

*В.К. Шохин*

**О ГРАНИЦАХ КОМПЕТЕНЦИИ РАЗУМА  
В СОТЕРИОЛОГИИ И САКРАМЕНТОЛОГИИ:  
НЕСКОЛЬКО НЕБОГОСЛОВСКИХ РАССУЖДЕНИЙ\***

Представляемые мною размышления не являются чем-то большим, чем продолжение тех, на которые меня четыре с лишним года назад подвиг журнал «Фома», собиравший мнения людей самых разных специальностей о том, что они думают о Таинстве Покаяния. Тогдашняя моя публикация появилась в сжатой, анкетной форме<sup>1</sup>, и сейчас я хотел бы более развернуто представить прежние мои соображения и поделиться новыми. Называю же свои рассуждения «небогословскими» потому, что, во-первых, у нас обычно считается богословской такая презентация материала, в которой львиную долю занимают цитаты из Отцов Церкви<sup>2</sup>, а в моем докладе их будет совсем немного, и, во-вторых, ввиду отсутствия претензий на систематичность в подаче материала — представляемые соображения будут не более чем «мыслями по поводу». При этом я никоим образом не буду абстрагироваться от своей философской специальности, тем более что современная философская теология, особенно после манифеста А. Плантинги «Совет христианским философам» (1984)<sup>3</sup>, отличается от традиционной естественной теологии и тем, что активно обращается к тематике теологии богоот-

---

\* Текст статьи основан на материале доклада, прочитанного на международной научной конференции Русской православной церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи» (Москва, 15–18.11.2010).

<sup>1</sup> Шохин В.К. Восстановление «внутреннего человека» // Фома. 2007, № 3, с. 25–26.

<sup>2</sup> Примером такого рода публикации по Таинству Покаяния можно считать, например: Доброцветов П.К. Святые отцы о таинстве Покаяния // Таинства Церкви. Материалы подготовительных семинаров Международной богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о церковных Таинствах». М., 2007, с. 107–115, представляющую собой краткий свод ссылок на тексты от «Пастыря» Ермы до сочинений Иустина Поповича.

<sup>3</sup> См.: *Plantinga A. Advice to Christian Philosophers // Faith and Philosophy*. 1984, Vol. 1, p. 253–271.

кровенной, включая догматы и таинства<sup>4</sup>. Догмат Искупления находится в фокусе внимания философских теологов, возможно, в большей степени, чем другие<sup>5</sup>. Основное, в чем я расхожусь с многими представителями англо-американской «христианской философии», так это в том, что не разделяю когнитивный оптимизм многих ее представителей, придавая большее значение, чем они, Кантовому вопросу о границах человеческого познания.

Тайна Искупления, составляющая, согласно христианской теологии, главное в «демонстративности» человеческого спасения, а следовательно, и для «жизни во Христе», которой была посвящена указанная конференция, не только является *безумием для эллинов* (1 Кор 1:23), но и располагается за чертой доступности и для «верующего разума». Уже св. Григорий Богослов недоумевал, кому именно могла быть принесена Вселенская Жертва, если таковым «реципиентом» не мог быть, по рассуждению, ни всеблагий и всесправедливый Бог, ни падший до конца враг Бога и человека, и предлагал остановиться на том, что мы можем постигать лишь плоды Искупления («дела Христовы»), тогда как «большее да почтено будет молчанием»<sup>6</sup>. Знаменитая юридическая

<sup>4</sup> Среди последователей этого направления можно выделить Н. Кретцмана и С. Мак-Дональда, который в статье «Что такое философская теология?» (1996) отмечал, что основное внимание в философских исследованиях религиозных предметов уделялось и правомерно уделяется преимущественно естественной теологии, основная цель которой заключалась в обеспечении христианского теизма эпистемологической поддержкой. Но христианские философы не должны, по его суждению, игнорировать и другой задачи — анализа и прояснения специфических христианских вероучений, и, «поскольку философская теология охватывает проект прояснения, не может быть ограничена на теологические проблемы и доктрины, открытые для философского теолога. Он может законно предпринимать исследование не только вопроса о Божественном существовании и атрибутах — проблем, ассоциируемых с естественной теологией, — но и таких учений, как Троицизм, Боговоплощение и Искушение — традиционных образцов учений, не доступных естественному разуму». См.: *MacDonald S. What is Philosophical Theology // The Presumption of Presence*. Ed. by P. MacEnhill and G.B. Hall. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1996, p. 76.

