

*Иеромонах АВГУСТИН (Никитин),  
кандидат богословия (Ленинград)*

## **ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ПРИМИРЕНИИ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ**

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Свое понимание вопросов примирения и мира Русская Православная Церковь черпает из веры в Воскресшего Господа Иисуса Христа, победившего неправду, вражду и смерть. Богословская разработка и углубление учения о примирении является важной стороной в миротворческой деятельности. Эта разработка должна основываться на православной интерпретации принципов христианской этики (как личной, так и социальной), опираясь на тщательное и объективное изучение Богооткровенной истины, обогащаясь святоотеческим учением и принимая во внимание опыт многовекового христианского служения миру.

Неизменно оставаясь на церковной и святоотеческой основе понимания примирения, православное богословское мышление продолжает быть открытым к позитивному обновлению, которое несет современная христианская мысль в раскрытии идеи мира и примирения, данной в Откровении для всех народов. Примером конструктивного диалога, посвященного раскрытию идеи о примирении, явилось собеседование «Арнольдсхайн-III» — богословский диалог между представителями Евангелическо-Лютеранской Церкви (ФРГ) и Русской Православной Церкви, состоявшийся в 1967 году в Хёхсте (ФРГ) (см. «Богословские труды», сб. 6, с. 151—206). В ходе диалога были затронуты различные аспекты учения о примирении между Богом и человеком, была выяснена единая точка зрения по ряду основных догматических положений. Но вместе с тем участниками собеседования было отмечено расхождение во мнениях по некоторым обсуждавшимся вопросам, что несомненно требует дальнейшей теоретической разработки темы.

Настоящая работа и представляет собой попытку теоретического осмысливания некоторых аспектов примирения. Широта и необъятность темы, которая должна осветить тайну Божественного домостроительства, до конца непостижимую ограниченным человеческим разумом, не позволяет достаточно полно и всесторонне раскрыть идею о примирении между Богом и человеком. Цель настоящей работы состоит в том, чтобы изложить православную точку зрения на идею о примирении, систематизировать отрывочные высказывания, содержащиеся в трудах древних церковных авторов по этому вопросу, и выявить органическое единство новозаветного и святоотеческого учения о примирении с современной православной богословской мыслью.

Автор был бы весьма рад, если бы его труд оказался небесполезным для тех, кому Господь судит представлять Русскую Православную Церковь на благословенном поприще служения миру.

## Глава 1. ПОИСКИ ПРИМИРЕНИЯ С ЛИЧНЫМ БОГОМ

«Как лань жаелает к потокам воды,  
так жаелает душа моя к Тебе, Боже!  
Жаелет душа моя к Богу крепкому,  
живому...» (Пс. 41, 2, 3).

### Ветхозаветная эпоха

История религиозной жизни человечества с древнейших времен свидетельствует о том, что основной целью большинства религиозных вероучений являлось примирение между Богом и человеком. Приобщение к жизни в Боге начинается с богопознания, с возникновения чувства виновности перед Богом, и это ведет к осознанию необходимости мира с Богом.

Процесс богопознания является предпосылкой к примирению и существенному ограничению зла, которое ставит человека во враждебное отношение к Богу. Из глубины веков слышится призыв Творца к примирению: «Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11, 9). Человечество, жаждущее спасения, искало личного Бога, потому что надежда на примирение является в сущности стремлением приблизиться к Богу, утвердить Его бытие в своей душе. «Познание Бога, составляющее сущность вечного блаженства, обратной своей стороной имеет уподобление Богу, достижение возможно полного воспроизведения в себе образа Божия»<sup>1</sup>.

Античные философы утверждали, что подобное познаётся подобным и человек, являясь существом конечным, до известной степени может постигать Абсолютное, потому что является отпечатком мироздания (*μικροκόσμος*). На библейском языке эта мысль выражена более точно: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). И поэтому человек, причастный одновременно к миру физическому и духовному, может отчасти познавать Бога на основе стремления к единению с Ним. В основе примирения лежит тот же принцип: человек как личность может примириться только с личным Богом. «Бесконечное расстояние между Богом и тварью, по православному сознанию, не отчуждает последнюю от Бога..., напротив, оно необходимо соединяется с близостью к Богу и утверждением бытия в себе. Ибо разумные существа — сыны Высочайшего блага: единственно любовь Божия дала им бытие, и она же, как ипостасная, входит с ними в постоянное нравственное общение»<sup>2</sup>.

Бог есть Абсолютная Реальность, Которую нельзя подвести под определенные категории, потому что Он есть их начало и включает их в Себя. Уже только поэтому Божественная сущность не может быть исчерпывающе определена тем, что называется Его «Личностью». Имея личностный характер, Он одновременно есть всеобъемлющее сверхличное начало, Он «...есть такое «Ты», которое вместе с тем есть основа, почва и глубочайший корень моего «я», и хотя я, с одной стороны, сознаю двойственность и противостояние между мною самим и этим вечным «Ты», я в то же время сознаю мое единство, мою слитность с Ним»<sup>3</sup>. Поэтому, говоря о личном Боге и субъективно воспринимая Его как Личность, необходимо помнить, что это только аналогия, помогающая полнее почувствовать в Боге то, что ближе и нужнее всего человеческой душе.

В Ветхом Завете раскрывается и рельефно выделяется присущее личному Богу качество, которое приближает человека к Творцу, способствуя примирению с Ним. Это — Бог живой, как называется Иегова с древнейших времен: «И нарекла (Агарь) Господа: ...Ты Бог видящий меня... Посему источник тот называется Беэр-лахай-рон»<sup>4</sup> (Быт. 16,

13—14). Сам Господь свидетельствовал об этом богоизбранному народу: «...Жив Я (и всегда живет имя Мое), и славы Господней полна вся земля» (Числ. 14, 21).

К примирению с Богом людей побуждало не только стремление избежать наказания за грехи, но и надежда на спасение, которая была обусловлена святостью Бога. Святость — одно из качеств личного живого Бога, онтологически присущее Ему. «...Нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю... Я подъяму к небесам руку Мою и... говорю: живу Я вовек!» (Втор. 32, 39—40); «...Так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, — Святой (kadosh) имя Его...» (Ис. 57, 15). Свойством истинного бытия, живостью «Иегова противопологается всем богам язычества... мертвым и бездушным. Оно всегда стоит вместе и в связи с именем Бога Святого и возвышенного и выражает ту мысль, что превознесенный над миром Иегова есть вместе с тем и Существо, по преимуществу живое и полное жизни»<sup>5</sup>.

Еще в Ветхом Завете пророк от лица Божия указывал на теснейшие личные отношения Бога и людей, сравнивая отношение Творца к человеку с отношением матери к своему младенцу: «Забудет ли женщина грудное дитя свое?... но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49, 15).

Идея личного Бога побуждала человечество искать примирения с Ним различными путями, и в том числе уклонением от греха. И поэтому псалмопевец психологически точно передает образ мыслей грешника, который, опасаясь наказания за беззаконие, пытается представить Бога слепой стихией, не имеющей непосредственного отношения к человеку: нечестивый «...говорит в сердце своем: «не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла...», «забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда»» (Пс. 9, 27, 32). «В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взыдет»; во всех помыслах его: «нет Бога!»» (Пс. 9, 25). Но, когда грешник раскаивается в своих злодеяниях, он неизбежно устремляет свое покаянное чувство к Богу, приходя к мысли, что мир с Богом — это высшее благо: «Когда кипело сердце мое и терзалась внутренность моя, тогда я был невежда и не разумел; как скот был я пред Тобою... Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72, 21—22, 25—26).

Следует отметить, что в Ветхом Завете помощь Господа ищущим примирения с Ним подавалась Ангелом Иеговы, который олицетворял проявление спасающей и милующей силы Творца: «...Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам!... не поднимай руки твоей на отрока...» (Быт. 22, 11—12). Ангел Иеговы — это ветхозаветное воплощение надежды человечества на примирение с Богом: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела (Моего).... — говорит Господь, — слушай гласа Его..., ибо имя Мое в Нем» (Исх. 23, 20—21). Таким образом, Ангел Иеговы являлся реальным посредником между преходящим и вневременным, олицетворяющим конкретные акты миротворчества Сверхличного Божества.

### Античный мир

От восприятия первых проблесков духовного ведения древний мир постепенно восходил к познанию личного Бога. Иегова — то Божество, Которого искало человечество в различных религиях и философских системах. Нередко идея личного Бога искажалась, подменялась различными заблуждениями. И если в восточных религиях сохранялись предания о первобытном состоянии человека в мире с Богом, вера в будущее примирение и воссоединение, то греко-римская религия утратила идею Единого Бога и превратилась в культ политеизма. Различные бо-

жества не олицетворяли больше многочисленных проявлений всемогущества Иеговы; «восточный символизм, думавший изобразить необъятность и бесконечность Божественного существа в громадных и чудовищных формах своих идолов, в Греции уступает место художественному антропоморфизму»<sup>6</sup>.

Люди боялись не наказания за грехи, а мести (ἔβρις) богов; человечество не рассчитывало на их помощь в утверждении истины и ожидало от богов скорее зла, чем добра. Поэтому политеизм не знал понятия греховности, необходимости покаяния и нравственного примирения; взаимоотношения с богами строились на чисто юридической основе: «человек спешил помириться с богами и возвратить себе их благоволение жертвами и приношениями. При такой религии человек не мог иметь и мысли о своей греховности в том смысле, как мы теперь понимаем ее»<sup>7</sup>. В течение всего существования античного мира развитие его философии определялось провиденциальным действием Бога, Который «есть руководитель к мудрости и исправитель мудрых» (Прем. 7, 15). Поэтому античные мыслители, предугадывая бытие Иеговы, сознавали ошибочность политеизма и отрицали укоренившиеся в народе верования.

Один из древнейших греческих философов Ксенофан (VI—V вв. до Р. Х.), основатель элейской школы, отвергал антропоморфизм, признаки ограниченности в Божестве, но вместе с тем утратил и понятие о личном Боге, рассматривая идею об Абсолютной субстанции. Таким образом, его система не носила позитивного характера, а лишь только отвергала политеизм, будучи не в силах определить нравственное отношение человека к Богу и примирение с Ним сделать целью жизни.

Идея о личном Боге сохранялась только у Пифагора (2-я пол. VI в. до Р. Х.), а точнее, в системе пифагоризма, так как его сочинения дошли до наших дней в изложении позднейших авторов. Пифагор учил, что Богу присущи добро, разум; Он — основатель первоначального согласия. Пифагор впервые назвал вселенную космосом (κόσμος), предполагая в ней упорядоченность, красоту, гармонию, дарованные ей Богом.

Анаксагор (500—428 гг. до Р. Х.) также называл Бога причиной доброго и прекрасного. Этот философ уже ясно различал материю и ее Творца (Ум) и видел в Нем имманентную субстанцию, независимую от космического бытия. Таким образом, отвергнув антропоморфный политеизм, античные мыслители развивали идею о Едином Боге, Творце вселенной.

В дальнейшем эта мысль получила развитие у Эмпедокла (ок. 490—430 гг. до Р. Х.), который учил о том, что мир и все бытие создается действием любви. Древнеязыческая мораль знала слово «любовь», но эта любовь означала не самопожертвование ради ближнего, а чувственную страсть к телесной красоте. Лишь эллинизм на высших ступенях своего развития в сократо-платоновской философии возвысился до понятия любви как экстаза при философском созерцании идей, сделав тем самым еще один шаг к осознанию необходимости мира с Богом. «Чем выше то Существо, Которое удостаивает тебя приносить Ему поклонение,— утверждал Сократ (470—469—399 гг. до Р. Х.),— тем усерднее ты должен чтить Его»<sup>8</sup>.

Мысль о благодати Божией ясно излагается в сочинениях Платона (428—348 гг. до Р. Х.): он называет Бога благим (Ἄγαθός), а идею о Нем — ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Этот мыслитель, которого справедливо называют христианином до Христа, вольно или невольно следовал библейскому учению о личном Иегове, которое утверждало: «Благ и праведен Господь...» (Пс. 24, 8). «Бог,— говорил Платон,— никогда ни в чем не бывает неправеден; Он бесконечно праведен. И нет ничего подобнее Богу, как если кто из нас возможно праведен»<sup>9</sup>.

Идея о Иегове как Творце упорядоченного мира была высказана задолго до появления аналогичного учения в античной философии: «...Всё, что делает Бог, пребывает вовек; к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить; и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его» (Еккл. 3, 14). И заслуга стоика Хрисиппа (280—208-5 гг. до Р. Х.) проявилась в том, что он становление гармонии космоса связал с мыслью о примирении, которое даруется Творцом: «Бог и то, в чем есть излишество, изравнивает, и неустроенное приводит в порядок, и немирное примиряет, и всё доброе и худое соглашает в одно, так что из этого происходит во всем один, всегда пребывающий разумный порядок...»<sup>10</sup>

Сенека (ок. 4—65 гг. Р. Х.) жил в то время, когда в Римской империи возникло и начало распространяться христианское учение. Идея личного Бога и примирения с Ним стала постоянно звучать в проповедях апостолов. Поэтому неудивительно, что Сенека пишет о Боге в категориях, по духу близких новозаветному учению: «Бог близ тебя, с тобою, в тебе..., священный дух пребывает (sedet) внутри нас, наблюдает и надзирает за тем, что есть худого и доброго в нас; как мы обращаемся с Ним, так и Он с нами. Ни один человек не делается добрым без Бога... В каждом из добродетельных людей обитает Бог»<sup>11</sup>.

Эпиктет (ок. 50 — ок. 138 гг. Р. Х.), разработавший учение позднего стоицизма, также мог наблюдать развитие и становление христианского вероучения. Высшей ступенью учения Эпиктета явилось раскрытие теснейшего единения между Богом и человеческими личностями. Его некоторые мысли о Создателе адекватны христианским догматам о свойствах Божиих: «Мы — потомки Божии. Каждый из нас вправе считать себя сыном Бога..., душа наша связана с Богом и родственна Ему, ибо она — часть Его, часть Его существа... Все сердца раскрыты перед Ним, все желания ведомы Ему... Он всегда с нами; мы — Его алтари, Его живые храмы; мы — это Он во плоти»<sup>12</sup>.

Эпиктет, говоря о богоподобии человека, указывает на обязанность людей стремиться к Божеству и не нарушать с Ним мира: «Если мы только серьезно относимся к этому родству с Богом, то никакие низменные и грязные влечения не могут овладеть нами»<sup>13</sup>. «Если Бог верен, то и мы должны быть верны. Если Он благодетелен, то и мы должны быть такими. Точно так же, если Он великодушен, то и мы должны быть великодушны и должны так говорить и действовать, как действуем и говорим, когда имеем перед собою Его пример и сознаём себя за одно с Ним»<sup>14</sup>.

