

Г. А. Гололоб

Богословие и национальный вопрос

Сборник работ

Оглавление

[Ошибка Ровоама, или Судьба отечественного богословия](#) [Наследство Навуфея, или О национальном духовном самоопределении](#) [О духовном национальном своеобразии](#) [История богословия евразийского протестантизма](#) [Национальное евангельское богословие](#)

Ошибка Ровоама, или Судьба отечественного богословия

Оглавление

[Где мы находимся? Куда идти? Что нам нужно? Ну и что же?](#)

Где мы находимся?

Христиане стран восточноевропейского региона вступили в специфическую эпоху: им придется выполнять свои задачи в новых и ранее неизвестных для них условиях, когда общество перешло на путь, похожий, но необратимой демократизации, а противостояние двух мировых идеологических систем исчезло. Многих из них пленяют новые возможности влияния на мир, особенно политическими средствами. Однако уже беглая оценка результатов таких попыток, имевших место, как в истории христианства, так и в современном западном мире, свидетельствует в пользу быстротечного и поверхностного характера таких достижений, что не может не насторожить остальных верующих, побуждая их заняться поиском более осторожных мер интеграции в общество. Практически очень рано такой оптимизм заканчивался разочарованием, создавая лишь новые проблемы для осуществления Царства Божьего в земных условиях, приходящего обычно “неприметным образом”.

Одним из достижений данной эпохи является снятие с церковных институтов определенных ограничений, существовавших ранее. В число последних входит возможность ознакомления с различной богословской информацией. При всей явной пользе от создавшегося положения все же невозможно избежать и возникновения проблемы усвоения искаженных форм богословской истины, требующей своего решения⁰⁰¹, в целях формирования общей стратегии и эффективного планирования предстоящего развития отечественного богословия. Несмотря на небольшие достижения и малый опыт последнего, именно перед ним сегодня стоит задача – задать направление, по которому и будет идти в дальнейшем все восточно-протестантское братство.

Обычно протестантское богословие стран Восточной Европы⁰⁰² характеризуется как еще несостоявшееся. Устранение положения долгой изоляции, препятствовавшей наведению и поддержанию тесных контактов между евангельскими христианами наших стран и Запада (впрочем, и в создавшейся ситуации нельзя сказать, что Бог ошибся или не компенсировал утрату), “открыло” миру восточный протестантизм и наоборот. Находясь между интенсивной интервенцией “западных” форм богословия,

возрождением православной критики общепротестантских основ и незначительным опытом анализа собственного богословия⁰⁰³, доставшегося нам в наследство от наших предшественников, “русскоязычное” богословие, как принято считать, по преимуществу находится еще “на развилке”. В свете такой перспективы большинству евангельских церквей восточноевропейского региона трудно было устоять перед соблазном принять предлагаемую помощь в формировании богословской базы со стороны более развитых наших “партнеров”.

Тем не менее, наше поколение еще способно на весомое сравнение старого положения с новым, чтобы «со стороны» увидеть существующую между ними разницу и реально оценить сложившуюся после такого сотрудничества ситуацию. Самый предварительный анализ первых результатов в этой области весьма неутешителен. Конечно, западные коллеги относят первые “неудачи” такой работы на счет проблемы “культурного сопротивления”, однако весьма сомнительно, чтобы культурные погрешности могли нести такого рода последствия. Адаптация западных методов к условиям постсоветской культуры и менталитету русских людей, разумеется, представляет определенную сложность, однако при условии преподавания силами обученных за рубежом русскоязычных профессоров она довольно легко разрешается. Другое дело, если результаты зависят от специфики отлично усвоенного богословского материала, который с необходимостью определяет содержание практической стороны жизни и служения обучающегося студента как будущего руководителя христианской миссии или церкви. В настоящее время все большее количество опытных пасторов (в отличие от зачастую новоиспеченных миссионеров) приходит к резкому выводу – если наше братство пойдет западным путем развития, то оно пожнет все то, что переживают сейчас западные церкви. Для нас это не утешительная перспектива, поэтому мы не можем повторять историю, мы должны ее создавать заново.

Нужны ли подтверждения тому, что западное влияние носит больше отрицательный, чем положительный характер? Первым из его последствий сегодня является наличие, особенно в среде молодежи наших церквей, пренебрежительного отношения к отцовскому наследию, хотя «отцов» среди нас сейчас действительно немного. На настоящий момент ситуация в этой сфере такова, что контакты бывших выпускников христианских вузов с поместными церквями либо крайне ограничены, либо вообще напряжены. Кроме вышеуказанной причины, это положение также стало возможным в виду того, что жизнь и условия самого обучения сильно отличаются от условий, в которых находятся церкви. Практически, “теплично выращенные”, т.е. неприспособленные к суровой реальности, но основательно оснащенные новейшей методологией выпускники, столкнувшись с трудностями церковной или общественной жизни, останавливаются в недоумении: или им чего-то не договорили, или их учили вообще не тому, что может быть успешно применено и использовано в реальной жизни. Такого рода непрактичность абстрактного или “искусственного” богословия поднимает вопрос о целесообразности такого богословского образования, которое не умеет адекватно реагировать на практические задачи, стоящие перед современной церковью или обществом в целом.

С другой стороны, парадигма “погони” западных церквей за приобретением квалифицированных проповедников практически “не работает” в среде евангельски ориентированных общин и их союзов в восточных странах. Здесь приоритет отдают личным, а не профессиональным (и даже не харизматическим) качествам лидера, по крайней мере, приоритеты расставлены не в том порядке. Не церкви должны служить семинариям, а наоборот. Иначе у нас не только вырождается уникальность восточного христианства, но и возрастет новый класс христиан, чьи идеи будут

циркулировать только в пределах их собственных мозгов. Рациональный и эмпирический подходы в богословии должны быть тесно спаяны и взаимообусловлены, чтобы их баланс не был нарушен.

В связи со всем этим естественно возникает вопрос: возможна ли сама идентификация восточного богословия и если да, то по каким признакам? Если она возможна, то резонно поднять вопрос о необходимости сохранения его своеобразия как альтернативу западной модели богословия, не выдерживающей сегодня натиска со стороны секуляризма. Эта новая позиция может состоять в попытке компиляции всего наилучшего, что имеет Запад, и создании на этой основе того богословия, которое приемлемо для нашего менталитета и условий. Последнее является действительно титаническим трудом. В любом случае, о “завтра” нашего богословия следует начать думать сейчас. Если церковь наших, т.е. постсоветских, стран откажется влиять на мир, тогда мир будет влиять на нее: тот, кто целится в никуда, обычно туда и попадает. По этой причине безвольно копировать Запад равнозначно пускать на самотек развитие отечественного богословия, что не только опасно, но и преступно.

Куда идти?

Собственно, основной предмет нашего разговора сводится к ответу на вопросы: в каком направлении двигаться современным учебным заведениям протестантского вероисповедания? чему мы будем учить будущее поколение служителей и духовных работников? Перед нами встает ряд альтернатив: отказаться от своего прошлого и отдать его в жертву “новым западным технологиям”, создать синтез или вступить в конфликт. Очевидно, последний путь явился бы, мягко говоря, большим преувеличением собственной значимости, тогда как первый — значимости наших “опекунов”. Первым вопросом, на который нам в первую очередь следует здесь ответить, является следующий: хотим ли мы быть похожими во всем на Запад? Устраивает ли нас то, чем он обладает сегодня в духовной сфере? Если нет, нам нельзя повторять его ошибок, неизбежно ведущих к соответствующим результатам. Если авторитетом по всем отраслям богословия для нас станет западная модель, то вопрос ведения диалога с богословием зарубежья снимается автоматически; если же по отдельным его областям мы имеем собственный вес, не уступающий Западу, тогда нам не обязательно принимать те рекомендации, которые не могут быть эффективными в наших условиях. Конечно, необходимо проведение тщательного анализа для разграничения проблем на те, которые обусловлены культурной средой, и те, которые неизбежно вытекают из причин богословского характера. В любом случае недопустимость слепого копирования всего у наших заграничных братьев очевидна, и нам при всем уважении к ним, придется не согласиться с рядом их вариантов решения наших собственных проблем.

Конечно, термин “собственное богословие” восточного протестантизма довольно условен по ряду причин. Так, все вероучения протестантского мира систематически уже сформированы, и нам, поскольку русская форма протестантизма создавалась в особых условиях, остается только выбирать между устоявшимися разновидностями богословских систем в рамках уже существующего расклада сил в основных разделах богословия (в сотериологии: между кальвинистским или арминианским; в апологетике: между либеральным, консервативным или экзистенциальным; и т.д.) или создавать их различные комбинации.

Далее, само протестантское богословие стран Восточной Европы за последнее десятилетие уже подверглось значительной дифференциации, то необдуманно копируя западные модели, то замыкаясь на стихийно созданных “отцами” формах, то избегая обе эти крайности. Такое дробление протестантизма не на руку общему делу

Божьему в наших странах, поскольку не позволяет им выступать единым фронтом против секулярного мировоззрения, захлестнувшего Запад. Также, в своей материальной базе, финансах и в вопросе создания книжного фонда русскоязычные протестантские учебные заведения сильно зависимы от “побратимов” с Запада, часто оказывающих помощь на довольно “определенных” условиях. И, наконец, новизна поднятых в результате нагрянувших на Восток различного рода богословских проблем застигла “русского”⁰⁰⁴ теолога-самородка врасплох, и эти области знаний еще ждут выражения к ним нашего отношения (защита собственного богословия на уровне обоснования его аргументами, почерпнутыми им из знания оригинального текста Библии, и оснащенными категориями научной и сравнительной апологетики).

Несмотря на столь «безысходно» сложившуюся ситуацию, все же есть необходимость поднять вопрос об уважении западными “заинтересованными лицами” и различного рода спонсорами специфики собственно “восточной” формы протестантского богословия. Сама постановка этого вопроса не может расцениваться как беспочвенная. Каждая эпоха, а не только народ вносила свой вклад в богословие, которое двигалось вперед лишь инициативными людьми, умевшими понять своевременность поднятых вопросов и предусмотреть оперативные пути их решения. Но было бы ошибкой говорить лишь о культурном своеобразии⁰⁰⁵ постсоветского социума, не видя за ним специфику мировоззренческого плана. Мы слишком много внимания уделяли культурному и социальному фактору в вопросе извлечения пользы из богословия, однако, последнее призвано не защищаться от общества, а преображать его. Пусть весь мир не станет “светом” и “солью”, но существовать так, как будто на него они вообще не влияют, он не может. И если западное христианство, как уже стало очевидным, не способно противостоять росту секуляризма, то не пора ли проанализировать причины этой неудачи: не кроются ли они в самой специфике западного богословия, без особой разницы, кто стоял в его авангарде: пуританский ли кальвинизм или либеральный гуманизм?

Отечественную богословскую мысль не следует понимать в виде богословия, оформленного специфически лишь внешне, т.е. в категориях культурных особенностей славянских народов. Речь идет о доктринальном своеобразии восточного протестантизма, созданного хотя и стихийно, но с сильным доводом в пользу своей жизнеспособности, проверенной в жестких условиях атеистического окружения. Хочется привести некоторые аргументы в доказательство тому, что восточная теология имеет внутреннюю ценность, как ни странно, именно в вопросе ее практических результатов. Она состоятельна в вопросе своего соответствия, хотя и одному, но наиболее значимому из критериев истинности, используемых для проверки любого учения, а именно – жизнеспособности.⁰⁰⁶ При этом видно не только ее своеобразие, но и уникальность. Последняя, впрочем, призвана, скорее, не продемонстрировать какие-то наши преимущества перед Западом, но указать на некоторые его недостатки и, прежде всего, слабое соответствие его теологии вышеупомянутому критерию. Богословие, даже при его внутренней непротиворечивости или согласованности с внешними данными, но не проверенное жизнью, – абстрактно и далеко от удовлетворения духовных и насущных проблем жизни верующих людей, а, следовательно, не может претендовать на статус полноценного.

Разумеется, это не умаляет остальные преимущества западного богословия над восточным, поэтому, в свою очередь, последнее нуждается в первом для восполнения собственных изъянов. Так же в предмете нашего рассуждения нет и намек на какой-то религиозный национализм. Все, что составляет наш интерес – это определение общехристианской доктрины, по крайней мере, в рамках анализа

богословия восточного протестантизма, учитывающего общий вклад в его развитие со стороны всех, кто является к ней причастным. Любая доктринальная ошибка чревата последствиями для любых наций или социальных институтов, поэтому формировать собственное богословие нужно как с учетом достижений его мировых разновидностей, так и с критической способностью их анализа с целью определения таких ошибок.

Как каждая поместная община, так и отдельно взятое христианское учебное заведение ответственны перед Богом именно за тот регион, в котором они непосредственно трудятся и на который влияют. И хотя рядом с нами могут трудиться церкви и миссии с другой стратегией, целями и богословскими предпосылками, это не снимает с нас нашей собственной ответственности за врученное нам Самим Богом дело. С каждого поколения Бог спросит соответственно предоставленным ему возможностей, использование которых является нашей непосредственной задачей (причем, ряд из них возможно воплотить в жизнь только совместными усилиями).

Что нам нужно?

Первым шагом, чтобы знать, что нам нужно, является определение того, что нам не нужно, т.е. того, что у нас есть. То, что стало заметно западным миссионерам в восточном христианстве с самого первого взгляда – это его высокий уровень морали или духовности.⁰⁰⁷ Мне хотелось это подчеркнуть особенно сейчас, когда не без влияния со стороны зарубежного богословия, происходит распад этого духовного достояния; сейчас, пока есть живые свидетели этой смене богословских парадигм и, следовательно, возможность удостоверения в правоте выдвинутого заявления. Это замечание справедливо потому, что уже скоро этот факт различия между старой и новой, «ровоамовской» духовностями будет поставлен под сомнение: мол, ничем уникальным русский самобытный протестантизм не выделялся и никаких преимуществ перед Западом никогда не имел. Поскольку понятие “духовность” включает в себя много аспектов, попробуем рассмотреть наиболее типичные. Уже по своим истокам формирования восточное богословие уникально. По существу, условия создания богословия восточного протестантизма явились очень приближенными к условиям гонений за веру в первые три столетия христианства, а также преследований анабаптистов и менонитов в постреформационную эпоху и немецких христиан при фашизме. Во всех трех случаях, поскольку альтернатив предлагалось немало, христианское сознание стояло перед выбором: стоит ли вообще, и за что конкретно страдать и отдать жизнь? При царской власти “русские” протестанты пережили два длительных гонения⁰⁰⁸; при советском режиме (фактически, с 1929⁰⁰⁹ по 1987 годы) гонения не прекращались⁰¹⁰, но в отличие от всех преследований западных христиан (за исключением немецких в двадцатом веке), им не было куда бежать, так как при современном разделе мира не имелось “неосвоенных земель”. Богословие, сумевшее выжить в самых суровых обстоятельствах, заслуживает особого внимания со стороны, как последующих поколений христиан, так и христиан, не имевших подобного опыта. Миссионерская и внутрицерковная активность евангельских верующих в странах бывшего Советского Союза, как ни парадоксально, в несколько раз превосходила положение дел в этой сфере на Западе.⁰¹¹ Отдельные случаи жертвенности собственным имуществом, временем и средствами для церковных и миссионерских нужд редко находят себе аналогии даже в ближайшие три века истории христианской церкви, не говоря о современной жизни западных церквей, находящихся в несравнимо более выгодных условиях для оказания такого участия в “деле Божьем” как в масштабах их собственных стран, так и вне их. Напротив,

христианство, рассматриваемое в целом, в Европе, в Австралии и даже в США, можно считать “умирающим” как численно, так и качественно. Мы не хотим повторения его судьбы и ищем новых путей распространения Царства Божьего в нашем регионе в пример всем остальным христианам. Я не хотел бы, чтобы это было расценено как гордость, славянский национализм или крайний идеализм. Просто каждый народ по-своему выражает собственное религиозное чувство и степень его усердия.

Уровень внутрицерковных проблем как организационного, так и морального планов в церквях восточноевропейского региона был несравнимо ниже, чем на Западе, и стал возрастать прямо пропорционально росту контактов с западным стилем выражения веры и понимания личностных отношений между членами отдельно взятой общины (как друг с другом, так и с Богом). Речь, однако, идет не о внешнекультурных проявлениях западного влияния, но о переносе на восточную церковную почву морально и доктринально сомнительных практик западных христиан (курения, употребления спиртного, разводов, абортов, добрых и внебрачных половых отношений, пренебрежения церковным членством, отрицания церковного устройства и т.д.). Это вопросы транскультурные и должны носить статус принципиальных в любой культуре. Если быть честными, то нужно признать, что восточная практика здесь оказалась намного консервативнее самых консервативных форм мирового протестантизма, за исключением, пожалуй, лишь менонитских церквей наших дней. Эта проблема актуальна не для прагматически мыслящего интеллекта, а для людей подлинного почитания Бога, Который не лишен такого Своего качества, как Святость. В некоторых случаях, создается впечатление, что речь идет о двух совершенно различных представлениях о святости и образе христианского поведения.⁰¹²

К сфере духовности относится и вопрос мировоззренческого сепаратизма христиан, т.н. обособления от ценностей этого мира. Хотя в силу факта действительной непросвещенности и предрассудков в практике восточного евангельского братства имеются в этом отношении и некоторые перегибы, все же положительные стороны имеют значительный перевес. Восточное евангельское христианство безусловно менее способно идти на уступки требованиям секулярного общества, чем его западные братья. Напротив, христианство зарубежья в целом ни качественно, ни прокламативно не отличается от светского образа жизни, потому и не способно бросить вызов людям, которые имеют то же самое, что и оно, и даже еще в большей мере. Богословие протестантского Востока больше осознавало себя, принадлежащим другому Хозяину, другой Отчизне, другим ценностям и лучше очерчивало как общехристианскую уникальность, так и опасности компромисса с миром.

Одной из специфических черт отечественного богословия, пожалуй, является тенденция к отрицанию к.-л. единичных авторитетов в области веры, кроме Бога. Доверие лишь коллективному опыту и желание согласовать все элементы в единую систему лежат в основе самобытности всего восточного богословия. Однако Восток нельзя обличить в эгоцентризме, поскольку его непредсказуемо сочетаемые свойства характера включают в себя еще один феномен — если и не стремление к единству, то поиск создания универсальных богословских концепций. Взять для примера русский богословско-философский Ренессанс начала XX-го века. Свержение абсолютной монархии в России привело к ситуации, несколько напоминающей современную, т.е. к созданию возможности для налаживания тесных контактов с Западом. Причем, развитие этих контактов оказалось таким, что вследствие такого открытия Востоком Западом неожиданно проявился необычайно мощный всплеск интеллектуальной мысли в России, сумевшей не только критически оценить расхожие философские системы зарубежья, но и предложить им достойные альтернативы. Пытаясь ответить на собственные вопросы жизни готовыми

решениями западных конструкций, русские философы все же придавали последним другой вид, и результаты оказались просто неожиданными. Лишь вмешательство большевиков остановило этот процесс их влияния на общество: советская власть, увидев в таком “буржуазном” потенциале угрозу собственному существованию, депортировала за границу лучших преподавателей и без того опустевших высших учебных заведений страны.⁰¹³ Пожалуй, эта история повторяется и в наши дни с той лишь разницей, что за настоящее положение дел ответственно теперь наше поколение.

Итак, подводя итог вышесказанному можно заключить, что в области практического применения своего «неразвитого» богословия восточный протестантизм, да и вообще весь христианский Восток, выглядит далеко не отсталым. Нам нужно найти форму богословия (или же ее скомбинировать), соответствующую этому критерию жизненной адекватности, способной удовлетворить все потребности, как отдельного человека, так и целого общества. Нам нужны теоретики, не оторванные от проблем реальности, и богословие, дающее силу преодолевать все трудности жизни. А народ наш одарен Богом не менее чем на Западе, впрочем, последний это понимает не в меньшей степени. Однако утечка “мозгов” за границу должна расцениваться любым честным христианином как измена личной ответственности за врученное нам Богом дело в наших странах, сродненных общей языковой средой, культурой и происхождением.

Ну и что же?

Конечно, данное предложение начать диалог с западным богословием может встретиться с рядом вопросов, и первый из них должен выглядеть так: а допустимо ли вообще судить о состоятельности всего богословия лишь по одному признаку? В каждом конкретном случае один вид богословия⁰¹⁴ вполне может иметь как преимущества, так и недостатки перед другим. Бесспорно, что долгосрочная изоляция Востока отложила свой отпечаток на академической стороне его богословия, но по другим показателям он имеет свои достоинства. Русскому протестантизму в настоящее время предстоит лишь идентифицировать себя с уже существующими видами богословия, существующими во всем мире, и у него в наличии находится только один критерий для того, чтобы не ошибиться в своем выборе: связь с жизнью. Даже если наше богословие и не обозначилось доктринально, оно все же функционировало и без богословского определения, примерно так, как работает телевизор без приложенной к нему Инструкции о пользовании – все осваивалось на личном опыте, все применялось к удовлетворению духовных запросов каждой личности. Хотя восточное богословие “работало” и “ремонтровалось” на минимуме⁰¹⁵ теоретической подготовки, оно все же, как мы пытаемся показать, “работало” и довольно неплохо. Это видно даже в технической сфере – рацпредложения любого опытного слесаря, кстати, неплохо знающего чертежи и теорию механики, намного превосходят изобретения самых образцовых выпускников вузов, которые, однако, не знают как их “детища” могут быть применены практически. Оно было лишь необозначенным, но нельзя сказать, что его не существовало вообще. Поэтому современному библейскому и богословскому образованию предстоит задача анализа унаследованного от предыдущих поколений евангельских христиан нашего региона непрявленного богословия и идентификация его с теми формами зарубежного богословия, которые предполагают достижение таких же результатов в церковной и душевоспитательной работе, какие были присущи практике наших предшественников. В данном случае отказ от нашего наследия и погоня за новшествами может повторить ошибку Ровоама (3Цар.12:3-17), ведь недопустимо забывать, что богословие – самая

консервативная из всех «наук» и в этом смысле старомодно.

Бесспорно, каждый народ не может выделяться особой ролью в воспитании других народов или его богоизбранничеством, но он может делиться с другими собственным опытом, который у славянских народов оригинален. Он оригинален тем, что позволяет взглянуть на богословие со стороны его практического значения и жизнеспособности, ведь всякая истина проверяется практикой. В любом случае, право на некоторую исключительность или своеобразие одного богословия перед другим обусловлено исключительным характером самой Божественной Истины, отличной от относительных ценностей секулярного общества. На худой конец, никто из нас вполне не знает, какова Истина, а если уж претендует на совершенное обладание Ею, то должен доказать свою состоятельность всесторонне. Конечно, и самой истиной можно злоупотреблять, но это другой вопрос, впрочем, вызывающий меньше проблем, чем данный.

Отличие нашего положения от западного, например, американского, состоит в том, что вся Америка начиналась с власти христиан над обществом, т.е. «сверху», которая постепенно "шла на спад", что было закономерным следствием неверно выбранных средств, всегда оправдываемых целью. Политическим насилием невозможно достичь установления Царства Божьего, чужого в этом мире. Таким образом, в Америке повторилась история христианской Европы, у нас она еще только начинается, но уже многие христиане с надеждой устремляют свой взгляд на Восток, ожидая новых и неожиданных витков истории. Сама наша ситуация (разумеется, подконтрольная Богу) понуждает нас достигать заданной Библией цели, но другим способом – постепенным влиянием на общество «снизу», т.е. с привлечением на свою сторону простонародной массы, и лишь затем постепенного вхождения в государственную сферу управления обществом.⁰¹⁶ Наша стратегия должна быть ориентирована на достижение христианского мировоззрения у большинства людей, а не политиков. Изменять нужно сознание всего общества, а не только его лидеров, которые после достижения власти не знают, что делать с неуправляемым народом. Без претензий на власть, но с претензией на идеологию можно достигнуть постепенного воплощения христианской модели общественного идеала, находясь перед угрозой роста влияния секуляризма.

Безусловно, нам пора заняться анализом последствий первых попыток некритического применения западного богословия к восточным условиям. Культура – фактор довольно легко изменяемый, да и проблем от нее меньше; если же ошибется богословие, будет поставлена под вопрос сама возможность изменения ситуации. Хотя мировоззрение изменяется очень медленно, но ничто так сильно не влияет на него как религия и богословие.⁰¹⁷ Впустить ложную посылку в теорию или метод – в практику довольно легко, исправить же его последствия, по большому счету, невозможно.

Общим итогом данной статьи о состоянии отечественного богословия будет не предоставление читателю готового решения на поднятый вопрос, относящийся к целесообразности отказа от собственных преимуществ и к характеру применения западного богословия к нашим условиям, а как раз сама констатация его. Решать эту проблему – дело неотложной важности, но решать ее нужно взвешенно и не спеша. Правильно сформулировать проблему – это уже частично на нее ответить, потому что даже само осознание собственных неудач есть одно из первейших условий действия всемогущества Божьего. И лишь после уяснения самой проблемы и понимания полной зависимости от Бога мы должны приступить к ее решению. Конечно же, в задачи отечественного богословия не должно входить лишь разбирательство с «псевдохристианскими» учениями. Важно, чтобы христианские учебные заведения выпускали конкурентоспособных специалистов светским вузам, осведомленных в «оружии» идеологического противника. В современных условиях

христианское образование необходимо интегрировать в государственное, т.е. готовить христианских работников путем получения ими светского гуманитарного образования на базе предварительного христианского, а не ожидать пока последнее получит государственную аккредитацию. И это можно реально осуществлять уже сегодня. Обществу нужны такие авторитеты, которые имели бы вес в его собственных глазах, поэтому нам нужны христианские педагоги, юристы, социологи, экономисты, бизнесмены и люди всех тех специальностей, которые сами по себе не предполагают компромисса с христианской совестью, чтобы представлять квалифицированную альтернативу государственной идеологии и практике. Эту задачу мы должны выполнять сообща, неся совместную ответственность, поскольку легко обоснованное дробление конфессий, а потом еще более недопустимая их изоляция друг от друга не могут содействовать созданию в восточном регионе общей теологической базы, объединяющей всех протестантов в один блок⁰¹⁸, способный быть авторитетным выразителем христианского способа решения общественных проблем. Протестантам Восточной Европы следует консолидировать свои усилия, чтобы стать ведущей силой общества и продемонстрировать всему миру попытку новых «завоеваний» для Христа на том месте, где Бог поместил нас и ожидает полной отдачи. Давайте научимся расставлять приоритеты в богословии и в практике нашего видения сущности и эффективности христианского служения, не создавая ненужной полемики. Давайте научимся распознавать в “другом” “себя”, и все вокруг нас откроется в новом свете, станет намного более оптимистичным и приемлемым. По одиночке нам не выжить, как это видно и из печального опыта многоликого западного христианства. Давайте бороться и с отрицательными качествами “русского” менталитета, особенно присвоения себе эксклюзивного права на обладание истиной в последней инстанции. Зачастую этот максимализм обусловлен нашим невежеством, стремлением искать легких путей решения сложных проблем современной жизни Церкви и общества, и поэтому он всегда портил наилучшие начинания наших предшественников. Не повторим их опыт, и коль мы уже критически подходим к опыту других, не будем слепы по отношению к собственным ошибкам и слабостям.

