

О СИНТЕЗЕ «ПРАВОВОГО» И «ПРИРОДНОГО» ПОНИМАНИЯ ИСКУПЛЕНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Вайнштейн

магистр теологии
студент ИДО ПСТГУ
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
dimitry.weinstein@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0006-0914-0407>

Для цитирования: *Вайнштейн Д. Е.* О синтезе «правового» и «природного» понимания Искупления // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 147–166. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.007

Аннотация

УДК 27-14 (27-184.8)

Цель публикации — проанализировать и сопоставить понимание Искупления Ансельмом Кентерберийским, учение которого было воспринято русским «школьным» богословием XIX в., со взглядами критиков «правового» понимания Искупления кон. XIX-го — нач. XX в. К источникам исследования относятся трактат Ансельма «Cur Deus Homo», работы русских и византийских богословов. Автор приходит к выводу, что взгляды основных сторонников и противников «юридизма» в русском богословии не содержат принципиальных противоречий, но дополняют друг друга, однако и авторы русских «школьных» догматик XIX в., и Ансельм пренебрегли таким аспектом, как восприятие Христом единой человеческой природы в Воплощении, что необходимо для понимания Искупления. В статье также анализируется не учтённое участниками «спора об Искуплении» византийское богословское наследие: взгляды еп. Николая Мефонского, свт. Григория Паламы и св. прав. Николая Кавасилы. Результаты исследования позволяют говорить о возможности и необходимости синтеза «правового» и «природного» понимания Искупления в православном богословии.

Ключевые слова: искупление, удовлетворение Божественной справедливости, природное единство, воплощение, поздневизантийское богословие.

Статья поступила в редакцию 5.10.2024; одобрена после рецензирования 26.11.2024

On Synthesis of «Legal» and «Natural» Understanding of Redemption

Dmitry E. Weinstein

MA in Theology

Institute of Distance Education at the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities named after St. Theophan the Recluse

6/1 Likhov lane, Moscow 127051, Russia

dimitry.weinstein@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-0914-0407>

For citation: Weinstein, Dmitry E. "On Synthesis of 'Legal' and 'Natural' Understanding of Redemption". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 147–166 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.007

Abstract. The article aims to analyse and compare the understanding of Redemption by Anselm of Canterbury, whose teaching was adopted by the Russian «school» theology of XIX century, and the views of the critics of «legal» understanding of Redemption in the end of XIX century — beginning of XX century. Sources for the research include Anselm's treatise *Cur Deus Homo* as well as works by Russian and Byzantine theologians. The author comes to a conclusion that the views of the main adherents and opponents of «juridicalism» in Russian theology do not contain fundamental contradictions, but complement each other; however both Russian «school» theology and Anselm downplayed the aspect of Christ's assumption of human nature in the Incarnation, which is necessary for understanding Redemption. The article also analyzes Byzantine theological heritage not taken into account by the participants in the «dispute over Redemption», including the works of Bishop Nicholas of Methone, St. Gregory Palamas and St. Nicholas Kabasilas. The examination shows the possibility and necessity of a synthesis of «legal» and «natural» understanding of Redemption in Orthodox theology.

Keywords: atonement, satisfaction of divine justice, natural unity, incarnation, late Byzantine theology.

The article was submitted on 10/5/2024; approved after reviewing on 11/26/2024

Введение

В предисловии к книге прот. П. Гнедича «Догмат Искупления в русской богословской науке» прот. М. Козлов характеризует современное состояние вопроса об Искуплении в русском богословии следующим образом:

«...единого учения об искуплении нет, по крайней мере в русском православном богословии, в отличие от большинства других разделов догматики <...>. Разные авторы, и равно серьезные авторы, понимают и учат об искуплении весьма различным образом, существует несколько различных “теорий”, ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы быть до конца официальной, единственной претендующей на окончательное выражение церковной истины»¹.

Действительно, дискуссия об Искуплении привела в XX в. к наличию сразу нескольких «конкурирующих» теорий Искупления: основными стали «юридическая» и «органическая», причём ни одна из них не возобладала над другими. Но можно ли представить, что Православная Церковь более чем за две тысячи лет не смогла сформулировать учение об Искуплении — самый центральный аспект, сердцевину своего Предания? Можно ли смириться с этим как с нормой и неизбежностью? Возможно, это учение в принципе не может быть выражено догматически?

По-видимому, именно к такому выводу приводят рассуждения ряда известных богословов. Так, прот. Г. Флоровский утверждает:

«О Крестной тайне Церковь свидетельствует не в однозначных догматических формулах. И до сих пор она повторяет богодухновенные слова Нового Завета, слова апостольского проповедания, говорит в образах и описательно. Это значит, что трудно найти слова и речения, которыми удавалось бы точно и до конца выразить “великую тайну благочестия”»².

В. Н. Лосский прямо говорит о невозможности адекватно выразить учение об Искуплении:

«Присущая восточному богословию апофатическая характерность находит свое выражение во множестве образов, предлагаемых греческими отцами нашему уму, чтобы возвести его к созерцанию дела, совершенного Христом и непостижимого для ангелов, по выражению апостола Павла <...>. Однако если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения,

1 Козлов М., прот. Предисловие научного редактора // Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва, 2007. С. 13–14.

2 Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С. 153.

то мы рискуем заменить “тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков” [Кол. 1, 26], чисто человеческими и неподходящими понятиями»³.

