Мф 5:17-20). Цитируя Тору, Христос отвергает ретрибутивный принцип, Он говорит, что исполнение закона состоит не в воздаянии «око за око, зуб за зуб», но не в противлении злему (Мф 5:38-42; Лк 6:29). Об этом же свидетельствуют приводимые Христом примеры (подставить щеку; не судиться, но отдать ближнему верхнюю одежду; пройти два поприща и т.д.). Вместо воздаяния Сын Божий призывает людей поступать с другими так, как они хотели бы, чтобы другие поступали с ними (Лк 6:31): проявлять уважение, великодушие и милость. См.: *Belousek D.W.S. Atonement... P. 31–32.*

отдельных случаях встречается безличное употребление в значении «искупить, заглаживать» (*expiate*)²³.

Что же касается языка LXX, то в нем языческая идея умилоствления и умиротворения практически не встречается. Иногда *kipper* переводилось не словами, родственными *ἰλάσκεσθαι*, но словами «со значением “освящать”, “очищать” людей или ритуальные объекты, или “отменять”, “удалять”, “прощать” грехи»²⁴. В других случаях *ἰλάσκεσθαι* и лексика из этого же класса использовались в LXX для перевода еврейских слов, не имеющих отношение к *kipper* и его производным для передачи следующих значений: в отношении человека — «очистить от греха и осквернения», «очистить»; в отношении Бога — «быть благосклонным», «оказывать милость», «прощать»²⁵. Наконец, Ч. Додд рассматривает, как слова лексико-семантической группы *ἰλάσκεσθαι* используются для перевода *kipper* и производных от него. Он заключает, что «переводчики LXX рассматривали *kipper* (когда оно использовалось в религиозном смысле)... в значении совершения акта, в результате которого удаляются вина и осквернение, и, соответственно, описывали его в этом значении при помощи *ἰλάσκεσθαι*»²⁶.

Таким образом, Ч. Додд приходит к выводу, что эллинистический иудаизм рассматривает обряды жертвоприношений не как средство для умилоствления недовольного Бога, но как средство избавления от греха, которое часто совершает сам Бог. По мнению исследователя, в греческом языке

²³ *Dodd C.H. Atonement... P. 82.*

²⁴ *Ibid. P. 84.*

²⁵ Ч. Додд замечает, что, видимо, типичное для греческой языческой среды значение *ἰλάσκεσθαι* — «умилостивить» или «быть умилоствленным» — претерпевает трансформацию под влиянием иного религиозного опыта и начинает означать, что «акт отмены греха является актом прощения». При этом он признает наличие ряда случаев, когда *ἐξἰλάσκεσθαι* используется в значении «умилостивлять», «умиротворять», но утверждает, что эти случаи «однозначно являются исключениями и указывают на то, что хотя переводчики были знакомы со значением *ἰλάσκεσθαι* = “умилостивлять Божество”, они считали это значение неуместным для религии Израиля» *Ibid. P. 89, 93.*

²⁶ *Ibid. P. 93.*

LXX возникает новое, доселе неизвестное для небиблейского греческого языка, значение *ἰλάσκεσθαι*²⁷.

Соответственно, то же значение фигурирует и в ключевых для доктрины искупления новозаветных текстах: Лк 8:13; Евр 2:17, 8:12, 9:5; Рим 3:35; 1 Ин 2:2, 4:10. Во всех этих отрывках рассматриваемое понятие передает значение «милости», «прощения», «очищения от грехов», то есть в них «Христос изображен как совершающий деяние, посредством которого люди избавляются от вины своего греха, но не которым умилоствляется Бог»²⁸.

Несмотря на то что выводы Ч. Додда и сам лингвистический метод, которого он придерживался, критиковались защитниками теории заместительного наказания²⁹, Н. Янг отмечает, что получило общее признание заключение Ч. Додда о том, что более точным термином для перевода новозаветных понятий группы *ἰλάσκεσθαι* является «очищение» (*expiation*), а не «умилостивление» (*propitiation*):

«Исследование непосредственных контекстов показывает что [эти слова] говорят либо об акте Бога по избавлению от греха (Рим 3:26; Евр 2:17; 8-12; 1 Ин 4:10), предвосхищающем какой-либо ответ человека (и тем не менее, этого ответа требующем), либо о залоге Божьей благодати и милости к грешнику в его нужде (Лк 18:13; 1 Ин 2:2)»³⁰.

3.1.3 Божий гнев, грех и наказание

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. P. 94.

²⁹ См. подробный обзор полемики вокруг аргументов Ч. Додда относительно *ἰλάσκεσθαι*: Young N. C.H. Dodd, "Hilaskesthai" and His Critics // *Evangelical Quarterly*. 1976. No. 48. P. 67–78.

³⁰ Young N. "Hilaskesthai" and Related Words in the New Testament // *Evangelical Quarterly*. 1983. No. 55. P. 169, 176.

Исследование Ч. Додда сильно пошатнуло традиционное протестантское представление о том, что искупление подразумевает умилоствление Божьего гнева, заслуженного грешным человечеством за нарушение Божьей справедливости. Оно не оспорило того, что *ἰλάσκεσθαι* означало «умилоствление» богов в античных культах, но показало, что такое понимание жертвоприношения было совершенно неприемлемо для мировоззрения библейских авторов ЛХХ и Нового Завета. По мнению Ч. Додда, говоря о гневе и суде, библейские авторы обращали внимание на происходящие или ожидаемые события, которые виделись им неизбежными последствиями греха, а милость рассматривалась ими в контексте личных отношениях между Богом и Его народом. Поэтому Божья праведность, по их мнению, воплощалась в милостивом избавлении Его народа от власти греха, то есть от «гнева»³¹.

Комментируя слова Павла «Ибо открывается гнев Божий с неба» (Рим 1:18), Ч. Додд отмечает, что в тех редких случаях, когда Павел использует слово «гнев», он использует это выражение в безличной форме. Поэтому исследователь заключает, что «для Павла “гнев” означал не некое чувство или отношение Бога к нам, но некий процесс или следствие в сфере объективных событий»³².

Несмотря на то что и этот тезис Ч. Додда оспаривался³³, многие его аргументы продолжают быть актуальными в дискуссиях вокруг теории заместительного наказания. Так, Т. Лейн, не соглашаясь с выводами Ч. Додда относительно безличной природы Божьего гнева (то есть сведения греха и гнева до уровня причинно-следственной связи в нравственной сфере)³⁴, все же отмечает положительные выводы его исследований. «Следует признать, что

³¹ *Dodd C.H.* The Epistle to the Romans. P. 23.

³² *Ibid.* P. 21.

³³ См. *Morris L.L.* The Apostolic Preaching... P. 147–154, 179–184.; *Nicole R. C.H.* Dodd and the Doctrine of Propitiation // *Westminster Theological Journal.* 1955. Vol. 17. No. 2. P. 122–151.; *Stott J.R.W.* The Cross of Christ. Downers Grove: IVP Books, 1986. P. 103–105.

³⁴ *Lane T.* The Wrath of God as an Aspect of the Love of God // *Nothing Better, Nothing Greater: Theological Essays on the Love of God* / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. P. 147.

разговор о Божьем гневе имеет антропоморфический или, если быть более точным, антропофатический характер»³⁵. Следовательно, гнев Божий нельзя рассматривать через призму того, что мы знаем о человеческом гневе. Он не иррационален, не злонамерен и обнаруживает себя только по причине зла. Далее, в новозаветных текстах действительно прослеживается тенденция к обезличиванию Божьего гнева, он описывается в менее личных понятиях, нежели любовь Бога. «Новый Завет практически целиком говорит о Божьем гневе как о действии (*effectus*) [то есть о том, что Бог совершает в отношении человеческого греха], а не о чувстве (*affectus*)»³⁶. Поэтому гнев — это не основополагающая характеристика Бога, в отличие от Его любви, которая является Его вечным и фундаментальным свойством. Гнев — это Божья реакция на грех, затронувший Его творение.

С. Трэвис в своем анализе посланий апостола Павла приходит практически к тем же выводам, что и Т. Лейн. Он также признает неправильным обезличивание Божьего гнева³⁷. Павел описывает гнев как опыт отчуждения человека от Бога, то есть гнев в его посланиях — это понятие, подразумевающее личные отношения. Соответственно, гнев нужно понимать как личное противодействие Бога греху, Его осуждение зла. Однако гнев не всегда подразумевает воздаяние (*retribution*), если воздаяние понимать в его классическом определении как воздаяние злом за зло ради поддержания закона справедливости³⁸. С. Трэвис отмечает, что в Библии Бог зачастую находит повод удержать или отворотить наказание, что было бы немислимо или неприемлемо в рамках обычного земного суда.

³⁵ Ibid. P. 145.

³⁶ Ibid. P. 146.

³⁷ Travis S. Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought. Colorado Springs: Hendrickson Publishers, 2009. P. 55.

³⁸ Ibid. P. 69.

«Именно поэтому мы должны быть осторожны, когда полагаем, будто Божественное правосудие (*judgment*) использует те же критерии и с теми же намерениями, как в человеческих судах; и мы должны быть осторожны в своем определении воздаяния, ...чтобы вдумчиво определить ту степень, в которой Божье правосудие может пониматься ретрибутивно»³⁹.

С. Трэвис убежден, что в контексте отношений Бога и человека в расчет берется человеческая личность, и, соответственно, Своим наказанием Бог пытается либо удержать человека от совершения злодеяния, либо побудить его к покаянию и изменению. Человеческое же правосудие рассматривает внешние поступки человека и необязательно влечет за собой внутреннюю трансформацию личности, в которой заинтересовано правосудие Божественное. Поэтому следует провести различие между внешними (*extrinsic*) и внутренними (*intrinsic*) следствиями греховного поступка. В первом случае воздаяние приходит извне, во втором — воздаяние уже заложено в самом совершаемом действии. Следовательно, такое понятие как «наказание» или «санкция» используется метафорично и «необязательно понимается ретрибутивно»⁴⁰ в строгом смысле этого слова.

Основной критерий Божьего суда — это взаимоотношения человека со Христом. Те, кто выбирают эти отношения, укрепляются в них дальше и имеют жизнь вечную здесь и в будущем. Те, кто отвергают эти отношения, пребывают во грехе и испытывают на себе Божье наказание. Однако это наказание не определяется Богом извне (*from outside*) и в порядке мщения (*vindictively*), но является «неизбежным последствием человеческого отказа вступить в отношения с Богом»⁴¹. Грех — это не столько определенный поступок, сколько

³⁹ Ibid. P. 9.

⁴⁰ Ibid. P. 10.

⁴¹ Ibid. P. 326.

отказ от взаимоотношений с Богом со всеми вытекающими из этого последствиями. Как заключают М. Бейкер и Дж. Грин, греховные деяния являются следствием того, что Бог позволяет человеку делать то, что тот хочет: «...по словам апостола Павла, гнев Божий открывается в том, что Бог предаёт людей их похотям, постыдным страстям и превратному уму (Рим 1:18, 24, 26, 28)»⁴².

Такое понимание гнева Божья, сути греха и наказания меняет представление об искуплении. Анализ новозаветных текстов — в особенности посланий апостола Павла — демонстрируют, что смерть Христа на кресте не была наказанием в ретрибутивном смысле. Вместо этого Сын Божий понес на Себе губительные последствия человеческого греха и отчуждения от Бога. Этим Он «вобрал (*absorbed*) их в Себя и исчерпал (*exhausted*) их в Себе, так, чтобы они не могли пасть на нас». Крест Христа явил Божий суд над грехом не в том смысле, что Сын Божий понес наказание вместо людей, но в том, что Он принял на Себя их грехи, и вместо возмездия даровал им прощение. По мнению С. Трэвиса, толковать мысль апостола об искуплении в ретрибутивном ключе означало бы неверно понимать его юридическую метафору (*legal metaphor*)⁴³.

3.2 Метафорический язык искупления

3.2.1 Функция метафоры в научном и теологическом познании

Еще одним поводом для критики теории заместительного наказания является обращение к метафорической природе библейского языка. Так, например, К. Гантон убежден, что «думать об Иисусе прежде всего как о жертве карающей Божьей справедливости... означает воспринимать... [юридическую метафору] буквально»⁴⁴.

⁴² *Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 79.*

⁴³ *Travis S. Christ as Bearer... P. 37.*

⁴⁴ *Gunton C.E. The Actuality of Atonement... P. 165.*

Действительно, мы не можем отрицать, что человеческий язык отражает реальность опосредованно. Мир состоит из сложных явлений, которые не открываются человеческому разуму напрямую. Поэтому во многих случаях выявление сходства помогает приблизиться к познаваемому явлению, прибегая к помощи метафоры, то есть речевого оборота, представляющего собой перенесение свойств предмета или явления из одной сферы человеческой жизни в другую⁴⁵.

Рационализм эпохи Просвещения приучился не доверять метафорическому языку, считая образность метафор неподходящей для выражения истины. Либо принимался кантианский скептицизм, согласно которому объективная картина мира непознаваема, но познаваемы лишь феномены, либо больше доверяли эмпирическому познанию, также ограничивая возможность познания ноуменального мира. Таким образом, метафоры воспринимались как риторические приемы, подходящие для литературы, но неуместные в естествознании, философии и теологии⁴⁶. Поэтому, как отмечает А. Блоше, существует тенденция относиться к ним как «просто метафорам» или «неадекватным выражениям истины, которую они пытаются представить»⁴⁷.

Однако тот факт, что наука сама прибегает к метафорам для описания внешних явлений мира, показывает, что они дают «эпистемический доступ» (*epistemic access*) к миру. Называя мир «машиной», как это делал Декарт, или говоря о магнитных «полях», наука прибегает к метафорическому языку, давая ученым новые инструменты для познания и освоения реальности⁴⁸. Употребление метафор лишь в очередной раз позволяет понять, что явления в мире познаются посредством не только категорий человеческого разума, но и

⁴⁵ О «метафорическом мышлении» более подробно см.: *Brümmer V. The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1993. P. 4–10.

⁴⁶ *Gunton C.E. The Actuality of Atonement...* P. 9–10, 29–30, 41.

⁴⁷ *Blocher H. Biblical Metaphors and the Doctrine of the Atonement // Journal of the Evangelical Theological Society*. 2004. Vol. 47. No. 4. P. 632.

⁴⁸ *Gunton C.E. The Actuality of Atonement...* P. 30–31.

языка. Язык должен быть «приспособлен к каузальной структуре мира», в определенном смысле «принять форму мира» (*world-shaped*), чтобы вводить новые и изменять старые термины, используемые в научном познании⁴⁹. Таким образом, метафора является наиболее подходящим средством, которое способно не только описывать реальность, но и прислушиваться к ней⁵⁰.

Подобная, и даже более сложная, задача стоит в теологии, так как, с одной стороны, она так же стремится интерпретировать явления окружающего мира, а с другой — она, прежде всего, занята освоением Божественного откровения, которое недоступно для познания естественно-научными методами. Под влиянием кантианства и эмпиризма метафора в теологии воспринималась и воспринимается двояко. Либо метафора толкуется лишь как субъективный ответ человека на непознаваемое откровение, либо, подразумевая познаваемость мира, теологи не создают новый язык, но проецируют уже известные понятия на неизвестную сферу откровения. Но, согласно К. Гантону, правильная интерпретация теологической метафоры состоит в том, чтобы уловить схожее, но отличное (*similar but distinctive*) описание явлений⁵¹. Метафоры реалистично описывают то, что может быть передано лишь опосредованно. Но это косвенное описание тем не менее передает то, что на самом деле существует⁵².

Говоря о смерти Христа как о «жертве», «победе», «оправдании», «выкупе» или «искуплении» с помощью языка мы фиксируем некую истину, которую в дальнейшем можем описать и исследовать. В то же самое время в процессе адаптации языка меняется и значение и самих понятий: «Когда мы открываем себя для мира при помощи языка, мир — если мы выбрали правильную метафору — заставит слова, которые мы используем, обрести

⁴⁹ Boyd R. *Metaphor and Theory Change: What is "Metaphor" a Metaphor For?* // *Metaphor and Thought* / Ed. A. Ortony. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 483.

⁵⁰ Gunton C.E. *The Actuality of Atonement...* P. 37–38.

⁵¹ Ibid. P. 43.

⁵² Ibid. P. 65.

новые значения»⁵³. Таким образом, в рамках темы искупления правильно понятая природа метафоры позволяет не только осознать то, что произошло на кресте Христовом, но и позволить нам более полно осмыслить значение понятий «жертва», «победа», «искупление» и прочие.

3.2.2 Библейские метафоры искупления

М. Бейкер и Дж. Грин отмечают, что в библейском повествовании содержатся как минимум пять групп метафор/образов⁵⁴, которые заимствованы из разных сфер древнего общества: судебной, торговой, богослужебной, военного дела, личных взаимоотношений⁵⁵. Каждая из этих метафор, в свою очередь, включает множество близких к ней выражений и понятий. Например, судебные метафоры включают в себя понятия праведности (Рим 3:25), оправдания (2 Кор 5:19), осуждения (Иак 5:6), замещения (Гал 3:13); торговые — понятия цены (1 Кор 6:2; 7:23), выкупа (Мф 20:28; Мк 10:45), искупления (Еф 1:7; Кол 1:14; Евр 9:12); богослужебные — выражения «жертва» (Рим 3:25), «агнец Божий» (Ин 1:29:36), «кровь завета» (Евр 9:20; 10:29) и др.; военные метафоры говорят о силах дьявола, греха и смерти как о врагах и о победе Христа над ними (Кол 2:13-15; Евр 2:14; Рим 8:3); наконец, сфера личных отношений представлена понятиями «прощение» (2 Кор 5:19), «примирение» (2 Кор 5:18), «мир» (Еф 2:14), которые применяются к отношениям Бога и людей, а также ко всему творению (2 Кор 5:16-17).

⁵³ Ibid. P. 45.

⁵⁴ Й. Барбур и следом за ним Дж. Макинтайр предпочитают использовать слово «модель», обозначая им «систематически-развитую метафору», служащую «более широкой схемой толкования для многих контекстов» и помогающую по-новому взглянуть на рассматриваемое явление, в то время как обычные метафоры — это риторические приемы, выражающие оценочное и эмоциональное отношение автора к рассматриваемому явлению и подразумевающие перенос некоторых свойств предмета из одной области в другую. См.: *Barbour I. Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York: Harper & Row, 1976. P. 14, 16; *MacIntyre J. The Shape of Soteriology: Studies in the Doctrine of the Death of Christ*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995. P. 26; 76-78.

⁵⁵ *Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal...* P. 41, 123.; см. также: *Carroll J.T., Green J.B., Van Voorst R.E., Marcus J., Senior D. The Death of Jesus in Early Christianity*. Colorado Springs: Hendrickson Publishers, 1995. P. 265.; см. также: *Green J.B. Kaleidoscopic View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby*. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 165–171.

По мнению Дж. Грина, многочисленность библейских метафор свидетельствует о трех важных моментах. Во-первых, одной метафоры или даже теории явно недостаточно для исчерпывающего объяснения глубины тайны искупительной смерти Христа. Во-вторых, употребление тех или иных метафор учитывает различные человеческие потребности и ситуации и, следовательно, отражает пасторскую заботу библейских авторов о вверенных им поместных общинах. Например, толкование смерти Христа в ключе примирения (2 Кор 5:14-6:13) помогает апостолу Павлу призвать христиан Коринфа к миру с Богом и с ним. В-третьих, нужно учитывать, что объяснение значения искупления всегда культурно обусловлено. Первые христиане обращались к различным источникам — Священным Писаниям, в которых отразился опыт взаимоотношений Бога и еврейского народа, к религиозной практике, к понятиям современной им римской культуры, наконец, к своему опыту общения со Иисусом, — чтобы найти образы, которые лучше всего помогли им истолковать спасительное значение смерти Христа (см., напр.: 1 Кор 10:1-4, 11). Метафоры, используемые новозаветными авторами, касаются различных сфер человеческого опыта и поэтому могут быть применимы в различных культурно-исторических контекстах⁵⁶. Как отмечает Дж. Макинтайр: «В размышлениях о смерти Христа в ходе истории Церкви мы наблюдаем удивительное свойство таких моделей укореняться в широком разнообразии неоднородных культур и находить ясное выражение в поколениях, отделенных друг от друга сотнями лет»⁵⁷.

Важно заметить (об этом было упомянуто выше), что метафоры представляют собой схожее, но отличное описание явлений; они не являются, по словам Дж. Макинтайра, «полноценными символами» (*complete symbols*), и поэтому их нельзя воспринимать буквально и доводить содержащиеся в них

⁵⁶ Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 124–125; Carroll J.T., Green J.B., Van Voorst R.E., Marcus J., Senior D. The Death of Jesus... P. 265–266.

⁵⁷ MacIntyre J. The Shape of Soteriology... P. 27.

идеи до логического завершения⁵⁸. Так, если мы толкуем смерть Христа как жертву, то необходимо помнить, что предвечный Сын Божий, с одной стороны, принес Себя в жертву, а с другой — был Тем, Кто принимает эту жертву. Точно так же, говоря о жертве Христа как о выкупе, не следует задаваться вопросом, кому принесен этот выкуп — Богу Отцу или дьяволу, как это делалось в теории удовлетворения Ансельма или некоторых версиях патристической теории выкупа, — но принимать во внимание идею освобождения, которую передает данная метафора. Наконец, если мы рассматриваем искупление при помощи судебных метафор праведности, суда, замещения, оправдания, то нельзя забывать, что обозначаемая ими Божественная реальность не тождественна этим понятиям, но описывается ими по ассоциации с человеческим опытом.

3.2.3 Судебные метафоры и теория заместительного наказания

Как мы увидели, библейские метафоры, объединяемые в группы, могут формировать теологические модели или теории. Например, когда судебные метафоры праведности, оправдания, осуждения, замещения образуют целостную конструкцию, они создают определенную перспективу для толкования значения смерти Христа. Однако проблема возникает тогда, когда эта перспектива становится доминирующей и вытесняет или искажает значение метафор, заимствованных из других сфер человеческого опыта.

Как отмечает М. Бейкер, сторонники теории заместительного наказания вместо того, чтобы вплести судебные метафоры/образы в более широкое повествование (*foundational narrative*) об искуплении, превратили их в основу повествования⁵⁹. Это, например, хорошо заметно по тем предпосылкам, с которыми подходят к вопросу искупления Реформаторы М. Лютер и Ж.

⁵⁸ Ibid. P. 31.; см. также: *Boersma H. Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. P. 101.

⁵⁹ *Baker M.D. Which Courtroom and What Narrative Shapes Your Atonement Theology? // Direction*. 2012. Vol. 41. No. 1. P. 98.

Кальвин, говоря, что Бог — это прежде всего праведный Судья, который не может оставить грех без справедливого возмездия. Также один из лучших выразителей теории заместительного наказания Ч. Ходж, прежде чем перейти к истолкованию соответствующих библейских текстов, сразу оговаривается, что служение Христа «по природе своей было удовлетворением, потому что оно стало ответом на все требования Божьего закона и справедливости»⁶⁰. Соответственно, остальные образы, говорящие о жертве, выкупе, долге, победе, прощении, примирении и пр. истолковываются через призму юридических понятий. Таким образом, смерть Христа рассматривается как плата за грех, которую Он принес Своей жертвой для удовлетворения Божьего правосудия (подобно штрафу в судебной системе), а выражение «умер за нас» означает, что Он понес вместо грешников причитающееся им наказание.

Проблема этого подхода не только в том, что доминирование судебных метафор в теории заместительного наказания подчиняет себе или упраздняет прочие метафоры. Подобное доминирование вполне допустимо, учитывая, что существуют «ключевые метафоры» (*root metaphors*), способные объединить другие метафоры в одну модель или теорию⁶¹. Трудность теории заместительного наказания состоит, согласно Н. Райту, в том, что многие ее сторонники не осознают, что рассматривают библейские метафоры в совершенно ином культурно-историческом окружении, вырывая их из первоначального контекста и вплетая в иную канву (*framework*)⁶². Библейские образы истолковываются при помощи понятий западной судебной системы, построенной на идее ретрибутивной справедливости, и, таким образом, уже известные понятия проецируются на неизвестную сферу

⁶⁰ Hodge C. *Systematic Theology*: in 3 vols. Vol. 2. New York: Scribner, Armstrong, and Co., 1877. P. 482. Такая же логика очевидна и в трудах современных защитников теории заместительного наказания. См., напр.: Blocher H. *Biblical Metaphors*... P. 641–645.

⁶¹ См.: Ricoeur P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. P. 64; Boersma H. *Violence*... P. 108–109.

⁶² Wright N.T. *The Cross and The Caricatures* [Electronic resource]. URL: <http://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/the-cross-and-the-caricatures/> (Date of access: 01.05.2016).

Божественного откровения. В этой связи защитник традиционной протестантской теории искупления А. Блоше даже задается вопросом, является ли «метафора», в конце концов, правильной категорией для судебного-правового лексикона, которым описывается искупление. По его мнению, «аналогия» может быть более подходящим словом⁶³. Земной суд и справедливость мыслятся как проекция Божественного суда и справедливости, разница между ними становится незначительной. Получается, что слова К. Гантона о буквализме в обращении с библейскими юридическими метафорами в теории заместительного наказания вполне оправданны.

Наконец, что касается «пасторской» функции библейских метафор искупления, современные исследователи обращают внимание на неспособность теории заместительного наказания отвечать на конкретные экзистенциальные потребности людей⁶⁴: если они враждуют, им необходимо примирение; если они пребывают в рабстве, им необходимо освобождение; если они больны, им нужно услышать весть об исцелении и т.д. Модель искупления, ставящая во главу угла юридическое понимание спасения, неспособна помочь в подобных ситуациях. По замечанию М. Бейкера и Дж. Грина, в то время как библейские авторы с учетом нужд своей аудитории выбирали различные образы, описывающие смерть Христа, традиционный протестантский взгляд на искупление, ставя во главу угла судебные метафоры, прибегает к языку и полагается на модель взаимоотношений Бога и человека, чуждые жизни многих людей, к которым обращена миссия Церкви⁶⁵.

Более того, библейские метафоры, используемые в теории заместительного наказания, будучи восприняты через культурно-историческую призму западной судебного-правовой системы, уже не могут быть релевантными в культурах, основанных на понятиях стыда (*shame-based*). Так, например, М.

⁶³ Blocher H. *Biblical Metaphors*... P. 643.

⁶⁴ См., напр.: Driver J. *Understanding the Atonement*... P. 248.

⁶⁵ Baker M.D., Green J.B. *Recovering the Scandal*... P. 140.

Бейкер и Дж. Грин приводят опыт американского миссионера в Японии Н. Крауза, вынужденного отказаться от привычной ему теории заместительного наказания, когда он столкнулся с культурой, которой было свойственно иное понимание греха, справедливости, суда и искупления⁶⁶. Получается, что лишённые своей идентичности библейские метафоры утратили способность «говорить» в других культурах и поколениях.

3.3 Теория заместительного наказания как основа христианской этики

Как мы отметили выше, библейские метафоры, используемые новозаветными авторами, отражают многообразие человеческого опыта. Заимствованные из различных сфер человеческой жизни для описания значения смерти Христа, они могут помочь соотнести учение об искуплении с повседневной жизнью людей. Однако мы видим, что в теории заместительного наказания судебные метафоры служат как бы общим знаменателем для всех остальных образов. Поэтому, когда мы говорим о доктрине искупления как об основе христианской морали, мы вынуждены прежде всего задаться вопросом: насколько юридическое понимание взаимоотношений Бога и человека, построенное на концепции ретрибутивной справедливости, может служить основой для человеческого поведения?

Рассматриваемая нами теория заместительного наказания подчеркивает объективный аспект искупления, то есть примирение Бога с миром посредством жертвы Христа и без участия человека. Христос — заместительная жертва. Неким образом на Него перекладываются людские грехи, и Бог наказывает Его вместо грешников. Позже грешникам в ответ на их веру в жертву Христа неким образом вменяется Его праведность. В связи с этим, как отмечает Т.С. Дэниэлс,

⁶⁶ Ibid. P. 192–209. См. также сборник эссе под ред. М. Бейкера, рассказывающих о применении доктрины искупления в разных обстоятельствах и культурных контекстах: *Baker M.D. Proclaiming the Scandal of the Cross: Contemporary Images of the Atonement*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

«призыв к ученикам взять свой крест так же, как взял Свой крест Иисус, становится крайне сложным»⁶⁷. Если нравственная жизнь последователей Христа строится на подражании тому, что сделал Христос, то это невозможно осуществить, поскольку, согласно теории заместительного наказания, наказание Христа уже раз и навсегда удовлетворило Божью справедливость и умилоствовало Божий гнев. Соответственно, ученики Христа никак не могут подражать подвигу своего Учителя — им остается быть Ему признательным за то, что Он сделал для них. Таким образом, вера в спасительную смерть Сына Божьего становится «умственным восхождением» (*cognitive ascent*)⁶⁸ к однажды совершенному событию, и христианин уже не может участвовать в искупительном деле Христа «взяв свой крест» (Мк 8:34).

Однако это не означает, что теория заместительного наказания не может дать никаких нравственных ориентиров. Напротив, идеи соблюдения Божьего закона и удовлетворения Его справедливости создают условия для переноса ретрибутивной парадигмы в область христианской морали; воздаяние видится «самой сутью реальности: морали, общества, природы и Бога»⁶⁹. Как отмечает Д. Белусек, отношение к таким этическим вопросам как смертная казнь или справедливая война в христианском сообществе во многом определяется не только ветхозаветными императивами «око за око, зуб за зуб» (Лев 24:20), но и своеобразным пониманием Бога и доктрины искупления. Например, защищая смертную казнь, известный теолог Н. Гайслер говорит, что если бы любовь и смертная казнь взаимно исключали друг друга, то жертва Христа была бы противоречием: «Любовь и наказание не просто совместимы, но в основе высшей меры наказания лежит тот самый принцип, ради которого потребовалась крестная смерть Христа. Это — принцип «жизнь за жизнь» (Лев

⁶⁷ Daniels T.S. *Passing the Peace: Worship That Shapes Nonsubstitutionary Convictions // Atonement and Violence: A Theological Conversation* / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 127.

⁶⁸ Ibid. P. 129.

⁶⁹ Belousek D.W.S. *Atonement...* P. 25.

17:11). В основе заместительного искупления лежит представление о том, что ради искупления жизни необходимо отдать жизнь»⁷⁰. С его точки зрения, справедливость следует понимать не как исцеляющую (*remedial*), но как карающую (*penal*) функцию, а наказание — как уважение к личности преступника, несущего полную моральную ответственность за свой проступок⁷¹.

3.3.1 Мотивы насилия в теории заместительного наказания и их влияния на представления о Боге

Подобное понимание искупления и его связи с христианской этикой не могло не обратить на себя внимание критиков. Наиболее радикально настроенные оппоненты из движения феминистской теологии заявляют о том, что преобладание насилия в современном обществе объясняется тем, что «христианство — это теология насилия, прославляющая страдания», где Бог Отец совершает «насилие над ребенком» (*child abuse*), поскольку подвигает Своего Сына на страдания и смерть. Если христианство проповедует идею освобождения, то оно должно избавиться от подобной теологии искупления, «этой кровавой идеи греха, который может быть смыт только кровью Агнца... от этого кровожадного Бога»⁷². С точки зрения Дж. Браун и Р. Паркер, традиционные теории искупления, в которых жертва Христа воспринимается как необходимая плата за освобождение от греха, поощряют расизм, сексизм и домашнее насилие в различных сообществах и культурах, поскольку учат тому, что нужно безропотно терпеть насилие ради высшего блага.

⁷⁰ Geisler N.L. Christian Ethics: Options and Issues. Grand Rapids: Baker Academic, 1989. P. 197. Рассуждая об условиях справедливой войны Н. Гайслер так же утверждает: «Войны, которые ведутся для достижения справедливости справедливы. Справедливая война может по своей сути быть наказанием. Принцип, лежащий в основе такого наказания тот же, что и тот, который лежит в основе смертной казни — жизнь за жизнь. Справедливость требует, чтобы кара соответствовала преступлению, является ли преступником индивид или нация». См.: Ibid. P. 233.

⁷¹ Geisler N.L. Christian Ethics... P. 195.

⁷² Brown J.C., Parker R. For God So Loved the World? // Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique / Ed. J.C. Brown, C.R. Bohn. Berea: Pilgrim Press, 1989. P. 26–27.

Очевидно, что критика мотивов насилия в теории заместительного наказания затрагивает более глубокую проблему, касающуюся понимания природы Бога. В свое время Г. Аулен верно заметил, что теология искупления непосредственно связана с учением о Боге, то есть «в основе того или иного учения об искуплении лежит определенное представление о Божественной природе»⁷³. Как известно, иудео-христианская нравственность строится на подражании Божьей любви (Еф 5:1-2); люди неоднократно призываются быть святыми как Он свят (Лев 11:44-45; 1 Пет 1:15-16 и др.), быть совершенными как совершенен Сам Бог (Мф 5:48). По утверждению новозаветных авторов, наиболее полно Божье отношение к человечеству, Его любовь открылись в искупительной жертве Христа (Ин 3:16; Еф 5:2, 25; Рим 5:5-8, 8:32-35). Соответственно, и христианская этика непосредственно связана с теологией искупления.

Оценивая теории, основывающиеся на идее удовлетворения, Дж. Д. Уивер обращается к известному аргументу Г. Аулена об отсутствии в них дуализма, то есть реального противостояния Бога и сил зла. Как в теории Ансельма, так и в традиционной протестантской теории искупления, дьявол становится инструментом для осуществления Божьего плана, а сам вектор искупления направлен на удовлетворение Бога посредством смерти Христа⁷⁴. Соответственно, из ответов на вопросы «Кому или для чего необходима смерть Христа?» и «Кто спланировал и был ответственен за Его смерть?» однозначно видно, что смерть Христа была нужна Богу и Им спланирована. Иными словами, Божественное искупление строится на насилии. И даже тот факт, что Сын Божий добровольно принял страдания ради человечества, не снимает с Бога ответственность за насилие, так как именно Отец нуждается в искуплении

⁷³ *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003. P. 12–13.