Но, несмотря на множество точек соприкосновения античной философии с христианством, существовали определенные расхождения по вопросу об источнике нравственных заповедей. Если христианство, как и иудаизм, возводило нравственность к Божественным заповедям, то античная мораль была автономной. У стоиков встречаются мысли о том, что нравственные заповеди — это законы Божии, но это понималось не как проявление личной воли Бога, но как действие законов природы, созданной Творцом. И если для христианина грех был преступлением против Бога, то для стоика он был проступком, от которого страдал сам человек; можно было рассчитывать на исправление в будущем, но невозможно примирение с Богом и прощение Им грехов, совершённых в прошлом.

В дальнейшем учение о личном Боге обогатилось новыми идеями в неоплатонизме. В сочинениях Плотина (203—269 гг. Р. Х.) были разработаны понятия о свойствах Божиих: неизменяемость, вечность, всемогущество и т. д. Его философская мысль, по мнению одного из православных богословов, «является, пожалуй, вершиной, достигнутой небиблейским античным миром. Мысль эту позднее усвоят и используют многие святые отцы, придав ей истинную завершенность»<sup>15</sup>.

Последователь Плотина — неоплатоник Прокл (410—485 гг. Р. Х.) утверждал, что человек по своей воле ставит себя во враждебные отношения к Богу и что начало зла — это «уклонение души от Бога, утрата силы..., оно не есть сущность или нечто самостоятельное и беспримесное, а только отрицание, лишение, отступление от блага само-сущего»<sup>16</sup>.

Из краткого обзора развития идеи о Боге можно сделать вывод, что вне христианского учения в древнем мире противостояли две системы: 1) монотеизм, утверждающий Иегову как личность, как Бога Живого, но еще не как Жизнь и Воскресение (Ин. 11, 25), и 2) метафизический монотеизм, предугадывающий природу Абсолюта, но еще не дающий надежду на примирение с Ним, поскольку «с какой-нибудь мировой душой, безличной субстанцией и первоосновой мира можно вступать в общение помимо воли, можно бездеятельно отдаваться ей; но с живым Богом возможно общение только личное и свободное»<sup>17</sup>.

Христианство своим учением о мире и человеке, об их отношении к Богу разрушило языческий дуализм в космологии и уничтожило непреодолимую бездну между человеком и Богом. С появлением христианства учение о личном Боге явилось в подлинном своем виде, ибо на земле явилась Истина — Единородный Сын Божий, до Которого никто не смел назвать Бога Своим Отцом. И поэтому состояние, при котором верующий сознаёт, что Господь есть его Бог, когда он может сказать вместе с апостолом Фомой: «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20, 28), то есть когда человек чувствует себя в сознательном и непосредственном общении с Богом, — это единственное истинное состояние человека, стремящегося примириться с Богом.

И, как свидетельствует Священное Писание, человечество через тьму тысячелетий наощупь шло к этому состоянию, пытаясь преодолеть свою греховность, которая отделяла людей от Бога и была основной преградой на пути к примирению с Ним.

## Глава 2. ГРЕХ — ИСТОЧНИК ВРАЖДЫ ЧЕЛОВЕКА К БОГУ

«... Как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5, 12).

### Понятие о грехе

Согласно библейскому повествованию, первозданный человек появился в мире отвечающим тому высокому назначению, для которого он был создан. Господь создал человека правым (Еккл. 7, 29); «хорошо весьма» (Быт. 1, 31) — так определяется на библейском языке степень его совершенства. Но совершенство человека было относительным; он мог окончательно утвердиться в добре или же злоупотребить данной ему свободой.

Блаж. Августин различал в нравственном состоянии человека «возможность не грешить» и «невозможность грешить» («*posse non peccare*» et «*non posse peccare*»). «При существовании качественной определенности свободной воли первобытного человека блаж. Августин всегда допускал в ней существование формального принципа в виде способности действовать в двояком направлении: с одной стороны, в направлении добра, а с другой — в направлении зла»<sup>18</sup>.

«Возможность не грешить» при постепенном утверждении в добре могла бы перейти в «невозможность грешить», как это становление осуществлялось в ангельском мире. Но человек злоупотребил своей свободой, нарушив нормальный богоустановленный порядок; следствием

грехопадения явилась утрата мира с Богом. В Библии почти на каждой странице говорится о греховности человека. Ее проявления многообразны и описываются терминами, взятыми из человеческих отношений: беззаконие, несправедливость, мятеж, насилие и т. д. В повествовании о падении первых людей слово «грех» еще не употребляется, но именно здесь раскрывается его природа.

Прародители сознательно противопоставили себя Богу, нарушив одно из Его повелений (Быт. 3, 3); это было внешним проявлением внутреннего враждебного акта: поддавшись искустителю, они захотели сами определять свои отношения с Иеговой и «быть как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5). Понятие о благом и милостивом Боге было подменено представлением о каком-то расчетливом существе, поглощенном защитой своих интересов.

Толкуя библейское повествование о грехопадении, святые отцы указывают на то, что наряду с богоподобием в первом человеке присутствовало начало тварности, отличавшее его от Бога. Божественные свойства принадлежали человеку не самому по себе, но лишь через Бога—Первоисточника этих свойств. Кроме того, они были сообщены человеку не в совершенной, а в ограниченной степени. Поэтому, несмотря на активную роль искусителя, прародители имели возможность злоупотребить свободой воли по собственной инициативе: «искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искустителю не служило собственное их желание. Если бы и не пришел искуситель, то само древо красотой своею ввело бы в борьбу их пожелание. Хотя прародители искали себе извинения в совете змия, но более, нежели совет змия, повредило им собственное пожелание»<sup>19</sup>.

Таким образом, истоки греха следует искать в злоупотреблении свободой, которое делает действия прародителей нравственно вменяемыми: «Когда нечестивый проклинает сатану, то проклинает свою душу» (Сир. 21, 30). Несмотря на то, что человек был сотворен ограниченным существом, всё в нем отвечало Божественному предназначению. Ограниченность в этом смысле не была источником метафизического зла: «Если бы грех был только недостаток добра, тогда между святостью и греховностью было бы только количественное различие, т. е. в святости была бы большая мера добра, в греховности — меньшая. Грех не есть скудость, но противоположность добру, не есть только неполное соблюдение закона, но совершенное нарушение закона, «грех есть беззаконие», как говорит апостол (1 Ин. 3, 4)»<sup>20</sup>.

Хотя грехопадение не сделало прародителей сознательными врагами Божиими, ослабленная связь с Богом не позволила им восстановить первоначальную гармонию в себе самих и по отношению к Творцу. Но всё же то обстоятельство, что толчок к нарушению заповеди был дан извне, послужило надеждой на возможное примирение в будущем; после грехопадения «Бог возненавидел того, кто обольстил человека, а к обольщенному мало-помалу сжалился»<sup>21</sup>. Видимым следствием грехопадения явился суд Божий, завершившийся проклятием земли (Быт. 3, 17) и изгнанием грешников из рая. Эти акты явились не карой Иеговы за грех, а естественным стремлением к исправлению человеческой природы. «Что касается «проклятия», то... этот вид зла не есть отлучение Бога от человека, а человека от Бога (Деян. 17, 26—28), его собственное ожесточение, несправимость, отчаяние, естественный результат утерянной чистоты религиозных отношений, а не месть разгневанного Божества...»<sup>22</sup>

Наказание, понесенное первыми людьми, вынудило их отказаться от эгоцентризма, от проецирования своего внимания на собственное «я» и тем самым пресекло неудержимое развитие в мире зла, ибо сущность греха — «в нежелании выйти из состояния самождества..., утверждение себя, как себя, без своего отношения к другому, т. е. к Богу

и ко всей твари,—самоупор вне выхождения из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов»<sup>23</sup>.

Изгнание из рая явилось предотвращением еще большей степени падения прародителей и безнаказанного распространения зла; это действие Иеговы выразилось в проявлении «правды Божией», «не столько карающей, сколько милующей; она больше ограничивает пагубные следствия греха, чем поражает согрешивших; ...изгоняя преступников из сада Эдемского, Бог, хотя справедливо лишает их благ райских, но вместе с тем милосердно преграждает им путь к глубочайшему ниспадению, потому что внешнее благополучие при внутреннем расстройстве человека повело бы его к большему и большему злоупотреблениям, и телесное бессмертие в таком случае только утверждало бы в нем владычество духовной смерти»<sup>24</sup>.

### Всеобщее распространение греховности

История распространения и развития человечества, описанная в книге Бытия, является одновременно историей распространения первородного греха. Упомянутая о потомках Адама, созданного по образу и подобию Божию, бытописатель говорит, что «Адам родил (сына) по подобию своему и по образу своему» (Быт. 5, 3). Это указывает на то, что образ Божий, запечатленный в душе Адама при его творении, был искажен грехопадением. Грех вошел в природу человека, мир с Богом был нарушен. О присутствии наследственного греха в природе Каина до братоубийства свидетельствует то, что Иегова отверг его жертву: «И сказал Господь (Бог) Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе...» (Быт. 4, 6—7).

Всё глубже внедрялась греховность в немощную природу человека, всё большая стена выростала между Богом и человеком. Каин убил Авеля, появились пороки на земле. Но и праведность Авеля была относительной: его кровавая жертва свидетельствовала о потребности очищения от греха, и принятие ее Богом объяснялось верой Авеля, «ею получил свидетельство, что он праведен...» (Евр. 11, 4). Праведность Сифа также основывалась на призывании имени Господа (Рим. 10, 13), т. е. на вере в могущество Иеговы. Потомки Сифа могут быть названы «сынами Божиими» только по сравнению с нечестивыми потомками Каина. Всеобщее падение нравов, дошедшее до забвения о вечности и о Боге,— вот черты, в которых изображается состояние допотопных людей: «земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями. И воззрел (Господь) Бог на землю, и вот, она растленна, ибо всякая плоть извратила путь свой на земле» (Быт. 6, 11—12).

Пример праведного Ноя не составляет исключения из закона всеобщей греховности. Ной был спасен от потопа не за безгрешную жизнь (сам он, как известно, допустил греховную слабость — Быт. 9, 20—21), но потому, что обрел благодать у Бога, «ходил пред Богом» (Быт. 6, 9), что на языке Священного Писания выражает лишь относительную праведность по сравнению с другими: «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем» (Быт. 6, 9). И Авраам, один из ветхозаветных праведников, не был свободным от греха; и он согрешил пред Богом (Быт. 12, 11—16; 20, 2).

Подобно тому как грех появился в начале истории человечества, так отмечено им и начало истории Израиля. При самом своем возникновении Израиль заново пережил трагедию Адама; «там и здесь налицо факт преступления Завета, измена Богу. Разрыв Израилем Завета как бы повторяет преступление заповеди Адамом»<sup>25</sup>. Грех идолопоклонства стал характерным признаком падений Израиля.

Таким образом, с самых древних времен не было ни одного человека, который был бы свободен от греха. Люди получают наклонность ко греху вместе со своим рождением и являются «по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3). «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14, 4). Всеобщность греха основывается на духовном и биологическом единстве людей. «Человечество не что иное, как исторически развертывающийся, разрастающийся первочеловек, следовательно, не случайное сосуществование и чередование индивидуумов, но органическое единство и целостность, одно единственное «мы»»<sup>26</sup>. Апостол Павел говорит о родовом источнике греховности: «...Мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов» (Еф. 2, 3), т. е. все подчинялись в той или другой степени свойственному каждому из нас наследственному стремлению ко греху.

Наследственная греховность развивалась под влиянием свободной воли человека, и поэтому «понятия наследственного греха и личной ответственности за зло не заключают в себе взаимного противоречия, так как личные грехи возникают на почве наследственного греха не необходимо, но при участии во грехе личной, свободной воли человека»<sup>27</sup>. Наследственная греховность в какой-то степени даже обнадеживает на примирение с Богом, так как человек неизбежно подвержен влиянию первородного греха: «...И сказал Господь (Бог) в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт. 8, 21). Поэтому окончательное удаление от Бога, «гнев Божий» наследственный грех может вызвать только при усугублении личными преступлениями человека, «ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1, 18).

В тех случаях, когда наследственная греховность не может проявляться по каким-либо причинам, возможно общение с Богом; так, например, относительная невинность детей привлекала к ним любовь Божию (Мф. 18, 3, 4; Мк. 10, 14 и др.). Невинность детей заключается в том, что греховная сила проявляется у них в слабой форме, что объясняется ограниченностью жизненного опыта ребенка. По сравнению со взрослыми, дети являются неискушившимися во зле, неспособными к сознательному нарушению заповедей Божиих. «Кто чист от греха...?» — спрашивает блаж. Августин, и отвечает: «Никто, ни даже младенец, хотя бы и один день жития его был на земле... Я видел сам завистливого ребенка: он еще не говорил, а между тем бросал взгляды на своего молочного брата с какой-то злобной горечью, досадой и бледностью»<sup>28</sup>.

Даже у возрожденных в таинстве крещения остаются корни первородного греха, хотя и не имеющего уже прежней силы. Вся жизнь великих христианских подвижников свидетельствует о постоянной борьбе с греховными помыслами или остатками первородного греха. Единственный пример безгрешности на земле представляет Господь Иисус Христос, воплотившийся от Пресвятой Девы Марии, Который был «подобно нам искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15); Он — не знающий греха (μὴ ἑνόχτα ἀμαρτίαν — 2 Кор. 5, 21).

### Наказание за грех — побуждение к примирению

Рассматривая вопрос о наказании грешника, о воздаянии, о гневе Божиим, необходимо отметить, что эти чисто субъективные категории употреблялись библейскими авторами и христианскими писателями применительно к ограниченному человеческому разуму и преследовали в первую очередь сотериологические цели, так как «основное отношение Бога к людям есть отношение не суда, а любви; поэтому грех рассматривается не как вина и преступление, не как нарушение объектив-

ной нормы или ценности добра, а как опасность, как болезнь, угрожающая человеку гибелью»<sup>29</sup>. Поэтому будет более правильно рассматривать грех как болезнь, несчастье, а смерть Иисуса Христа — как исцеление человеческого рода, которое является залогом примирения с Богом. Св. Иоанн Златоуст рассматривает домостроительный подвиг Спасителя именно с этой точки зрения: «Спаситель пришел уничтожить все наши грехи, пришел как врач, а не как судия»<sup>30</sup>.