Прот. В. Леонов ещё больше заостряет позицию В. Н. Лосского:

«Православное учение об Искуплении не может быть выражено в форме последовательного рационального построения, поскольку в этом случае оно должно включать в себя неведомый для людей замысел Божий и многие аспекты трансцендентного бытия как необходимую теоретическую составляющую, что невозможно по сути»⁴.

Но есть ли для такого вывода достаточные основания? Неисследимость бытия Божия не препятствовала Церкви формулировать триадологические или христологические догматы, в которых, наряду с необходимым (и очень значительным) элементом апофатизма, есть и положительное содержание. Почему же невозможность рационального выражения декларируется именно в отношении Искупления?

Как прот. Г. Флоровский, так и В. Н. Лосский приводят в поддержку своей мысли слова свт. Григория Богослова:

«Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?... кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно!.. А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу...?»⁵

Прот. Г. Флоровский утверждает, что риторические вопросы святителя доказывают невозможность понимания Крестной Жертвы в правовых или моральных категориях:

«Разве “справедливость” стесняет милосердие и любовь так, чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнительного правосудия...?»⁶

Однако, как указывает и прот. Г. Флоровский⁷, свт. Григорий Богослов сам даёт ответ на собственный вопрос:

- 3 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2010. С. 172.
- 4 Леонов В., прот. Основы православной антропологии. Москва, 2023. С. 319–320.
- 5 Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV in sanctum pascha 22 // PG. 36. Col. 653AB. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 45 на Святую Пасху. Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 173–174.
- 6 Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 154.
- 7 Там же. С. 155.

«Или из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и всё устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим?»⁸

Слова свт. Григория лишь опровергают крайние мнения (например, о том, что Бог нуждался в жертве), но не свидетельствуют о невозможности богословских формулировок учения об Искуплении, которые появлялись в дальнейшем⁹.

Таким образом, тезис о невозможности догматически выразить это учение вряд ли можно признать верным. О том, что современное состояние данного вопроса не осознаётся как нормальное, свидетельствует, во-первых, само издание, через полвека после её написания, диссертации прот. П. Гнедича, содержащей подробный обзор дискуссии об Искуплении в русском богословии кон. XIX-го — 1-й пол. XX в.¹⁰, и, во-вторых, продолжающиеся попытки прийти в том или ином виде к синтезу «правового» и «природного» пониманий Искупления^{11,12}. Настоящая статья имеет целью обосновать возможность и необходимость такого синтеза. Для этого сначала обратимся к упомянутой дискуссии об Искуплении и постараемся показать отсутствие принципиальных противоречий между «правовой» и «природной» точками зрения, после чего перейдём к исследованию вопроса об Искуплении в византийском богословии.

1. Теория Ансельма и критика «юридизма» в русском богословии

1.1. «Правовое» понимание Искупления

Благодаря труду, проделанному прот. П. Гнедичем, нет необходимости подробно анализировать точки зрения участников дискуссии. Недостатком его работы — не умаляющим её достоинств — является несколько

8 *Gregorius Nazianzenus. Op. cit. Col. 653B. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Слово 45 на Святую Пасху. Цит. по: Лосский В. Н. Указ. соч. С. 174.*

9 Как будет показано ниже, тема Крестной Жертвы получила важное разъяснение в определениях Константинопольских Соборов 1156–1157 гг.

10 *Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва, 2007. Кандидатская диссертация была защищена в 1962 г.*

11 *Буздалов А. «Рукописание грехов». URL: <https://history-of-ideas.ru/article/80>*

12 *Горбачев А. А. Новый Пурим: Опыт согласования юридической и органической теорий спасения. URL: <https://pravoslavie.ru/131844.html>*

карикатурное и потому не совсем справедливое изложение взглядов, присущих сторонникам «правового» понимания Искупления. Постараемся отчасти восполнить этот недостаток, рассмотрев при этом ключевые аргументы обеих сторон.

Под «правовым» пониманием Искупления мы понимаем главным образом заимствованную русским «школьным» богословием XIX в. теорию Ансельма Кентерберийского, согласно которой человек, не выполнив долг повиновения Богу, лишил Его по праву Ему принадлежавшей чести, нанеся Ему тем самым оскорбление, являющееся бесконечным ввиду бесконечности величия Божия. Удовлетворение за это оскорбление не мог принести никто, кроме самого Бога; однако должником являлся человек, поэтому было необходимо, чтобы его принёс Тот, Кто является одновременно Богом и человеком, — Иисус Христос¹³. В развитие этой теории Фома Аквинский разработал учение об искупительных заслугах Христовых страданий, которые усваиваются верующим как членам Тела Христова¹⁴.

Теория Ансельма Кентерберийского получила широкое распространение в России задолго до «Православно-догматического богословия» митр. Макария (Булгакова). Интересно, что понятий «удовлетворения» и «заслуг» нет ни в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания, ни в «Православном исповедании» свт. Петра (Могилы). Однако учение об удовлетворении Божественной справедливости есть уже у свт. Димитрия Ростовского¹⁵, а в «Катехизисе» митр. Платона (Лёвшина) теория Ансельма изложена как неотъемлемая часть «школьного» богословия¹⁶. Включение положения об удовлетворении и заслугах в третью редакцию «Христианского катехизиса» свт. Филарета (Дроздова)¹⁷ лишь закрепило уже существовавшую традицию.