⁷⁴ *Weaver J.D.* Narrative Christus Victor: The Answer to Anselmian Atonement Violence // Atonement and Violence: A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 3–4; *Weaver J.D.* Violence in Christian Theology // Cross Currents. 2001. Vol. 51. No. 2. P. 152–153.

и его осуществляет: «Поскольку смерть Иисуса необходима, Он становится примером добровольной, пассивной и невинной жертвы, страдающей ради блага другого»⁷⁵.

Очевидно, что такое понимание искупления непосредственно связано с представлением о природе Бога. Люди «верят в жестокого Бога любви»⁷⁶, который использует насилие, для избавления их от предназначенных Им же адских мук, если они останутся грешниками. Для некоторых такой образ Бога лишь укрепляет их личную веру. Это — Бог, который стоит на стороне справедливости, а значит оправдывает применение силы в отношении грешников, преступников, врагов, иноверцев и пр. Некоторые критики мотивов насилия в традиционной протестантской теории искупления связывают многочисленные эпизоды насилия, встречавшиеся в истории христианства, именно с подобными воззрениями⁷⁷.

Отстаивая основные положения теории заместительного наказания Г. Боерсма и Р. Моув утверждают, что Бог вынужден прибегать к насилию для того, чтобы осуществить Свой спасительный замысел в мире полном насилия и жестокости. В этой связи наказание, которое претерпел Христос на кресте, видится как «Божье принятие ограничений сотворенного мира, а оправдание (*theodicy*) Божественного насилия связывается с воскресением как довершением пасхальной тайны»⁷⁸. Необходимо признать, что мотивы насилия присутствуют во всех традиционных теориях искупления, считает Р. Моув, но только в теории заместительного наказания Сын непосредственно испытывает гнев Отца... «и, в

⁷⁵ Weaver J.D. Violence... P. 162. См. также: Weaver J.D. Narrative Christus Victor... P. 5–6.

⁷⁶ Baker S.L. Executing God: Rethinking Everything You've Been Taught about Salvation and the Cross. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013. P. 12.

⁷⁷ Ibid. P. 12–14; Bartlett A. Cross Purposes: The Violent Grammar of Christian Atonement. Harrisburg: Trinity Press International, 2001. P. 97–110; Weaver J.D. The Nonviolent God. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2013. P. 78–81.

⁷⁸ Boersma H. Violence, the Cross, and Divine Intentionality: A Modified Reformed View // Atonement and Violence : A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 48.

некоторой степени, сделка, произошедшая на кресте, содержит в себе некий элемент насилия»⁷⁹.

Интересно, что при этом Р. Моув признает, что среди христиан, придерживающихся традиционной протестантской теории искупления, присутствует проблема насилия⁸⁰, однако он связывает эту тенденцию не с их взглядами на искупление, но с определенным «образом Бога, который часто воспринимается как очень “отдаленная”, наделенная Божественной властью фигура, фундаментально и неизменно злобная... по отношению к определенной группе людей»⁸¹.

Защищая теорию заместительного наказания, Р. Моув считает, что содержащиеся в ней элементы насилия не могут быть оправданием для насилия в обществе. Во-первых, жестокость креста — это Божье «последнее средство» в борьбе с грехом, необходимое и «соразмерное конечному замыслу», поэтому им невозможно оправдывать чрезмерную человеческую жестокость и страдание. Во-вторых, искупление во Христе было совершено «однажды и навсегда»⁸². Лишь страдания Сына Божьего были искупительными, и только Он мог испытать полную оставленность Отцом⁸³. Поэтому можно сказать, что страдания Христа имеют в себе «этическую неподражаемость» (*ethical-inimitability*)⁸⁴, а это значит, что Божественное насилие, которое Христос претерпел над Собой, не может служить оправданием для человеческих действий. Христиан можно призывать пострадать за имя Христово, но они «не обязаны и не должны подражать тому, как Христос относился к смерти»⁸⁵.

⁷⁹ По мнению Р. Моува, в теории *Christus Victor* насилие осуществляют демонические начала и силы, а в теории нравственного влияния Христос страдает от рук людей. См.: *Mouw R.J. Violence and the Atonement // Must Christianity Be Violent?: Reflections on History, Practice, and Theology / Ed. K.R. Chase, A. Jacobs. Grand Rapids: Brazos Press, 2003. P. 167.*

⁸⁰ В частности, Р. Моув говорит о христианах кальвинистской традиции, к которой он сам принадлежит.

⁸¹ *Mouw R.J. Violence...* P. 164. Здесь идет речь о кальвинистской доктрине двойного предызбрания, согласно которой Бог от вечности определяет тех, кого Он спасет и тех, кто будет обречен на погибель.

⁸² *Ibid.* P. 165.

⁸³ *Ibid.* P. 168–169.

⁸⁴ *Ibid.* P. 157.

⁸⁵ *Ibid.* P. 169, 162.

Таким образом, Р. Моув еще раз подспудно подтверждает: согласно теории заместительного наказания, Христос был пассивной жертвой Божественного насилия, и только на этом основании подражание Его крестным страданиям людям противопоказано, потому что может стать фактором их виктимизации. Следовательно, в представлении Р. Моува, христианская этика существует отдельно от теологии искупления, а это фактически значит, что в христианском сознании должно мыслиться два Христа, один — призывающий любить ближних и им помогать (Ему нужно подражать), а другой — «однажды и навсегда» претерпевший Божественный гнев и наказание вместо людей (Его можно пассивно созерцать). «Первый» будет связываться в сознании людей с идеей Божественной любви, а «второй» будет воскрешать образ справедливого и гневного Бога Отца, карающего грех.

Дж. Д. Уивер верно замечает, что теориям, основывающимся на идее удовлетворения, свойственно выстраивать взаимоотношения Бога и человечества на основании внеисторических (*ahistorical*) и абстрактных правовых понятий. Бог видится как грозный гарант справедливости, ради поддержания которой необходимы наказание и смерть Христа. Искупление фактически лежит вне человеческой истории. Оно не подразумевает вовлечение Бога в борьбу со смертью, грехом и дьяволом, а поэтому не влечет изменения хода земной истории. Смерть Христа меняет лишь статус человека в глазах Божьих, но ничего не говорит о преображении его жизни. Спасение мыслится за пределами истории, в вечной жизни. Воплощение, жизнь, учение и воскресение Христа не играют ключевой роли и поэтому несут слабую этическую нагрузку. По сути, рассматриваемая теория искупления вне-этична (*a-ethical*) и поэтому она не бросает вызов несправедливости, но, по мнению Дж. Д. Уивера, вполне совместима с такими явлениями как насилие, рабство и расизм⁸⁶.

⁸⁶ Weaver J.D. Narrative Christus Victor... P. 9–10; Violence... P. 159.

3.3.2 Теория заместительного наказания и проблема прощения

Еще один важный момент, относящийся к нравственным следствиям теории заместительного наказания, касается вопроса прощения. Как уже говорилось, традиционное протестантское понимание искупления имеет в своей основе ретрибутивную парадигму. Соответственно — как это последовательно утверждалось католическими и протестантскими теологами — грех не может быть прощен без принесения удовлетворения Божественной чести/справедливости. Получается, что прощение Богом человека предварительно обусловлено жертвой Христа, над Которым (вместо людей) совершается Божественное правосудие⁸⁷.

Такое понимание прощения проблематично по нескольким причинам. Во-первых, если прощение требует предварительного возмездия за грех, то является ли оно на самом деле прощением? По определению, прощение — это, прежде всего, отказ от желания отомстить, внутреннее примирение и проявление незаслуженного милосердия к преступнику⁸⁸. В процессе прощения боль обиды не возлагается на обидчика, но переживается и изживается самим обиженным⁸⁹. Как верно отмечает Х. Оуэн, потерпевший может либо свободно простить обидчика, либо потребовать его наказания или возмещения ущерба. Но он не может требовать одновременно и того, и другого, поскольку прощение по своей природе безусловно⁹⁰. Католический философ Э. Стамп добавляет, что по своей сути «прощение неспособно осуществить то, чего требует справедливость»⁹¹, оно несообразно с ее ретрибутивной концепцией⁹². Новозаветные тексты неоднократно призывают христиан к отказу от возмездия,

⁸⁷ См.: *Schreiner T.R.* Penal Substitution View. P. 88.

⁸⁸ *Enright, R.* Forgiveness is a Choice: A Step-by-Step Process of Resolving Anger and Restoring Hope. Washington: American Psychological Association, 2001. P. 25. Цит. по: *Weaver J.D.* Forgiveness... P. 327.

⁸⁹ *Moule C.F.D.* The Theology of Forgiveness // *Essays in New Testament Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 257.

⁹⁰ *Owen H.P.* Christian Theism: A Study in its Basic Principles. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984. P. 100. См. также: *Brümmer V.* Atonement and Reconciliation // *Religious Studies*. 1992. Vol. 28. No. 4. P. 441.

⁹¹ *Stump E.* Aquinas (Arguments of the Philosophers). London; New York: Routledge, 2005. P. 428.

⁹² *Moule C.F.D.* The Christian Understanding of Forgiveness // *Theology*. 1968. Vol. 71. P. 438.

проявлению милости, к молитве за обидчиков (Мф 5:44; Лк 6:28; Лк 15:11-32; Рим 12:19-21). Ожидается, что верующие будут подражать Богу (Еф 4:32), который возлюбил людей, когда они были еще грешниками (Рим 5:8-10), не вменил им их преступлений и примирил с Собою мир через жертву Иисуса Христа (2 Кор 5:19). Таким образом, ни Божье, ни человеческое прощение никак не может требовать предварительного удовлетворения закона справедливости; оно безусловно и ищет прежде блага обидчику с целью последующего восстановления отношений с ним.

Во-вторых, как признают критики, получается, что прощение невозможно без насилия⁹³. Если Бог не может простить без удовлетворения справедливости, то Он вынужден осуществить сценарий, согласно которому было необходимо, чтобы Его Сын воплотился, взял на Себя грех людей, пострадал и умер для принесения должного возмездия. Однако идея прощения подразумевает, что потерпевший должен брать издержки греховного поступка на Себя, то есть подавить в себе обиду и желание мести, должен полностью отказаться от насилия в отношении обидчика⁹⁴. В данном случае страдает сам обиженный, но не тот, кто нанес эту обиду⁹⁵. Умирая на кресте, Христос «будучи злословим, ...не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному» (1 Пет 2:23). И хотя Он мог бы прибегнуть к силе (Мф 26:53) и покарать грешников, Он отдал Себя в их руки и молил Отца простить распинающих Его (Лк 23:34). Таким образом, в самой кульминации искупления мы видим полный отказ от насилия и проявление Божественной милости к грешникам.

В-третьих, возникает вопрос: насколько идея заместительного удовлетворения или наказания применима в сфере этики? По мнению Т.

⁹³ Weaver J.D. Forgiveness... P. 324; The Nonviolent God. P. 206.

⁹⁴ Jensen P. Forgiveness and Atonement // Scottish Journal of Theology. 1993. Vol. 46. No. 2. P. 153–154;

⁹⁵ В. Брюммер со ссылкой на Дж. Орра верно отмечает: «Таким образом, одна из основных черт прощения в том, что “тот, кто прощает, тот и страдает”». См.: Brümmer V. Atonement... P. 440.

Талботта, сама мысль о том, что ради прощения можно наказывать невиновного вместо обидчика и объявлять виновного праведником, противоречит идее справедливости, поскольку последствия своего поступка должен испытать на себе согрешивший, а не невиновный⁹⁶. Кроме того, еще И. Кант отмечал, что личная нравственная вина греха не может передаваться от наказуемого к невиновному, даже если бы последний был столь великодушен, что хотел бы взять ее на себя⁹⁷. Подобная ситуация возможна в судебно-правовой системе, когда один может оплатить за другого штраф или долг, но не возможна в сфере морали и личных взаимоотношений, где нравственная вина не может сообщаться другому. Утверждать обратное означает смешивать нравственные и юридические категории⁹⁸.

Далее, перенесение вины на другого означало бы, что виновный только освобождается от наказания, но продолжает иметь в себе зло, проявляющееся «в образе мыслей и максимах вообще»⁹⁹. В этом случае он не сталкивается с необходимостью избавляться от последствий собственного греха, перестраивать свою жизнь и примиряться с обиженным. Также и пострадавший лишается возможности простить личную обиду, поскольку он имеет уже дело не с самим обидчиком, но с тем, кто его замещает. Прощение становится неким безличным процессом, в котором требуется соблюдение абстрактного принципа справедливости, но в котором ни обидчик, ни обиженный не встречаются лицом к лицу с грехом. Однако, по выражению К. Моула, в вопросе прощения «определяющим фактором выступает личность, а не абстрактная справедливость». Истинное прощение подразумевает, что были нарушены личные отношения. Грех затронул как обиженного, так и обидчика, и поэтому и тот, и другой должны пройти через боль осознания причиненного зла,

⁹⁶ Talbot T. What Jesus Did for Us // The Reformed Journal. 1990. Vol. 40. P. 8.

⁹⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Тракаты и письма. М.: Изд-во «Наука», 1980. С. 141.

⁹⁸ Owen H.P. Christian Theism... P. 100.

⁹⁹ Кант И. Религия... С. 141–142.

примирения и построения новых отношений¹⁰⁰. Получается, что прощение подразумевает не только ретроспективный вектор — то есть изживание последствий греха, отказ от мести, проявление милости к обидчику, — но и проспективный вектор — восстановление отношений¹⁰¹. Упуская из виду этот аспект, теория заместительного наказания делает акцент на средстве искупления, а не на его цели — преображении грешника и его жизни в единении с воскресшим Христом. А такое возможно лишь если в теории искупления вопрос прощения и примирения увязывается не только со смертью, но и с воскресением Христа¹⁰². Бог безусловно прощает грешников, предавая Своего Сына в руки грешников (Ин 3:16; Рим 5:8; 1 Пет 3:18), через Христа Он встречается с последствиями греха и изживает их в Себе. Однако для восстановления общения с Богом и друг с другом людям необходимо усвоить плоды прощения, а для этого освободиться от греха через покаяние и принять в себя силу новой жизни, которую дает Бог через соединение с жизнью воскресшего Христа (Кол 2:13; 2 Кор 5:14-15).

Таким образом, становится очевидно, что ни идея удовлетворения Божественной справедливости, ни идея замещения, свойственные традиционной протестантской теории искупления, не совместимы с аутентичным христианским пониманием прощения. Если прощение не подразумевает условий, если оно мыслится как готовность смирить себя и не мстить обидчику, если оно воспринимается не абстрактно, но лично, то такое понимание дает совершенно иные ориентиры для христианской нравственности. Цель истинного прощения не в том, чтобы заставить человека примириться со своими чувствами, «справиться» с гневом и обидой, «вычеркнув» обидчика из своей жизни, но в том, чтобы изжить в себе обиду, искать примирения и

¹⁰⁰ *Moule C.F.D.* The Christian Understanding... P. 436–437.

¹⁰¹ *Jones L.G.* Embodying Forgiveness: A Theological Analysis. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. P. 5.

¹⁰² *Owen H.P.* Christian Theism... P. 101.

восстановления отношений, как это явил Бог в смерти и воскресении Иисуса Христа (2 Кор 5:19).

3.4 Вероучительные проблемы теории заместительного наказания

Как практика часто выявляет достоинства или недостатки теоретической базы, лежащей в ее основе, так и рассмотренные нами этические несоответствия теории заместительного наказания позволяют нам с большей отчетливостью увидеть наличие в ней вероучительных проблем. Таким образом, от обсуждения нравственных следствий рассматриваемой нами теории мы обращаемся к их теологическим причинам.

3.4.1 Разделение в Троице

В дискуссиях по вопросу Божественного прощения и насилия заметно, что некоторые сторонники теории заместительного наказания пытаются сгладить диссонанс, который вносит концепция ретрибутивной справедливости в понимание некоторых вероучительных аспектов. Ведь по сути, если Бог не может простить грех и примириться с людьми без предварительного удовлетворения справедливости, если Он разгневан грехом и наказывает Своего Сына, изливая на него Свой гнев, то не совершает ли Бог Отец насилие в отношении Бога Сына? Не рассматривается ли Сын в качестве отдельного субъекта, которому вменяются грехи людей и который спасает их от гнева Своего Отца? Иными словами, как вопрошают современные критики, не возникает ли, согласно данной теории, противодействия между Божественными Лицами и не приносят ли основные ее положения разделение в Святую Троицу?¹⁰³

¹⁰³ *Belousek D.W.S.* Atonement... P. 295–299; *Fiddes P.S.* Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. Louisville: Westminster/J. Knox Press, 1989 P. 108; *Green J.B., Baker M.D.* Recovering the Scandal... P. 57, 147; *Smail T.* Once and for All... P. 87.

Некоторые теологи, придерживающиеся теории заместительного наказания и замечая подобные трудности, пытаются решить их при помощи идеи Божественного единства. Так, например, рассуждая о прощении П. Дженсен верно замечает, что прощающий не должен требовать наказания обидчика¹⁰⁴. Однако, по его словам, это не означает, что прощение не связано с перенесением наказания самим обиженным, в том смысле, что тот изживает последствия греха в самом себе¹⁰⁵. Поэтому Бог Отец и Сын осуществляют наказание греха внутри тринитарных отношений. Чтобы не вносить разделения между Лицами Троицы, П. Дженсен утверждает, что Отец настолько идентифицировал Себя с Сыном, что вместе с Ним претерпел (*endured*) на Себе силу Своего же гнева и исчерпал (*exhausted*) его в Себе. Бог стал добровольной жертвой человеческого греха. Агония, которую переживал Христос в Гефсиманском саду, а также Его опыт богооставленности на кресте объясняет, насколько велика была цена Божьего прощения¹⁰⁶.

Подобным образом и Г. Джонс первичным контекстом христианского понимания прощения видит тринитарные жертвенные (*self-giving*) отношения Бога, благодаря которым Он желает взять на себя цену прощения (*bear the cost*), чтобы восстановить общение с людьми¹⁰⁷. Божье прощение не может обойти вопрос справедливости, поэтому Бог совершает суд над грешниками через осуждение Христа. Но удовлетворение справедливости и, соответственно, прощение осуществляются совместно Отцом и Сыном. «Бог, облеченный в плоть Христа», становится «замещением всех человеческих жертв» и Сам в Себе переносит наказание, причитающееся грешникам¹⁰⁸. Только после этого Божественного деяния, люди могут безусловно прощать своих обидчиков,

¹⁰⁴ *Jensen P.* Forgiveness... P. 153–154.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 146.

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 158.

¹⁰⁷ *Jones L.G.* Embodying Forgiveness... P. 133.

¹⁰⁸ *Ibid.* P. 126–127.

поскольку вопрос наказания греха и удовлетворения справедливости был предварительно решен Богом.

Схоже рассуждает и М. Вольф. Он также верно говорит, что человеческое прощение должно «отражать Божье великодушие», то есть пострадавший не должен стремиться к возмездию, но «побеждать зло добром»¹⁰⁹. Однако при этом Божье прощение требует осуждения и наказания греха — без удовлетворения справедливости оно нарушит нравственный закон, который выражает саму Божью природу (*God's very being*)¹¹⁰. Поэтому Бог свободно и великодушно прощает лишь потому, что Христос оплатил греховный долг и был осужден вместо людей¹¹¹. При этом М. Вольф не обходит стороной и тринитарный вопрос. Он утверждает, что Сын Божий не является неким сторонним лицом, терпящим насилие и наказание Своего Отца.

«Бог возложил человеческий грех на Бога! ...Бог — единый и неисчисляемый, и все же таинственным образом [представленный] в Трех, примиряет нас с Собою, беря на Себя наш грех в Лице Христа, одного из Трех... Тот, Кто был оскорблен, несет бремя оскорбления»¹¹².

Также некоторыми другими теологами было предпринято несколько серьезных попыток представить полноценное христологическое и тринитарное обоснование теории заместительного наказания, которое бы избегало вышеуказанных проблем¹¹³. Делая акцент на единстве сущности, воли и

¹⁰⁹ *Volf M.* Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Grand Rapids: Zondervan, 2006. P. 129–130, 131, 135, 139, 161.

¹¹⁰ *Ibid.* P. 143.

¹¹¹ *Ibid.* P. 144, 163–164.

¹¹² *Ibid.* P. 145. См. также: *Volf M.* The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006. P. 117.

¹¹³ *Jeffery S., Ovey M., Sach A.* Pierced... P. 129–132, 281–285; *Marshall I.H.* Aspects of the Atonement: Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity. London: Paternoster, 2007. P. 56–57, 66; *McCormack B.L.* The Ontological Presuppositions of Barth's Doctrine of the Atonement // The Glory of the Atonement: Biblical, Theological

действия Божественных Лиц они утверждают, что претензии критиков необоснованны, если размышления об искуплении «вписаны в канву более широкого и унифицированного (и единого) Божественного действия»¹¹⁴. Отец не наказывает и не совершает насилия над Сыном, но будучи един с Ним, Сам в какой-то мере становится жертвой людского греха¹¹⁵. Воля и действие Отца и Сына направлены на то, чтобы спасти человечество. Но прощение должно быть в согласии с Божественной праведностью, а это значит, что Он не может оставить грех без наказания. Поэтому направляет Свой праведный гнев на Самого Себя в лице Своего Сына¹¹⁶. В этом единстве Лица Троицы совместно совершают труд искупления.

Однако такая апология, по мнению критиков, не снимает всех вопросов к теории заместительного наказания. Во-первых, как отмечает Дж. Д. Уивер, учение о единстве Лиц Троицы хотя и отвечает на вопрос насилия Отца в отношении Сына, но как таковая проблема Божественного насилия не решается. Если грех нарушает нравственный закон, выражающий саму Божью природу, то Бог по Своей внутренней необходимости должен наказать грех, чтобы удовлетворить требования этого закона и остаться святым и справедливым. Получается, что Бог вынужден допустить насилие против Себя Самого (пусть даже и руками распинающих Христа грешников). А поскольку теория заместительного наказания, следуя за логикой теории Ансельма, преуменьшила роль дьявола, то именно Бог является конечным адресатом искупления, а также

& Practical Perspectives / Ed. C.E. Hill, F.A.J. III. Downers Grove: IVP Academic, 2004. P. 346–366; *Vidu A.* The Place of the Cross Among the Inseparable Operations of the Trinity // *Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics* / Ed. O.D. Crisp, F. Sanders. Grand Rapids: Zondervan, 2015. P. 21–42.

¹¹⁴ *Vidu A.* The Place of the Cross... P. 39. А. Виду и вышеупомянутый С. Джеффри с соавторами строят свою апологию на патристическом учении о нераздельном действии в Троице, в частности на аргументах *Aurelius Augustinus. De Trinitate. I.6* // PL 42 (Col. 824); *Basiliius Magnus. De Spiritu Sancto. XVI.37* // PG 32 (Col. 134 A–C); *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei* // PG 45 (Col. 126 A–D).

¹¹⁵ *Stott J.R.W.* The Cross... P. 150–152, 158–159; *Vidu A.* The Place of the Cross... P. 40–41.

¹¹⁶ *Cranfield C.E.B.* The Epistle to the Romans: A Critical and Exegetical Commentary: in 2 vols. Vol. 1. London; New York: T. & T. Clark International, 2004. P. 217; *Stott J.R.W.* The Cross... P. 175.

ответственным за подобный «сценарий» спасения¹¹⁷. Соответственно, напрашивается вывод: мы имеем дело с Богом, *modus operandi* которого подразумевает насилие¹¹⁸.

Во-вторых, если вывод верен, то не совсем понятно, как можно примирить идею Божественного насилия с традиционной тринитарной догматикой. Ортодоксальное христианское учение подчеркивает, что Божественные свойства едины для всех Лиц Троицы. Поскольку Сын единосущен Отцу, Он в точности открывает людям личность Отца. Соответственно, если в евангелиях Христос являет пример ненасильственного сопротивления злу, милосердия и безусловного прощения, то как это согласуется с действиями Отца, который ради наказания греха, удовлетворения справедливости и прощения людей прибегает к насилию, замышляя и осуществляя смерть Своего Сына?¹¹⁹ Если Сын Божий действительно открывает Бога Отца, то было бы противоречием утверждать, что один прощает безусловно, а другой — нет; один являет Божественное милосердие, а другой — справедливость и гнев; один терпит наказание, а другой его осуществляет. К сожалению, основные положения теории заместительного наказания не позволяют снять это противоречие.

В-третьих, согласно апостолу Павлу (Рим 5:6-8), искупление — это прежде всего совместное действие Отца и Сына, в котором проявилась Божья любовь к людям; в нем исключается всякое представление о Боге, чей гнев

¹¹⁷ Weaver J.D. Violence... P. 158. Примечательно, что ровно к таким же выводам относительно теории Ансельма, приходит католический теолог Н. Ломбардо. Повествование о спасении подразумевает наличие зла и Божественной благодати, которая ему противостоит. Отвергнув теорию выкупа дьяволу, и вместе с тем отказав ему в роли главного представителя и вдохновителя зла, Ансельм не придает вероучительного значения иным участникам драмы, то есть людям, распинавшим Христа. Соответственно, если раньше было очевидно, кто был заинтересован в распятии Христа, то теперь логика повествования предлагала лишь один ответ — этого хочет Бог Отец. Сделка между Богом и дьяволом уступила место сделке между Отцом и Сыном. И хотя Сын послушен Отцу, они больше не разделяют одну волю, поскольку именно Отцу необходима смерть Сына. Нарушается единство Троицы. Lombardo N.E. The Father's Will: Christ's Crucifixion and the Goodness of God. New York: Oxford University Press, 2014. P. 165–166. См. также схожие рассуждения В. Брюммера о теории Ансельма: Brümmer V. Atonement... P. 447.

¹¹⁸ Weaver J.D. Forgiveness... P. 337.

¹¹⁹ Weaver J.D. The Nonviolent Atonement. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 245.

следует умиловать. Поэтому учение об искуплении, в котором подразумевается, что Бог Отец произвел некое действие «над» Сыном будет непременно противоречить христианскому тринитарному учению и искажать слова апостола¹²⁰.

Ссылка сторонников теории заместительного наказания на единство воли Отца и Сына все же полностью не позволяет избежать мысли о подчинении в Троице. Ретрибутивная парадигма этой теории подразумевает, что справедливость требует наказания, и сами ее защитники настаивают, что смерть — это и есть наказывающий судебный приговор (*juridical sentence*), непосредственно возложенный Богом на людей, а не естественное последствие греха¹²¹. Соответственно, как критически замечает Д. Белусек, для того, чтобы крест Христа разрешил человеческую проблему греха и смерти, Его смерть должна быть удовлетворением Божественного правосудия. А это значит, что Своей смертью Он должен полностью заместить смерть всех людей, то есть смерть должна быть возложена на Него в качестве наказания, как и на всех грешников¹²². П. Фиддес также отмечает, что несмотря на утверждения, что Отец и Сын едины в воле, действии и любви, идея замещения подразумевает, что удовлетворение за прегрешения должно быть принесено все-таки от лица человечества (как на этом, например, настаивали Ансельм Кентерберийский и Ж. Кальвин)¹²³. Поэтому мы не можем избежать мысли о том, что вочеловечившийся Сын Божий умиловывает гнев Отца. Сама логика этой теории подчеркивает обособление Отца и Сына как независимых субъектов, что «затрудняет разговор о единой личной природе Бога, который из любви делает

¹²⁰ Green J.B., Baker M.D. *Recovering the Scandal...* P. 56–57. См. также: Belousek D.W.S. *Atonement...* P. 307 и далее.

¹²¹ Jeffery S., Ovey M., Sach A. *Pierced...* P. 118.

¹²² Belousek D.W.S. *Atonement...* P. 296.

¹²³ Эту же мысль неоднократно подчеркивал Г. Аулен: поскольку в т.н. латинском учении об искуплении речь идет об удовлетворении, которое приносит Сын от лица человечества, мы можем заключить, что в ней наблюдается непоследовательности Божественного действия (*discontinuity of Divine operation*). См.: Aulén G. *Christus Victor...* P. 5, 46, 93, 121, 131, 146.

Себя уязвимым для Своего творения»¹²⁴. Бог не может умиловать Сам Себя¹²⁵, поскольку сам глагол «умилостивить» подразумевает межсубъектные отношения. Соответственно, если мы говорим, что Сын умиловывает гнев Отца, то мы «рискуем... провести незаконное тринитарное разделение между Отцом и Сыном»¹²⁶.

Наконец, внутренние противоречия между идеями воздаяния и наказания, с одной стороны, и традиционной тринитарной догматикой — с другой, особенно отчетливо видны в том, как сторонники теории заместительного наказания толкуют слова Христа: «Боже мой, Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27:46; Мк 15:34). Так, Дж. Стотт утверждает, что на кресте Божий Сын претерпевает действительное (*actual*) и страшное (*dreadful*) разделение с Отцом¹²⁷. Это разделение необходимо вытекает из логики рассматриваемой нами теории. Для удовлетворения Божественной справедливости было необходимо, чтобы Христос согласился понести на Себе грехи всего человечества и принял на Себя наказания за них. В то же самое время, поскольку святость Божья несовместима с грехом, Отец должен был покинуть Сына, отвернуться, отделиться от Него. По утверждению Ч. Кранфилда, бремя грехов мира, отождествление Сына с грешниками привело не просто к ощущаемой Им, но реальной покинутости Отцом¹²⁸.

Очевидно, что такие суждения несовместимы с традиционным тринитарным учением о единстве сущности, воли и действия Божественных Лиц, поскольку не только противопоставляют Сына Отцу, но и подразумевают, что Сын может существовать отдельно от Отца. Более того, в тот момент, когда Сын желает присутствия Отца, последний отказывает Ему в этом, чтобы

¹²⁴ Fiddes P.S. Past Event... P. 108–109. См. напр.: Calvinus I. Institutio christianae religionis. Geneva: Robertus Stephanus, 1559. II.16.10. P. 180.

¹²⁵ В отличие от утверждений Дж. Стотта. См.: Stott J.R.W. The Cross... P. 175.

¹²⁶ Smail T. Once and for All... P. 86–87.

¹²⁷ Stott J.R.W. The Cross... P. 81.

¹²⁸ Cranfield C.E.B. The Gospel according to St. Mark: Cambridge Greek New Testament Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 458.

сохранить Свою самоидентичность как святого и справедливого Бога. То есть похоже, что прежде единая воля Отца и Сына разделяются в момент распятия¹²⁹.

Чтобы избежать подобных выводов, некоторые авторы пытаются представить богооставленность Христа как метафорический способ описания Божьего суда¹³⁰. Но, как заключает Д. Белусек, такой подход лишает теорию заместительного наказания ее объективной составляющей. Если можно говорить о метафорической оставленности, то почему нельзя говорить и о метафорическом наказании? И может ли метафорическое наказание умиротворить Божий гнев и удовлетворить Его справедливость?¹³¹

На наш взгляд, защитникам теории заместительного наказания до конца не удастся преодолеть противоречия между основополагающими идеями этой теории и догмами, лежащими в основе традиционного тринитарного учения. «Тринитарная защита» (*Trinitarian defence*), как называет ее П. Шмичен, лишь переносит конфликт между справедливостью и грехом во внутреннюю жизнь Троицы и не приводит к желаемым результатам¹³²: святость/справедливость Бога Отца все так же требует удовлетворения, грех должен быть наказан; Отец посылает Сына, чтобы тот стал заместительной жертвой и принял наказание за грех. Отец все равно выступает объектом, а Сын субъектом сделки, которую обуславливает ретрибутивное понимание справедливости. Трудно не согласиться с мнением Д. Белусека, что

¹²⁹ *Belousek D.W.S. Atonement...* P. 301. Здесь Д. Белусек делает важное примечание: даже попытка представить дело так, что по Своей человеческой воле Христос желал быть с Отцом, но по Своей Божественной воле соглашался быть Им оставленным, лишь перенесет из области триадологии в область христологии. То есть из этого вытекает противопоставление Божественной и человеческой воле во Христе, что противоречит ортодоксальному учению о воплощении.

¹³⁰ *Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced...* P. 72.

¹³¹ *Belousek D.W.S. Atonement...* P. 303.

¹³² *Schmiechen P. Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005. P. 40–41.*

«согласие с ортодоксальной тринитарной теологией накладывает значительные ограничения на модели искупления: не может быть речи о разделении или разлучении Бога Отца и Бога Сына, и тем более противопоставления одного Лица Троицы другому»¹³³.

Учение о единстве сущности, воли и действия хотя и пытается сгладить некоторые «острые углы», тем не менее не отвечает на основные вопросы. Внутренняя логика теории заместительного наказания подчеркивает обособление Бога Отца от Бога Сына, а значит не снимает вопросов Божественного насилия, различия воли, подчинения и разделения в Троице.

3.4.2 Необходимость смерти Христа и противопоставление Божественных свойств

Как известно, в основе теории заместительного наказания лежат две фундаментальные предпосылки¹³⁴, вытекающие из протестантского понимания Божественной природы: 1) Бог свят и не может иметь общения с грешниками без удовлетворения справедливости; 2) Бог справедлив и поэтому не может простить грех без наказания¹³⁵. Согласно Ч. Ходжу, Божья справедливость — «это то совершенство Божественной природы, которое делает необходимым, чтобы праведники получали награду, а нечестивые наказывались»¹³⁶. Соответственно, необходимость в искупительных страданиях Христа «возникла из самой природы Бога... Она стала созвучной с Его совершенствами и

¹³³ *Belousek D.W.S. Atonement... P. 299.*

¹³⁴ *Ibid. P. 85. См. также: Schmiechen P. Saving Power... P. 116 и далее.*

¹³⁵ *Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 492–493. См. также: Packer J.I. What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution // In My Place Condemned He Stood: Celebrating the Glory of the Atonement / Ed. J.I. Packer, M. Dever. Wheaton: Crossway, 2008. P. 83.*

¹³⁶ *Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2. P. 490.*

характером, что является наивысшим мыслимым видом необходимости...»¹³⁷. Как подчеркивает Дж. Стотт, обязательным условием для верного понимания искупления является сбалансированное представление о тяжести греха и величии Бога. Если охарактеризовать грех, как оплошность, а не бунт против Бога, а Бога не разгневанным, а снисходительным к человеческим порокам, то это упраздняет необходимость и значение искупительной жертвы Христа¹³⁸.