И если земная жизнь человека прерывается смертью из-за греха, то творческая воля Божия остается неизменной в своем определении и предназначении человека к святости и совершенству. Однако, с другой стороны, Господь, по словам псалмопевца, взирает на грехи не как на немощи, требующие Его милосердия и снисхождения. Он в гневе за творяет от грешников милосердие Свое (Пс. 76, 10), посылает на них стрелы и молнии гнева Своего (Пс. 17, 15). Но слово «гнев» в отношении к Богу утрачивает то значение, которое обычно придается ему в человеческих отношениях. «Когда ты слышишь слова: ярость и гнев в отношении к Богу,— пишет св. Иоанн Златоуст,— то не разумей под ними ничего человеческого: это — слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых»<sup>31</sup>. Гнев Божий есть действие Божие, а не свойство Божие; «гнев не страсть в Боге, но... называется этим именем назначаемое нам наказание»<sup>32</sup>.

Св. Иоанн Златоуст, обращаясь в своих словах к простому народу, для наглядности использует доступные понятия, служащие лишь подготовлением к более серьезному и полному раскрытию христианских догматов. «Христос..., предложив Себя в посредники, примирил то и другое естество... Он принял на Себя наказание, которое мы должны были понести от Отца, и претерпел следовавшее затем мучение и здешнее поношение»<sup>33</sup>. Иегова, гневаясь, не враждовал против людей. «Не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог же никогда не враждует»<sup>34</sup>. Отношение Бога к греховному миру — это отношение святости и любви. Гнев Божий является негативной стороной этого отношения, когда греховность человека препятствует проявлению любви Божией в мире. «Мы имеем полное право утверждать, что понятие возмездия в устах священных писателей и отцов Церкви употреблялось только в смысле предварительном, только чтобы быть понятным обыденному настроению. Право так утверждать дают нам... прямые указания Священного Писания и отцов Церкви»<sup>35</sup>.

Наказания рассматривались святыми отцами не только как неизбежное следствие греха, но и как средство для ограничения действия зла в мире. Смерть была наказанием за грех, но она же являлась и средством, ограничивающим грех. «Хотя смерть произошла от греха, но сила Божия, человеколюбие и промысление столь велики, что и ее обратил Он (Бог.— И. А.) в пользу нашему роду... Не прекращает ли она пороки?... Если же и умирает добродетельный, то все добрые дела его остаются в безопасности и в надежной сокровищнице. А живых... смерть не делает ли более благоразумными и кроткими?»<sup>36</sup>

Таким образом, святоотеческое воззрение на наказание не сводится к отождествлению правды Божией с карающим гневом, а согласовывается со свободной волей человека, ищущего примирения с Богом.

### Долготерпение Божие

Поучительный пример постепенности наказания, призывающего к обращению к Богу и примирению с Ним,— история египетских казней. Фараон нашел свой конец в морской пучине только после того, как целый ряд наказаний, постепенно увеличивающих свою тяжесть, не вы-

звал в нем покаяния и смирения. Наказание не является самоцелью, но служит средством к примирению и наступает только в том случае, когда все другие средства оказываются бесполезными. Бог «не по изволению сердца Своего наказывает и огорчает сынов человеческих» (Плач 3, 33). Бог наказывает со «снисхождением и пощадою, давая... время и побуждение освободиться от зла...» (Прем. 12, 20).

Иногда явным грешникам дается долголетие в силу Божиего долготерпения, в виде возможности примириться с Богом. Бог утверждает Свою правду, не считаясь с грехами, соделанными прежде, «во время долготерпения Божия» (Рим. 3, 26). Апостол Павел утверждает, что в ветхозаветные времена Господь переносил грехи Своего народа и язычников, чтобы проявить Свою спасительную и примиряющую правду в новозаветном периоде. «Бог в домессианское время снисходил к человеческим грехам и через это обнаружил богатство Своего долготерпения для того, чтобы привести грешников к покаянию. Когда же наступило назначенное Богом время, т. е. нынешняя messiанская эпоха..., то Он не менее ясно проявил также и те Свои свойства, которые через поущение грехов как бы затенялись. В messiанское время проявилась не только святость Божия, по которой Бог совершенно отвращается от всякого греха, и правда, по которой Он наказывает соответствующим образом всякий грех, но также явились Его бесконечная благодать и милосердие, по которым Он весьма щедро сообщает людям высочайшие блага, на которые они не имеют никакого права»<sup>37</sup>.

В продолжение своей истории богоизбранный народ всё глубже проникался сознанием этого долготерпения Божия. Если у пророков и не иссякает тема гнева и суда Господня, то они всё же делают акцент на прощение Божие, призывая «жестоковыйный» народ к примирению с Иеговой: «...Обратитесь к Господу Богу вашему, ибо Он благ и милосерд, долготерпелив и многомилостив...» (Иоиль 2, 13). Израиль постепенно понимал, что не только он один имеет преимущество этого долготерпения: Бог любит все народы. История Иова напоминает, что милосердие Божие обращено ко всем, кто кается в своих грехах и стремится к примирению с Богом.

Долготерпение Божие состояло и в том, что человек, враждующий с Богом, не желающий примириться с Ним, эмпирическим путем познал тяжесть своей греховности и удаления от Бога. Поэтому и апостол Павел говорит: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11, 32). Но долготерпение Божие не означает полную отмену наказания. Бог как Нравственный Абсолют, неизменяемый и святой, не может относиться безразлично к добру и злу. Отрицание Божественного правосудия ведет к отрицанию греха как реального зла и представлению его простым несовершенством.

Наследственная греховность упрочилась в человеке не настолько глубоко, чтобы он не имел возможности снова приблизиться к Богу. В людях не может укорениться безусловное зло; и в падшем состоянии человек имеет основания к восстановлению союза с Богом. «Образ Божий остается в нас даже по падении; так, Сам Бог, запрещая после потопа проливать кровь человеческую, выражает Свою волю так: «Кто пролет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человеческою; ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9, 6). И если бы образ Божий, который служит в нас единственным основанием к соединению... с Богом, нашим Первообразом, совершенно в нас уничтожился, в таком случае мы неспособны были бы к воссоединению с Ним»<sup>38</sup>.

Если человек сделался неверным Богу, то Бог пребывает верен, ибо Себя отречься не может (2 Тим. 2, 13). Верность Бога Самому Себе, Его истинность и неизменность — это те свойства Его беспредельно совершенного вечного существа, которые являются основой для примире-

ния с Ним. Но для полного уничтожения греха, как основного препятствия к примирению с Богом, необходимо было не только прекратить беззакония, но и получить уверенность в прощении. Человечество ощущало нравственную потребность в акте прощения, так как вина перед Богом обременяла совесть и оставалась в сознании грешника.

Одним из средств, к которым прибегало ветхозаветное человечество для восстановления мира с Богом, были жертвоприношения. Основанием этого установления было сознание всеобщей греховности и вины перед Богом. И хотя жертвы были различны по своему характеру и значению, все они приносились для очищения человека от греха.

### Глава 3. КУЛЬТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ — ПРООБРАЗ НОВОЗАВЕТНОГО ПРИМИРЕНИЯ

«Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих с ними» (Евр. 10, 1).

Утратив непосредственное общение с Богом, человек постепенно создавал глубину той пропасти, которая образовалась в результате его грехопадения между ним и Богом. Поэтому у него должна была возникнуть мысль каким-либо образом восстановить нарушенное богообщение. Это сознание людьми своей греховности и виновности, стремление уничтожить образуемую грехом нравственную преграду между ними и Богом стало выражаться в виде жертвоприношений. Начало жертвоприношениям было положено, по-видимому, еще первозданной четой. Возможно, что кожаные одежды, в которые Бог одел Адама и его жену (Быт. 3, 21), были сделаны из шкуры животного, принесенного в жертву.

Но впервые в Ветхом Завете упоминается о жертвах, принесенных сыновьями первых людей — Авелем, занимавшимся скотоводством, и земледельцем Каином: «...Каин принес от плодов земли дар Господу. И Авель также принес от первородных стада своего и от тука их» (Быт. 4, 3—4). Упомянув об этих жертвах, бытописатель ничего не говорит о том, давал ли Иегова какое-либо наставление об их принесении. Поэтому можно предположить, что жертвоприношения представляли собой естественное стремление человека примириться с Богом и что приносились они по велению сердца и совести. И тот факт, что Бог оказал больше благоволения Авелю, вряд ли говорит о том, «что Богу более угодны кровавые жертвы, чем бескровные; скорее, в рассказе следует видеть указание на то, что образ жизни Авеля был более угоден Богу, чем образ жизни Каина»<sup>39</sup>.

В сознании древних людей, как следствие первоначального Откровения, была еще вера в Единого Творца мира. Но постепенно, с ростом греховности, эта вера у многих народов стала исчезать, заменяясь политеизмом. История свидетельствует, что в самые древние времена люди, при всем различии в религиях, обрядах и обычаях, сохраняли веру в примирительную силу жертв. Все древние религии, несмотря на кровавый характер жертвоприношений, представляют собой «громкий и никогда не прерывавшийся вопль человечества к небу о примирении с Богом, вопль... оглашавший все тысячелетия истории»<sup>40</sup>.

Интересную параллель монотеистическому ветхозаветному повествованию представляет древнейшее произведение восточной литературы, датированное третьим тысячелетием до Р. Х. и свидетельствующее о всеобщем распространении жертвоприношений у древних народов:

«Ворон..., отправившись, спад воды увидел, не вернулся... Я вышел, на четыре стороны принес я жертву, на башне горы совершил воскуренье... Боги... собрались к приносящему жертву...»<sup>41</sup>

Ной «...выпустил голубя; и он уже не возвратился к нему. И устроил Ной жертвенник Господу: и взял из всякого скота и из всех птиц чистых и принес во всесожжение (olah) на жертвеннике» (Быт. 8, 20).

В политеистическом культе, несмотря на ложный характер жертвоприношений, они служили, «с одной стороны, наглядным выражением самого стремления человека к общению с Богом; а с другой — являлись средствами, хотя и мнимыми, к достижению этого общения»<sup>42</sup>.

С самого начала возникновения жертвенных обрядов они отличались простотой, соответствующей быту кочевников или полукочевников. Шаг вперед в развитии жертвенного культа отмечается в благодарственном жертвоприношении Ноя за спасение от потопа. Здесь уже появляется забота об обстановке приношения, сооружается жертвенник, выбираются чистые животные. Упоминается и название жертвы — «всесожжение» (olah). При всесожжении жертва сжигалась полностью; этим выражалась идея всецелого посвящения себя Богу. Эта жертва приносилась «во очищение грехов» (Лев. 1, 4).

Другая форма жертвоприношений, при которой сжигалась только часть животного, называлась «жертвой спасения» (или «заклания») и была широко распространена у семитских племен. Она совершалась в ознаменование какого-либо семейного события: «И принес Иофор, тесть Моисеев, всесожжение (olah) и жертвы (zebahim) Богу; и пришел Аарон и все старейшины Израилевы есть хлеба с тестем Моисеевым пред Богом» (Исх. 18, 12). Таким образом, жертва всесожжения могла соединяться с жертвой спасения.

Жертва спасения являлась также символом примирения между бывшими врагами; так, например, после заключения мира с Лаваном «заколлот Иаков жертву (zebah) на горе и позвал родственников своих...» (Быт. 31, 54). Впоследствии такую жертву стали называть «мирной жертвой» (zebah šelamim), и именно таким жертвоприношением, соединенным с жертвой всесожжения, был скреплен завет с Иеговой, заключенный на Синайской горе: «... Послал (Моисей. — И. А.) юношей из сынов Израилевых, и принесли они всесожжения, и заклали тельцов в мирную жертву (zebahim šelamim) Господу (Богу)» (Исх. 24, 5).

Дальнейшее развитие культ жертвоприношений получил в Священническом кодексе (Priestercodex), основу которого составляет книга Левит. К уже известным видам жертв здесь прибавляются жертва за грех, совершённый по неведению (hatat), и жертва повинности (aşam) за сознательное нарушение заповедей Господних. В сопоставлении с другими видами жертв обе эти жертвы носят по преимуществу умиловательный характер; идея прощения греха в них является доминирующей: «Если же кто из народа земли согрешит по ошибке и сделает что-нибудь против заповедей Господних..., то... пусть приведет он в жертву козу без порока за грех свой, которым он согрешил, и возложит руку свою на голову жертвы за грех (ha hatat), и заколют (козу) в жертву за грех..., и... очистит его священник от греха, которым он согрешил, и прощено будет ему» (Лев. 4, 27—29, 35). «Если кто согрешит и делает преступление пред Господом..., за вину свою пусть принесет Господу к священнику в жертву повинности (aşamo) из стада овец овна без порока..., и очистит его священник пред Господом, и прощено будет ему...» (Лев. 6, 2, 6—7). Сожжение же внутренностей животного при жертвоприношении за грех «было символом восстановления мира между раскаявшимся грешником и всепрощающим Богом. Оставшиеся же несожженными части животного при жертве за грех отдавались священникам, которые должны были съесть их в священном месте, как великую святыню. Это предоставление Богом части Ему собственно при-

несенной жертвы священникам Своим было символом того, что и они должны участвовать в уничтожении греховной нечистоты в людях»<sup>43</sup>.

При посвящении в назорейство, когда, по воззрениям древних, человек становился ближе к Богу, приносились основные виды жертв, соединяясь в определенном порядке: «...Представит сие священник пред Господа, и принесет жертву его (посвящаемого.— И. А.) за грех и всежожжение его; овна принесет в жертву мирную Господу...» (Числ. 6, 16—17). Такой порядок жертвоприношения (жертва за грех, жертва всежожжения и жертва мирная) объясняется тем, что «жертва за грех была символом очищения от грехов, необходимого для мира между Богом и человеком и для самой возможности общения между ними, потому что грех служит преградой для этого общения. Поэтому эта жертва в ряду других приносилась первой. Потом приносилась жертва всежожжения, которой выражалось желание и необходимость для человека, принятого Богом в общение с Собою, всецело посвятить себя Ему. И наконец жертвой спасения выражались плоды этого общения и посвящения — спасение человека благодарящего и чествующего Бога»<sup>44</sup>.

При посвящении в назореи сразу же после совершения кровавых жертв совершалось бескровное приношение («минха» — букв. «дар»): «...Также совершит священник хлебное приношение его...» (Числ. 6, 17). Хлебное жертвоприношение в известных случаях могло заменять собой жертву за грех (Лев. 5, 11); оно «означало плод жертвы, именно новую жизнь в мире с Богом»<sup>45</sup>.

В дальнейшем произошло усложнение классификации жертв, появилась более подробная терминология, но за всем этим скрывалось обостренное чувство святости Божней, непрестанное сознание собственной греховности и потребности в очищении. «Отличительной особенностью библейских жертв было то, что в них весьма сложная обрядность не закрывала основной идеи этого установления, получавшей все большее развитие»<sup>46</sup>. Культ жертвоприношений Иегове сыграл свою роль, удерживая древний народ от идолопоклонства, укрепляя его веру в Единого Бога, подготавливая его к пришествию Мессии. С того времени, когда уменьшилась опасность идолопоклонства, пророки начинают выдвигать на первый план нравственный аспект примирения, сводя к минимуму значение обрядности. У пророка Исаии Господь обращается к людям, тущим Его лишь внешне, с грозными словами обличения: «К чему Мне множество жертв ваших?... Я пресыщен всежожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло, научитесь делать добро...» (Ис. 1, 11, 16, 17).