Евангельские христиане Восточной Европы очень обязаны многим своим друзьям из зарубежья за их самоотверженные усилия в деле оказания помощи отечественным христианским учебным заведениям и, отдавая им заслуженную дань, мы отмечаем, что этими героями были как раз те, кто и со своей стороны не советовал нам слепого подражания порядкам, существующим в их собственных странах. Большое спасибо этим самозабвенным труженикам, мы очень ценим их вклад в решение наших проблем и всегда готовы сотрудничать с ними. А те, кто преследует в наших краях корыстные цели (экономическое закабаление, насаждение своего богословия, заключение односторонне выгодных контрактов, индустрия на неопытности и т.д.) пусть простят нас за нашу “узость” или “несговорчивость”. Нам не привыкать видеть Бога, совершающим чудеса и без денег, и без помощи, и без академического образования, когда все это становится препятствиями для нашего безусловного подчинения Богу. Кто знает, возможно наша попытка воздействия на общество, а через это и достижения спасения еще большего количества людей, при серьезном учете опыта наших зарубежных предшественников, окажется более удачной, но храни нас Бог от того, чтобы все достижения в этом деле мы приписали собственным усилиям, не отдав должное тем, кто сейчас в трудное для нас время протягивает нам неопытным и нуждающимся руку совета и помощи.

Наследство Навуфея, или О национальном духовном самоопределении

Оглавление

Духовное избранничество в истории Составной характер Божественной истины Дает ли духовное избрание право на применение силы? Библейское понимание духовного национального избранничества Границы духовного многообразия Предпосылки формирования восточной духовной специфичности На пути становления восточной духовности От Востока в целом к Руси в частности Религиозные предпосылки богословия евразийский протестантов Феномен восточноевропейской духовности

Духовное избранничество в истории

Говоря о богословском обосновании тезиса о национальном духовном самоопределении вообще, и особой роли христианского Востока в судьбах мира в частности, нужно с самого начала определиться, что понимает Библия под термином «избрание» — отличие или исключительность? Это позволит не отпугнуть читателей самим только употреблением этого понятия, зачастую ошибочно понимаемым как богоизбранность к роли «наместника Христа на земле» или «мирового полицейского». Ведь всем известно, что некоторые нации в истории человечества как раз предполагали такое его использование, господствуя во всем мире так же, как в собственной стране.

Не раз данное представление об исключительности наряжалось в национальные одеяния, сводясь к обладанию неограниченными правами узким кругом лиц. Например, западное христианство в лице римского епископа весьма рано начало претендовать на религиозный вождизм.⁰¹⁹ Возникшее в VI-м веке папство было политически доминирующим вплоть до XVIII-го столетия, когда, столкнувшись с властью Наполеона, было низложено.⁰²⁰ Эта претензия на главенство послужила основной причиной разделения христианской церкви на католицизм и православие. Тем не менее, декретом 1870 года по Р.Х. римский папа объявил собственную непогрешимость, идея чего не могла даже прийти в голову представителям восточного соборного мышления.⁰²¹

Нужно отметить, что одного безоружного взгляда на историю христианства будет достаточно, чтобы обнаружить отношение Бога к политическому или духовному (в смысле административного) лидерству. Не успел римский епископ Сириций (385-398) заявить о всемирной власти над христианскими церквями, как Бог произвел разделение Римской империи на Западную и Восточную (395 г. по Р.Х.). Восточные церкви вышли из-под нежеланного духовно-административного подчинения Риму, созданного Феодосием (378-395) (а не Константином, как это ошибочно думают), объединившись вокруг Константинопольской епархии. Таким образом, единая в политическом отношении церковь смогла провести только два Вселенских собора. Только христианский Рим пришел в себя от этого удара и снова поднял свою голову в лице объявившего себя владыкой всей церкви Льва I (440-461) и его преемников⁰²², как Бог допускает падение Западной Римской империи (476 г. по Р.Х.). Основатель папства Григорий I (590-604) установил полный контроль над церквями Италии, Испании, Галлии и Англии, однако к его чести он еще не считал дух превосходства над Константинополем христианским.

Со времени Карла Великого (742-814) папская власть стала государственной. Папа недоумевал: если уж короли ему подчинились, тогда почему константинопольский

патриарх не делает этого же во имя единства Божьего правления в мире? В своих притязаниях на всемирную и якобы восходящую к древности власть над восточными церквями Папа Николай I (858-867) вообще дошел до того, что прибег к явной подделке церковных документов («Лжеисидоровские декреты»). Именно он, а не наоборот, *первым* отлучил от церкви константинопольского патриарха Фотия (!), кстати, имевшего для этого больше причин. Таким образом, церковный раскол, начавшийся в 869 году и окончательно состоявшийся в 1054 году по Р.Х., был средством в руках Бога остановить это безумие. Организационное церковное единство Запада и Востока было нарушено, возможность созыва Вселенских соборов утрачена.

Константинопольский собор 869 года был последним Вселенским собором.⁰²³ За ним последовало 200 лет, скажем без преувеличения, фактического оставления Богом иерархов западной церкви до времени их покаяния, которое обозначилось в лице Григория VII (1073-1085). Подобным же образом позднее ислам ударил по Востоку⁰²⁴, чтобы на этой почве не было духа соперничества и превосходства. Попытка же крестоносцев спасти Святую землю от проклятия обернулась лишь новым пятном на действиях римокатоликов, а мусульманские страны решительно закрылись для Евангелия.

Вскоре Иннокентий III (1198-1216) воскрешает идею духовной гордости, выразив претензию на право снимать и назначать королей. Его руки повинны в пролитии крови тысяч людей, даже помимо двух его крестовых походов. Никогда на протяжении истории ни один человек не обладал такой властью. Именно этот папа утвердил идею своей непогрешимости, причем путем учреждения инквизиции, начавшей предавать смерти любое инакомыслие (больше всех попало от нее вальденсам). В ответ Бог поднял против папских амбиций французского императора Филиппа Справедливого, ознаменовавшего падение римской церковной власти (1305). Это было очередное Божье оставление духовенства западной церкви еще на 200 лет, призванное отрезвить его от духовной гордости.

Нет надобности в дальнейшем анализе истории христианства, чтобы показать Божественное нежелание наделять отдельных людей или народы исключительными духовными правами и преимуществами. Это означает, что идея национальной духовной исключительности не может опираться на представление о возможности обладания безусловной властью в евангелизме, истории или политике. Может быть, тогда идее избранничества отведено место в обычном, т.е. неимпериалистическом национализме? Социальный опыт показывает, что отдельные нации разделяют мировоззренческие идеи близлежащих народов. В духовном отношении нет того полного отделения одной нации от другой, какое может существовать в политической или государственной сфере. По этой причине есть смысл говорить только о значительно крупных регионах как носителях одного определенного взгляда на мир.

Следовательно, Бог «против» как чистого империализма, так и чистого национализма. Кроме индивидуализма, не входящего в цели данного анализа, средним образованием между ними может выступить термин «региональность» или «идейно родственные народы», как социальные носители духовного воздействия на общество, в том числе и международное. Может быть, то смешение культур, которое началось с античности, приостановилось средневековьем, возродилось с Ренессансом и достигло своего расцвета в XX-м веке — преследует цель предотвращения мирового культурного централизма, грозящего сегодня миру со стороны глобализации?

Составной характер Божественной истины

Судя по всему, Бог никогда не достигал Своих целей лишь через незаменимых исполнителей. Напротив, Он менял их часто, при малейшей неверности их предназначению. Библия учит, что «Бог говорил издревле... *многообразно*» (Евр. 1:1). Не по этой ли причине мы встречаем в Священном Писании дополнительных тружеников, несущих весть спасения в те места, куда не могли проникнуть ее основные свидетели. Наряду с «избранным» Авраамом вдруг откуда-то появляется «нештатный» Мелхиседек, среди пророчествующих «в стане» Израильском возникают неофициальные пророки, затем вдруг неожиданно тесть Моисея становится советником этому великому мужу Божьему, а апостолам Христа почему-то противостоит тот, кто «не ходит» с ними. Среди этих представителей Божьего «запасного контингента» числятся Иов, Валаам, Кир и множество неизвестных нам лиц (ср. «некоторые» из Деян. 11:20), которых Бог использовал в целях донесения Своей спасительной истины в разные места.

Из всего видно, что Бог даже одну и ту же истину доносил разными путями к нужному адресату, чтобы исключить возможность сомнения. Напротив, мнение о единственной возможности трактовки той или иной богословской темы часто было путем к ее ограниченному пониманию. Разумеется, здесь я имею виду лишь факт существования разномыслия внутри самого христианства, нисколько не оспаривая его исключительное место среди других религий.

Вышеотмеченное отрицание Богом духовного централизма не имеет отношения только к западному христианству: параллели ему можно видеть в падении Византии в XV-м веке, турецком гнете над Болгарией и Россией и т.д. Гордость была всегда противна Божьему Духу.

Так, православные христиане считают возникновение протестантизма проблемой католиков, однако это не совсем так. Во многих ошибках католицизма виновно и православие, хотя и в меньшей мере. Специфические же его проблемы, включая и собственную исключительность, требовали своих мер воздействия. Если христианский Запад не доверял светской власти, то Восток раболепствовал перед ней, думая, что сможет одухотворить ее изнутри (Феофан Прокопович).

Реформация была необходима, хотя и прошла не совсем должным образом. Например, западный протестантизм в его государственной форме унаследовал кое-что от католицизма (детокрещение, формальное церковное членство, схоластику, правовой подход в богословии и т.д.), в этом смысле проблема локализуется и переносится на протестантскую почву. Может быть по этой причине Божественному провидению было угодно защитить от протестантского влияния Восток, по крайней мере, на несколько веков. Это дало возможность на его земле взрастить собственные реформаторские идеи.

Как мы уже заметили, история христианства также как и древнего Израиля развивалась по схеме: оставление/падение — покаяние/восстановление. Но поскольку папская курия упрямо не внимала Божественным призывам, Бог предпринял очередной церковный раскол в форме Реформации, следуя принципу сохранения «верного остатка». Временное оставление — крайнее Божье наказание (не всего Своего народа, а самого института духовной власти), после чего может быть только окончательное осуждение. Так это и случилось: чтобы спасти Свою церковь от разложения Бог как в Вавилоне «смешал языки», наделив национальные церкви независимостью.

Итак, Бог часто желал говорить через множество различных посредников. Лишь в XX-м веке католицизм смог усвоить этот урок, отказавшись от союза с государством. Отказ папы надеть на голову царскую тиару был глубоко символичен: единство административной (не духовной) власти над церковью уже не было просто передано другой христианской ветви, но оказалось отвергнутым Богом навсегда. Единство

духовное стало несовместимым с юридическим, сохранившись лишь в виде выкристаллизовавшихся решений первых (в полной мере, пожалуй, только трех) Вселенских соборов.⁰²⁵ Последним было определено отвечать в полноте богословским потребностям индивидуальной веры, идея же духовной преемственности стала выражаться посредством личного примера, а не формального обладания церковным авторитетом.

Особенностью папской (и не только) исключительности был запрет на самостоятельное чтение и изучение Священного Писания. Бог всегда был против такого явления в Своей церкви, поэтому продолжал осуждать «эксклюзивное учительство» и в протестантской среде. Его истина доносится до людей самыми разными путями и при посредстве самых разных исполнителей. Почему? В силу того же несовершенства людей. Если уже самого апостола Павла Бог защищал от духовной гордости посредством «жала во плоти» (2 Кор. 12:7), то что уже говорить о нас смертных.

Таким образом, исторический анализ истории христианства наталкивает нас на мысль о возможности распределения Божественного знания внутри исторически сформированных подразделений христианства. Географическое расположение трех ветвей христианства — католицизм в Южной Европе и Южной Америке, протестантизм в Северной Европе и Северной Америке, православие в Восточной и Юго-Восточной Европе — в этом смысле глубоко симптоматично. По мнению автора данной статьи, в этом даже географическом разделении заложен Божественный промысел. Оно выражает собой три типа богословия, призванные к сотрудничеству и координации ввиду их акцентирования на различных сторонах Божественной истины и возможности сдерживать крайности, которые должны быть устранены через это взаимодействие.⁰²⁶

В сущности, эти три типа богословия сводятся к двум, пронизывающим их в разной степени: рационально-правовому (западному) и интуитивно-моральному (восточному). Само нахождение ветхозаветной Палестины было таковым, что она соединяла рационализм Древней Греции (эллинизация, Филон Александрийский) с мистицизмом Востока (приспособленная к нуждам христианства буддистская монашеская практика). Здесь Божественная истина делалась понятной людям через борьбу языческих, античных и философских идей, то отталкивая, то приближаясь к ним.

Нельзя сказать, что философские учения и религии древних народов вообще не влияли на духовный облик иудаизма и христианства. Однако сказанное не означает того, что Бог не руководил этим процессом. Вожди всемирных империй (Навуходоносор, Кир и т.д.) подчинялись Его промыслу относительно человеческой истории. Немногим было понятно, что истина, при всей ее противоположности лжи, состоит из ряда равноправных элементов, которые недопустимо противопоставлять друг другу до взаимоисключения, но всегда искать им собственное место в общей ее картине. Например, правовое восприятие межличностных отношений в период античности привело к столкновению двух философских способов восприятия мира: монизма (централизма) и пантеизма (плюрализма). Данному противостоянию не было, нет и не будет конца при претензии на исключительность одного из них. Конечно, в этой схеме зороастризм (оказывавший влияние и на христианство в виде манихейства, богомилства и т.д.) был включен Богом в процесс формирования иудаизма (в частности в период персидского владения Палестиной). Тем не менее, выходя за пределы морального применения, он имеет свои крайности, поскольку исторически придал злу онтологический (причем равный Божественному) статус. Первоначально зороастризм имел как моральное, так и эсхатологическое и ведущее к торжеству добра над злом содержание. Неслучайно Ф. Ницше в качестве предмета своего выступления против морали выбрал именно Заратустру.

В ранней церкви имелись две конкурирующие богословские школы: антиохийская (буквальное толкование Библии, подчеркивание человеческой природы в естестве Христа, терпимое отношение к культуре) и александрийская (аллегорическое толкование Библии, подчеркивание Божественности Христа и «преобразующая» интервенция в общество). Скорее всего, Бог использовал оба эти подхода для достижения Своих целей в этом мире.

Их различие в Божьих глазах было призвано осуществлять не противостояние, а компенсацию крайностей друг друга. Это же можно сказать и о западной и восточной разновидностях богословия. Западному присущи: правовое представление о Боге и Его отношениях с людьми, догматический рационализм, стремление поставить государство (культуру) на службу церкви, непримиримость к естественному состоянию общества. В противовес ему восточное отстаивало моральное описание Бога и Его имманентное присутствие в творении, важность личных отношений с Богом, отсюда недоверие к рационализму и дружелюбие к естественному течению событий в мире, как подчиненных Богу.

Множить примеры того, что не всякое различие противоречит истине, можно и впредь, однако и сказанного будет достаточно. Итак, предварительным нашим выводом будет следующий: Божественное избранничество возможно лишь в пределах отстаивания им синтетически составной истины.

Дает ли духовное избрание право на применение силы?

Сегодня мы рассуждаем — быть или не быть восточной разновидности протестантизма. Связано ли это своеобразие с претензией на лидерство? Если Писание не учит о духовном централизме или административном единстве церкви, то оправдано ли применение силы в духовных вопросах? Возможно ли смешение религии и политики и насколько?

Адепты теории «духовного превосходства» часто в целях оправдания своей практики обычно обращаются к диктаторской миссии Израиля в Ханаане времен Иисуса Навина, не учитывая временности данного положения даже в пределах самого Ветхого Завета. Тем не менее, это было специфическое время, когда сам Израиль выступал в роли Божьего средства наказания за *превысившие меру грехи* палестинских народов (Быт. 15:16).

«Мировым полицейским» был не Израиль, поскольку именно Бог вынуждал его к расправе над погрязшими во грехах народами Ханаана. Дальнейшая история показала, что в этой же роли выступал не только Израильский народ, но и другие народы, тем более по отношению к самому Израилю, когда он сам становился упрямым. После Иисуса Навина Израиль не только лишился способности быть таким «полицейским», но и сам находился в порабощении у других народов, только по милости Божьей сохранив свою территорию за собой.

В любом случае, сейчас не то время, когда Бог общается напрямую с отдельной нацией через посредство отдельных людей, как при Моисее. Нужно признать, что Бог оставил за Собой право быть Верховным Владыкой, поэтому в Его руках любой народ может быть средством наказания других наций, причем в роли сегодняшнего наказуемого вполне может оказаться вчерашнее средство наказания других.

Подобным же образом, сегодня Бог не действует ветхозаветными методами сиюминутного наказания грешника. Эра благодати отсрочила время наказания до Последнего суда (Ин. 12:46-48). По этой причине, по отношению к мировой истории Бог заинтересован лишь в распространении истины, а не в установлении определенного политического идеала или социального строя, невозможного в условиях реального игнорирования Его воли неверующими людьми.

Вот почему наступление новозаветного периода характеризует аполитичность

преследуемых Богом целей («царство Мое не от мира сего» – Ин. 18:36). Поэтому борьба со злом на политическом уровне совершается Им единолично, а на идейном и миссионерском полях с помощью Церкви. Эти два пути стали несовместимыми ввиду смены Заветов. Вот почему к теме богоизбранности следует относиться лишь как к вопросу выполнения каждым отдельным народом задач, не выходящих за рамки данных целей Бога, а о времени политического преобразования мира Он позаботится Сам («не ваше дело..., но вы... будете Мне *свидетелями* в... — Деян. 1:8).

Теория о принудительности распространения Божественной истины всегда питалась мыслью централизованного управления Вселенной Единым Богом, делая из этого вывод об исключительности и используемого Им средства. Однако этот аргумент проблематичен в свете того факта, что в истории христианской церкви ни один народ или государство не выступали в роли «мирового полицейского» с известной постоянностью. Римская христианская империя Константина, государство франков-ариан, Византийская империя, Святая Римская империя, женевская диктатура Кальвина, американские пуританские отцы, папская власть и Всемирный совет церквей — между ними не прослеживается никакой преемственной линии.

В свете сказанного выше, наш вопрос можно уточнить следующим образом: использует ли Бог отдельный народ от случая к случаю, по мере его всеобщей верности, или же более устойчиво, выделяя из него для употребления «верный остаток»? Конечно, если признать первое, наша тема сразу же будет исчерпана, поэтому нам предстоит доказать второе — то, что Бог может использовать в каждом народе, вернее даже в каждой церкви отдельно взятого народа, верных Ему людей, которые бы в Его руках стали определенным фактором сдерживания или поощрения духовной ситуации на историческом или географическом пространстве мира. В этом смысле верно изречение И.С. Тургенева: «От характера человека зависит его судьба; от характера нации зависит ее история».

Нам так и хочется узнать, куда движется колесо истории, поскольку можно либо действовать соответственно Божьему промыслу, либо быть раздавленным им. Что входит в планы Бога по отношению к конечным судьбам мира? Обычно считается общественное влияние христианства побочным продуктом евангелизации. Но в каких конкретных формах будет выражено это «осоление» мира церковью и «укрывание птиц» в ее «ветвях»? Чем все это закончится? Построением «рая» на земле, христианской империи, «золотого века» или наоборот, «бегством (Церкви) в пустыню» от всеобщего разложения людей или же параллельное сосуществование с миром? Будет ли Божье дело прогрессировать или придет в упадок? А может будет иметь место лишь периодическое достижение каких-то вершин и последующий откат, и так далее до Второго Прихода Христа?

Практически здесь поднимается вопрос эсхатологический. Конечно, этот вопрос важен, но не настолько, чтобы быть определяющим в решении данной проблемы. Ведь, в конечном счете, христианин призван исполнять волю Бога вне зависимости от того, будет ли она осуществляться успешно (для спасения людей) или же безуспешно (лишь для свидетельства им), будет ли мир от этого улучшаться или же будет становиться все более ожесточенным.

Напротив, аполитичность Евангелия подразумевает иное измерение духовного успеха, чем просто политическое или экономическое превосходство одного народа над другим. Неважно, каким путем Бог будет вести Свою церковь, важно узнать свое национальное предназначение и следовать ему.

Что касается характера исторического духовного движения, то оно, скорее всего, и не линейно-прогрессивно, и не возвратно-поступательно. Трудно назвать его и диалектическим, что подразумевает динамический дуализм. Борьба противоположностей, конечно, имеет здесь место и смысл, однако не в виде

гегелевской дуалистической схемы синтеза, превращающегося всегда почему-то в новое противостояние. По этим законам может развиваться естественно научное познание мира, но они не применимы к процессу развертывания Божественного промысла в истории человечества.

Божественный синтез не переходит в новое заблуждение, а постепенно развивается и неизменно совершится к концу веков, когда правда будет окончательно представлена на Его стороне. По этой причине крайне важно за мишурой внешне изменяющихся событий уметь заметить устойчивые духовные тенденции Божьего управления миром, даже если нам кажется, что события зашли в тупик. История человеческой духовности движется волнообразно, «зашкаливая» то в одну, то в другую сторону, но с каждым витком это противостояние (в смысле применения не политического насилия, — которое, напротив, будет лишь возрастать, — но лишь идейной правоты) будет редуцироваться в сторону Божественного синтеза, понимаемого как оптимальное, свободное от обеих крайностей, духовное выражение истины.

В духовном плане, т.е. в плане доказательств Своей правоты в мире, Бог никогда не проиграет, а именно это для Него самое главное. В конце концов, умысел деструктивных сил будет лишен каких-либо оправданий и выступит в своем подлинном виде, исполненном вопиющего безобразия и жестокости. «Тайна беззакония» перестанет быть тайной, и тогда наступит конец.

Итак, история может двигаться в любую сторону в политическом отношении, но в духовном она задана, потому что истина Божья все равно восторжествует в ее конце. По этой причине если мы хотим говорить о неизменном аспекте своего богоизбранничества, то он может быть понимаем лишь в данном смысле.

Не благодаря ли возможности идеи о некотором исключительном призвании Богом отдельных людей или наций выжила сама концепция национальной богоизбранности? Не она ли давала силу Лютеру выступить против грозной машины претендующего на универсальную исключительность Рима? Не она ли подняла экономический потенциал во времена распространения кальвинизма? Не она ли поддерживала сторонников Москвы как нового центра православия? Кто только не присваивал ее себе?

Исторических примеров такого рода религиозной исключительности — большое множество: еврейская национальная исключительность, исключительность Иерусалима как места поклонения, религиозная исключительность закона, исключительность «христианского государства», исключительность идеологии американских отцов, исключительность Ватикана, исключительность России как «Третьего Рима»⁰²⁷ и, наконец, исключительность христианской доктрины.

В строгом смысле слова Библия поддерживает лишь последний род исключительности, причем в вопросе социального применения она может поддерживать идею избранничества только в форме «регионального духовного наследия». Именно о духовной форме богоизбранности мы и поговорим сейчас.

Библейское понимание духовного национального избранничества

Если духовное разнообразие возможно, то что оно означает? Может ли сегодня одна нация утверждать, что Бог определил для нее определенную задачу, отличную от задач других народов? Здесь мы подходим к вопросу об отношении Бога к многообразию и единству исполнителей Его воли. Использует ли Он для осуществления Своих целей только один метод, только одного исполнителя, только одно средство? Здесь одних уроков истории мало, и нам следует прибегнуть к библейскому материалу.

Итак, чего же в Библии больше централизма или демократизма? На первый взгляд,

первого больше в Ветхом Завете, а второго в Новом. При более внимательном рассмотрении децентрализм можно увидеть и в самом начале библейского повествования. История о «смещении языков» в Синодальном переводе передана не совсем точно. Так в тексте оригинала Сам Бог является инициатором расселения людей и даже происхождения народов; последнее уже само по себе с неизбежностью означало их национальное дробление, включая и языковое. Вавилонским наказанием Бог просто ускорил этот процесс.

Далее мы видим как Бог отдает предпочтение 12-ти коленному народу («единство в многообразии») перед централизованным государственным управлением. Далее Он с нежеланием дает Израилю царя (1 Цар. 8:7), что говорит о многом: дальнейшая судьба Его народа попадает под категорию не Его совершенного определения, а допущенного несовершенства со всеми вытекающими из него последствиями. Фактически идее неизменных и исключительных носителей Божественного Откровения нет места в библейском богословии. Да, Авраам, Моисей, Давид и Израиль были обладателями исключительных титулов, однако их значение было временным и корпоративным, отмененным Новым Заветом. К тому же рядом с ними почему-то возникали «дублиеры»: Мелхиседек, Иофор, Нафан и язычники. Царей подстраховывали священники, священников – пророки, затем наоборот и в различной комбинации: фактически все было взаимообусловлено.