В «Православно-догматическом богословии» (1849–1853 гг.) митр. Макарий (Булгаков) говорит о том, что человек бесконечно оскорбил

13 *Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo // S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia / ed. F. S. Schmitt. Vol. 2. Edinburgh, 1946. P. 39–133.*

14 *Thomas Aquinas. Summa theologiae, III, Q. 48–49.*

15 *Макарий (Булгаков), митр. Святого отца нашего Димитрия, Ростовского святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений // ХЧ. 1842. Ч. 4. № 12. С. 384–385.*

16 *Платон (Лёвшин), митр. Катихизис, или первоначальное наставление в Христианском законе. Катихизис четвертый // Он же. Платоновы проповеди. Т. 8. Санкт-Петербург, 1781. С. 70–77.*

17 *Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва, 1895. С. 53.*

грехом бесконечно благого Создателя, и это требует удовлетворения бесконечной правде Божией¹⁸. Суть нашего искупления, согласно митр. Макарию, в уплате долга:

«Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа состоит в том, что Он, взамен нас, уплатил своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, которого мы сами уплатить были не в состоянии; иначе, взамен нас исполнил и потерпел все, что только требовалось для отпущения наших грехов»¹⁹.

Схожей позиции придерживались и авторы других «школьных» догматик XIX в. Учение свт. Филарета (Гумилевского) об Искуплении, изложенное в его «Православном догматическом богословии», лишь немногим отличается от учения митр. Макария²⁰; по утверждению свт. Филарета, теория Ансельма согласна «в основаниях своих с церковным учением»²¹. Свт. Сильвестр (Малеванский), автор «Опыта православно-догматического богословия», считал, что теория Ансельма, «при крайней своей схоластичности», не заключает в себе «ничего несогласного с мыслью древней Вселенской Церкви»²².

Критика «юридизма» возникла в рамках более широкого процесса «конфессионализации», самоопределения православного богословия относительно западных конфессий²³.

Вдохновителем и покровителем нового направления стал митр. Антоний (Храповицкий), который, впрочем, сам не дал развернутой богословской аргументации против «юридизма», указав лишь на факт заимствования, несомненный, но недостаточный для опровержения, и на работы других авторов, в числе которых будущий патриарх Сергей (Страгородский) и сщмч. Иларион (Троицкий)²⁴.

18 Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 2. Москва, 1999. § 124. С. 10–11.

19 Там же. § 153. С. 148.

20 Как отмечает прот. П. Гнедич, свт. Филарет, в отличие от митр. Макария, возражает против учения о «преизбыточествующем удовлетворении» (*Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. С. 46).

21 Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Ч. 2. Чернигов, 1864. § 205. С. 142.

22 Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия. Т. 4. Санкт-Петербург, 2008. § 102. С. 174.

23 См.: Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.

24 Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления // БВ. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 156–157.

В диссертации патр. Сергия «юридическое» понимание Искупления критикуется как предполагающее «перемену гнева Божия на милость <...>, действия, совершающегося только в Божественном сознании и не касающегося души человека», так что «Бог не вменяет человеку греха и провозглашает его праведным, тогда как человек в душе остается все тем же грешником»²⁵. Это стало одним из основных пунктов критики «юридизма»: учение о «перемене гнева Божия на милость» с догматической точки зрения предполагает изменяемость и противоречия в Боге, а с нравственной — лишает человека мотивации для изменения к лучшему. Непосредственным объектом критики патр. Сергия являлось западное богословие XIX в.; однако отметим, что в отношении теории Ансельма Кентерберийского и русских «школьных» догматик его критика вряд ли была бы справедливой.

У Ансельма оскорбление Божественного величия не подразумевает оскорблённого Бога, но лишь оскорбившего Его человека:

«...Бога, насколько это касается Его Самого, никто не может почтить или лишить чести, но, очевидно, кто-либо делает это, насколько это касается его самого, когда он подчиняет свою волю Его Воле или уклоняется от этого»²⁶.

Категории «оскорбления» и «удовлетворения» не понимаются Ансельмом антропоморфно, как некие эмоции или страсти в Боге; это (как и «долг») — юридические понятия, используемые в качестве метафоры. Реальность, понимаемая под этой метафорой, — это нарушение тварью установленного Богом миропорядка: проявляя непослушание Божией воле, создание «колеблет порядок и красоту вселенной, насколько это касается его самого, хотя не может оскорбить или запятнать Божье могущество или достоинство»²⁷.

«Правовое» понимание Искупления не предполагает, что Бог подвержен изменениям из-за человеческих поступков; удовлетворение Божьей справедливости нужно не для Бога, а для спасения нарушившего её человека. Свт. Серафим (Соболев) так возражает патр. Сергию:

«Господь не требует от нас удовлетворения или умиловления лично для Себя Самого, ибо ни в чем не нуждается, но Он этого требует для нашего спасения, ибо без удовлетворения Его Божественного правосудия не могла совершиться искупительная крестная

25 *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. Санкт-Петербург, 1910. С. 23.

26 *Anselmus Cantuariensis.* Cur Deus homo. Cap. 1.15. P. 74.

27 Ibid.

жертва Сына Божия и не может совершаться наше собственное спасение, в основе которого находится не только Божественная любовь, но и Божественное правосудие»²⁸.