<sup>5</sup> См., к примеру, специальную монографию одного из столпов современной аналитической философии: *Swinburne R. Responsibility and Atonement*. Oxford: Clarendon Press, 1989; ср.: *id. Christ's Atoning Sacrifice // Archivio di Filosofia*, 2008. Vol. 71, No 1–2, p. 81–88.

<sup>6</sup> См. слово 45 на Святую Пасху: «...спрашиваю, кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что более справедливо было бы помиловать нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака,

теория, систематизированная Ансельмом Кентерберийским<sup>7</sup>, модифицированная Фомой Аквинским, развитая Жаном Кальвином и занявшая прочное место в схоластических учебниках по догматическому богословию, не смогла дать ответ на тот же вопрос «кому?» без ущерба для учения о Божественных атрибутах. Однако и последовательно антиюридические концепции, правильные в отрицании антропоморфического решения вопроса, наталкиваются на явный искупительный образ *Агнца Божьего, Который берет грех мира* (Ин. 1:29; ср. Ис. 53:5) ради удовлетворения вселенской правды. Скорее всего, догмат об Искуплении следует рассматривать как многомерное единство составляющих, каждая из которых и по отдельности является сверхразумной. К этим сверхразумным составляющим относится в первую очередь восстановительное возглавление Вторым Адамом рода человеческого — без ясности и в том, идет ли речь о роде как таковом, о всех людях (что менее вероятно) или (что более вероятно) только о «Христовых» (ср. 1 Кор. 15:3), и в том, каковы критерии их выделения из прочих<sup>8</sup>, при полной непроницаемости для разума того, как само это возглавление (*recapitulatio*) могло осуществиться<sup>9</sup>. Но здесь и «воен-

---

приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна?» Когда св. Григорий пишет далее, что Отец приемлет Жертву «по домо-строительству», это означает то же самое, что обсуждаемый вопрос превосходит разумение, а когда уточняет, что это объясняется тем, что «человеку нужно было освятиться человечеством Бога», то указывает на возможность познания целей Искупления, но отнюдь не «средств». Цит. по: *Лосский В.Н.* Искупление и обожение / Боговидение. Минск, 2007, с. 393.

<sup>7</sup> В трактате *Cur Deus homo* («Почему Бог стал человеком?») Ансельм учил, что, согрешая или не воздавая Богу должное, человек похищает у Бога принадлежащее Ему, а потому должен принести компенсацию как «удовлетворение» (*satisfactio*) за нанесенный Богу ущерб и бесчестье, притом большее в сравнении с «похищенным» (ч. I, гл. 11, 13. 23). Поскольку же ни отдельный человек, ни даже весь человеческий род не в состоянии доставить такое «удовлетворение», был необходим Богочеловек, Который и мог, как Бог, и должен был его принести (ч. II, гл. 6). Очевидно, что в эту теорию уже изначально был заложен очевидный антропоморфизм — осмысление отношений человека с Богом в координатах римского права.

<sup>8</sup> Очевидно только, что границы эти вряд ли совпадают с границами христианских конфессий, деноминаций и юрисдикций, несмотря на то что многим очень хотелось бы, чтобы они совпадали. Здесь также допускается «ошибка антропоморфизма» — предположение о том, что Божья мера обязана совпадать с человеческой или, что то же самое, быть доступной для носителей одной только церковной идентичности и недоступной для всех остальных.