С силой, свойственной богодухновенному слову, пророки подчеркивали главенствующую роль покаяния: «О, человек!.. требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих. 6, 8). «Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всежожжений» (Ос. 6, 6), — говорит Иегова через пророка. Борьба с грехом в собственной душе, покаянное настроение являются решающими для примирения с Богом: «...Нет у нас в настоящее время... ни всежожжения, ни жертвы, ни приношения, ни фимиама, ни места, чтобы нам принести жертву Тебе и обрести милость Твою. Но с сокрушенным сердцем и смиренным духом да будем приняты» (Дан. 3, 38—39). Это стремление к духовному примирению с Иеговой в конечном итоге поставило под вопрос и принципиальную необходимость самих обрядов. «И будет, когда вы размножитесь и сделаетесь многоплодными на земле, в те дни, говорит Господь, не будут говорить более: «ковчег завета Господня»; он и на ум не придет, и не вспомнят о нем, и не будут приходить к нему, и его уже не будет» (Иер. 3, 16). В этом, смысле пророки предвосхищали новозаветное Откровение о духовной сущности жертвы.

Вершиной ветхозаветного учения о жертве, воплощенной в личности Отрока Божия, явилось пророчество Исаии, который возвестил, что Он принесет Себя в жертву умилоствления (Ис. 53, 10). Отрок добровольно принесет Себя в жертву за грешников и «оправдает многих и грехи их на Себе понесет» (Ис. 53, 11). И поэтому, говоря о примиряющей силе ветхозаветных жертв, необходимо иметь в виду именно эту грядущую Жертву. Все праведники, приносившие жертвы Богу с сознанием личной греховности, устремлявшие свою мысль к искупительной Жертве, получали прощение грехов и достигали спасения. И хотя при этом в них не уничтожалось действие первородного греха, «тем не менее грехи жертвователя не вменялись ему Богом по вере его в грядущего Искупителя, и Бог до некоторой степени примирялся с ищущим очищения и спасения..., входил с ним в близкое взаимоотношение»<sup>47</sup>.

По вере в Агнца Божия получили возможность примирения с Богом ветхозаветные патриархи, пророки, праведники, которые угодили Господу и обрели благодать мира. «Если самое возвышенное из всего, что когда-либо открылось человеческому духу,— христианская правда— органически включает в себя идею жертвы, то из этого следует, что в исконно-первобытной, неприемлемой для нас в ее исторической форме идее жертвы должно заключаться зерно некой великой истины»<sup>48</sup>.

Для спасения рода человеческого от греха необходимо было Сыну Божию, оставаясь во всей неприступной славе Божества, принять от Девы безгрешную плоть, стать совершенным человеком и в немощной плоти человеческой исполнить всю волю Божию о спасении мира. «Приходил Моисей,— пишет преп. Макарий,— но не мог подать совершенного исцеления. Были священники, дары, десятины, субботаствования, новомошения, омовения, жертвы, всеожожения и всякая прочая правда совершалась по закону; а душа не могла исцелиться и очиститься от нечистого течения злых помыслов, и вся правда ее не в состоянии была уврачевать человека, пока не пришел Спаситель, истинный врач, туне врачующий и Себя дающий в искупительную цену за род человеческий. Он один совершил великое и спасительное искупление и уврачевание души; Он освободил ее от рабства и извел ее из тьмы, прославив ее собственным светом Своим. Он иссушил в ней источник нечистых помыслов»<sup>49</sup>.

Сотериологическое значение заповедей Иеговы о жертвоприношениях для ветхозаветной эпохи неоспоримо. Но по своей уникальности, совершенству и вселенской действенности Жертва Иисуса Христа превосходит многочисленные ветхозаветные жертвы. При употреблении прежней терминологии появляется новое содержание. В Ветхом Завете кровь приносимых в жертву животных лишь символизировала будущее примирение человека с Богом. О ветхозаветном священнике сказано, что он «ежедневно стоит в служении и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов» (Евр. 10, 11), «ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10, 4). Только Кровь Христа имела силу совершить «вечное искупление» (Евр. 9, 12), очистить «совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9, 14).

Следует подчеркнуть, что апостол Павел говорит о Христовой Жертве и даже о Его жертвенной Крови не в плане казни (хотя бы и добровольной), а как о даре Богу Отцу (Евр. 8, 3—4; 9, 9—10). Так в Новом Завете проводится параллель между домостроительным значением ветхозаветных жертв и искупительным действием Жертвы Агнца Божия.

Необходимость выхода из состояния греховности и осуждения всегда сознавалась верующей частью человечества, искавшего примирения в ветхозаветные времена в обрядах жертвоприношения. Но в этом искании его нередко проявлялось извращение смысла жертвы, которой придавалось значение данн для укрощения Божия гнева, для примирения не только человека с Богом, но, главным образом, Бога с человеком.

## Глава 4. НОВОЗАВЕТНАЯ ЖЕРТВА — ОСНОВА ПРИМИРЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА С БОГОМ ВО ХРИСТЕ

«... Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

### Идея искупления

Искупление — одно из основных понятий, выражающих сущность христианства, и присуще только ему одному. Истории религий до настоящего времени не удалось установить ни одной достаточно убедительной нехристианской параллели, сходной с христианской верой в искупление. Возникшие в глубине веков эллинистические мифы повествуют о жестоких битвах, убийствах, чувственно-земных нуждах. В языческом миросозерцании божество было только частью природы и подчинялось могуществу рока. Поэтому страдания, смерть и воскресение постигали языческих богов «как судьба, как независящий от их воли трагический рок, который действовал на них извне и которому они сопротивлялись»<sup>50</sup>. В античных легендах невозможно найти образ вочеловечившегося Бога, пострадавшего за человечество и искупившего грехи его на кресте. И если в античных воззрениях «божеству усвоится по природе враждебное настроение в отношении к людям..., то библейский язык решительно избегает выражения той идеи, что Бог отвращается от людей»<sup>51</sup>.

Церковнославянское слово «искупление» — это буквальный перевод греческого *λύτρωσις* (или *ἀπολύτρωσις*), обозначающего освобождение от рабства путем выкупа или денежную сумму, уплата которой дарует приговоренному к смерти жизнь. В Ветхом Завете через Моисея было дано повеление, чтобы каждый человек, достигший двадцати лет, внес полсикля серебра на служение скинии — «в память пред Господом, для искупления душ» (Исх. 30, 16). Серебро в этом случае служило символом будущего подлинного искупления людей от греха и примирения их с Богом посредством Крови Христовой. «Не тленным серебром или золотом, — говорит Апостол, — искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена для вас» (1 Петр. 1, 18—20).

В Ветхом Завете под искуплением понималось, прежде всего, освобождение еврейского народа от политического рабства. Искупителями были Моисей, освободивший евреев от власти египтян, Гедеон, Давид и другие избавители Израиля от гнета соседних народов. Впоследствии избавление от вавилонского плена связывалось с идеей высшего искупления — с освобождением народа от грехов, за которые он страдает в неволе. Это должно осуществиться, когда Господь Искупитель придет к Своему народу: «Я помогаю тебе, говорит Господь и Искупитель твой, Святой Израилев» (Ис. 41, 14). Таким образом, уже в то время, несмотря на бытовавший чисто земной взгляд на искупление, ветхозаветному человечеству присуща была мысль, что «прежде всего нужно искупление от греха, которое может дать только Иегова, а не человек, вследствие его чрезвычайной ценности, и что оно может осуществиться лишь через смерть раба Божия — Мессии»<sup>52</sup>.

В новозаветном периоде понятие искупления освобождается от национальных и земных границ, получив нравственный и всеобщий характер. Всем верующим в Спасителя даруется искупление и прощение грехов; эти понятия становятся почти синонимами (Еф. 1, 7; Кол. 1, 14)<sup>53</sup>.

Рабство человека заключается в грехе: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8, 34), «продан греху» (Рим. 7, 14). Грех — причина всеобщей смертности: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6, 23). Эти узы разрешил Иисус Христос и освободил людей от вины, смерти и власти дьявола. Потому не случайно, но с сознанием необходимости Своего страдания применяет Господь к Себе образ «Отрока Божия», «Раба Иеговы», чтобы этим сделать наглядной Свою собственную искупительную смерть. «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). Поэтому апостол Павел и говорит, что мы «куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6, 20; 7, 23), что «Христос искупил нас от клятвы закона» (Гал. 3, 13). Эти же термины использовали и другие апостолы (2 Петр. 2, 1; Откр. 5, 9), которые восприняли учение Спасителя непосредственно от Него.

Итак, будучи заимствованным из норм человеческих отношений, понятие «искупление» выражает сотериологическую истину. Господь «по Своему великому к нам снисхождению, думается, исполняет акты Своей спасительной воли в таких действиях, которые имеют основание в человеческой жизни, ибо последняя в своем существе построится на началах образа Божия в человеке»<sup>54</sup>.

### Односторонность юридической трактовки искупления

Исходя из буквального понимания библейского термина «искупление» (*ἀπολύτρωσις* — выкуп), древнецерковные богословы ставили вопрос: у кого Иисус Христос выкупил людей? Одни полагали, что Он выкупил людей у того, у кого они были в рабстве, — у дьявола; другие находили, что дьявол никогда не был законным владыкой человечества и Христос принес Свой выкуп Самому Богу. Этот упрощенный подход к тайне искупления, заимствованный из юридической практики, не учитывал нравственную сторону процесса, «и поэтому на вопрос: кому дал выкуп Иисус Христос? — правильный ответ мог бы заключаться лишь в том, что Он дал выкуп Себе Самому, поскольку Он взял на Себя грехи людей, а еще лучше указать на неправильность самого вопроса»<sup>55</sup>.

Тем не менее богословы разных времен пытались сделать выбор между Богом и дьяволом. Теория искупления, подробно раскрытая Ансельмом Кентерберийским (XI в.), утверждает, что Христос уплатил выкуп Богу за грехи людей. Согрешив, человек оскорбил честь Божества и поэтому подлежит бесконечному наказанию. В силу своей ограниченности, человек не может дать Божественной Правде бесконечного удовлетворения (*satisfactio*), без которого эта Правда не смогла бы простить согрешившего человека и даровать ему благодатные силы, необходимые для его спасения. Поэтому такое удовлетворение или выкуп дал Сын Божий, невинная и добровольная смерть Которого умилостивила Бога. Людям возвращена благодать Божия, освящающая, освобождающая от греха и смерти. Для ее усвоения людям остается лишь приобрести некоторые заслуги: веру или добрые дела.

Рассуждения Ансельма Кентерберийского имеют существенные изъяны, так как «они, в сущности, не содержат учения о примирении... и представляют... человечество искупленным от гневного Бога и Бога удовлетворенным человеческой жертвой (!), не будучи в состоянии как следует выяснить, как в самом человеке совершается нравственное перерождение»<sup>56</sup>. Объяснение искупительного подвига Спасителя на основе сатисфакции проводит резкую грань между любовью и правдой Божией. «Такое резкое разделение правды и любви совершенно чуждо духу Евангелия и учению древнеотеческому, где они органически соединяются в одно целостное воззрение — в представление о Боге как Отце Не-

бесном, в одно и то же время благом и справедливым, благом и в судах правды Своей, которая служит орудием Его попечения о людях»<sup>57</sup>.

При таком формальном подходе в отношении Бога и человека вводятся чисто человеческие понятия «права» и его нарушения, «оскорбления» и «удовлетворения», образующие основу юридической теории искупления. «В этой теории сказалось омирщенное церковное сознание рыцарских средних веков, со светским воззрением на оскорбление чести, требующее сатисфакции, и перенесение этого ложного воззрения на отношение между Богом и человеком»<sup>58</sup>. Эта теория ограничивается рассмотрением одной лишь объективной стороны — примирения Бога с человеком. Человек с его чувствами, мыслями и стремлениями остается пассивной стороной в процессе воссоздания и обновления собственной греховной природы. Кроме того, в этом случае «жертва не может быть действительной жертвой, если она spolна основывается на юридическом начале возмездия; тогда ею достигалось бы только то, что грех не вменялся бы, но продолжал бы существовать в действительности: грех уничтожался бы *de jure*, но не уничтожался бы *de facto*»<sup>59</sup>.

В творениях святых отцов можно обнаружить тесную связь между внутренней нравственной жизнью человека и искуплением, причем отводится место и для участия самого человека в процессе искупления. В искупительном подвиге Спасителя в строгом смысле нет ни заслуг, ни удовлетворения, но только одна любовь, восстанавливающая единение, нарушенное грехом. И хотя в трудах древнехристианских писателей присутствует «юридический элемент», т. е. идея о необходимости удовлетворения Божественной Правде, «но сама по себе эта идея никак не делает того или иного учения об искуплении юридическим; юридическим последнее делается от представления о способе этого удовлетворения Божественной Правде в искуплении. В схоластическо-юридическом богословии всё дело искупления представляется формально-юридическим актом удовлетворения оскорбленного величия Божия и Божественного правосудия, а не делом любви Божией и всыновления людей Богу»<sup>60</sup>. Юридический подход допустим лишь в виде аналогии, только *ad hominem* и не может иметь решающего значения.

С православной точки зрения, лучше вообще отказаться от употребления термина *satisfactio* (удовлетворение): «это понятие не библейское и по своему подлинному смыслу не христианское; у святых отцов оно имело значение только подготовительно-вспомогательное и служило только приемом педагогического подхода, впоследствии же, понимаемое в прямом и собственном смысле, стало вносить путаницу и противоречия в богословие; никакой необходимости в этом понятии нет, без него же, при духовно-нравственном истолковании искупления, догмат церковный объясняется совершенно отчетливо и без всяких противоречий бесспорным истинам библейско-церковного учения»<sup>61</sup>.

Необходимо отметить, что юридическую концепцию искупительного дела Спасителя несправедливо считать совершенно неверной. Она односторонняя, неполна и несет в себе элементы часто чуждые Священному Писанию и Преданию Церкви (сатисфакция, оскорбление чести Божией и т. д.), но строится она на учении Откровения, хотя часто и искаженно. Сын Божий действительно добровольно умер на Кресте за наши грехи и спас нас Своей Кровию. «Он взял на Себя наши немощи,— пророчествует Исаия,— и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно... Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис. 53, 4—7, 12). Христос взял на Себя греховное проклятие, чтобы даровать нам благословение Божие: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: проклят всяк, висящий на

древе), дабы благословение Авраамово через Христа Иисуса распространилось на язычников» (Гал. 3, 13—14).