Основные тезисы «юридизма», подвергшиеся богословской критике в ходе дискуссии об Искуплении, прот. П. Гнедич суммирует так:

«Сущность его составляет <...> понятие о Боге и Его свойствах, противоположных и потому взаимно ограниченных, а вторым существенным признаком является признание необходимости особой жертвы, удовлетворения, умиловивления, оплаты, без чего Бог не может отпустить грех и спасти грешника»²⁹.

Оказывается, что ни один из этих тезисов не характеризует теорию Ансельма: последний не утверждает ни подверженности Бога некоей необходимости, ни противоречия между Его свойствами. У митр. Макария (Булгакова) прот. П. Гнедич усматривает противопоставление Божественной правды и благодати³⁰, замечая, что оно является непоследовательностью в его системе, и утверждая, что именно это противопоставление было воспринято последующими сторонниками «юридической» теории³¹. Богословская критика «юридизма», хотя и справедливая в отношении последнего, «бьёт мимо цели», когда настаивает на том, что эти недостатки присущи самому по себе учению об «удовлетворении».

Весомым, если не решающим, аргументом в пользу того, что учение об удовлетворении Божественной справедливости не противоречит православной догматике, является сам факт принятия этого учения Отцами, принадлежащими к числу наиболее выдающихся русских богословов, такими как свт. Димитрий Ростовский, свт. Филарет (Дроздов), свт. Филарет (Гумилевский), свт. Феофан Затворник³², свт. Серафим (Соболев). Отвержение же «юридической» теории Искупления, «юридизма» или учения об удовлетворении Божественной справедливости создало в XX в. разрыв в отечественной богословской традиции, который не может быть уврачёван без пересмотра взглядов на это учение.

28 Серафим (Соболев), свт. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943. С. 158.

29 Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 30.

30 Прот. П. Гнедич ссылается на слова: «...примирить в деле искупления человека вечную правду с вечной благодатью» (Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. С. 15).

31 Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. С. 292.

32 Феофан Затворник, свт. Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к Римлянам. Москва, 1890. С. 231–232.

1.2. «Природное» понимание Искупления

Священномученик Иларион (Троицкий) резко критиковал понятия «удовлетворения» и «заслуг»³³, однако обосновывал это, по сути, лишь фактом заимствования их у схоластов. Его аргументация против «юридизма» наиболее полно представлена в статье «Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу)», в котором святитель подытоживает свои возражения следующим образом:

«...невозможно согласиться с юридической теорией спасения, которая пренебрегает и воплощением, и воскресением, а знает одну только Голгофу с померкшим солнцем, со смятенной тварью, с трепещущей землей, с распадающимися камнями <...>. Теория эта, приспособленная к Православию, противоречива, ничего не объясняет. Наконец, она прямо вредна для нравственной жизни»³⁴.

По существу, аргументация сщмч. Илариона (Троицкого) направлена на неполноту, на выхолащивание, обеднение учения Церкви «школьными» догматиками. Святитель справедливо упрекает «Православно-догматическое богословие» митр. Макария (Булгакова) в огромном, зияющем пробеле:

«Там о воплощении даже нет отдельного параграфа. Интересен § 86 — Следствия ипостасного соединения двух естеств в Иисусе Христе. Следствия различаются троякие: а) по отношению к Нему Самому, б) по отношению к Пресвятой Деве, Матери Его, в) по отношению к Пресвятой Троице. А для рода человеческого ипостасное соединение двух естеств в Иисусе Христе как будто осталось без последствий! Ведь это значит, что расторгается неразрывная связь между воплощением Сына Божия и нашим спасением»³⁵.

Упрёк этот верен и по отношению к другим «школьным» догматикам XIX в.

Серьёзным недостатком «правового» понимания Искупления является отсутствие в нём «природного» аспекта³⁶. Ансельм Кентерберийский

33 Иларион (Троицкий), сщмч. Богословие и свобода Церкви // Он же. Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 262.

34 Иларион (Троицкий) сщмч. Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу) // Он же. Творения. Т. 2. Москва, 2004. С. 283.

35 Там же. С. 278.

36 Единству человеческого естества посвящена также статья: Иларион (Троицкий), сщмч. Триединство Божества и единство человечества // По образу Святой Троицы: сборник богословских статей. Сергиев Посад, 2013. С. 73–102. Обсуждение этой статьи см. в: Вайнштейн Д. Е. К вопросу об онтологическом единстве человеческой природы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 112. С. 129–143.

говорит о том, что удовлетворение должно было быть принесено человеком, потому что согрешил человек³⁷; однако, не будучи знаком с византийским богословием, он не развивает тему природного единства человечества. Но без этого единства невозможно понять ни распространение первородного греха от Адама на всех людей, ни наше Искупление Крестной Жертвой, ни обновление и освящение во Христе.

Именно на этот недостаток указывает сщмч. Иларион (Троицкий):

«...почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому, что в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял в единство Своей Ипостаси»³⁸.

По его учению,

«реальным единством человеческого естества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе. Не долги здесь перекадываются с одного на другого, но самое естество человеческое изменяется»³⁹.

Отсутствие этого учения у Ансельма Кентерберийского и в русских «школьных» догматиках имеет следствием отсутствие прямой связи между Искуплением и внутренним обновлением человека во Христе, сведение Искупления к внешнему «зачёту» Его заслуг за наши грехи:

«Христос за нас пострадал, долги наши заплатил. Стали ли мы от этого лучше, чище? С нас снята вина за грех <...>. Нужно ли нам избегать греха, бороться с ним? Ведь удовлетворение-то принесено “преизбыточествующее”, бесконечное»⁴⁰.

