

С. С. Корякин

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ТРАДИЦИОННОЙ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ТЕОРИИ ИСКУПЛЕНИЯ

В статье исследуются истоки формирования традиционной протестантской теории искупления, известной как «теория заместительного наказания». Автор рассматривает взгляды Ансельма Кентерберийского на искупление, а также анализирует дальнейшее их преломление в мысли видных представителей западной схоластики XII–XIII вв. Статья представляет собой богословско-историческое исследование источников традиционной протестантской теории искупления.

Ключевые слова: искупление, теория заместительного наказания, теория выкупа, удовлетворение, наказание за грех, справедливость, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Гуго Сен-Викторский, Петр Ломбардский, Фома Аквинский.

Начиная с середины XIX века и по сей день среди западных богословов ведутся оживленные дискуссии о традиционном для протестантов понимании искупления, так называемой теории заместительного наказания (*penal substitution theory*). В ходе обсуждений эта теория неоднократно подвергалась критике с библейских и богословских позиций¹. Несмотря на возражения, сторонники данного понимания искупления строят защиту прежде всего на библейских основаниях, показывая, что понятия удовлетворения нарушенной грехом справедливости, наказания за грех и заместительной смерти Христа являются фундаментальными

Сергей Сергеевич Корякин — магистр богословия, аспирант сектора Философии религии и религиоведения Института философии РАН (sergeykoryakin@gmail.com).

¹ См. краткий исторический обзор критики теории заместительного наказания в западной богословской науке в: *Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*. Wheaton: Crossway, 2007. P. 22–26. В российской богословской науке в этой связи стоит упомянуть исследования: *Светлов П.* Значение Креста в деле Христовом: опыт изъяснения догмата искупления. Киев: Типография С. В. Кульженко, 1893; *Орфаницкий И.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М.: Университетская типография, 1904; *Орлов А. П.* Сотериология Ансельма Кентерберийского. Сергиев Посад, 1915; *Амвросий (Погодин).* Об искуплении // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. См. также хороший обзор влияния западного богословия и, в частности, теории заместительного наказания на русскую богословскую мысль в: *Гнедич П.* Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

истинами Священного Писания. Параллельно делаются попытки заявить, что теория заместительного наказания прочно укоренена в истории богословской мысли. Эти авторы утверждают, что истоки теории заместительного наказания можно проследить в трудах церковных писателей начиная со II века². Однако большинство исследователей, говоря о формировании протестантской теории искупления, прежде всего ссылаются на решающую роль схоластического периода, в частности Ансельма Кентерберийского. По верному замечанию Дж. Келли, «искупление не превращалось в поле сражения для соперничающих школ вплоть до двенадцатого века, когда трактат Ансельма Кентерберийского *Cur deus homo* сосредоточил на нем внимание»³. Именно Ансельм, по мнению Ж. Ривьера, явился «творцом нового богословия искупления. Протестанты и католики вместе согласны, что *Cur deus homo* был „эпохальной работой“... не только этот труд — первый настоящий трактат об искуплении, в нем также мы впервые находим ту теорию удовлетворения, в свете которой будут исследоваться основания учения и которая вскоре станет классической богословской теорией»⁴.

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

Ансельм Кентерберийский

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

Как пишет сам Ансельм, его задача состояла в том, чтобы обосновать, «по какой причине или необходимости Бог сделался человеком и ...

² Jeffery S., Ovey M., Sach A. Pierced for Our Transgressions... P. 164 и далее. См. также: Rivière J. The Doctrine of the Atonement: A Historical Essay. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909. Vol. 1. P. 120 и далее.

³ Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines: Revised Edition. New York: HarperCollins, 1978. P. 375.

⁴ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 14.

смертью Своей вернул жизнь миру»⁵, то есть «показать разумное и прочное основание истины»⁶ Божия воплощения и искупления.

Свой аргумент Ансельм начинает с критики предшествующей популярной теории выкупа (в современной терминологии — *ransom theory*), согласно которой люди с самого момента грехопадения были порабощены дьяволу, а смерть Христа являлась ценой выкупа, заплаченного Сыном Божиим за искупление человечества⁷. Ансельм возражает этому, говоря, что все, даже дьявол, находятся во власти Божией⁸, поэтому не может идти речи о том, чтобы Бог уплатил ему какой-либо выкуп⁹. Поскольку Божия власть простирается над всем творением, именно Он является виновником спасения человечества. Что же касается дьявола, то по справедливости он не обладает никакой властью над человеком, потому что, подтолкнув человека ко греху, он похитил его у Бога. Нарушив волю Божию и согласившись с волей дьявола, человек сам себя подверг наказанию, которое, по справедливому попусшению Бога, и осуществляется через действия дьявола. «Таким вот образом и говорится про дьявола, что он по справедливости мучает человека, ибо Бог по справедливости попускает это, а человек по справедливости переносит»¹⁰.

По мысли Ансельма, люди отвратили свою волю от Бога, перестав воздавать Ему должную честь и тем самым похитив принадлежащее

⁵ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo* // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Seccovii, 1938. L. 1, c. I. P. 48:2–4. Здесь и далее перевод дается по изданию: Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 20–133.

⁶ *Ibid.* L. 1, c. IV. P. 52:3.

⁷ Согласно исследованию Дж. Келли, теория выкупа имеет свои истоки в сочинениях Иринея Лионского и Оригена Александрийского и далее более подробно развивается Григорием Нисским, Василием Великим, Иоанном Златоустом и др. на Востоке, а также Амвросием Медиоланским, Илариом Пиктавийским, Августином Гиппонийским и др. на Западе. Св. Григорий подобным образом излагает искупление человечества Христом: поскольку дьявол имел полное право властвовать над согрешившими людьми, Бог не мог силой отнять у него людей, не нарушив при этом справедливость. Поэтому Бог предложил дьяволу выкуп в виде человека Иисуса. Видя достоинства безгрешного Христа, дьявол решил, что такой обмен будет в его пользу. Однако он не понял, что под личной человеческой плотью скрывается бессмертное Божество. Поэтому, когда он принял Христа в обмен на свободу людей, он не смог удержать Его. Он был обманут и пойман, как рыба обманута приманкой, скрывающей крючок. В этом не было несправедливости, как пытался показать св. Григорий, поскольку дьявол получил то, что сам пожелал. См.: Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines...* P. 376–377, 382, 387, 391–392.

⁸ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo.* L. 1, c. VI. P. 54:10–11; c. VII. P. 56:3–5.

⁹ Это же говорил ранее св. Григорий Богослов, см.: *Orat.* 45, PG 36 (Col. 653).

¹⁰ *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo.* L. 1, c. VII. P. 57:25–26.

Ему¹¹. Для того чтобы возместить этот ущерб, человек должен вернуть Богу больше, чем похитил, как если бы повредивший здоровье человека и восстановивший его должен был бы еще и дать некое возмещение ему за нанесенное оскорбление¹². В этом даянии сверхдолжного и состоит удовлетворение, которое Бог ожидает от человека¹³. Но поскольку человек не способен этого сделать, Бог не может оставить грех без наказания. Поэтому после грехопадения люди наказываются телесной смертью¹⁴, а также тем, что они лишаются вечной жизни и блаженства, ради которых они были созданы¹⁵.

Богу не пристало просто отпустить грех, потому что в таком случае у согрешившего и несогрешившего будет одна участь, а это есть нарушение закона справедливости¹⁶. Более того, Бог не может оставить все как есть, поскольку Он хранит честь Своего достоинства¹⁷ и не может

¹¹ Ibid. L. 1, c. XI. P. 68:12, 14–17.

¹² Ibid. L. 1, c. XI. P. 68:23–27.

¹³ Ibid. L. 1, c. XI. P. 69:1–2.

¹⁴ Ibid. L. 2, c. II. P. 98:8–11.