Смысл Христовой Жертвы заключается в примирении, восстановлении союза между Богом и человеком. Поэтому искупительное дело Христа необходимо рассматривать как органическое единство двух сторон: объективной (проявление любви Божией к человеку в установлении Нового Завета — Лк. 22, 20) и субъективной (примирение человека с Богом). «Главная опасность юридической теории в том, что при ней человек может считать себя как бы вправе не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением: в юридическом союзе такой близости не предполагается и не требуется; там нужно соблюдать только внешние условия союза вопреки слову Апостола: «Я ишу не вашего, а вас» (2 Кор. 12, 14)»<sup>62</sup>.

Другим серьезным изъяном юридической теории искупления является ее антропоморфное представление Божества. Бог требует выкупа для удовлетворения Своего чувства оскорбленного достоинства. Это противоречит учению о Боге как Существом всеблагим и неизменяемом. В действительности отношения Бога к человеку и после грехопадения «определяются той же любовью, что и раньше, но только в факте греха в человеке является задержка, делающая его неспособным устранить эту задержку; для этого и нужно было искупление»<sup>63</sup>.

Основным законом Божественной жизни является любовь. В Боге нет противоречия между правдой и любовью. Святые отцы Востока никогда не противопоставляли эти понятия: «...Бог не столько радуется, когда Его называют Владыкой, сколько тогда, когда Его называют Отцом..., чтобы мы возлюбили Его не только как Владыку, но и как Отца»<sup>64</sup>. Таким образом, в православной сотериологии устанавливается тесная связь между внутренней нравственной жизнью человека и искуплением; отводится место для участия самого человека в процессе искупления и примирения с Богом.

### Искупление и примирение

Взяв на Себя бремя греха, Христос пострадал за людей, но не изолированно от них, а вместе с ними. Из общего бремени страданий на Его долю приходится почти всё; Он пострадал за или вместо нас в том смысле, что взял большую часть, которую не смогли бы понести люди. Но одновременно Он и сострадал человечеству, которое, подобно Симону Кириянину (Мф. 27, 32), должно разделять с Ним бремя тяжелой ноши. Этот аспект искупления отражен в древнем церковном песнопении: «Днес Иуда оставляет Учителя, ... но нам возсия страдавый за мир. К Немуже возопим: страдавый и сострадавый (συρπαθών) человеком, Господи, слава Тебе»<sup>65</sup>.

Таким образом, примирение человека с Богом, дарованное Голгофской Жертвой, может осуществляться лишь при активной деятельности самого человека в его стремлении к Распятому Христу. «...Для того чтобы Он мог принять и действительно принял на Себя чужие для Него грехи какого-нибудь грешника, для этого грешник сам должен сознавать свои грехи, как свою вину пред Богом, и вследствие этого он сам должен желать и искать себе действительного спасения от грехов»<sup>66</sup>.

«Христос... приобрел вечное искупление» (Евр. 9, 12), которое распространяется на всех людей (1 Тим. 2, 6). Св. Ириней Лионский пишет: «...Христос пришел не ради тех только, которые во времена Тиверия кесаря уверовали в Него..., но для всех вообще людей, которые... желали видеть Христа и слышать Его голос. Посему всех таковых Он во втором пришествии Своем прежде воздвигнет..., воскресит и поставит в Свое Царство»<sup>67</sup>. Иногда Священное Писание говорит об искуплении как о будущем событии, которое произойдет при втором пришествии Господа, ког-

да к нравственному искуплению должно прибавиться телесное (Рим. 8, 23).

Необходимо также отметить, что искупление не является самоцелью, но служит средством для достижения примирения человека с Богом; примирение и искупление являются взаимосвязанными элементами православного учения о спасении: «Божественное учение представляет нам искупление как спасение Христом людей, воссоединение их с Богом во Христе силою Духа Святого. Этот единый акт состоит из двух актов— примирения Бога с людьми во Христе, которое и есть в собственном смысле искупление, как уже совершённый факт, и примирение людей с Богом, которое есть усвоение людьми искупления (2 Кор. 5, 15—21)»<sup>68</sup>.

Сущность искупления, следовательно, заключается в том, что Христос «примирил человека с Богом Отцом, примиряя нас с Собою через тело плоти Своей и искупая нас Своею Кровию, как апостол говорит ефесянам: «в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов» (Еф. 1, 7)... и во всем послании апостол свидетельствует, что мы спасены плотию Господа нашего и Его Кровию»<sup>69</sup>.

Христос принес Себя в жертву по прямой воле Божией: «Се иду сотворити волю Твою» (Пс. 39, 9; Евр. 10, 7). «Что значит сотворити волю Твою? Значит предать Себя Самого — на это воля Божия»<sup>70</sup>.

Жертвы приносились и в ветхозаветное время, но они служили лишь прообразом Жертвы Христовой, сами же по себе никакого искупительного значения не имели. Напротив, исполнение прообраза — Жертва Христова — имеет величайшую силу: «Агнец ветхозаветный не принимал на себя никогда ничьих грехов, а Этот принял грехи всего мира, избавил его от гнева Божия, когда ему угрожала гибель»<sup>71</sup>. Жертвы ветхозаветные были многократны, Жертва Христова принесена раз навсегда: этою Жертвою Он всегда очищает грехи»<sup>72</sup>.

Жертва Христова единственна, так как «она не есть изолированное действие, но она представляет из себя кульминационный пункт «домостроительства», которое включает в себя ветхозаветную подготовку, предуготовление, воплощение, смерть, воскресение и присутствие Духа Святого»<sup>73</sup>. Особенностью искупительной Жертвы Иисуса Христа является то, что она была принесена не за отдельных людей и не за избранные народы, но за все человечество (Откр. 5, 9), и ее спасительное действие врачует все наши греховные недуги. «Сотериологическое значение Жертвы Христовой состоит именно в том, что Священник, Жертва и Бог, принимающий жертвоприношение, суть одно. Следовательно, жертва приносится не одному Отцу, а Троице, так как Сын, став человеком и приняв на Себя состояние Священника и Жертвы, не оставляет для этого Свое место одесную Отца»<sup>74</sup>.

Древнее церковное песнопение, повествуя об искупительной смерти Господа, сравнивает ее и с делом творения, созидания: «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седьмый. Сия бо есть благословенная Суббота. Сей есть упокоения день, вонже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий...»<sup>75</sup>.

Итак, совершённое Спасителем дело искупления человечества является настолько великим и необъятным, что напрасно было бы пытаться рассмотреть его во всей полноте. «...Сам Бог принес Себя в искупительную жертву, в силу чего... невозможность для самого грешника реально избавиться от греха и от мук совести была преодолена, и мир был подлинно возрожден и спасен. Всякая попытка дальнейшего рационалистического разъяснения этого таинственного благодатного факта была бы не только бесплодна, но и кощунственна»<sup>76</sup>. Результатом искупительного дела Христа явилось снисхождение Бога к человеку, внутреннее умиротворение человека (Рим. 14, 17; Гал. 5, 22—23), прекращение неприязни (2 Кор. 5, 20) и начало примирению человека с Богом, которое многообразными способами реализуется в Церкви Христовой.

## Глава 5. ПРИМИРЕНИЕ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ — ЦЕЛЬ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА СПАСЕНИЯ

«... Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10).

### Идея примирения

Начало примирения людей с Богом было положено уже в Ветхом Завете. Иегова, человеколюбивый и милосердный (Исх. 34, 6), постоянно изыскивал человеку Свое прощение, всегда будучи готовым сказать «мир народу Своему» (Пс. 84, 9). Все жертвоприношения, обряды очищения и т. д. были в конечном итоге направлены на примирение человека с Богом. Но время полного прощения грехов наступило только в Новом Завете. Христос увенчал искупительный подвиг тем, что приобрел грешникам прощение от Своего Отца. Он молился (Лк. 23, 34) и излил Свою Кровь (Мк. 14, 24) для отпущения грехов (Мф. 26, 28). Он взял на Себя грехи человечества (1 Петр. 2, 24), которое отныне очищено и омыто Его Кровью (1 Ин. 1, 7; Откр. 1, 5). Именно прощение грехов дает возможность человеку осуществлять свое примирение с Богом.

В человеческом сознании примирение обычно связывается с искоренением вражды. Где нет вражды, там не применим и не оправдан термин «примирение». Апостол Павел, единственный новозаветный писатель, употребляющий этот термин (*καταλλαγή*), упоминает в нескольких местах своих посланий о вражде (*ἔχθρα*), упраздняемой примирением. Например: «...Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7). Из другого послания апостола Павла видно, что враждебность он отождествляет с «расположением к злым делам» (Кол. 1, 21).

Непосредственным врагом Божиим, источником вражды к Богу Священное Писание называет днавола (Мф. 13, 25, 28; Лк. 10, 19). Но если днавол является источником вражды к Богу, то врагами Бога являются и грешники, поскольку они хотят «исполнять похоти отца» своего (Ин. 8, 44). Поэтому грешники в Священном Писании и называются сынами лукавого (Мф. 13, 38). Итак, врагами Божиими, не имеющими с Ним мира, Священное Писание называет тех людей, которые «не по природе, а вследствие порока противятся Его власти, не будучи в силах вредить Ему, но нанося вред себе; они — враги по желанию противления, а не по силе делать вред, потому что Бог неизменяем... Поэтому порок, по которому противятся Богу те, которые называются Его врагами, составляет зло не для Бога, а для них самих»<sup>77</sup>.

Отсюда можно сделать вывод, что примирение в обычном житейском понимании<sup>78</sup> не может иметь места при восстановлении нарушенного грехом Богообщения, поскольку здесь нет двух враждующих сторон. «Человек враждует против Бога, а не Бог против человека. Бог никогда не враждует»<sup>79</sup>.

Бог Сам начинает примирение, и Он единственный, кто его может осуществить. Примирение является Его делом, человеку нельзя «сотрудничать» в этом примирении какими-либо своими заслугами, но можно только участвовать в нем и этим участием приобщаться к благодати мира, которую дарует Господь верующим в Него. Сам по себе человек не в состоянии примириться с Творцом, с Которым он враждует по своим грехам. Человек «не может не грешить, не примирившись предварительно с Богом и не вступив с Ним в нравственное общение, а примириться с Богом он не может до тех пор, пока не перестанет грешить. Очевидно, он находится как бы в заколдованном кругу, из ко-

тогого он не может выйти, хотя бы он вечно ходил в нем и вечно искал выхода»<sup>80</sup>. Поэтому действие Бога в примирении основополагающе: «Всё же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою...» (2 Кор. 5, 18). Господь возлюбил людей, когда они были еще Его врагами, и именно тогда Его Сын умер за нас (Рим. 5, 8).

Необходимо прежде всего прийти к Иисусу Христу, чтобы через Него примириться с Богом. «...Никто не приходит к Отцу, как только через Меня», — сказал Господь (Ин. 14, 6). Здесь намечены обязательные для христиан пути, которые представляют собой две стороны одного процесса спасения: один путь — примирение с Господом Иисусом Христом и другой — путь восхождения от Иисуса Христа к Триипостасному Богу. За Христом должны идти все верующие, стремящиеся получить примирение с Триипостасным Богом. «Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас» (2 Тим. 2, 11—12).

Мы «хвалимся Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа, — пишет апостол Павел, — посредством Которого мы получили ныне примирение» (Рим. 5, 11). Здесь говорится о тех, чье состояние Бог изменяет, — о бывших врагах Божиих. Бог примиряет с Собою тех, кто от Него отлучен пропастью ненависти и осуждения. В Иисусе Христе осуществляется примирение между святой жизнью Божией и жизнью тех, кто были Его врагами. Тот же смысл посредничества Иисуса Христа в примирении, но уже с акцентом на преимущественном действии Божиим содержится в послании апостола Павла к Коринфянам: «Всё же от Бога..., давшего нам служение примирения» (2 Кор. 5, 18). Из текста видно, что примирение от Бога, но на человека возлагается обязанность служения примирения, и это служение относится не только к апостолам — проповедникам примирения, но и ко всем верующим: «...Мы — посланники от имени Христова... просим: примиритесь с Богом» (ст. 20). Повелительная форма глагола «примирять» (*καταλλάσσω*) — «примиритесь» (*καταλλάγητε*) — показывает, что примирение совершается не только в Боге, но и в человеке. «Если враг не Бог, а человек, то и преобразование настроения должно совершиться прежде всего не в Боге, а в человеке. На субъективный характер *καταλλάγη* указывает императив *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*. Если бы *καταλλάγη* было чисто объективным актом, совершающимся только в Боге, то это увещание апостола не имело бы смысла»<sup>81</sup>.

Результатом начавшегося процесса примирения явилось радикальное обновление мира и человека: «Кто во Христе, тот новая тварь..., потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их...» (2 Кор. 5, 17, 19). Для того чтобы человечество в целом осознало это обновление, Церкви Христовой и было завещано служение примирения: где бы ни раздавалась весть о Христе, везде проявляется и новая жизнь как преддверие Царствия Божия. После Вознесения Господа эту весть несли в мир Его апостолы, которые были вестниками «слова примирения» (2 Кор. 5, 19). (В одном древнем папирусе это место читается как «Евангелие примирения», и таково действительно содержание апостольского благовествования. Служители Евангелия, по примеру апостола Павла, стремятся в своем служении быть создателями мира, ими возвещаемого)<sup>82</sup>.

Из всего сказанного следует, что примирение человека с Богом, как и его спасение, есть постепенное внутреннее обновление верующего, начало которому положено было на Голгофе.

Важнейшим следствием примирения с Богом является дарование Святого Духа: «Дарование Святого Духа есть дар Божия примирения..., Бог удерживает благодать Духа, когда гневается на нас..., отсутствие Святого Духа есть знак Его гнева»<sup>83</sup>. Другим следствием примирения с Богом является усыновление христиан Небесному Отцу: «Бог не столь-

ко радуется..., когда приобретает раба, сколько тогда, когда приобретает сына, и Ему более угодно иметь сына, чем раба»<sup>84</sup>.

Таким образом, примирение с Богом следует понимать как дар Божественной любви, восстанавливающей мир в человеке по силе искупительного подвига Христова, освобождающего человека от греха и усыновляющего его Богу. Примирение со стороны человека — это свободное принятие и сохранение даруемого Божественного мира через веру в Спасителя и последование Ему.