Несмотря на полемические преувеличения и неточности⁴¹, учение святителя Илариона об Искуплении не сводится к одному лишь «природному» пониманию. Святитель говорит и о непослушании воле Божией и о его преодолении Христом на Кресте:

37 *Anselmus Cantuariensis*. *Cur Deus homo*. Cap. 1.11. P. 68–69. Рус. пер.: «...каждый, кто грешит, должен заплатить Богу честь, которую он похитил; таково удовлетворение, которое должен принести каждый грешник Богу». «Но [удовлетворение] должен принести не кто иной, как человек. Иначе человек не удовлетворил» (*Ibid*. Cap. 2.6. P. 101).

38 *Иларион (Троицкий)*, сщмч. Вифлеем и Голгофа. С. 285.

39 Там же. С. 284–285.

40 Там же. С. 281.

41 Например: «Грех не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека» (Там же. С. 284). Здесь сщмч. Иларион (Троицкий) прямо противоречит «Катихизису» свт. Филарета Московского, однако если уточнить эти слова, сказав вместо «не» «не только», то противоречие станет дополнением.

«В раю люди согрешили. Их грех состоял в непослушании воле Божией, то есть в утверждении своей воли, в своеволии. Человек отвернулся от Бога, злоупотребив свободой»⁴².

Этот аспект своеволия и непослушания исцеляется, согласно священномученику, послушанием Господа до смерти на Голгофе:

«Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершенно было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой»⁴³.

Критика «юридизма» не смогла опровергнуть самого по себе учения об «удовлетворении», однако она оказалась справедливой в отношении того, чего в нём не хватает: «правовое» понимание Искупления является недостаточным без «природного», без учения о восприятии Христом единого человеческого естества. Противопоставление «правового» и «природного» понимания скорее вносит богословскую путаницу, чем проясняет дело. Более верно говорить вслед за свт. Серафимом (Соболевым) об их неразрывной взаимосвязи:

«Христос сделался Восстановителем нашего падшего естества именно потому, что Он был страдательным орудием умилоствления»⁴⁴.

2. Константинопольские Соборы 1156–1157 гг. и богословие епископа Николая Мефонского

Прот. П. Гнедич изумляется тому, что определения Константинопольских Соборов 1156–1157 гг. и написанные в их защиту сочинения епископа Николая Мефонского не были использованы практически никем(!) из участников дискуссии об Искуплении в русском богословии⁴⁵. Можно лишь разделить его изумление.

42 *Иларион (Троицкий)*, *сщмч.* Вифлеем и Голгофа. С. 284.

43 Там же. С. 285. Под греховной волей здесь нельзя понимать природную человеческую волю, речь идет о дефекте произволения, который наследуется, по словам прп. Максима Исповедника, «как бы по закону природы» и который не был воспринят Самим Христом: «...непреложностью произволения [Господь] исправил страстное начало естества» (*Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 21, 42 // PG. 90. Col. 312C, 405D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. Москва, 1993. Кн. 2. Ч. 1. С. 60, 130).

44 *Серафим (Соболев)*, *свт.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. С. 118. Свт. Серафим возражает патриарху Сергию (Страгородскому) по поводу его слов о том, что Церковь «видит во Христе не страдательное орудие умилоствления, а восстановителя нашего падшего естества» (*Сергий (Страгородский)*, *архиеп.* Православное учение о спасении. С. 7).

45 *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. С. 446–447.

Богословие этих Соборов вытекает из христологии Вселенских Соборов, прежде всего из учения VI Вселенского Собора о двух действиях во Христе. Собор 1157 г. анафематствовал тех, кто говорит,

«что во время миротворительной Страсти Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа Жертву честного Его Тела и Крови, принесенную Им о нашем спасении, как Архиереем, действовавшим ради нас по-человечески (так как Он Сам и Бог и Жрец и Жертва), Он принес Сам Богу и Отцу, но не принял как Бог с Отцом Сам Единородный и Дух Святой»⁴⁶.

Еп. Николай Мефонский, обосновывая это положение, указывает на то, что действие Святой Троицы едино и что Христос по Божеству никогда не действует отдельно от Отца и Святого Духа, поэтому на Кресте Христос есть

«как Священник приносящий, и как Плоть и Кровь приносимый в жертву, и как Бог приемлющий со Отцем и Духом приносимую святыню»⁴⁷.

Это положение фундаментально для учения об Искуплении. Крестная Жертва не совершается внутри Божества; это человеческое действие Христа как Жреца и Жертвы и Божественное действие всей Святой Троицы как приемлющей Жертву. Жертва эта нужна не для Бога, а для нашего избавления и освящения; именно человеческое, а не только Божественное действие нужно было для Искупления, потому что именно человек своим действием отступил от Бога. Хотя и гораздо более бедное по содержанию, учение Ансельма Кентерберийского о том, что удовлетворение должен принести сам должник, могло бы быть выражено и в терминах византийского богословия.

Еп. Николай настаивает на том, что учение о грехе и искупительной Жертве должно быть свободно от антропоморфизмов в отношении Бога. Согласно ему, гнев Божий не следует понимать в собственном смысле неразумной страсти; его следует понимать в смысле наказания (*греч.* «ἐπιφορὰν τῆς ὀργῆς», букв. «излияния гнева»), которое по суду Божию (*греч.* «δίκην») навлекает на себя согрешивший⁴⁸. Вслед за свт. Григорием Богословом он говорит о том, что «Отцу неприятна кровь Сына»⁴⁹.