¹⁵ Ibid. L. 1, c. XIV. P. 72:16–18.

¹⁶ Ibid. L. 1, c. XII. P. 69:15–21.

¹⁷ Были попытки искать корни теории Ансельма в германских этико-правовых законах. См., например: *Harnack A. History of Dogma*. New York: Dover Publication, 1961. Vol. IV–V. P. 54–83. Однако более широкое распространение получило мнение, что Ансельм представляет свою трактовку искупления в понятиях, характерных для современной ему феодальной эпохи: Бог предстает как сюзерен, честь которого поругана подчиненными ему вассалами (людьми) и поэтому требует удовлетворения. См., например: *Hopkins J. A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972. P. 197–198. Хороший обзор критики этой позиции в: *Cohen N. Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo* // *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. № 1. P. 22–29. Другие ученые считают, что теорию Ансельма невозможно понять без знания черт, характерных для покаянной системы (*penitential system*) Западной Церкви (См.: *Aulén G. Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*. Eugene: Wipf & Stock, 2003. P. 81, 90). Схожее мнение высказано в статье *Whidden III D. The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order* // *Nova et Vetera (English edition)*. 2011. Vol. 9. № 4. P. 1055–1087. Я. Пеликан подытоживает эту разницу во мнениях следующим образом: «Хотя историки искали корни этой идеи удовлетворения в германских обычаях, таких как „wergild“, согласно которым преступление против человека должно искупаться в соответствии с его положением, или в феодальном законе, похоже, что наиболее очевидный и непосредственный источник этой идеи — церковная система покаяния, которая как раз развивалась в то время. Самый ранний из латинских богословов уже говорил о покаянии, как о способе „принести удовлетворение Господу“, и термин „удовлетворение“ стал общепринятым»; см.: *Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*:

быть несправедливым к Самому Себе или казаться беспомощным в отношении человеческого греха¹⁸. Честь Бога непосредственно связана с поддержанием предустановленных Им «красоты и порядка мироздания»¹⁹, поэтому Он определил, чтобы за всяким уклонением от Его воли, то есть за всяким грехом, необходимо следовало или удовлетворение, или наказание (*necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*)²⁰. Всеми этими действиями в отношении греха Бог поддерживает Свою честь, а грешник, уклоняясь от Его повелевающей воли, «устремляется под власть воли карающей»²¹, то есть наказывает сам себя.

Далее Ансельм подчеркивает, что Христос делает за человека то, что он сам не в силах осуществить. Долг человека перед Богом настолько огромен, что человек не может возместить причиненный ущерб; это возможно только Самому Богу. Поэтому получается парадоксальная ситуация, в которой человек должен, но не может, а Бог может, но не должен. В результате удовлетворение за грех может дать только и только тот, Кто будет и Богом, и человеком в одном лице, то есть Бого-человек Иисус Христос²².

Христос может и должен дать Богу больше, чем может Ему дать все остальное творение. Подчинения воле Божией еще не достаточно для того, чтобы принести необходимое удовлетворение, поскольку такое подчинение — долг всех людей. По рассуждению Ансельма, даянием (*datio*) «не по долгу» (*nec ex debito*) может быть только добровольная смерть безгрешного. Ведь если обычные люди подлежат закону смерти по своим грехам, то Христос — нет. Если грешники умирают по необходимости, то Он может умереть добровольно²³, что превышает всякий долг.

Ценность личности Христа безмерно высока, а «грех, совершенный по отношению к Его лицу, несравненно тяжелее всех, не относящихся к Его лицу, какие только можно себе представить»²⁴. Поэтому смерть Христа перевешивает тяжесть грехов и становится достаточной, чтобы

The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago and London: University of Chicago Press, 1978. Vol. 3. P. 143.

¹⁸ *Anselmus Cantuariensis*. Cur deus homo. L. 1, c. XIII. P. 71:24–26.

¹⁹ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:6–9.

²⁰ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:25 – P. 74:1–2.

²¹ *Ibid.* L. 1, c. XV. P. 73:14–16.

²² *Ibid.* L. 2, c. VI. P. 101:16–19.

²³ *Ibid.* L. 2, c. XI. P. 110:25–28, P. 111:16–18, 22–25.

²⁴ *Ibid.* L. 2, c. XIV. P. 114:11–12.

искупить от греха всех людей и стать для них источником духовных благ. Христос, таким образом, приносит удовлетворение Богу Отцу за грехи человечества.

Как уже отмечалось, влияние Ансельма на развитие западного богословия искупления было очень велико. Это может объясняться тем, что ему хорошо удалось суммировать общие тенденции западного понимания искупления²⁵ и представить их в одной теории. Если до Ансельма, размышляя о смерти Христа, богословы не ограничивались какой-то одной концепцией, но прибегали к множеству библейских образов и понятий для осмысления искупления, то с появлением трактата *Cur deus homo* многие старались также представить одну, унифицированную, не содержащую противоречий, теорию. Последующие объяснения искупления стали, по меткому замечанию П. Бёрнса, вариациями теории Ансельма²⁶. Фактически его теория стала новой парадигмой для осмысления спасительного значения смерти Христа.

Здесь же стоит отметить, что, несмотря на то, что Ансельм опирается на уже сложившиеся в западном богословии искупления тенденции, мы видим в его теории новые идеи и новые акценты, которые обозначили некоторый разрыв с предшествующей традицией.

Во-первых, согласно Ансельму, решение проблемы греха не подразумевает реального противостояния между Богом и дьяволом, что было характерно для преобладавшей прежде теории выкупа, но целиком и полностью касается вопроса отчуждения между Богом и человеком²⁷. В этой связи Г. Аулен верно замечает, что «старый дуалистический взгляд открыто отвергается Ансельмом... и хотя правда, что иногда он говорит о служении Христа как о триумфе над дьяволом и соединяет эту мысль с идеей удовлетворения, это использование старой фразеологии чисто случайно. Оно не имеет жизненно важного отношения к структуре его мысли; это просто остатки традиции...»²⁸. Несмотря на то, что критикуемое Ансельмом буквальное и упрощенное — но ставшее популярным

²⁵ См.: *Aulén G. Christus Victor...* P. 81–84.

²⁶ *Burns J.P. The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // Theological Studies. 1975. Vol. 36. № 2. P. 289.*

²⁷ П. Шмицен говорит об этом, ссылаясь на слова Р. Сазерна об Ансельме: «Это меняет концепцию размышления об искуплении. Вместо поиска объяснений в противостоянии между дьяволом и Богом, Ансельму необходимо искать объяснение в Боге»: *Schmiechen P. Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2005. P. 201.*

²⁸ *Aulén G. Christus Victor...* P. 89.

в его время — понимание теории выкупа у дьявола было характерно лишь для некоторых богословов раннехристианской традиции²⁹, с момента появления *Cur deus homo* в западной схоластике к ней обращаются все реже и реже, и постепенно она становится маргинальной³⁰. Как у Ансельма, так и у его последователей акцент в деле искупления прежде всего стоит на личности Самого Бога и восстановлении Его чести или справедливости, нежели чем на изменении в человеке или победе над дьяволом³¹.

Во-вторых, развивая свое понимание искупления, Ансельм целиком опирается на популярную в античном мире концепцию справедливости и воздаяния³². Как отмечает К. Гантон, Ансельм придерживается убеждения, что «если несправедливость останется безнаказанной, то будет явлена несправедливость и иррациональность вселенной, и поэтому Бог, ответственный за порядок во вселенной, недостоин называться Богом»³³.

Еще Аристотель говорил, что справедливость осуществляется тогда, когда «каждому воздается пропорционально его деятельности»³⁴.

²⁹ Здесь мы можем назвать уже упоминавшихся Оригена Александрийского, который напрямую утверждает, что жизнь Христа, как выкуп, уплачена не Богу, но дьяволу (см.: In Mattheaum, XV, 8), а также его ученика Григория Нисского (см.: Cat. Or., XXII, 4).