### Оправдание

В Ветхом Завете стремление к примирению с Богом иногда выражалось в желании быть оправданным перед Ним. Само это желание кажется немыслимым, ибо исход предрешен заранее: «...Не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142, 2), ибо «если Ты, Господи, будешь замечать беззакония..., кто устоит?» (Пс. 129, 3). Более разумным было бы исповедать свои грехи и целиком положиться на милосердие Божие: «Ты праведен в приговоре Твоем» (Пс. 50, 6). И только при этом условии можно говорить об оправдании, исключив всякое юридическое его толкование.

Этот термин имеет юридический смысл, когда говорится о преступлениях, о судебных действиях и т. д. (Втор. 25, 1; 2 Цар. 15, 4 и т. д.). Но когда раскрывается значение искупительного дела Иисуса Христа, то слово «оправдание» употребляется в смысле внутреннего, духовного оправдания и освящения человека, а не только внешнего акта прощения грехов. Человек получает оправдание даром, искупленным во Христе Иисусе (Рим. 3, 24). «...Обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа» (Рим. 5, 17). «Оправдание не есть состояние оправданности от положенного Адаму карательного приговора. В Новом Завете, и в частности у апостола Павла, понятие оправдания вовсе не имеет такого исключительного значения, но равнозначуще понятию «праведность», т. е. беспорочность, бесстрашие, добродетель, что и выражается греческим словом *δικαιοσύνη*, которое имеет только нравственный смысл и никогда юридический, каковой выражается по-гречески словом *δίκη*»<sup>85</sup>.

Именно в этом смысле говорил пророк о грядущем Мессии, Который должен прийти, чтобы искупить и примирить человечество с Богом: «...И нарекут имя Ему: «Господь — оправдание наше!»» (Иер. 33, 16). В псалмах также часто употребляется этот термин и выражает надежду кающегося грешника на примирение с Богом: «Я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: «исповедаю Господу преступления мои», и Ты снял с меня вину греха моего» (Пс. 31, 5). Обычно оправдание считалось исходящим от Господа и воспринималось человеком как дар: «Если нарушат уставы Мои и повелений Моих не сохраняют: посещу жезлом беззаконие их, и ударами — неправду их; милости же Моей не отниму от него и не изменю истины Моей» (Пс. 88, 32—34).

В число оправдывающих человека средств псалмопевцы включают жертвоприношения и принесение их признают полезным и угодным Богу делом (Пс. 19, 4), и сами обещают приносить их (Пс. 65, 13—15). Но одними жертвами — кровавыми и бескровными — псалмопевцы не ограничивают средства, оправдывающие человека пред Богом. Господь их устами даже осуждает грешников, думающих оправдаться жертвоприношениями. «Не за жертвы твои Я буду укорять тебя; всеожжения твои всегда предо Мною; не приму тельца из дома твоего... Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои..., что ты проповедуешь уставы Мои и берешь завет Мой в уста твои, а сам ненави-

дишь наставление Мое и слова Мои бросаешь за себя?» (Пс. 49, 8—9, 14, 16—17). Из этих изречений становится понятным, что псалмопевцы не отождествляют оправдание с исполнением строгих предписаний закона. Поэтому в Ветхом Завете термин «оправдание» в самом широком смысле слова выражает состояние грешника, который больше не удовлетворяется формальным исполнением ветхозаветных заповедей и жаждет внутреннего Богообщения и мира с Иеговой.

В Новом Завете апостол Павел тесно связывает понятия «примирение», «оправдание» и «мир»: «Оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа... ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева» (Рим. 5, 1, 9). Далее высказыванию об оправдании сопутствует параллель о примирении: «Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10). Оба понятия описывают один и тот же процесс — воссоздание мира между Богом и человеком; при помощи понятий «примирение» и «оправдание» можно нагляднее различать многообразные аспекты процесса домостроительства спасения. «Для апостола Павла примирение и оправдание — понятия, по всей вероятности, равнозначные... Те, о которых апостол Павел говорит, как об «оправданных верою» (Рим. 5, 1), одновременно являются и примиренными, и наоборот»<sup>86</sup>.

Таким образом, новозаветные тексты утверждают содержание ветхозаветных и расширяют понятия «примирение» и «оправдание». Примирение по своему смыслу неотделимо от общения примиряемых, и общение не может быть без примирения. Грех препятствует такому общению человека с Богом, и только после действительного устранения греха общение становится возможным. И в этом смысле Иисус Христос явил Собой воплощение Правды и оправдания: Он был «Праведным» (Деян. 3, 14), Он сумел до конца «исполнить всякую правду» (Мф. 3, 15). Если в прощении уничтожается сила греха и оно является законченным актом, то оправдание — динамический процесс, т. е. оправдание — в непрерывном становлении через усвоение человеком благодати оправдания. «Отцы Церкви всегда учили, что благодать оправдания есть явление в известной степени временное, т. е. временно ощущаемое и временно скрывающееся от сознания, что оно, наконец, может оказаться и утраченным для человека»<sup>87</sup>.

Но из этого не следует, что состояние оправданности может быть раз и навсегда утрачено человеком и не восполняться. Сущность оправдания состоит в перемене направления воли человека, в добровольном пресечении зла, в обновлении души христианина. «Благодать, оправдывающая и освящающая человека, состоит не в прощении только грехов или невменении их, но в погребении их и во внутреннем обновлении души возрожденного христианина благодатию Святого Духа»<sup>88</sup>.

У языческих народов оправдание человека обуславливалось переменной настроенности не столько людей, сколько самих богов. Боги язычников представлялись обладающими гневом субъективного характера. Но православное учение о примирении и оправдании исходит из неизменяемости Божества, и поэтому прощение грехов, с православной точки зрения, нужно понимать в том смысле, что «Господь от вечности осудил зло на погибель, тем не менее от вечности же решил не отвергать за грех человека, если он перестает грешить и обратится к Богу»<sup>89</sup>. Союз человека с Богом восстанавливается, когда человек направляет свою волю к принятию примирения, даруемого Богом. Этим действием Божиим он призывается и направляется к духовному совершенствованию, безграничному по своему содержанию. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Таким образом, воля человека должна получить направление противоположное тому, какое она имела

в жизни греховной, непримиренной. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12).

Мир с Богом и оправдание человек приобретает в борьбе с грехом. У апостола Павла призыв к стяжанию оправдания звучит с неослабевающей силой: «Представьте члены ваши в рабы праведности» (Рим. 6, 19); «...преуспевай в правде» (1 Тим. 6, 11). Этот призыв к примирению с Богом и оправданию основан на заповеди Самого Господа Иисуса Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6, 33). «То несомненно, что каждый обращающийся к Богу просит прежде всего прощения и получает его; но это не значит, чтобы в Боге в момент совершения таинства происходил какой-нибудь перелом, какой-нибудь особый акт примирения с дотоле нелюбимым грешником. Перелом происходит в человеке и состоит в примирении этого последнего с Богом. Таким образом, главное в оправдании...—обращение человека от греха к жизни по Богу, нравственный переворот, в корне возрождающий душу человека»<sup>90</sup>.

### Пневматологический аспект примирения

Господь Иисус Христос как Богочеловек соединен со всеми примиренными и искупленными христианами, верующими в Него, единством воспринятой Им человеческой природы. Вследствие этого соединения те дары, которые получил Он в совершенстве, могут быть восприняты всем человеческим родом. Через Святого Духа христиане примиряются с Богом и могут достигать еще на земле завершающего этапа этого процесса — освящения и обожения, что наглядно проявляется в таинстве св. Евхаристии и что наиболее полно может раскрыться только в Царстве Божием. «Вся тварь делается причастной Слова в Духе. И ради Духа мы все именуемся участниками Божиими... Теперь же, когда именуемся участниками Христовыми и участниками Божиими, доказывается этим, что помазание в нас и печать от естества не вещей сотворенных, но Самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетавает нас с Отцом»<sup>91</sup>.

С сошествием на землю Святого Духа окончился целый этап в истории домостроительства спасения мира. Окончился период исхождения от Отца через Сына к Святому Духу, начавшийся творением вселенной, содержащий ветхозаветные откровения Сына через Святого Духа о Своем воплощении и искуплении и завершившийся ниспосланием Духа Утешителя. Новый этап характеризуется восхождением от Духа Святого через Сына к Отцу. «Дух готовится человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу. Отец же дарует нетление в жизнь вечную»<sup>92</sup>. Мы живем в Царстве Духа Святого, или в период приведения всех Святым Духом ко Христу и через Христа к Отцу.

Связанные неразрывно с общим делом домостроительства на земле, Сын Божий и Святой Дух имеют одну и ту же цель примирения человечества с Пресвятой Троицей. Поэтому можно в известном смысле сказать, что искупительный подвиг Иисуса Христа подготовил сошествие Святого Духа: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12, 49). В Новом Завете спасающее и освящающее действие Святого Духа неразрывно связано с делом Иисуса Христа. Так, например, апостол Павел пишет, что Иисус Христос «Духом Святым принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9, 14). Благовествование апостолов было во Святом Духе (1 Фес. 1, 5). Святой Дух освящает возрожденных Богом через воскресение Иисуса Христа (1 Петр. 1, 2—3).

При изложении учения о примиряющем и освящающем действии Святого Духа возникают известные трудности, так как «Дух Святой, Дух Христов созидает наше спасение на основе дела Христова, чрез

Христа и со Христом, и Христос Спаситель действует на нас чрез посланного Им для сего иного Утешителя. И потому крайне трудно в изображении Их действия, раздельного и вместе с тем совместного, верно наметить тонкую раздельную черту, не слить Их действия и не слишком резко разделить, так, чтобы Духом Святым не затенялся Иисус Христос и Христом Спасителем не упразднялся Дух Святой. Для этого нужно бы обладать удивительной способностью древних святых отцов к разграничению предметов по существу нераздельных, хотя в то же время и неслиянных»<sup>93</sup>.

Пресвятая Троица спасла род человеческий по единому домостроительному действию, но вместе с тем каждая из Ипостасей внесла некоторое собственное содействие, ибо Отец был примирен, Сын примирил, Дух же Святой соделался даром для ставших уже «друзьями Божиими»: «Ниспослание Святого Духа есть дар примирения. Так это было при ниспослании Святого Духа на апостолов, когда Христос по вознесении послал Духа Утешителя от Отца, чтобы показать, что Он примирил нас с Отцом»<sup>94</sup>.

Примиряющее действие Святого Духа нельзя отделять от действия всех Лиц Пресвятой Троицы. Хотя Дух Святой действует особенным образом, налицо синергистический процесс примирения, в котором и проявляется благодатное действие Святого Духа: «Цель Христова дела — примирение с Богом — могла быть окончательно достигнута не иначе, как только при освящении грешного человека благодатью Святого Духа, долженствовавшего сделаться в нем решительным средством к очищению от греха и послужить условием к общению со Святым Богом, благоизволившим принять на Себя человеческое естество и призвать в Свое общение человека...»<sup>95</sup>

Поэтому, веруя в близость к христианской душе Святого Духа Утешителя и стремясь к примирению с Богом, члены Церкви Христовой начинают свои молитвы призыванием Святого Духа: «...Прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны, и спаси, Блаже, души наша».

## Глава 6. ПРИМИРЕНИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

«... Пришествие Духа — окончательное совершение обетования, исполнение надежды, таинство и притом сколь великое и досточтимое! Оканчиваются дела Христовы телесные..., а начинаются дела Духа»<sup>96</sup>.

Православное богослужение насыщено Божественной любовью и миром, оно преполнено благодатной силой Божией. Смысл богослужения заключается в примирении человека с Богом; в нем разрушается преграда между Абсолютным и относительным, между Богом и Его созданием.

Богослужение, начавшееся в апостольский век, по заповеди Христа Спасителя: «...Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19), наиболее полно выявилось «при наступлении дня Пятидесятницы», когда апостолы «были единомысленно вместе» (Деян. 2, 1). В этот день «явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого...» (Деян. 2, 3—4). Сошествие Святого Духа на апостолов и было первым христианским богослужением, так как апостолы в этот момент были крещены Духом Святым. Это снисхождение Духа Святого совершилось видимым образом, в форме, приспособленной к восприятию ограниченным человеческим естеством, так как «высочайший Чинопочетный всякого порядка как видимого, так и невидимого обнаруживает сияние чистейшего света

Своего, изливая его первоначально на высшие существа, а через них уже приобщаются света Божественного и те, кои ниже их»<sup>97</sup>.

Все православное богослужение направлено к умиротворению души человека; оно рождает покаянное чувство, призывая к Богообщению. «Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть раскрытие и осуществление Церковью своей сущности. Сущность же эта есть новая жизнь во Христе: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение...»<sup>98</sup>

За каждым богослужением в храмах священнослужители возносят молитвы «о мире всего мира», испрашивают «ангела мирна», преподают «мир всем» и учат о мире. Этими словами Святая Церковь не только приносит мир каждой душе, но и напоминает о том, что Воскресший Господь принес мир на землю и ныне примиряет христиан с Небесным Отцом, примиряет людей между собой и вносит мир в душу человека, который кается и ищет этого мира у Господа, с верой прибегая к Нему. «Нужно только быть готовым принять эту милость Божию. И кто молится от всей души и с чистым сердцем, тот не выйдет из храма, не получив примирения освящения и подкрепления на добрые дела»<sup>99</sup>.

По словам св. Иоанна Златоуста, в Церкви «вообще без мира ничего нельзя ни сказать, ни сделать»<sup>100</sup>, в ней всё направлено к тому, чтобы созидать и распространять «на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2, 14). И поэтому прошения, возносимые в храмах за богослужением, основаны на уверенности в том, что Господь идет навстречу к верующим, ищущим примирения с Ним. «Воззови ко Мне, — говорит Господь пророку Иеремии, — и отвечу тебе...» (Иер. 33, 3).

### Вечернее и утреннее богослужение

Вечернее время издревле посвящалось богослужению. В ветхозаветную эпоху каждый вечер приносилось Иегове всесожжение: «...Вот жертва, которую вы должны приносить Господу... во всесожжение постоянное; одного агнца приноси утром, а другого агнца приноси вечером» (Числ. 28, 3—4). В новозаветное время Иисус Христос освятил вечер установлением таинства Евхаристии.

В православной вечерне в определенной последовательности раскрывается тема примирения верующих с Богом. Предначинательный, 103-й псалом повествует о творении мира и человека, предназначенного для прославления Создателя: «Буду петь Господу во всю жизнь мою, буду петь Богу Моему, доколе есмь» (ст. 33). В конце псалмопевец выражает надежду на всеобщее примирение с Господом всей твари: «Да исчезнут грешники с земли, и беззаконных да не будет более» (ст. 35). Далее следует тема грехопадения и мольбы к Богу грешника, исповедующего свои беззакония («Господи, воззвах...»), и затем — пришествие Примирителя («Свете тихий...»).