46 Чермухин П. А. Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии // БТ. 1964. Сб. 3. С. 155.

47 Nicolaus Methonaeus. Orationes 6 // Ἑκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη. Т. 1. Ἐν Λειψίᾳ, 1866. Р. 344.

48 Ibid. Р. 344–345.

49 Ibid. Р. 347.

Преступление заповеди Божией навлекло на нас гнев, из-за чего мы стали врагами Божиими⁵⁰, однако Бог не враждует с нами; это мы враждуем с Ним и нуждаемся в примирении. Это примирение происходит тогда, когда на Кресте уничтожается вражда нашей природы с Ним, по словам ап. Павла:

«Будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5, 10)⁵¹.

Методы рассуждения еп. Николая Мефонского и Ансельма Кентерберийского различны; тем не менее категории гнева Божия и примирения через Крестную Жертву, используемые еп. Николаем Мефонским, который опирается на богатую богословскую традицию святых отцов и Вселенских Соборов, могут быть сопоставлены с Ансельмовыми понятиями наказания за нарушенную честь и примирения через удовлетворение, принесенное Христом за наши грехи. В обоих случаях эти категории не понимаются антропоморфно, в смысле влияния нашего греха, либо принесенной Жертвы непосредственно на Самого Бога; они связаны с нарушением человеком Божией воли и необходимости примирения со стороны человека.

3. Синтез «правового» и «природного» понимания Искупления в поздневизантийском богословии

Русское богословие XX в. отмечено значительным ростом интереса к наследию свт. Григория Паламы и других поздневизантийских святых отцов. Хотя «спор об Искуплении» происходил примерно в то же время и зачастую с участием тех же авторов, взгляды поздневизантийских мыслителей, как ни странно, не получили в нём никакого отражения. Между тем последние были осведомлены о дискуссиях об Искуплении на Западе, а с середины XIV в. им стали доступны тексты средневековых латинских авторов в греческом переводе. В их работах «правовое» понимание Искупления (хотя до патриарха Геннадия Схолария⁵² вряд ли можно говорить о заимствовании теории Ансельма Кентерберийского) было осмыслено и интегрировано с «природным» пониманием.

50 *Nicolaus Methonaeus. Orationes.* P. 345.

51 *Ibid.* P. 347.

52 Г. Схоларий излагает это понимание в: *Gennadius Scholarius. Orationes et Panegyrici* 15, 8–9 // *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios.* Vol. 1. Paris, 1928. P. 230–233. Рус. пер.: *Геннадий Схоларий, патр.* Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа 8–9 // *Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского.* Санкт-Петербург, 2007. С. 422–424.

Свт. Григорий Палама описывает аспект Божественной справедливости в первородном грехе такими словами:

«Поскольку человек вначале был справедливо оставлен Богом, потому что он первый Его оставил и добровольно притек к начальнику зла, доверившись ему, обманом советовавшему противоположное, то он справедливо и был отдан ему»⁵³.

В понимании святителем первородного греха «правовой» аспект тесно связан с «природным»:

«[он указывает на] бывшее от праотцов проклятие и общее осуждение, излитое на всех от одного Праотца, как от родового корня передаваемое и сонаследованное вместе с естеством»⁵⁴.

Освобождение человека из рабства также стало действием Божественной справедливости,

«[ведь] чтобы правда предшествовала силе, и есть дело Божественного поистине и благого владычества, а не тирании»⁵⁵.

Согласно свт. Григорию Паламе,

«поскольку человек, испытав на себе гнев Божий (гнев же Божий заключался в том, что человек справедливо был оставлен Благим), был предан в плен диаволу, то должно было человека примирить с Творцом, ибо иначе и не было бы возможным освободить его от этого рабства. Следовательно, была нужда в Жертве, примиряющей нас с Высочайшим Отцом и освящающей осквернившихся общением с лукавым. Значит, была нужда в Жертве очищающей и чистой, но также была нужда и в Священнике, Чистом и Безгрешном»⁵⁶.

При этом для соблюдения Божественной справедливости одержать победу над диаволом и освободиться из рабства должно было то же самое естество, которое пало. Поскольку человек находился в плену и не мог освободиться сам, Слово вочеловечивается, воспривяв в Себя чистое от греха человеческое естество:

«Он, быв Исполнителем каждой Божией заповеди, всего закона Божия, этим самым справедливо был свободен от диавольского рабства.

53 *Gregorius Palamas. Homilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 424. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва, 1993. С. 210.*

54 *Gregorius Palamas. Homilia 5 // ЕПЕ. 72. Σ. 142. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 5 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 66.*

55 *Gregorius Palamas. Homilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 426. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 211.*

56 *Gregorius Palamas. Homilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 450. Рус. пер.: Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. С. 226.*

И таким образом, победивший некогда человека диавол бывает побежден Человеком; и некогда победивший созданное по образу Божию естество и по сему весьма чванившийся свергается с возвышения; и вот, человек восстает от душевной и истинной смерти»⁵⁷.

Вслед за совершением Искупления и Воскресением Господь «восшел на небеса, привлекая туда уверовавших в Него» и таким образом «не только самому естеству, которое по неразрывному соединению Он имел от нас, но и каждому верующему в Него Он даровал совершенное искупление»⁵⁸. Освятив и оправдав человеческое естество в Своей Ипостаси на Кресте, воскресив и вознеся его к Отцу, Христос смог распространить обновлённое состояние естества на Церковь: верующие присоединяются через Таинства к Его обновлённому естеству, Его Телу.