Среди пророков также было большое разнообразие: «устные», «письменные», «чудодействующие», «нечудодействующие», «провещатели», «назидатели», «моралисты», «социалисты», эсхатологи, апокалиптики. В богословском плане есть смысл различать вероучительные особенности Северного (Израильского) и Южного (Иудейского) царств. Северное придерживалось более умеренного национального сепаратизма, Южное – менее умеренного. Триада: царь-священник-пророк также выражает идею комплексности и взаимодополнения. Почему же Богу было угодно говорить разнообразно? Есть смысл предположить, потому что сама Его истина многогранна и имеет составной характер.

С приходом Христа исключительность еврейской нации превращается в исключительность христианской веры. Однако и последняя не содержит централизованной структуры. Апостолы не присваивают себе эксклюзивной власти проповеди Евангелия, напротив, они идут вослед за теми, кто это сделал без их особого поручения (Деян. 8:14; 11:19-23; 13:1-4 и др.). Стало быть, церковное устройство первых христианских общин не было строго централизовано, разве только в ситуации создания новой церкви «с нуля», хотя сам Павел привлекал для этого обращенных евреев, проповедуя вначале в синагогах.

Особо следует сказать об исключительности Петра. По всем признакам она, кажется, была ограниченной лишь моральной областью. Его авторитет виден не в административной сфере, от которой отказались все апостолы (Деян. 6:1-6), а лишь в доктринальной (Деян. 6:2,4). При этом и последняя оказывается временной созданием канона Священного Писания уже решениями Вселенских соборов. В дальнейшем, с процессом разделения церквей сходят с арены и они. Но Бог продолжает дробить Свою церковь не до бесконечности, ограничиваясь созданием определенных доктринальных позиций, нуждающихся в *свободном* взаимодействии. С другой стороны, главенство Петра среди 12-ти апостолов весьма сомнительно. Петр с Иоанном посылаются другими апостолами в Деян. 8:14. В 1 Пет. 5:1 Петр отзывается о себе как «сопастыре», а не «первом пастыре», а в 2 Пет. 1:1 как о равном среди верующих. Нигде не видно употребление Петром особой власти над другими верующими. Свою роль он видит в «возбуждении напоминанием» (2 Пет. 1:13), а не в употреблении верховной власти. Также мы видим Петра, закатившего рукава и посещающего церкви, основанные вообще не апостолами (Деян. 9:32-43). Благодать он называет «многоразличной» (1 Пет. 4:10), а не наделяемой лишь при

его личном присутствии. В любом случае, это поведение не администратора, а особого рода исполнителя или духовного наставника. Во всяком случае, разделение властей внутри церкви (Деян. 6:1-6) — факт в пользу церковного разнообразия. Павел много говорил об «апостольской власти», однако никогда ее не использовал. Да и говорил о ней он вынужденно и с оговорками. Представление Павла о Церкви Христа как объединенных под «Главой» (Христом) органах тела свидетельствует против церковного централизма. В Кол. 1:28 он видит своей задачей обучение людей «всякой премудрости», а не одной лишь, как в случае с «праведностью от Бога». Различие подходов к служению его и Варнавы (ср. также: Гал. 2:6-9) дает нам основание видеть разнообразие в способах евангелизации и церковного устройства, видимое в жизни Первой церкви.

Насколько это нам видится, лишь доктринальное единство, защищаемое рукоположением до времени создания Нового Завета и в определенном смысле важное и сегодня, является единственным ограничением духовного разнообразия. Доктрины отличают христианина от нехристианина и поэтому должны быть универсальными по своему характеру, т.е. не подвластными ни времени, ни пространству, ни культуре.⁰²⁸ В этой сфере мы должны быть принципиально верными библейским указаниям, насколько они открыты нам.

Наряду со слабостями идеи «библейского централизма» можно отметить и то, что принципу многообразия имеются вполне ясные теологические основания. «Бог издревле говорил... многократно и многообразно» (Евр. 1:1). Благодать (1Пет. 4:10) и премудрость (Еф. 3:10) Бога «многообразны», а дары Духа Святого также «различны» (Рим. 12:6; 1Кор. 12:4-6). Христос явил Себя «со многими (а не одним) верными доказательствами» (Деян. 1:3). Бог подтверждал служение апостолов «различными» (а не одной) «силами» (Евр. 2:4). Свидетельство при крещении должно было происходить перед «многими (а не двумя) свидетелями» (1 Тим. 6:12). Право на обладание истиной не должно ограничиваться только кругом избранных лиц, но Павел говорит Тимофею (2 Тим. 2:2): «Что слышал от меня при *многих* свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и *других* научить». Кроме 12-ти апостолов Христос имел и еще 70, хотя и отошедших позже (во всяком случае, некоторые из них могли быть в числе пятисот видевших Христа воскресшим).

Что это за многообразие? Автономно ли оно или же иерархично? Судя по принципу «всеобщего священства» (1Пет. 2:5,9; Откр. 1:6; 5:10; 20:6; касательно 1 Тим. 4:14, в оригинале стоит «пресвитерства»), сами члены Церкви, включая и апостолов, а также дары Святого Духа одинаковы по своему духовному значению. В коринфской церкви «каждый» был участником богослужений (1Кор. 14:26), вся организация которых сводилась к принципу — говорить «один за другим» (1Кор. 14:31). Иными словами, единство здесь не унифицировано, сведясь до структуры организации, но носит свободный и духовный характер.

Границы духовного многообразия

Теперь нам необходимо задаться вопросом: «Как же увязываются между собой разнообразие и исключительность?» Следует полагать, что они не только относятся к разным сферам (разнообразие средств при единстве цели), но и свидетельствуют о том, что даже внутри богословия нужно отличать важное от второстепенного. С другой стороны, комплексная природа Божественной истины предполагает, что каждый ее аспект имеет собственное значение, а значит, выражает конкретную, хотя и подчиненную общей идее цель.

Таким образом, библейская исключительность носит тотальный характер не по второстепенным вопросам, но лишь по кардинальным, доктринальным, основным

(ср. Деян. 6:1-6). В принципе каждая региональная этническая общность, как и отдельный член Тела Христова, может выполнять исключительную, то есть предназначенную лишь для нее одной, роль.

При этом очень важно выяснить природу Божьей святости, лежащей в самой идее исключительности Его избранников. Израиля Бог призвал быть «светом для всех народов». Это исключительность? Без сомнения. Какого рода была эта исключительность? Таковой ли, что никто из язычников не мог пристать к Израилю только из-за своего происхождения? Нет. Как же тогда Бог относился к исключительности евреев? Они должны были не отдаляться от язычников, а привлекать их в свои ряды, хотя произошло как раз обратное. Если такова была цель ветхозаветной исключительности, тогда понятно, почему первые христиане не стали сепаратистки закрытым обществом (см. напр. 1 Кор. 14:22-25). Святость Бога не отдаляется от людей, но приближает их к себе.

Итак, святость Бога как категория, определяющая природу исключительности, не должна была быть присвоена исключительно отдельным народом или лицами. Иными словами, Бог желал приобщить к Своей святости *всех людей*, притом делал это самыми различными путями. Таким образом, национальное своеобразие или исключительность не могут считаться собственностью отдельно взятой нации, а поэтому последняя не имеет права вести себя заносчиво и высокомерно. Она — носитель обязанностей, а не одних лишь привилегий над другими нациями. Как в одном теле есть множество членов, так и в общей массе народов, каждый выполняет перед Богом своеобразную функцию.

Подводя итоги тому, что такое избранничество в библейском понимании этого слова, мы можем пока отметить следующее:

- 1) оно не означает превосходства одной нации над другой, но их взаимодействие;
- 2) оно не является универсальным и единственным, но каждый народ выполняет свою роль;
- 3) оно аполитично и преследует сугубо духовные цели (во всяком случае, политический фактор имеет второстепенное значение);
- 4) оно может выходить на передний план в отдельные (критические) периоды времени.

О последнем пункте мы еще не рассуждали. Нам свойственно видеть средством в руках Божьих именно христианскую нацию. Это как пропуск для такого рода статуса, однако, Бог может допускать в истории избранного Им для определенной миссии народа критические периоды, необходимые для воспитания у христиан конкретной духовной общности необходимые качества. Это, безусловно, имело место в Германии, попавшей под власть Гитлера, и в России, находившейся под атеистическим террором «вавилонское» количество лет. И, конечно же, если Бог в древности действовал через посредство «различных» лиц (даже не евреев — см: Мелхиседек, Валаам и даже не официально признанных лиц — см: Числ. 26:29; Лк. 9:49-50), то не может ли Он действовать через отдельные лица и народы сегодня? Каким же видит Библия не политическое, а духовное избранничество? Может ли какая-либо нация заявлять о своей духовной исключительности в Божьем Промысле? Иными словами нам предстоит понять, как Бог избирает к духовной миссии? Мы знаем, что Бог избирал и языческих царей для Своих целей, например, повелел Навуходоносору или Киру разрушить (созидать) еврейское государство. В принципе можно говорить о том, что Бог избрал и их для определенной цели и этим выделил как исключительных представителей исполнения Своей воли. Поэтому мы имеем основания полагать, что Бог в Своих целях использует национальные корни, культуру, мышление и историю.

Однако как нам относиться к тому, что Бог может определять страдания для Своего народа? Очень просто: страдания всегда будут в арсенале Бога, когда их нужно

будет применить в качестве наказания или исправления Своего народа. Тот, кто перенес Божье наказание с пользой для себя, нисколько не потеряет своих функций. Для него дорога к нравственному обновлению открыта, предоставляя ему прежние права и обязанности.

Когда в 1527 году Ганс Гут выступил с требованием смириться перед иноземной оккупацией, объясняя ее Божьим судом, все усмотрели в этой позиции странность: Бог был обязан не только побеждать, но и побеждать в угоду отдельной нации.⁰²⁹ Тем не менее, эта же пацифистская позиция анабаптистов подтверждается примером призыва Иеремии к Израилю смириться перед вавилонской властью (см. также: 1Цар. 28:16).

Хотя данная статья не призвана детально осветить этот аспект проблемы, но кратко можно отметить в связи с этим следующее. Проводниками воли Божьей можно выступать в нескольких смыслах: либо в роли сыновней (Израиль), либо в роли рабов (фараон египетский), либо в роли временных средств (Кир, Навуходоносор и др.). Под «рабским» состоянием людей я понимаю окончательно осужденных за свое упорство лиц, но по промыслу Божьему еще продолжающих свое существование, подобно сатане. «Рабские» и временные средства в руках Бога также могут быть специфичными во времени и качестве, но не случайны.

Хотя все виды избрания являются условными, характер отношений в них различный, и даже «сыновний», но последний имеет всегда безусловный аспект, являясь корпоративным. Бог избрал Навуходоносора, но когда тот возгордился, Он лишил его статуса Своего орудия, превратив в объект Своего наказания. Это не обязательно означает, что из «временного» средства он сразу же превратился в «рабский», которым Бог продолжал пользоваться.

Нам не дано знать, было ли это наказанием к исправлению или к осуждению, мы просто видим здесь условный характер избрания: превысил избранный свои полномочия или же мнение о себе — Бог оставляет это средство и обращается к другому. Фараон же был избран к своей роли исключительно в качестве субъекта осуждения, что доказывается фактом его «ожесточения» Богом, основанным на его личном «жестокосердии» (см. «готовые к гибели» в Рим. 9:22-23). Это пример условного избрания, приведшего непослушного к осуждению, поскольку Бог имеет предел для Своего терпения (Быт. 15:16; 1 Фес. 2:16).

Однако есть и безусловное избрание, которое является корпоративным, т.е. относящимся не отдельным лицам, а ко всему народу. Пример тому — Израиль, на непослушание которого Бог реагирует наказанием, *никогда не доходящим до вечного осуждения*. Такого рода избрание не противоречит ни свободе воли отдельного человека, ни планам Бога, поскольку Он всегда сохраняет верность избранной нации, преемником которой всегда остается ее *верный* «остаток». Этот «остаток» и наследует все безусловные обетования Бога. Таков принцип корпоративного избрания. Как ни грешили цари из рода Давида, последний оставался мессианским родом, каждый же из них спасался отдельно от своего назначения. Как бы Израиль ни сопротивлялся Евангелию, Бог совершит через него предсказанное в последние дни, а его остаток — мессианские евреи — будет спасен. Следовательно, Божье предвидение будущего поведения отдельного народа позволяет наделять его особыми полномочиями, по крайней мере, на критический период времени, или же сконцентрировать их в руках небольшого избранного «остатка», не потерявшего общее предназначение народа или церкви. Иными словами, существует возможность того, что отдельно взятый народ может продолжительное время быть носителем какой-либо определенной Божественной идеи, являясь ее проводником и защитником. Последняя же может выступать как в качестве сдерживающего от крайностей фактора, так и в роли защитника определенной Божественной истины.

Например, вышеупомянутая напряженность между антиохийской и александрийской богословскими школами снималась синтезом их идей, но не отдачей предпочтения одной из них. Также мы не можем сказать, что Бог не использовал любые крайности для утверждения Своей воли в деле принятия церковью доктрин. Если бы, например, в истории церкви победило арианство, каким бы было христианство сегодня? Бог не допустил этого через посредство (конечно же, не только его одного) Афанасия, который, кстати, и сам, как истый александриец, был вовлечен в другую крайность — ересь модализма. Таким образом, иногда Бог сталкивает между собой две ереси, чтобы победила истина.

Соотношение между «сыновним» избранничеством и «рабским» таково, что «рабским» Бог зачастую направляет «сыновнее» в нужное русло. Этой же цели служат и любого рода неблагоприятные обстоятельства, которые воспитывают в богоизбранном народе необходимые качества. Многие ереси в истории христианской доктрины были средствами в Божьих руках создания библейской систематики в виде Символов веры и вероисповеданий. Бог использовал различные факторы, будь то: географические, культурные, политические и т.д. для того, чтобы побудить Церковь следовать Его воле. В этом смысле их распределение в мире не случайно.

Итак, мы делаем вывод: предназначенные для определенной цели народы выходят на арену по надобности и, исполнив свое дело, снова уходят в тень, предоставляя возможность действовать другим, не переставая в то же самое время быть носителями собственных функций.

Предпосылки формирования восточной духовной специфичности

Говоря о предпосылках и средствах создания национального духовного мышления, нет необходимости выводить духовную миссию отдельного народа из естественных условий его формирования (генетический материал, территориальная окраска ментальности, культурно-историческая традиция). Тем не менее, хотя Бог стоит в начале и конце каждой национальной специфичности, Он все это включает в Свой план. США известна своим прагматизмом, Германия — эрудицией, Израиль — предприимчивой ноткой... Что же осталось для России, когда Бог одарял народы Своими дарами? Каково же наследство наших отцов?

Я не хочу сейчас говорить, каково это наследство: лучше ли оно западного или хуже. Оно — просто наше, родное, впитанное в наше сознание и подсознание с молоком матери, образом мышления, мировоззрением, культурой и историей. «Наследство» Навуфея не стоило тех денег, которые предлагал ему царь Ахав (3 Цар. 21:1-3), однако оно обладало иной ценностью. Сохранением наследия отцов поддерживались условия Божественного благословения, подобно заповеди с обетованием — почитания родителей. Этим утверждением я нисколько не поставлю в неловкое положение русских эмигрантов, поскольку можно оставаться русским везде и не быть им у себя на родине. Я хочу сказать только то, что верность своему долгу, служение своему народу, своей земле включена в Божественные требования, так же как и забота о «ближних».

Итак, нечто о восточном своеобразии в ментальности и мировоззрении. Россия всегда имела значительно больше доверия к такому феномену человеческого сознания, как интуиция, и соответственно, меньше его к рационализации духовных истин (Афанасий, выступивший против Ария, не был богословом). Никто из нас не обращал внимания, как чрезмерная привязанность к схематизму (табличному изложению материала) западной системой богословского образования вредит действительному содержанию раскрываемых ею библейских истин? Библию просто заставляют говорить «по правилам».

Славянина же отличает некоторая спонтанность в изложении или подаче мысли,

выдающая в нем не систематика, а вдохновенного пророка. И в этом заключена основная особенность восточного образа мышления. С наличием такого рода гносеологической предпосылки, к которой провидческим путем оказались причастны все греческие и славянские нации, напрямую связано формирование специфического восточного мировоззрения и даже особый тип его богословствования.

Впрочем, на природу мистицизма есть различные взгляды и в том же православии. Так, последнее включает в себя мнение, отождествляющее и интуицию, и совесть с бессознательным и даже чувственным началом в человеке, что сильно утрирует библейское значение этих понятий, но этот подход не был ведущим в восточном мировоззрении. В любом случае, восточный тип мышления никогда не был кабинетной, оторванной от жизни ученостью. От Оригена и до Соловьева, мы видим на Востоке ученого, не выходящего из толпы народа, богослова, если не черпающего из самой жизни, то проверяющего по ней свои доводы. Что же помогла достигнуть Востоку эта гносеологическая установка зависимости от опыта?

Понимание специфики восточного богословия поможет нам выяснить, каким же образом Бог создавал этот феномен в его отличии от прагматизма американских пуритан (волевое начало), европейского интеллектуализма (разумное начало) и индийского самосозерцания (мистическое начало). Похоже, эти три отношения к жизни разделили между собой современный мир (не учитывая аффективной Африки и амбициозных арабских стран), хотя такое деление оправдано лишь как доминирующее на фоне всех возможных комбинаций из этих предложенных характеристик. России же было суждено обозначить «прорыв к трансцендентальному» -- то, что импонировало В. Соловьеву в моральном учении Канта.

Христианскому Востоку изначально было присуще желание достигнуть непосредственной связи с Богом, выражаемой через интуицию и совесть человека. Хотя Иммануил Кант в этом случае не россиянин, однако, он не был чистым рационалистом (вспомним его «я ограничил разум, чтобы дать место вере»), а с другой стороны, территориально жил на границе с Россией (Кенигсберг — современный Калининград).⁰³⁰ Во всяком случае, он не мог не испытать на себе влияние Востока. Да и западный мистицизм был основан на богословии «Дионисия Ареопагита», происходящем скорее не из Сирии, а из Грузии, и первоначально сконцентрированном в Египте как своеобразная реакция на гностицизм и неоплатонизм.

Касаясь вопроса возникновения и развития восточного мировоззрения и богословия, я не претендую на полное освещение всех деталей этого становления и освещу лишь основные его тенденции. Так или иначе, Восток и в философии не был ни чистым платонизмом, ни чистым аристотелизмом, а избрал третий путь «ученого незнания», как выразился Николай Кузанский, богословски оформивший идеи западного, а в действительности заимствованного с Востока мистицизма.⁰³¹ При этом разум не игнорировался — ведь им были увлечены, хотя и по-разному, и Платон, и Аристотель — но идея непосредственного постижения истины Плотина оказалась для Востока ближе. Она родилась в ответ на сухой рационализм Запада и таким образом повлияла и на богословие.

Основным водоразделом между богословием Запада и Востока стал вопрос, действует ли Бог в мире лишь трансцендентно или же еще и имманентно? Запад представлял Бога и Его святость, как недостижимых для человека, Восток же видел в Боге не ревнивого Хранителя Своего совершенства, а его щедрого Даятеля. Конечно, Бог присутствовал в мире и у Августина, однако это присутствие исключало самостоятельность человека, превратившегося в безвольное средство в Его руках. На Востоке же утверждалась реальная свобода человека, способная поступать иначе хоть в каких-то пределах. Конечно, это означало предоставление места злу в

сотворенном мире, однако мерзость последнего была призвана отрезвить опьяненное свободой человечество.

Данное различие позиций имело громадное значение для формирования богословия. Западное христианство через Тертуллиана, Киприана и особенно Августина (не говоря уже о Лютере и Кальвине) утвердило правовое понимание спасения и Бога как Верховного, занятого лишь сохранением Своей власти, Владыку. Разумеется, Запад подчеркивал в природе Бога приоритет справедливости над Его любовью. Даже сегодня кальвинизм утверждает, что на Голгофу повела Христа исключительно правовая необходимость.

В противовес этому мнению восточное богословие утверждало, что Божественная справедливость никак не могла рассчитывать на Самопожертвование Христа, потому что последнее было добровольным по своей природе. Бог взошел на крест из любви, чем принес не столько права, сколько возможности. Справедливость требовала возмещения — это правда, но принесла его одна лишь Любовь, потому что первой по существу вообще не было дела до судьбы грешника. Таким образом, Справедливость относится скорее к делу освящения, чем спасения. Однако возьмите в руки любой учебник протестантской систематики, переведенный с Запада: вы увидите там, что угодно, только не это понимание необходимости искупления.

Акцент на суверенность Бога, не пожелавшего терпеть рядом с Собой даже хоть какой-то свободы другого, сводил значение личности человека «на нет», сильно ограничивая этим библейское понимание этого вопроса. При выяснении же характера отношений между волей человека и благодатью Бога (как Пелагий, так и Августин были людьми правового типа мышления), Иоанн Кассиан, обучавшийся у египетских монахов, а затем в Константинополе у Иоанна Златоуста, занял третью (не правовую) позицию (полупелагианство).

Он попытался выразить библейскую форму синергизма, хотя и не совсем удовлетворительным образом. Эта позиция оставляла человеческой воле некоторую самостоятельность, т.е. защищала человеческую личность. Именно этот подход воспринял Восток, отвергший осуждение полупелагианства на одном из местных западных соборов (Оранжевый или Второй Аравсийский собор 529 года).

Сегодня православное богословие в вопросе спасения является явно синергичным (человек сотрудничает с Богом)⁰³², т.е. считающим спасаемого Богом человека богоподобной личностью, хотя и не полноценной в духовном плане. Это утверждение неверно в смысле совместного достижения (заслуживания) спасения, но верно в значении *способа применения* искупительных заслуг Христа к конкретному грешнику и выражения человеческого отношения к спасению.

Православный синергизм является неловким выражением библейской истины о том, что Бог не пожелал спасти человека без того, чтобы последний как-то выразил к этому свое отношение. Грешник не может требовать от Бога спасение, но рассчитывать на него обязан.

Восточный протестантизм избирательно впитал в себя лучшее из православия и западного христианства.⁰³³ Так арминианство уточнило синергизм Кассиана, освободив его от нареканий в несоввершенстве. Именно эта форма протестантского богословия оказалась по душе славянским христианам евангельского направления ввиду наличия параллелей с собственным мировоззрением. При этом это богословие на русской почве стало доминирующим, несмотря на то, что на него оказывали давление строгий кальвинизм дарбистов (Санкт-Петербург) и полуреформатские идеи гамбургской баптистской миссии Онкена.

Это лишь немногие особенности богословия христианского Востока. Обычно восточную богословскую мысль считают сплошными «темными веками», так как она не породила крупных систематиков библейского учения, однако это верно лишь

отчасти. После Иоанна Дамаскина дальнейшее рационализирование богословия было и не нужно, и опасно. Мистическая же (в смысле интуитивная) традиция на Востоке никогда ни прерывалась, ни приходила в упадок. Конечно, были и здесь тупиковые направления (исихазм, имяславие и т.д.), однако недоверчивое отношение к разуму и верность интуитивному началу в человеке всегда характеризовали духовную деятельность вначале Византии, а потом и России.⁰³⁴ Религиозный же Ренессанс начала XX-го века показал, что здравый подход, ни переоценивающий, ни отвергающий полностью доводы разума, не только не исчез, но и дал мощный стимул для развития западного экзистенциализма и персонализма, восточных по своему духу. Здесь нам следует обратиться к истокам русской философии, повлиявшей на современное состояние восточного в целом и славянского в частности национального богословия.

На пути становления восточной духовности

Феномен восточного богомыслия, его взгляд на Бога и Его отношения с людьми, реакцию на мир и его ценности нельзя отрицать совершенно. Восточный тип духовности коренится глубоко в прошлом (Ириней Лионский, Афанасий Александрийский, «каппадокийцы»), несмотря на то, что в этом вопросе трудно проследить все исторические связи. Традиционно ее возводят к «Источнику знания» Иоанна Дамаскина (ок.675-ок.750), создавшего фундамент систематического православного богословия, хотя, как мы уже отмечали, отказ Западом признать за грешником способность личной инициативы в его движении к Богу (осуждение семипелагианства Иоанна Кассиана в 529 году), был первым клином в отношениях между западным и восточным направлениями христианства.

То, кем был для Запада Фома Аквинский, был для Востока Дамаскин, за исключением лишь того, что жил он почти за пять веков до Фомы и Антония Великого. Он создал синтез религии и философии, в лучших формах их проявления. «Философия есть любовь к мудрости. Истинная же мудрость есть Бог: поэтому любовь к Богу есть истинная философия», — писал он.⁰³⁵ Уже здесь видно партнерство любви и мудрости, чувственного и рационального начал, боголюбия и богословия, веры и знания. Вот почему он не только богословствовал, но и сочинял духовные песнопения, в пример современным теоретикам.

Однако ярчайшей особенностью его богословия было обращение к грешному человеку как к Богом сотворенной, хотя и падшей личности. Например, он писал о человеке, как существе, призванном разобраться с данной ему свободой воли. Последняя понимается им не только как дар, но и как обязанность. При этом подверженность «первородному греху», который Дамаскин называет «врожденное расположение к сущему» или «привязанность к приятному»,⁰³⁶ он объясняет лишь потерей способности достигать добро на практике, сохраняя последнее внутри человеческого сознания: «Должно же знать, что выбор того, что может быть делаемо, всегда находится в нашей власти: но делание часто не допускается некоторым образом (проявлением) Божественного Промысла».⁰³⁷

Или еще для верности: «Следует же знать, что выбор того, что должно быть делаемо, находится в нашей власти, а исполнение добрых дел (должно быть приписано) содействию Бога».⁰³⁸ Такого рода разграничение между естественной целостностью души человека и неспособностью его тела следовать велениям сознания в точности совпадает с картиной, оставленной нам Павлом в Рим. 7:14-25. Это позволяло Дамаскину сделать такой вывод: «то, что находится в нашей власти, есть дело не Промысла, но нашей свободной воли». Какие еще необходимы доказательства уникальности данного образа мысли и связанного с ним образа

действий восточного мыслителя? Где и как часто подобное мы встречали в современной богословской литературе?