³⁰ См.: Rivièrè J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 194–240.

³¹ «Одно из исторических достижений учения Ансельма об искуплении состояло в том, что он перевел фундаментальное значение библейского и литургического образа жертвы — что искупление человечества было действием, обращенным к Богу, а не к человеку или дьяволу — в форму, совместимую с учением о неизменяемости Бога (*immutability of God*)». Pelikan J. The Christian Tradition... Vol. 3. P. 139.

³² В античной литературе до Платона понятие *δίκη* (справедливость, праведность) означало как справедливость в воздаянии и распределении благ в правовых сообществах, так и сохранение установленного во вселенной порядка, который поддерживают боги. В философии Платона *δικαιοσύνη* (справедливость) — одна из высших добродетелей, укорененная в высшей идее блага и, соответственно, имеющая вечную основу в мире идей: «Платон пытался продемонстрировать, что устойчивое государство могло быть построено на основании глубоких метафизических структур вселенной. Общественный порядок существует тогда, когда в нем отражается порядок вселенной...». См.: Gunton C. E. The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T&T Clark, 2003. P. 97, со ссылкой на Hugh Lloyd-Jones. The Justice of Zeus. Berkeley: University of California Press, 1971.

³³ Gunton C. E. The Actuality of Atonement... P. 90.

³⁴ Аристотель. Этика. Избранные главы // Антология мировой философии: в 4-х т. Т. 1. Ч. 1. М: Мысль, 1969. С. 463: «...ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности: при этом или стараются воздать за зло злом, и если подобное воздаяние невозможно, то такое состояние считается рабством, или же за добро

На примере Августина и Фомы Аквинского У. Померло³⁵ и Д. Белусек³⁶ убедительно показывают, что принцип воздаяния был принят на вооружение западной средневековой богословской мыслью и, в частности, нашел свое лучшее и полное выражение в *Cur deus homo*. Поэтому, согласно Ансельму, ни праведность, ни грех не могут оставаться без должного воздаяния, иначе нарушается правильный порядок вещей, установленный Богом³⁷. То есть необходимо, чтобы за грехом последовало либо наказание, либо удовлетворение³⁸.

Эта неотвратимость воздаяния видна в том, как Ансельм описывает подвиг Христа. С одной стороны, он указывает, что смерть Христа добровольна и является результатом Его верности и послушания Богу ради соблюдения справедливости³⁹. Поэтому жертва Сына Божия — это Его «великий дар» (*tantum donum*)⁴⁰, превышающий долг⁴¹, которого Бог не требует, но который Его Сын охотно отдает вместо человечества в качестве удовлетворения за грех⁴². С другой стороны, Ансельм говорит, что «Отец хотел смерти Сына, потому что... Он не желал, чтобы мир спасся иначе, чем через столь великий человеческий подвиг... А для Сына, жаждущего спасения человечества... — это означало то же, что и приказание умереть»⁴³. Ансельм постоянно повторяет, что Сын Божий родился для того, чтобы умереть⁴⁴, и что «неизменная истина»

добром, если же нет, то, значит, за услугу не воздается равной услугой, а государство именно и держится подобными взаимными услугами».

³⁵ Pomerleau W.P. Justice, Western Theories of // Internet Encyclopedia of Philosophy: A Peer-Reviewed Academic Resource. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (date of access: 16.08.2014).

³⁶ Belousek D. W.S. Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011. P. 30–31.

³⁷ *Anselmus Cantuariensis*. *Cur deus homo*. L. 1, c. XV. P. 73:22 — P. 74:1–2: «И если бы Божья премудрость не присовокупляла возмещение и наказание, когда злоба силится нарушить правильный порядок, то во вселенной, которая должна управляться Богом, из-за искажения упорядоченной красоты образовалось бы некое уродство, и Бог тогда как бы не вполне осуществил Свое определение. А раз и то, и другое столь же не поддается, сколь и не может осуществиться, то необходимо, чтобы за любым грехом следовало или возмещение за него, или кара».

³⁸ Ibid. L. 1, c. XV. P. 73:25 — P. 74:1–2.

³⁹ Ibid. L. 1, c. IX. P. 62:5–8.

⁴⁰ Ibid. L. 2, c. XIX. P. 130:6.

⁴¹ Ibid. L. 2, c. XI. P. 111:16–18 и далее.

⁴² Ibid. L. 2, c. XI. P. 111:2–4.

⁴³ Ibid. L. 1, c. IX. P. 64:6–10.

⁴⁴ Ibid. L. 2, c. XVI. P. 120:30–31, c. XVII, P. 124:7–8.

(*veritas immutabilis*)⁴⁵ требовала смерти Христа, которая необходима для уплаты человеческого долга перед Богом⁴⁶.

Как отмечает П. Шмичен, «Ансельма справедливо упрекают в том, что он представляет смерть как самоцель или как сделку между Богом и Христом ради удовлетворения Божьего гнева. Проблема в том, что все зависит от того, где расставить акценты»⁴⁷. Принцип воздаяния, лежащий в основе рассуждений Ансельма, дал поздним комментаторам основание по-своему переосмыслить его идеи.

Если в *Cur deus homo* выбор лежит между удовлетворением и наказанием (*satisfactio aut poena*), — и Христос умирает, прежде всего, чтобы принести дар послушания и восстановить порядок вещей, нарушенный грехопадением, — то для последователей Ансельма удовлетворение и прощение невозможно без наказания за грех⁴⁸. Страдания Сына Божия играют решающую роль в удовлетворении Божией справедливости. Подобные размышления мы видим у других известных богословов позднего средневековья: Петра Абеляра, Гуго Сент-Викторского и, позже, у Фомы Аквинского⁴⁹. Редкое исключение, как мы увидим, составят лишь взгляды Петра Ломбардского, опиравшегося на более раннюю церковную традицию.

Развитие богословия искупления после Ансельма

Петр Абеляр

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

Абеляр, так же как и Ансельм, отрицает теорию выкупа, не соглашаясь с мыслью, что дьяволу могут принадлежать какие-либо права

⁴⁵ Ibid. L. 2, c. XIX. P. 131:17.

⁴⁶ Ibid. L. 2, c. XVIII. P. 127:27–30.

⁴⁷ Schmiechen P. Saving Power... P. 214.

⁴⁸ См.: Williams, Thomas T. Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 265–266.

⁴⁹ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 303.

на человека. В подтверждение он ссылается на статью из канонического права, утверждающую, что с преимуществом заслуживает расстаться тот, кто неверно распорядился данной ему властью⁵⁰. Размышляя о роли дьявола в порабощении человека, Абельяр фактически повторяет аргументы Ансельма, говоря, что по попущению Божью дьяволу уделена роль как бы тюремщика и мучителя согрешивших (*quasi carcerarius vel tortor*)⁵¹ и что он не может восприниматься как сила, самостоятельно противостоящая Богу и людям.

Затем Абельяр критикует любую идею, опирающуюся на принцип воздаяния и подразумевающую некую сделку между Богом и Христом. Считается, что его критика обращена на теорию искупления Ансельма⁵², в которой Абельяр усмотрел именно такое представление о справедливости и воздаянии⁵³: «Как Он избавил пленных посредством этой цены, если Сам прежде эту цену потребовал или установил для того, чтобы Ему пленных избавить? Каким жестоким и несправедливым кажется, если кто-либо потребовал кровь невинного в качестве некоего выкупа, или что каким-то образом ему может доставить удовольствие убийство невинного, тем менее Бог должен был принять смерть Своего Сына таким образом, чтобы через нее Он был примирен со всем миром»⁵⁴.