С одной стороны, доводы Ч. Ходжа и Дж. Стотта понятны и звучат убедительно. Действительно, библейское учение подчеркивает как серьезность греха, так и святость Бога и Его нежелание мириться с беззаконием. С другой стороны, трудно не заметить, что, делая акцент на этих истинах, сторонники теории заместительного наказания выстраивают всю дальнейшую аргументацию на понятиях и логике судебной-правовой системы. Поэтому, с их точки зрения, грех — это преступление против Божественной справедливости, необходимо требующее соответствующего наказания для восстановления нравственного порядка вещей¹³⁹. Как верно отмечает П. Шмичен, требование удовлетворения судебной справедливости (*legal justice*) движет всей этой теорией. Получается, что смерть Христа — это не случайность, не следствие Его противостояния злым силам, не результат греховных действий людей, а непосредственное требование Бога Отца, согласно которому необходимо, чтобы Он стал заместительной жертвой за человеческие грехи. Значение смерти Христа выводится из необходимости удовлетворить Божественный закон/справедливость через пролитие крови¹⁴⁰.

¹³⁷ Ibid. P. 488. Как мы уже отмечали, тождество между Божественной природой и справедливостью — неотъемлемая черта традиционной протестантской теории искупления, которая прослеживается, начиная с трудов М. Лютера и заканчивая современными апологетами этой теории. См. напр.: *Schreiner T.R. Penal Substitution View*. P. 94. Корни этого воззрения восходят к учению о Божественной простоте Августина Блаженного.

¹³⁸ *Stott J.R.W. The Cross...* P. 110.

¹³⁹ *Hodge C. Systematic Theology. Vol. 2.* P. 488. «Грех может быть прощен в соответствии с Божественной справедливостью только на основании судебного удовлетворения посредством наказания (*forensic penal satisfaction*)».

¹⁴⁰ *Schmiechen P. Saving Power...* P. 103, 116.

Очевидно, что такая интерпретация искупления строится на основании заранее принятых предпосылок о природе Бога, справедливости, грехе и необходимости наказания. Библейской юридической метафоре присваиваются смыслы западной судебной-правовой системы, которая становится основным герменевтическим ключом к пониманию Божьего искупления. Но является ли легитимным навязывание понятий, порожденных человеческим разумом и опытом, библейским метафорам и текстам, раскрывающим значение смерти Христа? Не превращается ли таким образом искупление в абстрагированную от библейского повествования теорию? Выше мы уже отметили, что, согласно мнению современных исследователей, истинное библейское понимание праведности/справедливости подразумевает отношения завета между Богом и человеком и поэтому имеет ярко выраженные сотериологические оттенки. Соответственно, основанием для искупления становится не некая метафизическая нравственная необходимость, вытекающая из Божественной природы, но Божья верность Своим замыслу и обетованиям относительно человечества¹⁴¹.

Из рассматриваемого нами тезиса о необходимости смерти Христа вытекает несколько вероучительных проблем, которые так или иначе связаны с пониманием Божественного суверенитета. Во-первых, как отмечают критики, похоже, что возможность Божественной любви и прощения ограничены неким внешним законом, то есть абстрактной концепцией справедливости, «подсказывающей Богу как Он должен поступать»¹⁴². Даже, если этот закон не стоит вне Бога, но является выражением Его природы или воли, как утверждают защитники этой теории¹⁴³, он все же накладывает ограничение на Бога и Его взаимоотношения с людьми, с одной стороны, исключая возможность просто

¹⁴¹ *Belousek D.W.S. Atonement... P. 335; Schmiedchen P. Saving Power... P. 118.*

¹⁴² *Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 174; Belousek D.W.S. Atonement... P. 335.*

¹⁴³ *Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced... P. 301–303.*

простить людей, не требуя возмездия за грех¹⁴⁴, с другой стороны, не позволяя Ему простить грешников, даже если они покаются¹⁴⁵. Несомненно, что лежащая в основе теории заместительного наказания концепция ретрибутивной справедливости, требующая наказания прежде или вместо прощения, как бы определяет некие границы для Божественного действия в отношении людей, что не может не вступать в противоречие с традиционным пониманием Божьей свободы и всемогущества.

Кроме того, не совсем понятно, как подобное понимание согласуется с тем образом Бога, который являет Иисус Христос. Как мы отмечали выше, согласно христианской догматике, воплощенный Сын Божий единосущен Богу Отцу и поэтому является полным Его откровением (Ин 14:9). Поэтому, как замечает Ш. Бейкер, «любое понимание Бога, не сочетающееся с учением и действиями Иисуса, можно назвать концептуальным идолом»¹⁴⁶. Действительно, в евангелиях Христос общается с грешниками и отверженными, исцеляет немощных и прощает грехи, предварительно не требуя от людей покаяния и иногда даже личной веры (Мф 9:2). Он учит людей не противиться злему, прощать и, в конце концов, умирает на кресте, молясь за распинающих Его (Лк 23:34). В служении Божьего Сына невозможно усмотреть действия, мотивированные ретрибутивным пониманием справедливости. Более того, Он учит радикальному прощению и отказу от воздаяния, говоря, что именно такое отношение к врагам отражает совершенство Бога Отца (Мф 5:43-48). Поэтому, по утверждению П. Шмичена, идея о том, что Бог должен соответствовать человеческим общепринятым нормам соразмерности и справедливости, требующей удовлетворения, лежит за пределами того, о чем возвещает Евангелие¹⁴⁷.

¹⁴⁴ *Belousek D.W.S. Atonement...* P. 201.

¹⁴⁵ *Fiddes P.S. Past Event...* P. 101–102.

¹⁴⁶ *Baker S.L. Executing God...* P. 89.

¹⁴⁷ *Schmiechen P. Saving Power...* P. 117.

Вторая проблема, вытекающая из рассматриваемого нами тезиса о необходимости смерти Христа и относящаяся к вопросу о Божественном суверенитете, связана со сложностью противопоставления Божественных свойств святости/справедливости и любви/милосердия. Если в Боге гнев предваряет милость, а удовлетворение справедливости совершается прежде прощения, то можно заключить, что в Боге присутствует некое раздвоение, что Он зависим от определенных обстоятельств, лежащих вне Его природы. Желая избежать противоречий, сторонники теории заместительного наказания утверждают, что в основании искупительного подвига Христа лежит Божья любовь. Именно из любви к грешным людям Бог Отец через Сына совершает удовлетворение Своей справедливости и умиляет Свой праведный гнев¹⁴⁸. А трудности, связанные с противопоставлением Божьего гнева и любви как правило основываются на проекции человеческих представлений об этих качествах на Божью природу, в то время как мы должны помнить, что не можем до конца постигнуть Божественную сущность, а любые попытки описать Его свойства — это лишь адаптация для человеческого восприятия¹⁴⁹.

В последнее время предпринимается серьезная попытка обосновать этот тезис при помощи традиционного для западной теологии учения о Божественной простоте (*divine simplicity*)¹⁵⁰. Так, Т. МакКолл утверждает, что

¹⁴⁸ См., напр.: *Stott J.R.W. The Cross...* P. 175. Надо отметить, что несмотря на это утверждение, далее по тексту Дж. Стотт открыто признает «конфликт эмоций и борьбу свойств в Боге... двойственность в Боге ... проблему, которая не вне, но внутри Бога» *Ibid.* P. 130–131, 133. Здесь же интересно упомянуть слова лютеранского теолога Г. Тилике: «В самой сути лютеранского учения лежит мысль о том, что Бог действительно противоречит Сам Себе, что Он противопоставляет благодать Своему суду, а любовь — Своей святости; действительно, можно увидеть, что Евангелие уходит корнями в это основополагающее противопоставление внутри Самого Бога» *Thielicke H. Theological Ethics. Vol 2. Politics. Philadelphia: Fortress Press, 1969. P. 575.* Цит. по: *McCall T.H. Forsaken: The Trinity and the Cross, and Why It Matters. Downers Grove: IVP Academic, 2012. P. 63.*

¹⁴⁹ *Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced...* P. 290–294.

¹⁵⁰ В частности, А. Виду цитирует *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. II.13.3 // PG 7 (Col. 714A); Aurelius Augustinus. De Civitate Dei. XI.10 // PL 41 (Col. 326); De Trinitate. VII.10 // PL 42 (Col. 942–943)*, а также *Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi d. 1, q. 8, a. 4 s.c. 1.* См.: *Vidu A. Atonement...* P. 246–247. Стэнфордская философская энциклопедия следующим образом представляет учение о Божественной простоте: «Согласно классическому теизму Августина, Ансельма, и Аквинского и их сторонников Бог радикальным образом отличается от сотворенных созданий тем, что Он лишен какой-либо физической или метафизической сложности или составности. Бог не только лишен пространственных и временных составляющих, но также к Нему не применимо противопоставление материи и формы, актуальности и потенциальности, существования и

поскольку Божья природа проста, конфликт между Божественными свойствами невозможен: «Хотя формально свойства остаются различными, они никогда не вступают в противоречие»¹⁵¹. Как поясняет А. Виду, такое непротиворечие свойств вытекает из основного положения этой концепции, согласно которой Божественные свойства идентичны Его природе. Поэтому действия Бога радикально отличаются от любых других действий тварных существ и являют собою единство и последовательность, отражающую Божественное совершенство¹⁵². Божьим действиям несвойственны протяженность во времени, актуальность и потенциальность (поскольку Он — *actus purus*), и, соответственно, Ему не свойственно меняться под влиянием внешних обстоятельств, так как «все, что Он делает, всегда зиждется на том, *что* Он есть»¹⁵³. Соответственно, хотя Божьи действия и проявляются в истории, в их основании лежит трансцендентное единство, поэтому в нашей интерпретации мы должны различать ноуменальное и феноменальное проявление Его деяний¹⁵⁴.

Делая выводы из концепции Божественной простоты и вышеизложенных положений, А. Виду заключает, что, во-первых, Бог никогда не проявляет какое-либо из Своих свойств более, нежели другое. Его природа проявляется в Его свойствах, и они не существуют отдельно от Его природы. Поэтому мы не можем охарактеризовать Его понятиями, заимствованными из человеческого опыта, но наоборот, Его действия определяют то, *что* такое благость, справедливость, святость и могущество. Таким образом, любое противоречие

бытия. Также нет реального различия между Богом как субъектом Его свойств и самими Его свойствами. Таким образом, в каком-то смысле Бога следует описывать как тождественного со Своими свойствами, что подразумевает, что каждое из Его свойств тождественно с другими». См.: *Vallicella W.F. Divine Simplicity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition) [Electronic resource]. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/> (Date of access: 12.08.2016).*

¹⁵¹ *McCall T.H. Forsaken...* P. 80.

¹⁵² *Vidu A. Atonement...* P. 240, 245, 248.

¹⁵³ *Ibid.* P. 243–245. Иными словами, поясняет А. Виду, «все Божественные свойства лежат в основе любого Божественного действия. Божий характер полностью постоянно проявляется во всем, что Он делает» *Ibid.* P. 256.

¹⁵⁴ *Vidu A. Atonement...* P. 257, 259.

между Божьими свойствами есть результат неверного, антропоморфического описания Бога¹⁵⁵.

Во-вторых, мы не можем расчленить Божественное действие на различные составляющие, как действия человека. Поэтому (а) у Бога нет необходимости наказывать Христа прежде, чем Он простит грешников, поскольку искупление, включающее распятие, воскресение, прославление Христа, а также принятие и усыновление грешников являются единым, всеобъемлющим, абсолютно непротиворечивым действием. «Распятие не заставляет Бога согласовать Свои свойства, чтобы сделать Его способным принять нас», но страдания Христа точно так же являются проявлением Божьей любви, как и Его воскресение и прославление¹⁵⁶; (б) Бог Отец не наказывает Сына, Он не действует как субъект наказания в отношении объекта наказания. Иными словами, невозможно различить действия Отца от действия Сына, поскольку если «все действия Троицы, направленные вовне — нераздельны», то говорить о наказании Отцом Сына (тщательно не освещая нюансы) «будет сильным искажением идеи замещения»¹⁵⁷. В распятии в равной степени проявляется как Божья любовь, так и Его справедливость.

В-третьих, Бог не может сменить гнев на милость, поскольку Он не может измениться под влиянием внешней силы. Искупление меняет грешных людей, поэтому меняются их отношения с Богом. Будучи соединены со Христом, они воспринимают Бога более любящим, нежели справедливым¹⁵⁸.

Принимая концепцию Божественной простоты, в теории можно избежать противопоставления Божественных свойств святости/справедливости и любви/милосердия. Однако, как утверждают современные критики этой концепции, она противоречива и чревата иными, более серьезными

¹⁵⁵ Ibid. P. 257–258.

¹⁵⁶ Ibid. P. 260.

¹⁵⁷ Ibid. P. 261. Здесь подразумевается латинское выражение «*omnia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*».

¹⁵⁸ Ibid. P. 262–263.

проблемами¹⁵⁹. Как отмечает А. Плантинга, 1) «говорить о том, что существует такая личность как Бог, но что ни одно из наших понятий неприменимо к Нему — это чистое недоразумение»¹⁶⁰. Само утверждение, что Бог недоступен для описания и понятийного осмысления, уже подразумевает, что мы приписываем Ему определенные свойства. Хотя заявления о том, что наши понятия неприменимы к Богу, обусловлены благочестивым намерением отстоять Божью силу и величие, они приводят либо к «агностицизму, либо непоследовательности»¹⁶¹. 2) Если, согласно концепции Божественной простоты, Божья природа и свойства тождественны, и Ему не присущи т.н. случайные/привходящие свойства (*accidental properties*), то как объяснить, что Бог совершает действия, которые не являются необходимыми? Например, Бог сотворил Адама и знал, что Адам согрешит. Хотя можно сказать, что творение и знание — это Божьи действия, а не свойства, тем не менее они «отличают Бога, так как приписывают Ему характеристики, которых бы Он не имел, если бы эти действия не совершил»¹⁶². Соответственно, среди Божественных свойств встречаются те, которые Он не мог не иметь и те, которые Он мог не иметь (например, сотворение Адама), то есть те свойства, которые бы Бог имел в любом возможном из миров, и те, которые бы имел лишь в некоторых. С точки зрения защиты Божьего всемогущества, величия и силы, этот двойной «набор» свойств настолько же противоречив, насколько противоречиво деление на природные (*essential*) и случайные/привходящие (*accidental*) свойства. Получается, что вопрос актуальности-потенциальности распространяются те же самые сложности, что и на вопрос о различении природных и случайных/привходящих свойств. Если Бог во времени и истории творит новые существа, то значит, Он приобретает характеристики, которые до этого были в

¹⁵⁹ См.: Pomerleau W.P. Divine Simplicity // Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource [Electronic resource]. URL: <http://www.iep.utm.edu/div-simp/#H4> (Date of access: 12.08.2016).

¹⁶⁰ Plantinga A. Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 1980. P. 22.

¹⁶¹ Ibid. P. 26, 58.

¹⁶² Ibid. P. 42–43.

Нем потенциальны. По мнению А. Плантинги, представление о том, что Бог каким-то образом находится вне времени, лишь создает ненужные сложности и «ни в Писании, ни в основах христианской вести нет ничего, что подтверждало бы это неясное добавление... Бог действует во времени, действует в разных обстоятельствах, и творит одни вещи раньше других»¹⁶³.

В-третьих, если, согласно рассматриваемой концепции, Бог тождественен Своим свойствам, то каждое из Его свойств тождественно любому другому из Его свойств; из этого получается, что Бог обладает только одним свойством. Однако это «противоречит очевидному факту, что Бог обладает несколькими свойствами; например, Он обладает силой и милостью, и эти свойства не тождественны друг другу». Более того, если Бог тождественен Своим свойствам, а они тождественны между собою, то получается, что Бог Сам тождественен Своему свойству. Из этого получается, что Сам Он не личность, а абстрактный объект¹⁶⁴. Личности не могут быть тождественны своим свойствам, они могут проявлять свойства, как, например, Сократ не может быть мудростью, но может быть мудрым. Таким образом, по мнению А. Плантинги, концепция Божественной простоты либо приводит к тому, что стирается различие между Богом как личностью и как абстракцией, либо все же Божьи свойства не тождественны и отличаются друг от друга.

Из этого следует, что концепция Божественной простоты существенно не помогает разрешить противопоставления Божественных свойств. Более того, как мы увидели, она порождает новые проблемы. Очевидно, что принять аргументацию этой концепции значит, во-первых, столкнуться с ее логической противоречивостью, во-вторых, *a priori* принять философские предпосылки, которые будут напрямую противоречить основным понятиям самой теории заместительного наказания. Ведь если, согласно ретрибутивной концепции этой

¹⁶³ Ibid. P. 45–46.

¹⁶⁴ Ibid. P. 46–47.

теории, прощение невозможно без наказания греха и удовлетворения справедливости, а Божья милость следует за умилоствлением Его гнева, то это означает, что Божественные свойства не только противопоставлены друг другу, но и требуют согласования между собой. Утверждать на основании учения о Божественной простоте, что эти свойства непротиворечивы или что Бог никогда не проявляет какое-либо из них (справедливость и святость) более, нежели другое, означает отрицать либо историческую значимость, либо логическую необходимость искупительной смерти Христа, которая, по мнению самих же сторонников теории заместительного наказания, возникла из самой природы Бога.

Помимо этого, как мы отмечали, такие понятия как «умилоствление» или «удовлетворение» подразумевают субъектно-объектные отношения. Основная канва рассматриваемой нами теории строится на противопоставлении Бога Отца, гневающегося на человеческий грех и требующего умилоствления, и Бога Сына, который, выражая Божественную любовь, берет на Себя наказание за этот грех и приносит умилоствление Отцу¹⁶⁵. И даже если допустить, что в этом акте удовлетворения Отец тоже движим любовью к человечеству, и что она каким-то образом не противоречит Его справедливости, нам трудно будет согласиться с тезисом о том, что «все действия Троицы, направленные вовне, нераздельны», а также объяснить, почему именно Сын вынужден стать объектом Божьего гнева и наказания, почему именно Отец, а не Сын, нуждается в удовлетворении справедливости и, наконец, почему «Отец слишком свят, чтобы прощать грехи людей, а Сын — нет (Лк 5:20; Лк 23:34)»¹⁶⁶. В данном случае, концепция Божественной простоты, отрицающая актуальность и потенциальность в Боге, запрещающая противопоставление Божественных свойств и постулирующая трансцендентное единство Его природы и действий,

¹⁶⁵ См. напр.: *Stott J.R.W. The Cross...* P. 174.

¹⁶⁶ *Baker S.L. Executing God...* P. 75. См. также: *Schmiechen P. Saving Power...* P. 41.

отвергает то, что теория заместительного наказания утверждает. Если необходимость, чтобы удовлетворение предшествовало прощению, а наказание — милости, исходит из Божественной природы, то следует признать, что либо теория заместительного наказания действительно допускает противопоставление Божественных свойств и подвергает сомнению Божественный суверенитет, либо концепция Божественной простоты приводит к проблематичному отождествлению различных Божественных свойств друг с другом и с Божьей природой и тем самым обезличивает Бога.

3.4.3 Достаточность смерти Христа и учение о Его земной жизни и воскресении

Наконец, необходимо рассмотреть еще одну вероучительную проблему, связанную с теорией заместительного наказания. Критики часто обращают внимание, что акцент на необходимости смерти Сына Божьего для избавления человечества фактически приводит к тому, что ни Его земная жизнь, ни воскресение не рассматриваются в качестве обязательных элементов искупления¹⁶⁷. Действительно, если основной задачей искупления является удовлетворение Божественной справедливости, и если именно ради этой цели Сын Божий воплотился, принял на Себя Божье осуждение и умер на кресте, то трудно представить, в чем состоит спасительное значение Его земной жизни. Как отмечают исследователи, такое понимание искупления видоизменяет евангельские повествования, так что все, начиная от возвещения Христом Божьего Царства, Его наставлений и Его служения фактически подчиняется одной цели — смерти на кресте¹⁶⁸. Кроме того, теряет значение конфликт Христа с начальствам и властями, олицетворявшими силы зла (Кол 2:15; Еф

¹⁶⁷ Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 174, 179–180; Belousek D.W.S. Atonement... P. 110 и далее; Murray S. A Speech at the Debate on Steve Chalke's Book The Lost Message of Jesus [Electronic resource]. URL: <http://www.anabaptistnetwork.com/node/233> (Date of access: 20.08.2016); Smail T. Once and for All... P. 96–97.

¹⁶⁸ Schmiechen P. Saving Power... P. 113.

6:12), Его смерть на кресте не рассматривается как результат Его противостояния с ними¹⁶⁹. Получается, что единственной заслугой земной жизни Христа является Его послушание Божьему закону, чтобы Его праведность могла быть вменена верующим в Него¹⁷⁰.

Именно на этом и настаивают С. Джеффри с соавторами, когда пытаются отвергнуть данную претензию к теории заместительного наказания. Они утверждают, что вся земная жизнь Христа была частью искупительного деяния, поскольку Он жил в идеальном послушании Божьему закону. Соответственно,

«праведность Христа была вменена нам, чтобы мы были оправданы, или объявлены праведными перед Богом и предстали чистыми и непорочными перед Ним. Наш грех, с другой стороны, был вменен Христу и Он претерпел наказание вместо нас»¹⁷¹.

Таким образом, на взгляд авторов, праведная жизнь Христа идеально вписывается в общую логику теории заместительного наказания.

Однако совершенно очевидно, что в данном толковании земная жизнь Христа рассматривается не как органическая часть Его искупительного труда, но как «опыт, полностью от него отделенный»¹⁷². Здесь, скорее, описывается начало субъективного преобразования человека, следующего за объективным событием искупления. Мы находим подтверждение этому в словах Ж. Кальвина:

¹⁶⁹ *Baker M.D., Green J.B.* Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2011. P. 175–176; *Boyd G.A.* Christus Victor View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 99–100; *Love G.A.* Love, Violence, and the Cross: How the Nonviolent God Saves us through the Cross of Christ. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010. P. 48–49.

¹⁷⁰ *Hodge C.* Systematic Theology. Vol. 2. P. 517.

¹⁷¹ *Jeffery S., Ovey M., Sach A.* Pierced... P. 213.

¹⁷² *Fiddes P.S.* Past Event... P. 100.

«Ради чего было бы это подчинение Христа [закону], если бы не для того, чтобы приобрести для нас праведность, заплатив цену, которую нам было не из чего заплатить? Вот откуда происходит вменение праведности независимо от дел... Не по иной причине Его плоть именуется “пищей”, что мы обретаем в ней субстанцию жизни. Эта сила проистекает только из распятия Христа в качестве платы за нашу праведность»¹⁷³.

Таким образом, кажется верным утверждение П. Фиддеса о том, что согласно учению М. Лютера и Ж. Кальвина активное послушание (*active obedience*) Христа должно было вдохновлять верующих к нравственной жизни, но само дело искупления зиждилось на пассивном послушании (*passive obedience*) Сына Божьего, Его согласии претерпеть наказание вместо людей¹⁷⁴.

Так же трудно для теории заместительного наказания рассматривать воскресение Христа как неотъемлемую составляющую Его искупления. Поскольку смерть Христа удовлетворяет Божью справедливость и основное препятствие к прощению грешников преодолевается на кресте, воскресение Сына Божьего становится лишь некой «сноской, дополнением к драме спасения»¹⁷⁵. В основном, в интерпретации представителей рассматриваемой нами теории, воскресение Христа является 1) провозглашением того, что Божий приговор над грешниками отменен, 2) утверждением победы, одержанной на кресте, 3) оправданием дела Христа, которого отвергли люди, 4)

¹⁷³ *Calvinus I. Institutio...* II.16.10. P. 180.

¹⁷⁴ *Fiddes P.S. Past Event...* P. 100.

¹⁷⁵ *Belousek D.W.S. Atonement...* P. 110. Так, например, по наблюдению автора, в недавно изданном объемном сборнике работ (более 450 с.) — *The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives* / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004, — посвященных защите теории заместительного наказания, содержится только четыре ссылки на воскресение Христа. Как у Д. Белусека, так и в книге *Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal...* P. 180 отмечается, что в авторитетном эссе Дж. Пакера «Чего достиг крест? Логика теории заместительного наказания» (см.: *Packer J.I. What Did the Cross Achieve?...* P. 96–97.) при перечислении девяти важнейших элементов теории заместительного наказания вовсе не говорится о роли воскресения Христа в искуплении. См. также критические замечания К. Пиннока по этому поводу: *Pinnock C.H. Salvation by Resurrection // Ex Auditu. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture. 1993. Vol. 9. No. 2. P. 2.*

провозглашением того, что Он — Божий Сын¹⁷⁶, 5) залогом жизни свыше, которую отныне могут получить люди, 6) уверением в будущем воскресении плоти¹⁷⁷ и т.д. Нетрудно заметить, что все вышеперечисленное либо поясняет то, что произошло на кресте, либо обещает преобразование, которое произойдет с человеком на основании веры во Христа и Божьего прощения. Иными словами, при таком объяснении не ясно, какое отношение воскресение Христа имеет к Его победе над грехом, смертью и дьяволом, то есть к тем трем плодам искупления, которые традиционно связываются с этой доктриной.

Специфически также понимается и действие, которое производит воскресение Христа в жизни верующих. Так, в частности, ключевые для традиционной протестантской доктрины слова апостола Павла о том, что Христос «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим 4:25), прежде всего трактуются в свете учения об оправдании. То есть, когда непорочность и крестная миссия Сына Божьего подтверждены через Его воскресение Богом из мертвых, Его праведность может быть вменена верующим в Него. Таким образом происходит тот самый «чудесный обмен», о котором говорили М. Лютер и Ж. Кальвин и который составляет неотъемлемую часть протестантской сoterиологии. Грешник облачается в праведность Христа и показывается (*apparet*) перед Богом как праведник (*tanquam iustus*)¹⁷⁸. Оставляя в стороне критику учения о вменении (*imputatio*), как «простой юридической фикции» (*mere legal fiction*)¹⁷⁹, необходимо обратить внимание на концепцию греха, который, прежде всего, по замечанию Л. Гренстеда и П.

¹⁷⁶ Stott J.R.W. The Cross... P. 35, 235, 238.

¹⁷⁷ Grudem W. Systematic Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1994. P. 615–616. См. также: Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced... P. 235–236.

¹⁷⁸ Calvinus I. Institutio... III.11.2. P. 260.

¹⁷⁹ Grensted L.W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 216. По наблюдению Л. Гренстеда, Ж. Кальвин практически не обсуждает «вопрос о том, является ли это вменение вины и праведности теоретически возможным и этически правильным» Ibid. P. 219. В целом это замечание применимо и ко всей последующей протестантской традиции, в которой подобное вменение воспринимается как данность.

Фиддеса, представляется как долг и вина перед Богом¹⁸⁰. При таком понимании грех не рассматривается как разрушающая сила, поражающая как человеческую личность, так и сферу межличностных отношений. Даже когда говорится о том, что грех нарушает отношения между Богом и человеком, удовлетворение Божьей чести/справедливости, которое приносится Христом, не направлено на исправление человеческой греховности. Если защитники теории заместительного наказания говорят о том, что Бог серьезно относится к человеческому греху и, будучи святым, ему противится, то можно ожидать, что «как врач, противостоящий болезни, Бог захотел бы искоренить грех из [человеческих] жизней, которые он заражает. Заместительное наказание добивается лишь удаления записи о долге из Божественной учетной книги»¹⁸¹.

К сожалению, похоже, что именно такое видение проблемы греха и способа ее решения и приводит к существенному непониманию роли земной жизни и воскресения Христа в деле искупления. Как отмечает Л. Шелтон, акцент на вменении (*imputational emphasis*) не позволяет теории заместительного наказания дать адекватное основание для духовной трансформации личности, близости с Богом и святости, поскольку вмененные отношения с трудом транслируются в актуальные отношения, необходимые для праведной жизни и духовного возрастания¹⁸².

Интересно, что совершенно по-иному значение жизни и воскресения Христа видится новозаветным авторам. Все земное служение Христа понимается, прежде всего, как желание «взыскать и спасти погибшее» (Лк 19:10), то есть как преодоление Им последствий греха и власти дьявола в

¹⁸⁰ Fiddes P.S. Past Event... P. 101; Grensted L.W. A Short History... P. 216–217. См. также: Shelton R.L. Cross And Covenant. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. P. 194–197. Трудно не согласиться с Л. Гренстедом (Ibid. 216), что Ж. Кальвин непоследователен в изложении своего учения о грехе. С одной стороны, он понимает грех как долг и вину, когда говорит об оправдании, с другой стороны, в антропологии он говорит о грехе как о врожденной испорченности (*inherent corruption*). И если его доводы показывали, что вина и наказание были возложены на Христа, то вопрос о том, каким образом могла быть исцелена эта испорченность души, оставался без ответа.

¹⁸¹ Fiddes P.S. Past Event... P. 101.

¹⁸² Shelton R.L. Cross... P. 194.

человеческой жизни (1 Ин 3:8). Именно в этом свете становятся понятными евангельские эпизоды, в которых описывается, как Христос проповедовал Царствие Божье, исцелял больных, прощал грешников, общался с изгоями, изгонял бесов и воскрешал мертвых. Также в свете этой задачи следует понимать и учение о воскресении, а в частности, слова апостола Павла о том, что если люди убеждены, что Христос не воскрес из мертвых, то их вера тщетна и они еще остаются в своих грехах (1 Кор 15:17). Павел не видит возможности избавления от грехов и оправдания грешников без воскресения Христа (Рим 4:25). При этом оправдание, по мысли евангелистов и апостолов, это не некое вменение праведности Сына Божьего и вопрос личного спасения, но это причастность событию вселенского масштаба. Если смертью и воскресением Христос отнял «силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол 2:15), если, воскреснув из мертвых, Он «расторг узы смерти» (Деян 2:24) и «избавил тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:15), то мы имеем дело не с частными случаями прощения грехов, но с новым миропорядком, в котором Христос победил грех, смерть и дьявола¹⁸³. В этой связи становится понятно, почему, по мысли апостола Павла, воскресение Христа является необходимым для спасения (Рим 5:10) и, соответственно, органической частью Его искупительного труда.

Таким образом, мы видим, как определенное понимание проблемы греха (долг/вина) и ее решения (удовлетворение Божьей справедливости) приводит к тому, что основное внимание уделяется смерти Христа. Крест видится как самодостаточное явление, которое условно связано с земной жизнью и воскресением Христа. Кроме того, история спасения предстает не как внутри-

¹⁸³ *Wright N.T. Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church. New York: HarperOne, 2008. P. 247.*

историческое и решающее столкновение между Богом и силами зла, грехом и смертью, но, по словам Г. Лова, как

«статичное, циклическое понимание отношения грешника к Богу... внеисторический культовый момент жертвоприношения, с помощью которого устраняется конфликт между Божьей справедливостью и милосердием»¹⁸⁴.

Недавние попытки связать вместе различные аспекты служения Христа при помощи учения о Божественной простоте, к сожалению, не кажутся убедительными. По утверждению А. Виду, поскольку Божественная природа проста, мы не можем расчленять Его действия. Отсюда получается, что все аспекты служения Христа, включающие Его земную жизнь, смерть, воскресение, вознесение и пр., не могут рассматриваться как отдельные, но как отражающие единство Божьего действия и замысла. «Дискретность» этих действий лишь феноменологическая (*phenomenal*), но на самом деле они едины¹⁸⁵. Конечно, вряд ли вызывает сомнение, что все аспекты служения Христа связаны единством Божественного замысла, однако сама логика теории заместительного наказания, строящаяся на концепции ретрибутивной справедливости и утверждающая достаточность смерти Христа для спасения, не позволяет увидеть этого единства. Отстаивать единство *a priori*, когда *a posteriori* оно неуловимо и незаконмерно, значит выдавать желаемое за действительное. Кроме того, не совсем понятно, как подобное разделение на ноуменальное и феноменальное в приложении к Божьему откровению и замыслу вообще позволяет человеку иметь достоверное знание о Боге и Его промысле и, соответственно, рассуждать о содержании и значении искупления.

¹⁸⁴ Love G.A. Love, Violence... P. 48–49.

¹⁸⁵ Vidu A. Atonement... P. 263–264.

Все вышеуказанное свидетельствует, что теории заместительного наказания не удастся адекватно интегрировать значение земной жизни и воскресения Христа в общую картину Его искупительного труда. Сами по себе эти аспекты служения Сына Божьего не являются необходимыми для наказания греха и удовлетворения Божественной справедливости; из-за этого, как мы увидели, сторонникам теории трудно увидеть их теологическую значимость, оставаясь в рамках данной парадигмы.

3.5 Выводы

В данной главе мы рассмотрели различные аргументы, предлагаемые современными протестантскими библеистами и теологами для оценки традиционной протестантской теории искупления.