Трансцендентность природы человека, из-за последствий «первородного греха» сведенной лишь к сфере духа, видится этим греческим отцом церкви так: «Человек, будучи разумным, скорее ведет природу, нежели ведется ею, вследствие чего и, желая (чего-либо) если только хочет, имеет власть *подавить свое желание* или последовать за ним».⁰³⁹

Скажите, кто из не только светских, но и западных христианских психологов признает сегодня наличие в естестве человека трансцендентных свойств сознания? Найдем ли мы в протестантском изложении нравственного богословия акцент на усмирении собственной воли человека? Там ее просто нет — нет той воли, которую человеку нужно усмирять, потому что дело ее укрощения относится исключительно лишь к Богу.

Если коснуться темы «подавления своего желания», есть два способа реакции современного богословского рационализма. Первый: «Зачем нужна такая свобода, которая призвана к самоограничению?» Второй: «О, это непосильная для человека задача. На самом деле, это — лишь гипотетические призывы Писания, и не более». Тем не менее, в богословии Дамаскина мы видим «третий путь», который предвосхитил богословия Арминия, Джона Уэсли и Чарльза Финнея, которые вообще не ссылаются на него. А зачем стоило обращаться к «темным векам»?

Об исключительности восточного типа богословия говорит и отношение богословов Востока к ключевой для понимания природы Бога доктрине о характере действия благодати. В отличие от западного, августинского тезиса о непреодолимой благодати, Дамаскин учит: «То, что бывает вследствие насилия... не есть добродетель»⁰⁴⁰, а, следовательно, не присуще Богу. Таким образом, восточное восприятие Бога глубоко морально и исключает даже насилие к добру.

Таким образом, с Иоанна Дамаскина на Востоке определилась особая форма богословия. У католиков благодать давалась человеку для использования, как принадлежность, действующая *автоматически*, православие же видело в ней *сознательную* работу Бога внутри человека, а не пользование ею, как даром. Идея же вменения протестантов лишь дополнила понимание природы благодати. Перед нами налицо как бы географическое распределение ролей внутри христианского вероучения.

«Но какое Дамаскин имеет отношение к восточному протестантизму?» — спросит кто-либо. Это верно, что он — православный, но где бы мы с вами были в ту пору? Чьи труды мы предпочли бы читать? Кого избрали бы за духовного наставника? Какого бы вероисповедания придерживались? Наше прошлое создало нас, а оно коренится в греческой культуре, менталитете и богословии. Да, протестантизм — шаг вперед, однако и он не был лишен отдельных недостатков, к тому же имея неофициальную предысторию в средневековых религиозных движениях.

Конечно, я знаю, что многие сегодня ставят под вопрос не просто ценность, а даже само наличие феномена восточного богословия. Нет спора, как на Западе, так и на Востоке в культурном отношении средневековье было ущербным, но культуру нельзя путать с духовностью. Лишь для неверующего сознания это одно и то же. Поэтому мы рассуждаем сейчас не о шедеврах искусства, а о духовных поисках людей, имевших уникальную судьбу, а значит и опыт общения с Богом. Ставка на опыт конечно не могла содействовать развитию абстрактного мышления в той мере, какую мы видим на Западе, однако в данном положении дел есть и свои плюсы.

Кто мог рассказать о Боге больше: многострадальный Иов или его самодовольные друзья? Жизненный и духовный опыт уточняют богословие, если вообще не определяет ему дозволенные границы. «Вникай в себя» стоит в одном ряду с «вникай в Писание», потому что только применение показывает «работает» ли и как богословие. Истина не может быть истиной, если она не прошла процесс

практической апробации. Практика есть один из способов сравнения, через которое открывается истина. Применение Божественной истины показывает, правильно ли мы поняли волю Божию, ведь Слово Божье рассчитано на достижение определенного практического результата. Есть он, значит богословие наше верно, нет — что-то не то с нашим пониманием Божьего Слова.

Да, Иоанн Дамаскин был иконозащитником, однако почему он это делал? Для этого у него была довольно веская причина: иконоборцы отрицали человеческую природу Иисуса Христа. Конечно, обладая современным опытом, мы поступили бы на его месте иначе, а если бы, как он, мы его не имели? Нам легко критиковать других с позиций современных достижений богословия, но в чьих рядах мы бы оказались, живя в то время? Какое из двух зол бы выбрали? Давайте, урезоним свое самодовольство и с почтением отнесемся к прошлому, к тому, что создавалось кропотливым трудом и привело нас к определенным результатам.

Впрочем, православие в лучших своих представителях не идеализировало свое богословие. Если Фома (и не только он) на Западе так и не удосужился открыто отвергнуть крайности учения своего авторитета — Августина, то Дамаскин открыто критиковал Оригена, хотя именно ему был многим обязан. Мистицизм Иоанна Лествичника и Григория Паламы также имел свои крайности, отвергая катафатический подход Иоанна Дамаскина. В целом богословие последнего было общепринятым в православии без исторического разрыва преемственности (Фотий, Варлаам, Акиндин⁰⁴¹), хотя и апофатизм также не исключался.

Уже в X-м веке «Источник знания» был переведен на славянский язык — можно взять на заметку: на двести лет раньше, чем это произошло на латынь. Не потому ли что надобность в нем остро ощущалась и у наших предков? Они ценили этот труд, а мы, конечно же, стали намного умнее их. Мы почему-то стали относиться к старикам почтительно не за их ум и усердие, а за их годы. В нашем сознании они — «отсталые люди» (неясно только, почему же мы сегодня поднимаем вопрос «духовной безотцовщины»).

Таким же образом и толкуем соответствующую заповедь Бога. Но ведь наши отцы старались дать нам образование и сделать нас порядочными людьми, они вкладывали в нас свою жизнь и душу, а в ответ получили лишь черную неблагодарность. Неужели на этом примере нельзя увидеть все наше отношение к прошлому, которого мы почему-то стыдимся и вспоминаем как ночной кошмар? Конечно, нам не стоит заикливаться на прошлом, но элементарную дань уважения мы должны ему отдать. Многие имена Божьих тружеников, вложивших свою долю в наше будущее, уже забыты. Самое обидное в этом то, что именно лучшие люди из-за своей скромности разделили эту печальную участь. Может быть нам нужно восполнить этот пробел, вспомнив о Феодоре Студите (749-826), Фотии (810/828-ок.893), Симеоне Богослове (949-1022), Кекавмене (ок.1015/1020-ок.1078), Михаиле Пселле (1018-ок.1097), Феофилакте Охридском (ум. 1108), Евфимие Зигавине (ум. 1118), Никите Хониате (ум. 1206), Ниле Кавасиле (ум. ок. 1340), Марке Эфесском (ум. 1447) и о других греческих мыслителях, изучение трудов которых с точки зрения их вклада в историю восточного богословия еще ожидает своего времени. Нам обычно некогда анализировать прошлое во имя «реального» будущего, поэтому мы и приговорены не двигать историю вперед, а ее повторять.

Итак, нам есть, что вспомнить, что анализировать, над чем думать. Так или иначе, сквозь мрак средних веков до нас все же что-то дошло. Оценим ли мы это?

От Востока в целом к Руси в частности

Давайте перейдем к Руси, воспринявшей духовное наследие попавшего в турецкое рабство византийства.⁰⁴² Киевская Русь, не успев возникнуть в IX-м веке, распалась

на мелкие княжества, пока не попала под иго татаро-монгольских орд (впрочем, к православию золотоордынцы относились уважительно). Чувствовала ли русская душа еще когда-либо Бога ближе, как тогда? «Взыщем Бога рыданием, слезами, постом и бдением, и покорностью, и послушанием — только так можно получить милость от Него», — говорилось в «Успенском сборнике». ⁰⁴³

Унаследовав от Византии две линии: рациональную через «кирилло-мефодиевских» болгар-книжников (Дамаскина) и мистическую из Афонского монастыря (Симеона Нового Богослова), богословская традиция Руси не без проблем, но пыталась найти их синтез. К первой принадлежали образованные люди типа Илариона, Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Максима Грека и Федора Курицина, ко второй — Феодосий Печерский и другие сторонники афонского «исихазма».

Огромное духовное значение для Руси имела деятельность фессалоникийских монахов братьев Кирилла и Мефодия по созданию славянского языка и изданию на нем книг Нового Завета и другой религиозной литературы. Как не увидеть здесь Промысел Бога? Всегда там, где Слово Божье было доступно, возрождение народа было неизбежным. Показателен диспут Кирилла с католическими епископами в Венеции, которые напали на него со словами: «Скажи, как ты теперь создал для славян письмо и учишь им, а их не брал раньше никто другой: ни апостол, ни папа римский, ни Григорий Богослов, ни Иероним, ни Августин? Мы же знаем лишь три языка, на которых подобает Бога с помощью (особых) писем славить: еврейский, греческий и латинский». ⁰⁴⁴

Ответ Кирилла выдает его восточный менталитет: «Не идет ли дождь от Бога равно на всех, не сияет ли для всех солнце, не равно ли все мы вдыхаем воздух? Как же вы не стыдитесь лишь три языка признавать, а прочим всем народам и племенам велите быть слепыми и глухими? Скажите мне, зачем делаете Бога немощным, как если бы не мог дать (народам Своего письма), или *завистливым, как если бы не хотел дать*? Мы же знаем многие народы, которые владеют искусством письма и воздают хвалу Богу каждый на своем языке». ⁰⁴⁵ Вот как рассуждал человек, которого так могущественно использовал Бог для просвещения русского народа словом Евангелия. ⁰⁴⁶

Этот инцидент очень похож на тот, который произошел с Уильямом Кареем (Кэри) в 1792 году. Его укорили в арминианстве за то, что он решил проповедовать индусам, создав первую протестантскую миссию. Баптистское руководство, исповедывавшее кальвинизм, обвинило его в ненужном оказании помощи Богу, Который не пожелал, чтобы апостолы донесли Евангелие до Индии. ⁰⁴⁷ Видимо, под «краем земли» (см. Деян. 1:8) они понимали только Англию. В этом смысле Кирилл был бы плохим протестантом, по крайней мере, в его кальвинистской разновидности.

С первых же дней христианизации Руси видно ее стремление к независимости от Византии. ⁰⁴⁸ Так Киевская митрополия была создана в IX-м веке без разрешения византийского патриарха Илларионом (не путать с одноименным московским митрополитом, автором «Слова о законе и благодати»). Поскольку в те дни древнеболгарский и древнерусский языки были очень похожими, болгарское духовенство могло без трудностей вести службу и проповедовать на Руси.

История крещения Руси также выдает Божественное водительство. В 987 году византийский император Василий II, потерпев поражение, столкнулся с угрозой потери своего трона. В попытке спасения он обращается к Владимиру, который выставляет ему в качестве условий крещение Руси на партнерских условиях и породнение с императорским домом. Хотя последнее вообще не отвечало принятым в Византии правилам, Василий вынуждено дает согласие. Когда же помощь Владимира сохранила императору трон, тот попытался затянуть выполнение требований договора, но взятие русской дружиной Корсуни и угроза похода на

столицу образумило ловкача. Так Русь из отсталого государства одним рывком оказалась в числе развитых держав того времени.

Уже через пятьдесят лет мы обнаруживаем на Руси довольно зрелых мыслителей. Так автор «Слова о законе и благодати» называет цели ветхозаветного закона земными, а новозаветной благодати — небесными и духовными. В этом смысле эра закона сменилась эрой благодати. Илларион призывает людей к обращению к духовным («свободным») ценностям и предпочтению их земным («рабским»). Этот мыслитель поднял голос в защиту «духовного» освобождения от греха, против любого принуждения, включая и религиозное. Современным «социальным евангелистам» можно было бы прислушаться к его голосу.

Илларион подчеркивал человечность природы Иисуса Христа, видя в ней образец для подражания всем Его последователям. Согласно его мнению, Христос учил подражать Себе в делах не божественных, а *человеческих*. Почти протестантские (спасение не от дел) мотивы прослеживаются в его словах: «Аще и добрых дел не имеем, но многыа ради милости твояе спаси ны... Не остави нас аще и еще блудим, не остави нас, аще и еще съгрешаем ти, акы новокупления раби, во всем не угоядще господу своему». [049](#)

При начавшемся после правления Ярослава Мудрого (1015-1053) феодальном дроблении Руси церковь проявила себя в роли объединяющего фактора. «Если некогда единая Русь распадалась на враждующие княжества, то церковь этого процесса не знала. Русскую церковь возглавлял один митрополит, власть которого по отношению к епископам, возглавлявшим епархии, была несоизмеримо выше, чем власть великого князя по отношению к князьям... Любые военные действия между русскими княжествами были невыгодны церкви, ибо вели к разорению рядовых членов общества и, как следствие, к уменьшению ее доходов. Кроме того, междоусобица была неприемлема и с точки зрения проповедовавшейся церковью любви к ближнему и верности принятым князьями обязательствам». [050](#)

Владимир Мономах (1053-1125) поднял богословский авторитет греческого отца Василия Кесарийского, популяризовав его учение. «Поучение Владимира Мономаха» было адресовано его детям, но содержит глубокие мысли о моральных и духовных ценностях. На пути добродетели, при столкновении с искушениями он советовал «глаза устремлять вниз, а душу вверх». Его жизнь точно следовала его словам: он проявлял интерес к простому народу, законодательным путем облегчил положение низов, поощрял грамоту, покровительствовал духовенству и стремился к примирению княжьей родни.

Возможно, отсутствие монашества позволило этим мыслителям развиваться в русле рациональной традиции. В середине XII века появляются творения первого русского философа – митрополита Климента Смолятича, а также Кирилла, епископа Туровского и др.

В середине XIV-го века усиливается Московское княжество, как наименее затронутое нашествием, и свергает как татарское иго, так и византийскую зависимость. [051](#) При этом роль религиозного фактора в этом деле трудно переоценить. Основатель Троице-Сергиева монастыря, Сергей Радонежский не только благословляет Дмитрия Донского на решающую битву, но и посылает в его войско двух своих богатырей-инок Пересвета и Ослабя, олицетворявших единую веру объединившихся княжеств. Пусть это было лишь внешнее влияние церкви на Русь, но оно прокладывало дорогу к более глубокому пониманию библейских истин.

Итак, Русь испытала свое «Вавилонское пленение», растянувшееся на триста лет. Отложило ли это отпечаток на историческом мышлении ее народа? Бесспорно, даже если только на определенное время. «Гром не грянет, мужик не перекрестится» — именно так приходилось поступать Богу с бунтовским духом русского верующего. После становления Московского государства интересной личностью оказался Нил

Сорский (1433-1508), посмевавший оспаривать право безграничного расширения владения монастырями. Он привлек внимание последующих поколений восточных мыслителей к внутреннему миру человека, его борьбе и путях избавления от нее. Так страсти выступают у него как подчиняющее себе волю и неуправляемое в человеческом естестве начало. Нил Сорский воспрепятствовал тенденции превращения монашества в политическое образование, а его совмещение с нравственным и духовным назначением считал невозможным.

Знаток греческой патристики, Максим Грек (1470-1555) видел в истинной философии «водителя мудрости и благочестия». Он касался и темы свободы воли, указывая в качестве причин злоупотребления ею страсти, сатану и «стяжание» (привязанность к земным благам). В «Беседе Души и Ума» он излагает цель «самовластия», которую видит в преодолении худших черт природы человека. Внутренний мир борьбы мотивов для него — сфера человеческой ответственности. Он призывает к познанию общечеловеческого предназначения, т.е. свободы стать на путь послушания Богу: «Самовластный дар познавай. Но подлежиши ни единой твари, точию Содетелю твоему единому».⁰⁵² Его идеал, подобно Христу, «служить другим, а не властвовать над другими».

Ему вторит Иван Пересветов: «Бог сотворил человека самовластным и самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом».⁰⁵³ Идея быть владыкой над самим собой будет присуща и всей русской философии времени религиозного ренессанса в России. «Домострой» Сильвестра (ум. ок. 1566) содержит указания на послушание Богу и царю, причем автор, кажется, не различает мораль и право, обращая внимание на то, что и последнее может содействовать первому. Сильвестр призывал не просто верить, но претворять веру в жизнь: «Бог не веру любит, а правду».

Мы уже говорили о «темных веках» на Руси, когда Россия переживала пленение папской властью. Порочные методы иезуитов, опиравшиеся на правило «нет плохих средств для благой цели» вообще отворотили ее сердце от Запада. Когда в 1441 году митрополит-изменник Исидор привез в Москву и прочитал с амвона Успенского собора униатское решение, Русь встала в защиту православия. Мало того, когда с 1453 года стало ясно о низложении византийского православия, голая и босая Россия бросила клич о Москве как «третьем Риме», т.е. православном преемнике. Тем не менее, в 1596 году под униатством оказалась Западная Русь, а в 1606 году латинство пришло в самый Кремль. Вместе с никоновской реформой это стало настоящей трагедией для всего русского народа — трагедией, из которой нужно было извлечь Божественные уроки, либо без разумения их довериться Его мудрому водительству.

С Петра I (см. Феофан Прокопович), «прорубавшего окно в Европу», начинается как сравнение своего с чужим⁰⁵⁴, так и механическое подражание Западу.⁰⁵⁵ Этот опыт борьбы за выживаемость с вооруженным до зубов западным мышлением не прошел напрасно: возникли силы, вставшие на защиту отеческого наследия. Я не стану дальше подчеркивать отличительные черты славянского богомыслия, но отмечу лишь, зачем обо всем этом говорю? Я хочу показать, как уже на столь ранней стадии становления восточного мышления можно наблюдать характерные черты, которые выделяют его из других видов мировоззрений в будущем.

Сказанное относится в первую очередь к русской философии XIX-XX веков.⁰⁵⁶ Не смотря на то, что религиозную философию нельзя ставить в один ряд с духовностью, она содержала в себе положительные черты, прежде всего необходимые для привлечения к вере образованных людей. Рациональный (доктринальный) аспект христианской веры, использованный в меру, предохраняет богословие от субъективизма и релятивизма, присущих мистическому ее аспекту. Лишь сотрудничество этих двух начал, подобно чувствам и разуму в природе человека, способно придать вере устойчивость и жизнь.

Г. Флоровский писал: «С падением Византии богословствовал один только Запад», однако он считал преждевременным касаться событий его дней. В них русская, в том числе и богословская, мысль все же заявила о себе. Последнее (не запоздалое) мнение никогда не бывает ненужным, иначе оно не возникло бы вообще. Напротив, возвращение к старому говорит лишь о том, что вопрос сделался закрытым слишком рано. Конечно, в духовных вопросах не может быть новаторства по существу, но есть новое истолкование, новое применение, новая особенность или черта извечной и до конца недостижимой истины. Возможно, нехристианскому сознанию чужд такой подход к действительности, однако из Библии нам известно, что для Бога «незнатное и уничиженное» всегда являлось лучшим орудием исполнения Его воли.

Религиозные предпосылки богословия евразийский протестантов

Советская власть недолго была религиозно терпимой.⁰⁵⁷ Весной 1923 года Петроградскому Православному Богословскому Институту удалось сделать свой первый (трехгодичный) и единственный выпуск студентов, и сразу же после этого, вследствие финансовых проблем, инициированных Советами, он прекратил свое существование. Однако Божественным провидением с помощью лидера международного христианского студенческого движения д-ра Мотта было определено создать весной 1924 года Богословский институт в Париже, куда переехал ряд профессоров, в том числе и из числа высланных из России в 1922 году в принудительном порядке.

Через год он принял своих первых девятнадцать студентов, положив начало работе русской богословской мысли за рубежом.⁰⁵⁸ Список преподавателей в нем составил восемь известных имен, среди которых были Н.Н. Глубоковский, В.В. Зеньковский, С.Н. Булгаков, С.С. Безобразов, А.В. Карташев. Таким образом, создание Богословского института в Париже продолжило нить богословского образования, прерванную на родине. Таким путем Бог компенсировал темные века атеизма, хотя ряд богословов остались в России и даже печатались подпольно (П.А. Флоренский, Л.П. Карсавин, А.Ф. Лосев, и др.).

Гордостью русской философской и богословской мысли было издание с 1925 по 1940 год парижского журнала «Путь» под редакцией Н.А. Бердяева.⁰⁵⁹ «Создание и длительное функционирование русского религиозно-философского журнала «Путь» было замечательным явлением не только русской, но и общеевропейской культуры XX века. Русская культура в сложнейших условиях своего эмиграционного существования продемонстрировала жизненную силу и способность к духовно-нравственному выживанию.

При этом деятели русской эмиграции в духовном плане не чувствовали себя нищими на пиру у богатого хозяина. Русский религиозно-философский ренессанс, деятели которого в своем большинстве оказались в эмиграции, взрастил плеяду мыслителей уровня выше средневропейского. Русские мыслители, выехав на Запад, занимали в его культуре далеко не ординарное место. Университеты Берлина, Праги, Софии, Белграда приглашали русских ученых на профессорские кафедры. Например, Н.О. Лосский стал основателем чешской школы философского интуитивизма, а Н.С.

Трубецкой возглавил пражский структурно-лингвистический кружок».⁰⁶⁰

В целом лицо русской духовной культуры начало обрисовываться в творчестве Н.В. Гоголя, Н.С. Лескова, Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева, С.Я. Надсона, И.С. Никитина, И.С. Тургенева и Л.Н. Толстого. Спор славянофилов с западниками, зашедший в тупик, требовал неспешных и выдержанных оценок «своего» и «чужого». В той или иной мере славянофильствующие христианские мыслители И.С. Аксаков, А.С. Хомяков, К. Леонтьев, Н.Ф. Федоров, Г.П. Федотов, В.В. Розанов и др. выступали против подражания западным штампам в богословии.⁰⁶¹

Родоначальник философии «всеединства», В.С. Соловьев занимал в этом споре евразийскую позицию примирения и объединения церковей, но позднее его творчество было менее оптимистичным (эсхатологические труды). Разумеется, каждая нация имеет свои плюсы и минусы, у всех народов есть проявления национальной гордости, а также собственные стереотипы. Тем не менее, в целом для Запада характерно возлагание больших надежд на идол материального благополучия, тогда как «нищей» России остается полагаться на духовные ценности. Тем не менее, какой же видят специфику русской философии, начавшей свое развитие с начала XVIII-го века, современные ученые? Какое ядро и приоритеты можно в ней выделить? «Мировоззренческие искания русских философов, причислявших себя к самым различным духовным веяниям, имеют несомненную особенность: какой философской моде не отдавалась бы дань, тема человека никогда не исчезала, не растворялась». [062](#)

«О чем бы ни шла речь — о православном сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, — отечественные мыслители, прежде всего, пытались раскрыть феномен человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало». [063](#)

Тема человека и его духовных исканий — это как раз то, чем занималась богословская мысль греческого, византийского и славянского Востока. Его мыслители отнюдь не увлекались умозрительными, отвлеченными и спекулятивными упражнениями западных теологов (спор об универсалиях, отношения между собой бытия и сознания и т.п.), которые еще и винят их в такого рода слабозрительности. Все проблемы в области богословия рассматривались ими в контексте жизненного опыта, а не только голого познания. Они проверяли истинность той или иной теории опытом истории и судьбой народа, а не с позиций рационалистической рефлексии. «Истина не доказывалась, как в западноевропейской философии, построением развернутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощалась в собственной жизни. Истина, таким образом, результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину — означает жить в ней. Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии». [064](#)

Для русского мыслителя прежде, чем приступить к анализу какой-то проблемы, было важно узнать прежде ее значение, место в общей структуре мироздания, степень ценности возможных ее выводов, отношение к ней со стороны Божественного Откровения. Без понимания того, с какой целью замыслил данное явление Создатель, он даже не приступал к его изучению. Это было для него безнадежным копанием в куче бессвязного, а значит бессмысленного материала. Вся его философия практична и жизненна. [065](#)

Итак, метод восточного богословия существенным образом опирался на человеческий опыт. Им они проверяли верность доктрин, им они испытывали, насколько последние могут дать силу не только для полноценной жизни, но и для устояния в испытаниях и скорбях. При этом они нисколько не сомневались в тезисе богоподобия, по крайней мере, человеческой души, из-за греха прародителей наказанной поражением в теле (см. Рим. 7:14-25). Тогда как на Западе весь грешный мир рассматривался как большое духовное кладбище, христианский Восток искал в нем крупинки того, что могло взывать о помощи, пусть даже полусознательно. Понимание факта внутренней борьбы каждого человеческого существа определяла их подход к действительности. В каждом грешнике они видели оступившееся существо, достойное сострадания, а не просто получившего по заслугам богоборца, неизвестно почему еще до сих пор не отравленного в ад.

Разве это не похоже на семипелагианство Востока, основную мысль которого выразил константинопольский патриарх Геннадий (458–471) в самый разгар этого спора: без Спасителя не может быть спасения, без спасаемого — тоже. Человек, насколько бы он ни был греховен и беспомощен в его поступках, обладает сотворенной способностью (или правом, если угодно) на выражение своего отношения к постигшей его беде. Этот принцип выводится из понимания неполной связи между тем, что человек делает как самостоятельное существо и тем, кем он является, как существо сотворенное Богом. По крайней мере, общечеловеческая беда под названием «первородный грех» сделало его не бесчувственным, а несчастным, что все же предполагает обладание способностью к моральной самооценке.