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

Согласно Абельяру, грех человечества следует понимать двояко. С одной стороны, грех — это наша извращенная воля (*prava voluntas*

⁵⁰ «Privilegium meretur amittere, qui commissa sibi potestate abutitur». Decretum Gratiani, cap. 63, causa XI. См.: *Petrus Abaelardus. Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // Petri Abaelardi Opera Theologica. Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis* 11. Turnholt: Brepols, 1969. L. 2, c. 3, l. 165.

⁵¹ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 2, c. 3, l. 151.

⁵² *Schmiechen P. Saving Power...* P. 291–292.

⁵³ *Ibid.* P. 292: «Аргумент усложняется тем, что Ансельм не открывает своих богословских установок, когда пытается найти принцип рациональной необходимости, требующий воплощения. Доказательство подходит слишком близко к идее сделки между Христом и справедливостью Божьей, и именно поэтому навлекает на себя критику. Эта критика не заставила себя долго ждать в лице Абельяра».

⁵⁴ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 2, c. 3, l. 232–238.

nostra), которая заставляет людей презирать Бога, с другой стороны, грехом называется наказание за грех (*peccati poena*), которое люди навлекают на себя⁵⁵. В первую очередь Абельяр уделяет внимание вопросу исправления отношения человека к Богу.

Цитируя и комментируя Рим 3:25–26, Абельяр говорит, что жертва Христа, предложенная Богом за нас в качестве умилоствления (*propitiatio*) «к показанию праведности Его» (*ad ostensionem iustitiae suae*) является ничем иным, как даром любви Божьей к падшему человечеству. Поэтому он определяет праведность (*iustitia*) как Божию любовь (*charitas*)⁵⁶, явленную в жизни и смерти Христа. Видя пример такой любви, человек оставляет презрение к Богу, исправляет свою волю и учится любить в ответ. Таким образом он получает оправдание и становится праведным (*iustus*). Искупление человека состоит в том, что любовь Божия в человеке освобождает его от рабства греху и приносит ему «свободу славы детей Божиих» (Рим 3:21)⁵⁷.

Здесь стоит упомянуть, что идея примера любви и послушания, показанного Христом, неоднократно встречается также и у Ансельма⁵⁸, однако у него она не играет решающей роли в вопросе искупления. Абельяр же использует этот пример в качестве основы для своей аргументации. Поэтому с первого взгляда может показаться, что решение проблемы греха Абельяр видит только в субъективном изменении, происходящем внутри человека⁵⁹. Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что он не только не обходит стороной объективную сторону искупления, но и обращается к принципу воздаяния.

Как мы помним, последствиями грехопадения Абельяр считает извращенную человеческую волю и наказание за грех. Последнее, по мысли Абельяра, состоит из наказания телесной смерти⁶⁰ и вечной смерти⁶¹. Поэтому «Божье прощение греха есть ничто иное, как освобождение от вечного наказания за него»⁶² и, умирая на кресте, Христос берет на Себя это

⁵⁵ Ibid. L. 2, c. 5, l. 354.

⁵⁶ Ibid. L. 2, c. 3, l. 92–96; 108–120.

⁵⁷ Ibid. L. 2, c. 3, l. 253.

⁵⁸ См.: *Anselmus Cantuariensis. Cur deus homo*. L. 2, c. XI. P. 112:1–3; c. XVIII. P. 127:17–22; c. XIX. P. 130:28–31.

⁵⁹ В слишком оптимистичном отношении к проблеме человеческого греха Абельяра обвиняли его современники Вильгельм из Сен-Тьерри и Бернард Клервоский.

⁶⁰ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 2, c. 5, l. 157.

⁶¹ Ibid. L. 2, c. 5, l. 248.

⁶² Ibid. L. 2, c. 5, l. 724.

наказание и освобождает людей. «Действительно, согласно этому значению говорится, что грехи отпускаются, то есть, что наказания за грехи отменяются, и Господь понес наши грехи, то есть, Он подъял наказания за наши грехи»⁶³. Это не единственное место, где Абельяр упоминает о несении Христом Божия наказания за грех, причитающийся человечеству. Как отмечает С. Картрайт, «Абельяр рассуждает в терминах, соответствующих объективной теории искупления, и в других местах комментария на Послание к римлянам, почти что поддерживая те теории, которые он до этого отверг»⁶⁴.

Идея о наказании за грех связана с другим определением справедливости Божией, которое мы находим все в том же труде Абельяра. Помимо упомянутого выше понимания справедливости как любви Божией, в комментарии на Рим 1:17 мы встречаем уже знакомое нам традиционное представление о справедливом воздаянии / расплате (*iusta remuneratio*), которое «просто и совершенно содержится и передается или избранным к славе, или злым для наказания»⁶⁵.

Таким образом, исследователи отмечают некую непоследовательность Абельяра в его попытке совместить субъективный и объективный аспекты искупления. Особенно эта непоследовательность видна в том, как его отрицание принципа воздаяния, который он видит в богословии Ансельма, соседствует с утверждением о том, что, умирая, Христос несет на Себе наказание за людской грех⁶⁶. С. Картрайт справедливо говорит, что если бы не критика Абельяром предшествующих теорий и не его рассуждения об искуплении посредством Божией любви, то «читатель бы вполне мог подумать об Абельяре как о последовательном традиционалисте»⁶⁷.

Мы можем заключить, что, несмотря на достаточную новизну мыслей Абельяра относительно искупления, он продолжает размышлять

⁶³ Ibid. L. 2, c. 5, l. 359.

⁶⁴ «Например, в 4.25 он говорит о том, как Христос „уничтожил наказание за грехи ценой (*pretium*) Своей смерти“, а немного ранее он отвергал концепцию выкупа (*pretium*). В том же отрывке он еще говорит о Христе, несущем наказание за человеческий грех, понятии, которое он снова использует в другом месте для описания средства, которым прощаются грехи. Он также описывает смерть Христа как жертву за нас, которая обретает отпущение грехов, о Христе, умирающем за наши грехи, о Христовой крови, отданной за нас, и об этой же крови, очищающей пятно нашего греха». См. Введение С. Картрайта к *Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 50.

⁶⁵ *Petrus Abaelardus. Epist. ad Romanos...* L. 1, c. 1, l. 623.

⁶⁶ См.: *Cartwright, S.R. Introduction // Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans...* P. 44–46.

⁶⁷ Ibid. P. 50.

о значении смерти Христа в традиционных категориях воздаяния. Прощение греха невозможно, если вместо человека его наказание не понесет Христос. Поэтому трудно не согласиться с мнением П. Бёрнса и Т. Уильямса о том, что в теории Абельяра совершенно явно прослеживается идея заместительного наказания⁶⁸, которая позже найдет широкое распространение как в схоластическом богословии, так и в богословии реформаторов.

Гуго Сен-Викторский

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

Гуго полагает, что грехопадение повлекло за собой три наказания: телесную смертность, вожделение плоти и неведение разума⁶⁹. Если человека в таком состоянии не коснется Божественная благодать, то эти три наказания приведут к вечному осуждению. Окончательное наказание не постигло человека сразу, чтобы у него была возможность осознать собственную беспомощность и нужду в покаянии⁷⁰. Бог, отложив роль Судии, взял на Себя роль Советчика и Помощника (*consiliator*)⁷¹. Совет состоял в расчете удовлетворения (*in ratione satisfactionis*), а помощь — в действии искупления⁷².

Для того чтобы понять степень удовлетворения, которое должен принести человек за свой грех, Гуго рассматривает взаимоотношения Бога, человека и дьявола. И человек и дьявол нанесли оскорбление (*iniuria*) Богу: один тем, что обманом украл чужого раба и насильно удерживал его, другой же тем, что презрел Божию заповедь и подчинил себя дьяволу⁷³. Поскольку дьявол не имел права подчинять себе человека, он не по справедливости удерживает его, однако совершенный

⁶⁸ Burns J.P. The Concept of Satisfaction... P. 289–291, 304; Williams, Thomas T. Sin, Grace, and Redemption... P. 265–267.