Св. прав. Николай Кавасила был хорошо знаком с западным богословием, в том числе благодаря близкой дружбе с Димитрием Кидонисом, переводчиком с латыни Фомы Аквинского и других схоластов. По словам П. Нелласа,

«будучи осведомлён об основных мнениях западных [авторов] об оправдании, Кавасила берёт из них то, что правильно и согласно с католическим отеческим преданием, и включает в свой широкий христологический и мистериологический синтез»⁵⁹.

Синтез прав. Николая Кавасилы включает элементы Ансельмовой теории, в т. ч. оскорбление Божественного величия:

«Ибо грех наносит оскорбление Самому Богу, ибо *преступлением закон*, сказано, *бесчестишь Бога* (Рим. 2, 23) <...>. Ибо наименьшему легче всего оскорбить величайшего, возместить же честью оскорбление невозможно, особенно когда оскорбитель многим тому обязан, настолько великим, как безмерно различие [между ними]»⁶⁰.

Как отмечает П. Неллас, прав. Николай тесно связывает справедливость, как добродетель Творца, с отражающим её миропорядком, установленным Богом. Нарушение человеком этого порядка оскорбляет Божественную справедливость⁶¹ и приводит к тому, что законы

57 *Gregorius Palamas*. Homilia 16 // ЕПЕ. 72. Σ. 432. Рус. пер.: *Григорий (Палама), свт. Омилия 16 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы*. С. 215, с изм.

58 *Gregorius Palamas*. Homilia 5 // ЕПЕ. 72. Σ. 144. Рус. пер.: *Григорий (Палама), свт. Омилия 5 // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы*. С. 66.

59 *Néllas Π. Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα*. Πειραιεύς, 1975. Σ. 57.

60 *Nicolaus Cabasilas*. Vita in Christo 4 // PG. 150. Col. 585C. Рус. пер.: *Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе*. Москва, 2006. С. 66, с изм.

61 *Néllas Π. Η περί δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου του Καβάσιλα*. Σ. 64–65.

мироздания начинают действовать против нарушителя, который сам становится причиной своего наказания⁶². Это в значительной степени перекликается с процитированным выше положением Ансельма, хотя П. Неллас замечает, что, в отличие от Кавасилы, епископ Кентерберийский считает Бога причиной мучений и смерти согрешившего человека⁶³.

По словам М. Плестеда,

«принимая отдельные латинские категории, Кавасила признаёт, что нет ничего самого по себе плохого в том, чтобы использовать правовую терминологию и юридические понятия для рассмотрения действия искупления, если они не будут единственной системой отсчёта»⁶⁴.

Учение прав. Николая сочетает в себе как «правовое», так и «природное» понимание; как и свт. Григорий (Палама), прав. Николай Кавасила говорит, что Христос освободил человеческое естество, одержав победу как человек:

«Бог Себе присволяет борьбу за людей, ибо Он человек, а человек побеждает грех, будучи чист от всякого греха, ибо Он был Бог. И таким образом естество освобождается от поношения и облагается венцом победы, когда пал грех»⁶⁵.

Таким образом, по учению поздневизантийских святых отцов, Божественная справедливость в отношении первородного греха состояла в том, что Бог справедливо оставил человека, который сначала оставил Бога. Бог не питает вражды к человеку; Он вечно и неизменно любит человека и гневается на грех, непослушание Своей благой воле. Человек, согрешив и доверившись диаволу, добровольно нарушил Божественную справедливость и подпал под действие Божьего гнева; чтобы избавиться от него, необходимо было также человеческое действие, а не только Божественное.

Это учение о Божественной справедливости не может быть отделено от учения о единстве человеческого естества. Примириться с Богом и победить диавола должно было то же естество, что было побеждено и отвернулось от Бога. Никто, кроме человека, не мог восстановить нарушенную им самим Божественную справедливость. Но поскольку сам

62 Νέλλας Π. Ἡ περὶ δικαιοσύνης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Σ. 64–65.

63 Ibid. Σ. 88–89. Обсуждение того, справедливо ли это замечание, выходит за рамки настоящей статьи.

64 Plested M. *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford, 2012. P. 102–103.

65 Nicolaus Cabasilas. *Vita in Christo* 1 // PG. 150. Col. 513B. Рус. пер.: Николай Кавасила, прав. О жизни во Христе. С. 19.

нарушитель этого сделать был не в силах, Бог стал человеком, приняв наше естество, чтобы оправдать его, освободить и освятить Крестной Жертвой сначала в Своей Ипостаси, а затем посредством таинств, распространив это оправдание и освящение на нас.

Заключение

Из рассмотренного видно, что противопоставление «правового» и «природного» понимания в качестве альтернативных объяснений Искупления является искусственным. Теория Ансельма об удовлетворении Божественной справедливости, созданная в отрыве от византийской богословской традиции, не была сама по себе неверной, но из-за отсутствия необходимого «природного» аспекта оказалась недостаточной в качестве описания Искупления.