Человек может и выражает крик о помощи, даже если ее ждать не откуда. Он ищет ее, а когда узнает о ней, становится неотступным в своем желании спастись. Он способен на это, потому что содержит в себе Божий образ, за который Бог борется в нем, хотя вся западная богословская традиция не признавала, да и не признает по настоящий день факт автономного человеческого богоискания, впрочем, как и богоотвержения. Лишь католики и англикане внесли некоторые поправки в свои доктрины после лютеранского и арминианского споров на эту тему (и то, следует полагать, лишь формальные).

Но обратите внимание, как П.Я. Чаадаев решает вопрос соотношения предопределения Бога и свободы воли человека: «Множкратно возвращаясь к основному началу нашей духовной деятельности, к движущим силам наших мыслей и наших поступков, невозможно не заметить, что значительная часть их определяется чем-то таким, что нам отнюдь не принадлежит, и что самое хорошее, самое возвышенное, самое для нас полезное из происходящего в нас вовсе не нами производится. Все то благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие *присущей нам способности подчиняться неведомой силе*». ⁰⁶⁶ По Чаадаеву основная задача человека — не создавать себе смысл и назначение жизни и даже не открывать их в чем-то, но довериться истинам Божественного Откровения, даруемого всем без исключения, а также подчиниться потоку Божьей силы, которая упрямых уничтожает на своем пути, а послушных устремляет вперед.

К отмеченным особенностям русской философии конца XIX-начала XX столетий специалисты историки, культурологи и философы относят три основных тематик: этика, персонализм и интуитивизм. Разумеется, о морали много писали английские просветители и немецкие кантианцы, да и вообще она — сквозная тема философов всех веков, а русскому персонализму и интуитивизму имеются соответствия на Западе (соответственно Э. Мунье и А. Бергсон), однако такое сочетание этих элементов, ясно видимый приоритет и постоянство отличают христианский Восток от Запада.

Да и вообще, разве мало примеров идейного противостояния русских мыслителей с западными философами, хотя их и разделяли века (Толстой и Шопенгауэр, Достоевский и Ницше, Достоевский и Сартр с Камю) ⁰⁶⁷. Когда весь ницшеанский экзистенциальный аморализм выплыл наружу во всем его непристойном нахальстве, как много западных мыслителей высказалось против него? Но насколько бурно отреагировала на него русская интеллигенция. ⁰⁶⁸ Может это похоже на критицизм, однако полное отрицание принципов (в данном случае моральных) ведет к утверждению безразличия.

Конечно, отдельные «пророки» были всегда и везде. Огромная церковь Германии, молча согласившаяся на геноцид, даже не заметила мужественных голосов Бонхёффера и других «сопротивленцев». Случись сегодня очередной диктат, не повторится ли эта история снова? Так где же то богословие, которое способно вселить в душу сознание ответственности и наделить силой идти наперекор

злодеяниям этого мира, не боясь поднять голос там, где это крайне необходимо? Как здесь не вспомнить выражение А. Шмемана: «Богословие есть путь перерождения всего человека сообразно Христу». В нем заложен восточный методологический принцип богословствования: учить скорее себя, чем других. Отсюда и требования к профессору: учить может только тот, кого истина преобразила самого, потому что «быть» важнее «делать». Здесь перед нами налицо важность мистической составляющей христианской веры.

С другой стороны, если богословие не учит, как жить (не просто отбывать время), оно вообще не заслуживает внимания. Простой любознательности в восточном богословии нет. Процесс познания истины должен завершиться практикой, он не есть простое накопление каких угодно знаний, оставляющее без ответа вопрос: Что с ними делать дальше? Знание без приложения любви несет в себе не пользу, а вред (1 Кор. 8:1).

В какой же аспирантуре можно научиться добру? Ни в какой: добру учатся, лишь подражая личному примеру, причем примеру жизненному, а не голословному. Идее подражания отвечает смысл Боговоплощения, Искупления и Откровения (1 Пет. 2:21-25; 1 Ин. 4:19; Еф. 5:1-2). Поскольку же любовь не бывает бесплодной, она вдохновляет других на подвиги. Отсюда конечная цель богословия: подражать добру, которое продуцирует Сам Бог. Причем это означает помогать другим, а не себе, опасаться не наказания, а греха, искать не выгоды, а выражения любви.

Восток имел в достатке многое из того, что Запад не посчитал нужным иметь в минимуме. «Экзистенциально-антропологический вопрос был поставлен в России гораздо глубже и радикальнее, чем в Западной Европе... — отмечает П.С. Гуревич. — Художественные открытия и интуиции Достоевского, как бы противопоставленные риторически-гуманистическому «общечеловеку» европейского и русского Просвещения, воспитали целое поколение западных мыслителей. Это неоспоримо по отношению, скажем, к М. Хайдеггеру или к Х. Гадамеру. Многие ученые указывают на предвестие экзистенциализма в русской философии задолго до того, как аналогичные идеи появились в западной философии».⁰⁶⁹ Это замечание еще более верно по отношению к религиозному экзистенциализму.

Слишком легкомысленно рассматривать евразийский тип мышления лишь как обреченный на роль вечного объекта западного влияния. Были и обратные ходы истории в типично русской сфере философствования. Выше уже было упомянуто о русском вкладе в развитие мировой моральной философии (напомним здесь такие имена, как В. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Лосский, Б. Вышеславцев, Л. Франк). К тому же именно Н. Бердяев по праву должен считаться основателем персонализма, а Н. Лосский развивал свой интуитивизм независимо от похожих идей А. Бергсона. С другой стороны, в каждом философском направлении русский тип мышления давал себя знать использованием особого подхода.

«Отечественный персонализм, безусловно, глубоко специфичен. Человек не выступает в нем в качестве воплощения индивидуализма. Он осмысливается как некая соборность в иерархии бытия. С одной стороны, говорится о целостности и универсальности личности, с другой — о ее подчиненности высшему началу. Вот почему в отечественной философии так сильны религиозные и этические мотивы. Персоналистически ориентированная русская философия менее всего была озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если это было главной ее задачей, из нее ушла бы всякая нравственная тематика, ход философской рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку».⁰⁷⁰

Феномен восточноевропейской духовности

В выше приведенных иллюстрациях, мы увидели все три предмета заинтересованности восточных мыслителей. Тема свободы, объединяющей их, как раз и объясняет наличие непредсказуемых крайностей в идейном самоопределении русской нации. Что делать со своей свободой? Дать ли ей волю, и она превратится в произвол, анархию, революцию — или же стать на путь борьбы с личным эгоизмом, а через это и с мировым социальным и политическим злом? Над этими вопросами билась душа Востока, мечась между двумя этими возможностями.

Нельзя утверждать того, что Россия всегда понимала свое духовное предназначение. Бунтовской характер русского человека показывал себя то тут, то там. Давайте вспомним Герцена: «Вне нас все изменяется, все зыблется: мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается... и мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости».⁰⁷¹ Или Н. Михайловского: «Я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга».⁰⁷² Однако это — периферийные мыслители России, одинокие выскочки в своем бунтовском стремлении быть мудрее большинства.

Как же общая религиозная обстановка славянских народов отразилась на богословии протестантов? И.С. Проханов имел очень разнообразные связи с различными религиозными мыслителями. Его терпимость к крещению в детском возрасте при необходимости возрождения во взрослом не создавала никаких препятствий для общения с православными теологами и священнослужителями. В.Ф. Марцинковский вообще долгое время не порывал с православием, многие пионеры евангельского движения в России были выходцами из молокан и православных христиан. Разве это не отразилось на их мышлении и понимании Бога? Безусловно. Христианская вера всегда накладывается на культурное содержание и жизненный опыт обращающихся к Богу, преломляясь о них и ища в них особой восприимчивости.

В атмосфере духовного голода многие протестанты времен гонений «питались» всем, чем могли, включая библиографические редкости религиозной философии русских мыслителей. Мы еще не забыли, как пользовались единственным комментарием к Библии, изданным под редакцией А.П. Лопухина, а также литературными сочинениями на христианские темы (Фаррар, Сенкевич, Фейхтвангер, Булгаков, Домбровский, Айтматов и др.). Не мы ли выискивали христианские стихи в творчестве Никитина, Надсона и других поэтов, рассказывая их устно и в виде переложений на музыку годами. Если в той ситуации многие обращались даже к атеистической литературе в поисках цитат и аргументов, с которыми она боролась, то что уже говорить о приемлемых в этом отношении средствах.

Еще в большей мере знакомство с некоторыми публикациями на религиозные темы было возможным в периоды небольших потеплений в советской религиозной политике. С «перестройкой» И.С. Горбачева многим протестантским верующим труды ведущих православных теологов (Н.П. Рождественский, П.Я. Светлов, В.И. Несмелов, Н.Н. Глубоковский, А. Шмеман, И. Мейендорф и др.) стали доступны намного раньше, чем переводные протестантские книги. По восточной патристике студенты евангельских учебных заведений и до сих пор пользуются православным наследием, и вряд ли скоро будет издан на эту тему даже переводной протестантский труд.

Конечно, это влияние было, и нужно признать, что оно не всегда было отрицательным. Нам было на что опереться, и тот, кто искал, тот находил материал для создания и развития протестантского мышления. Закономерен теперь вопрос:

каковы же результаты? Где представители русской, к примеру, богословской интеллигенции? Где их сочинения и труды? Если ответить одним словом, то у отечественных авторов нет надлежащих возможностей, необходимых не только для издания, но и для эффективной работы. Богословская литература создается не так быстро, как художественная или публицистическая. Похоже, отечественные авторы обречены еще долгое время ограничиваться написанием отдельных статей, причем на злободневные темы.

Я отмечу лишь некоторые сложности в издании даже тех немногих книг отечественных авторов, которые были предприняты в последнее время (Прохоров, Санников, Головин и др.). Во-первых, христианские спонсоры более заинтересованы в издании литературы мемуарной, чем богословской. Не так давно от нас вообще требовалась только «кровавая» информация. Следующей трудностью для зрелых самородков-богословов является обработка лежащих в рукописях записей и их систематизация, еще одной — ажиотаж в получении богословских степеней. Эти авторы скромны из-за незнания английского языка и неумения пользоваться компьютером. Возраст же не позволяет им серьезно заняться писательской деятельностью.

Более молодые авторы, получившие теологическое образование, все это имеют, но не имеют богословского опыта, под которым я понимаю отнюдь не только теоретические и в большинстве случаев лишь копируемые выкладки. Молодым богословам следовало бы окунуться в наследие отцов, чтобы создавать то, что действительно было бы оправданным с моральной точки зрения и своего национального долга перед Богом. [073](#)

При всей своей обеспеченности богословским инструментарием, выпускники евангельских учебных заведений не имеют духовного видения, ориентиров и понимания важности первостепенных задач. Именно отсутствие осознания личного богословского назначения и лежащего перед ними долга является наибольшей трудностью в этом вопросе. Непонимание важности сохранения национального духовного наследия, легкий путь подражания по отношению к приложению больших усилий на неразработанных отечественными мыслителями участках работы является сегодня первым тормозом для создания богословской национальной базы. Возможно, этому препятствует и немое восхищение перед западным богословием, так пленяющим юных студентов. В этом вопросе я хочу быть правильно понятым. Я не отстаиваю восточную исключительность, но выступаю за восточную специфику, оригинальность и своеобразие. Каждому народу, как каждому члену Тела Христова, определена своя роль в общем замысле Творца истории. Наша обязанность выявить свой «духовный дар» и развить его, употребляя для дела Божьего. Я не излагаю одну из версий славянофильства, я вижу, что каждый народ обладает не только отличными культурами, менталитетом и историей, но и собственным видом мировоззрения, философским и богословским своеобразием. Нет спора — исторический опыт, психология масс и генетический материал имеют свое отношение к формированию духовного облика отдельной нации, но лишь опосредованно, т.е. в качестве средств в руках Божьих.

Если я, несмотря на это, высказываюсь слишком резко по отношению к христианам Запада, я прошу извинить меня в этом неумышленном деле. Да, у всех народов много общего, потому что все мы люди, но в области идей между ними нет такого единства, как в области биологии, психологии или даже социологии. Нельзя отрицать и факты взаимного влияния, но, несмотря на это, то, чего больше у отдельно взятого народа, и при условии, когда оно более или менее устойчиво проявляется, указывает на духовную специфику отдельной нации, причем не просто в культурной области. Культура — это просто форма, причем зависящая от своего содержания, т.е. мировоззрения, а в нашем случае - богословия. Также и временная территориальная

принадлежность не играют здесь ключевой роли.

Восток всегда сопротивлялся чуждым его сознанию влияниям, но отзывчиво воспринимал родственные тенденции с Запада. Идеи интуитивизма эпизодически просматривались (в течение сорока лет с начала XIX-го столетия) в Германии в виде особого рода мировоззрения под названием романтизм. Романтики высказывались даже и в духе персонализма, но так и не смогли конкурировать с развитием позитивизма, прагматизма и различного рода социологических учений. Разумеется, на Западе они не получили своего развития. Учение Фихте также имеет некоторые параллели с русским типом осмысления действительности, однако оно выродилось в «философию жизни» и даже не имеет своих последователей на Западе (в отличие от неокантианства и неогегельянства).

Нет сомнений в том, что и русской философии, также находящейся под западным влиянием, были присущи отклонения от магистральной линии: революционных и всевозможных видов западных учений было достаточно и в России. Наконец, победа власти Советов — неоспоримое свидетельство в пользу духовной неустойчивости русского мышления и даже временных пертурбаций в приоритетах. Однако, засилье (русского или же иностранного) атеизма в России не означало всеобщего безбожия, но понималось скорее душой русского народа как роковая ошибка, как вызванная дурманом свободомыслия трагедия.⁰⁷⁴

В любом случае, даже ринувшись не в ту сторону, Восток был воодушевлен идеей — тем, чего как раз и не достает сегодня уютно обосновавшемуся на земле христианскому Западу. Пробудить этот пафос и направить в нужную сторону — задача современной церкви. При этом ввиду повсеместного падения авторитета моральных ценностей под ударами постмодернистского релятивизма с одной стороны и посягательств техногенной глобализации с другой, кажется, роль России в общем Божьем плане руководства историей резко возрастает.

Характер опасности, угрожающей Телу Христа, может значительно поднять важность даже одного единственного Его члена («глаз», «слух» и т.д.). На мой взгляд, потенциальным претендентом на роль такого важного «органа» сегодня вполне может выступить Восток. Замкнутые в своем индивидуализме, западные церкви неспособны видеть той опасности, которая содержится в их духовной пассивности, лени и безразличии. Суды Божьи дают знать о себе, и это грозные предупреждения, к которым нужно прислушаться.

Является ли евразийский протестантизм чисто западным религиозным явлением? Сегодня это могут утверждать лишь недалёковидные люди. Давайте проведем небольшое исследование, — какие западные книги находят спрос в России. Сколько книг по тематике практического аспекта святости издано за рубежом и сколько из них переведено на русский язык? Даже беглый просмотр издательских каталогов покажет нам, что западный протестантизм игнорирует как раз то, что больше всего интересует русских протестантов. Может быть здесь прослеживаются наши православные корни? Православные нет, а вот общевосточные — непременно. Восточный протестантизм вышел из православия настолько, насколько вышел из католицизма западный.

Оригинальным проявлением «протестантизма» русской земли второй половины XIV-го века было движение стригольников, которое по праву можно назвать «Русской Реформацией», если не по социально-политическим, то по идейным критериям, стоявшим у его истоков.⁰⁷⁵ Несколько напоминая древний донатизм, оно выступило с идеей пересмотра формального православного учения, отрицая деление верующих на мир и клир, симонию, иконопочитание, панихиды по умершим. Оно требовало крещения во взрослом возрасте и при наличии признаков возрождения и личного исповедания, практиковало «всеобщее священство», признавало исключительность Писания.

Почти сто лет стригольники беспокоили всю восточную (включая и византийскую) церковь. По свидетельству епископа Стефана, их отличало удивительное сочетание высокой нравственности и глубокой «книжности». И хотя это движение ввиду жестоких преследований (чем не родная «инквизиция»!) исчезло, слившись с беспоповским толком старообрядчества, по мнению его исследователя, Н.И. Костомарова, все же было самобытным явлением на Руси.

Этим как раз и подтверждается тот факт, что русскоязычные протестанты не копировали ни западный протестантизм, ни восточное православие, хотя с последним они прошли большую часть пути.⁰⁷⁶ Они преломляли его через свой опыт, фильтровали и отбирали только то, что соответствовало их представлениям о Боге, о себе, о мире и своем месте в судьбе всего человечества.

Говоря об идейных истоках восточного протестантизма, я вовсе не призываю к движению назад, как и не возлагаю больших надежд на богословскую новизну, идущую с Запада. Новое (восточное или западное) не должно пугать тех, кто знает цену старому, проверенному опытом и основанному на незыблемых библейских основаниях. Не все на земле подлежит изменению, и в этом оправдание здоровой доле консерватизма.

Однако Божественная истина — не статична, подобно музейным экспонатам, а динамична, фильтруясь в своем историческом движении от всего наносного, человеческого, изменчивого. Новые контексты нисколько не вредят ей, а лишь позволяют быть лучше понятой людьми. Она прокладывает себе дорогу через трудности постмодернистской эпохи, которые как наждачный брусок по отношению к ножу оттачивают, уточняют и развивают ее в нужном направлении. Эта истина распределена в разных регионах мира (идейных и географических) по-разному, и там, где отдельные ее части подвергаются порче или смещению с чуждыми элементами, Бог призывает определенных людей поднять свой голос в ее защиту. Сегодня восточный или евразийский протестантизм видит свою задачу в идейной защите пошатнувшихся общехристианских ценностей, морального содержания учения Иисуса Христа и обращенности Божественного Откровения к грешному человечеству, нуждающемуся в духовных ориентирах. Ему можно было бы ограничиться только задачей усиления позиции детей Божьих на Западе, однако, кажется, это уже упущенное время. Этим я вовсе не пытаюсь утверждать отеческую духовность и связанное с нею богословие за счет падения западного христианства, подтачиваемого не столько секуляризмом, сколько синкретизмом, психологическим индивидуализмом и богословской индифферентностью. По крайней мере, духовное состояние многих «христианских» стран сегодня заслуживает лишь сожаления.

Я лишь утверждаю, что без Востока Запад неполон и ущербен, как и наоборот. Тем не менее, характер сложившейся в настоящее время духовной опасности, идущей с Запада, превышает проблемы Востока, поэтому сегодня Бог обращает Свое лицо к евразийскому протестантизму не за простой поддержкой, а за взятием инициативы в свои руки. Возможно, Бог готовил нас как раз для этой миссии. Сделаем же то, что сделать морально обязаны.

Если сумеем осознать свое призвание, Бог благословит наши страны, а через них и весь мир, если нет — «камни возопиют». Может в роли этих «камней» выступят китайские или африканские церкви, может индийские, Бог знает, но мы тогда уподобимся вообще праху, ветром раздуваемому и не оставляющему после себя никакого достойного внимания следа, потому что «не узнали времени посещения» Божьего. Несмотря на повсеместно растущую по церквям духовную апатию, мир продолжает нуждаться в тех, кто был бы способен бросить ему вызов. И лишь этические ценности Божественного Откровения, против которых восстали все силы ада, способны стать сегодня во главе человеческого прогресса.

Нам нужно признать, что время упования на политические средства, когда Церковь

искала диалога с государством, прошло. Она должна была уже давно понять, что это не партнерство, а лишь игра в него. Государство совсем плохо отвечало, а к концу веков вообще не способно сохранять какую-либо верность той роли, которую определил ему Бог. Вот почему сегодня Господь призывает нас уповать не на государственную власть политического или парламентского большинства, а на общественную значительность морального и духовного меньшинства.⁰⁷⁷ Современный мир нуждается не столько в миссионерах, сколько в подвиге веры, достойном подражания, о котором сказал В.С. Соловьев так: “Не искушаться видимым господством зла и не отречься ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству”.⁰⁷⁸ Каждое тысячелетие начинается какими-то катаклизмами, но в нем есть место духовному пробуждению. Германия, Англия и США испытали его в свое время, но не наша ли теперь очередь?

О духовном национальном своеобразии

Оглавление

[Связь духовных границ с географическими Библейское отношение к духовному разнообразию Особенности «русского» духовного самосознания Восточный христианский мистицизм как специфика русского менталитета](#)

Связь духовных границ с географическими

В настоящей статье я хотел бы поднять вопрос: как Библия относится к национальному дроблению человеческой расы – положительно, отрицательно или терпимо, а если терпимо, то на каких условиях? Значение этого вопроса важно для того, чтобы понять свое собственное национальное предназначение, а также правильным образом формировать и выражать свое отношение к другим христианским народам и их богословской специфике.

Сегодня, когда границы ЕС и НАТО вплотную приблизились к исконно православным и восточнопротестантским странам, новое значение обретает вопрос национального самоопределения в его отношении к духовным взаимовлияниям различных культур и мировоззрений. Хотя христианское понимание национального вопроса нельзя сводить к политике, оно имеет непосредственное отношение к борьбе мировоззрений на духовной карте мира.

Духовные границы, разумеется, не совпадают с государственными. Об этом еще десять лет тому назад хорошо сказал в своем бестселлере "Война цивилизаций" Самуэль Хантингтон. Впрочем, не везде можно согласиться с этим автором. В частности, он напрасно усматривает в политике России диктаторские замашки: она не агрессивна, а лишь просто недоверчива к Западу. О демократическом настроении православия, которое в определенной мере, конечно же, повлияло на русских протестантов, свидетельствует не только политический опыт Греции, но и традиционное отрицание института папы. Так или иначе, но идейный фронт, положение на котором должно волновать каждого христианина, все же имеет некоторое и территориальное измерение. Очертить его контуры и входит в задачу данной статьи.

Политический переход прибалтийских государств в «цивилизованную» Европу вовсе не означает того, что они не унаследовали ничего от своего «советского» или же «русского» прошлого. Да, они могут изменить многое, включая и собственное мышление, но они не могут без собственного вреда изменить замысел Бога относительно их специфического места на духовной карте мира.

Отношение христианского вероучения к теме национальности неоднозначно. С одной стороны, христианство с поднятием им значения индивидуальной веры ставит национальный вопрос довольно решительно. Хотя индивидуализм и национализм не всегда оправдано увязывать между собой, между ними существует определенная связь, определяемая такими понятиями как «гражданский долг» или «общественный идеал». Если же Бог стоит на стороне духовных запросов личности, тогда в той же мере Его интересуют духовные поиски целых народов и вопрос их восприимчивости к Его истине, неизбежно окрашенной в национальные тона.

С другой стороны, из христианства нельзя убрать интернациональные идеи. В нем нет уже «ни иудея, ни язычника» (Гал. 3:28), хотя Христос «пришел к Своим». Правда, в Писании есть иная дифференциация: «во-первых, иудею, потом и еллина» (Рим. 1:16; 2:9-10). Впрочем, идея универсального доступа к спасению радикально ставит вопрос о способах донесения спасительной истины ко всем без исключения народам. Если Бог хочет спасения каждому человеку, и Христос умер за всех без исключения людей, понятно, почему национальный вопрос должен быть предметом самого серьезного богословского интереса, хотя распространение христианских идей нельзя считать духовной экспансией. Итак, Церковь Христова, а не только один Павел, послана «далеко к язычникам» (Деян. 22:21). Как же важно, что Бог думает об их «нецивилизованных» порядках и «диких» обычаях при всем осуждении оккультной зависимости.

Разумеется, наши дальнейшие рассуждения о роли национальности в духовном раскладе сил на международной арене будут сильно зависеть от системы богословия, в рамках которой мы будем мыслить. Например, кальвинисты первоначально не были заинтересованы ни в евангелизме среди далеких народов, ни в необходимости прислушивания к национальным интересам, когда они все же делали это позднее. Почему так было? Потому что Бог в кальвинизме действует единовластно и без учета человеческого желания или восприятия Его истины. Поскольку же Его Слово обладает неотразимой силой, сама постановка вопроса об особенностях его восприятия людьми была бессмысленной. Вот почему в данной статье я буду исходить из некоторых посылок, доказательствами которых у меня нет места здесь заниматься.

Одной из них является утверждение о существовании зависимости проповеди Евангелия от особенностей ее восприятия людьми определенного склада ума, культуры, социального опыта и мировоззрения. Эта зависимость имеет несколько аспектов, среди которых, конечно же, нельзя назвать уступки истинного ложному. Прежде всего, таким аспектом является языковое приспособление с целью достижения полноценного коммуникативного контакта с адресатами Евангелия. Например, Бог избрал в качестве посреднического средства общения с людьми такие языки как, древнееврейский арамейский и древнегреческий. У этих языков имеется определенная грамматика, синтаксис и фразеология, без знания которых невозможно ни передать, ни получить любого рода информацию.

Сказанное имеет отношение и к приспособлению Бога к образу мышления и культуре человека, к которому Он обращается. Почему? Потому что человек ожидает от Него вполне оправданных шагов приближения. Культурное приспособление Бога к условиям жизни и мышления древних людей требует «перевода» Его послания на современный уровень его понимания, чем, разумеется, легко злоупотребить. По этой причине с первых слов хочу оговорить один важный момент: концепция «национальной духовности» для меня имеет значение не релятивистской изменчивости, а вариативности в пределах четко заданных доктринальных границ Откровения. Поэтому я вижу под нею не изменимость Божественной истины (динамическая модель), а одновременное выражение многообразия ряда ее аспектов (статическая модель).

Динамикой и развитием в моем ходе мысли может обладать лишь вопрос человеческой чувствительности к Божественной истине как он представлен в арминианском богословии. Каждый человек способен нуждаться в спасении, искать и принять его, но делает это не одинаковым образом. В этом смысле я буду говорить о национальной предрасположенности к одному определенному аспекту Божественной истины, поскольку каждый народ может быть ближе или дальше от нее.

Таким образом, с позиции духовного разнообразия без трудностей объясняется ситуация, почему не всегда отдельный народ знает свое предназначение и способен уклоняться от него. Разумеется, он не учитывает особенностей своего менталитета, влияния исторического прошлого и, что самое важное – духовной предрасположенности.