⁶⁹ Hugo de S. Victore De sacramentis christianae fidei // Patrologiae latinae cursus completus. Paris, 1854. T. 176. L. 1, p. 8, c. 1 (Col. 305C).

⁷⁰ Здесь Гуго практически повторяет мысли Абельяра в комментарии на Рим 3:26.

⁷¹ Hugo de S. Victore. De sacramentis... L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307C).

⁷² Ibid. L. 1, p. 8, c. 3 (Col. 307D).

⁷³ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 307D — 308A).

человеком грех справедливо подчиняет его дьяволу. «Поэтому, в отношении своей вины человек справедливо подчинен дьяволу, но несправедливо, в том, что касается обмана дьявола»⁷⁴.

Если бы человек мог иметь такого защитника (*patronus*), который бы смог привести дьявола на суд (*causa*), то он мог бы справедливо перестать подчиняться дьяволу. Таким защитником мог бы быть только Бог, но Он гневается на человека за отступничество. «Следовательно, необходимо, — заключает Гуго, — чтобы человек прежде всего умилился Богу (*ut prius homo Deum placaret*) и после этого, с Богом в качестве своего защитника, начал тяжбу против дьявола»⁷⁵.

Своим прегрешением человек нарушил Божий замысел о творении⁷⁶ и не мог собственными усилиями избежать бремени осуждения (*iugum damnationis*). Попытки человека принести возмещение Богу были бы бесполезны, поскольку ни отдав себя самого, ни что-то из своего, он не сможет вернуть утраченную праведность и невинность первых людей⁷⁷. Поэтому Бог сжалился над ним и по Своей благодати пришел ему на помощь, чтобы потом освободить его посредством справедливости (*per iustitiam*)⁷⁸. Для того чтобы человек смог успокоить Божий гнев, Бог дал человеку то, что тот должен был бы по справедливости возместить Ему, то есть Христа⁷⁹. Этим Гуго подводит читателя к уже знакомой мысли Ансельма о том, что только Бог, ставший Человеком, мог бы принести должное удовлетворение за грех, потому что только Богочеловек не просто был равен человеку, но и, будучи невинным, превосходил его (*major esset homine*)⁸⁰.

После того как человек через Христа умирил гнев Божий, возместив ущерб (*restaurando damnum placaverat iram*), ему было нужно принести удовлетворение за свое презрение к Богу, чтобы избежать наказания смерти. Но никто не мог понести наказание за все человечество и, следовательно, принести удовлетворение Богу, поскольку каждый заслуженно нес наказание за свой грех⁸¹. «Поэтому, для того чтобы человек мог

⁷⁴ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308A).

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

⁷⁶ Здесь доводы Гуго во многом схожи с аргументами Ансельма. См.: *Cur deus homo* (I, 20; 24)

⁷⁷ *Hugo de S. Victore. De sacramentis...* L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308B — 308C).

⁷⁸ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308C).

⁷⁹ Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 308D).

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

⁸¹ Ibid.

справедливо избежать должного наказания, было необходимо, чтобы за человека понес наказание такой Человек, который Сам не должен был нести наказание»⁸².

Таким образом, Христос родился для того, чтоб уплатить человеческий долг Отцу, а Своей смертью искупить человеческую вину. Люди справедливо избежали долга смерти так, что у дьявола больше не было повода для клеветы на человека, и он не имел уже над ними власти, а люди были удостоены свободы⁸³.

Мы видим, что размышления Гуго об искуплении вполне находятся в русле западной схоластической мысли. Как предыдущие мыслители, в вопросе искупления Гуго не уделяет дьяволу самостоятельной роли. Однако он более смело, нежели Ансельм и Абельяр, использует юридическую терминологию применительно к вопросу искупления. Решение проблемы греха лежит исключительно в плоскости правовых взаимоотношений между Богом и человеком и определяется принципом воздаяния: «Когда Бог наказывает грешника, Он действует справедливо, поскольку благодаря Своей власти Он может сделать это, если пожелает; и справедливо наказываем тот, кто переносит [наказание], поскольку по его заслугам ему возмещается то, что должно в соответствии с его заслугой»⁸⁴. Из вышеизложенного можно заключить, что в концепции Гуго более четко, чем у Ансельма и Абельяра, прослеживается логика заместительного наказания, которое понес Христос вместо павшего человечества.

Петр Ломбардский

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

Согласно Петру, грехопадение привело к повреждению или умалению блага (*privatio vel corruptio boni*). Это повреждение рассматривается как активное и пассивное, как грех и как наказание (*peccatum et poena*).

⁸² Ibid. L. 1, p. 8, c. 4 (Col. 309B).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid. L. 1, p. 8, c. 7 (Col. 311A).

Поскольку в грехопадении участвовали и дьявол, и человек, то их активные действия можно справедливо назвать их грехом и виной (*culpa*). Пассивное же повреждение — не что иное, как последствия этого греха, которые называются наказанием⁸⁵, определенным от Бога⁸⁶. У человека были отъяты дарованные ему блага (*gratuitae bonae*), то есть добродетели, а также он был уязвлен в природных благах (*in naturalibus bonis vulneratur*): разуме, интеллекте, памяти, пронизательности и пр.⁸⁷ Грех также затронул и тело человека: оно стало подвержено страданиям и смерти⁸⁸. Последняя стала для человека необходимостью (*moriedi est necessitas*)⁸⁹. Таким образом, грех стал причиной отдаления человека от Бога, поскольку человек потерял Его подобие: «Нет ничего, что делало бы человека настолько непохожим на Бога, как грех»⁹⁰.

Бог по справедливости допустил, чтобы человек попал под власть дьявола⁹¹. «Ибо как только Бог покинул грешника, автор греха (*auctor peccati*) немедленно вторгся»⁹². Таким образом, если бы Бог, дьявол и человек пришли в суд (*in causam venirent*), то оказалось бы, что последние оба виновны перед Богом. Один нанес Богу оскорбление (*iniurius Deo convinceretur*), обманом украл и насильно держав человека, а второй виновен тем, что презрел Божии заповеди и вручил себя во власть врага. И хотя дьявол несправедливо удерживал человека, тот по справедливости был удерживаем (*iuste tenebatur*) и по своей вине заслужил страдать от тирании дьявола⁹³.

Бог мог бы победить дьявола посредством силы, но Он решил сделать это с помощью праведности смирения (*iustitia humilitatis*)⁹⁴. Поэтому Христос смиренно предает Себя в жертву. Повторяя мысль Амвросиаstra, Петр говорит, что согрешивший человек не может вновь обрести рай и созерцание Бога, если в одном человеке не найдется достаточно смирения,

⁸⁵ *Petrus Lombardus. Libri quatuor sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916. Vol 1. L. 2, d. 35, c. 6.*

⁸⁶ *Ibid.* L. 2, d. 36, c. 2, no. 3.

⁸⁷ *Ibid.* L. 2, d. 36, c. 4, no. 2.

⁸⁸ *Ibid.* L. 2, d. 36, c. 5, no. 2.

⁸⁹ *Ibid.* L. 2, d. 19, c. 1, no. 3.

⁹⁰ *Ibid.* L. 2, d. 35, c. 5, no. 1.

⁹¹ *Ibid.* Vol. 2. L. 3, d. 20, c. 2, no. 2. Рассуждая об этом, Петр фактически ничего не говорит от себя, но приводит обширную цитату из Августина (*De Trinitate. L. 13, c. 12–13, no. 16–17*).

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.* L. 3, d. 20, c. 4, no. 1.

⁹⁴ *Ibid.* L. 3, d. 20, c. 4, no. 2.

чтобы хватило для всех, кто последует за ним, так же как и гордости Адама было достаточно, чтобы навредить всем его потомкам. Человек Христос стал достаточной и совершенной жертвой; смирение Христа, вкусившего смерть, было большим, нежели гордость Адама, вкусившего от запретного дерева⁹⁵.