<sup>9</sup> Хочется напомнить, что, согласно Указу Московской патриархии, составленному Митрополитом Сергием (Страгородским) в связи с неогностическим учением о. Сергия Булгакова, «в подвиге Искупителя Господь действовал отнюдь не в каче-

ная победа» Второго Адама за весь человеческий род (чтобы «побежденное победило») над автором мирового зла, преступившим границы своей власти, и исцелительное обновление Им человеческой природы (без устранения основного следствия болезни в виде смерти), и многое другое, включая и саму возможность искупления грехов одного сознательного и свободного лица другим, которое многие давно привыкли воспринимать как нечто само собой разумеющееся, но которое на деле также совершенно сверхразумно. Существуют, однако, способы познания и недискурсивные.

Так, например, когда человек пытается по мере своих малых сил стоять за правду Божью и встречается с объединенной силой человеческой ненависти, питаемой и из инфернальных источников, с предательством тех, кто были им облагодетельствованы, и ощущает состояние богооставленности, он вполне может ощутить, помимо *достойно по делам нашим приняли* (Лк. 23:41), также хотя бы самую малую причастность Кресту, представив себе, если умножить этот его опыт в бесконечное множество раз, и цену своего искупления. Однако такие ощущения Креста<sup>10</sup> выпадают на долю немногих. Несколько большее количество людей в состоянии ощутить изнутри свою глубинную мертвенность, а потому и догадаться, что если они еще как-то «остаточно» живы (хотя бы исходя из того, что могут саму эту мертвенность воспринимать), то, вероятно, должен быть Кто-то, принявший на Себя саму их смерть. Но сравнительно уже многие могут ощутить присутствие Искупления, испытав избавление, следующее за словами «Прощаю и разрешаю», и без труда постигая, что их очередного перечисления своих одних и тех же грехов, даже при более или менее искреннем сожалении о них (при обычном отсутствии восприятия самой «материи греха»), не достаточно для освобождения от их груза, и таким образом «узнают», что Кто-то действительно каким-то образом взял на Себя их ношу. Такова подлинная «христианская гносеология», которая гораздо ближе к тому, что незаслуженно забытый не-

---

стве возглавителя всего человечества... так, чтобы плоды Его подвига распространились как-нибудь механически или хотя бы формально-юридически на весь мир и всех людей» (Лосский В.Н. Указ. соч., с. 194–195). Представление же о возглавлении всего человечества больше соответствует рассматриваемому околохристианскому софиологическому учению, согласно которому Искупление выполняет функцию возвращения всей тварной Софии в Софию нетварную.

<sup>10</sup> А это и есть то, что можно обозначить популярным у нас словосочетанием «опытное богословие» — с гораздо большим основанием, чем какие-нибудь «откровенные рассказы странника своему духовному отцу» или рассуждения об исихазме и «умной молитве» совершенно мирских людей.

мецкий философ Якоб Фриз (1773–1843) называл познанием через «внутреннее чувство» (*Gefühl*) или пред-чувствием (*Ahnung*), чем аналитический метод, развиваемый уже тем же Ансельмом<sup>11</sup>.

Вместе с тем Таинство Покаяния переживает у нас в настоящее время весьма глубокий кризис, причина которого — в отличие от существа Тайны Искупления — вполне познаваема. Она связана, на мой взгляд, с тем, что вследствие новомодной практики неограниченно частого приобщения мирян, которое соответствует и установке нашей церкви на самое широкое воцерковление населения (при котором статистические параметры нередко выдаются и принимаются за качественные), Таинство это превращается в нечто вроде лишь пропуска, входного билета для участия в Евхаристии, достаточно формальную процедуру, которая, по причине самой своей частотности и формальности, становится значительно больше похожа на благочестивый обряд, чем на Таинство<sup>12</sup>. Все большее число пастырей, отстаивающих указанную частотность евхаристической практики, осознавая это положение дел, предлагают (и это нередко осуществляется) обходиться в ряде случаев и без предварительной исповеди<sup>13</sup>. Однако можно было бы предложить противоположное — более ответственное отношение к самой Евхаристии, которая также проходит по причине указанной частотности закономерный «спуск» от Таинства к обряду (а то и к благочестивому обычаю).