В молитве св. Симеона Богопримца («Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко...») содержится идея эсхатологического примирения и спасения Господом всех народов. Затем во время литии Церковь напоминает грешникам об их постоянной вражде с Богом, из-за которой примирение не может осуществиться в полной мере. «Исхождение священнослужителей для литии в притвор есть выражение нашего смирения и греховного недостойнства, удаляющего нас от Бога»<sup>101</sup>.

Таким образом, вечерня «есть как бы постоянное созерцание того мира и того времени, в котором пребывает Церковь, и созерцание тех измерений их, которые явлены «парусией» Господа. Аккорд космического благодарения..., которым открывается вечерня, и затем память о падении этого мира, о несмываемой с него печати отрыва от Бога, отнесенности всего к Свету спасения, пришедшему и засиявшему в нем,

и, наконец, завершительное «Да придет Царствие Твое» молитвы Господней — вот литургический строй дневного круга, закон и опыт веры, выраженной и ежедневно выражаемой им»<sup>102</sup>.

На малом повечерии Церковь также призывает христиан к примирению с Богом чтением покаянных псалмов (50, 69, 142), вседневного славословия, Символа веры, молитв, выражающих упование на милосердие Господа, Который праведных любит и грешных милует, и на постоянное предстательство Божией Матери и всех святых.

На полунощнице читается покаянный 50-й псалом, а также Символ веры и тропари, напоминающие нам о необходимости приготовления к Страшному Суду и эсхатологическому примирению с Богом. Особые надежды в стяжании мира с Богом и ближними возлагаются на «Заступницу усердную и Матерь Господа Вышняго»: «Тебе, необоримую стену, спасения утверждение, Богородице Дево, молим: ...о мире мира моли, яко Ты еси, Богородице, упование наше»<sup>103</sup>.

Идея о примирении с Богом рельефно выражается также в утрене, и прежде всего в шестопсалмие, которое начинается ангельским славословием родившемуся Искупителю: «Слава в вышних Богу, и на земли мир...» Всё содержание шестопсалмия является призывом к покаянию, очищению грехов; Церковь побуждает верующих не медлить с обращением к Господу и примирению с Ним. Во время чтения второй половины шестопсалмия священник выходит из алтаря, становится перед царскими вратами и тайно читает утренние молитвы. Это смиренное стояние нерез — с непокрытой головой, перед закрытыми царскими вратами, в полумраке — напоминает плач перед вратами рая падшего Адама, который жаждет восстановить утраченное Богообщение.

В утренних молитвах священник благодарит Господа и просит о даровании мира: «Благослови люди Твоя и освяти достойные Твое, мир мирови Твоему даруй...»<sup>104</sup>, «исправи стопы наша на путь мира...»<sup>105</sup>. О том же просит он и в главопреклонной молитве после просительной ектении: «...Аще что согрешихом волею или неволею, яко благ и Человеколюбец Бог прости, даруя нам мирная и премирная благая Твоя»<sup>106</sup>.

Первый час, примыкающий к утрене, также содержит прошения, возносимые Господу о даровании мира и примирения: «В мире глубоче Церковь Твою, жительство Твое Богородицею соблюди, Многомилостиве»<sup>107</sup>.

### Литургия

Литургия является средоточием всего христианского богослужения, так как в ее состав неотъемлемо входит таинство св. Евхаристии или, по крайней мере, причащение Святых Таин (литургия Преждеосвященных Даров). Лейтмотивом литургии, изображающей весь процесс домостроительного подвига Иисуса Христа, является мир с Богом.

Приступая к совершению Божественной литургии, священник должен быть в мире со всеми людьми, ни с кем не враждовать. Эта мысль содержится уже в молитвах, которые читаются при облачении перед совершением проскомидии. Молитва при облачении в фелонь напоминает о том, что это — одежда правды, в которую облачается пресвитер, служащий оправданию и примирению верующих с Богом. Облачившись, священник умывает руки в знамение духовной чистоты и мира с Богом и ближними: «Умью в неповинных руке мои... Аз же незлобием моим ходих, избави мя, Господи, и помилуй мя...» (Пс. 25, 6, 11).

При совершении проскомидии нерез молится о примирении с Первосвященником Христом и всех усопших христиан: «О памяти и оставлении грехов святейших патриархов..., и всех в надежди воскресения, жизни вечной и Твоего общения усопших православных отец и братий наших, Человеколюбец Господи». После совершения проскомидии священник, приступая к служению литургии, читает молитву «Ца-

рю Небесный...», испрашивая благодать Святого Духа, а затем дважды произносит слова ангельского славословия: «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение».

После возгласа «Благословено Царство Отца и Сына и Святаго Духа...», которым начинается литургия, произносится великая (или мирная) ектения. Она начинается словами: «Миром (ἐν εἰρήνῃ) Господу помолимся». Этим возглашением Святая Церковь напоминает верующим, что они должны молиться в мире с Богом, с совестью, с ближними. Только при этом условии молитва может быть благоприятна Богу, а, следовательно, и способствовать примирению. Сам Господь заповедал верующим: «...Когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши...» (Мк. 11, 25).

Источником мира является Сам Господь, Бог мира (Евр. 13, 20), и поэтому Святая Церковь призывает христиан: «О свышнем мире и спасении душ наших Господу помолимся». Вслед за миром внутренним должен последовать и мир внешний, поэтому следующее прошение мирной ектении логически вытекает из предыдущего: испросив внутреннего мира, Церковь молит Господа и об укреплении внешнего мира: «О мире всего мира, благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех Господу помолимся». Своей молитвой «о мире всего мира» Церковь просит Господа о даровании мира всем людям, так как все люди — братья по крови (Деян. 17, 26), и эту универсальность церковной молитвы раскрывает одно из последующих прошений мирной ектении: «О граде сем, всяком граде, стране и верою живущих в них Господу помолимся».

В мирной ектении содержится также прошение о предвозвещенном еще ветхозаветными миротворцами эсхатологическом мире, который будет основан на силе любви: «О благорастворении воздухов, о избытии плодов земных и временех мирных Господу помолимся». Таким образом, дарование мира Святая Церковь считает таким же важным условием для жизни человека, как и «благорастворение воздуха» и «избытие плодов земных», без которых невозможно существование человеческого организма.

Православная Церковь, напоминая верующим о стремлении к миру, правде и о путях к их достижению, поет на литургии евангельские изречения о блаженствах (Мф. 5, 3—12), в которых, среди прочих, указан и такой путь ко спасению: «Блажени миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5, 9).

Наряду со славословием имени Божия, которым предваряется Божественная литургия, важнейшие моменты ее совершения — чтение Священного Писания, возношение Святых Даров — также предваряются кратким, но благодатным по смыслу возгласом священника: «Мир всем». «Истинное прославление Бога, как основное призвание, и служение примирения, как основное средство для выполнения этого призвания, всегда были законом жизни и деятельности Церкви, составляли основание ее спасающей миссии в мире»<sup>108</sup>.

После перенесения Святых Даров с жертвенника на престол произносится просительная ектения, в которой между прочими имеются прошения и о мире: «Дне всего совершенна, святая, мирна и безгрешна у Господа просим... Ангела мирна, верна наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим». По поводу последнего прошения св. Иоанн Златоуст говорит, что слова об «ангеле мирне» относятся к особому ангелу, который хранит мир, любовь и согласие между людьми: «...Диакон, приглашая молиться, вместе с прочими прошениями повелевает в молитве просить ангела мирна...»<sup>109</sup>

Испросив «ангела мирна», Церковь молится и о даровании мира всему миру: «Добрых и полезных душам нашим и мира мирови у Госпо-

да просим». Затем следует прошение о даровании мира каждому человеку в его жизни до самой кончины: «Прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати у Господа просим. Христианския кончины... мирны... просим».

В православной литургии перед началом Евхаристического канона все христиане, стоящие в храме, поют Никео-Цареградский Символ веры, свидетельствуя тем самым свое полное единомыслие друг с другом и со всей Вселенской Христовой Церковью в вопросах веры. И поэтому перед пением Символа веры диакон возглашает ко всем присутствующим: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы», на что хор от лица всех молящихся отвечает: «Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу единосущную и нераздельную». Это обращение является заветом Церкви Христовой каждому ее члену и в то же время ее глубочайшим убеждением в исключительно важно значении братолюбия, созидания христианского единомыслия для примирения с Богом. Во время пения Символа веры священнослужители в знак примирения с Богом целуют покровенные Святые Дары и престол, а затем лобызают друг друга со словами: «Христос посреде нас, и есть и будет», свидетельствуя этим наличие мира и любви между собой.

Перед началом Евхаристического канона Церковь призывает верующих, чтобы они во время совершения таинства святой Евхаристии имели в своих сердцах мир Божий: «Станем добре, станем со страхом, вондем, святое возношение в мире приносить». На этот призыв верующие отвечают: «Милость мира, жертву хваления». Этим напоминает, что «милость должна предварять и сопровождать жертву..., и наша жертва литургии должна соединяться с милостью к ближним, которая всегда есть плод мира — милость мира. С милостью... Церковь возносит Богу и угодную Ему жертву хваления»<sup>110</sup>.

Пение херувимского славословия «Свят, свят, свят Господь Саваоф...» также напоминает о Жертве Сына Божия, примирившего небо и землю и восстановившего союз человека с Богом. Поэтому «Церковь в жертве хваления, начатой во славу Пресвятой Троицы, приближаясь к воспоминанию Крестной Жертвы Богочеловека, соединила от времен апостольских со славословием ангельским и хвалебную песнь человек, воспетую некогда Господу, шедшему во Иерусалим принести Себя в жертву: «Благословен грядый во имя Господне, осанна в вышних»<sup>111</sup>.

Затем после установительных слов Евхаристии священник возносит, подобно ветхозаветной прообразовательной жертве мира (Лев. 7, 12—15), Святые Дары Богу, возглашая: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». После пресуществления Святых Даров священник молится о том, чтобы они были достойно приняты причастниками и чтобы послужили им «во оставление грехов..., во исполнение Царствия Небеснаго..., не в суд, или во осуждение».

Необходимо отметить, что для литургии апостола Иакова, восходящей к древнейшему первоисточнику, характерен особый акцент на идее мира с Богом, выражающейся не только во внешних действиях и возгласах, но и в тайном чтении молитв священником: «Боже и Владыко всех..., да очистившися от всякаго коварства и всякаго лицемерия, соединимся друг другу мира и любви союзом, утверждены Твоего Боговедения священием...»<sup>112</sup>; «...освятн наши души и телеса..., яко да чистою совестию принесем Ти милость, мир, жертву хваления»<sup>113</sup>; «...Господи..., всех нас примири, умири множество людей Твоих... умири разделения Церквей...»<sup>114</sup>; «скончание же живота нашего... в мире устрой, Господи, собирая ны под нозе избранных Твоих...»<sup>115</sup>

Заканчивая литургию, священник говорит: «С миром изыдем», на что народ отвечает: «О имени Господни», выражая этим свою готовность выйти из храма примиренными с Господом. Священник читает за-

амвонную молитву, снова испрашивая у Господа мира всему миру: «Благословляяй благословящия Тя, Господи, ...мир мирови Твоему даруй...» Таким образом, литургия Православной Церкви начинается и заканчивается молением о мире. Идея примирения характерна для всего православного богослужения, в том числе и для его существенной части — проповедания слова Божия, которое основывается на благовестии мира, принесенного на землю Иисусом Христом.

### Слово примирения

В православном богослужении важное значение придается проповеданию слова Божия. «Бог во Христе примирил с Собою мир..., — говорит апостол Павел,— и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19). Возникновение покаянного настроения в душе человека невозможно без действия благодати. Но стремление к миру с Богом возникает не прежде раскаяния во грехах, а одновременно с ним, под впечатлением проповеди, которая является орудием действия благодати. «...Исповедание правых догматов о Боге,— говорит св. Иоанн Златоуст,— действительно очищает душу. Не удивляйся тому, что Он (Господь.— *И. А.*) приписывает освящение слову... Так и Павел говорит о Церкви, что Христос освятит ее в глаголе (Еф. 5, 26). Значит, и глагол Божий может очищать»<sup>116</sup>.

Проповедническая деятельность Церкви началась с момента сошествия Святого Духа на апостолов. Тотчас после сошествия Святого Духа апостол Петр от имени всей Церкви обратился к окружавшему его народу с пространной проповедью, объясняя значение совершившегося события, и в заключение сказал: «Покайтесь, и да креститесь каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). Так началась христианская проповедь, чтобы никогда уже не умолкать. Первенствующие христиане особенно почитали тех служителей слова, которые очищали сердца людей проповедью о Христе распятом: «Помните наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13, 7).

Проповедь призывает человека к Царству Божию, и от него самого зависит, остаться глухим к этой проповеди или внять ей и идти тем путем, который указан в Евангелии. Поэтому человек не самостоятельно начинает созидать в себе Царство Божие, а при помощи Божией, с которой он должен согласовывать свою волю. В Священном Писании говорится о Царствии Божием, что не только оно приходит к человеку (Мф. 6, 10), но что и человек сам входит в него (Мф. 7, 21; Деян. 14, 22).

Примиряющая сила проповеди в православном богослужении особенно действенна потому, что основана она на евангельском учении. Проповеди святых отцов содержат не одно только нравственное назидание. Многие из них имеют глубокое догматическое содержание, и поэтому часть из них включена в уставные чтения, в богослужебные книги, которые заключают в себе золотой фонд отеческого богословия.

О совместном действии слова Божиего и святых таинств в процессе примирения человека с Богом, о синергизме воли человека и благодати Божией говорил преп. Макарий Египетский, обобщивший всё сказанное таким образом: Бог «очищает душу от скверны и, омывая..., делает светлой, оживотворяет от мертвенности..., умиротворяет, прекращает ее вражду..., принимает ее, мало-помалу изменяя ее собственной силой..., пока она не примет совершенной меры любви Его»<sup>117</sup>.

Проповедание слова Божия имеет тот характерный признак, что оно оказывает различное действие на слушающих благовествование.

Еще во времена святых апостолов часть людей, слушавших их проповедь, обращалась ко Христу, а другие ожесточались (Деян. 2, 41).

Таким образом, проповедь Евангелия, оказывая благотворное действие на сердца слушателей, выявляет среди массы людей тех, которые ищут Бога и стремятся к примирению с Ним.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ознакомившись, насколько это было возможно, с высказываниями святых апостолов, мужей апостольских, святых отцов и учителей Церкви по вопросу о примирении между Богом и человеком, можно сделать вывод, что авторы смотрят на этот вопрос с различных сторон и оттеняют ту или иную сторону примирения. Одни авторы говорят о примирении преимущественно в плане борьбы с грехом (агональный аспект), в плане возрождения и обновления человека. Другого рода воззрения основываются на искупительной Жертве Спасителя, которая примирила человечество с Богом. Некоторые из святых отцов большее внимание уделяют примиряющему и освящающему действию Святого Духа, подающего дары благодати через Святую Церковь.