При этом я не хочу говорить о типично русской религиозности в значении – каждый народ волен толковать Библию и понимать волю Бога по-своему, независимо от духовного опыта других наций и прошлого. Я против национализации духовных познаний, и тем более против национального духовного сознания как самоцели. То, что я действительно желаю, так это выяснить, какой замысел Бог вложил в создание генетических, исторических и культурных особенностей каждой нации и моей собственной.

С другой стороны, мы попытаемся узнать, каким образом Бог управляет миром как совокупностью созданных Им наций. Если нам удастся выяснить, что Библия не поддерживает централизм, тогда и богоизбранность любой отдельной нации мы не будем понимать в смысле богоизбранности к роли «мирового лидера», а лишь как богоизбранность к одной определенной задаче в общем Божьем Промысле. Либо отдельная нация есть всего лишь одно из комплекса равнозначных средств для осуществления единой по своему характеру системы духовных представлений, содержащихся в Библии, либо она призвана подчеркивать отдельный аспект Божественной истины, распределенной по различных регионах мира.

Поскольку мировоззрения обычно охватывают людей не отдельной нации, а сразу нескольких, находящихся в более тесных отношениях, чем другие, под термином «русская религиозность» я буду подразумевать духовные представления довольно большого количества народов, объединенных греческим богословием, исторически переходившем из рук в руки (Константинополь, Византия, Болгария, Киев, Москва). Разумеется, где-то это богословие утратило те или иные свои черты, сохраняя другие, все же оставаясь в подавляющем большинстве греческим, заложенным еще Иоанном Златоустом и развитым Иоанном Дамаскиным.

Библейское отношение к духовному разнообразию

Поиск ответов на вопрос о христианском отношении к национальности разделил христиан на две основные партии. Так, одни считают, что Бог создал все народы равными, но подчеркивающими на национальном уровне отдельные аспекты многогранной истины (Деян. 2:3; Рим. 12:4-5; 1 Кор. 12:11-12). Другие же, что Бог избрал одного из них для лидирующей роли, а все остальные по мере данных им способностей подчинены вышестоящему народу в иерархическом порядке (Мф. 25:15; Лк. 7:28; Ин. 10:16; Еф. 4:3).

Разумеется, мы поднимаем вопрос о централизме или демократизме в его применении к духовной проблематике. Сторонники централизма ссылаются на Ветхий Завет и ведущую роль в истории народов тех дней Израильского народа. В Новом Завете, по их мнению, эту функцию унаследовала Церковь. Этим видением изначально обосновывалась духовная власть Ватикана, которая, правда, в последнее время перестала носить политический характер. Тем не менее, в

духовном плане эта власть считается централизованной и врученной исключительно Риму.

Тем не менее, в истории народов после Христа мы не видим такой линейной зависимости всех от одного. Напротив, эти идеи выражает кто угодно, но только не христиане. Так, античными греками была установлена дистанция от всей восточной культуры («греки не варвары»). Вскоре такое высокомерное отношение к другим, в частности к восточным странам, передалось и в христианство. Западным христианам, рано подчинившимся римскому епископу, было легко отождествлять свои действия с гражданской властью: римский император – владыка земной, епископ же – владыка духовный.

Вскоре грекоговорящий Восток отодвигается на задний план, выполняя второстепенную роль в Божьих замыслах. Такое принижение восточных церквей было спровоцировано также и наличием богословских споров: Восток добывал истину, Запад лишь ею пользовался. Иными словами, роль Рима сводилась к урегулированию восточных споров. Исключение составляет лишь пелагианский спор, возникший на латинском Западе. Но эта полемика оказалась как раз на руку римскому епископу. После оправдания Пелагия двумя восточными поместными соборами, Августин обратился за помощью в Рим, подчинив карфагенские церкви его авторитету. В этом смысле разделение христианства на две крупные ветви зрело издавна. Было ли данное разделение безусловно греховным? Не думаю. У Бога был для этого определенный план, как и при разделении Израиля на Северное и Южное царство.

Данное положение, между тем, не изменилось: Восток стал рассматриваться постоянной оппозицией Западу. Причем это обстоятельство выражалось тогда и достигло нашего времени в чисто политическом плане. Со времени Просвещения западные страны полагали, что Восток переживает вчерашний день цивилизованной Европы и когда-то должен подойти к той же точке своего развития, что и они. Отсюда и «отцовская забота» Запада о других народах, вылившаяся сегодня в откровенный экономический грабеж стран Третьего мира. Это положение перекинулось в религиозную сферу в связи с развитием миссионерского служения: в любом спорном вопросе прав был лишь западный христианин, как более развитый духовно. Исторически восточные (греческие) церкви выступали против такого понимания духовного лидерства. При этом они обращали внимание римокатоликов на равенство апостолов и «параллельную» преемственность их рукоположения. Народы, согласно этому подходу, имеют одинаковую с другими значимость и должны управлять миром совместно, по коллегиальному принципу. Богоизбрание каждого из них должно пониматься лишь к определенной роли (разумеется, не лидерской в абсолютистском смысле, а лидерской лишь на определенное время или же для определенных целей).

Такое понимание национального вопроса оправдывалось тем, что действие Духа Божьего в Церкви Христовой не должно ограничиваться формальными структурами власти. Процесс организационного закоснения в рамках формально понятого единства присущ и церкви. Противостоя этой опасности, в Ветхом Завете Бог рядом со священниками (не говоря уже о царях) определил находиться и пророкам в качестве неформальных лидеров Израиля. Все это говорит в пользу некоторого разнообразия в вопросе духовного лидерства и отказа от необходимости следования лишь централистской модели.

Историческая антропология также говорит в пользу того, что все народы равноправны, по крайней мере, в том, что основаны на одной общей древней культуре. О том, что у всех народов общие языковые корни, свидетельствует лингвистика, хотя первобытная единая культура в последствии и распалась на множество самостоятельных частей. Кочевые индоевропейские народы на заре

истории вторглись из Центральной Азии в Китай, Индию, а затем двинулись на Запад, привнеся в греческую культуру некоторые восточные представления (идея реинкарнации у орфиков и т.д.).

При этом становится ясно, что данное обстоятельство не разделяет, а объединяет различные культуры, как происходящие из одной прародины. Следовательно, культуры равноправны и никакая из них не имеет право на лидерство, по крайней мере, по своему происхождению. Если Восток и Запад были некогда разделены, то они – братья, а не отец и его несмышленный сынок. Тем же фактом, что местом рождения первых цивилизаций был Восток, я не хочу злоупотреблять.

Первая позиция остро ставит вопрос богоизбранности на роль «мирового духовного лидера». Без организации все равно не обойтись, а поскольку кому-то нужно управлять миром, важно лишь определить, кто же этот народ. При этом сторонники централизма ссылаются на избрание Израиля. На вопрос же: как определить сегодня этот народ-гегемон и является ли он неизменным? – они дают ответ, что сами благословения, которыми один народ выделяется из среды других, указывают на его богоизбранность к лидерству между ними.

Не удивительно, что при таком критерии правым будет всегда сильный, а, следовательно, как в области политики, так и духовной сфере нужно искать единственного и незаменимого. Именно утверждение такого подхода в духовном лидерстве делает из христиан тех, кто не может держаться за Бога иначе, как через посредство сильных, одаренных и волевых натур, вокруг которых сегодня и сосредоточена вся христианская деятельность.

И все же в свете Нового Завета такое понимание богоизбрания не выглядит столь ясным. Иов не выглядел внешне благополучным, но Бог одобрил его убеждения. Апостола Павла с большим телесным недостатком Бог использовал вполне могущественно. «Благочестие» не «служит для прибыли», – отмечает Павел (1 Тим. 6:5).

С другой стороны, духовное лидерство не всегда равнозначно лидерству политическому. Мало того, эти два вида власти часто вступали в противоречие между собой. Так или иначе, но Сам Христос выступил в защиту тезиса об отделении государства от церкви. «Богу» нужно лишь «Божье», но не «кесарево» (Мк. 12:17), по крайней мере, по преимуществу.

Апелляция к тому, как был избран Израильский народ или, например, Авраам и Моисей, не вполне приемлема и доктринальна, поскольку мы живем в другой диспансации (периоде прогрессивного Откровения спасения). Мы живем в другое время, когда Бог уже не разговаривает с отдельным народом через посредство отдельной личности, как с Моисеем.

Сторонники централистской позиции возражают путем утверждения того, что Бог не может проиграть в осуществлении Своих целей. Да, это так, но сами эти цели не везде выступают линейно и однообразно. Что касается «проигрыша» Бога с Израилем, то это не совсем верно, поскольку праведный "остаток" сохранился и унаследовал все, что Бог обещал отцам. Тем не менее новозаветное время изменило отношение Бога к отдельной нации, когда Он распространил Свое избранничество на всех людей. Поэтому, если это не столь важно, то можно перейти к вопросу об отношении Бога к централизму: политическому, национальному или церковному.

Наконец, можно слышать и утверждение о том, что библейски не оправдана сама постановка вопроса о каком-то индивидуальном или коллективном сознании?

Существует ли свобода на самоопределение, или же это лишь наше абстрактное предположение? Разумеется, это вопрос о предопределении Бога и свободе воли отдельного человека или целой нации.

При ответе на него сразу оговорюсь, что буду защищать лишь ограниченную, но все

же реальную свободу воли человека или нации. Дело в том, что среди арминиан как сторонников свободы воли есть тенденция рационализации Божьего предопределения, подчиненного предвидению будущего поведения человека. В этом вопросе есть крайность, предоставляющая свободу воли как неподчиненность даже собственному решению, т.е. как неограниченный произвол или что свобода воли это изобретение Бога, чтобы развеять святую скуку, обусловленную Его всезнанием и всеведением. В таком случае Богу надо ограничить свои возможности знать будущее, чтобы Он мог ожидать что-то непредвиденное.

Последнее утверждение явно внутренне противоречиво: что же Бог может предвидеть, если Он не знает будущего выбора человека? Предвидение создано не для развлечения Бога, и хотя оно необъяснимо рационально, как Троица или Боговоплощение, оно не менее авторитетно, чем эти доктрины. Ограничивает ли Бог Своё знание будущего? Как арминианин скажу - "нет", так как Бог живет вне времени и пространства. По крайней мере, так говорит Библия. Однако знать наперед и предопределять будущее, согласно Рим. 8:29, не одно и то же. Поэтому вопрос, как Богу удалось предвидеть поведение Валаама, Саула или Иуды, в то же самое время его не предопределяя, для меня не существует.

Я не открою Америки, если скажу, что предузнание (предвидение) связано с условным видом действий Бога в этом мире, который имеет место наряду с безусловным. Бог предопределил многое в нашей жизни с безусловной неизменностью, но вопрос нравственного выбора оставил за человеческой свободой. В противном случае, Его суд не может быть справедливым, а любовь - реальной, всемогущество - достойным и мудрость - величайшей. Бог дал человеку свободу для того, чтобы он добровольным образом подчинил ее велениям ее Творца. Поэтому только в борьбе с самим собой человек находит то счастье, которое уготовано ему Богом.

Если уж касаться темы условности воздействия Бога на историю, то это вопрос, отличный от вопроса спасения каждого индивидуума. Обществу не гарантирована такая же свобода как отдельной личности, потому что если последняя может, несмотря на все призывы Бога, отменить применимость к себе Его благословений и спасения (Мф. 23:37-38), Бог не может лишить историю смысла. В вопросах, отличных от спасения, Божье правление миром безусловно в общем и условно в деталях, иначе мы бы верили не в Бога как Личность, а в Бога как Фатум. Тем не менее, у Него есть возможность достигнуть Своей цели не средствами принуждения. Если кто-то выйдет из-под действия Божьей цели, она совершится в другом, более достойном, но сама она не изменится. В этом суть корпоративного (коллективного) избрания, напрямую относящегося и к национальному вопросу. Безусловные обетования нисколько не устраняют фактор послушания, поскольку все равно будут послушные ("избранный остаток"). Если кто-то пойдет против желания Бога его спасти, Бог – джентльмен, не станет перечить. Пойти же против общего замысла Бога в истории никто не сможет: даже политическое превосходство здесь не ровня безоружному до пацифизма Богу, интересы Которого в мире представляет сегодня Церковь. Это борьба не политическая, а идейная.

Если бы Бог хотел действовать везде лишь безусловно, тогда он мог бы спасать людей без проповеди Евангелия, без посредства для этого Церкви, без требований знания библейских доктрин и освящения, да и без необходимости Воплощения, Смерти и Воскресения Христа вообще. Просто "сказал бы и совершилось". Если же Бог Себя не ведет так, значит человек – не бездушный предмет, а личность, которую нельзя привлечь к Себе без учета его свободного желания. В этом вопросе я – реалист.

В библейском смысле свобода дана людям для того, чтобы они научились ее обуздывать. Поэтому я не сторонник возведения свободы воли в абсолют. Она

требует своей правильной реализации, поскольку есть акт морального (духовного) самостановления. В этом смысле человек «не доделан» Творцом, почему после его сотворения Бог не сказал Свое обычное «хорошо». Обо всем сотворенном сказано «хорошо» в самом конце, но человек имеет в себе и нечто несотворенное – не «плоть», но «дух», призванный к изначальному Богоуподоблению (Рим. 8:29). В духовном смысле свобода – это потенция, а не предметная реальность. Человеку только предстоит реализовать свою свободу в этой жизни. Мало того, Бог вынуждает его самоопределиться в вопросах веры и морали. Произвол же – это злоупотребление, но не цель свободы.

Также свобода не всемогуща, и иногда лучшим ее проявлением является бегство, а не борьба (вспомним Арчибальда Кронина). Для выяснения же нашего вопроса важно лишь то, что Бог считается со свободой воли в частности, не отменяя общего Своего плана развития человеческой культуры и истории Церкви как общества спасенных людей в целом.

Таким образом, у нас есть основание не принимать централистскую сторону, а искать возможности сотрудничества между народами, исходя из учета особой роли, которую Бог возложил на каждого из них. При этом Библия лишь определяет гамму аспектов библейской истины, но уже конкретный менталитет, культура, история и судьба отдельно взятой нации могут подсказать, какой из них (или несколько) лично она призвана подчеркивать, защищать и сохранять из поколения в поколение.

Особенности «русского» духовного самосознания

Непосредственно переходя к теме национальной богоизбранности в наши дни, нам нельзя обойти вопрос национальных особенностей менталитета представителей отдельных народов. Кто же и чем может здесь похвалиться? Немцы – пунктуальностью и рационализмом, американцы – практичностью и амбициозностью, французы – чувствительностью и эстетизмом, а что русскому осталось?

Обычно говорят о русской парадоксальности. Однако русский, или славянин, непредсказуем из-за мечтательности своего характера, но не ввиду беспринципности. Действительно, творческая натура всегда выходит за рамки механического порядка. В этом он не похож на западника. О русских говорят: "широкая душа" (примечательны в этом смысле воспоминания сына Петра Дейнеки), видимо, потому что они не копаются в мелочности, как на Западе. Деньги он также не ценит, но для него общение выше всех посулов и благ. Конечно, есть исключения, когда отдельный русский поддается нетипичному для его нации влиянию, но давайте говорить о преобладающем качестве или главной особенности русского менталитета.

Особенно интересно, когда эмигранты оценивают свое гнездо, сравнивая свою прежнюю жизнь (разумеется, не экономическую) с настоящей. Те, кто оставил родину, ничего в ней не теряя, говорят о собственной ностальгии как издержке чисто психологического приспособления. «Может ностальгия – это культурный, а не духовный феномен?» – рассуждают они. При этом я всегда обращаюсь к русской эмиграции времен Октябрьской революции. Таких рассуждений среди той волны эмигрантов не было. Напротив, они слишком ярко осознавали свою особенность, и даже неспособность вписаться в узкие рамки западного рационализма. В этом смысле, русский он и в Америке – русский.

Поймите меня правильно, я не хочу сказать, что иррационализм не имеет своих крайностей, напротив, именно русским часто не достает строго логического мышления, однако реальность такова, что каждый человек устроен Богом состоящим не только из одного ума, но также и из чувств и воли, которые в силу сложившихся, и

как я предполагаю не случайно, обстоятельств, так интересуют восточных славян, как впрочем, и православных греков.

Определить доминирующую особенность русской души действительно нелегко. По этой причине нужно окунуться в его историю и культуру. Разумеется, говоря о «русском» я имею в виду не одну Россию, а в целом христианский Восток, который формально начал существовать в XI-м веке, но волей Бога его территориальное обособление проявилось в XXI-м веке. Тогда это было отличие между католическим Западом и православным Востоком, сегодня Восток представляют Россия, Украина, Белоруссия и другие страны ближнего к ним зарубежья, а Запад страны ЕС и США. Но есть ли какая связь между культурой и религией и можно ли рассуждать о религиозном своеобразии восточно-европейской религиозности? На мой взгляд, взаимоотношения религии и культуры носят диалектический (взаимообусловленный) характер: в отдельных случаях культура определяет характер религиозности, в других – наоборот. Как бы там ни было, но одним из участников этой диалектики выступает феномен типично русской религиозности и мировосприятия. Разумеется, всегда нужно учитывать обстоятельства и условия формирования культурного облика нации, однако нельзя забывать, что идейность и мировоззрение часто подгоняли культуру под себя, а не наоборот. Иными словами, в руках Бога менталитет и культура два рычага, создающие духовную специфичность каждой нации.

Например, русскую культуру считали то атеистической, то религиозной. В этом вопросе разделились как западники, так и славянофилы. И все же русский атеизм имел чисто религиозные черты (см. книгу Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма»). Например, поклонение мощам (Мавзолей) – это его изобретение. На Соловках вместо креста на одной из церквей была водружена масонская звезда – символ этой религиозности. В простонародье данное положение ощущалось более полно. В одном селе на Черниговщине, как это часто бывало и в других местах, вместо разрушенной церкви поставили постамент вождю русского пролетариата, а бабки так и продолжали креститься на то место, только изредка приходя в себя и плюясь: «Сгинь, окаянный. Прости, Господи». А выражения «Слава Богу» и «Спаси тебя Бог» так и не были изжиты коммунистами из людского сознания.

О том, что религиозность просачивалась даже через мглу атеизма, свидетельствуют русские «богостроительство» и «богоискание». Что же касается более поздних религиозных интеллектуалов, то их склонность к религии ассимилировалась в советской культуре, психологии, этике и искусстве, некоторые же из них предпочли занять положение «опальных», когда это было более-менее безопасно. А.Ф. Лосев, из-за революции не осуществивший свой замысел создания капитального труда по русской религиозной мысли, десять лет провел в сталинских лагерях и двадцать пять лет писал свои сочинения «в стол».

Тем не менее, Бог усмотрел, чтобы в 1922 году советское правительство выдворило на Запад двести наиболее известных русских мыслителей. Интересно знать, что Советы видели тогда в каждом философе богослова и опасались вообще любой философии, как неизбежно ведущей к религии. В результате этого религиозная жизнь России (хотя и в эмиграции) не прекратилась. Даже оставшиеся в России философы (Шпет, Флоренский) могли что-то творить. Платонов, Булгаков ушли в литературу, Пастернак и Ахматова в поэзию, Выготский и Ухтомский в психологию, позже Аверинцев и Трауберг в переводческую деятельность. Все как-то пытались выжить...

Так или иначе, русский материализм был созданием искусственным и потому удерживался с большим трудом, простояв недолго. Фактически внешняя сила загнала русскую религиозность в подсознание, откуда она с радостью вынырнула в период Великой Отечественной войны... Интеллигенция же была более инертной и

приближалась к вере лишь с помощью разрешения проблемы историчности Христа. При этом к концу 80-х среди историков мифологического крыла остался лишь один Кривелев. Так или иначе, но сегодня христианству в СНГ больше угрожает не атеизм, а псевдорелигии.

Но разве могла русская культура быть полностью изолированной от западного влияния? Может быть, она смешалась с другими идеями и лишилась собственной идентификации? В том то и дело, что история Руси свидетельствует о больших периодах культурной изоляции от Запада, так что некоторые усматривают в каждом русском даже некоторых монгольский темперамент и властолюбие. Русскому народу пришлось пережить множество нашествий, которые отбрасывали его развитие на несколько веков назад. Однако в этой отсталости Бог усматривал развитие иных чувств подобно тому, как у слепого необычно развивается чувство слуха.

С другой стороны, и рациональный элемент в русской культуре не был утрачен. Это верно, что русский мыслитель многое заимствовал с Запада, однако он немало с ним и спорил. Достаточно взглянуть на критику Радищевым учения Гельвеция (см. напр. у В. Зеньковского или Н. Лосского), чтобы увидеть интеллектуальную глубину его мысли. Н.Е. Осипов не соглашался с основными положениями З. Фрейда. Н. Лосский и Б. Вышеславцев поправляли даже А. Бергсона, а Г. Шпет – Гуссерля. Не мало было в русской мысли и оригинальности, и даже предвосхищения западных идей.

Например, в социологии, культурологии и историографии оригинальны воззрения таких русских мыслителей, как П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. В области химии и математики весьма солидно выглядят всемирно известные русские ученые Менделеев, Лобачевский, Фридман. Таким образом, Россия внесла достойный вклад в развитие мировой культуры и науки.

Возвратимся к вопросу: какой же была и является русская религиозность? Чем характерен русский верующий? Например, фанатизмом... Есть что-то, но, скорее, не в смысле глупости, а ревности и усердия. Максимализмом. Упрямством... И это есть. Черчилль как-то выразился: «Русский как медведь: его трудно вывести из себя, но когда это происходит, его трудно остановить». Находчивостью... Бесспорно, русские эмигранты здесь продолжают удивлять западных коллег. Только они могли додуматься резать жетоны из специального материала на части, и с этой помощью пользоваться различными автоматами. Только они додумались в США пользоваться почтой без оплаты – только путем перестановки адресов получателя и отправителя. Русский может спокойно пообедать в американском ресторане, не зная английского языка. Его изобретательности нет меры. Это говорит о непредсказуемости русской души...

Что еще? Пессимизм... Только в странах СНГ выключатель называется выключателем, во всем мире – включателем. За рубежом выключателями называют только аварийные автоматы, у нас – все электроприборы включающего типа. Причем словари скрывают это различие. Среди русских пессимистов можно отметить экзистенциалистов Льва Шестова и Николая Бердяева. Однако русский пессимист все же никогда не отчаивается. Только в России умеют утешать: «Это не самое страшное! Самое страшное еще впереди!» Даже трудно идентифицировать такое мировоззрение... Скорее оно отражает доверие любой судьбе, чем борьбу с нею.

Восточный христианский мистицизм как специфика русского менталитета

Конечно, все наши наблюдения определенным образом характеризуют типично русский менталитет, и данный перечень можно продолжать, однако я все же ищу более общего термина, объединяющего все предложенные выше единичные эпитеты и характеристики русской религиозности.

При этом я сразу вспоминаю феномен Г. Победоносцева. Интеллектуал, но крайний консерватор. Парадоксальное сочетание... Так вот он писал, что исконно русской чертой религиозности был чувствительный, а не рациональный подход к религии. Мне кажется, что он угадал этот общий направляющий стержень русской души, на который нанизано все остальное, включая и рациональный компонент. Воистину «умом Россию не понять».

Когда Бердяев объяснял слабость русской воли засилием в сознании русских душевного, а не духовного, он имел в виду именно это. Русский мистицизм широко известен. Даже происхождение знаменитого в этом отношении «Дионисия Ареопагита», оказавшего большое влияние на западный мистицизм, приписывают Сирии и даже Армении. Может быть, эта общая тенденция связана с азиатским соседством, хотя Азию представляет довольно пестрая смесь культур. Византия – духовная родина славян – связана больше с иудейской, арабской и даже иранской культурами, чем, собственно, с индийской, напроць оккультной по существу. Как бы там ни было, мистицизм и интуитивизм – типично славянская склонность характера, хотя этого и не хочет, как мне видится, признавать создающаяся сегодня новая церковная прослойка христианских интеллектуалов. Тем не менее, именно мистически направленным образом мысли объясняется то, что русский ищет прежде всего не познания, а опыта. Для него практика правит теорию, а не наоборот. Если интеллектуальная часть христиан нашего региона не будет считаться с этой особенностью русского менталитета, произойдет ее отрыв от народа и создание собственной, односторонне рациональной по содержанию, субкультуры. Я уже не говорю о рядовых членах церкви, далеких от понимания богословских тонкостей. Если сказать честно, я обеспокоен современной тенденцией впадения отечественного протестантского богословия в схоластицизм. Между ним и церковью растет стена отчуждения, которую уже сегодня нужно пробивать, но вернемся к теме. Я подчеркиваю данный аспект русского мышления вовсе не потому, что русским нечем хвалиться в области интеллекта. Мнение о философской недоразвитости России Нового времени слишком преувеличено. Русское мышление просто не преувеличивает значение разума и достижений философии и естественных наук. Еще до эпохи Петра Россия была в курсе всех философских учений Запада. Например, богословские воззрения первых отечественных мыслителей и преподавателей Киево-Могилянской академии (И.Гизеля, И.Кроковского, Ф.Прокоповича и др.) отмечены высоким уровнем и осведомленностью по всем теоретическим вопросам (см. напр: Ничик В.М, Горський В.С, Попович М.В. та Інші. Історія філософії на Україні. В 3-х тт. – Київ. – 1987).

С Петра I ситуация еще более благоприятствовала развитию философии и богословия в России. Так, М.В. Ломоносов стоит у истоков создания отечественной философской мысли. При этом в качестве наиболее приемлемой для религиозных нужд государства Российского им была выбрана наиболее передовая на те дни философия Христиана Вольфа (1679-1754). Для ее преподавания в России были приглашены лучшие философские силы Запада. При этом студенты Санкт-Петербурга пользовались вначале переводными учебными материалами, но первое же поколение выпускников, молодые ученые Г.Н. Теплов, А.Д. Кантемир, В.Н. Татищев, Я.П. Козельский и др., предприняло написание собственных учебников и трудов по философии, содержание которых определенным образом отличалось от немецких изданий. Русские философы перерабатывали западное наследие, приспособлявая его к собственным нуждам.