Во-первых, мы ознакомились с доводами, касающимися интерпретации библейских понятий искупления. Исследователи убеждены в том, что понятия «праведность/справедливость», «умилостивление», «Божий гнев», «грех», «наказание», являющиеся ключевыми для понимания теории заместительного наказания, должны быть рассмотрены не через призму западной судебно-правовой системы — преемницы греко-римской культуры, — но в контексте еврейской традиции времени написания библейских текстов. Тогда вышеуказанные понятия обретают свой изначальный смысл, который уже не позволяет им служить опорой для теории заместительного наказания. Божья праведность/справедливость не противоречит Его милости, но является спасительным действием Бога, в котором проявляется Его верность завету. Божий гнев не подразумевает некоего чувства (*affectus*), но является тем естественным следствием, которое испытывает человек, отвергая Бога. Гнев проявляется в том, что Бог допускает человеку пожинать плоды собственного греховного выбора. Наказание — это Божье противодействие греху, им Бог прежде всего пытается удержать человека от совершения злодеяния, либо

побудить его к покаянию и изменению. Божья милость проявляется в том, что Он предоставляет средство очищения (освобождения от греха) сначала еврейскому народу в виде жертвоприношений, а затем всем людям посредством жертвы Иисуса Христа. Таким образом, вместо разгневанного Бога, стремящегося удовлетворить Свою справедливость путем наказания Своего Сына, мы видим милостивого Бога, стремящегося спасти людей от их грехов и вернуть их в общение с Собой.

Во-вторых, исследование метафорической природы библейского языка, проводимое упомянутыми протестантскими теологами, убеждает в том, что сторонники теории заместительного наказания не только не позволяют библейским метафорам, заимствованным из различных сфер человеческого опыта, иметь самостоятельное звучание, но подчиняют их толкование главенству судебных метафор, делая их частью юридического понимания взаимоотношений Бога и человека. Для толкования сущности Божьего суда используются категории западной судебно-правовой системы. Исчезает «схожее, но отличное» описание явления, свойственное метафоре (о чем говорил К. Гантон), и появляется прямая аналогия. Становясь единой универсальной теорией, претендующей на исчерпывающее объяснение значения смерти Христа, теория заместительного наказания оказывается бессильной ответить на вопросы, возникающие в трудных жизненных ситуациях и культурных контекстах.

Как замечает В. Брюммер, наш язык и используемые концепции взаимозависимы. Культура определяет, какие слова и концепции нам нужны для описания нашего опыта, но с другой стороны, уже имеющиеся слова и концепции определяют то, каким образом мы воспринимаем и классифицируем мир вокруг нас. Если в процессе этого взаимодействия мы начинаем полагать, что наши концепции выражают «основную суть бытия» (*essential nature of reality*), наш образ мышления оказывается неспособен справиться с новыми

обстоятельствами¹⁸⁶. По меткому замечанию С. МакФаг, в метафорах всегда отголоском слышится «это так и это не так»¹⁸⁷. Поэтому, «когда наши метафоры умирают или понимаются буквально, так, что мы перестаем слышать в них отголосок, говорящий “и это не так”, выражаемые ими сравнения становятся не просто одиозными, но и определенно опасными»¹⁸⁸.

В-третьих, оценка этического потенциала теории заместительного наказания показала, что в своей основе она содержит парадокс: если Христос претерпел наказание за грех и принес полное удовлетворение Божьей справедливости, то какое место остается христианину для участия в искупительном деле Христа, призывавшего каждого взять свой крест и следовать за Ним (Мк 8:34)? Концепция ретрибутивной справедливости, на которой зиждется данная теория, при перенесении ее в сферу этики заставляет полагать, что идея воздаяния лежит в самой основе морали, общественного устройства и Божьей природы. Если Сам Бог предает Своего Сына насильственной смерти ради удовлетворения справедливости, то естественно, что движимое подобной идеей справедливости общество будет положительно относиться к таким вопросам как смертная казнь или справедливая война. Более того, как утверждают критики, в обществе подспудно будет поощряться насилие и виктимизация, поскольку на примере страданий Христа оно будет учить людей безропотно терпеть насилие ради высшего блага.

Концепция ретрибутивной справедливости имеет также непосредственное отношение к пониманию природы Божественного и человеческого прощения. Если утверждается, что Бог не может отпустить грех, но ради этого наказывает Христа, то получается, что, во-первых, дискредитируется сама идея прощения, согласно которой оно оказывается безвозмездно и не требует предварительного

¹⁸⁶ Brümmer V. The Model of Love... P. 9.

¹⁸⁷ McFague S. Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language. Philadelphia: Fortress Press, 1982. P. 13.

¹⁸⁸ Brümmer V. The Model of Love... P. 9.

удовлетворения закона справедливости; во-вторых, Божье прощение не может обойтись без воздаяния и насилия; в-третьих, встает вопрос об этической допустимости и оправданности перенесения вины с грешника на невинного — ведь тогда прощение осуществляется безлично, ради соблюдения абстрактного принципа справедливости, а сам грешник не сталкивается с последствиями своего греха и не побуждается к изменению своей жизни.

Соответственно, возникает трудность, когда подобная идея прощения применяется к сфере человеческих отношений: если христиане призываются прощать друг друга, как простил их Бог во Христе (Еф 4:32), то необходимо признать, что либо прощение как таковое будет отсутствовать в этих отношениях, поскольку оно несовместимо с концепцией ретрибутивной справедливости, либо христианская практика будет отличаться от того «прощения», которое Бог явил на кресте, поскольку аутентичное понимание прощения не подразумевает условий, состоит в отказе от мщения и воспринимается лично, а не абстрактно.

В-четвертых, мы также увидели, что теория заместительного наказания обнаруживает существенные изъяны в сфере вероучительных вопросов. Вопреки традиционному тринитарному учению, данная теория подчеркивает обособление Отца и Сына, противопоставляя их действия и свойства. Один выступает субъектом наказания, другой — его объектом; один в Своей святости и справедливости требует удовлетворения за грех, другой в смирении и послушании это удовлетворение приносит; один являет Божественный гнев, другой — Божественное милосердие. В этой связи, как мы увидели, трудно примирить образ Бога Отца, представленный подобным пониманием искупления, с образом Бога Сына, который в Своем земном служении являл безусловное прощение, ненасилие и милосердие. Если Сын действительно единосущен Отцу, то они должны являть единство воли и действия. К сожалению, «тринитарная защита» сторонников теории не приносит желаемых

результатов, поскольку сама теория, строящаяся на ретрибутивном понимании справедливости, противопоставляет Бога Отца и Бога Сына, и лишь ставит новые, трудноразрешимые вопросы о Божественном насилии, подчинении и разделении в Троице.

Представляется также безрезультатной новая тенденция сгладить противопоставление Божественных свойств святости/справедливости и любви/милосердия при помощи учения о Божественной простоте. Во-первых, как мы увидели, само это учение не лишено трудностей и подвергается серьезной критике. Во-вторых, очевидно, что принятая *a priori* концепция о том, что Божья природа проста, и поэтому противопоставление свойств в принципе невозможно, пытается опровергнуть то, что сама теория заместительного наказания утверждает. Если Божья справедливость выражает саму природу Бога, и если эта справедливость уязвлена грехом и по необходимости требует удовлетворения, то мы по определению имеем дело с неудовлетворенностью Бога или, иначе, с конфликтом Божественных свойств. Отсюда совершенно естественно утверждать — и в этом были последовательны М. Лютер, Ж. Кальвин, Ч. Ходж, Дж. Стотт и многие другие сторонники традиционной протестантской теории искупления, — что посредством наказания Христа Бог Отец сменяет гнев на милость и вместо вражды дарует людям прощение. Поэтому исследователям, отказывающимся на основании учения о Божественной простоте видеть в теории заместительного наказания противопоставление Божественных свойств, либо следует признать противоречие между тем, как свойства Божественной природы существуют *ad intra*, и тем, как они проявляются *ad extra* (что будет противоречить традиционной тринитарной догматике), либо согласиться с тем, что теория заместительного наказания содержит в себе непримиримые логические и теологические противоречия.

Наконец, акцент теории на том, что искупление совершается благодаря смерти Христа, удовлетворившей Божью справедливость и давшей возможность Богу простить людей, приводит к тому, что остальные аспекты служения Сына Божьего теряют свою значимость. Учение Христа, Его противостояние силам зла, Его служение людям оказываются фактически не так существенны для искупления как Его крестная смерть, а Его праведная жизнь в послушании закону важна лишь потому, что позже она могла быть вменена как праведность верующим в Него. То же относится и к учению о воскресении Христа, которое, в общем контексте рассматриваемой нами теории, видится лишь подтверждением того, что удовлетворение Богу совершилось, грех побежден, а людям даровано Его прощение. Как мы увидели, по сути, такой подход показывает, что в теории заместительного наказания недооценена проблема греха. Грех понимается, прежде всего, как долг или вина, которые можно устранить принесением наказания, хотя на самом деле человеку нужны исцеление, освобождение от власти греха, смерти и дьявола. Именно в свете этих задач становится очевидным роль жизни и воскресения Христа в деле искупления.

Перечень всех трудностей исследуемой нами трактовки искупления не исчерпывается рассмотренными данной главе проблемами. Похоже, что замечания к теории заместительного наказания уже набрали ту критическую массу, которая подталкивает современных протестантских исследователей к пересмотру основных ее положений. Становится очевидно, что традиционная протестантская доктрина искупления уже слабо согласуется с данными современной библеистики, содержит в себе много трудноразрешимых этических и вероучительных проблем и, следовательно, нуждается в полной смене парадигмы. Примером такой смены может послужить теория *Christus Victor*, все больше завоевывающая популярность среди протестантских мыслителей.

ГЛАВА 4. Теория *Christus Victor* в современном протестантизме и религиоведении

Как упоминалось выше, учение об искуплении является на сегодняшний день одной из самых обсуждаемых тем в протестантском мире. Можно с уверенностью сказать, что протестантские авторы ищут новые отправные точки для объяснения природы искупления, которое передавало бы суть библейского учения о спасении во Христе, соответствовало бы христианской традиции, и было бы этически-релевантным для современного общества.

Так получилось, что со времен «*Cur deus homo*» Ансельма Кентерберийского, а также «*Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*» Петра Абеляра, абсолютное большинство предлагаемых теорий делало основной акцент либо на объективной стороне искупления — то есть на решении проблемы греха и примирении Бога с миром посредством жертвы Сына Божьего, — либо на субъективной стороне, утверждающей, что изменения в сердце человека происходят, когда он видит пример Божьей любви в крестной смерти Христа¹. В протестантской традиции первый взгляд как правило преобладал и ассоциировался с ортодоксальным учением, второй же (менее распространенный) — с либеральной теологией. Несмотря на то, что оба этих направления имеют как бы два разных сотериологических вектора (в первом случае решение проблемы греха видится через изменение отношения Бога к человеку, во втором — через изменение внутреннего отношения человека к Богу), на наш взгляд, они схожи в двух вещах: оба подхода, осмысливая взаимоотношения Бога и падшего человечества, игнорируют роль и власть дьявола и, соответственно, неадекватно представляют силу греха и смерти, в порабощении у которых находятся люди.

¹ *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003. P. 2–3. См. также: *Weaver J.D.* The Nonviolent Atonement. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 2.

Впервые на эту проблему обратил внимание — только в первой трети XX века — уже упомянутый выше Г. Аулен в своем исследовании «*Christus Victor*». По общему признанию, эта работа стала «современной классикой» теологической мысли, давшей новый толчок к переосмыслению традиционного протестантской теологии искупления².

4.1 Густав Аулен и «классическая идея» искупления

С самого начала Г. Аулен указывает, что представители двух вышеупомянутых подходов («объективного» и «субъективного» — как ссылается на них сам исследователь), незаслуженно забыли

«центральную тему, идею искупления как Божественного противостояния и победы; Христос — *Christus Victor* [Христос-Победитель] — борется и торжествует над злыми силами этого мира, “тиранами”, которым были поработочены люди и от которых они страдали, и в Нем Бог примиряет мир с Собой»³.

По мнению Г. Аулена, именно такое понимание спасительного служения Христа, во-первых, является учением об искуплении в полном смысле этого слова, поскольку оно описывает «драму спасения», в которой Бог примиряет с Собой мир. В основе своей этот подход дуалистичен, потому что говорит о том, как Бог во Христе противостоит противящимся Его воле силам зла. Во-вторых, такое понимание представляет дело искупления как дело Самого Бога, то есть

² *Pelikan J.* Foreword to 1970 Edition // *Aulén G.* *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement.* New York: Macmillan, 1972. P. xi. См. также: *Fiddes P.S.* Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. Louisville: Westminster/J. Knox Press, 1989. P. 112–113; *Harper B.* *Christus Victor, Postmodernism, and the Shaping of Atonement Theology* // *Cultural Encounters.* 2005. No. 2.1. P. 37–38; *Loewe W.P.* Irenaeus' Soteriology: *Christus Victor* Revisited // *Anglican Theological Review.* 1985. Vol. 67. No. 1. P. 1–2; *Pugh B.* *Atonement Theories: A Way through the Maze.* Eugene: Cascade Books, 2014. P. 8–10; *Rieger J.* *Christ & Empire: From Paul to Postcolonial Times.* Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing, 2007. P. 237–238.

³ *Aulén G.* *Christus Victor...* P. 4.

последовательное/непрерывное (*continuous*) Божественное действие. Это резко отличает его двух других подходов, поскольку в одном из них искупительная жертва приносится Богу Христом-человеком от лица человечества (и это прерывает Божественное действие), а во втором говорится только о субъективном изменении в сердце человека, тогда как предлагаемое понимание искупления описывает полную перемену ситуации, перемену в отношениях между Богом и миром⁴.

Г. Аулен называет *Christus Victor* «классической идеей» искупления, поскольку она не только преобладала в период первого тысячелетия существования Церкви, но и являлась доминирующей идеей в Новом Завете⁵. Хотя рассматриваемое понимание искупления и находило разные формы выражения в патристической мысли, все же, с точки зрения исследователя, можно установить, что в основе своей между мнением отцов Церкви и новозаветными текстами есть тесная преемственность:

«Было бы в высшей степени невероятным, что идея искупления, которая бы не присутствовала в апостольском веке, вдруг внезапно появилась в ранней Церкви и получила в ней всеобщее признание»⁶.

4.1.1 Christus Victor в Новом Завете

Г. Аулен утверждает, что начало XX века ознаменовалось разработкой новых подходов к истолкованию библейских текстов и, в частности, посланий апостола Павла⁷. Целостное прочтение текстов апостола позволило увидеть, что согласно его антропологии, человек представляется поработанным

⁴ Ibid. P. 5–6.

⁵ Ibid. P. 6.

⁶ Ibid. P. 61–62.

⁷ Здесь Г. Аулен ссылается на относительно новое для своего времени направление компаративной библеистики «Comparative Religion school» и труд У. Вреде «*Paulus*», написанный в 1904 г.

объективным и активным силам — плоти, греху, закону, смерти. Также в его посланиях следует различать и другой порядок злых сил: «бесы», «начальства», «силы», которые держат власть над миром, во главе которых стоит дьявол. Цель прихода Сына Божьего состояла в том, чтобы освободить людей от господства этих темных начал. Христос отдает Себя в их власть, чтобы победить их Своей смертью и воскресением. Хотя силы зла «распяли Господа славы» (1 Кор 2:6), Его смертью они были повержены, а через Его воскресение воцарилась новая жизнь. Этот подвиг Христа приносит освобождение всем, потому что «если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор 5:14), все могут быть соединены с Его смертью и воскресением⁸.

Отмечается, что по мысли Павла, грех занимает главное место среди сил, порабощающих человека. С ним тесно сопряжена смерть, которую он практически наделяет личностными свойствами и мыслит как последнего врага человечества, который должен быть истреблен (1 Кор 15:26). Эти две силы находятся в причинно-следственной связи так, что там, где царит грех, царит и смерть. Таким образом, согласно апостолу, избавление от греха автоматически означает избавление от власти смерти, и спасенные могут почитать «себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим 6:11).

Здесь Г. Аулен указывает на некоторые отличия идей апостола от более поздней патристической мысли об искуплении. Во-первых, в посланиях апостола гораздо реже, нежели чем у отцов Церкви, упоминается дьявол. Вместо этого Павел говорит, о целом комплексе демонических сил — «начальства», «власти», «престолы», «господства» (Кол 1:16) и т.д., — которые царят «в настоящем лукавом веке» (Гал 1:4), хотя апостол и подразумевает, что за всеми ними стоит личность дьявола. Мысль о победе Христа над злом, когда Он «отнял силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав на ними Собою» (Кол 2:15), находит подтверждение в целом

⁸ *Aulén G. Christus Victor...* P. 65–66.

своде апостольских текстов. Христос в конце «предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу... и низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:24-25), чтобы «перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних (Флп 2:10). И тогда «ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь» не смогут отлучить верующих от любви Божьей (Рим 8:38-39). Получается, что такая диверсификация сил зла не случайна для Павла. Победа над ними означает объективный и универсальный характер спасения, искупление затрагивает всю вселенную (*cosmos*)⁹.

Во-вторых, Г. Аулен считает, что к враждебным человеку силам, в отличие от отцов Церкви, апостол Павел относит также и закон. С одной стороны апостол говорит, что «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим 7:12), с другой стороны говорится, что «жало же смерти — грех; а сила греха — закон» (1 Кор 15:56), а все, «утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою (проклятием)» (Гал 3:10). Однако закон не только обнаруживает грех, но он может увести людей от Бога, убеждая полагаться на собственные силы и предлагая исполнение заповедей взамен живых отношений с Богом: «Божественную любовь нельзя заключить в узы понятий заслуги и справедливости»¹⁰. Поэтому верующим надлежит умереть «для закона Телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых» (Рим 7:4).

Безусловно, как утверждает исследователь, в учении апостола Павла мы не можем говорить о полноценной теории искупления, это лишь некоторые мотивы, идеи, которые тем не менее присущи всей ранней Церкви. Несмотря на некоторые вышеупомянутые отличия, в воззрениях апостола мы видим те же самые принципы, которые позже будут развиты в патристической традиции: 1)

⁹ Ibid. P. 69–70.

¹⁰ Ibid. P. 68.

дуалистический взгляд, подразумевающий идею о противостоянии и победе; представления 2) о силах зла, держащих в порабощении человечество, и 3) о преодолении этих сил Богом во Христе¹¹.

Точно такие же выводы можно сделать и на основании других новозаветных текстов. Идея выкупа, то есть освобождения человека от сил зла посредством крови Христа, встречается как в евангелиях, так и в других апостольских посланиях¹². «Сын Человеческий... пришел..., чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк 10:45, Мф 20:28), Он «со Своею кровью однажды вошел в святилище и приобрел вечное искупление» (Евр 9:12), поэтому люди «не тленным серебром и золотом искуплены... от суетной жизни, но драгоценной кровью Христа» (1 Пет 1:18-19, см. также Откр 1:5)¹³.

Мысль о противостоянии Христа силам зла и Его победы над ними характерна также и для других авторов Нового Завета. Так, в книге Откровения Христос предстает в образе как льва, так и Агнца: «Вот, лев из колена Иудина победил» (Откр 5:5), и поэтому «достоин Агнец закланный принять силу (Откр 5:12). В ином месте говорится, что Сын Божий воплотился, чтобы «смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:14). Особенно очевидна идея противостояния Бога и дьявола в евангелии и посланиях апостола Иоанна. Согласно апостолу, «весь мир лежит во зле» (1 Ин 5:19), а Сын Божий пришел для того, «чтобы разрушить дела дьявола» (1 Ин 3:8). Благодаря смерти и воскресению Христа князь мира сего (дьявол) «осужден» (Ин 16:11) и «изгнан вон» (Ин 12:31). Г. Аулен также обращает особое внимание, что победа над злом напрямую приписывается Самому Богу,

¹¹ Ibid. P. 66–67.

¹² Здесь имеется в виду греческий термин λύτρον (выкуп, цена освобождения из рабства) и производные от него.

¹³ Идея выкупа также встречается и в 1 Тим 2:16, Еф 1:7, которые Г. Аулен упоминает, но по-видимому он не причисляет эти тексты к аутентичным посланиям апостола Павла.

поскольку говорится, что Он искупил и «приобрел Себе [Церковь] кровью Своей» (Деян 20:28)¹⁴.

Таким образом, очевидно, что «классическая идея» *Christus Victor*, говорящая о противостоянии Бога и сил зла ради освобождения людей из плена греха, смерти и дьявола, не является маргинальной в учении евангелистов и апостолов, но выражает суть новозаветного учения, то есть «возникает вместе с возникновением самого христианства»¹⁵.

4.1.2 Преемственность новозаветного и патристического понимания искупления

4.1.2.1 Иринеи Лионский

Анализируя связь «классической идеи» *Christus Victor* с патристическим наследием, Г. Аулен прежде всего опирается на воззрения Иринея Лионского и его труд «*Adversus haereses*». Эта фигура выбрана не случайно, поскольку Иринеи, во-первых, является первым из отцов, кто дал тщательное изложение учения об искуплении, во-вторых, в отличие от апологетов ранней Церкви, прибегавших к философии, он задался целью «просто изложить основополагающие идеи самой христианской веры...»¹⁶. По мнению исследователя, мы видим в нем связующее звено между новозаветным и патристическим пониманием учения об искуплении.

Рассуждая о служении Христа, Иринеи задается вопросом о цели, ради которой Сын Божий сходил с небес (*utquid enim descendebat?*)¹⁷. В ответ Иринеи, во-первых, говорит, что без Боговоплощения люди не смогли бы достичь нетления и бессмертия, поскольку бы не были соединены с

¹⁴ О победе Бога и освобождения людей из власти смерти и греха говорится и в 2 Тим 1:10 и в Тит 2:14, которые Г. Аулен так же рассматривает вне свода посланий апостола Павла.

¹⁵ *Aulén G. Christus Victor...* P. 143.

¹⁶ *Ibid.* P. 17.

¹⁷ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. II.14.7 // PG 7 (Col. 755A).*

Божественной жизнью¹⁸. Во-вторых, Бог воплотился для того, чтобы «убить грех, упразднить смерть, и оживить человека»¹⁹. Бог создал человека для жизни, но поскольку тот, будучи оболочен дьяволом, согрешил и был предоставлен смерти, он уже не мог самостоятельно вернуть себе жизнь. Дьявол держал Адама в своей власти, незаконно внося в него лицемерие (*preavaricationem inique inferens ei*) «и под предлогом бессмертия причиняя ему смерть». Но поскольку Бог долготерпелив и непобедим, Он «посредством второго человека связал сильного... упразднил смерть, оживотворяя умерщвленного человека». Своей победой Бог справедливо пленил дьявола, который в свое время незаконно пленил человека, обещая дать ему бессмертие, которым сам не обладал²⁰.

Во-первых, как отмечает Г. Аулен, в учении Иринея грех и смерть приобретают объективные и даже личностные свойства, поскольку ассоциируются с личностью дьявола. Эти три силы предстают врагами человечества, поэтому искупительное служение Христа состоит в победе над ними, прекращении их власти и освобождении людей из духовного плена²¹.

Во-вторых, в учении Иринея наблюдается органическая связь между Боговоплощением и искуплением²². Первое необходимо для последнего, так как только Бог способен преодолеть силы зла, держащие немощных людей в порабощении. Искупление совершается Богом, который через Христа входит в мир греха и смерти, чтобы победить дьявола. Слово Божье, которое — Сам Бог

¹⁸ Ibid. III.19.1 (Col. 939A); IV.33.4 (Col. 1074B–C).

¹⁹ Ibid. III.18.7 (Col. 938B). Здесь и далее цит. по: *Иринея Лионский. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. П. Преображенского, Н. Сагарды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.*

²⁰ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III.23.1 (Col. 960B–C).*

²¹ *Aulén G. Christus Victor...* P. 20.

²² Здесь Г. Аулен полемизирует с либеральными протестантскими теологами, утверждавшими, что для учения Иринея характерен акцент на Боговоплощении и на избавлении от греха путем приобщения человека к Божественной жизни, в ущерб учению об искуплении, которому якобы Иринея не уделял достаточного внимания.

(*Dei Verbum... ipse Deus*)²³, создавшее людей в начале и образующее их в утробе, теперь взыскало погибших овец, чтобы спасти и вернуть их к жизни²⁴.

В-третьих, Иринея далек от того, чтобы рассматривать грех как исключительно нравственное явление или как человеческий поступок, нарушающий Божью волю. Первоначальный грех влечет за собой смерть, но в то же самое время и сам является следствием духовной смерти человека. Грех и смерть выступают как две части одного целого, что свидетельствует о том, что корень греховности кроется в поврежденной природе человека. Отпадение от Бога — это, прежде всего, отпадение от Божественной жизни и общения с Ним, которое, в свою очередь влечет за собой отпадение от свободы. Тех, «которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали»²⁵. Согрешая, люди добровольно отдают себя в рабство виновнику греха и смерти — дьяволу. Таким образом, грех у Иринея понимается прежде всего как «органическая», а не нравственная проблема. Темы победы над дьяволом, прощения греха и приобщения к Божественной жизни тесно связаны в учении Иринея. Восстановление человека подразумевает связь этих трех компонентов²⁶.

В-четвертых, акцент Иринея на спасении как на победе над смертью и даровании жизни не только заставляет его уделить большое внимание земному служению Христа, но и «по внутренней необходимости ведет к подчеркиванию [Его] воскресения и вознесения»²⁷. Иринея далек от тенденции видеть заслугу искупления человека исключительно в смерти Христа. По его мнению, Своей жизнью и послушанием Сын Божий упразднил первое непослушание, «восстановливая в Себе Адама» (*recapitulans in se Adam*)²⁸, уча и исцеляя людей,

²³ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. II.13.8 (Col. 747C).

²⁴ *Ibid.* V.15.2 (Col. 1165C).

²⁵ *Ibid.* V.27.2 (Col. 1196B).

²⁶ *Aulén G.* *Christus Victor...* P. 22–26.

²⁷ *Ibid.* P. 29.

²⁸ *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. III.21.10 (Col. 955A).

Он противостоял дьяволу. Соответственно, Его смерть является, скорее, кульминацией этой жизни, «окончательной и решительной битвой» с силами зла²⁹. Неотделима смерть Христа и от Его воскресения и вознесения, поскольку именно через воскресение победа над грехом, смертью и дьяволом делается людям явной, а через вознесение новая жизнь становится доступной, посредством изливания Духа «для воссоединения и общения Бога с человеком»³⁰. Примечательно, что Иринеи видит в победе Христа модель христианской жизни, поскольку говорит, что страдание Христа породило в людях крепость и силу, сообщило верующим в Него власть «наступать на змей и скорпионов, и на всякую силу врага» (Лк 10:19)³¹.

Наконец, Г. Аулен отмечает, что Иринеи двумя разными способами выражает идею Божьей справедливости, в согласии с которой Бог побеждает дьявола. Иринеи пишет, что хотя дьявол несправедливо возобладал людьми, которые по природе принадлежали Богу, сделав их своими учениками (*suos propios faciens discipulos*), «Слово Божье, всемогущее, но нескудное в своем правосудии (*non deficiens in sua iustitia*), праведно (*iuste*) обратилось против самого отступничества» и искупило людей не силой (*non cum vi*), как возобладал людьми вначале дьявол, «но убеждением (*secundum suadelam*), как подобает Богу, убеждая, а не насилуя получать, что Ему угодно»³². То есть, с одной стороны, дьявол нарушил Божью справедливость, захватив людей в плен, а люди несправедливо по собственной воле ушли отпади от Своего Творца. По справедливости и те и другие заслуживают осуждения. С другой стороны, Божья справедливость не строится на возмездии и не действует силой, в ее основе лежит желание спасти человека³³. Поэтому Бог действует через

²⁹ Aulén G. Christus Victor... P. 30.

³⁰ Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. V.1.1 (Col. 1121C).

³¹ Ibid. II.20.3 (Col. 778A).

³² Ibid. V.1.1 (Col. 1121B).

³³ Ср.: «Бог благ и милосерд и терпелив и спасает кого должно, и благодать у Него не лишена справедливости и премудрость не умаляется; ибо спасает, кого должно спасти, и судить достойных суда. И правосудие не оказывается не милостивым, потому что благодать идет впереди и предшествует.» Ibid. III.25.3 (Col. 969A–B).

убеждение, не нарушая свободный выбор человека, который добровольно отдал себя во власть врага.

4.1.2.2 Последующая патристическая традиция

Г. Аулен настаивает, что основные идеи учения об искуплении Иринея Лионского, находят выражение и развитие как в восточной, так и в западной патристической традиции³⁴.

Исследователь уверен, что в ранней Церкви наблюдается особое внимание к христологии и ее взаимосвязи с сотериологией. Как Ириней, так и Афанасий Великий, Августин Блаженный и Григорий Богослов, отвечая на вопрос о цели боговоплощения, подчеркивали идею о том, что Божий замысел в отношении Его творения не может упраздниться, Его любовь к людям не прекращается, несмотря на то что их грех заслуживает осуждения. Поэтому Сам Бог во плоти входит в человеческий мир, чтобы преодолеть силы зла, держащие человечество в порабощении, примирить человека с Богом и восстановить жизнь³⁵. В отличие от позднейшего акцента на смерть Сына Божьего как уплаты долга (как это наблюдается в учении Ансельма), для ранней патристической традиции характерно подчеркивать важность победы над смертью, грехом и дьяволом³⁶.

Серьезное внимание уделяется идее освобождения человека. Для спасения, человеку недостаточно покаяния, он должен быть избавлен от власти греха и смерти. Эти два понятия взаимосвязаны, поскольку грех видится следствием смерти и тления, овладевших человечеством после грехопадения. Соответственно, искупление не может совершиться вне приобщения к человеческой природе. Своей смертью и воскресением Сын Божий побеждает

³⁴ В данном разделе в основном мы опираемся на анализ патристической традиции, произведенный Г. Ауленом.

³⁵ См.: *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione Verbi Dei. 6–10 // PG 25 (Col. 105C–113C); *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XLV.9, 22 // PG 36 (Col. 633C–636A, 653A–B); *Aurelius Augustinus*. Enchiridion. 61–62 // PL 40 (Col. 260–261); De Trinitate. XIII.14–15 // PL 42 (Col. 1027–1029).

³⁶ *Aulén G.* Christus Victor... P. 41–43.

смерть, чтобы стать для людей источником новой жизни, в которой они могут преодолеть последствия греха³⁷.

Противостояние греху и смерти видится в связи с противостоянием Бога дьяволу, в чьей власти они находятся. Здесь можно отметить различия в понимании того, в какой степени дьявол имеет права на человека, и каким образом Бог решает эту проблему³⁸. Наиболее распространенное мнение состоит в том, что дьявол обладает законными правами, поскольку человек сам продал себя ему в рабство³⁹. В то же самое время дьявол видится как враг, вор и узурпатор, обманом воспользовавшийся тем, что ему не принадлежит. Тем самым, с одной стороны, подчеркивается дуализм, то есть идея противостояния Бога и дьявола, с другой — признается, что власть лукавого не абсолютна, и что Бог использует его «для осуществления Своего суда над грешным и виновным человеком»⁴⁰.

Необходимо освободить людей из плена врага, но это невозможно сделать при помощи силы, иначе нарушится справедливость. Соответственно, остается действовать только законным, ненасильственным способом, а именно, выкупить человека из власти дьявола⁴¹. Г. Аулен отмечает, что в патристической мысли «нет намерения рассматривать Божественное действие при помощи юридической схемы»⁴². С помощью правовых понятий отцы Церкви лишь пытаются выразить идею честной «сделки» (или «честной игры»), как называет

³⁷ Ibid. P. 43–45. См., напр.: *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione...* 8 (Col. 109 A–D); *Contra Arianos II.69* // PG 25 (Col. 296A–296A).

³⁸ Например, традиционно принято противопоставлять *Origenes Alexandrinus. Commentaria in Evangelium secundum Matthaem. XVI.8* // PG 13 (Col. 1397A–B); *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna. XXII–XXIV, XXVI* // PG 45 (Col. 59C–65C, 67A–69C) с одной стороны, и *Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV.22* // PG 36 (Col. 653A–B) — с другой. Однако, по мнению современного католического исследователя Н. Ломбардо, это противопоставление, характерное для времени написания работы Г. Аулена, не выдерживает более детального контекстуального разбора патристических трудов. Н. Ломбардо считает, что Г. Аулену не удалось в полной мере преодолеть негативную тенденцию в интерпретации темы прав дьявола. См.: *Lombardo N.E. The Father's Will: Christ's Crucifixion and the Goodness of God. New York: Oxford University Press, 2014. P. 192.*

³⁹ Даже Григорий Богослов, отрицающий идею, что дьяволу был уплачен выкуп, все же отмечает, что «мы были во власти лукавого» и что Бог избавил нас «преодолев мучителя силой». См.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV.22* (Col. 653B).

⁴⁰ *Aulén G. Christus Victor...* P. 54.

⁴¹ См., напр.: *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna. XXII* (Col. 60D–61A).

⁴² *Aulén G. Christus Victor...* P. 54.

ее Г. Аулен), то есть что Бог преодолевает зло справедливо, не с применением внешней силы, но изнутри, через самопожертвование.

Этот образ выкупа или «сделки» с дьяволом постоянно встречается в патристических трудах. Очень часто на его основании отцы развивают две идеи: 1) потеря дьяволом своих прав на человека; 2) обман дьявола и низвержение его вместе с царством смерти. Так, например, Иоанн Златоуст в комментарии на Ин 12:31 говорит, что умерщвляя Христа, дьявол подвергает наказанию не виновного, но безвинного человека, тем самым поступая несправедливо (*ἀδίκως*) и подвергаясь наказанию⁴³. Этим дьявол преступает свои права и лишается данной ему власти над людьми. Кроме того, часто говорится о том, что дьявол не знал о Божественной природе Христа, думая, что имеет дело с простым человеком⁴⁴. Дьявол принимает плоть Христа, как рыба заглатывает наживку, и пленяется Божеством⁴⁵. Жизнь водворяется на место смерти, и свет приходит вместо тьмы⁴⁶. Хорошее объяснение и оправдание этого Божественного обмана мы находим у Григория Нисского, согласно которому, и дьявол и Бог используют хитрость, но руководствуются при этом разной целью: один примешивает врачество для исцеления, а другой яд для отравления⁴⁷. Важно подчеркнуть, что в этих, часто встречающихся в патристических размышлениях образах, подчеркивается идея поражения дьявола при столкновении с Божественной благодатью, победы жизни над смертью и торжества над силами зла.