Таким образом, святые отцы не исключают, а дополняют друг друга, описывая один и тот же процесс с различных сторон, сообразно с целями написания своих трудов. Необходимо отметить, что в святоотеческой литературе нет трудов, специально посвященных учению о примирении. Порядок изложения богословских идей в древнехристианскую эпоху определялся в первую очередь потребностями того времени. Поэтому при систематическом изложении учения о примирении, содержащегося в святоотеческих трудах, встречаются известные трудности. Однако трудности эти не являются непреодолимыми, так как сотериологические идеи святых отцов вытекают из новозаветного учения и объясняют его.

Сознавая необъятность и непостижимость до конца универсального процесса примирения между Богом и человеком, осуществляемого на земле, можно, тем не менее, попытаться сформулировать в виде кратких тезисов его основные аспекты:

1. Человечество издревле стремилось к Богообщению; поиск личного Бога осуществлялся параллельно с осознанием чувства виновности перед Ним.
2. В ветхозаветную эпоху примирение с Богом в основном сводилось к желанию избежать наказания, к умиротворению Иеговы, что наиболее рельефно выражалось в культе жертвоприношений.
3. Подлинное примирение осуществилось в Голгофской Жертве: Бог примирился с людьми; это выразилось в том, что человеку с этого времени открыт благодатный путь для реального примирения с Богом.
4. Вся земная жизнь Господа Иисуса Христа представляет собой служение примирения между Богом и человеком: крестная смерть Спасителя явилась лишь апофеозом непрерывного домостроительства спасения человечества, начавшегося с момента Воплощения Сына Божия.
5. В примирении участвуют все Лица Пресвятой Троицы; Их действие, с одной стороны, не носит характера подчиненности, с другой — изолированности.
6. Хотя «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), наиболее полно примирение осуществляется в лоне Церкви Христовой; этот процесс актуализируется в ее многогранной жизни, особенно рельефно выявляясь в православном богослужении.
7. Для того чтобы примириться с Богом, человек должен быть в мире с собственной совестью, с ближними и дальними (Еф. 2, 17) и, если

возможно, со всеми людьми (Рим. 12, 18). Отсюда следует важное значение установления мира на земле как основы для успешного выполнения человечеством своей миссии.

8. И хотя христиане «не от мира» (Ин. 17, 14), ибо жизнь наша сокрыта со Христом в Боге (Кол. 3, 3), долг всех христиан — стремиться к созиданию подлинного мира, быть миротворцами, носителями духа любви Христовой, искателями Царства Божия и правды Его (Мф. 6, 33).

И наконец, подводя итог сказанному, можно привести слова апостола Павла: «...Если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, помирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5, 10).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Архим. *Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев Посад, 1895, с. 98.

<sup>2</sup> *Ф. А. Тихомиров*. Дух отношения между благодатью и свободой. СПб., 1894, с. 6—7.

<sup>3</sup> *С. Л. Франк*. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964, с. 98.

<sup>4</sup> Источник Живаго, видящего меня (древнеевр.).

<sup>5</sup> *Еп. Хрисанф*. Ветхозаветное учение о Боге сравнительно с воззрениями на божество в древних языческих религиях. Астрахань, 1875, с. 24.

<sup>6</sup> *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. СПб., 1906, с. 246—247.

<sup>7</sup> Там же, с. 254.

<sup>8</sup> Там же, с. 256.

<sup>9</sup> Там же, с. 262.

<sup>10</sup> Там же, с. 17.

<sup>11</sup> *Ф. А. Голубинский*. Умозрительное богословие. М., 1886, с. 64.

<sup>12</sup> Цит. по: *Э. Гэтч*. Эллинизм и христианство. (Общая история европейской культуры. Т. 6. Раннее христианство, отд. 2). СПб., б/г, с. 75.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> *В. Лосский*. Догматическое богословие. *Богословские труды*, сб. 8. М., 1972, с. 131.

<sup>16</sup> Цит. по: *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Цит. соч., с. 19.

<sup>17</sup> Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 249.

<sup>18</sup> *Л. Писарев*. Учение блаж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894, с. 46.

<sup>19</sup> *Св. Ефрем Сирийский*. Творения, ч. 6. Толкование на кн. Бытия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901, с. 237.

<sup>20</sup> *Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский*. Цит. соч., с. 110—111.

<sup>21</sup> *Св. Ириней Лионский*. Творения. Против ересей, кн. 3, гл. 23. СПб., 1900, с. 310.

<sup>22</sup> *А. Туберовский*. Воскресение Христово. (Опыт мистической идеологии пасхального догмата). Сергиев Посад, 1916, с. 253.

<sup>23</sup> Свящ. *Павел Флоренский*. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. Письмо 7. Грех. М., 1914, с. 177.

<sup>24</sup> Прот. *Н. Фаворов*. Очерки догматического православно-христианского учения. Киев, 1867, с. 118—119.

<sup>25</sup> Свящ. *Алексий Бугров*, Православно-догматическое учение о первородном грехе. Киев, 1904, с. 69.

<sup>26</sup> *К. Адам*. Иисус Христос. Брюссель, 1961, с. 287.

<sup>27</sup> Свящ. *Алексий Бугров*. Цит. соч., с. 51.

<sup>28</sup> *Блаж. Августин*. Творения, ч. 1. Исповедь, кн. 1, гл. 7. Киев, 1880, с. 9—10.

<sup>29</sup> *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 184.

<sup>30</sup> *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. 7, кн. 1. Толкование на св. ев. Матфея, 3. СПб., 1899, с. 30.

<sup>31</sup> Там же, т. 5, кн. 1. Беседы на псалмы, с. 49.

<sup>32</sup> Там же, т. 2, кн. 2, с. 708.

<sup>33</sup> Там же, т. 2, кн. 1, с. 494.

<sup>34</sup> Там же, т. 10, кн. 2, с. 575.

<sup>35</sup> Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 123.

<sup>36</sup> *Св. Иоанн Златоуст*. Творения, т. 5, кн. 1. Беседы на псалмы, 110, с. 299.

<sup>37</sup> *М. Ф. Оксюк*. Учение апостола Павла об оправдании. Киев, 1914, с. 55.

<sup>38</sup> Прот. *И. Богдавленский*. Православный символ веры, ч. 2. Машинопись. Таллинн, 1939, с. 57.

- <sup>39</sup> Еврейская энциклопедия, т. 7. Статья «Жертвоприношение», с. 557.
- <sup>40</sup> Свящ. *И. Виноградов*. Учение об основных истинах Православной Церкви. М., 1913, с. 51.
- <sup>41</sup> Эпос о Гильгамеше. М.—Л., 1961, с. 77.
- <sup>42</sup> *В. Экземпларский*. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904, с. 3.
- <sup>43</sup> *Д. Добросмыслов*. Мнения отцов и учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом законе Моисея. Казань, 1893, с. 128—129.
- <sup>44</sup> Там же, с. 131.
- <sup>45</sup> Там же, с. 130.
- <sup>46</sup> Православная богословская энциклопедия, т. 5. Статья «Жертва». СПб., 1904, с. 554.
- <sup>47</sup> *А. Соколов*. Невозможность религии без представления о личном Боге. Астрахань, 1902, с. 47.
- <sup>48</sup> *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 255.
- <sup>49</sup> Преп. *Макарий Египетский*. Духовные беседы, послания, слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, с. 172—173.
- <sup>50</sup> *К. Адам*. Цит. соч., с. 276.
- <sup>51</sup> *Н. Сагарда*. Первое соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с. 351.
- <sup>52</sup> Православная богословская энциклопедия, т. 5. Статья «Искушение», с. 1077.
- <sup>53</sup> Цель Жертвы Христовой — «избавить (λυτρώσῃται) нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный...» (Тит. 2, 14). Характерно, что слово λυτρώσῃται, которое в других местах переводится как «искупить», здесь переведено «избавить» по его действительному смыслу.
- <sup>54</sup> Митроп. *Елевферий*. Об искуплении. Париж, 1937, с. 30.
- <sup>55</sup> Православная богословская энциклопедия, т. 5, с. 1082.
- <sup>56</sup> *А. Гарнак*. История догматов. Общая история европейской культуры, т. 6. Раннее христианство, отд. 2. СПб., 6/г, с. 410—411.
- <sup>57</sup> Свящ. *П. Я. Светлов*. Православное учение об искуплении. Киев, 1894, с. 42.
- <sup>58</sup> Проф.-прот. *Е. Аквилонов*. О Спасителе и о спасении. СПб., 1906, с. 103.
- <sup>59</sup> Прот. *П. Я. Светлов*. Курс апологетического богословия. Киев, 1910, с. 287—288.
- <sup>60</sup> Прот. *П. Я. Светлов*. Крест Христов. Значение Креста Христова в деле Христовом. (Опыт изъяснения догмата искупления). Киев, 1907, с. 213—214.
- <sup>61</sup> Свящ. *Н. Петров*. О юридической и нравственной теориях искупления. Оттиск из журнала «Православный собеседник», 1915, январь, с. 11.
- <sup>62</sup> Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 7.
- <sup>63</sup> Православная богословская энциклопедия, т. 5, с. 1084.
- <sup>64</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 9, кн. 2. Беседа 10 на Послание к Римлянам. СПб., 1903, с. 602.
- <sup>65</sup> Великая Пятница. Утренняя, антифон 4-й.
- <sup>66</sup> *В. Несмелов*. Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903, с. 365.
- <sup>67</sup> Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 4, гл. 22, с. 381.
- <sup>68</sup> Митроп. *Елевферий*. Цит. соч., с. 108.
- <sup>69</sup> Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 5, гл. 14, с. 476.
- <sup>70</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, ч. 12. Толкование на Послание к Евреям, с. 158.
- <sup>71</sup> Там же, т. 8, с. 111.
- <sup>72</sup> Там же, с. 120.
- <sup>73</sup> *И. Мейендорф*. Христос в восточнохристианском мышлении. Изд. «Корпус Букс». Вашингтон — Кливленд, 1969. Перевод с англ. Машинопись, с. 297.
- <sup>74</sup> Там же, с. 294.
- <sup>75</sup> Великая Суббота. Утренняя, хвалитная стихира на «Слава».
- <sup>76</sup> *С. Л. Франк*. Цит. соч., с. 264.
- <sup>77</sup> Архим. *Андрей*. Истолкование библейских изречений об искуплении человека. Казань, 1904, с. 21.
- <sup>78</sup> Например: «Примирение двух сторон — ...это ..юридический акт со всеми специфическими свойствами взаимных уступок и обоюдного компромисса» (Проф.-прот. *И. Галахов*. Богословский юризм. *Вера и разум*, 1916, № 4, с. 434).
- <sup>79</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 10, кн. 2. Беседа 11 на 2 Кор. СПб., 1904, с. 575.
- <sup>80</sup> *А. Беляев*. Любовь Божественная. М., 1884, с. 242.
- <sup>81</sup> *В. Мишцын*. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад, 1894, с. 132.
- <sup>82</sup> Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. 901—902.
- <sup>83</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 2, с. 498.
- <sup>84</sup> Там же, т. 9. Беседы на Послание к Римлянам, с. 602.
- <sup>85</sup> Митроп. *Антоний*. Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917, с. 13.
- <sup>86</sup> Тезисы по теме «Примирение по Священному Писанию». Богословские собеседования «Арнольдсхайн-3». *Богословские труды*, сб. 6, с. 203.

- <sup>87</sup> Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 207—208.
- <sup>88</sup> Свящ. *Павел Городцев*. Очерки христианского православного вероучения. СПб., 1893, с. 107.
- <sup>89</sup> Архим. *Сергий*. Цит. соч., с. 208.
- <sup>90</sup> Там же, с. 169—170.
- <sup>91</sup> Св. *Афанасий Великий*, архиеп. Александрийский. Творения. Изд. 2. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 36.
- <sup>92</sup> Св. *Иринея Лионский*. Творения, кн. 4, гл. 20, с. 371.
- <sup>93</sup> А. *Катанский*. Учение о благодати Божией. СПб., 1902, с. 11.
- <sup>94</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. In S. Pentec. hom. 1, 2, 3, col. 455—456. Цит. по: А. Катанский. Учение о благодати Божией. СПб., 1902, с. 278.
- <sup>95</sup> Прот. П. Я. *Светлов*. Крест Христов, с. 478.
- <sup>96</sup> Св. *Григорий Богослов*. Творения, ч. 4. Слово 41 на Пятидесятницу. М., 1889, с. 7.
- <sup>97</sup> Св. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. М., 1843, с. 51. (Освещение вопроса о подлинном авторстве данного произведения не входит в задачу настоящей работы.—Прим. авт.).
- <sup>98</sup> Прот. А. *Шмеман*. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961, с. 37.
- <sup>99</sup> Прот. И. *Богоявленский*. Православный символ веры, ч. 3. Машинопись. Таллин, 1946, с. 192—193.
- <sup>100</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. I, с. 667.
- <sup>101</sup> Св. *Симеон Солунский*. Разговор о священнодействиях. Цит. по: Г. С. Дебольский. Попечение Православной Церкви о спасении мира. СПб., 1885, с. 506.
- <sup>102</sup> Прот. А. *Шмеман*. Цит. соч., с. 243.
- <sup>103</sup> Полунощница вседневная. Тропарь на «И ныне», Богородичен.
- <sup>104</sup> Утренняя, утренняя молитва 2-я.
- <sup>105</sup> Там же, молитва 3-я.
- <sup>106</sup> Там же, молитва на просительной ектении.
- <sup>107</sup> Час первый, кондак субботы.
- <sup>108</sup> Проф.-прот. Л. *Воронов*. Осуществление примирения в жизни и деятельности Церкви. *Богословские труды*, сб. 6. М., 1971, с. 179.
- <sup>109</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. I, с. 667.
- <sup>110</sup> Г. С. *Дебольский*. Цит. соч., с. 243.
- <sup>111</sup> Там же, с. 247.
- <sup>112</sup> Божественная литургия святого апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха Иерусалимского. Рим, 1970. Молитва Символа веры.
- <sup>113</sup> Там же, молитва завесы.
- <sup>114</sup> Там же, молитва по пресуществлению «Приносим Ти, Владыко...»
- <sup>115</sup> Там же.
- <sup>116</sup> Св. *Иоанн Златоуст*. Творения, т. 8, кн. 2, с. 549.
- <sup>117</sup> Преп. *Макарий Египетский*. Беседа 47. Цит. по: Митрополит Ленинградский и Новгородский *Никодим*. Изъяснение текста Ин. 15, 3. *Богословские труды*, сб. 6, с. 154.