Не буду останавливаться подробно на основательности аргументации сторонников частого приобщения, которая могла бы стать темой

<sup>11</sup> Современная аналитическая философская теология имеет несомненные средневековые корни в самом способе обсуждения вопросов и в характере диспутиаций, прежде всего в обсуждении дефиниций в опровержениях не только действительных, но и потенциальных возражений.

<sup>12</sup> В этой связи становится неудивительным, что чуткие священники нередко жалуются на то, что прихожане придумывают себе грехи (например, по случаю нарушения определенных пищевых ограничений) вместо того, чтобы реально анализировать своё внутреннее состояние (что требует большой работы над собой), или пользуются как справочником брошюрами, содержащими «записи грехов», иные из которых таковыми не являются.

<sup>13</sup> Так, некоторые авторы брошюр по исповеди и причастию считают, что «разумная мера» состоит в возможности приобщения «не чаще», чем раз в три, две, а то и в одну неделю (в зависимости от «ревностности» и по совету духовника), допуская, что еще более частое причащение (в том числе и более частое, чем еженедельное) возможно в тех случаях, когда «встречаются» несколько больших церковных праздников, или на Страстной Седмнице (опять-таки по совету духовника), и в таких случаях можно исповедоваться один раз за несколько приобщений, если не совершено тяжких грехов. Помимо того что любому духовнику в этих случаях приписывается способность «читать в сердцах человеческих», возникает вопрос: если и такая мера «разумная», то какова же «неразумная»?

отдельного доклада (и не одного). Упомяну только, что в качестве одного из аргументов нередко приводится практика Древней Церкви, в которой все приобщались за каждым богослужением, а потому были «святее», чем верующие современные. Эта практика, однако, незаконно абстрагируется от общего контекста ее жизни, в которой, в противоположность жизни современной, христиане жили Вторым Пришествием, жадной исповедничества и мученичества за Христа (а потому имели основания предполагать, что каждая вечеря может быть для них и последней)<sup>14</sup>, а также отречением от земных благ, уделяя значительно меньшее место внешней обрядности (не зная, например, современных многословных акафистов, многочасовых очередей за святой водой или бесконечных по длительности постов). Не учитывается и суровая практика древней епитимьи, которая существенно ограничивала количество допускаемых до Таинства Евхаристии на многие годы (иногда и до последних дней) и не имеет сегодня аналогов. Поэтому желающие выдернуть одну ниточку из всей ткани древней христоцентричности похожи на тех, кто из всей «булочки» выбирают одни «изюминки». Наконец, при нередких ссылках на «евхаристический либерализм» древней Кесарийской церкви забываются обращения к антиохийской пастве св. Иоанна Златоуста (который также жил в эпоху церкви сравнительно «древней»), настойчиво убеждавшего ее в том, что нет смысла даже и приходить в храм тем, кто не показывают результатов в исполнении Божественных заповедей, подобно тому как заниматься мирскими занятиями есть смысл только при достижении успехов в них, а не лишь при проведении в них времени. Есть и еще одна причина поощрения многими пастырями частого приобщения мирян: оно, как им кажется, как таковое должно «делать все само», избавляя их от их пастырской работы.

Обозначенный выше «кризис Таинства Покаяния» способствует тому, что многие серьезные вопросы, связанные с его духовно-практическим осмыслением, не только не решаются, но и не ставятся. И вот своими размышлениями над некоторыми из них мне и хотелось бы поделиться, подчеркивая, что я скорее ищу ответы на них, чем предлагаю таковые. Речь пойдет о некоторых общераспространенных представлениях в связи с Таинством Покаяния, которые заслуживают того, чтобы их *проблематизировать*, и здесь (в отличие от случая со сверхразумными догматами) рациональный дискурс также может иметь свои права.