Цитируя Августина, Петр говорит, что дьявол, несмотря на то, что во Христе не было ничего достойного смерти, все же убил Его. Излагая взгляды Августина на искупление, Петр приводит место, в котором описывается известная теория выкупа. Согласно версии Августина, Бог как бы сделал мышеловку (*muscipula*) для дьявола, предложив Христа в качестве приманки (*esca*). Но дьявол, полагая, что в лице Христа умертвил обычного человека, а значит — должника-грешника, обманулся, поскольку убил невинного. Таким образом дьявол отошел от грешников (*recessit a debitoribus*)⁹⁶, то есть потерял над ними власть.

Петр соглашается с Августином, приводя его слова о необходимости того, чтобы победа над дьяволом была одержана именно смертным человеком (*homo mortalis*). Иначе победа была бы достигнута не справедливо, но насильственно (*non iuste, sed violenter*). Для того чтобы человек смог победить, он должен быть свободен от греха, а для этого нужно, чтобы в нем был Бог. Поэтому Сын Божий воспринял человеческую страстную природу (*hominem passibilem sumpsit*), и как человек принял смерть, справедливо освободив людей от рабства дьяволу (то есть греху) и от наказания⁹⁷. Соответственно, те должники дьявола, которые уверуют в Сына Божия, могут получить освобождение⁹⁸.

По мнению Петра, мы оправдываемся и очищаемся от греха через веру в Его смерть (*per fidem mortis eius*), и дьявол уже не может одолеть нас в искушениях⁹⁹. Искупление достигается также и тем, что, видя любовь Божию, явленную в смерти Христа, и вдохновляясь ею, люди подвигаются любить Бога в ответ. Через это «мы оправданы, то есть освобождены от греха, и становимся праведными» (*et per hoc iustificamur, id est soluti a peccatis, iusti efficimur*)¹⁰⁰.

Уничтожив человеческий долг Своим искуплением, Христос освобождает людей от вечного наказания. Избавление же от временного

⁹⁵ Ibid. L. 3, d. 18, c. 5, no. 2.

⁹⁶ Ibid. L. 3, d. 19, c. 1, no. 5.

⁹⁷ Ibid. L. 3, d. 19, c. 2.

⁹⁸ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 1.

⁹⁹ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 3.

¹⁰⁰ Ibid. L. 3, d. 20, c. 3, no. 2.

наказания будет возможно только в будущем, когда упразднится смерть и будет искуплено тело. Относительно же души Петр утверждает, что она отчасти искуплена от вины, но не от наказания (*a culpa, non a poena*). Частичное искупление от вины заключается в том, что она перестает властвовать над человеком¹⁰¹.

Что касается наказания человеческих грехов (*poena peccatorum*), которое Сын Божий понес на кресте, то Петр истолковывает это в свете сакраментальной церковной практики. Через страдания, которые Христос претерпел на кресте, все временное наказание греха полностью прощается человеку в крещении. То же наказание облегчается в покаянии (*in poenitentia minoratur*), поскольку наказания, налагаемого на кающегося в Церкви, не будет достаточно, если оно не восполняется наказанием, которое Господь претерпел на кресте¹⁰².

Оценивая размышления Петра Ломбардского об искуплении, можно достаточно уверенно сказать, что его взгляды отличаются от вышеприведенных точек зрения Ансельма, Абеяра и Гуго. П. Бёрнс верно замечает, что основной источник вдохновения для Петра — это труды Амвросия и Августина¹⁰³, а Ж. Ривьер¹⁰⁴ и Л. Гренстед¹⁰⁵ уверены, что из ближайших к Петру по времени богословов большее влияние оказали на него некоторые взгляды Абеяра, нежели Ансельма.

Действительно, в изложенной Петром теории искупления трудно увидеть упоминание об удовлетворении, которое от лица человечества Христос приносит Богу Отцу. Также совершенно очевидно, что теория выкупа, которую он транслирует при помощи произведений Августина, кажется ему вполне легитимным способом объяснения искупления¹⁰⁶. Вектор его теории искупления направлен не на то, чтобы восстановить Божию честь (Ансельм) или справедливость (Гуго), но на то, чтобы через веру, любовь и смирение человек обрел спасение от греха (Абеяра). Когда Петр рассуждает о наказании, которое понес Христос за человеческие

¹⁰¹ Ibid. L. 3, d. 19, c. 3.

¹⁰² Ibid. L. 3, d. 19, c. 4.

¹⁰³ Burns J. P. The Concept of Satisfaction... P. 292.

¹⁰⁴ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 80, 81.

¹⁰⁵ Grensted L. W. A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920. P. 115.

¹⁰⁶ В связи с этим Р. Фрэнкс отмечает, что у Петра Ломбардского «почти что в последний раз в истории богословия появляется учение об обмане дьявола». См.: Franks R. S. A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development. London; New York; Toronto: Hodder and Stoughton, 1918. Vol. 1. P. 220.

грехи, он более говорит о Его смерти и страданиях в человеческой плоти, нежели о необходимости пострадать и умереть для восстановления справедливости.

Из вышеизложенного представляется вероятным, что не так уж неправы критики, считавшие, что Петр Ломбардский не обращается к идеям Ансельма, поскольку считает, что они недостаточно основаны на церковном предании¹⁰⁷. Даже Ж. Ривьер, который пытается опровергнуть это мнение, признает, что Петр полагал теорию Ансельма слишком новой¹⁰⁸. Подытоживая обсуждение взглядов Петра Ломбардского на искупление, можно вполне согласиться со словами Л. Гренстеда, что Петр, «стоя перед рассветом новой эры мысли, знаменует собой конец старой эпохи»¹⁰⁹. Это особенно заметно по тому, как сентенции Петра об искуплении комментируются последующими схоластами, в частности Фомой Аквинским.

Фома Аквинский

В толковании на *Sententiae* Фома больше вдохновляется логикой Ансельма, нежели словами Петра Ломбардского. Рассуждая о воплощении, Фома утверждает, что Богу за грех необходимо принести удовлетворение и что оно должно быть пропорционально величине совершенного греха¹¹⁰. Но человеческий грех имел некую бесконечность (*infinitas*), потому что, во-первых, человек согрешил против Божественного величия (*divinae majestatis*), во-вторых, человек лишился участия в бесконечном благе (*bonum... quod est infinitum*), которое есть Сам Бог, в-третьих, человек повредил человеческую природу, обладающую некой бесконечностью (*quae infinitatem quamdam habet*), поскольку благодаря ей человек может бесконечно воспроизводить себе подобных. Соответственно, достойное удовлетворение за грех должно иметь бесконечную силу (*virtus infinitus*)¹¹¹.

Далее Фома показывает, что Бог по Своей благодати не мог оставить человека без восстановления, а по Своей справедливости, согласно которой грех не может быть прощен без удовлетворения, Он учредил

¹⁰⁷ Rivière J. The Doctrine of the Atonement... Vol. 2. P. 81.

¹⁰⁸ Ibid. P. 85.

¹⁰⁹ Grensted L. W. A Short History... P. 118.

¹¹⁰ Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi. Liber 3. Parisiis: Lethielleux, 1933. d. 1, q. 1, a. 2, ad. 5.

¹¹¹ Ibid. d. 20, a. 2, co.

в человеческой природе Того, Кто мог бы принести это удовлетворение (*in humana natura institueret eum qui satisfacere posset*); согласно же Своей мудрости, Он восстановил человека полностью и таким способом, чтобы тот мог обрести утерянное¹¹².