Таким образом, согласно Г. Аулену, главные положения «классической идеи» искупления преобладают в восточной патристике, начиная с Иринея и

⁴³ См. также: *Aurelius Augustinus*. *Enchiridion*. 49 (Col. 255–256).

⁴⁴ Как отмечает Л. Гренстед, первые следы этой идеи можно обнаружить в трудах Иринея Лионского и Оригена Александрийского в: *Irenaeus Lugdunensis*. *Adversus haereses*. V.1.1 (Col. 1121B); *Origenes Alexandrinus*. In *Matthaeum*... XVI.8 (Col. 1397A–B). См.: *Grensted L.W.* *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester: The University Press, 1920. P. 35–38.

⁴⁵ Августин Блаженный использует образ мышеловки и приманки. См., напр.: *Aurelius Augustinus*. *Sermo CCLXIII* // PL 38 (Col. 726); *Sermo CXXX* // PL 38 (Col. 1209–1210).

⁴⁶ *Gregorius Nyssenus*. *Oratio catechetica magna*. XXIV (Col. 65B–C).

⁴⁷ *Ibid.* XXVI (Col. 67B–D).

вплоть до Иоанна Дамаскина, но также вполне характерны для западных отцов Церкви⁴⁸: «Нет различных теорий искупления в [творениях] отцов, но только различные выражения одной и той же основной идеи»⁴⁹.

4.1.3. Основные особенности «классической идеи» *Christus Victor*

Подводя итоги, Г. Аулен утверждает, что для «классической идеи» искупления *Christus Victor* (в отличие от «латинской теории»⁵⁰), свойственно несколько особенностей. 1) Идея последовательности/непрерывности Божественного действия и, наоборот, непоследовательности (*discontinuity*) в сфере морали. То есть искупление совершается Богом во Христе, но не приносится Христом Богу, а в области морали речь идет не о удовлетворении и восстановлении справедливости Божьей, но наоборот, о милостивом Божьем действии в отношении человечества. 2) Греховное состояние человечества рассматривается как активная, объективная сила, а Божественное искупление как победа над грехом, смертью и дьяволом. В то же время в «латинской теории» присутствует овеществленное (*materialised*) представление о грехе — заслуги Христа могут быть вменены или переданы людям, а их грехи могут быть вменены. Если грех может быть «устранен» через удовлетворение Божественной справедливости, он по-настоящему не соотносится с личностью человека. 3) Искупление включает в себя не только победу Христа, но продолжающееся действие Святого Духа в жизни верующих. Таким образом, торжество над грехом, смертью и дьяволом через служение Духа не дело прошлого, но осуществляется в настоящем, через единение человека с жизнью

⁴⁸ См.: *Aulén G. Christus Victor...* P. 39–41. В частности Г. Аулен упоминает Амвросия Медиоланского, Амвросиаstra (псевдо-Амвросия), Августина Блаженного, Льва Великого, Кесария Арльского, Фауста Регийского и Григория Великого.

⁴⁹ *Ibid.* P. 37.

⁵⁰ Под «латинской теорией» Г. Аулен имеет в виду идею удовлетворения Божьей чести/справедливости, мотивы которой, по его мнению, появляются в трудах Тертуллиана, Киприана, Григория Великого. Свое же полное и окончательное выражение эта идея находит в «*Cur deus homo*» Ансельма Кентерберийского. См. *Ibid.* P. 38–39, 81–84.

воскресшего Христа. В отличие от этого в «латинской теории» искупление осуществляющееся посредством удовлетворения справедливости Божьей — действие отдельное от субъективного спасения человека, которому позже, в качестве отдельных актов, вменяется праведность Христа и освящение Святого Духа. 4) Воплощение и искупление — две тесно взаимосвязанные идеи, показывающие, что победа Христа над грехом, смертью и дьяволом — это победа Самого Бога, примиряющего с Собой мир. Искупительное дело здесь не рассматривается как принесение Христом жертвы Отцу от лица человечества, то есть Сын Божий — не тот, кто должен расплатиться за человеческий долг, но вочеловечившийся Бог, совершающий искупление человека. 5) Представление о Боге в «классической идее» связаны с понятием «двойного противостояния». Во-первых, Бог противоборствует силам зла в истории, поэтому, мы имеем дело с реальным дуализмом. В то же самое время Бог является суверенным самодержцем, поэтому все-таки этот дуализм не абсолютный. Во-вторых, искупление представляется как Божественная победа над пленяющими человечество силами, но при этом эти же силы исполняют Божий суд над грехом. Таким образом, видно, как Божье благословение превозносится над проклятием, милость над судом через Божественное самоприношение (*self-obliteration*) и жертву. Служение Христа демонстрирует цену Божьего искупления. Тогда как в «латинской теории» это противостояние явлено более в более жесткой (*violent*) форме и осуществляется посредством идеи ретрибутивной справедливости. Божья справедливость получает удовлетворение за человеческий грех, чтобы после этого смогла быть явлена Божья милость. Бог как бы стоит в стороне от человека, ожидая удовлетворения через жертву Христа. В то же самое время в «классической идее» искупления — это движение Бога к человеку, Бог лично вовлечен в дело освобождения человека от сил зла⁵¹.

⁵¹ Ibid. P. 145–154.

4.2 Теория *Christus Victor* и ее мотивы в современных религиоведческих и теологических теориях

Заканчивая свое исследование, Г. Аулен с пафосом отметил, что никакая из форм христианского учения не имеет перед собой будущего, кроме той, что постоянно признает

«реальность зла в этом мире, и встречает зло с победной песней. Поэтому я верю, — пишет исследователь, — что “классическая идея” искупления и христианства возвращается, то есть возвращается подлинная, исконная христианская вера»⁵².

Его слова оказались пророческими, потому что спустя несколько десятилетий после выхода «*Christus Victor*» представители западной протестантской религиоведческой и теологической мысли прямо или косвенно начали приходить к идеям, однажды воскрешенным Г. Ауленом. Они обратились к исследованию вопросов связи религии и насилия, а также преодоления зла в различных его проявлениях.

4.2.1 Рене Жирар и теория миметического насилия

Для исследователей последней четверти XX века характерно особое внимание к проблеме соотношения религии и насилия. В качестве самобытного и влиятельного подхода к этой проблеме необходимо отметить традицию, заложенную французским философом, культурологом, литературоведом, антропологом и религиоведом Р. Жираром⁵³.

⁵² Ibid. P. 176.

⁵³ Как уже отмечалось во введении, исследования Р. Жирара в значительной степени повлияли на труды многих протестантских библеистов и теологов: Дж. Г. Уильямса, Р. Хамертона-Келли, Э. Бартлетта, М. Хейма, М. Хардина, М. Кёрвана, Р. Коллинза, Дж. Д. Уивера, Дж. Бейли и др. Хотя сам Р. Жирар на определенном этапе

В своем труде «*La Violence et le Sacré*» (1972)⁵⁴ Р. Жирар продолжил развивать ранее разработанную литературоведческую концепцию «миметического желания» (*le désir mimétique*), но уже в применении к религии. Согласно его теории, в различных обществах и культурах люди часто претендуют на один и тот же объект желания. Один начинает подражать желанию другого, усиливая в другом стремление обладать выбранным объектом. Эта зависть порождает раздражение и соперничество, которые передаются окружающим и становятся основным источником насилия между людьми⁵⁵. В определенный момент миметического кризиса, чтобы предохранить себя от самоуничтожения, общество выбирает насилие *всех-против-всех* насилию *всех-против-одного*; общество выбирает «козла отпущения». Таким образом, во многих религиях жертвоприношение является формой сакрализации коллективного насилия; жертва не только замещает собой все иные жертвы, которые могла бы выбрать толпа, но и наделяется статусом божественной⁵⁶.

В последующих трудах «*Des choses cachées depuis la fondation du monde*» (1978), «*Le Bouc émissaire*» (1982), «*Je vois Satan tomber comme l'éclair*» (1999) Р. Жирар применяет свою теорию к библейским повествованиям. Он считает, что в Ветхом Завете уже содержится тенденция, ведущая к отказу от этого механизма насилия. Десятая заповедь, говорящая о зависти, подводит итог четырем предыдущим: «Перестав желать имущества ближнего, не станешь виновным ни в убийстве, ни в прелюбодеянии, ни в краже, ни в

своей жизни пережил обращение и вернулся в лоно Римско-католической церкви, в его работах невозможно заметить следы его конфессиональной принадлежности (его исследования, связанные с осмыслением искупления, в основном строятся на толковании текстов Священного Писания). На сегодняшний день трудно найти сколько-нибудь значимое протестантское исследование доктрины искупления, которое бы обходило стороной идеи Р. Жирара, поэтому мы считаем необходимым включить изложение основных взглядов Р. Жирара на искупление в нашу диссертацию.

⁵⁴ Girard R. *La Violence et le Sacré*. Paris: Gasset, 1972. Рус. пер.: Жирар Р. *Насилие и священное*. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

⁵⁵ Girard R. *La Violence*...

Р. 204; Жирар Р. *Насилие*... С. 178–179. См. также: Жирар Р. *Я вижу Сатану, падающего как молния*. М.: Изд-во ББИ, 2015. С. 17–18.

⁵⁶ Girard R. *La Violence*... Р. 379–428; Жирар Р. *Насилие*... С. 332–376; *Я вижу Сатану*... С. 32, 87.

лжесвидетельстве»⁵⁷. Книги предпленных пророков содержат резкую критику института жертвоприношений⁵⁸, а в книге пророка Исаии повествуется о коллективном линчевании и смерти Слуги Божьего, которое станет поводом для нового и высшего откровения⁵⁹. И, наконец, в евангелиях, согласно Р. Жирару, мы видим изобличение механизма насилия через крестную смерть Христа.

Дьявол порождает распри, разжигает и вдохновляет миметические соперничества, а в момент кризиса запускает механизм жертвоприношения, вновь устанавливая мир в обществе. Его орудия — зависть, насилие и ложь, с их помощью он убеждает общество в виновности жертвы⁶⁰. Распинающие Христа принимают дьявола как «образец своих желаний», поэтому они «позволяют себя включать в круг сопернического желания и безотчетно становятся игрушками миметического насилия»⁶¹. В то же время Сам Бог во плоти становится невинной жертвой коллективного насилия людей. Благодаря невинности этой жертвы, обман вскрывается и насилие *всех-против-одного* лишается оправдания. Поскольку божественность жертвы очевидна хотя бы меньшинству (ученикам Христа), разрывается элемент неосознанности и жестокого единодушия, свойственный толпе, осуществляющей насилие в отношении жертвы⁶².

Важно отметить, что по мнению Р. Жирара, причиной распятия Христа был не Бог, но люди, подражающие дьяволу и одержимые жаждой насилия⁶³. Поэтому препятствия к спасению человека не следует искать в Боге, то есть в нарушении Его чести/справедливости, но в греховной человеческой природе, отношениях между людьми, которые нарушены конфликтным миметизмом.

⁵⁷ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 18.

⁵⁸ Girard R. La Violence... P. 68; Des choses cachées... P. 177–178; Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 193–194.

⁵⁹ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 37–38, 139.

⁶⁰ Там же. С. 42, 51.

⁶¹ Там же. С. 46–47.

⁶² Там же. С. 132.

⁶³ Там же. С. 29.

Именно эта жажда соперничества, реализующаяся в коллективном насилии, и делает людей узниками дьявола⁶⁴.

Благодаря смерти и воскресению Христос «отнял силы у начальств и властей, ...подверг их позору и восторжествовал над ними» (Кол 2:15), то есть он изобличил механизм насилия, инспирированный дьяволом и дававший основу для мирного существования политических, социальных и культурных институтов общества⁶⁵. Соответственно, путь спасения для людей состоит в осознании и отказе от любых форм насилия для того, чтобы примириться с Богом и ближними. Отказываясь желать блага только для себя, люди смогут подражать Христу, а через подражание Ему уподобляться Богу Отцу и подражать Божественному бескорыстию, чтобы не поддаться «ловушке миметических соперничеств»⁶⁶.

Интересно отметить, что в своем позднем труде «*Je vois Satan tomber comme l'éclair*» Р. Жирар при помощи своей теории фактически дает современную интерпретацию концепции *Christus Victor*⁶⁷. Он подчеркивает, что «власти века сего» не осознали, что механизм жертвоприношения, запущенный против Христа, изобличит их. Если бы они заведомо знали, что распятие приведет к их краху, «то они не распяли бы Господа славы». Р. Жирар обращается здесь к 1 Кор 2:8 и патристической идее Божественного обмана, считая, что она напрасно была отвергнута западной теологией. По мнению исследователя, пытаясь найти решение проблемы спасения в удовлетворении Божьей чести/справедливости, современные и средневековые теории искупления перестают искать препятствие ко спасению «в греховной человеческой природе, в отношениях между людьми, в конфликтном

⁶⁴ Там же. С. 158–159.

⁶⁵ См.: Boersma H. *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006. P. 147.

⁶⁶ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 20.

⁶⁷ Там же. С. 156–160. См. также: Boersma H. *Violence...* P. 146–147; Depoortere F. René Girard and Christus Victor: Solving the Problem of the Cross // *Culture, Theory and Critique*. 2011. Vol. 52. No. 2–3. P. 330–331.

миметизме, который идентичен Сатане». Как только человеческий грех конкретизируется в идее конфликтного миметизма, идея обмана дьявола сразу приобретает «точный смысл, который вкладывали в нее греческие отцы, не сумев сформулировать ее удовлетворительным образом»⁶⁸. Бог позволял дьяволу властвовать над человечеством до определенного времени, пока Он через крест Христа и через демонстрацию очевидной невинности жертвы не изобличит и не устранил механизм жертвоприношения. Таким образом, сатана сам превратил свой механизм в западню, в которую сам же и угодил. По мнению Р. Жирара, в таком истолковании патристическая теория не является магической и не оскорбляет достоинство Бога⁶⁹.

Теория французского исследователя неоднократно подвергалась критике. В частности Дж. Д. Уивер и С. Финлан указывали, что если, согласно Р. Жирару, целью креста являлось изобличение механизма насилия, то это может указывать на то, что Бог спланировал смерть Христа. Таким образом, протестуя против насилия, Р. Жирар подспудно утверждал, что насилие необходимо для изобличения зла и спасения⁷⁰. Однако Р. Жирар отмечает, что непотивление Христа было полностью ориентировано на жизнь, а не на смерть⁷¹. Его смерть стала неизбежной только после того, как «простой и прямой путь» (*la voie directe et facile*) возвещения Царства Божьего был отвергнут, Ему пришлось избрать «непрямой путь» (*la voie indirecte*) креста⁷². Таким образом, как отмечает Ф. Депоортере, интерпретация Р. Жирара избегает обвинения в том, что Бог Отец спланировал смерть Сына, а также в том, что смерть Христа была следствием внутренней Божественной необходимости⁷³.

⁶⁸ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 158.

⁶⁹ Две типичные претензии к патристической теории выкупа, которые предъявляли ее критики А. Гарнак, Г. Рашдалл и пр.

⁷⁰ Finlan S. Problems with Atonement... P. 93, 95.; Weaver J.D. The Nonviolent Atonement: Human Violence, Discipleship and God // Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ / Ed. B. Jersak, M. Hardin. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007. P. 351.

⁷¹ Girard R. Des choses cachées... P. 234.

⁷² Ibid. P. 227.

⁷³ Depoortere F. René Girard and Christus Victor... P. 231.

Несмотря на то, что теория Р. Жирара обладает рядом существенных достоинств и вносит большой вклад в сферу антропологии, библейской экзегетики, теологии и этики, все же необходимо заметить и ряд ее существенных, на наш взгляд, недостатков, не позволяющих вполне ее связывать с парадигмой *Christus Victor*, обозначенной Г. Ауленом.

Во-первых, это касается определенных интерпретаций греха и понимания природы дьявола. Напомним, что в представлении Р. Жирара эти два понятия совпадают, потому что исследователь видит корень проблемы «в греховной человеческой природе, в конфликтном миметизме, который идентичен Сатане»⁷⁴. Сатана — это не личность, но тот принцип, который «разжигает и обостряет миметические соперничества... [создает] пекло скандалов... и средство изгнания самого себя»⁷⁵. Сводя сущность дьявола к «конфликтному миметизму», он дает фактически «демифологизированную» версию патристической теории, что — следуя парадигме Р. Бультманна — несколькими десятилетиями ранее делал Дж. Маккуэри⁷⁶. Говоря о системе господства, на которой зиждется Сатана (то есть принцип конфликтного миметизма), Р. Жирар отмечает, что для ее обозначения новозаветные авторы прибегают к множеству понятий. С одной стороны, это земные власти: «власти этого мира», «цари земли», «князья», «господства» и т.д., с другой — духовные: «князья, господствующие в воздухе», «небесные силы» и т.д. С точки зрения исследователя, это одни и те же сущности; эти «начальства и власти» (Еф 1:21; Кол 1:16) суть политические, социальные, культурные и иные институты человеческого общества, представляющие комбинацию между силами материи

⁷⁴ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 158. Р. Жирар говорит также, что ««квинтэссенция бытия» дьявола, откуда он черпает свою ложь, - это миметизм насилия, лишенный какой-либо субстанциональности». Там же. С. 48. В связи с этим кажется верным утверждение М. Смита, что «в лучшем случае пребывает в замешательстве относительно личности сатаны, в худшем — он не придает ему теологического значения» *Smith M. Divine Violence and the Christus Victor Atonement Model (PhD Thesis). London: Middlesex University, 2015. P. 111..*

⁷⁵ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 42.

⁷⁶ «Мифологический образ мышления больше неприемлем для нас, но мы можем распознать, что эти ранние писатели пытались выразить относительно возможности существования, предоставленной им смертью Христа, и мы можем уяснить эту возможность для самих себя» *Macquarrie J. Demonology and the Classic Idea of Atonement // The Expository Times. 1956. Vol. 68. No. 1. P. 63.*

и силами духа⁷⁷. Таким образом, в теории Р. Жирара мы не видим дуализма, о котором говорил Г. Аулен, то есть реального противостояния Бога и личностной силы зла (дьявола). Корень зла в самом человеке, вернее в любом сообществе людей, которое, согласно анализу Р. Жирара, изначально строится на «учредительном убийстве»⁷⁸. Соответственно, логично, что Божью победу исследователь представляет именно как разоблачение первичного насилия и насильственного механизма, на котором стоит любое общество⁷⁹. От человека же требуется осознание природы насилия и отказ от любых его форм через подражание Христу⁸⁰. Таким образом, в теории Р. Жирара мы по сути встречаемся с давно известной теорией нравственного влияния, а не теорией *Christus Victor*. Речь здесь идет не об объективном и кардинальном изменении ситуации в противостоянии Бога и зла, а о субъективном изменении в сознании человека, предположительно ведущем к изменению в обществе⁸¹.

Во-вторых, как отмечает С. Финлан, для антропологического аспекта теории Р. Жирара характерен редукционизм, поскольку в основе любого общества и религии он видит насилие, то есть миметическое соперничество, нагнетание и «выплеск гнева и гнева общества на жертву». Адекватная теория взяла бы в расчет и другие возможные выходы из сложившегося кризиса насилия⁸². Но более серьезная проблема с интерпретацией Р. Жирара заключается в том, что если насилие является неотъемлемой частью любого сообщества и религии, то возможно ли в такой ситуации добиться реального прогресса в нравственном сознании людей? Более того, если, как утверждает французский исследователь, причина всякого общества и религии лежит в

⁷⁷ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 106–107.

⁷⁸ Там же. С. 93–104.

⁷⁹ Там же. С. 150.

⁸⁰ Там же. С. 20.

⁸¹ Boersma H. Violence... P. 146; Smith M. Divine Violence... P. 175.

⁸² Finlan S. Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine. Collegeville: Liturgical Press, 2005. P. 91–92. Р. Жирар утверждает, что «насилие — это причина всякой мифической и культурной структуры, а Христос — единственное лицо, избегающее этой структуры, чтобы освободить нас от ее господства» Girard R. Des choses cachées... P. 243.

насилии, то его главенство было бы бесспорным. Люди не смогли бы получить представления о таких понятиях как, например, «справедливость», «честность», «сострадание», «взаимность», «покаяние», «загробная жизнь», «духовность». Соответственно, они не были бы способны откликнуться на призыв Евангелия⁸³, на примере Христа распознать «механизм насилия», чтобы избавиться от него. Таким образом, представляется, что для полноценной теории искупления необходимо наличие самостоятельного источника зла, то есть дьявола как личностной, а не как абстрактной силы, действующей в сообществе людей. Тогда победа над дьяволом будет означать устранение реального источника человеческих проблем и, соответственно, объективное освобождение человека от власти зла.

В заключение анализа теории Р. Жирара следует отметить, что его основные идеи оказали огромное влияние на воззрения целой плеяды современных протестантских теологов, занимающихся проблемой искупления⁸⁴. Его «антропология Креста»⁸⁵, вскрывающая греховный механизм соперничества, который держит людей в порабощении силам зла, а также утверждение о ненасильственном характере искупления, совершенным Богом ради спасения человечества, заставило многих по-новому взглянуть на библейские тексты, говорящие об искуплении. Во многом для теорий последователей Р. Жирара также характерны «демифологизированное» понимание сил зла и акцент на субъективный аспект спасения.

⁸³ *Finlan S.* Options... P. 107.

⁸⁴ *Bartlett A.* Cross Purposes: The Violent Grammar of Christian Atonement. Harrisburg: Trinity Press International, 2001; *Hamerton-Kelly R.* Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing, 1992; *Heim M.S.* Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006; *Williams J.G.* Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence. San Francisco: HarperCollins, 1991. Здесь стоит отдельно отметить католического автора Р. Швайгера как одного из первых интерпретаторов идей Р. Жирара в приложении к библейским текстам и доктрине искупления: *Schwager R.* Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Kösel: München, 1978. Англ. изд.: *Schwager R.* Must There Be Scapegoats? Leominster; New York: Crossroad, 2000.

⁸⁵ *Girard R.* The Girard Reader. / Ed. J.G. Williams. New York: Crossroad, 200. P. 288.

4.2.2 Идеи ненасильственного искупления в анабаптистской-меннонитской традиции

Тематика работ Р. Жирара удивительным образом совпала⁸⁶ с идеями ненасильственного искупления, которые параллельно развивали американские теологи анабаптистской-меннонитской традиции. Главными идеологами данного направления считаются Дж. Х. Йодер, с его работой «*The Politics of Jesus*» (1972), а также У. Уинк, создавший триологию «*Naming the Powers*» (1984), «*Unmasking the Powers*» (1986) и «*Engaging the Powers*» (1992).

Основатели данного подхода отстаивают, что Христос открывает нам ненасильственный образ Бога, не угрожающего, не мстящего, но любящего и прощающего. Он не требует удовлетворения через принесение кровавой жертвы. Это — Бог бесконечного милосердия, из которого Церковь создала гневного Бога, требующего смерти Своего Сына⁸⁷. Бог, которого являет Иисус, чужд всяких форм насилия, военного, религиозного или какого либо другого. Христос показал, что не был «порабощен никакой силе, закону или обычаю, сообществу или институту, ценностям или теориям»⁸⁸, то есть всему тому, через что проявляются силы зла. Добровольно подчинившись демоническим силам и приняв смерть от их рук, Он отнял «силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол 2:15). Дж. Х. Йодер соглашается с толкованием Х. Беркофа⁸⁹, что через распятие стала явна истинная сущность зла, которая строится на обмане. Представители религиозных, политических и культурных институтов показали ложность своих намерений и упований, распяв Бога во плоти. Таким образом, «подвергнутые позору», то есть будучи изобличенными «как ложные боги перед лицом Самого

⁸⁶ Первая работа Р. Жирара, затрагивающая проблему насилия и религии «Насилие и священное» была переведена на английский язык в 1977 г., а вторая работа «Вещи, сокрытые от создания мира» — в 1987 г.

⁸⁷ Wink W. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. P. 149.

⁸⁸ Yoder J.H. *The Politics Of Jesus*. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994. P. 145.

⁸⁹ Berkhof H. *Christ and the Powers*. Scottdale: Herald Press, 1962. P. 30–32.

Бога», эти власти были побеждены Христом. Эта победа должна быть видимой, поэтому необходимо воскресение Сына Божьего, как подтверждение Его победы над ними⁹⁰. Наконец, силы зла были обезоружены тем, что они были лишены возможности впредь создавать иллюзию, что они являются проводниками божественной власти, источником уверенности и счастья для людей. Отныне избалованные силы зла теряют всякую власть над человеком, он может следовать высшей цели⁹¹. Крест показал, что теперь люди «свободны сопротивляться притязанием всякого конечного существа на абсолют или всякой подсистемы на целое»⁹².

Крест показал также, что силы зла не смогли подчинить себе Христа или заставить его отречься от Своей миссии. Став послушен воле Отца, Он выбрал смерть вместо того, чтобы пойти на уступки насилию. Христос становится примером для людей⁹³, потому что Сам пострадав от насилия, Он может донести до них идею о том, что Бог Сам противится всяким формам насилия⁹⁴. Ссылаясь на слова Р. Жирара, У. Уинк замечает, что учение Христа показывает, «что все те, кто уповают на Божественное насилие, все еще втянуты в миропорядок Сатаны»⁹⁵.

Христос не был пассивной жертвой, но активно осуществлял Свою миссию — явить людям Царство Божье. Он защищал бедных, исцелял, изгонял бесов, возвышал в правах женщин и иноплеменников. Силы зла — при помощи политической и религиозной власти, жестокости толпы и малодушия учеников Иисуса — убили Его. Поэтому грех — это прежде всего соучастие в делах тьмы,

⁹⁰ Более подробно см.: *Grimsrud T. Instead of Atonement: The Bible's Salvation Story and Our Hope for Wholeness.* Eugene: Cascade Books, 2013. P. 177–180.

⁹¹ *Yoder J.H. The Politics...* P. 146–147. См. также: *Grimsrud T. Instead of Atonement...* P. 93.

⁹² *Wink W. Engaging the Powers...* P. 141. Здесь У. Уинк имеет в виду всякую силу или структуру (физическую или духовную), сотворенную Богом и существующую внутри Его системы (мироустройства).

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Wink W. The Powers That Be: Theology for a New Millennium.* New York: Harmony, 1999. P. 89. В данной связи интересно отметить, что в более позднем исследовании Т. Гримсруда основным инструментом сил зла, противостоящих Христу был логика воздаяния (*the logic of retribution*): «Последователи Иисуса должны видеть в [Его] истории прямое опровержение этой логики» *Grimsrud T. Instead of Atonement...* P. 91.

⁹⁵ *Wink W. Engaging the Powers...* P. 149.

которые сегодня проявляются в милитаризме, сексизме, национализме, расизме и прочих явлениях, порабощающих людей. Соответственно, от христиан ожидается отречение от этих проявлений зла; им следует противодействовать всяким формам насилия и тем самым утверждать ценности Божьего Царства⁹⁶. Отстранение Церкви от участия в социальной жизни — это фундаментальная ошибка. Необходимо воскресить понятие «инаковости Церкви», которое базируется на осознании пребывающей в ней Божьей силы и на том, что она является «глашатаем освобождения» людей⁹⁷.

Противодействие злу не рассматривается как индивидуальное усилие христиан, но видится в контексте общины верующих, то есть Церкви (Еф 3:8-11). Она становится новой силой в общей истории спасения, само ее существование — это провозглашение силам зла, что они повержены, поэтому Церковь является в высшей степени позитивной и агрессивной силой⁹⁸. Важно отметить, что данная теория подчеркивает социальный аспект спасения. Если в теории заместительного наказания примирение происходит прежде всего между Богом и человеком и, соответственно, спасение понимается индивидуализировано, то согласно данной парадигме преодоление греха и зла видится как примирение между грешником и другими людьми, которые могли на себе испытать последствие его греха. Ссылаясь на Дж. Д. Уивера⁹⁹, У. Уинк вспоминает о теории *Christus Victor* и называет ее социальной теорией искупления, которой, в отличие от традиционной протестантской теории, свойственно подчеркивать, что отчуждение людей от Бога и друг друга — результат не бунта против Бога, но их социального участия «в отчуждающих

⁹⁶ Weaver J.D. Violence... P. 167–168.

⁹⁷ Yoder J.H. The Politics... P. 148.

⁹⁸ Ibid. P. 147–148. Х. Беркоф называет Церковь агрессивной силой, потому что «всякое сопротивление и всякая борьба с богами мира сего будет бесплодной до тех пор, пока сама Церковь не представляет собой это сопротивление и борьбу, пока она не продемонстрирует в своей жизни и общении то, как верующие могут жить свободными от сил [зла]» Berkhof H. Christ and the Powers. P. 41–42.

⁹⁹ Weaver J.D. Atonement for the Non-Constantinian Church // Modern theology. 1990. Vol. 6. No. 4.

правилах и требованиях» (*alienating rules and requirements*), порабащующих их самих и позволяющих им делать это с другими¹⁰⁰.

В рамках рассматриваемого направления стоит также обратить внимание на некоторые аргументы Т. Гримсруда, представленные в труде «*Instead of Atonement*» (2013). Автор считает насилие основной теологической проблемой как традиционного протестантского понимания искупления, так и современного западного христианского общества, которое, опираясь на своеобразное понимание Божьей природы, оправдывает «логику воздаяния» (*the logic of retribution*)¹⁰¹. Делая обзор библейской истории спасения, Т. Гримсруд показывает, что Божья справедливость не руководствуется логикой воздаяния, но милостью, и поэтому ищет исцеления и спасения людей. На кресте Христос противостоит силам зла и открывает их насильственный характер. Не противостоя им силой, Христос изобличает ретрибутивные механизмы политических, культурных и религиозных институтов, которые ради преследования своих целей и сохранения своего *status quo* используют «законные методы» для Его уничтожения. В результате вскрываются ложные мотивы, превратившие эти институты в инструменты зла и порабащения. Воскресение Христа подтверждает, что Его сопротивление силам зла должно стать примером для его последователей¹⁰².

Таким образом, Т. Гримсруд, основываясь на теории ненасильственного искупления, сумел дополнить ее тщательным библейским анализом истории спасения. Христос жил и учил в согласии с законом Моисея и учениями пророков, Он подтвердил «ветхозаветную весть о том, что Бог любит людей, и что спасение — результат доверия этой любви, а социальная жизнь, ставящая во главу угла Божью любовь, проявляется во взаимном уважении и служении, а не

¹⁰⁰ Wink W. Engaging the Powers... P. 150.

¹⁰¹ Grimsrud T. Instead of Atonement... P. 4–5.

¹⁰² Ibid. P. 230–232.

в господстве и эксплуатации»¹⁰³. Автор сумел раскрыть идею ненасильственного искупления не только как противостояния Бога порабощающим человечество силам зла, но и как демонстрацию Его отношения к человечеству, проявление Его милости, справедливости и любви.

В заключение обзора взглядов сторонников идей ненасильственного искупления можно с уверенностью сказать, что многие из представленных идей вполне вписываются в общую канву теории *Christus Victor* (в том виде, как ее представил Г. Аулен), несмотря на то, что некоторые теологи данного направления все же не берут в расчет патристическую теорию выкупа. Им представляется неверной идея, что для искупления Бог вынужден был прибегнуть к насилию и отдать Христа в качестве выкупа дьяволу¹⁰⁴. Также всем представителям данного направления видится проблематичной наделяние дьявола и/или падших ангелов личностными свойствами, что, например, характерно для традиционного прочтения как новозаветных, так и патристических текстов. По словам У. Уинка, если рассматривать эти духовные силы как «внутреннее и внешнее проявление политических, экономических, религиозных и культурных институтов»¹⁰⁵, то социальное измерение Евангелия сразу становится очевидным. Но тогда получается, что как и в случае с пониманием природы зла в теории Р. Жирара, мы имеем дело не с объективным злом, но со злом, находящимся внутри человека, человеческих сообществ и земных институтов. Таким образом, можно заключить, что в данных концепциях, мы не видим реального дуализма, о котором говорил Г. Аулен, но вновь встречаем модифицированную версию теории нравственного влияния.

4.3 Современные протестантские версии теории *Christus Victor*

¹⁰³ Ibid. P. 112.

¹⁰⁴ См. напр.: *Weaver J.D. Violence...* P. 153.

¹⁰⁵ *Wink W. Engaging the Powers...* P. 77–78. См. также: *Grimsrud T. Instead of Atonement...* P. 72–73; *Weaver J.D. The Nonviolent Atonement.* P. 306–307.

4.3.1 Катлин Д. Рэй: «патристическая модель» *Christus Victor*

Выше (см. 3.3.1) мы уже вкратце рассмотрели критику мотивов насилия в традиционных теориях искупления (включая теорию заместительного наказания) представительницами феминистской теологии. Как мы увидели, эти авторы предлагают отказаться от самой доктрины искупления, которая, по их мнению, необходимо связана с идеей насилия и мыслью о том, что Бог, ради искупления человечества, намеренно спланировал и принес в жертву Своего Сына. Вместо этого сторонницы данного направления рассматривают Христа как образец личности, противодействующей всякой дискриминации и насилию, несущей исцеление и освобождение людям. Его противостояние несправедливости стало причиной возмущения общества и привело Его к крестной смерти. Крест и страдания Христа не ведут к искуплению, но это символ трагедии, показывающий Божью скорбь и Его любовь к страдальцам. Соответственно, жизнь христианина должна заключаться в таком же стремлении к справедливости, противостоянию политической, социальной и экклесиологической дискриминации, а также в отказе быть жертвой и уступать под угрозой насилия, страдания и смерти. Именно благодаря такому выбору побеждаются силы смерти¹⁰⁶.