Первое из этих представлений состоит в том, что исповедь, принимаемая священнослужителем, является единственным путем к избав-

<sup>14</sup> По этой же причине практика частого приобщения была значительно более понятна в эпоху карательного атеизма в нашей стране, чем в настоящее время.

лению от грехов. Оно имеет несомненные и твердые основания. В самом деле, в Евангелии четко сказано Апостолам и до Воскресения: *что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе* (Мф. 18:18), а первое, что было им сказано по Воскресении, звучало как: *Примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся* (Ин. 20:22–23). Из этих стихов ясно следует, что если бы отпущение грехов было возможно без свидетельства священнослужителя, то не было бы нужды и в учреждении самой церковной иерархии, которая восходит к Апостолам и является богоустановленной<sup>15</sup>. Однако если мы внимательно отнесемся к содержанию ектений, часов, домашнего правила (особенно вечернего), то убедимся, что все эти «чины» предполагают реальную возможность прощения грехов через обращение человека непосредственно к Богу — и без посредничества священнослужителя. Иначе придется считать, что все перечисленное есть лишь дань некоему (пусть и высокодуховному) этикету, а такой вывод вряд ли может быть принят церковным сознанием. Житие Марии Египетской, которое рассматривается как образец покаяния (а потому и занимает такое важное место в богослужении Великого поста), также однозначно свидетельствует о том, что она получала разрешение от греховных помыслов, взывая о нем в пустыни, где не было никакого священника, и ее случай отнюдь не был в истории церкви единственным.

Так религиозный разум впадает (если пользоваться кантовской терминологией) в паралогизм — неразрешимое раздвоение между одинаково обоснованными, взаимоотрицающими положениями *A* и не-*A*. Правда, там, где не дает выхода формальная логика, можно поискать его в диалектической, представив себе, например, что само разрешение грехов есть не столько *факт*, сколько *процесс*, в котором различимы определенные стадии и степени и в котором разрешение от священнослужителя может быть одной из них (завершающей), а в некоторых случаях и заменяемой обращением исповедующегося к Самому Богу при обращении к посредничеству Церкви Невидимой. В любом случае здесь есть, как говорится, над чем задуматься, но очевидно, что юридический подход к Таинству Покаяния (как, впрочем, и ко всему, что есть в Церкви) затруднителен, ибо нет никаких оснований полагать, что в любом случае, когда человек получает разрешение от священнослужителя, он получает его тем самым и от Бога<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Поэтому протестанты в рамках своей логики совершенно последовательны, отрицая Таинство Покаяния вследствие отрицания Таинства Священства.

<sup>16</sup> Свт. Феофан Затворник писал, что после исповеди священник может сказать: «Прощаю и разрешаю», а Бог: «А Я — нет». Это и понятно из того, что священник

Другое общепринятое представление состоит в том, что Таинство Покаяния исчерпывается прощением грехов. Для этого также есть основание, поскольку в таком авторитетном вероучительном документе, как «Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», оно определяется как «Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении (т.е. волеизъявлении) прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Господом Иисусом Христом»<sup>17</sup>. Представляется, однако, что данное определение далеко от полноты и что в этом отношении оно напоминает определение Церкви, «формальность» которого в том же документе много раз становилась объектом критики богословов. Задача заключается, однако, не в критике (особенно с учетом того, что цитируемый источник по самому своему жанру никак не был задуман как подробный богословский трактат), но в расширении горизонта видения самого определяемого понятия — вполне в соответствии со знаменитым призывом самого свт. Филарета: «богословие рассуждает».