Философия Вольфа, представлявшая собой развитие учения Г. Лейбница, была предложена Петру I в качестве общеобразовательной государственной системы Ломоносовым не случайно. Лейбниц был почти единственным философом своего времени, не пожелавшим строить философию в отрыве от Библейского Откровения.

То же можно сказать о Шеллинге, которому следовала русская философская мысль XIX века. Несмотря на то, что у этих мыслителей были свои недостатки, это был выбор в строго религиозном направлении. «Поздний» Шеллинг стоял у основания «философии всеединства» В.С. Соловьева, а лейбницианство играло важную роль в творчестве Н.О. Лосского и других русских интуитивистов. Из всего многообразия позиций русские философы избирали наиболее важные, а к остальным проявляли лишь осведомленный интерес. Так идеи материалистического Просвещения коснулись русских лишь косвенно, а сознания простого люда поверхностно. По крайней мере, в середине XVIII-го века Россия в интеллектуальном отношении ни в чем не отставала от передовых европейских стран. И если уж Россия не дала миру больших имен в Новое время, то этого же не сделали и США. Единственным их философом петровского времени был заимствовавший свои идеи у Мальбранша Дж. Беркли, и то переехавший из Англии. Да и в последующие века Америка была бедна на философов, фактически подбирая то, что производилось в Европе. Знаменитый Ч. Пирс был популяризатором прагматизма У. Джемса, а Дж. Дьюи был, по сути, последователем О. Конта. У теологов П. Тиллиха и Р. Нибура также налицо европейские заимствования: экзистенциализма и неоортодоксии соответственно. Значит ли это, что Америка не была полноценной в области интеллекта? Вовсе нет. Подобным же образом Россия выступала лишь в роли пользователя новых философских идей, но не разработчика их или ведущего проводника. Может быть, это просто русская лень шевелить мозгами, однако это не доказательство их полного отсутствия. Выражаясь терминами современного французского этнографа К. Леви-Строса, можно заключить, что русская культура наиболее «холодная», т.е. безразличная к переменам.

С другой стороны, серьезные исследования все же велись, хотя как сами имена авторов, так и их труды оставались неизвестными (Л.С. Выготский, С.Н. Давыденков) или издавались сильно урезанные советской цензурой (В.И. Вернадский, А.Д. Сахаров). В области же семиотической культурной антропологии русские мыслители (Бахтин, Пропп, Эйзенштейн, Фрейденоберг) оказались даже впереди Запада. А работы Н.Д. Кондратьева просто изумили зарубежных коллег-экономистов. Нельзя не отметить обратное влияние русской философии на западных философов: русского иррационализма на учения М. Шелера и Н. Гартмана, экзистенциализма Н. Бердяева и творчества Ф. Достоевского на мистическую систему итальянского философа М.Ф. Шакки. О христианском Востоке немало хороших отзывов со стороны мыслителей мистической и иррациональной ориентации.

То же, что действительно интересовало Восток, так это мистицизм. Напомню, что христианским мистицизмом является непосредственное общение с Богом в отличие от нехристианского или как его сейчас принято называть эзотерического (тайного) мистицизма как прикосновения к запредельному миру или ощущение последнего. Я не хочу сейчас указывать на все их различия, отмечу только, что индийская или буддийская оккультная мистика отличается от христианского мистицизма своей враждебностью к личному началу в человеке. Фактически последнее в нем растворено в Абсолютном Духе. У христиан с Богом соединены наши чувства, мысли и волеизъявления, мы же сами не растворены в Нем до исчезновения нашей личности. Если последнее и происходит где-то, то только по неведению. Бог даже не ожидает от нас абсолютной пассивности, как это отметил Вочман Ни в третьем томе своего эпохального произведения «Духовный человек». Здесь скрыты тоже какие-то закономерности: Монголия-Китай...

Какова же специфика русского мистицизма? Основной особенностью любого мистицизма является его миролюбие. Погруженный в собственный мир мыслей, чувств и целей мистик или монах наименее пригоден для политики и социального преобразования общества. Он хочет разобраться в себе самом прежде, чем вынесет

суждение о внешних явлениях жизни. А этого рода войне не приносится никаких жертв. При этом речь идет лишь о самопожертвовании отдельной личности, борющейся сама с собой (любой свободный выбор есть борьба), а не о том, чтобы в роли жертв этой борьбы выступали другие люди. Если я сражаюсь с собственным эгоизмом, то это может задеть другого только идейно, но не физически.

Правда, существует феномен и «психологического давления». Можно требовать «духовных» подвигов от других. Но и этого я также не подразумеваю. Все, что я хочу здесь подчеркнуть, так это то, что для ведения духовной брани всем хватает места под небом и средств для выживания, потому что она зависит от всего внешнего лишь в виде поводов, но не причин, т.е. косвенно. Давайте вспомним житейскую мудрость: "быть" и "делать" не одно и то же. Мы создаем себя наедине, потому что никто из людей не несет за нас такую же ответственность, разумеется, при помощи Бога, как мы сами. Это же никому не мешает.

Здесь как раз и кроется все русское миролюбие. Когда речь заходит о ереси, русский часто отвечает: «Брат он, как и всякий православный, так как искренне ищет Бога, а где фальшивит, Бог ему судья. Доктрины – дело тонкое, но их слабость в том, что все зависит от степени нашего понимания и знания истины. Поэтому можно ошибаться и искренно. Если кто не уразумел чего-то по незнанию, Бог не лишит такого Своей милости. Он либо пошлет ему наставников, либо сделает еще что-то, но не поступит несправедливо». Иными словами, по-русскому, заблуждаться невозможно: истина настолько очевидна, что можно не спорить, сама жизнь научит неуспевающего. Вот почему в мировоззрении и религиозных предпочтениях русских религиозных мыслителей феномен пацифизма и анархизма занимает особое место. Еще одной особенностью христианского мистицизма, и в частности русского, является пантеистический подход к жизни: все священо как творение Творца. С этим явлением связана известная зависимость русских от своей истории, своего прошлого, благоговение перед традицией и даже самой смертью... Может быть именно этим обусловлена русская отсталость. Даже имея полную возможность контакта и ассимиляции с Западом, русская душа просто не проявляет интереса к его ценностям жизни и к специфике его духовности после первого и даже поверхностного соприкосновения.

Конечно, более тесные контакты между Западом и славянским Востоком, имевшие место в начале XX-го века, были плодотворны, но в этом отношении «тяжелая на раскачку» Россия по большому счету так и не сдвинулась с места. Нет спора, некоторая дифференциация в среде русской интеллигенции тех дней имела место: у нас были свои неокантианцы, и свои интуитивисты. Тем не менее, это был особый род неокантианства и интуитивизма. Основное же направление философии «всеединства» Соловьева устояло, окрасив в собственный цвет все другие разновидности русской мысли.

А как насчет протестантизма в России? Та же участь. Несмотря на активную помощь западных миссионеров, русский протестантизм избрал малозначительную с точки зрения своих западных коллег модель богословия – арминианство. Проханов, Фетлер, Марцинковский придерживались его более последовательно, Павлов, Каргель – менее, но общий факт таков, что кальвинизм плохо уживался и уживается на русской земле. Здесь он во всем преемник греческих (в лице Константинопольской или Византийской) церкви или православия, хотя, разумеется, лишь в данном вопросе.

Кальвинизм, видимо, оттолкнул русских протестантов своей политической направленностью и, конечно же, отрицанием самостоятельных духовных сил человека. Русские мало говорят о Боге и Его правах, поскольку воспринимают Его, прежде всего, как Отца, а не Судью, а свободой воли интересуются много, потому что знают, что за Богом дело не станет, поскольку вся проблема в них самих.

Согласно убеждениям русских протестантов, любовь выше веры и определяет спасительное отношение к Богу лучше, чем простая вера в искупительный подвиг Христа. Поэтому они предпочитают говорить не о вере как рациональном согласии, а о доверии как глубоко личностном акте самоотдачи Богу. Также они учат, что без покаяния как способа выражения своего отношения ко греху и к Богу, не спасет никакая вера. Покаяние - равное вере условие спасения, Бог помогает осуществить его, но человек в этот процесс не только включен, но и предполагаем во всем промысле Божьем.

Еще одна черта русской религиозности – соборное мышление. Здесь и православные, и протестанты обнаруживают удивительное сходство. Единство нации, единство церкви нужно защищать любой ценой. И лишь когда затрагиваются принципы, оно может быть нарушено, причем потеря его всегда ощущается русскими болезненно. Весь Запад индивидуалистичен, но даже русский персонализм и тот имеет коллективную окраску. Западной мелочности русский не приемлет в любых обертках. Тоже можно сказать и о релятивизме, лишаящим морали ее общезначимой ценности.

Особо стоит вопрос свободы русского духа от формальных, логических и даже этических штампов. Здесь русский непредсказуем. Он ищет правду и Бога везде, опускаясь за крупными истинами даже в логово самого сатаны. Попробовать нигилизм, марксизм, масонство – ведь все испытывается опытом. Не понравилось – выплюнул, и снова поиск и снова горький опыт ошибок, и снова свободный полет. Может быть, в этом вся парадоксальность и непредсказуемость русской души, ведь борьба с собственной волей является лейтмотивом всей классической литературы и философии Религиозного Ренессанса в русской культуре. Победить же самого себя равнозначно принесению себя в жертву, но кому – вот в чем суть русского экспериментаторства.

Щедрость русского характера также отражается на его религиозности. Русский выше многих мелочных выяснений и уточнений. Главное он умеет противопоставлять второстепенному. Отсюда его духовное подвижничество, аскетизм, подвиг. В. Соловьев раздавал много денег бедным и порой приходил домой босиком. В этом он очень похож на Оригена или Иоанна Златоуста. Но это снова-таки тот же Восток. О русском гостеприимстве говорить не приходится – вся душа на распашку. Русский верующий весьма откровенен, но когда ему хоть раз «плюнут в душу» – отворачивается надолго. Чувство справедливости в нем, кажется, не знает благодати прощения. В том же случае, когда он видит искреннее раскаяние, его способность к прощению мгновенно восстает из пепла. Русский прямолинеен, когда чем-то не доволен. Здесь общение с ним – пытка. Он не знает такта и меры ни в обличении, ни в поучении. Тем не менее, способен признавать собственные грехи и ошибки. Например, Лев Лопатин, Борис Вышеславцев были яркими спорщиками, однако на удивление никогда не оправдывались в собственных грехах.

Какие же выводы можно извлечь из феномена русской религиозности? Это, прежде всего, то, что она реально существует, с нею нужно считаться западным «друзьям». Далее, собственный опыт богопочитания и богопонимания нужно охранять от слияния или ассимиляции с Западом. И, наконец, его нужно развивать и углублять. Все достижения от контактов с другими народами, особенно носящие культурно ассимилирующий характер, следует пропускать через собственное мировоззренческое сито. Делая это, мы сможем лучше понять «наше» место в истории человечества как прошлого, так настоящего и будущего. А, следовательно, мы лучше поймем Божественный промысел относительно создания многих наций, опыт которых мы должны уважать и ценить как свой собственный, т.е. взаимно уважая.

В культурологической науке остро стоит вопрос глобализации, стремящейся стереть

с лица земли любые культурные и национальные обычаи и устои. Все должно превратиться в пеструю и неопределенную смесь. Это якобы лучше послужит мирному сосуществованию людей. Лично же мне это напоминает новый коммунистический эксперимент, казарменное хозяйство и выставление частной собственности врагом человечества. Между тем житейская мудрость гласит, что два соседа живут дружно лишь тогда, когда у них четко определена межа. Истинный мир на земле возможен лишь на основе уважения национальных особенностей каждого народа. Каждая из культур обладает вложенным в нее Творцом национальным своеобразием, достоинством и суверенностью. Конечно, культур меньше, чем стран, которых сейчас насчитывается около 160, тем более народностей, которых на земле более двух тысяч, однако все они, включая и отдельно взятого человека, одинаково ценны в глазах Бога.

Так или иначе, лишь осознав назначение собственного народа через познание духовных основ национальной культуры, можно содействовать и общемировому развитию событий. Напротив, искаженное понимание сущности духовного наследия разрушает целостность мировой культуры, делая ее развитие однобоким. Среди основных культур мира: американской, европейской, исламистской, азиатской и африканской – славянская, в более широком смысле нашей терминологии - восточная, призвана служить связью или мостом между развитым Западом и отсталым Востоком, между индивидуализмом первого и культом всеобщего последнего. А связь – это всегда поиск взаимопонимания, гармонии и мира. Если человечество научится балансировать между личным и общим, разумным и чувственным, сильным и слабым, оно выживет, нет – погибнет. Россия сегодня стоит между Западом и Востоком, призывая их к конструктивному диалогу.

Таким образом, именно в связующем звене надежда на мирное развитие международной политики будущего. Мир на земле можно сохранить лишь ценой межкультурного уважения, поэтому необходимо хранить верность не столько плюралистической, сколько «полифонической» концепции мировых культур, предполагающей их равенство и собственное место в Божьем Замысле касательно развития истории. Поскольку идея братства и сотрудничества лучше соответствует Божественному промыслу касательно национальной многоликости человеческой расы, как согласная с истинами Священного Писания, ей и нужно следовать христианской Церкви в своем влиянии на духовное состояние мира.

История богословия евразийского протестантизма

Оглавление

[Уникальность евразийского протестантизма К истокам Критика православия со стороны народных движений Оппозиция православию со стороны русской интеллигенции Богословские предпосылки возникновения русского протестантизма Философские предпосылки возникновения русского протестантского движения Возникновение евразийского протестантизма и специфика его богословия Специфика богословия русского протестантизма Отношение к единству и социальному служению в русском протестантском братстве Тяжелые годы для русского протестантизма Современное состояние богословия русских протестантов](#)

Уникальность евразийского протестантизма

Возникновение евангельской разновидности протестантизма в России второй половины XIX-го века было явлением многоплановым и неоднозначным. Начатое

почти одновременно в трех различных регионах (в Санкт-Петербурге, на Украине и Северном Кавказе) духовное пробуждение славянских народов впитало в себя различные доктринальные принципы, создав уникальный состав своего богословия. Нисколько не унижая других представителей протестантской мысли, я все же буду заострять больше внимание на евангельско-баптистском движении, как наиболее массово представленном в духовном пробуждении России.

На характере данного своеобразия определенным образом сказалось и духовное прошлое русских протестантов, что плохо учитывалось нашими западными коллегами. Как идеи Реформации возникли не на пустом месте, а подготавливались не одним поколением дореформаторов (павликиане, богомилы, катары, альбигойцы, Вальдо, Уиклиф, Гус, Франциск Ассизский, Савонарола и др.), точно также русский протестантизм впитал в себя реформационные идеи своих предшественников. В целом у автора данной статьи вовсе нет желания видеть во всякой критике православия предтечу русского евангельского движения. Тем не менее, некоторая ее часть имеет библейские основания и по праву должна признаться протестантской, даже если и была стихийной или эпизодической.

С другой стороны, именно православие, а вернее специфика славянской религиозности, некоторым образом также создавало богословский характер русского протестантизма, причем задолго до образования евангельских общин. Никакое явление в истории не возникает на пустом месте. Культура накладывает свой отпечаток на формы поклонения Богу, характер богослужебной практики и даже наличие акцентов в одном и том же богословии.

Первые русские протестанты воспитывались на смеси своих старых православных взглядов с евангельской традицией, принятой зачастую лишь в виде общих тезисов: "Высший духовный авторитет только в Писании", "спасительна только личная вера, а не церковная традиция". Разумеется, были и западные влияния, однако их эффект был чисто избирательным. Самой родственной славянам по духу оказалась форма протестантизма, представленная меннонитами. Отсюда и их сильное влияние на русский протестантизм. Все остальное имело меньшее значение для русских верующих, которые предпочитали идти на ощупь, чем доверять любым авторитетам, что и создало сам феномен евроазиатского протестантизма – явление уникальное и до сих пор мало изученное.

Протестантские в своей сути идеи не только критиковали православие, но усваивали и сильные его стороны. Стремление к святости, к фактическому подражанию Богу, акцент на деятельном послушании, важность совершения добрых дел, приоритет мистического над рациональным в поклонении Богу – то небольшое, в чем можно усматривать параллели между восточным православием и восточным протестантизмом. Иными словами, русский протестант стоит между западным протестантом и православным верующим.

Уступка ли это богословию исторических церквей, против которого выступила Реформация? Не думаю. Напротив, это дальнейшая реформация, только на этот раз - недостатков самих реформаторов. Богословие русского протестантизма не просто синтезировало западные формы богословий, но даже создавало нечто новое в поисках возмещения упущенных деталей. Хождение на ощупь – удел многих первооткрывателей, поэтому к русской доморощенности лучше подходить более серьезно: она только начинает заявлять о своей уникальности и непременно сделает это в ближайшем будущем.

На настоящий момент известно пока лишь то, что русское богословие на ощупь нащупало богословие Арминия. В любом случае, специфического истолкования (уточнения) даже бесспорных тем в богословии невозможно избежать, ведь Божественная истина преломляется об особенности национального характера и выделяет те или иные свои аспекты как наиболее важные. В этом смысле русские

протестанты отличны от своих зарубежных коллег: признавая основные положения Реформации (спасение по вере, «только Писание» и принцип всеобщего священства), они, тем не менее, осознают и ее слабые стороны (детокрещение, невидимость церкви, заикленность на юридическом освящении и абсолютном предопределении).

Таким образом, мы можем определять русский протестантизм как уникальное явление в истории мирового протестантизма, которое следует изучать и ценить, по крайней мере, русскими верующими. В контекстуальном богословии уже утвердилась вариативность баптистского движения в истории. Так, существует баптизм американский, европейский и русский. Лицо последнего определяло не полное заимствование протестантизма с Запада, а его творческая переработка и модификация. Иными словами русский протестантизм испытывал двойное влияние, борясь за собственное существование, как с нежелательными формами протестантизма Запада, так и с православием Востока.

В данной статье я хотел бы акцентировать внимание читателя не столько на западном протестантском влиянии, сколько на самобытности славянского мировоззрения и его роли в формировании облика русского протестанта. Именно с учетом последнего фактора можно адекватно представить себе национальные корни протестантизма или преломление некоторых аспектов протестантизма на почве русского самосознания.

К истокам

Конечно же, нам нельзя не коснуться предтеч русского протестантизма, критиковавших православие как изнутри, так и извне его. Христианство на Руси имеет почти первоапостольскую древность (см. подр: В.Е. Титов, «Православие», М., 1974). Предание возводит его к проповеди апостола Андрея – евангелиста Армении, – который предпринял миссионерское путешествие по руслу Дуная, а не Днепра, как это ошибочно изложил летописец Нестор в своей «Повести временных лет». Как это было показано в трудах историка Л. Гумилева, он проповедовал не в Киеве (не говоря уже о Новгороде), а в Херсонесе (позднее Корсунь).

Именно этим можно объяснить, откуда в последнем во время ссылки Климента Римского в конце I-го века нашей эры существовала христианская община, насчитывавшая около тысячи прихожан. О проповеди ап. Андрея на юге современной Украины (в Скифии) указывали Эпифаний Кипрский, Евсевий Кесарийский и Евхерий Лионский. По данным академика Б.Ф. Грекова (Б.Ф. Греков «Киевская Русь», М., 1953, с. 388-389) о существовании христиан в Скифии и Сарматии говорили такие отцы церкви, как: Тертуллиан, Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский и Иероним.

Некоторое время христианство и язычество на Руси сосуществовали, как некогда в Римской империи, пока с крещением Святого Владимира в 988 году не была обозначена формальная победа первого над вторым. Этому сильно поспособствовала созданная еще в IX-м веке константинопольскими миссионерами, братьями Кириллом и Мефодием на староболгарском языке христианская литература, которую начал усваивать русский народ. Кирилл (собственное его имя Константин) на основе греческого языка составил для славян алфавит и грамматику. После его смерти в 869 году, его дело продолжил Мефодий (ум. 885), став митрополитом Моравским. При сыне Владимира, Ярославе Мудром (1015-1054), митрополитом на Руси стал местный священник Илларион. Сделанный братьями перевод Библии на староболгарский язык включал в себя только канонические книги. Уже к XII-му веку на Руси имелся перевод богословской части учения И. Дамаскина – «Точное изложение православной веры». В XIV-м веке был переведен Дионисий

Ареопагит с комментариями Максима Исповедника. Таким образом на Руси мы видим существование двух базовых документов православия, олицетворявших два направления богословской мысли: рациональное (катафатическое) и мистическое (апофатическое). Примечательно, что в XVII-XVIII веках преподаватели Киево-Могилянской академии также представляли два эти подхода: естественно-научный или рациональный (И. Гизель, И. Кроковский, Ф. Прокопович, Г. Конисский, М. Козачинский, Г. Щербацкий и др.) и антропологический или этико-символический (Даниил Туптало, Паисий Величковский, Семен Гамалия, Григорий Сковорода и др.). Так на Руси возникло православие, ничем существенным от византийского не отличавшееся. Правда, в нем была одна существенная особенность: с первых дней своего существования русское религиозное сознание взяло курс на автономность и равное достоинство с Константинополем. Впрочем, само обособление православия тогда еще только зарождалось, поскольку формально Восточная церковь отделилась от Западной лишь в 1054 году.

Первым духовным мыслителем на Руси был первый киевский митрополит Илларион, написавший «Слово о законе и благодати» в 1054 году. Проводя четкое различие между законом, дающим блага земные, и благодатью, дарующую духовное спасение, он приблизил отечественную мысль к моральной проблематике. Отождествляя закон с функциями государства, Илларион выделял самостоятельную ценность церкви как носительницы духовных благ. Это были первые намеки на принцип разделения светской и духовной властей. В этом труде также присутствует мысль об универсальной благодати Бога: «Любой человек может быть причастником Божества!» При этом данное заключение делалось не из мистических позиций, присущих византийскому богословию.

Илларион мыслил и рационально, и исторически. Не случайно непосредственно за ним возник «Изборник Иоанна» (1076), положивший начало деятельности представителей рационального крыла в русской религиозной мысли Климента Смолятича (1147-1154) и Кирилла Туровского (1130-1182). У последнего мы находим учение о Боговоплощении как восприятию Христом человеческой природы и ее преображении, о свободе воли человека («самовластии души») и сотрудничестве с нею Божественной благодати. «Земля же естества нашего, аки семя Божие приемша, и страхом его болящи присно, дух спасения раждает». Таким образом, православие на Руси начало приобретать собственное лицо.

Примечательно, что протестанты на Руси возникли вскоре после ее крещения Владимиром. В «Наставлении, как правильно состязаться с раскольниками», изданном в Москве в 1825 году, имеется интересная запись: «Восстает около 1003 года некий монах Андреан противу поклонения икон, иерархии и законов церковных» (цит. по: Ф.И. Федоренко, «Секты, их вера и дела», М., 1965, с. 37). К 1149 году там же относится упоминание о монахе Мартине, родом из Армении, который подобные идеи распространял в Киеве, причем письменным образом. Он написал сочинение под названием «Правда» и размножил его в виде нескольких десятков копий. Наконец, при князе Димитрии, в середине XIV-го века «многие начались в России расколы». Из других источников известно о еще одном критике церковных порядков, Дмитре, чья раскольничья деятельность приходила на 1024 год. Разумеется, многие из них так и умерли неизвестными потомкам.

Критика православия со стороны народных движений

Протест против ошибок, злоупотреблений и доктринальных уклонений православия осуществлялся с двух сторон: со стороны «книжной» части русского общества и неграмотных его слоев, видевших лишь результаты, а не подлинные причины кризиса официального богословия. При этом народная критика православия шла

обычно в сторону протеста против излишней обрядовости. Так еще во второй половине XIV-го века в Новгороде и Пскове зародилось движение «стригольников». Его возглавили диакона Никита и Карп – люди по тем временам грамотные, в том числе и по роду богословия. Примечательно, что именно Новгород в те годы был культурным средоточием Руси, как не затронутый набегами монголо-татар. Стригольники отрицали безнравственность и корыстолюбие духовенства, выступая против возведения в священнический сан за деньги. Это давало им право отказаться от посредства священников и каяться не перед ними, а перед Самим Богом. Отказ от панихид как простого средства обогащения клира, а также от крестов и икон как ненужных Духу Святому проявлений – чисто протестантские требования. Конечно, здесь не был утвержден принцип всеобщего священства, однако аморализм священников был связан с их церковным положением. Заметим: стригольники выступили не за смену недостойных иерархов церкви, а за ненужность и даже греховность существования самого института священников. Их выступления против догмата о воскресении мертвых, вызванные поборами за умерших, роднит это учение с новой волной реформации русской официальной церкви, вспыхнувшей в той же местности спустя сто лет.

Из богословского разбора из стригольников можно вывести тезис о радикальном противопоставлении «дерева познания» и «дерева жизни». Под первым они понимали засилье в церкви разума и ограничение христианского духа и веры. Этим выражался протест против богословской образованности, к которой имели причастность лишь немногие. По этой причине стригольники хотели толковать Библию сами, не доверяя ее трактовке священниками. Этот аспект их богословия весьма симптоматичен: русскому духу чуждо подчинение холодным законам, не учитывающим непосредственное водительство верующих Духом Божиим. Видимо, в таком отрицании рациональных подпорок христианской веры выразилось несоответствие содержания «служб» священников духовным потребностям паствы. Другой стороной этого положения было то, что стригольники разрешали учить «закону Божьему» простых верующих. Верующий имеет право на самоопределение в духовных вопросах. Им нельзя манипулировать в угоду воли священников. Разумеется, это требовало духовной зрелости и библейской осознанности от самого «мира», отказавшегося от «клира». Отсюда далеко идущий вывод: церковь Христова должна состоять из сознательных членов, а не из духовных слепцов, водимых недостойными руководителями. При этом каждому верующему стригольники вменяли в долг проповедь Евангелия и ведение «достойного» образа жизни. Таким образом, рядовым верующим передавалась не только функция священников учить Слову Божьему, но и вся ответственность за личную судьбу перед Богом. Это было важно и для миссионерских задач.