Несмотря на то, что феминистским теологам удалось обратить внимание на проблему насилия в традиционном протестантском учении об искуплении, все же для их подхода характерна некая крайность. Во-первых, их сотериологические концепции игнорируют объективную сторону искупления. Если смерть и воскресение Христа объективно не являются Божьим действием по примирению мира, то каким образом возможно субъективное изменение в человеке? Если грех, как замечает Л. Пикор, объективно удерживает

¹⁰⁶ *Brown J.C., Parker R. For God So Loved the World? // Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique / Ed. J.C. Brown, C.R. Bohn. Berea: Pilgrim Press, 1989. P. 27–28.*

человечество в плену, то каким образом пример Христа может спасти людей? Кроме того, оставляя в стороне объективную сторону искупления, теологи феминистского направления не вполне развивают учения о субъективной стороне спасения. Если Бог лишь сопереживает страдальцам, но не укрепляет верующих Святым Духом, то откуда в них появляются силы подражать нестигаемости и бесстрашию Христа, а также противостоять силам смерти?¹⁰⁷. Во-вторых, ставя во главу угла вопрос насилия и дискриминации женщин и оценивая историю христианской теологии как продукт патриархальной культуры и «мужского доминирования»¹⁰⁸, представительницы феминистской теологии слишком легко оставляют в стороне все исторические версии учения об искуплении, включая и патристические.

В отличие от таких радикальных подходов, современной исследовательнице К. Д. Рэй удалось показать важность доктрины искупления для христианской теологии, а также доказать актуальность патристических концепций для современности¹⁰⁹. В своем труде «*Deceiving the Devil*» (1998), она поднимает схожие с феминистскими теологами вопросы, и так же дает негативную оценку теориям искупления, восходящим к взглядам Ансельма Кентерберийского и Петра Абеляра. Однако она приходит к совершенно иным выводам относительно, как она называет ее, «патристической модели» искупления. К. Д. Рэй ставит своей задачей показать значимость и релевантность основных ключевых компонентов учения отцов Церкви об искуплении в применении к современным дискуссиям о природе человеческого зла, а также вопросам, волнующим представителей теологий освобождения и феминизма. Она считает, что многие проблемы, связанные с пониманием

¹⁰⁷ См.: Peacore L.D. An Evangelical Feminist Perspective on Traditional Atonement Models // *Ex Auditu. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture*. 2010. Vol. 26. P. 161.

¹⁰⁸ Ruether R.R. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1993. P. 114.

¹⁰⁹ «Заявлять, что искупление вторично для христианской веры, значит либо отрицать в христианстве ключевую роль процесса примирения, а также важную роль, которую играет в этом процессе Иисус, либо отрицать и то и другое вместе» Ray D.K. *Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom*. Cleveland: Pilgrim Press, 1998. P. 4.

искупления могут быть преодолены благодаря обращению к патристическим идеям, и что для этого не обязательно отказываться от учения об искупления как такового¹¹⁰.

Похоже, что в своем анализе патристических концепций К. Д. Рэй в основном отталкивается от труда Г. Аулена, который «впервые дал систематическое изложение»¹¹¹ концепции *Christus Victor*. Однако в отличие от него, К. Д. Рэй ограничивает свое исследование трудами Иринея Лионского, Оригена Александрийского, Григория Нисского и Августина Блаженного; ее основная задача найти созвучие идей патристической традиции с сегодняшними проблемами человеческого зла, насилия, а также указать на возможность противления силам зла на основании примера жизни и смерти Христа¹¹².

Подобно Г. Аулену, исследовательница считает, что в учении Иринея Лионского наметились основные контуры «патристической модели», а именно: 1) признание реальности и сильного влияния сил зла на человека; 2) понимание природы зла как несправедливого и корыстолюбивого использования власти (*avaricious use of power*); 3) убеждение в том, что через Христа Бог не только изобличил природу зла, но и обратил его против себя, лишив законной силы и заставив его показать свою нравственную беспомощность; 4) Своим примером Бог показал, что зло побеждается не насилием, но убеждением, Он открыл людям возможность спастись от порабощения злу¹¹³.

Два патристических мотива особо привлекших внимание исследовательницы — это идея выкупа, то есть признания того, что по своим грехам человек порабощен дьяволу и нуждается в освобождении, а также идея обмана дьявола, показывающая как Божью изобретательность в

¹¹⁰ Ibid. P. 130.

¹¹¹ Ibid. P. 119.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid. P. 123.

противодействию злу, так и саморазрушающую природу зла¹¹⁴. К. Д. Рэй признает, что зачастую эти патристические идеи отвергались как «анахронистические, странные, гротескные и теологически-неверные», однако в то же самое время, на протяжении веков многим мудрейшим мыслителям они казались убедительными. Она считает, что рассмотренные концепции имеют прочное библейское основание, и если лишить «патристическую модель» мифологических представлений, то она может дать основание для более сложного и утонченного понимания природы зла — зла, обретающего огромную силу и самостоятельное существование (если люди подчиняются ему), и «способного состязаться, как кажется, даже с Божьим могуществом». Хотя новозаветные авторы представляли дьявола врагом Божьим, еврейские писания показывали, что сатана (или «противник») находится на услужении у Яхве, как прокурор, обвиняющий грешника перед судом Божьей справедливости. В патристических концепциях искупления также присутствует это двоякое представление о злых силах, с одной стороны, противостоящих, с другой — подчиненных Богу. Таким образом, несмотря на то, что «патристическая модель», в которой говорилось о правах дьявола на жизнь человека, отвергалась как противоречащая Божественному величию и всемогуществу, то, как она обращалась с проблемой зла, «имеет поразительные параллели с современными попытками осознать зло в трагическом контексте» человеческой жизни¹¹⁵.

При этом К. Д. Рэй уверена, что патристическое понимание искупления имеет существенные недостатки: 1) дуализм, присущий патристическим взглядам подразумевает четкое разделение между добром и злом, Богом и дьяволом. Однако такое понимание, по мнению исследовательницы, обходит вниманием сложность проблемы зла, поскольку делит мир на два лагеря: с

¹¹⁴ Ibid. P. 120–121. С точки зрения К. Д. Рэй, эти идеи хорошо подытожены у Григория Нисского. Она рассматривает *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna*. XV, XXII–XXIV (Col. 48A–49A, 59C–65C).

¹¹⁵ Ibid. P. 121–122.

одной стороны — чистые и невинные, с другой — нечистые и ущербные. Одни люди и сообщества превозносятся, другие — демонизируются. Однако подобного рода нравственный абсолютизм неприемлем в наше время, когда зло и добро, например, могут сосуществовать как в насильниках, так и в их жертвах; 2) искупление представляется как вселенская, внемирная битва (*cosmic affair... otherworldly fight*). Победа над дьяволом мыслится вне мира людей и земной истории, а поэтому с человека снимается ответственность за злые деяния; 3) «патристическая модель» представляет искупление как «совершенную сделку» (*done deal*), означающую абсолютный триумф над силами зла. Однако повседневная жизнь доказывает обратное, поскольку во многих ситуациях добро не торжествует над злом, но является «смущенным, униженным, использованным, преданным и уничтоженным»¹¹⁶.

К. Д. Рэй считает, что метафорический характер этих идей не позволяет нам видеть законченную формулу, в рамках которой мы могли бы интерпретировать жизнь и смерть Христа и прийти к четкому решению проблемы зла, но дает возможность для различных пониманий¹¹⁷. Поэтому согласно предложенной исследовательницей современной версии *Christus Victor*, Христос не противостоит личностным силам зла, но дьявол — это некая «общая сумма зла» (*sum total of evil*), включающая как индивидуальные грехи людей, так и различные межличностные, общественные, институциональные, мировые проявления зла, в которых люди замешаны¹¹⁸.

Через Христа Бог решительно вступил в противоборство со злом. Понимая законность прав дьявола на жизнь человека, Он действовал по правилам «честной игры», не путем насилия, но позволяя несправедливости дискредитировать дьявола и, тем самым, заставляя его освободить человечество. Служение Сына Божьего было встречено подозрением, страхом и

¹¹⁶ Ibid. P. 126–129.

¹¹⁷ Ibid. P. 130.

¹¹⁸ Ibid. P. 131.

враждебностью тех, чей статус и мирозрение строилось на злоупотреблении властью. В результате смерть Христа стала естественным продолжением Его жизни, изобличающей несправедливость и беззаконие. Бог застаёт дьявола врасплох, действуя не силой, но облакаясь в маску добровольной нищеты, разделяя общение с изгоями, заботясь об отверженных. Обманываясь, дьявол думает, что имеет дело с обычным человеком, которому также важно стремление к земной власти и успеху. Дьявол поражает Сына Божья не понимая, что преступает пределы допустимой Богом власти¹¹⁹. Смирение и немощь побеждают господство и насилие.

Спасение — это освобождение людей от порабощения злу, не только его упразднение, но изменение отношения человека к нему. Быть спасённым, означает, что зло больше не определяет жизнь и поступки человека, он свободен сопротивляться злу и уменьшать его воздействие. Памятуя о том, что сделал Бог во Христе, люди могут утверждать любовь посреди насилия, объединяться там, где угрожает разделение, побеждать несправедливость через дела милосердия и гражданское неповиновение. Искупление, таким образом, это «глубоко внутримирное дело», протекающее в «мире человеческих действий и ответственности», поступая так, как поступал Христос, мы «освобождаемся от уз зла, хотя бы на момент, чтобы вкусить сладость свободы»¹²⁰.

В теории, представленной К. Д. Рэй, мы встречаемся с оригинальной, творческой попыткой осмыслить патристические идеи искупления. Ей удастся не только дать интересную интерпретацию концепций выкупа и обмана дьявола, но также показать теоретическую и практическую ценность этих идей. Однако за явными сильными сторонами данной теории, мы можем увидеть множество недостатков.

¹¹⁹ Ibid. P. 137–138.

¹²⁰ Ibid. P. 132–133.

Во-первых, в данном изложении современной интерпретации «патристической модели» неявно прослеживается связь между воплощением и искуплением, то есть между личностью Сына Божьего и тем, что Он сделал для спасения человечества. Очевидно, что если основной акцент делается на изобличении Христом сил зла и их тайных мотивов, на сопротивлении злу и его козням, а также на подражании людей Христу, то чисто теоретически на Его месте мог быть и другой праведник, не обладающий Божественным статусом¹²¹. Кроме того, как отмечает Р. Шерман¹²², не совсем понятна роль, которая отводится воскресению Сына Божьего. Иногда К. Д. Рэй говорит об источнике жизни, который зародился в борьбе Христа со злом и продолжает источаться для Его последователей¹²³, иногда о том, что история противостояния Иисуса силам зла становится для христиан «священной памятью, оживляющей возможность и надежду», что однажды совершившееся сопротивление злу может повториться снова¹²⁴. В других местах говорится о присутствии среди верующих преобразующей силы, животворящего Духа, которого имел в Себе Христос: «имманентный характер этой силы превосходит границы любой личности, действия, общины или института, и в то же время может стать видимой в каждом из них»¹²⁵. Эти смутные высказывания не позволяют увидеть решающую роль воскресения Христа в победе над злом, что например, характерно для аутентичного патристического понимания искупления.

Во-вторых, постоянный акцент К. Д. Рэй на идее внутри-мирной трансформации человека и общества делает победу Христа над объективными

¹²¹ Как отмечают Дж. Грин и М. Бейкер, К. Д. Рэй «прилагает мало усилий к тому, чтобы показать, чем борьба Христа с силами зла была уникальной и качественно отличалась от того, что могли бы произвести люди в наши дни». См.: *Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts*. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2011. P. 220. Схожа оценка Р. Шермана: Взгляды К.Д. Рэй «мало схожи с традиционной христианской сотериологией и христологией. Она не представляет Иисуса, как уникального Избавителя, Он, скорее, тот, кто дает откровение о Божественной силе, доступной всем людям». См.: *Sherman R.J. King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement*. New York: T&T Clark, 2004. P. 39.

¹²² *Sherman R.J. King, Priest, and Prophet...* P. 40.

¹²³ *Ray D.K. Deceiving the Devil...* P. 143.

¹²⁴ *Ibid.* P. 137.

¹²⁵ *Ibid.* P. 133–134.

силами смерти через воскресение ненужной и лишней концепцией. По мнению исследовательницы, уверенность в окончательной победе над злом может внушить людям нежелательный триумфализм, в результате чего они станут слепы к все еще существующему в мире злу и пассивны перед его вызовами. Искупление — это «однажды произошедшее событие в прошлом, совершенное одним и для всех», но «продолжающийся праксис», приносящий трансформацию и освобождение¹²⁶. Люди могут только «надеяться, что добро восторжествует... ценить момент и стараться понять то, что было правильно, и как это повторить»¹²⁷. Не напрасно критики отмечают, что судя по высказываниям К. Д. Рэй, создается ощущение, что крест Христа так и не принес окончательного освобождения человечеству¹²⁸.

В-третьих, теории, предложенной К. Д. Рэй, не хватает акцента на объективном аспекте искупления. Остается совершенно непонятным, как Бог во Христе побеждает силы зла, если 1) дьявол рассматривается как безличная «общая сумма зла», как сила, действующая как в самом человеке, так и в любом человеческом сообществе, 2) искупление не означает упразднение зла как такового, но изменяет отношение человека ко злу¹²⁹. Получается, что «демифилогизированное» понимание природы зла фактически роднит концепцию К. Д. Рэй с теорией нравственного влияния и отдаляет ее от основных положений «классической идеи» искупления *Christus Victor*.

4.3.2 Дж. Дэни Уивер: «нарративный *Christus Victor*».

Ранее (см. 4.2.2) мы уже рассмотрели идеи ненасильственного искупления представителей анабаптистской-меннонитской традиции и заметили большое сходство основных положений данной концепции с теорией *Christus Victor*. Тем

¹²⁶ Ibid. P. 143.

¹²⁷ Ibid. P. 133.

¹²⁸ Baker M.D., Green J.B. Recovering the Scandal... P. 220.

¹²⁹ Ray D.K. Deceiving the Devil... P. 131–132.

не менее первым из вышеуказанной традиции, кто непосредственно окрестил свою теорию этим именем стал Дж. Д. Уивер. В начале 1990-х годов появились его первые публикации, посвященные истории, теологическим и экклезиологическим преимуществам концепции *Christus Victor*¹³⁰, однако только в 2001 году вышла его отдельная монография «*The Nonviolent Atonement*», представляющая полностью разработанную, самостоятельную теорию «нарративный *Christus Victor*». Таким образом, его концепция стала второй значимой современной интерпретацией *Christus Victor* после К. Д. Рэй.

Во многом теория Дж. Д. Уивера близка к уже рассмотренным нами идеям ненасильственного искупления, кроме того, как замечает сам автор, его взгляды во многом схожи с «демифологизированной» интерпретацией «патристической модели» К. Д. Рэй. В его представлении: 1) личность Христа бросает вызов современному миру и являет ему Божью жизнь и любовь; 2) Христос показывает миру, что Бог преодолевает насилие при помощи «ненасильственного сострадания», а не господства и силы; 3) спасение и избавление актуализируется в этом мире через жизни христиан. Однако подход Дж. Д. Уивера отличается тем, что он строит свою концепцию на новозаветных повествованиях (в особенности на Евангелиях и книге Откровения), а не на патристических взглядах¹³¹.

Дж. Д. Уивер полагает основной задачей представить нарративное изложение *Christus Victor*, то есть показать победу Христа над злом через новозаветные повествования, «в контексте истории». Исследователь начинает с рассмотрения основной канвы книги Откровения, и приходит к выводу, что она изображает «Божью общину людей, которые живут в мире, но не от мира... конфликт и победу Божьего Царства над властью сатаны», противостояние

¹³⁰ Weaver J.D. Atonement... P. 307–323; *Christus Victor, Ecclesiology, and Christology* // *The Mennonite Quarterly Review*. 1994. Vol. 68. No. 3. P. 277–290; *Some Theological Implications of Christus Victor* // *The Mennonite Quarterly Review*. 1994. Vol. 68. No. 4. P. 483–499.

¹³¹ Weaver J.D. *The Nonviolent Atonement*. P. 282.

между Церковью и Римской империей¹³². Повествования Евангелий, по мнению ученого, также вписываются во вселенскую историю (*cosmic story*) конфронтации между Богом и силами зла, но показывают земную перспективу этого противостояния в служении Иисуса Христа¹³³. Христос возвещал грядущее Царствие Божье, учил не противиться злему, любить своих врагов, исцелял немощных и изгонял бесов. Важно отметить, что непротивление Христа злу не было пассивностью и беспомощной покорностью, но «конфронтационным ненасилием», дающим возможность грешникам одуматься и измениться¹³⁴. Все, что говорил и делал Христос стало угрозой для дьявола, поэтому тот постарался избавиться от Него, распяв Его. Но последующее воскресение Иисуса явило Божью победу над силами зла, поскольку оно показало Царство Божье, как абсолютную силу и созидающее начало вселенной¹³⁵.

Дж. Д. Уивер критикует исторические концепции искупления (включая патристическую теорию), заявляя, что в основе их лежит убеждение в том, что смерть Христа была необходима Богу Отцу для осуществления искупления. А это значит, по его мнению, что всем теориям присуща идея насилия. Исследователь считает, что предложенная им версия *Christus Victor* «избегает проблемных элементов» вышеуказанных теорий¹³⁶. Ее преимущества состоят в том, что: 1) теория «восстанавливает [роль] “дьявола” в доктрине искупления». Соответственно, Бог Отец не является причиной смерти Христа, но в Его убили силы зла, вступившие в конфронтацию с Ним; 2) учение об искуплении теперь не может служить оправданием для насилия и виктимизации. Христос не был пассивной жертвой, но активно противостоял злу, чтобы явить Царство Божье. Соответственно, это может послужить моделью для противостояния

¹³² Ibid. P. 26–27.

¹³³ Ibid. P. 35.

¹³⁴ Ibid. P. 37.

¹³⁵ Ibid. P. 307.

¹³⁶ См.: Weaver J.D. Narrative Christus Victor... P. 2, 17, 24.

несправедливости. Спасение означает приобщение к Царству Божьему и участие в деле Христа; 3) спасение исключает ретрибутивное понимание справедливости и, соответственно, не сводится к смерти Христа и перенесению Им наказания¹³⁷. Теория *Christus Victor* проповедует Божье прощение, которое далось Ему большой ценой. Несмотря на то, что люди прошлого и настоящего причастны силам зла и ответственны за смерть Христа, Бог продолжает являть Свою любовь, милосердие и прощение, ожидая человеческого покаяния и соучастия в Его Царствии¹³⁸; 4) теория избегает акцента на необходимости смерти Сына Божьего для искупления, но вместо этого показывает ценность жизни и учения Христа¹³⁹.

Как мы увидели, теория «нарративный *Christus Victor*» Дж. Д. Уивера безусловно имеет много преимуществ как для христианской теологии, так и для этики. Она показывает, что искупление — это действия Бога через Христа, направленное на преодоление сил зла и освобождение человека, она дает мощный импульс для христианской этики, предлагая людям вступить на путь подражания Христу и имплементации ценностей Божьего Царства в своей жизни и отношениях с ближними.

В то же самое время можно отметить некоторые существенные недостатки во взглядах Дж. Д. Уивера. Во-первых, автор концепции рассматривает новозаветные тексты и исторические теории искупления через герменевтическую призму идеи ненасилия. Сам он утверждает, что «нарративный *Christus Victor* подразумевает ненасилие и, по сути, вне этой презумпции не имеет никакого смысла»¹⁴⁰. По мнению Д. Белусека, теологическая мысль Дж. Д. Уивера начинается с предпосылки о ненасилии и

¹³⁷ Weaver J.D. The Nonviolent Atonement. P. 308–309.

¹³⁸ Ibid. P. 312.

¹³⁹ Weaver J.D. Narrative Christus Victor... P. 24–25.

¹⁴⁰ Weaver J.D. The Nonviolent Atonement. P. 14.

его толкование креста Христова отражает идею ненасилия¹⁴¹. Вероятно именно с этим связана негативная оценка автором всех исторических теорий искупления, включая патристическую. Не представляя анализа внутренней логики и метафорического языка патристических текстов, Дж. Д. Уивер заключает, что они содержат идею насилия, поскольку говорят о необходимости принесения Богом в жертву Христа ради спасения человечества. Очевидно, что такое вывод выдает поверхностное знакомство исследователя с идеями отцов Церкви об искуплении.

Во-вторых, с точки зрения исследователя, смерть Христа не дает «ничего для спасения грешников, ни для Божественной икономии... Христос пришел не чтобы умереть, но чтобы сделать Царство Божье явным для людей¹⁴². Дж. Д. Уивер всячески старается избежать мысли, что Бог Отец мог стать причиной смерти Сына, то есть каким-то образом изначально замыслить искупление человечества через смерть Христа. Он представляет смерть Христа исключительно как следствие Его земного служения посреди сил зла. В свете критики теории заместительного наказания, эти опасения исследователя понятны, однако отрицание, что смерть Христа необходима для спасения, проблематично как с точки зрения честной библейской экзегезы, так и с точки зрения патристических взглядов на искупление.

В-третьих, как у многих современных исследователей, высказывавших идеи схожие с *Christus Victor*, в концепции Дж. Д. Уивера имеет место «демифологизация» сил зла. Он подчеркивает, что следует за У. Уинком, понимая «дьявола или сатану как скопление земных структур», которые не управляются Богом. Дьявол реален, но он неличностное существо. Как и У. Уинк исследователь полагает, что «начальства и силы, бесы и пр. в Библии не являются независимыми созданиями, населяющими какое-либо место..., но

¹⁴¹ *Belousek D.W.S.* Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011. P. 71.

¹⁴² *Weaver J.D.* The Nonviolent Atonement. P. 89.

духовным измерением материальных структур»: государств, корпораций, экономических институтов и пр.¹⁴³. Остается только гадать, как теолог, поставивший своей целью «восстановить роль “дьявола” в доктрине искупления» не замечает, что «демифологизированное» понимание природы зла лишает *Christus Victor* реального дуализма, превращая эту концепцию в теорию нравственного влияния. Возможно, не так уж неправ С. Финлан, утверждающий, что «нарративный *Christus Victor*» излагает, скорее, учение о спасении и ученичестве, нежели об искуплении¹⁴⁴. По мнению М. Смита, опасение рассматривать насилие как присущее Божественной природе, вероятно, исключило возможность допустить, что может быть насилие внешнее по отношению к Божьей природе и промыслу. Трудно не согласиться, что начиная с Ансельма, и заканчивая современными версиями теории заместительного наказания, наблюдается все возрастающая тенденция нивелировать значение дьявола в учении об искуплении¹⁴⁵. Однако не совсем понятно, почему в эту ловушку подспудно попал и Дж. Д. Уивер, отказываясь признавать реальную природу злых сил.

4.3.3 Томас Фингер: Christus Victor как ненасильственное искупление

Еще одним теологом анабаптистско-менонитского направления, активно отстаивающим теорию *Christus Victor*, является Т. Фингер. По свидетельству Дж. Д. Уивера¹⁴⁶, еще в 1985 году, в своем труде «*Christian Theology*» он излагал достоинства и недостатки исторических версий искупления, склоняясь к тому, что ни одна из теорий не может выразить истину искупления во всей полноте, и что противоречия между ними лишь доказывают ограниченность человеческого

¹⁴³ Ibid. P. 306–307.

¹⁴⁴ Finlan S. Options... P. 99.

¹⁴⁵ Smith M. Divine Violence... P. 184.

¹⁴⁶ Weaver J.D. The Nonviolent Atonement. P. 284–285.

разума. Однако он признавал, что концепция *Christus Victor* лучше соотносится с библейскими данными¹⁴⁷. В более поздней книге, давая исторический обзор анабаптистских взглядов на искупление, он заключил, что *Christus Victor* с некоторыми оговорками может быть назван «историческим анабаптистским первичным выражением служения Христа»¹⁴⁸.

Наиболее полно свою версию *Christus Victor* Т. Фингер представил в сборнике «*Atonement and Violence*»¹⁴⁹ (2004). Там он поставил перед собой цель показать, что теория *Christus Victor*, в том виде, как она известна в восточном христианстве, и в особенности в мысли Иринея Лионского, может быть лучше соотнесена с соответствующим библейским материалом и вопросом ненасилия.

Исследователь начинает с рассмотрения природы зла, греха и воздаяния. Ссылаясь на взгляды Иринея Лионского, Т. Фингер утверждает, что неповиновение прародителей явилось не просто результатом их непослушания Богу, но также результатом послушания и подчинения иному господину, дьяволу. Это подчинение привело к их смерти, потому что они оказались отрезанными от источника Божественной жизни. Прародительский грех, вызванный алчным желанием получить больше предназначенного Богом, фактически стал хищением. Именно таким же хищением со стороны дьявола было соблазнение Евы и Адама, который принадлежали всемогущему Богу¹⁵⁰.

Грех, согласно интерпретации Т. Фингера, это не просто человеческое действие или состояние, но «надчеловеческая (*suprahuman*), квази-персональная сила», пытающаяся увлечь людей от Бога. Грех связывает людей изнутри через жажду обладания и стремление к власти, через страх, вызываемый этими стремлениями. Внешне он распространяется через корпоративные структуры,

¹⁴⁷ *Finger T.N.* Christian Theology: An Eschatological Approach: in 2 vols. Vol. 1. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985. P. 348.

¹⁴⁸ *Finger T.N.* A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004. P. 349–350.

¹⁴⁹ *Finger T.* Christus Victor as Nonviolent Atonement // *Atonement and Violence: A Theological Conversation* / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 87–111.

¹⁵⁰ *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses. V.1.1

заставляя людей подобным же образом распространять и подпитывать эти человеческие стремления к власти и обладанию, а также умножать их разрушительную силу. Это негативное воздействие распространяется не только через смерть, грех и плоть, но также и через квази-политические и квази-религиозные силы (см., напр.: Кол 1:16; Еф 4:21; Откр 13:2; Гал 4:3, 9; Кол 2:8, 20 и др.)¹⁵¹.

Согласно мысли Иринейя, Адам и Ева были сотворены смертными, но со способностью достичь бессмертия, достичь обожения через причастие Святому Духу¹⁵². Они были подобны детям, которые должны были научиться послушанию. Однако, вняв убеждениям дьявола, они выбрали путь, отдаляющий их от Бога. С точки зрения Т. Фингера, из этого следует, что, во-первых, люди одновременно и ответственны за свой грех, но также и являются его жертвами, поскольку силы зла через грех продолжают разрушать человеческую жизнь, они «умножают внутренние желания и страхи... они втягиваются во взаимосвязанные сети греховных влияний, структур и порабощающих хитросплетений». Люди страдают не только от последствий своего выбора, но так же и от влияний греховных структур и институтов общества. Во-вторых, это означает, что давая людям пожинать плоды своего греховного выбора, Бог опосредованно (*indirectly*) осуждает грех. То есть получается, что с одной стороны, силы зла исполняют Божий суд и, тем самым, служат Богу, с другой — они являются Божьими врагами, которых Он желает уничтожить. В-третьих, это позволяет нам понять, что господство и власть злых сил одновременно справедливо и несправедливо: зло справедливо наказывает людей, потому что они сами подчинили себя ему, но оно несправедливо, потому что посягнуло на Божье творение. Зло силой обокрало Бога и лишило людей их Божественного предназначения¹⁵³.

¹⁵¹ *Finger T.N. Christus Victor...* P. 92.

¹⁵² *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses.* II.28.1; III.20.1-2, 23.5; IV.38.4, 39.2

¹⁵³ *Finger T.N. Christus Victor...* P. 93–94.

Т. Фингер заключает, что большое внимание в учении Иринейя уделяется идее т.н. восстановления/возглавления (*recapitulatio*)¹⁵⁴. То есть Христос пришел исправить непослушание Адама, слушаясь повелениям Святого Духа, соединяя человечество с Богом. Воскреснув и вознесшись к Богу, Христос через Святого Духа дает возможность людям участвовать в Своей жизни. Дух входит в глубины человеческого сердца, упраздняя господство греха и, тем самым, изменяя их поведение и взаимоотношения с другими.

Но, чтобы восстановить человека, Христос должен был не только пройти путь послушания, но также и противодействовать силам, которые подчинили себе прародителей. Евангелия показывают, что с этим противостоянием Христос сталкивался на протяжении всего Своего земного служения. Он не подчинился искушениям дьявола, Он изгонял бесов, он противостоял религиозным и политическим силам, инспирированным силами зла. Сын Божий мог воспользоваться Своим Божественным мессианским статусом и силой, однако Он предпочел ненасильственный путь смирения и миротворчества. Его противостояние закончилось видимым поражением на кресте¹⁵⁵.

По мнению Т. Фингера, на кресте Христос разделяет судьбу человечества и несет на Себе наказание за грех. Однако Христос терпит на Себе не гнев Бога Отца, но гнев злых сил, которые непосредственно (*directly*) наказывают Его. Бог использует силы зла для осуществления правосудия (*justice*), поэтому можно сказать, что «Христос опосредованно (*indirectly*) понес общий Божественный приговор в отношении греха, как и все грешники». Поскольку окончательное осуждении греха состоит в вечном отлучении от Бога, на кресте Христос, разделяя судьбу грешников, испытал оставленность. Его возглас «Боже мой, Боже мой! Для чего Ты Меня оставил» (Мф 27:46; Мк 15:34) «вряд ли иначе имеет какой-то смысл», — заключает Т. Фингер. Здесь исследователь

¹⁵⁴ *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses.* II.24.4; III.16.6, 18.7, 19.1-3, 20.2, 21.10–22.1, 22.3-4.

¹⁵⁵ *Finger T.N. Christus Victor...* P. 96–97.

оговаривается, что эта оставленность Сына не должна рассматриваться как абсолютная. Мы не можем предположить, что Отец был враждебен Сыну. Евангелия показывают нам, что Отец, Сын и Святой Дух всегда действовали сообща в деле спасения человека. Бог Отец и Дух пребывали с Сыном и позволили Ему умереть не для того, чтобы Он принял наказание, но потому, что эта смерть была естественным следствием присутствия Их любви посреди сил зла. Бог не навлекает наказание на Сына, но попускает им распять Его. Ни Отец, ни Сын, будучи едины, не действуют при помощи силы, но выбирают путь непротивления злу. То есть, подчеркивает Т. Фингер, мы не говорим здесь о противостоянии Отца и Сына, но о силах зла с одной стороны, и их противодействию единству Святой Троицы, с другой. Таким образом, все Лица Троицы, разными способами, становятся причастными смерти, что показывает Божье участие (*participation*) в жизни людей, через жизнь и смерть Иисуса Христа¹⁵⁶.

Воскресение Христа стало, во-первых, изобличением сил зла. Силы зла, инспирирующие религиозные и политические власти, толпу, призывавшую распять Иисуса, оказались не гарантами верности Богу, справедливости и мира (как это положено общественным институтам), но проводниками отступничества, угнетения и насилия. Стало очевидно, что они не исполняют Божью волю, а противостоят ей. Воскресший Христос оказался победителем в этом противостоянии. Во-вторых, позволив силам зла осудить Христа на смерть, Бог устроил так, что дьявол переступил свои законные полномочия, поскольку не имел права придать смерти непорочного Христа. Воскресение Христа дисквалифицировало дьявола и лишило его «законных» прав. В-третьих, воскресение Христа дало людям доступ к жизни в Святом Духе, силой которого побеждается воздействие зла на людей. Воскресший Христос через Духа не

¹⁵⁶ Ibid. P. 98–101.

только соединяется с жизнью верующих, но и действует в Церкви, которая продолжает участвовать в Его победе¹⁵⁷.

Мы рассмотрели основные аргументы теории *Christus Victor*, согласно Т. Фингеру. Его версия представляет собой не только интересную творческую переработку основных идей Ириния Лионского, но также и попытку через нее показать недостающие элементы других исторических теорий искупления. Так, в отличие от теории нравственного влияния и теории заместительного наказания, *Christus Victor* имеет нарративный характер. То есть ее теологическая ценность не может быть изложена в простых силлогизмах, но только с опорой на библейские тексты, повествующие о личности и служении Сына Божьего. Кроме того, ни теория заместительного наказания, ставящая во главу угла искупительную смерть Христа, ни теория нравственного влияния, делающая акцент на Его жизни и учении, не делают акцента на воскресении Христа. В отличие от них, *Christus Victor* подчеркивает, что и жизнь, и смерть, и воскресение Христа имеют непосредственное отношение к искуплению человечества. Ни Его жизнь, ни смерть не являются искуплением в прямом смысле этого слова, поскольку заканчиваются видимым поражением Христа. Только воскресение по-настоящему являет Божью победу над грехом, смертью и дьяволом.

Очевидны также и другие достоинства теории *Christus Victor*, представленной Т. Фингером. В его изложении четко видны основные особенности «классической идеи» *Christus Victor*, некогда подытоженные Г. Ауленом (см. 4.1.3). Из них особенно удачно раскрыта идея «двойного противостояния», то есть конфликтной динамики между Богом и силами зла. С одной стороны, Бог самодержец и силы зла подчинены Ему, с другой стороны, Он позволяет им узурпировать власть над человеком и реально противостоять Ему; с одной стороны, силы зла непосредственно (*directly*) осуждаются Богом, с

¹⁵⁷ Ibid. P. 101–103.

другой стороны, Он использует их для того, чтобы опосредованно (*indirectly*) наказывать человека, то есть позволять ему пожинать последствия своего греховного выбора. Наказание человека не является прямым Божьим действием, более того, Он милостив, и поэтому всегда стремится спасти человека от власти зла.