Рассуждение в данном случае может опираться на обращение к тому евангельскому тексту, который содержит наиболее, если угодно, визуальный архетип Таинств Покаяния и Евхаристии, — к великой притче о блудном сыне (Лк. 15: 11–32). Прощение грехов сына состоялось еще до встречи с отцом, т.е. до исповеди, поскольку, как сказано, *И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его* (ст. 20). Этот удивительный стих представляет специальный интерес для философской теологии, так как здесь одномоментно «снимается» (если пользоваться гегелевским языком) та дилемма свободного человеческого выбора и Божественного предопределения к спасению, которой рациональная теология усердно занимается по крайней мере со времен блж. Августина и Пелагия до настоящего времени. Сын пошел к Отцу потому, что Отец вышел к нему навстречу, но Он вышел к нему потому, что сын к Нему уже двинулся. Эти начальные движения со стороны человека и Бога навстречу друг к другу целесообразно видеть обуславливающими друг друга и сущностно одновременными. А это нечто гораздо большее, чем про-

---

может руководствоваться и разнообразными «чисто человеческими» мотивами или просто слабостью своего характера (как имело место с ветхозаветным священником Илием), а исповедующийся — исповедоваться не так, чтобы его исповедь была принята свыше. В этой связи целесообразно вспомнить и то святоотеческое мнение, согласно которому грех считается прощенным в том только случае, когда исповедовавшийся его чувствует непреодолимое отвращение к нему, а много ли таких случаев?

<sup>17</sup> Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Составлен Митрополитом Филаретом (Дроздовым). Переиздание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000, с. 58.



стой философский компатибилизм — представление о принципиальной совместимости свободы воли и Божественного предопределения.

Но вернемся к нашей теме. То, что в притче относится к Евхаристии, — это когда отец велит, приведя упитанного тельца, начать пир и радоваться о духовном воскресении бывшего духовного мертвеца. А в том, что предшествовало этому и относится к Покаянию, можно различать несколько стадий (которые в свое время отмечал св. Феофан). Это прежде всего осознание сыном своей катастрофической ситуации (ст. 17), затем его решимость спастись (ст. 18), далее, единственно правильная самооценка (*и уже недостойн называться сыном твоим: прими меня в число наемников твоих* — ст. 19). Все это еще предшествует встрече с отцом, которая начинается с того, что и соответствует исповеди. Когда же при этой встрече сын только еще начинает подготовленное им покаянное слово, отец приказывает (ст. 22) одеть его в *лучшую одежду* (прообразом которой была, по некоторым толкователям, та, что фараон пожаловал Иосифу, посвятив его в сан правителя, — Быт. 41:42), надеть на его руку *перстень* (знак власти, притом царственной) и обуть в *обувь* (атрибут свободного человека, поскольку рабам на Ближнем Востоке в обуви ходить было не положено)<sup>18</sup>. А это и есть то восстановление «внутреннего человека», которое, необходимо предполагая прощение грехов, включает и много большее<sup>19</sup>.

Наконец, согласно третьему, очень распространенному представлению, Бог дает человеку в Таинстве Покаяния безусловное и абсолютное прощение исповеданных грехов, которое не может быть ничем отменено. Основание для этого находят в самом догмате Искупления, согласно которому Единородный Сын Божий избавил человеческий род Своими крестными страданиями от греха, проклятия и смерти, и для многих людей данное представление удобно до такой степени, что им кажется, будто им достаточно всего только исповедать любой грех (пусть и самый тяжкий) и получить разрешение от него, чтобы уже раз навсегда «договориться с Богом»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> См.: Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту. Реферат: *Marshall I.H. The Gospel of Luke. A commentary on the Greek text. The New International Greek Testament Commentary: 3.* Текст реферата: Я.Г. Тестелец. М., 2004, с. 180–181.

<sup>19</sup> Позволю себе выразить надежду, что расширение понимания Таинства Покаяния в сравнении с определением краткого катехизиса будет предпринято составителями нового, монументального.