П. Бёрнс следующим образом суммирует аргумент Фомы: «Задача искупителя включает в себя три составляющие. Во-первых, Богу должно быть принесено удовлетворение за оскорбление. Во-вторых, Богу должно быть принесено некое человеческое действие, как минимум эквивалентное по ценности тому, что человек потерял при повреждении всей человеческой природы. Наконец, спаситель должен быть в состоянии повлиять на других людей и тем самым восстановить их до первоначального состояния»¹¹³. Так Фома подводит читателя к мысли о том, что спасение возможно только через Боговоплощение.

Удовлетворение за грех подразумевает наказание: «Вина упорядочивается наказанием (*culpa ordinatur per poenam*). Если бы грех отпущался без какого-либо удовлетворения, вина оставалась бы без наказания. Таким образом, что-то во вселенной оставалось бы неуправленным (*remaneret aliquid inordinatum in universo*)»¹¹⁴. Христос приносит удовлетворение за человека, взяв на Себя все наказания за грехи, а также то, в чем содержится сила всех наказаний, то есть смерть¹¹⁵. «Христос должен был принести приемлемое удовлетворение не только за первородный грех (*pro originali*), но и за действительный (*pro actuali*), за который полагается насильственная смерть (*violens mors*)». Чтобы удовлетворение за грех покрыло грехи всех, Христу должно было умереть самой позорной смертью (*mors turpissima*), которая бы по суровости превзошла смерть всех людей¹¹⁶.

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

¹¹² Ibid. d. 1, q. 1, a. 2, co.

¹¹³ Burns J. P. The Concept of Satisfaction... P. 298.

¹¹⁴ Thomas Aquinas. Scriptum super sententiis... L. 3. d. 20, a. 1, q. 2, s.c.

¹¹⁵ Ibid. d. 20, a. 3, co.

¹¹⁶ Ibid. d. 20, a. 3, sol., ad. 6m.

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

Согласно Фоме, первородный грех преуменьшил благо [человеческой] природы (*diminuitur bonum naturae*), полностью уничтожив дар изначальной праведности (*donum originalis iustitiae... totaliter est ablatum*) и умалив наклонность к добродетели (*naturalis inclinatio ad virtutem... diminuitur*)¹¹⁷. В результате плотские страсти восторжествовали над разумом, тело вышло из подчинения души¹¹⁸. Следствием дисгармонии человеческой природы, вызванной грехом, явились физическая смерть и тление¹¹⁹. «Отнятие изначальной праведности считается наказанием, так же как и отнятие благодати. Отсюда, смерть и все последующие телесные изъяны суть некие наказания первородного греха»¹²⁰.

Грех заслуживает наказания, потому что человек нарушил порядок Божественной справедливости (*transgreditur ordinem divinae iustitiae*). Согласно этому порядку, человек не сможет вновь обрести праведность, если только не будет принесено некое возмещение через наказание (*nisi per quandam recompensationem poenae*)¹²¹. Наказание, которое может принести удовлетворение, должно быть добровольным, но поскольку воля людей отвращена от Бога, «Христос понес наказание, могущее принести удовлетворение, не за Свои, но за наши грехи»¹²².

В искуплении людей Христом сочетаются Божии милость и справедливость. Справедливость состоит в том, что Своими страданиями Христос приносит удовлетворение за людской грех, милость же заключается в том, что Его послал Бог в ответ на бессилие человека искупить грех всей человеческой природы¹²³. Христос страдает добровольно, однако Фома приводит доказательства того, что Сам Бог предает Его на страдания. Отец предопределил страдания Христа (*praeordinavit passionem*

¹¹⁷ *Thomas Aquinas. Summa theologica // Doctoris angelici divi Thomæ Aquinatis Opera Omnia. Parisiis, 1872. I–II, Q. 85 A.1. co.*

¹¹⁸ *Ibid. I–II, Q. 85, A. 3, co.*

¹¹⁹ *Ibid. I–II, Q. 164, A.1, co.*

¹²⁰ *Ibid. I–II, Q. 85, A. 5, co.*

¹²¹ Тут же Фома замечает, что подобное восстановление справедливости посредством возмещения наказанием можно также наблюдать в человеческих отношениях. Даже после того, как прегрешение совершено или нанесен ущерб, все равно остается «долг наказания», который человек должен понести. См.: *Ibid. I–II, Q. 87, A. 6, co.*

¹²² *Ibid. I–II. Q. 87, A. 7, ad. 3.*

¹²³ *Ibid. III. Q. 46. A.1, ad. 3.*

Christi) для искупления людей, вдохновил Его пострадать за них и, наконец, Он не защитил Христа, отдав Его в руки палачей¹²⁴. «В этом показана строгость Бога (*Dei severitas*), Который не захотел отпустить грех без наказания, как апостол указывает, говоря: „Сына Своего не пощадил“ (Рим 8:32), а также благость Его (*bonitas*) в том, что поскольку человек не мог принести достаточного удовлетворения посредством какого-либо наказания, которое он бы ни перенес, Бог дал ему Удовлетворителя, на что указал апостол, говоря: „предал Его за всех нас“. А также в Рим 3:25 он говорит: „Которого, то есть Христа, через веру Бог предложил в умилоствление в крови Его“»¹²⁵.

Страдая из любви и послушания, Христос дал Богу больше, нежели требовалось, чтобы возместить за преступление всех людей. Во-первых, по причине превосходящей любви, из-за которой Он страдал; во-вторых по причине достоинства Своей жизни, то есть того, что Он был и Богом и человеком. И, наконец, по причине всеобщности страдания и величия воспринятой скорби (*propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti*). Поэтому смерть Христа была не просто достаточной, но преизбыточной для искупления грехов всего человечества¹²⁶.

Относительно власти дьявола над человеком Фома говорит, что, во-первых, по своим грехам человек заслуживал быть отданным в рабство дьяволу. Во-вторых, Бог, будучи оскорблен грехом, по справедливости предал человека в его власть. В-третьих, дьявол по своей злой воле удерживал человека от обретения спасения¹²⁷. Согрешив, человек стал должником и Бога, и дьявола. Хотя дьявол, будучи похитителем, не имел права держать человека в плену, Бог в качестве наказания отдал человека в его власть¹²⁸. Соответственно, страдания и смерть Христа избавили человека от власти дьявола, поскольку через них люди обрели прощение грехов и примирились с Богом. Христос победил дьявола тем, что, будучи невинным, Он не подлежал смерти, но дьявол несправедливо убил Его. Поэтому верующие в Сына Божия по справедливости должны быть освобождены от власти дьявола¹²⁹.

В учении Фомы Аквинского удачно синтезированы наиболее важные мысли об искуплении, предложенные Ансельмом, Абельяром и Гуго

¹²⁴ Ibid. III. Q. 47. A. 3, co.

¹²⁵ Ibid. III. Q. 47. A. 3, ad. 1.

¹²⁶ Ibid. III. Q. 48, A. 2, co.

¹²⁷ Ibid. III. Q. 49, A. 2, co.

¹²⁸ Ibid. III. Q. 48, A. 4, co.

¹²⁹ Ibid. III. Q. 49, A. 2, co.

Сен-Викторским. В то же время мы отметили, что взгляды на искупление, предложенные Фомой, по аргументации не согласуются с учением Петра Ломбардского, чьи труды были известны как пример следования традиционной западной патристической мысли. Вполне очевидно, что своим изложением теории искупления Фома дал прочное обоснование новой западной традиции понимания искупления.

Заключение

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

Как мы увидели, все эти идеи сформировались в схоластической богословской мысли до начала Реформации. Наиболее решающую роль в оформлении западного понимания искупления сыграл Фома Аквинский, но роль вдохновителя и основоположника бесспорно принадлежит Ансельму Кентерберийскому. Я. Пеликан следующим образом оценивает решающую роль Ансельма для последующего формирования теории искупления на Западе: «В той мере, в которой любая формулировка может быть названа „определяющей“ для этого учения латинского Запада, понимание служения Христа, представленное Ансельмом Кентерберийским, является таковым; оно как систематизировало предшествующее ему развитие этого учения, так и определило его развитие после. Насколько глубоко его формулировка на самом деле продолжила определять позднюю средневековую сотериологию, можно оценить из того, насколько самоочевидно основные идеи его трактатов использовались на протяжении XIV и XV веков: конфликт между требованиями Божией справедливости и милости, необходимость принести удовлетворение оскорбленной Божией чести и „необходимая“ достаточность смерти Христа Богочеловека в качестве цены этого удовлетворения»¹³⁰.