Отметив явные сильные стороны теории Т. Фингера, необходимо также остановиться и на некоторых, с нашей точки зрения, проблемных местах. Во-первых, не совсем понятна позиция исследователя в отношении природы сил зла. С одной стороны, Т. Фингер отмечает, что современные попытки «демифологизировать» *Christus Victor* приводят к тому, что «размываются различия между ней и теорией нравственного влияния»¹⁵⁸. С другой стороны, не удовлетворительны и патристические концепции, которые, по его мнению, излишне спиритуализируют зло и, тем самым, «дистанцируют религию от социополитической жизни»¹⁵⁹. Что же касается трактовки сути зла самим Т. Фингером, то тут остается гадать, что он имеет в виду, когда говорит, что зло/грех — это «надчеловеческая (*suprahuman*), квази-персональная сила», стремящаяся вырвать людей из Божьего порядка и подчинить своему могуществу, возбуждая в них желание обладать и властвовать над всем и вся¹⁶⁰. Возможно, ответ на этот вопрос кроется в более ранней работе Т. Фингера «*Christian Theology*» (1985). Анализируя евангельские повествования, исследователь отмечает, что в них случаи изгнания бесов зачастую по описанию и терминологии схожи с эпизодами исцелений Христом больных, поэтому вероятно, что, говоря о силах зла, люди прошлого описывали «психофизические силы», о которых люди прошлого ничего еще не знали¹⁶¹. Таким образом, несмотря на несогласие с тенденцией «демифологизировать» силы зла, Т.

¹⁵⁸ Ibid. P. 104.

¹⁵⁹ Ibid. P. 111. n. 42.

¹⁶⁰ Ibid. P. 92.

¹⁶¹ *Finger T.N. Christian Theology... Vol.1. P. 293.*

Фингер сводит их природу к психосоматическим явлениям, то есть фактически к безличным процессам, имманентным человеческой природе. Соответственно, в данной версии *Christus Victor* мы не можем увидеть реальное противостояния Бога и дьявола.

Во-вторых, не ясна мысль автора в его трактовке наказания, которому Бог опосредованно подвергает Своего Сына. Если Христос терпит поругание и смерть от сил зла, которые используются Богом для наказания грешников, то значит ли это, что и Сам Божий Сын подвергается наказанию, если Он безгрешен? Если в результате этого Христос на кресте ощущает оставленность Отцом, то как это сочетается с другим утверждением о совместном вовлечении Лиц Троицы в дело спасения, а также о том, что Отец, Сын и Дух Святой причастны человеческой ситуации через жизнь и смерть Христа? Создается ощущение, что в данном аспекте Т. Фингер попытался осуществить синтез двух теорий, привнося в *Christus Victor* идеи из теории заместительного наказания.

4.3.4 Грегори Бойд: Christus Victor как объединяющая модель искупления

Нам осталось рассмотреть взгляды еще одного современного сторонника теории *Christus Victor* Г. Бойда. Впервые он последовательно изложил свое понимание искупления в книге «*God at War*» (1997). С той поры его концепция осталась практически без изменений, и отдельно была представлена в дискуссионном сборнике «*Nature of the Atonement*» (2006). В своем эссе Г. Бойд задался целью представить *Christus Victor* как «объединяющую концептуальную модель, которая могла бы показать “внутреннюю логику” всех аспектов служения Христа», о которых говорит Писание, а также исторические теории искупления¹⁶². В основании этой модели лежит тезис о том, что через

¹⁶² *Boyd G.A. Christus Victor View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 24.*

воплощение, жизнь, смерть и воскресение Христа, Бог одержал победу над злом.

В начале Г. Бойд показывает, что как для Ветхого, так и для Нового Заветов характерно понимание земли, как «вселенской зоны сражения» (*cosmic war zone*) Бога с силами зла. Библейские авторы показывают, что мир находится в пленении, и что единственное, что может ему помочь — это радикальное вторжение Бога и победа над злом. В Новом Завете говорится, что сатана — «князь мира сего» (Ин 12:31, 14:30, 16:11), что он обладает всеми царствами земли (Лк 4:5-6), и что весь мир «лежит во зле» (1 Ин 5:19). Апостол Павел называет сатану «богом века сего» (2 Кор 4:4) и «князем, господствующим в воздухе» (Еф 2:2).

Христос пришел избавить людей от «настоящего лукавого века» (Гал 1:4). Исцеления, изгнания бесов, воскрешения людей которые совершал Иисус, ослабляли власть дьявола и приближали Царство Божье. Поэтому все служение Христа — это конфликт с силами зла. Божий Сын стал человеком, чтобы свергнуть власть дьявола и разрушить его дела (1 Ин 3:8). Клятвы, искушения, ложь, законничество, лжеучения, злоба, духовная слепота, гонения рассматривались как явления инспирированные дьяволом¹⁶³. И Иисус, и Его последователи были убеждены, что сатана имеет достаточную власть над миром (1 Ин 5:19). Согласно апостолу Павлу, Богу в этом мире противостоят «князья», «начала», «силы», «власти» (Рим 8:38; 13:1; 1 Кор 2:6, 8; 15:24; Еф 1:21; 2:2; 3:10; 6:12; Кол 1:16; 2:10, 15), «господства» (Еф 1:21; Кол 1:16) «духи злобы поднебесной» (Еф 6:12), «престолы» (Кол 1:16), «вещественные начала» (Кол 2:8) и другие духовные создания. Так или иначе, все их можно соотнести с деструктивными духовными силами, действующими в разных структурах и группах людей — нациях, правительствах, религиях, классах, расах и пр.

¹⁶³ См., напр.: Мф 5:37; 6:14; 13:19, 38; Деян 5:3; 1 Кор 7:5; 10:20; 2 Кор 2:7, 10-11; 4:4; 11:3, 13; Гал 1:8; 4:8-10; Еф 4:26-27; Кол 2:8; 1 Фес 3:5; 1 Тим 4:1-5; 1 Ин 4:1-4; 2 Ин 2:7.

Поэтому неудивительно, что с точки зрения апостола Павла, грех — это не просто нравственный проступок, но квази-автономная сила, которая держит отдельных людей и сообщества в духовном плену¹⁶⁴.

Согласно новозаветному учению, основной целью служения Христа было намерение изгнать «князя мира сего» (Ин 12:31) и «разрушить дела дьявола» (1 Ин 3:8), «лишить силы, имеющего державу смерти, то есть дьявола» и «избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:14-15). Христос жил, умер и воскрес, чтобы установить Божье владычество и «низложить всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15:25). Сатана пришел как вор, чтобы «украсть, убить и погубить», в то время как Иисус пришел даровать людям «жизнь с избытком» (Ин 10:10). На кресте Он отнял «силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол 2:15) для того, чтобы «отпустить измученных на свободу» (Лк 4:18; Еф 4:8). Через «воплощение, жизнь, учение, смерть и воскресение Иисус показал Божье превосходство над сатаной, бесами и целым спектром мятежных начальств и властей. Создавший все эти силы сделал все, чтобы посредством Христа примирить с Собою всю вселенную, «умиротворив через Него, кровью креста Его, и земное и небесное» (Кол 1:16, 20)¹⁶⁵.

Соответственно, спасение человека в Новом Завете часто представляется как освобождение от рабства сатане (Деян 26:17-18), который «ослепляет умы» (2 Кор 4:4). Благодаря этому «избавлению от власти тьмы» люди могут освободиться от греха, получить прощение и доступ к «наследию святых во свете», то есть к Царству Божьему (Кол 1:12-14). Согласно апостолу Петру, крещение спасает «через воскресение Иисуса Христа... Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет 3:22). Это таинство имеет силу, потому что через него верующие соединяются со смертью и воскресением Христа. Вместе

¹⁶⁴ *Boyd G.A.* Christus Victor View. P. 24–29.

¹⁶⁵ *Ibid.* P. 30–32.

со Христом верующие «умирают для стихий мира» (Кол 2:20) и достигают полноты в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти (Кол 2:10)¹⁶⁶.

Г. Бойд уверен, что вселенское значение (*cosmic significance*) служения Христа, представленное в модели *Christus Victor*, гораздо важнее его сотериологического значения. Проще говоря, спасение людей возможно только на основании ранее осуществленной победы над злыми силами. Они могут примириться с Богом потому, что через крест Христа все злые силы покорились Богу, и вся вселенная уже примирилась с Ним (ср.: Кол 1:15-20 и Кол 1:21-22). Эта последовательность характерна для всего новозаветного учения. Только потому, что тот, кто был «князем мира сего» был изгнан (Ин 12:31), лишен силы (Кол 2:15) и повержен (1 Ин 3:18), верующие могут быть уверены, что никакая сила не сможет их отлучить от Божьей любви (Рим 8:35-39). Иными словами, их личные и общие духовные победы причастны вселенской победе Христа над злом. Таким образом, все это указывает на то, что спасение в Новом Завете не означает спасения от Божьего гнева или ада, но спасение, прежде всего, имеет не индивидуальный/антропологический, но вселенский характер. Поскольку Христос освободил весь мир от господства дьявола, все остальное творение, находящееся в «рабстве тления» (см.: Рим 8:19-21), обретает свободу подчиниться Божьему владычеству¹⁶⁷.

Рассматривая патристические мотивы выкупа и обмана дьявола, исследователь признает, что слишком буквалистское понимание этих образов, может быть проблематичным. Однако он считает, что в этих способах объяснения смерти Христа содержатся глубокие истины. В новозаветных повествованиях можно различить пять подсказок, которые могут разъяснить Божью стратегию, при помощи которой Он победил дьявола: 1) похоже, что силы зла знают, кто такой Иисус Христос, но не имеют представления, для чего

¹⁶⁶ Ibid. P. 32–33.

¹⁶⁷ Ibid. P. 33–35.

Он пришел (Мк 1:23-24; 3:11; 5:7; Лк 8:29); 2) «Божья тайная премудрость», которая привела Христа к смерти, по какой-то причине стала известна только после распятия (Рим 16:25; 1 Кор 2:7; Еф 3:9-10; Кол 1:26); 3) совершенно очевидно, что дьявол и бесы играли решающую роль в смерти Христа. Так, сатана вошел в Иуду и вдохновил его предать Иисуса (Ин 13:27); 4) Павел говорит, что если бы «власти века сего» познали «премудрость Божью, тайную», то «не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2:7-8); 5) посредством креста эти власти были побеждены, и человечество вместе со всем остальным творением примирилось с Богом. Таким образом, не нужно прибегать к «мифическим» деталям древней версии *Christus Victor*, но можно на основании библейских текстов показать, что силы зла знали, кем был Христос, но не понимали, зачем Он явился, поскольку не могли понять Божьего замысла. А Божья премудрость состояла в том, что Христос умрет ради Божьей любви к человечеству, которое находилось в порабощении. Дьявол, инспирируя людей, привел Христа к распятию, и только там понял, что лишь осуществил изначальный Божий замысел. Поэтому апостол Павел и написал, что на кресте, Сын Божий не только «лишил сил» начальства и власти, но и «властно подверг их позору» (Кол 2:14-15). В какой-то мере сатана был обманут Богом, а Христос стал «наживкой», но в этом, по мнению Г. Бойда, не было ничего несправедливого. Бог действовал из любви к человечеству, и позволил силам зла обратить всю свою злобу и хитрость на самих себя¹⁶⁸.

Г. Бойд дополняет свою модель *Christus Victor* важным аспектом, который по большей части отсутствует в патристических версиях этой теории. Исследователь считает, что если мы рассматриваем зло, как силу, действующую через различные человеческие институты, следует особо рассмотреть служение Христа, затрагивающее разные аспекты человеческой жизни, в которых проявляется и действует дьявол. Ради любви к людям Христос 1) ломает

¹⁶⁸ Ibid. P. 36–37.

религиозные стереотипы, разрушает табу, обличает религиозное законничество и угнетение; 2) нарушает национальные обычаи и ломает ложные стереотипы, общаясь с самарянами и язычниками; упраздняет социальные предрассудки, общаясь с прокаженными, мытарями, блудницами и грешниками; 3) преодолевает стереотипы патриархального общества, относясь к женщинам с достоинством и уважением, преодолевая сексистские тенденции; 4) оказывает милость тем, кто заслуживает осуждения, тем самым преодолевая силы, подпитывающие социальную и религиозную нетерпимость. Именно это противостояние привело Христа на крест.

Таким образом, в предложенной модели искупления мы видим, как одной идеей победы над силами зла и освобождения человека связаны различные аспекты Его служения: Его жизнь, смерть и воскресение. Жизнь последователей Христа также должна быть подчинена одной идее: подражать Его жизни, утверждать ценности Его царства и, таким образом, участвовать в Его борьбе с силами зла¹⁶⁹.

Наконец, Г. Бойд подходит к доказательству своего основного тезиса о том, что его версия *Christus Victor* может стать объединяющей концептуально моделью, связывающей воедино иные идеи и теории, так или иначе открывающие различные грани того, что Бог достиг через воплощение, жизнь, смерть и воскресение Христа¹⁷⁰. Христос умер вместо людей (занял место Адама и понес на Себе последствия наших грехов); Он выкупил людей из плена (освободил человечество из рабства дьявола, греха и смерти); Он восстановил/возглавил человечество (через послушание восстановил путь нового Адама, победил силы зла, даровал Святой Дух и обновленную природу); Он принес людям исцеление (от греха и его последствий, духовной слепоты и

¹⁶⁹ Ibid. P. 38–39.

¹⁷⁰ Ibid. P. 23.

самообмана) возможность преобразиться в Его образ¹⁷¹; Он показал Свою праведность в противодействии греху (Рим 3:25), показал пример того, как следует побеждать зло добром, а также дал силу, чтобы подражать Ему через причастие Божественной природе (2 Пет 2:14)¹⁷². Таким образом, с точки зрения Г. Бойда, истины об искупительном деле Христа, рассеянные по разным теориям, могут быть объединены и вплетены в единую канву¹⁷³.

Рассмотренная нами модель *Christus Victor*, предложенная Г. Бойдом, имеет множество достоинств, главным из которых, во-первых, является ее укорененность в библейских текстах. Автору удается интегрировать множество различных библейских идей и метафор в одну общую теорию, повествующую о Божьей победе над силами зла через воплощение, земную жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа.

Во-вторых, в отличие от других теорий, делающих акцент на спасительном значении либо жизни, либо смерти Христа, данная концепция убедительно демонстрирует внутреннюю логическую и сотериологическую связь между всеми аспектами Его служения — все они подчинены идее «установления Божьего Царства через упразднения власти сатаны и сил зла посредством силы жертвенной любви»¹⁷⁴. Как мы увидели, модель Г. Бойда может даже интегрировать в себя сильные стороны множества других теорий искупления, раскрывающих различные грани спасительной миссии Христа.

В-третьих, *Christus Victor* Г. Бойда показывает взаимосвязь между вселенской победой Христа над силами зла и ее сотериологическим значением для человечества и всего творения. По мнению исследователя, онтологическая победа Сына Божьего над силами зла необходимо предшествует и является

¹⁷¹ Г. Бойд ссылается на новую теорию искупления как исцеления. См.: *Reichenbach B.R. Healing View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 117–142.*

¹⁷² Здесь автор ссылается на а) теорию морального управления Г. Гроция, б) теорию нравственного влияния, в) идею обожения.

¹⁷³ *Boyd G.A. Christus Victor View. P. 43–45.*

¹⁷⁴ *Ibid. P. 46.*

более значимой по сравнению со спасением человека, в том смысле, что без первого невозможно второе. Освобождение человека из рабства дьявола, греха и смерти, а также дальнейшее участие человека в борьбе со злом, невозможно без предшествующей Божьей победы. В связи с этим исследователь убежден, что не имеет смысла говорить о духовной борьбе со злом без веры в то, что ангелы, сатана и бесы — реальные, независимые и свободные силы, а также в то, что их действия влияют на мир людей¹⁷⁵.

В-четвертых, как это отмечает и сам автор, его модель *Christus Victor* имеет несколько практических преимуществ: 1) искупительное служение Христа не отделено от жизни верующего, оно не воспринимается как «юридическая фикция», то есть как изменение статуса верующего без реального изменения его жизни. То, что Христос сделал для человека, имеет прямое отношение к тому, что происходит *внутри* человека и *через* человека. В повседневной жизни он соучаствует в противостоянии и победе Христа над силами зла; 2) модель не только показывает человеку реальность и злых сил, но также их воздействие на различные сферы и структуры человеческого общества. *Christus Victor* побуждает последователей Христа противостоять проявлениям национализма, патриотизма, насилия, поддерживаемого в культуре, алчности, расизма и пр¹⁷⁶. Одним словом, модель, предложенная Г. Бойдом, имеет ярко выраженную этическую направленность.

4.4 Выводы

В начале данной главы (см. 4.1) мы рассмотрели «классическую идею» искупления *Christus Victor*, представленную Г. Ауленом, а также схожие с ней мотивы в трудах современных исследователей. Основная идея данной теории — противостояние Бога и дьявола; искупление в ней мыслится как спасительное

¹⁷⁵ Boyd G.A. God at War: The Bible & Spiritual Conflict. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997. P. 32.

¹⁷⁶ Boyd G.A. Christus Victor View. P. 47–48.

действие Бога во Христе, которое освобождает людей от порабощения силам зла. По мнению исследователя, такое понимание спасения и является учением об искуплении в полном смысле этого слова, поскольку оно реально описывает то, каким образом Бог примиряет с Собой мир. Для этого подхода характерен дуализм, то есть идея противостояния Бога силам, противящимся Его воле, а также акцент на том, что — в отличие от «латинской» парадигмы искупления — в данном понимании мы имеем дело с последовательным/непрерывным (*continuous*) Божественным действием. То есть искупление достигается не через удовлетворение чести/справедливости Бога Отца через жертву Бога Сына, но через устранение источника проблемы, а именно — посредством победы над силами зла, которые держат в плену человечество.

Во-вторых, (см. 4.2) мы исследовали религиоведческую теорию миметического насилия французского исследователя Р. Жирара, а также идеи представителей анабаптистской-меннонитской традиции относительно ненасильственного характера доктрины искупления. Как мы увидели, многие положения рассмотренных подходов к доктрине искупления совпадают с предложенной Г. Ауленом концепцией *Christus Victor*. В данных теориях без труда можно заметить последовательность/непрерывность Божественного действия, поскольку они однозначно говорят, что искупление совершается Богом через Иисуса Христа. Соответственно можно предположить, что в этих концепциях искупления хоть и не всегда явно, но наличествует связь между учениями о Боговоплощении и искуплении. Далее, для них характерен антропологический вектор искупления, направленного не на удовлетворение Божьей чести/справедливости, но на освобождение человека, порабощенного силам зла. Большое внимание уделяется Божественной инициативе по изобличению механизмов зла и насилия, которая была явлена через земную жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. Соответственно, много говорится об усвоении спасения людьми, через подражание Иисусу Христу, отказ от

любых форм насилия, противостояние силам зла в молитве¹⁷⁷, жизни в Святом Духе¹⁷⁸, и даже через участие литургии и таинствах¹⁷⁹.

Однако, как мы отмечали выше, отличием рассмотренных концепций от «классической идеи» *Christus Victor* является своеобразная «демифологизированная» трактовка природы злых сил, порабащивающих человечество. Как верно отмечает Н. Райт, в такой интерпретации дьявол выступает как символ «корпоративного и структурного зла, порожденного социальными структурами человеческого общества». Иначе говоря, дьявол — это проекция того, что происходит внутри человека, «реальная борьба происходит во внутреннем мире, а не во вселенной (*cosmic realm*)»¹⁸⁰. Силы зла неличностны, поэтому трудно их представить в качестве реального Божьего противника. По сути, врагом Бога является сам человек, поскольку зло представляется имманентным людям, человеческим институтам и сообществам. Соответственно, как во взглядах Р. Жирара, так и в рассмотренных идеях ненасильственного искупления, мы не имеем дело с противостоянием Бога и дьявола, держащего в плену человечество, но искупление понимается, как исключительно субъективное изменение человека и его окружения. Поэтому, несмотря на то, что вышеуказанные концепции структурно и идейно вписываются в канву *Christus Victor*, все же им не хватает дуализма, о котором говорил Г. Аулен, то есть реального противостояния Бога и объективных сил зла.

В-третьих, в разделе 4.3 данной главы мы рассмотрели взгляды четырех протестантских теологов К.Д. Рэй, Дж. Д. Уивера, Т. Фингера и Г. Бойда,

¹⁷⁷ Wink W. Engaging the Powers... P. 297–318.

¹⁷⁸ Жирар Р. Я вижу Сатану... С. 198–201.

¹⁷⁹ Daniels T.S. Passing the Peace: Worship That Shapes Nonsubstitutionary Convictions // Atonement and Violence: A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 136–137.

¹⁸⁰ Wright N.G. A Theology of the Dark Side: Putting the Power of Evil in Its Place. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010. P. 31.

сумевших предложить современные трактовки новозаветных и патристических идей, и на основе их создать свои версии теории *Christus Victor*.

4.4.1 Общие достоинства современных версий теории Christus Victor

Достоинствами всех рассмотренных концепций безусловно является воскрешение идеи противостояния и победы Бога над силами зла, а также свежий взгляд авторов на библейские и патристические концепции, раскрывающие эту идею. Поскольку *Christus Victor* восстанавливает роль дьявола в доктрине искупления, вектор искупительного служения Христа направляется не на удовлетворение Божьей чести/справедливости (как в теории Ансельма Кентерберийского и его последователей, а также в теории заместительного наказания), но на победу сил зла, порабащивших человека. Соответственно, меняется представление о Боге: Он перестает восприниматься как гневный Отец, прибегающий к насилию и наказывающий Своего Сына ради примирения с миром, но как милосердный Бог, любящий людей и через искупительную жертву Христа примиряющий их с Собой. Грех человека перестает видится как исключительно нравственная проблема и индивидуальный бунт против Бога, но рассматривается как объективная, активная, деструктивная сила, действующая, как в жизни человека, так и в различных социальных и корпоративных институтах. Противостоя дьявольским силам, Христос избличает их подлинную сущность, которая зиждится на насилии, лжи и несправедливости. Искупленный человек должен продолжать в своей жизни борьбу со злом, основываясь на идеях ненасилия, неприятия всех видов зла и руководствуясь ценностями Царства Божьего.

4.4.2 Существенные недостатки некоторых современных теорий Christus Victor

Несмотря на сильные стороны, характерные для всех рассмотренных теорий, мы указали также на недостатки некоторых из них. В частности в теории К. Д. Рэй 1) неявна связь между учениями о воплощении и искуплении. Для логики ее теории, подразумевающей изобличение Христом козней дьявола и дальнейшее изменение жизни людей через отречение от зла, Божественный статус Христа не является обязательным, поскольку спасение людей мыслится как подражание Ему; 2) спасение не подразумевает победу над реальными, объективными силами дьявола, греха и смерти. Дьявол предстает как безличная «общая сумма зла», как субъективная сила, действующая в человеке и, соответственно, в любом человеческом сообществе. В результате искупления зло объективно не побеждено, но подразумевается, что человек должен менять свое субъективное отношение к нему, несмотря на его продолжающееся воздействие. По сути, в концепции К. Д. Рэй мы имеем дело с незаконченным искуплением, поскольку имманентное человеку зло, продолжает свое влияние как на жизнь людей.

В теории Дж. Д. Уивера мы также встречаем «демифологизированную» трактовку природы сил зла. Поскольку в его версии *Christus Victor* дьявол не мыслится как личная сила, объективно противостоящая Богу, здесь трудно говорить о реальной победе над злом и, следовательно, об объективно совершившемся искуплении. Это позволяет, скорее, охарактеризовать ее (как и близкую ей по духу концепцию К.Д. Рэй) как разновидность теории нравственного влияния. Наконец, ключевая предпосылка о Божественном ненасилии объясняет не только то, почему автор отказывает смерти Христа в сотериологическом значении, но также и то, почему он дает негативную оценку патристическим идеям искупления, также находя в них мотивы насилия.

4.4.3 Возможный синтез теорий Т. Фингера и Г. Бойда

Наконец, две последние версии *Christus Victor*, представленные Т. Фингером и Г. Бойдом, являются самыми сильными и последовательными. За исключением одного, как нам видится, существенного недостатка концепции Т. Фингера (нежелание признать за сатаной личностную силу), можно сказать, что она в целом представляет собой хорошо продуманную теологическую концепцию, излагающую и систематизирующую ключевые идеи учения Иринея Лионского об искуплении. Преимуществом концепции Г. Бойда является серьезное соотнесение ее с библейскими текстами. Исследователю блестяще удалось показать, что *Christus Victor* представляет собой не абстрактную теорию, которую возможно представить в виде нескольких опорных положений, но ключевую библейскую идею, способную объединить одним повествованием и замыслом разнообразные метафоры и образы новозаветных авторов. Очевидно, что взятые вместе, теории этих двух исследователей могут, с одной стороны, преодолеть слабые библейские, этические и вероучительные основания традиционной для протестантов теории заместительного наказания, с другой — обогатить современную протестантскую мысль новой библейско-патристической теологической парадигмой *Christus Victor*, подобной той, которую пытался представить Г. Аулен.

4.4.4 Christus Victor и критические аргументы оппонентов теории заместительного наказания

Очевидно, что если основные положения современных концепций *Christus Victor* Т. Фингера и Г. Бойда предлагаются протестантскому сообществу в качестве альтернативы традиционной протестантской теории искупления, они содержат в себе ряд этических и вероучительных преимуществ, согласовываться с данными современной библейской науки, а также стать ответом на рассмотренные выше критические доводы оппонентов, предъявляемые к теории заместительного наказания.

Библейские понятия искупления. Поскольку теория *Christus Victor* не зиждется на идее ретрибутивной справедливости, можно с уверенностью сказать, что она предоставит правильную библейскую канву для толкования рассмотренных выше (см. 3.1) ключевых библейских понятий. Так, безусловно, *Christus Victor* согласуется с представлением о праведности Божьей как о милостивом действии Бога, направленном на спасение человека и восстановление мира во всем творении. Крест Христа — не средство умиловливания Божьего гнева, но место очищения (*ἱλαστήριον/ἱλασμός*), где Господь берет на Себя грехи людей. Во Христе Бог входит в мир и становится добровольной жертвой, Он принимает злобу дьявольских сил и вдохновляемых ими людей на Себя, чтобы изжить ее в Себе, не прибегая к силе и мести (1 Пет 2:23-24). Человеческий грех понимается в *Christus Victor* не как оскорбление Бога и нарушение Его справедливости, но как отпадение от Божественной жизни и добровольное порабощение дьяволу. Соответственно, Божий гнев мыслится как пощущение человеку идти выбранным им путем. В этом позволении усматривается, с одной стороны, и Божье справедливое уважение к свободному выбору человека, с другой — наказание, поскольку все же человек пожинает тяжкие последствия своего греховного выбора.

Метафорический язык искупления. По утверждению современных библеистов и теологов, метафорический язык, позволяющий новозаветным авторам, во-первых, осветить разные грани тайны креста Христова, во-вторых, раскрыть значение искупления в различных культурных контекстах. Очевидно, что образ победы Бога над силами зла, лежащий в основе теории *Christus Victor*, может рассматриваться как ключевая метафора (*root metaphor*), способная объединить разнообразные новозаветные метафоры (без потери их своеобразия) в одну модель или теорию. Более того, можно вполне согласиться с оценкой М. Смита, что особенность теории *Christus Victor* состоит в том, что она «является единственной моделью, представляющей объяснение и описание того, ... что на

самом деле произошло [в деле] искупления»¹⁸¹, то есть победы Бога над дьяволом. Безусловно, метафора победы выражает идею «схожего, но различного», по выражению К. Гантона, описания реальности: схожего в том, что это действительная реальная победа, одержанная Богом над силами зла, различного в том, что эта победа достигается Христом ненасильственно, за счет принесения Себя в жертву. Здесь можно лишь задаться вопросом: а не является ли, на самом деле, наше земное представление о победе (совершаемой силой) ограниченным, в то время как Божья победа, «совершаемая в немощи» (2 Кор 12:9), лучше отражает истинную суть вещей?

Этические следствия учения. Логика теории *Christus Victor*, оперируя вне идеи ретрибутивной справедливости, вернее даже, развиваясь вопреки традиционным представлениям о справедливости, избегает упреков в наличии мотивов насилия. Как мы увидели, многие теоретики идей ненасилия, осмысливая личность и служение Христа, вплотную подходили к концепции *Christus Victor*. Кроме того, как из библейских повествований, так и из патристических текстов следует, что победа Бога над дьяволом, грехом и смертью была осуществлена исключительно ненасильственными методами.

Также очевидна этическая направленность данной теории. Поскольку искупление стало возможным вследствие противоборства Бога силам зла, подразумевается, что плоды победы Христа должны быть не просто вменены, а активно усвоены людьми как на личном, так и на социальном уровне. Спасение подразумевает не изменение статуса верующих без реального изменения их внутреннего состояния, но соединение их жизни с жизнью воскресшего Христа, а также их соучастие в Его противостоянии и победе над различными проявлениями зла (Еф 6:12). То есть нравственная позиция и жизнь верующего непосредственно основывается и связана с искупительной миссией Сына Божьего.

¹⁸¹ *Smith M. Divine Violence... P. 189.*

В отношении вопроса прощения можно однозначно сказать, что Христос, берущий на Себя человеческий грех, безропотно переносящий страдания, и силой смирения и любви преодолевающий злобу врагов, является выразителем аутентичной идеи прощения. Прощение, безусловно, не требует возмездия, оно всегда лично, а не абстрактно. Именно пример такого прощения, явленного в жертве Иисуса Христа за грехи, можно без труда соотнести с теорией *Christus Victor*.

Вероучительные аспекты. 1) Мы неоднократно отмечали, что характерной чертой *Christus Victor*, согласно Г. Аулену, является последовательность/непрерывность Божественного действия. Искупление совершается Богом во Христе через Святого Духа и направлено на освобождение человечества от рабства дьяволу. В деле искупления все Лица Троицы пребывают в единстве воли, действия, силы и власти. Невозможно помыслить никакого разделения между ними. 2) Смерть Христа не обусловлена внутренней Божественной необходимостью удовлетворить Его честь/справедливость. Поскольку логике *Christus Victor* чужда концепция ретрибутивной справедливости, Божественные свойства любви и справедливости не вступают в противоречие между собой. Кроме того, анализируя библейские понятия искупления мы увидели, что для концепции *Christus Victor* больше подходит понимание праведности/справедливости, как Божьего спасающего действия, обусловленного любовью к Своему творению. Божье намерение состоит в том, чтобы в отношении человечества искать милости и искупления, а не возмездия и кары. 3) Наконец, еще одной отличительной чертой *Christus Victor* является то, что искупление не сводится исключительно к смерти Христа, но большое значение уделяется Его земной жизни как противостоянию злу, и воскресению как победе над грехом, смертью и дьяволом. Воскресение Христа играет огромную роль в деле искупления,

поскольку однажды победив силы зла, Христос через Святого Духа продолжает осуществлять эту победу в жизни верующих.

Таким образом, мы видим, что возможный синтез двух современных интерпретации *Christus Victor*, предложенных Т. Фингером и Г. Бойдом, может указать современной протестантской теологии искупления выход из кризиса и ознаменовать собой смену парадигмы в осмыслении спасительного значения воплощения, жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги диссертационного исследования можно сделать следующие выводы. На основании исследования основных западных средневековых источников протестантской теории заместительного наказания было показано, что ключевые для нее идеи были развиты в XI веке, в трактате Ансельма Кентерберийского «*Cur deus homo*». В нем прослеживаются новые, отличные от традиционных, направления мысли и акценты, о чем косвенно свидетельствует ее неприятие авторитетнейшим систематизатором и выразителем западной теологической традиции Петром Ломбардским.

Для взглядов Ансельма было характерно: 1) отвержение патристической теории выкупа и, как следствие, упразднение дуализма как реального противостояния Бога и дьявола, 2) идея об удовлетворении Божьей чести и восстановлении справедливости, 3) абстрагированность автора концепции от библейских текстов, 4) недостаточный акцент на месте воскресения Христа в деле искупления. Все эти черты можно без труда обнаружить в теории заместительного наказания, ставшей традиционной для протестантизма. Развитое в схоластике XII–XIII веков представление о возможности удовлетворения Божественной справедливости только через наказание, собственно, и стало одной из ключевых, в понимании Реформаторов, составляющих доктрины искупления. Поэтому можно с уверенностью сказать, что вопреки современным попыткам протестантских теологов найти обоснование рассматриваемой теории в патристических трудах, истоки традиционной для протестантов теории заместительного наказания все же восходят к идеям Ансельма.

В работе также было обосновано, что теория заместительного наказания может рассматриваться в качестве традиционной протестантской теории искупления. Во-первых, было продемонстрировано, что данная теория приняла свои четкие очертания в трудах Реформаторов и закрепилась в позднейшей

протестантской схоластической традиции и исповеданиях веры. Во-вторых, на примере Ч. Ходжа была показана преемственность основных идей данной теории с более ранней протестантской традицией. В-третьих, в ходе рассмотрения современной критики теории была показана актуальность ключевых положений и аргументов, сформулированных Ч. Ходжем, для защиты теории заместительного наказания. Поэтому данную теорию по праву можно ассоциировать с ортодоксальной протестантской позицией.

Нами были также рассмотрены основные аргументы современных оппонентов традиционной протестантской теории искупления, проясняющие аутентичное значение ключевых библейских понятий (праведность/справедливость Божья, умилоствление, Божий гнев, грех и наказание), на которых строится теория заместительного наказания. В результате было установлено, что, будучи рассмотренными в контексте еврейской традиции того времени, библейские понятия искупления обретают свой изначальный смысл, уже не позволяющий им служить опорой для теории заместительного наказания. Проанализированные критические аргументы, выявляющие значение метафорического языка искупления, осмыслением которого подчас пренебрегают сторонники заместительного наказания, убеждают в том, что сторонники этой теории не только не позволяют библейским метафорам искупления иметь самостоятельное звучание, но подчиняют их толкование главенству судебных метафор, делая их частью юридического понимания взаимоотношений Бога и человека.

Были также исследованы аргументы, указывающие на этические проблемы теории заместительного наказания. Было установлено, что концепция ретрибутивной справедливости, лежащая в основе данной теории, при перенесении ее в сферу этики заставляет полагать, что: 1) идея воздаяния лежит в самой основе морали, общественного устройства и даже природы Самого Бога, что, в свою очередь, ведет к поощрению различных видов насилия и

виктимизации; 2) Божье прощение не может быть даровано безусловно, безнаказанно, но требует предварительного удовлетворения справедливости; 3) христианская практика прощения не может основываться на примере Божьего прощения на кресте (как оно понимается в теории заместительного наказания), поскольку аутентичное понимание прощения не подразумевает условий, состоит в отказе от мщения и воспринимается лично, а не абстрактно.