<sup>20</sup> Совсем неслучайно, что я услышал эту формулировку от одного миссионера, так как в церковной среде претензии на «особые отношения» с Богом озвучиваются

Однако другая евангельская притча, о немилосердном должнике, который, будучи должен несметную сумму своему господину и получив от него прощение всего долга, не пожелал простить ничтожный долг своему товарищу (Мф. 18:23–35), заставляет этот оптимизм подкорректировать. Притча эта также по-своему очень «визуальна», так как, исходя из расчетов епископа Кассиана (Безобразова), который перевел таланты и динарии в современные ему франки, долг немилосердного должника перед Богом превышал долг его товарища перед ним не менее чем в 60 тыс. раз<sup>21</sup>. Конечно, речь идет о символических числах, но не менее очевидно и то, что предлагаемая пропорция наглядно демонстрирует необходимость Божественного Искупления для прощения человеческих грехов. Самоочевидно и то, что притча очень настойчиво призывает каждого к прощению его ближних, грехи которых перед ним совершенно ничтожны в сравнении с его грехами перед Богом — вследствие различия между Божественным и человеческим достоинством. Однако мне ни разу не доводилось слышать на проповеди на данное евангельское зачало, чтобы был учтен и другой очень важный момент — то, что Бог может и свободно взять обратно Своё оставление грехов (*весь долг тот* — ст. 32), даже дарованное в Таинстве Покаяния, в зависимости от последующего образа жизни человека. А если это так (исходя же из текста данной притчи это несомненно так), то, как мне представляется, правильнее считать, что в этом Таинстве дается не безусловное отпущение грехов, но под условием, «авансом», и что Бог дает человеку возможность, шанс на самоисправление, но никак не гарантии — кроме гарантии того, что при желании «договориться с Богом» он будет отдан *истязателям, пока не отдаст... всего долга* (Мф. 18:34).

Сказанное позволяет понять, что современное облегченное отношение к Таинствам, о котором шла речь в начале доклада, основывается на совсем невнимательном отношении к словам Апостола Павла, настоятельно рекомендующего *совершать святыню в страхе Божиим* (2 Кор. 7:1). Но здесь есть возможность и для незначительного хотя бы приближения к Тайне Искупления со стороны философской теологии. А именно Искупление может быть мыслимо не только «статически», но и «динамически» — в соответствии не только с Божественным милосердием (а речь в данном случае может идти только о нем, а не о Божественной справедливости — вопреки схоластическому богосло-

---

смелее, чем среди рядовых мирян, но мысли в этом духе широко распространены и среди последних.

<sup>21</sup> См.: *Епископ Кассиан (Безобразов)*. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея. Paris, 2003, p. 125.

вию), которое, как и все Божественные атрибуты, неизменно, но и с состоянием человеческих субъектов как его реципиентов, которое изменчиво и проницаемость которого для этого милосердия может очень широко варьировать<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Есть мнение, что стих, согласно которому на Голгофе Иисус говорил: *Отче! Прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23:34), был изъят из некоторых древних рукописей и потому, что показался переписчикам противоречащим будущим событиям, прежде всего разрушению Иерусалима в 70 г. римлянами. В таком случае эти переписчики были неправы. Несомненно, что сам стих является немалым испытанием для разума, поскольку «неведение» в нем предполагается скорее всего не только у исполнителей Казни, но и у ее организаторов, которых в нем меньше всего можно было бы заподозрить, исходя из очень немалого «ведения» (Мф. 26:63) первосвященника Каиафы (слова которого *Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?* были однозначно близки к словам самого автора мирового зла в эпизоде искушения в пустыне, чье «ведение» под вопрос обычно не ставится). Однако можно предположить, что организаторы казни Иисуса даже в тот момент еще не исчерпали возможности искупительной молитвы за них до такой степени, как они сделали это после Воскресения, заплатив за лже-свидетельство воинам, которых наняли стеречь гроб (Мф. 28:12–14).