¹³⁰ Pelikan J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1985. Vol. 4. P. 23.

Действительно, в теории Ансельма явно прослеживаются новые, отличные от традиционных, направления мысли и акценты. Этим объясняется и неприятие его идей консерваторами и почитателями Августина Петром Ломбардским и Петром Абеляром, хотя последний, как мы увидели, все же говорит о заместительном наказании. Несмотря на то, что сам Ансельм рассуждает об удовлетворении Божией чести, логика его аргумента подразумевает закон воздаяния. Поэтому его последователям не составляет труда рассматривать проблему искупления как конфликт между Божией справедливостью и человеческим грехом. Альтернатива Ансельма *satisfactio aut poena* превращается в безальтернативность *poena satisfactionis* Фомы Аквинского¹³¹, то есть удовлетворение за грех осуществляется только через наказание, которое претерпевает Иисус Христос вместо человека.

Хотя богословы Реформации впоследствии по-своему трактовали схоластическое понимание искупления, в своей основе традиционная протестантская теория искупления, безусловно, вдохновлена идеями, впервые высказанными Ансельмом Кентерберийским. Поэтому позднейшие протестантские историки, желающие подчеркнуть превосходство мысли Реформаторов, соглашались, что «реформатская концепция искупления очевидно ансельмовская, и преимущественно, более ясная и утонченная»¹³². Однако доказательство данного тезиса лежит за пределами данной статьи, в которой мы постарались лишь установить источники традиционной протестантской теории искупления.

Источники и литература

1. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком / пер. с лат. Е. Начинкина // Искупление. Материалы II Международного Симпозиума христианских философов. СПб.: ВРФШ, 1999. С. 29–133.

2. Аристотель. Этика. Избранные главы // Антология мировой философии: В 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 458–465

3. *Anselmus Cantuariensis*. Cur deus homo // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia / ed. F. S. Schmitt. Seccovii, 1938. Vol. 2. P. 37–133.

¹³¹ *Thomas Aquinas*. Scriptum super sententiis... L. 3. d. 20, a. 1, q. 2, sol. 2.

¹³² *Hannah J.D.* Anselm on the Doctrine of Atonement // *Bibliotheca Sacra*. 1978. Vol. 135. P. 343. Фактически, Дж. Ханна повторяет вывод известного протестантского историка У. Шедда: «Протестантская сотериология имела преимущество над сотериологией Ансельма в том, что была более всеобъемлющей и полной». См.: *Shedd W.G.* The History of Christian Doctrine. New York: Charles Scribner, 1863. Vol. 2. P. 340.

4. *Aulén G.* Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement. Eugene: Wipf & Stock, 2003.
5. *Belousek D.W.S.* Atonement, Justice, and Peace: The Message of the Cross and the Mission of the Church. W. B. Eerdmans Pub. Co., 2011.
6. *Burns J.P.* The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory // *Theological Studies*. 1975. Vol. 36. № 2. P. 28–304.
7. *Cohen N.* Feudal Imagery or Christian Tradition? A Defense of the Rationale for Anselm's Cur Deus Homo // *The Saint Anselm Journal*. 2004. Vol. 2. № 1. P. 22–29.
8. *Franks R.S.* A History of the Doctrine of the Work of Christ in Its Ecclesiastical Development. London; New York; Toronto: Hodder and Stoughton, 1918. Vol. 1.
9. *Grensted L.W.* A Short History of the Doctrine of the Atonement. Manchester: The University Press, 1920.
10. *Gunton C.E.* The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition. London; New York: T & T Clark, 2003.
11. *Hannah J.D.* Anselm on the Doctrine of Atonement // *Bibliotheca Sacra*. 1978. Vol. 135. P. 327–344.
12. *Harnack A.* History of Dogma. New York: Dover Publication, 1961. Vol. IV–V.
13. *Hopkins J.* A Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1972.
14. *Hugo de S. Victore.* De sacramentis christiane fidei // *Patrologiae latinae cursus completus* / ed. J. P. Migne. Paris, 1854. T. 176. P. 183–618.
15. *Jeffery S., Ovey M., Sach A.* Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution. Wheaton: Crossway, 2007.
16. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines: Revised Edition. New York: HarperCollins, 1978.
17. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Growth of Medieval Theology (600–1300). Chicago and London: University of Chicago Press, 1978. Vol. 3.
18. *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: Reformation of Church and Dogma (1300–1700). Chicago and London: University of Chicago Press, 1985. Vol. 4.
19. *Cartwright, S.R.* Introduction // *Peter Abelard. Commentary on the Epistle to the Romans*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2011. P. 3–84.
20. *Petrus Abaelardus.* Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos // *Petri Abaelardi Opera Theologica. Corpus Christianorum: continuatio mediaevalis 11* / ed. E. M. Buytaert. Turnholt: Brepols, 1969. P. 41–340.
21. *Petrus Lombardus.* Libri quatuor sententiarum. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1916.
22. *Pomerleau W.P.* Justice, Western Theories of // *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/justwest/> (date of access: 16.08.2014).

23. *Rivière J.* The Doctrine of the Atonement: in 2 vols. A Historical Essay. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.
24. *Schmiechen P.* Saving Power: Theories of Atonement and Forms of the Church. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 2005.
25. *Shedd W. G.* The History of Christian Doctrine. New York: Charles Scribner, 1863. Vol. 2.
26. *Thomas Aquinas.* Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi / ed. F. Moos. Parisiis: Lethielleux, 1933.
27. *Thomas Aquinas.* Summa theologica // Doctoris angelici divi Thomæ Aquinatis Opera Omnia / ed. S.É. Fretté, P. Maré. Parisiis, 1872.
28. *Whidden III D.* The Alleged Feudalism of Anselm's Cur Deus Homo and the Benedictine Concepts of Obedience, Honor, and Order // Nova et Vetera (English edition). 2011. Vol. 9. № 4. P. 1055–1087.
29. *Williams, Thomas T.* Sin, Grace, and Redemption // The Cambridge Companion to Abelard / ed. J. E. Brower, K. Guilfooy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 258–278.

Sergey Koryakin. On the Sources of the Traditional Protestant Theory of Atonement.

In this article, the author considers the sources that formed the traditional Protestant theory of atonement, known as the “Theory of Penal Substitution”. The author considers the views of Anselm of Canterbury with respect to atonement and analyzes their further development and modification by various thinkers of Western scholasticism of the 12th – 13th centuries. The author shows that the key ideas of Anselm – on justice, satisfaction of God’s honor, punishment for sin, and the place of the devil in the doctrine of atonement – formed the basis for later ideas about Christ’s passion on the Cross and subsequently influenced the Protestant theory of Penal Substitution. In conclusion, the author confirms the thesis articulated by Jaroslav Pelikan that the doctrine of atonement proposed by Anselm of Canterbury was formative in defining the views on atonement in the Latin West. The article makes a contribution to the theological and historical scholarship of the sources of traditional Protestant atonement theory.

Keywords: atonement, Theory of Penal Substitution, ransom theory, satisfaction, punishment for sin, justice, Anselm of Canterbury, Peter Abelard, Hugh of Saint Victor, Peter Lombard, Thomas Aquinas.

Sergey Sergeevich Koryakin – Master of Theology, graduate student in the field of Philosophy of Religion and Religious Studies at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (sergeykoryakin@gmail.com).