Односторонность Ансельмовой теории была унаследована отечественным «школьным» богословием XIX в. Реакцией критиков «юридизма» на этот недостаток, к сожалению, стало не восполнение пробелов «школьного» богословия, а стремление полностью изгнать из него «правовое» понимание, которое — как показывают и поздневизантийская, и русская богословские традиции — является, вкупе с «природным», частью православного учения об Искуплении. Позднейшее русское богословие не было столь же непримиримо к «юридизму», но, выявив недостатки у всех имевшихся теорий Искупления, объявило, что любое его богословское описание может быть лишь относительным и неадекватным образом реальности.

С этим тезисом можно согласиться лишь в одном смысле: по отдельности ни «правовое», ни «природное» понимание Искупления не выражают в полной мере учения Церкви. Однако их синтез — который уже был достигнут в византийском богословии, и возможность которого усматривается в трудах наиболее выдающихся русских богословов, даже находившихся, подобно сщмч. Илариону (Троицкому) и свт. Серафиму (Соболеву), по разные стороны в «споре об Искуплении», — позволит, как можно надеяться, преодолеть затруднение отечественной богословской науки в этом важнейшем вопросе.

Источники

Anselmus Cantuariensis. Cur Deus homo // S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia / ed. F. S. Schmitt. Vol. 2. Edinburgi: Nelson, 1946. P. 39–133.

- Gennadius Scholarius. Orationes et Panegyrici // Oeuvres complètes de Georges Scholarios. Vol. 1: Oeuvres oratoires, traités théologiques sur la Providence et sur l'âme / éd. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie. Paris: Maison de la bonne presse, 1928. P. 1–246.*
- Gregorius Nazianzenus. Oratio XLV in sanctum pascha // PG. T. 36. Col. 621–664.*
- Gregorius Palamas. Homiliae I–XX // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 9. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985. (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (ΕΠΕ); τ. 72). Σ. 26–596.*
- Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244–786.*
- Nicolaus Cabasilas. Vita in Christo // PG. T. 150. Col. 491–726.*
- Nicolaus Methonaeus. Orationes // Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπεριέχουσα Ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, ἐκ χειρῶν γραφῶν τῆς ἐν Μόσχᾳ βιβλιοθήκης νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα ἀρχιμανδρίτου Α. Κ. Δημητράκοπούλου. Τ. 1. Ἐν Λειψίᾳ, 1866. [Hildesheim: G. Olms, 1965]. P. 219–380.*
- Геннадий Схоларий, патр.* Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Проповеди св. Геннадия II (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007. С. 411–432.
- [Γρηγόριος Παλάμα, свт.]* Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Москва: Паломник, 1993.
- Иларион (Троицкий), сщмч.* Богословие и свобода Церкви // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: [в 3 т.]. Т. 2. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 235–263.
- Иларион (Троицкий), сщмч.* Вифлеем и Голгофа (письмо к Другу) // *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения: [в 3 т.]. Т. 2. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 277–288.
- Иларион (Троицкий), сщмч.* Троиединство Божества и единство человечества // По образу Святой Троицы: сборник богословских статей. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. С. 73–102.
- Макарий (Булгаков), митр.* Святого отца нашего Димитрия, Ростовского святителя и чудотворца, догматическое учение, выбранное из его сочинений // Христианское чтение. 1842. Ч. 4. № 12. С. 311–521.
- Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Москва: Паломник, 1999.
- [Максим Исповедник, прп.]* Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–IV / пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993.
- Николай Кавасила, прав.* О жизни во Христе. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2006.
- [Платон (Лёвшин), митр.]* Поучительные слова при высочайшем дворе е. и. в. ... государыни Екатерины Алексеевны ... и в других местах с 1763 года по 1778 год. Т. 8: Катихизис, или Первоначальное наставление в христианском законе, которое по обычаю в Московской славяно-греко-латинской академии издавна принятому, преосвященным Платоном, архиепископом Московским и Калужским в то время, как он был в помянутой Академии пиитики учителем, всенародно толковано было в академической аудитории, с сентября 1757 по 15 июля 1758 года. Москва: Сенатская тип., у Ф. Гиппиуса, 1781.

Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравств.-субъектив. стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеч. Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 41910.

[*Сильвестр (Малеванский), архим.*] Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, профессора Киевской духовной академии. Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2008.

Феофан Затворник, свят. Толкование первых восьми глав Послания св. апостола Павла к Римлянам Москва: Афонск. Рус. Пантелеимонова монастыря, 1890.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие: [в 2 ч.] / сочинение Филарета, архиепископа Черниговского. Чернигов: В тип. Ильинского монастыря, 1864.

Филарет (Дроздов), свят. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва: Синод. тип., 1895. [Санкт-Петербург: Общество памяти игумении Таисии, 2008].

Литература

Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 155–167 (начало).

Вайнштейн Д. Е. К вопросу об онтологическом единстве человеческой природы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. Вып. 112. С. 129–143.

Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2007.

Леонов В., прот. Основы православной антропологии. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2023.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.

Серафим (Соболев), свят. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София: [Б. и.], 1943.

Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. № 2. С. 148–187.

Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.

Черемухин П. А. Учение о домостроительстве спасения в византийском богословии // Богословские труды. 1964. Сб. 3. С. 145–185.

Plested M. Orthodox Readings of Aquinas. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Νέλλας Π. Η περί δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου τοῦ Καβάσιλα. Συμβολὴ εἰς τὴν ὁρθόδοξον σωτηριολογίαν. Πειραιεύς: Σ. Καραμπερόπουλος, 1975. [Ἀθήναι: Ἀρμός, 2011].