Также были проанализированы критические доводы современных протестантских теологов, подчеркивающие вероучительные проблемы теории заместительного наказания, касающиеся тринитарной доктрины, учения о свойствах Бога, представления о достаточности смерти Христа для спасения людей и о взаимосвязи между различными аспектами Его служения. Было обосновано, что концепция ретрибутивной справедливости, свойственная рассматриваемой теории, противопоставляет Лица Троицы, поскольку основная задача искупления видится в удовлетворении справедливости Бога Отца, достигаемое посредством наказания Бога Сына. Кроме того, идея ретрибутивной справедливости ставит новые, трудноразрешимые вопросы о противопоставлении Божьих свойств святости/любви и справедливости/милосердия, а также Божественном насилии. В соответствии с этой теорией, Бог внутренне обязан следовать ретрибутивному принципу, поэтому не может просто простить людей, не требуя наказания за грех, и даже простить грешников в случае их покаяния. Наконец, получается, что доктрина искупления ограничивается только экспликацией значения смерти Христа, но не интегрирует в себя спасительное значение Его воплощения, земного служения и воскресения. Иными словами, искупление человечества возможно только благодаря однажды принесенному Христом справедливому воздаянию за грех.

Было отмечено, что в последние десятилетия многочисленные проблемы теории заместительного наказания подтолкнули современных протестантских

исследователей к поиску альтернативных моделей для объяснения природы искупления, которые бы более согласовались с сутью библейского учения о спасении во Христе, христианской традицией, и были бы этически-релевантным для современного общества.

Так, было показано, что теория *Christus Victor*, выдвинутая Г. Ауленом и поддержанная другими протестантскими авторами, с одной стороны, выражает суть новозаветного учения о противостоянии между Богом и силами зла, ради освобождения людей из плена греха, смерти и дьявола, с другой — она прочно укоренена в патристической традиции, в особенности в учении Иринея Лионского. Было доказано, что данная теория содержит ряд экзегетических, этических и вероучительных преимуществ перед теорией заместительного наказания. Также было показано, что метафора победы, лежащая в основе теории *Christus Victor*, лишь условно может называться метафорой, но, по общехристианскому убеждению, отражает объективное историческое событие победы Иисуса Христа над силами зла. Все рассмотренные аргументы позволяют увидеть несомненные преимущества теории *Christus Victor* в контексте христианского мировоззрения, а также утверждать, что она может служить в качестве новой парадигмы для осмысления искупления в протестантской традиции.

Представляется, что результаты, полученные в ходе исследования, восполнят существенный пробел в российском религиоведении и философии религии. В диссертационной работе была проанализирована проблематика одной из наиболее дискуссионных доктрин современного западного протестантизма. В научный оборот были введены неисследованные ранее труды наиболее известных и востребованных в наши дни протестантских ученых-библеистов, теологов, философов религии и религиоведов, играющих значимую роль в переосмыслении учения об искуплении в современной протестантской традиции.

В заключение стоит отметить, что, как выяснилось в процессе исследования, современная протестантская религиозно-философская мысль находится в постоянном развитии. На примере критики традиционной протестантской теории искупления, а также новых тенденций, нашедших свое выражение в современных теориях *Christus Victor*, мы можем наблюдать положительную динамику этого развития. Очевидно, что пройдя долгий путь исканий, западные исследователи возвращаются к истинному смыслу новозаветного учения об искуплении и его экспликации в патристической традиции. Хочется надеяться, что эта тенденция послужит постепенному сближению вероучительных парадигм различных христианских конфессий, и данное исследование внесет свой скромный вклад в этот процесс.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Сокращения

- ACOO* S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia / Ed. F.S. Schmitt. 6 vols. Seccovii, 1938. Romae, 1940. Edinburgh, 1946–1961.
- CCCM* Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis. 316 vols. Turnhout: Brepols, 1966–2014.
- CCEPC* The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes / Ed. P. Schaff: in 3 vols. Vol. 3. The Evangelical Protestant Creeds. New York: Harper & Brothers, 1877.
- ICOO* Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia / Ed. E. Cunitz, J.-W. Baum, E.W.E. Reuss. 58 t. Brunsvigae: C.A. Schwetschke, 1863–1900.
- PG* Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J. P. Migne. 161 t. Paris, 1857–1866.
- PL* Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. 221 t. Paris, 1844–1864.
- TAOO* Doctoris angelici divi Thomæ Aquinatis Opera omnia / Ed. S.É. Fretté and P. Maré: in 32 vols. Paris: L. Vivès, 1871–1880.
- WA* D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 64 Bde. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1883–1990.
- WA DB* D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 12 Bde. Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1906–1961
- ПЭ* Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.

2. Источники и переводы

2.1 Патристические:

1. *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione Verbi Dei // PG 25. Col. 95–197.
2. *Athanasius Alexandrinus*. Contra Arianos II // PG 25. Col. 145–321.
3. *Aurelius Augustinus*. Enchiridion // PL 40. Col. 231–290.
4. *Aurelius Augustinus*. De Civitate Dei // PL 41. Col. 13–808.
5. *Aurelius Augustinus*. De Trinitate // PL 42. Col. 819–1098.
6. *Aurelius Augustinus*. Sermo CXXX // PL 38. Col. 725–728.
7. *Aurelius Augustinus*. Sermo CCLXIII // PL 38. Col. 1209–1212
8. *Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto // PG 32. Col. 67–217.
9. *Gregorius Nazianzenus*. Oratio XLV // PG 36. Col. 624–664.
10. *Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // PG 45. Col. 1–106.
11. *Gregorius Nyssenus*. Ad Ablabium quod non sint tres dei // PG 45. Col. 116–136.
12. *Ioannes Chrysostomus*. Homilia in Ioannem LXVII // PG 59. Col. 369–374.
13. *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses // PG 7. Col. 433–1224.
14. *Origenes Alexandrinus*. Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum // PG 13. Col. 829–1800.
15. *Иринеи Лионский*. Против ересей // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. П. Преображенского, Н. Сагарды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008.

2.2 Средневековые:

16. *Anselmus Cantuariensis*. Cur deus homo // ACOO. Vol. 2. Romae, 1940. P. 37–133.
17. *Hugo de S. Victore*. De sacramentis christiane fidei // PL 176. Col. 183–618.

18. *Petrus Abaelardus*. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // Petri Abaelardi Opera Theologica II. CCM 11. / ed. E.M. Buytaert. Turnholt: Brepols, 1969.
19. *Petrus Lombardus*. Libri quatuor Sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916.
20. *Thomas Aquinas*. Summa theologia // ТАОО: in 32 vols. Vol. 1-5.
21. *Thomas Aquinas*. Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi, libri 3. / Ed. F. Moos. Paris: Lethielleux, 1933.
22. *Ансельм Кентерберийский*. Почему Бог стал человеком. / Пер. Е. Начинкина // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 29–133.

2.3 Протестантская традиция:

Мартин Лютер

23. *Luther M.* Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. 1519 // WA 2. S. 680–697.
24. *Luther M.* Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis. 1520 // WA 6. S. 99–134.
25. *Luther M.* Operationes in Psalmos. 1519–1521. Psalmus Secundus // WA 5. S. 47–74.
26. *Luther M.* Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers. 1520 // WA 7. S. 194–229.
27. *Luther M.* Der Prophet Jona ausgelegt. 1526 // WA 19. S. 169–251.
28. *Luther M.* Vorlesung über den 1. Johannesbrief. 1527 // WA 20. S. 592–801.
29. *Luther M.* Predigten über das zweite Buch Mose. 1524 // WA 16.
30. *Luther M.* Epistel S. Joannis von der Liebe. Joh. 4. 1533 // WA 36. S. 416–430.
31. *Luther M.* Epistel in der Früh-Christmeß. Tit. 3, 4-7. 1522 // WA 10.II. S. 95–127.
32. *Luther M.* In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius (cap. 1-4). 1531. [1535] // WA 40.I.

33. *Luther M.* In epistolam St. Pauli ad Galatas Commentarius (cap. 5-6). 1531. [1535] // WA 40.II.
34. *Luther M.* Vorlesung über Jesajas. 1527–1530 // WA 31.II. S. 1–585.
35. *Luther M.* Am tage Thoma des heiligen Apostels Euvangelion. Joh. 20, 24-29. 1527 // WA 17.II. S. 289–297.
36. *Luther M.* Enarratio Psalmi XC. 1534/1535. [1540] // WA 40.III. S. 476–594.
37. *Luther M.* Vorrede auf die Epistel S. Paul an die Römer // WA DB 7. S. 2–27.
38. *Luther M.* Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola // WA 56.
39. *Лютер М.* Лекции по посланию к Галатам. Минск: Пикорп, 1997.

Жан Кальвин

40. *Calvin J.* Institution de la religion chrétienne. Genève: E. Béroud & Co, 1888.
41. *Calvinus I.* Institutio christianae religionis. Geneva: Robertus Stephanus, 1559.
42. *Calvinus I.* Sixieme Sermon // Sermons sur la prophetie d'Esaië. Chap. LIII // ICOO. Vol. 35. Col. 661–674.
43. *Calvinus I.* Septieme sermon. Matth. Chap. XXVII // Sermons sur la passion de N. S. Iesus Christ. // ICOO. Vol. 46. Col. 913–928.
44. *Calvinus I.* Commentarius in epistolam Pauli ad Colossenses // ICOO. Vol. 52. Col. 77–132.

Протестантская схоластика

45. *Grotius H.* Defensio fidei Catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senesam. Leiden: Ioannes Patius, 1617.
46. *Turretino F.* Institutio theologiae elencticae: in 3 vols. Vol. 2. Geneva: Samuel de Tournes, 1682.

Исповедания веры

47. Confessio Augustana // ССЕРС. P. 3–73.
48. Formula Concordiae // ССЕРС. P. 93–180.
49. Confessio Belgica // ССЕРС. P. 383–436.

50. Heidelberg Catechism // ССЕРС. P. 307–355.
51. Canones Synodi Dordrechtanae // ССЕРС. P. 550–598.
52. Confessio Fidei Westmonasteriensis // ССЕРС. P. 600–674.

Позднейшая протестантская традиция, апология теории заместетельного наказания

53. *Hodge C.* Systematic Theology: in 3 vols. Vol. 2. New York: Scribner, Armstrong, and Co., 1877.
54. *Jeffery S., Ovey M., Sach A.* Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution. Wheaton: Crossway, 2007.
55. *Stott J.R.W.* The Cross of Christ. Downers Grove: IVP Books, 1986.

Сборники

56. The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives. / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004.

2.4 Полемика вокруг традиционной протестантской теории искупления:

57. *Baker M.D., Green J.B.* Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts. 2nd ed. Downers Grove: IVP Academic, 2011.
58. *Baker M.D.* Which Courtroom and What Narrative Shapes Your Atonement Theology? // *Direction*. 2012. Vol. 41. No. 1. P. 97–110.
59. *Belousek D.W.S.* Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
60. *Blocher H.* Biblical Metaphors and the Doctrine of the Atonement // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2004. Vol. 47. No. 4. P. 629–645.
61. *Dodd C.H.* The Epistle to the Romans. New York: Harper & Row, 1932.
62. *Dodd C.H.* The Johanne Epistles. London: Hodder & Stoughton, 1946.
63. *Dodd C.H.* Atonement // *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1957. P. 82–95.

64. *Fiddes P.S.* Past Event and Present Salvation: A Study in the Christian Doctrine of the Atonement. Louisville: Westminster/J. Knox Press, 1989.
65. *Green J.B., Baker M.D.* Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament & Contemporary Contexts. Downers Grove: IVP Academic, 2000.
66. *Gunton C.E.* The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T. & T. Clark, 2003.
67. *Hilborn D.* Atonement, Evangelicalism and the Evangelical Alliance // The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement / Ed. D. Tidball, D. Hilborn, J. Thacker. Grand Rapids: Zondervan, 2008. P. 15–33.
68. *Jensen P.* Forgiveness and Atonement // Scottish Journal of Theology. 1993. Vol. 46. No. 2. P. 141–160.
69. *Jones L.G.* Embodying Forgiveness: A Theological Analysis. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
70. *Lane T.* The Wrath of God as an Aspect of the Love of God // Nothing Better, Nothing Greater: Theological Essays on the Love of God / Ed. K.J. Vanhoozer. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. P. 138–167.
71. *Marshall C.D.* Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
72. *Marshall I.H.* Aspects of the Atonement: Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity. London: Paternoster, 2007.
73. *McCall T.H.* Forsaken: The Trinity and the Cross, and Why It Matters. Downers Grove: IVP Academic, 2012.
74. *Moule C.F.D.* The Christian Understanding of Forgiveness // Theology. 1968. Vol. 71. P. 435–443.
75. *Moule C.F.D.* The Theology of Forgiveness // Essays in New Testament Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 250–260.
76. *Mouw R.J.* Violence and the Atonement // Must Christianity Be Violent?: Reflections on History, Practice, and Theology / Ed. K.R. Chase, A. Jacobs. Grand Rapids: Brazos Press, 2003. P. 159–171.
77. *Owen H.P.* Christian Theism: A Study in its Basic Principles. Edinburgh: T. & T. Clark, 1984.

78. *Schmiechen P.* Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
79. *Schreiner T.R.* Penal Substitution View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 67–98.
80. *Smail T.* Once and for All: A Confession of the Cross. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2005.
81. *Talbott T.* What Jesus Did for Us // The Reformed Journal. 1990. Vol. 40. P. 8–12.
82. *Talbott T.* Punishment, Forgiveness, and Divine Justice // Religious Studies. 1993. Vol. 29. No. 2. P. 151–168.
83. *Travis S.* Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought. Colorado Springs: Hendrickson Publishers, 2009.
84. *Vidu A.* Atonement, Law, and Justice: The Cross in Historical and Cultural Contexts. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
85. *Vidu A.* The Place of the Cross Among the Inseparable Operations of the Trinity // Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics / Ed. O.D. Crisp, F. Sanders. Grand Rapids: Zondervan, 2015. P. 21–42.
86. *Volf M.* Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
87. *Volf M.* The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
88. *Weaver J.D.* Violence in Christian Theology // Cross Currents. 2001. Vol. 51. No. 2. P. 150–176.
89. *Weaver J.D.* Forgiveness and (Non) Violence: The Atonement Connections // The Mennonite Quarterly Review. 2009. Vol. 83. P. 319–347.

Сборники:

90. Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham / Ed. J. Goldingay. London: SPCK, 1995.
91. The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006.

92. *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of Atonement* / Ed. D. Tidball, D. Hilborn, J. Thacker. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

2.4 Теория Christus Victor и концепции ненасильственного искупления:

93. *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2003.
94. *Boyd G.A.* God at War: The Bible & Spiritual Conflict. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.
95. *Boyd G.A.* Christus Victor View // *The Nature of the Atonement: Four Views* / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 23–49.
96. *Finger T.N.* Christian Theology: An Eschatological Approach: in 2 vols. Vol. 1. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985.
97. *Finger T.N.* Christus Victor and the Creeds: Some Historical Considerations // *Mennonite Quarterly Review*. 1998. Vol. 72. No. 1. P. 31–51.
98. *Finger T.N.* Christus Victor as Nonviolent Atonement // *Atonement and Violence: A Theological Conversation* / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 87–111.
99. *Girard R.* The Girard Reader / Ed. J.G. Williams. New York: Crossroad, 200. 340 p.
100. *Girard R.* La Violence et le Sacré. Paris: Gasset, 1972.
101. *Girard R.* Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Gasset, 1978.
102. *Girard R.* Le Bouc émissaire. Paris: Gasset, 1982.
103. *Girard R.* Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris: Gasset, 1999.
104. *Grimmsrud T.* Instead of Atonement: The Bible's Salvation Story and Our Hope for Wholeness. Eugene: Cascade Books, 2013.
105. *Jersak B.* Nonviolent Identification and the Victory of Christ // *Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ* / Ed. B. Jersak, M. Hardin. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007. P. 18–53.

106. *Ray D.K.* Deceiving the Devil: Atonement, Abuse, and Ransom. Cleveland: Pilgrim Press, 1998.
107. *Weaver J.D.* Atonement for the Non-Constantinian Church // Modern theology. 1990. Vol. 6. No. 4. P. 307–323.
108. *Weaver J.D.* Christus Victor, Ecclesiology, and Christology // The Mennonite Quarterly Review. 1994. Vol. 68. No. 3. P. 277–290.
109. *Weaver J.D.* Some Theological Implications of Christus Victor // The Mennonite Quarterly Review. 1994. Vol. 68. No. 4. P. 483–499.
110. *Weaver J.D.* The Nonviolent Atonement. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
111. *Weaver J.D.* Narrative Christus Victor: The Answer to Anselmian Atonement Violence // Atonement and Violence: A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 1–29.
112. *Weaver J.D.* The Nonviolent Atonement: Human Violence, Discipleship and God // Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ / Ed. B. Jersak, M. Hardin. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007. P. 316–355.
113. *Weaver J.D.* The Nonviolent Atonement. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
114. *Weaver J.D.* The Nonviolent God. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2013.
115. *Wink W.* Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
116. *Wink W.* Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
117. *Wink W.* Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
118. *Wink W.* The Powers That Be: Theology for a New Millennium. New York: Harmony, 1999.
119. *Yoder J.H.* The Politics Of Jesus. 2nd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

120. *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
121. *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего как молния. М.: Изд-во ББИ, 2015.
122. *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.

Сборники

123. Atonement and Violence: A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006.
124. Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today / Ed. M. Trelstad. Minneapolis: Augsburg Books, 2006.
125. Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ / Ed. B. Jersak, M. Hardin. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007.

3. Литература

126. *Амвросий (Погодин).* Об искуплении // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., предисл. и комм. архимандрита Амвросия (Погодина). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 447–525.
127. *Аристотель.* Никомахова этика // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 458–465.
128. *Гнедич П.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
129. *Иларион (Алфеев).* Иисус Христос. Жизнь и учение: Кн. 1. Начало Евангелия. М.: Сретенский монастырь, 2016.
130. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. М.: Изд-во «Наука», 1980. С. 78–278.
131. *Козлов М.* Учение об искуплении в русской богословской мысли XIX–XX вв. // Искупление. ПЭ. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 304–311.
132. *Корякин С.* К вопросу об источниках традиционной протестантской теории искупления // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 1–26.
133. *Лосский В.* Искупление и обожение // По образу и подобию. М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1995. С. 95–105.

134. *Пиерард Р.* Евангельское христианство (Evangelicalism) // Теологический энциклопедический словарь / Под ред. У. Элвелл. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. С. 430–433.
135. *Пилипенко Е.* Искупление в католическом богословии // Искупление. ПЭ. Т. 24. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. С. 297–300.
136. *Ратцингер Й.* Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1988.
137. *Суинберн Р.* Искупительная жертва Христа // Философия религии: альманах. 2010–2011 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. М.: Наука — Восточная литература, 2007. С. 40–50.
138. *Тарасий (Курганский).* Перелом в древнерусском богословии. Варшава: Синодальная Типография, 1927.
139. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006.
140. *Цицерон.* В защиту Марка Целия Руфа // Диалоги. М.: Наука, 1966.
141. *Шохин В.К.* Введение в философию религии. М: Альфа-М, 2010.
142. *Althaus P.* The Theology of Martin Luther. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
143. *Baker M.D.* Proclaiming the Scandal of the Cross: Contemporary Images of the Atonement. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
144. *Baker S.L.* Executing God: Rethinking Everything You've Been Taught about Salvation and the Cross. Louisville: Westminster John Knox Press, 2013.
145. *Barbour I.* Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. New York: Harper & Row, 1976.
146. *Bell D.M.* Deliberating: Justice and Liberation // The Blackwell Companion to Christian Ethics / Ed. S. Hauerwas, S. Wells. Malden: Blackwell Publishing, 2004. P. 182–195.
147. *Berkhof H.* Christ and the Powers. Scottdale: Herald Press, 1962.
148. *Blocher H.* The Atonement in John Calvin's Theology // The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical Perspectives / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004. P. 279–303.

149. *Boersma H.* Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
150. *Boersma H.* Violence, the Cross, and Divine Intentionality: A Modified Reformed View // Atonement and Violence : A Theological Conversation / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 47–72.
151. *Boyd R.* Metaphor and Theory Change: What is “Metaphor” a Metaphor For? // Metaphor and Thought / ed. *A. Ortony*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 481–532.
152. *Brauch M.T.* Perspectives on “God’s righteousness” in Recent German Discussion // Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress Press, 1977. P. 523–542.
153. *Brondos D.A.* Paul on the Cross: Reconstructing the Apostle’s Story of Redemption. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
154. *Brown J.C., Parker R.* For God So Loved the World? // Christianity, Patriarchy and Abuse: A Feminist Critique / Ed. J.C. Brown, C.R. Bohn. Berea: Pilgrim Press, 1989. P. 1–30.
155. *Brümmer V.* Atonement and Reconciliation // Religious Studies. 1992. Vol. 28. No. 4. P. 435–452.
156. *Brümmer V.* The Model of Love: A Study in Philosophical Theology. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1993.
157. *Burns J.P.* The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // Theological Studies. 1975. Vol. 36. No. 2. P. 285–304.
158. *Bushnell H.* The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation. New York: C. Scribner & Co., 1866.
159. *Campbell J.M.* The Nature of the Atonement, and its Relation to Remission of Sins and Eternal Life. London: Macmillan and Co., 1856.
160. *Carroll J.T. et al.* The Death of Jesus in Early Christianity. Colorado Springs: Hendrickson Publishers, 1995.
161. *Cartwright S.R.* Introduction // Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 3–81.
162. *Chalke S., Mann A.* The Lost Message of Jesus. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

163. *Clifford R., Anatolios K.* Christian Salvation: Biblical and Theological Perspectives // *Theological Studies*. 2005. Vol. 66. No. 4. P. 739–769.
164. *Cohen N.* Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's *Cur Deus Homo* // *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. No. 1. P. 22–29.
165. *Cone S.D.* *An Ocean Vast of Blessing: A Theology of Grace*. Eugene: Cascade Books, 2014.
166. *Cranfield C.E.B.* *The Gospel according to St. Mark: Cambridge Greek New Testament Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
167. *Cranfield C.E.B.* *The Epistle to the Romans: A Critical and Exegetical Commentary: in 2 vols. Vol. 1*. London; New York: T. & T. Clark International, 2004.
168. *Crisp O.D.* Original Sin and Atonement // *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* / Ed. T.P. Flint, M. Rea. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. P. 430–451.
169. *Crisp O.D.* Penal Non-substitution // *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* / Ed. O.D. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 299–327.
170. *Cross R.* Atonement Without Satisfaction // *Oxford Readings in Philosophical Theology* / Ed. M.C. Rea.: in 2 vols. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 328–347.
171. *Cullmann O.* *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time*. London: SCM, 1962.
172. *Daniels T.S.* Passing the Peace: Worship That Shapes Nonsubstitutionary Convictions // *Atonement and Violence: A Theological Conversation* / Ed. J. Sanders. Nashville: Abingdon Press, 2006. P. 125–148.
173. *Depoortere F.* René Girard and Christus Victor: Solving the Problem of the Cross // *Culture, Theory and Critique*. 2011. Vol. 52. No. 2–3. P. 321–333.
174. *Dillistone F.W.* A Biblical and Historical Appraisal of Theories of the Atonement // *Theology Today*. 1953. Vol. 10. No. 2. P. 185–195.
175. *Dillistone F.W.* *The Christian Understanding of Atonement*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

176. *Driver J.* Understanding the Atonement for the Mission of the Church. Scottsdale: Herald Press, 1986.
177. *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
178. *Finger T.N.* A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.
179. *Finlan S.* Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine. Collegeville: Liturgical Press, 2005.
180. *Finlan S.* Options on Atonement in Christian Thought. Collegeville: Michael Glazier, 2007.
181. *Franks R.S.* A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development: in 2 vols. Vol. 1. London; New York; Toronto: Hodder & Stoughton, 1918.
182. *Geisler N.L.* Christian Ethics: Options and Issues. Grand Rapids: Baker Academic, 1989.
183. *Goldingay J.* Your Iniquities Have Made a Separation between You and Your God // Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham / Ed. J. Goldingay. London: SPCK, 1995. P. 39–53.
184. *Gorringe T.* God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996.
185. *Graham G.* Atonement // The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology / Ed. C. Taliaferro, C. Meister. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. P. 124–135.
186. *Green J.B.* Kaleidoscopic View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 157–185.
187. *Grensted L.W.* A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920.
188. *Grudem W.* Systematic Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
189. *Hamerton-Kelly R.* Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing, 1992.

190. *Hannah J.D.* Anselm on the Doctrine of Atonement // *Bibliotheca Sacra*. 1978. Vol. 135. P. 333–344.
191. *Harnack A.* History of Dogma: in 6 vols. Vol. VI. Boston: Little, Brown and Co., 1899.
192. *Harper B.* Christus Victor, Postmodernism, and the Shaping of Atonement Theology // *Cultural Encounters*. 2005. No. 2.1. P. 37–51.
193. *Heim M.S.* Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
194. *Helm P.* John Calvin's Ideas. Oxford: Oxford University Press, 2006.
195. *Hopkins J.* A Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
196. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. Revised. New York: HarperCollins, 1978.
197. *Lewis D.* Do We Believe in Penal Substitution? // *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* / Ed. O.D. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 328–334.
198. *Loewe W.P.* Irenaeus' Soteriology: Christus Victor Revisited // *Anglican Theological Review*. 1985. Vol. 67. No. 1. P. 1–15.
199. *Lombardo N.E.* The Father's Will: Christ's Crucifixion and the Goodness of God. New York: Oxford University Press, 2014.
200. *Love G.A.* Love, Violence, and the Cross: How the Nonviolent God Saves us through the Cross of Christ. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010.
201. *MacIntyre J.* The Shape of Soteriology: Studies in the Doctrine of the Death of Christ. Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
202. *Macquarrie J.* Demonology and the Classic Idea of Atonement // *The Expository Times*. 1956. Vol. 68. No. 1. P. 3–6, 60–63.
203. *McCormack B.L.* For Us and Our Salvation: Incarnation and Atonement in the Reformed Tradition // *Greek Orthodox theological review*. 1998. Vol. 43. No. 1–4. P. 281–316.
204. *McCormack B.L.* The Ontological Presuppositions of Barth's Doctrine of the Atonement // *The Glory of the Atonement: Biblical, Theological & Practical*

- Perspectives / Ed. C.E. Hill, F.A. James III. Downers Grove: IVP Academic, 2004. P. 346–366.
205. *McDonald H.D.* The Atonement of the Death of Christ: In Faith, Revelation, and History. Grand Rapids: Baker Book House, 1985.
 206. *McFague S.* Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
 207. *McGrath A.E.* Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification. 3rd ed. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2005.
 208. *Moberly R.C.* Atonement and Personality. London: John Murray, 1901.
 209. *Morris L.L.* The Apostolic Preaching of the Cross. 3rd ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1965.
 210. *Murray S.* A Speech at the Debate on Steve Chalke’s Book The Lost Message of Jesus [Electronic resource]. URL: <http://www.anabaptistnetwork.com/node/233>. (Date of access: 20.08.2016).
 211. *Neufeld T.R.Y.* Killing Enmity: Violence and the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
 212. *Nicole R. C.H.* Dodd and the Doctrine of Propitiation // Westminster Theological Journal. 1955. Vol. 17. No. 2. P. 117–157.
 213. *Packer J.I.* What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution // In My Place Condemned He Stood: Celebrating the Glory of the Atonement / Ed. J.I. Packer, M. Dever. Wheaton: Crossway, 2008. P. 53–100.
 214. *Packer J.I.* Sola Fide: The Reformed Doctrine of Justification. Mitchellville: Fig, 2012.
 215. *Paul R.S.* The Atonement: Sacrifice and Penalty // Readings in Calvin’s Theology. Eugene: Wipf & Stock Pub, 1998. P. 142–152.
 216. *Peacore L.D.* An Evangelical Feminist Perspective on Traditional Atonement Models // Ex Auditu. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture. 2010. Vol. 26. P. 145–163.
 217. *Pelikan J.* Foreword to 1970 Edition // Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. New York: Macmillan, 1972. P. xi–xix.

218. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago; London: University of Chicago Press, 1978.
219. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago; London: University of Chicago Press, 1985.
220. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: in 5 vols. Vol. 5. Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700). Chicago; London: University of Chicago Press, 1989.
221. *Peters T.* The Atonement in Anselm and Luther, Second Thoughts About Gustaf Aulén's Christus Victor // *Lutheran Quarterly*. 1972. Vol. 24. No. 3. P. 301–314.
222. *Pinnock C.H.* Salvation by Resurrection // *Ex Auditu*. An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture. 1993. Vol. 9. No. 2. P. 1–11.
223. *Piper J.* The Future of Justification: A Response to N. T. Wright. 2nd ed. Wheaton: Crossway, 2007.
224. *Plantinga A.* Does God Have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
225. *Pomerleau W.P.* Justice, Western Theories of // *Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource* [Electronic resource]. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (Date of access: 16.08.2014).
226. *Pomerleau W.P.* Divine Simplicity // *Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource* [Electronic resource]. URL: <http://www.iep.utm.edu/div-simp/#H4>. (Date of access: 12.08.2016).
227. *Porter S.L.* Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution // *Oxford Readings in Philosophical Theology* / Ed. M.C. Rea.: in 2 vols. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 314–327.
228. *Pugh B.* Atonement Theories: A Way through the Maze. Eugene: Cascade Books, 2014.
229. *Quinn P.L.* Abelard on Atonement: “Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral About It” // *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* / Ed. O.D. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 335–353.
230. *Rashdall H.* The Idea of Atonement in Christian Theology. London: Macmillan, 1919.

231. *Reichenbach B.R.* Healing View // The Nature of the Atonement: Four Views / Ed. P.R. Eddy, J.K. Beilby. Downers Grove: IVP Academic, 2006. P. 117–147.
232. *Ricoeur P.* Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
233. *Rieger J.* Christ & Empire: From Paul to Postcolonial Times. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishing, 2007.
234. *Ritschl A.* A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation. Edinburgh: Edmonston & Douglas, 1872.
235. *Rivière J.* The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay: in 2 vols. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.
236. *Rivière J.* The Doctrine of the Atonement: a Historical Essay: in 2 vols. Vol. 2. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.
237. *Rogers J.B.* The Church Doctrine of Biblical Authority // The Authoritative Word / Ed. D.K. McKim. Eugene: Wipf & Stock Pub, 1998. P. 197–226.
238. *Ruether R.R.* Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon Press, 1993.
239. *Schwager R.* Must There Be Scapegoats? Leominster; New York: Crossroad, 2000.
240. *Shedd W.G.* The History of Christian Doctrine: in 2 vols. Vol. 2. New York: Charles Scribner, 1863.
241. *Shelton R.L.* Cross And Covenant. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.
242. *Sherman R.J.* King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement. New York: T&T Clark, 2004.
243. *Smith M.* Divine Violence and the Christus Victor Atonement Model (PhD Thesis). London: Middlesex University, 2015.
244. *Stump E.* *Aquinas* (Arguments of the Philosophers). London; New York: Routledge, 2005.
245. *Stump E.* Atonement According to Aquinas // Oxford Readings in Philosophical Theology / Ed. M.C. Rea.: in 2 vols. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 267–293.

246. *Swinburne R.* The Christian Scheme of Salvation // A Reader in Contemporary Philosophical Theology / Ed. O.D. Crisp. London; New York: T&T Clark, 2009. P. 354–370.
247. *Sykes S.W.* Outline of a Theology of Sacrifice // Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 282–298.
248. *TeSelle E.* The Cross as Ransom // Journal of Early Christian Studies. 1996. Vol. 4. No. 2. P. 147–170.
249. *Tillich P.* Systematic Theology: in 2 vols. Vol. 2. London: Nibset, 1957.
250. *Travis S.* Christ as Bearer of Divine Judgement in Paul's Thought // Atonement Today: A Symposium at St John's College, Nottingham / Ed. J. Goldingay. London: SPCK, 1995. P. 21–38.
251. *Vallicella W.F.* Divine Simplicity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2015 Edition) [Electronic resource]. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/divine-simplicity/> (Date of access: 12.08.2016).
252. *VanGemeren W.A.* A Guide to Old Testament Theology and Exegesis. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
253. *Whidden III D.* The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order // Nova et Vetera (English edition). 2011. Vol. 9. No. 4. P. 1055–1087.
254. *White V.* Atonement and Incarnation: An Essay in Universalism and Particularity. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991.
255. *Williams J.G.* Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence. San Francisco: HarperCollins, 1991.
256. *Williams T.* Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard / Ed. J.E. Brower, K. Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 258–278.
257. *Wright N.G.* A Theology of the Dark Side: Putting the Power of Evil in Its Place. Eugene: Wipf & Stock Pub, 2010.
258. *Wright N.T.* The Cross and The Caricatures [Electronic resource]. URL: <http://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/the-cross-and-the-caricatures/> (Date of access: 01.05.2016).

259. *Wright N.T.* Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church. New York: HarperOne, 2008.
260. *Wright N.T.* Justification: God's Plan & Paul's Vision. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
261. *Young N.* C.H. Dodd, "Hilaskesthai" and His Critics // *Evangelical Quarterly*. 1976. No. 48. P. 67–78.
262. *Young N.* "Hilaskesthai" and Related Words in the New Testament // *Evangelical Quarterly*. 1983. No. 55. P. 169–176.

Сборники и справочные издания

263. Scholasticism in the Lutheran Church // *Lutheran Cyclopedia* / Ed. H.E. Jacobs. New York: Scribner, 1899. P. 434–435.
264. Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов / Сост. Н. Печерская. СПб.: ВРФШ, 1999.
265. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей; ред. М.О. Кедрова / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2013.