В 1470 году возникает «ересь жидовствующих», возглавленная новгородскими священниками Денисом и Алексеем и перенесенная игуменом Немчиновского монастыря Захарием в Москву. «Жидовствующими» новые критики православия были названы не столько по тому, что имели еврейскую национальность, сколько по тому, что считали общецерковное учение неправомочно умаляющим истины Ветхого Завета (не создание «себе кумира» и почитание «Единого Бога»). Отличительной особенностью этого движения было вовлечение в свое учение не низшего слоя священников, что имело место у стригольников, а самого института священников. С середины следующего века движение «жидовствующих» набирает новый размах в связи с деятельностью Феодосия Косого и Матвея Башкина, который отпустил своих крепостных на волю. Также в числе этих раскольников числился игумен Троице-Сергиевого монастыря и ученик Нила Сорского, Артемий. Разумеется, и здесь не обошлось без перекосов, однако в числе основных требований реформистов был отказ от видимых таинств, церковных преданий, монашества, культа святых и икон.

Учение жидовствующих распространилось в Москве, Новгороде, Пскове, Твери, Рязани, на Северной Двине, в Заволжье и даже на границе с Литвой.

Во второй половине XV-го века Русь освобождается почти одновременно как от византийской опеки, так и от татарского ига, более двухсот лет сковывавшего ее развитие. С падением Византии под ударами турок в 1453 году русское православие начало собственный путь. Сплочение вокруг Московского княжества требовало унификации религиозной жизни и правил веры. Это было наступило время религиозных разборок и борьбы с ересями. В борьбе за правоверие была собрана первая полная Библия на славянском языке, до тех пор существовавшая в разрозненных книгах.

Вдобавок к учению «жидовствующих» в конце XV-го века возникает движение «нестяжания» (Федор Курицын, Нил Сорский, Василий Патрикеев, Максим Грек), выступившее с протестом против монашеской собственности. «Нестяжателями» также началось обличение греха «симонии» (злоупотребления правом рукоположения). Нил Сорский в своих трудах отмечал, что приобретение земельных и усадебных богатств монастырями вступает в противоречие с евангельскими принципами умеренности, отречения от мира и необходимостью личного труда как источника существования. Несмотря на то, что данное движение было использовано в политических целях боярами и князьями (почему и было запрещено), выражало оно вполне евангельский дух и может считаться протестантским по своему содержанию. Во второй половине XVI-го века князь Константи́н Острожский знакомится с протестантскими идеями, которые начинают проникать в Западную Украину, но контактирует с реформатами лишь в вопросе книгоиздания. Его друг и ученик Максима Грека, князь Курбский организовывает перевод на славянский язык отцов восточной церкви — Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, а также издает Острожскую Библию (1581). При Иване Грозном впервые упоминается «лютерова ересь». При этом ее появление связывают с «жившим при царском дворе» врачом Ричардом Ченслором. Этот английский врач имел близкие отношения с одним тамбовским барином, от которых новое учение перенял Семен Матвеев.

После подачи в отставку в 1566 году митрополита Афанасия при Иване Грозном, церковью управлял сам царь. После окончания государственных смут церковный собор 1589 года учредил патриаршество, избрав первым патриархом Иова. После смерти первого царя из династии Романовых в 1645 году в среде православного духовенства образовался так называемый кружок «боголюбцев» или «ревнителей благочестия» (Аввакум, Даниил, Лазарь, Нионов и другие священники), сыгравший роковую роль в истории Русской церкви.

Люди этого круга идей ратовали за создание единообразной формы богослужения, якобы способной поднять духовность народа. В 1653 году сразу после назначения нового патриарха Никона русское православие было ввергнуто в сильный раскол. Суть его состояла в оппозиции реформам образца богослужения, предпринятым новым патриархом. Массовое народное волнение отражало протест против введения непривычных для россиян греческих обрядов. Идейным вождем оппозиции, получившей название старообрядчество, стал протопоп Аввакум (1621-1682), которого поддерживали «боголюбцы».

Церковный собор 1666 года предал противников анафеме, направив против них всю царскую репрессивную машину. Богословское обоснование раскола Аввакум дал в своих сочинениях «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное», «Книга бесед», «Книга толкований», «Книга обличений» и в частных письмах к царю. Несмотря на сугубо церковный и внутри православный характер к старообрядческой схизме примыкали то тут, то там различные реформаторские идеи, раздробив это движение на множество толков.

Основными направлениями старообрядчества, разделившимися по вопросу рукоположения, считаются: беглопоповщина, поповщина и беспоповщина. Первое выражало настроение автономии церковных общин и считало достаточным рукоположения своих священников со стороны «беглых» или перешедших к старообрядцам епископов. Второе надеялось создать свою собственную церковную иерархию, ища епископов, не запятанных «богопротивными» новшествами. Для протестантов большой интерес составляет третья ветвь старообрядчества – беспоповство.

«Беспоповцы»-старообрядцы отстаивали воистину евангельский принцип: «Каждый мирянин есть священник». Их общины управлялись выборными старостами, которые не были рукоположенными священниками. Обсуждение же наиболее важных вопросов входило в компетенцию местных соборов. Принцип «всеобщего священства» позволял беспоповцам акцентировать больше внимания не на церковной организации, а на вопросах личного благочестия, хотя отсутствие ясных вероучительных норм часто приводило к различного рода крайностям.

Воссоединение Украины и России при царе Алексее Михайловиче содействовало тому, что в Москву были призваны киевские богословы, занявшиеся исправлением богослужебных книг. При этом духовная власть прибегла и к услугам греков, механический перенос на русскую землю практики богослужения которых принес церкви сильный раскол. Будучи выражением протеста не столько по отношению к самим переменам, сколько к насильственным мерам их насаждения, старообрядчество все же было и явлением духовным.

Прежде всего, это относится к сути спора – изменению богослужебной практики. Хотя славянский текст Библии действительно не соответствовал содержанию еврейского и греческого оригинала, но старообрядцев интересовали традиции больше, чем их буквалистское соответствие библейскому тексту. Они считали, что предание не может быть изменено слишком просто и легко, поскольку Сам Бог следит за его сохранностью. Этот принцип верности врученному наследию составляет особое качество русского сознания.

Несмотря на то, что в числе первых евангельских общин в России было мало старообрядцев, общий дух этого движения был присущ значительной части представителей русской духовности. Исследователи считают старообрядчество «своеобразной эсхатологической разновидностью русского православия». Для раннего старообрядчества характерно всестороннее отрицание «мира» (сепаратизм), частью которого являлась отступившая от Божественных установлений официальная церковь.

Все это имеет свои параллели в библейском учении, однако нас более интересует беспоповский толк в старообрядчестве. Беспоповцы учили, что «антихрист» развратил священников, и истинное священство невозможно из-за связи с государственной структурой первого. Здесь был неявно выражен великий принцип: церковь не может быть разновидностью правовой организации. Внешние формы не способствуют, а ограничивают выражение поклонения «в духе и истине». Подробно об учении и традициях старообрядцев можно узнать из: Миловидов В.Ф.

Старообрядчество и социальный прогресс. – М: Знание. – 1983. [079](#)

К середине XVII-го века относится возникновение целого ряда учений, получивших общее название «духовных христиан». Росту этого движения содействовало и упразднение в 1721 году Петром I патриаршества, воспринятое как угроза сделать церковь винтиком государственного аппарата. Среди «духовных христиан» получило сильное развитие *духоборство*. Движение духоборцев получило развитие на Тамбовщине, представляя собой духовное возрождение, из которого в середине XIX-го века вышло *молоканство*. Мистическая окрашенность всех этих учений ярко выражена. Социально это было крестьянское движение, представленное

крестьянином Илларионом Побирохиным и бродячим портным Семеном Матвеевичем Уклеином. Первоначально эти два лидера действовали в одном духе, но позже их взгляды разошлись.

Похоже, что движение духоборцев возникло в начале XVIII-го века в Харьковской губернии, откуда перебросилось в Россию и другие районы Украины. В 1750 году Силуан Колесников организовал полностью отделившуюся от православия общину духоборцев в Екатеринославской губернии, на юге Украины. В Тамбовской губернии духоборцев представлял Илларион Побирохин, а затем Савелий Капустин. Оттуда учение духоборцев перекинулось в Воронежскую, Саратовскую, Астраханскую и Пензенскую губернии.

С середины XVIII-го века духоборцы стали подвергаться частым преследованиям, депортациям и каторжным работам. Со времени указа Александра I четыре тысячи духоборцев поселили в Мелитопольском уезде на Молочных водах (с. Богдановка), а при Николае I переместили в Грузию. После смерти Капустина в 1823 году на Молочных Водах движение пришло в упадок, но в 80-е годы возродилось при участии Петра Веригина. С 1895 года к духоборцам снова применили строгие меры, так что они решили массово переселиться в Канаду. Так в 1898-1899 годах несколько их тысяч смогло эмигрировать в эту страну и поселиться там. Оставшиеся в России духоборцы в 30-е годы претерпели ряд репрессий уже от Советской власти.

Богословие духоборцев, которые сохранились до наших дней, является простым: Дух Божий живет в верующем и оживляет его естество. Духоборцы даже учили, что Бог живет в каждом человеке, и потому к людям следует относиться с уважением. Даже неверующие люди обладают некоторым присутствием Бога, хотя и не следуют голосу совести. С практической точки зрения это было выражением важного аспекта христианской веры, однако духоборцы заняли сторону более радикальной критики церкви, отрицая любую ее организованность, кроме духовной.

Духоборцы воспринимали себя в качестве «борцов за дух», выступая за «одухотворение омертвевшей в православии веры». При этом они отрицали как духовную, так и светскую власти, считая их гонителями свободного духа и веры. Таинства крещения и причастия, как и многое другое в Библии, духоборцы объясняли как аллегории. Имели общность имущества, отвергали присяги и участие в войнах, а всякое внешнее поклонение Богу считали недопустимым как недуховное. Молоканские общины управлялись выборными старейшинами. Их богослужения состояли из чтения Библии и пения псалмов. Его проповедники учили скорому Приходу Христа и установления на земле Тысячелетнего царства. Церковные таинства они истолковывали в духовном смысле, но вели высокоморальный образ жизни. Оба течения отрицали всякие обряды, в том числе крещение, видимые знаки причащения, иконы. Они делали особый акцент на внутреннее переживание духовного опыта в противовес внешним церковным установлениям и правилам. При этом если духоборцы (борцы за одухотворение мертвой веры) отрицали непререкаемый авторитет Писания, то молокане его признавали, хотя таинства понимали как духовные символы. С другой стороны, духоборцы были более последовательными христианскими пацифистами, чем молокане.

Еще одним движением, претендующим на статус «духовного», было *хлыстовство*. Несмотря на то, что о нем сложилось мнение как о древнем изуверском учении, требующем подвигов аскетизма в виде добровольного бичевания хлыстами, оно было во многом похожим на предыдущие. Это учение возникло во второй половине XVII-го века и вскоре получило распространение в Костромском, Владимирском, Нижегородском и Московском уездах. Первым из достоверно известных нам его идеологов были крестьянин И. Суслов и посадский П. Лупкин. Первоначально хлысты не отделялись от православия, пытаясь «одухотворить» его изнутри. Это типичная картина мистического миролюбия.

Несмотря на крайности своей религиозной практики («умерщвление плоти» посредством бичевания, достижение религиозного экстаза, запреты на пищу и др.), доходящие даже до отказа от брачной жизни, хлысты, тем не менее, были верны все той же подозрительности к формальным признакам церкви. Так они отрицали все ее внешние обряды, взамен чего исповедовали веру в мистическое единение верующего с Богом.

При этом последнее могло достигнуть такой вершины, когда верующий сливался с Богом или становился «христом» (таковых они называли «божьими людьми»). Последнее у хлыстов, тем не менее, понималось не еретически, а как богоуподобление. Таким образом, хлысты призывали к высокой нравственности, хотя и допускали на практике религиозные пляски и экзальтированные пророчества. Несмотря на неудачно выбранные средства, это учение все же практиковало духовные цели (требования высокой святости), а их призыв к достижению поклонения Богу «в духе и истине» был библейским.

Оппозиция православию со стороны русской интеллигенции

Тем не менее, было бы ошибочно видеть предтечу русского протестантизма лишь в народных движениях. Кроме названных учений, выступивших с критикой официальной церкви, были и другие влияния, включая и таких одиночных мыслителей, как Дмитрий Тверитинов (1667-1741), Григорий Сковорода (1722-1794), Тихон Задонский (1724-1782), Лев Толстой (1828-1910) и др. С критикой злоупотреблений в практике и богословии православия выступала и образованная часть русского общества, вынужденная искать убежище среди масонов. К таковым принадлежали И.В. Лопухин, С.И. Гамалея, Н.И. Новиков (1744-1818), А.Ф. Лабзин (1766-1825), М.М. Сперанский (1772-1839) и др. Русская форма масонства представляла собой попытки осуществления общехристианского идеала внутренней духовной жизни, свободной от рационализма догм и формализма церковных установлений православия.

В 1782 году они даже создали в Москве «переводческую школу» западных мистиков. Хотя среди этих трудов были и явно сомнительные по происхождению, тем не менее, на русский язык были переведены и христианские мистики, а именно труды Макария Египетского, Августина, «Ареопагитики», Я. Беме, Гр. Паламы, пиетистов и даже иезуитов Молины и Суареса, а также более новых представителей христианского мистицизма, например, Л.К. Сен-Маритена (1743-1803). Христианский мистицизм есть форма синтеза теизма с пантеизмом, поскольку усматривает во всех явлениях мира реальное присутствие Творца. Это присущее всему Востоку настроение было типичным и для русской религиозности.

В целом русские мистики конца XVIII-го века, искавшие общего с масонством, были очень похожи на западный романтизм, подготовив почву для восприятия на русской земле идей Шеллинга, которые были близки русскому мышлению именно своей мистической направленностью. Несмотря на то, что по меткому замечанию Г. Флоровского «романтическая религиозность» была скорее «не верой, а ее предчувствием или жаждой», все же она определяла исконно русское лицо духовности. Когда же пришло время (в сер. XIX-го века), эта духовная алчность сказала на восприятии Божественной истины самым неожиданным образом: в России началось духовное возрождение.

Религиозное брожение русской интеллигенции было обусловлено общей неудовлетворенностью духовным состоянием православия, вернее официальных его лиц. По этой причине идет интенсивный поиск альтернатив на Западе, из богословского и философского многоголосия которого выбирается то, что находилось ближе к русскому способу богомыслия. Так в эпоху правления

Александра I сильное развитие в России получает квакерство – чисто протестантское учение, причем некальвинистического направления.

Здесь мы снова видим избирательное отношение к западному протестантизму. Так первый крупный богослов петровской поры Феофан Прокопович (1677-1736), увидевший в богословии Суареса параллели с православием, тем не менее, проявил большой интерес к арминианским трудам Гуго Гроция. Мистически ориентированная русская интеллигенция XVIII-го века тяготеет к богословию квакеров. В это время имела большую популярность и переведенная на русский язык книга лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555-1621) «Истинное христианство». Пиетизм самым определенным образом повлиял на богословские взгляды православного теолога Тихона Задонского, что вполне символично.

Об общем увлечении русских интеллигентов западным мистицизмом В. Зеньковский писал: «Эта устойчивость мистических течений среди русского общества (говорим все время о мистицизме внецерковном) не может быть, конечно, объяснена какими-либо иностранными влияниями или внешними историческими условиями, – очевидно, тут есть налицо какая-то потребность русской души, не находившая себе удовлетворения ни в Церкви, ни в общей культуре» (История русской философии. – Л: Эго. – 1991, т.1, ч.1, с. 120).

Богословские предпосылки возникновения русского протестантизма

Уместно ли вообще говорить о предпосылках зарождения русского протестантизма? И да, и нет. В плане Божественного влияния – нет, поскольку Бог планирует историю отдельных наций и воздействует их возрождению согласно Своему Промыслу в каждом отдельном случае отличным образом. Уместно же говорить о них, поскольку обычно Бог согласовывает Свои действия (не с заслугами, а) со степенью готовности людей к духовным изменениям.

Обычно Господь идет навстречу духовной нужде и осознанной потребности людей в Божественном вмешательстве. Мало того, Бог работает посредством самых различных средств (условий, влияний) над сознанием отдельных людей и наций, чтобы привести их к покаянию. Туда, где почва сердца проявляет податливость, Божья благодать спешит прежде всего (см. напр. Мф. 13:19-23; Лк. 5:20; Деян. 13:7-12, 46; 14:9; 16:6-10; 17:11; 18:6; 19:9). Хотя Бог и властен изменять данный порядок в каждом отдельном случае, все же он является доминирующим в обычных Его действиях.

В качестве Божьих средств подготовки человеческого сознания к принятию спасения выступают исторические, культурные условия и иные факторы воздействия. В этом смысле характер православного богословия некоторым образом влиял на способ восприятия евангельского учения русскими верующими. Что касается православного богословия, то в России его первыми начинателями были Петр Могила в XVII-м веке и Феофан Прокопович в XVIII-м, преподававшие в Киево-Могилянской академии. Хотя их считают склонными к заимствованию от иезуитов, сами себя они не отделяли от православия.

Фактически, богословские различия между доктринами католицизма и православия в их рациональном содержании незначительны. Все они сводятся к отношению к папству и к схоластической самой по себе доктрине о «филиокве». Все остальное носит литургический, и, следовательно, прикладной характер, к самому богословию не имеющий непосредственного отношения.

В этом смысле вероучительные убеждения и богословие Могилы и Прокоповича отражали типичное рациональное крыло православия, так же как богословие Гр. Паламы и других «исихастов» (включая и Гр. Сковороду) – мистическое. Отличие

рациональной от мистической формы православия можно хорошо проследить, сравнивая взгляды православных теологов на объективный и субъективный аспекты доктрины искупления. Одни из них считают формальный и фактический элементы спасения несовместимыми понятиями, другие совместимыми. Подобным образом в православии стоит вопрос катафатического и апофатического видов богословия. Однако даже непредвзятому исследователю становится явной искусственность такого противопоставления объективному субъективному, рациональному мистическому. Различие этих двух подходов (рационального и эмпирического) не носит непримиримый характер. Оба эти начала играют свою, присущую только им роль в христианской жизни, первое, правда, ближе к богословию теоретическому, второе – практическому.

Со времени создания Брестской унии 1596 года, поставившей под угрозу существование православной веры, именно России было суждено возродить веру своих отцов. На защиту православия встали еще с 80-х годов такие полемисты как Христофор Филарет, Мелетий Смотрицкий, Захария Копистенский и др. Оплотом православия стали братства – культурно-религиозные народные объединения, которые имели свои школы. К началу XVII-го столетия на Украине их насчитывалось более 30. Особым интеллектуальным потенциалом стала выделяться Острожская школа, образованная в 1576 году и со временем переросшая в академию. Польская экспансия в западной Украине сместила центр православной веры в Киев.

В программе школы Киевского братства были курсы по философии (диалектике) и богословию (в частности, Иоанна Дамаскина). К богословским учебникам той поры относятся «Зерцало богословия» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого (1618) и «Книга о вере» Захарии Копистенского (1618). Когда же в 1620 году была восстановлена Киевская митрополия, в печатне Киево-Печерской лавры началось издание множества исторических, богослужебных и богословских трудов. Начало деятельности Киево-Могилянской академии положила дарственная богатой киевлянки Галшки Гулевичевны (Гулевичевна-Лозчина Елизавета Васильевна (ок. 1577-1642)), согласно которой в 1615 году ее подворье было передано Киевскому братству для создания школы.

В 1632 году киевским митрополитом становится Петр Могила (1596-1647). С ним связано возрождение православной веры, усложненное в условиях политического противостояния с католической Польшей. Самым значительным богословским трудом Могилы является «Православное исповедание веры» (под названием «Катехизис» – 1629, 1639). Это исповедание было подтверждено Киевским (1640) и Ясским (1642) поместными православными соборами. В 1643 году его утверждают вселенские патриархи Парфений Константинопольский, Иоаникий Александрийский, Макарий Антиохийский и Паисий Иерусалимский. Этот труд становится основой вероучения для всего православного мира, будучи переиздан на нескольких языках в различных странах 25 раз.

Сведения о первых отечественных богословах относятся к сороковым годам XVII-го столетия. Преподаватели Киево-Могилянского коллегиума Исаия Трофимович-Козловский, Игнатий Оксенович-Старушич и Иосиф Кононович-Горбацкий посетили вселенский православный собор в Яссах (1642), где представили «Православное исповедание веры» Петра Могилы и получили почетные звания докторов богословия. Разумеется, обычно профессура добывалась за рубежом.

Гадяцким соглашением от 1658 года православие на Украине получило равные права с католицизмом на всей территории Речи Посполитой. Тем не менее последующие почти тридцать лет были упадочными для православного академического богословия. Лишь в 1689 году богословие снова начало преподаваться в Киево-Могилянской академии Иосафом Кроковским (ум. 1719). Богословский курс, как и прежде, занимал четыре года (со второй половины XVII-го

века – 3 года) и включало в себя изучение догматического и морального богословия, церковной истории, герменевтики, литургии и риторики.

Богословские лекции основывались на трудах таких отцов церкви, как Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Иоанн Дамаскин и византийских богословов – Льва Математика, Михаила Пселла и др. При этом использовались также труды католиков (Августина, Пелагия, Франциска Ассизского, Дунса Скота, Фомы Кемпийского, Фомы Аквинского) и протестантов (Павла Гергарда, Голлазия, Иоганна-Франца Буддея, Иоанна Арндта). Сочинения Арндта «Наставления к Священному Писанию» и «Четыре книги об истинном христианстве» были переведены на украинский язык в 1735 году в Галле Симоном Тодорским.

К крупным богословам Киево-Могилянской академии относились Иосафат Кроковский, Манасия Максимович, Феофан Прокопович, Варлаам Ясинский, Сильвестр Кулябка, Феофил Кролык, Даниил Туптало, Ириной Фальковский. Произведения некоторых из них печатались за рубежом: например, сочинение Манасия Максимовича «Об отличии римской и греческой церквей» было издано в Бреслау в 1754 году, «Сокращение догматическо-полемиического богословия» Иоакима Карпинского в Лейпциге в 1786 году, в период 1772-1782 годов в Германии было издано пять из семи книг Ф. Прокоповича, в частности «Введение в богословие» (1755), «О творении и предвидении» (1755), а также труды Ф. Кролыка и И. Фальковского. Через эти издания западные христиане могли познакомиться с восточным подходом к решению богословских проблем.

Несмотря на попытки Могилы, и его детища Киево-Могилянской академии, с 1819 года преобразованной в Киевскую богословскую семинарию, не обостряя без надобности богословское противостояние между Западом и Востоком, московская митрополия стала в резкую оппозицию к католицизму, расценивая любые попытки заимствования с западного богословия как измену православию. В последующие двести лет православие не добавило многого к достигнутому могилянским богословием, о котором смотрите больше в: Хижняк З.І, Маньківський А.К. Історія Києво-Могилянської академії. – Київ: КМ Академія. – 2003. Не развивая собственной академической базы, оно довольствовалось идеями учрежденной государством вольфской трактовки богословия. Против этого схоластицизма выступили различные мистические направления в православии, призывая его к возрождению. Академическое развитие православия стало возможным лишь с середины XIX-го века.

Прежде чем начаться евангельскому движению в России, некоторые представители официальной церкви попытались вывести православие из духовного застоя. В случае необходимости многие евангельские верующие обращались к богословским трудам православных ученых, заимствуя из них то, что не вступало в противоречие с их протестантскими убеждениями.

Дальнейшее развитие православного богословия связано с трудами профессора Московской духовной академии Ф.А. Голубинского (1798–1854). Этот православный богослов признавал стремление к духовному познанию изначальным свойством человеческого разума. Подлинным ответом человеку в его устремленности к высшим ценностям бытия является Божественное Откровение. Наука и философия – лишь вспомогательные средства для приближения человека к Богу, а в задачи разума входит воспитание в человеке «любви к премудрости Божественной». Нет сомнения, что данные взгляды были усвоены русскими протестантами. Бог желает спасения всем людям, ожидая от них не пассивной отдачи, а сознательного участия тем, что еще не окончательно повредилось в человеческой природе.

В XIX-м веке философские курсы читались в духовных академиях Москвы, Киева, Петербурга и Казани. Поэтому актуальным для православия был вопрос создания цельной христианской философии как альтернативе соответствующим светским

дисциплинам. Религиозному сознанию всегда присуще пользоваться осмысленным с христианских позиций мировоззрением, не противоречащим доктринам веры. То, что не входит в круг собственно духовных истин Откровения, должно быть освещено с библейских перспектив. Поэтому по интересующим евангельских верующих вопросам они обращались к православному наследию. Не имея достаточно глубоких комментариев Библии и учебников по богословию, они приспособляли к своим нуждам православные материалы, особенно во время атеистического режима, лишившего их контактов с западными протестантами.

В этом смысле были интересны труды В.Н. Карпова (1798–1867), например, «Введение в философию», «Взгляд на движение философии в мире христианском». Также определенной ценностью обладали взгляды В.Д. Кудрявцева-Платонова (1828–1891) и П.Д. Юркевича (1827–1874), отводящие всем научным дисциплинам и философии роль вспомогательных средств в воспитании человеческого сознания и приближении его к Божественной истине. Среди православных систематиков, изданных в XIX-м веке, можно назвать труды митр. Макария (Булгакова), архиеп. Черниговского Филарета (Гумилевского) и особенно епископа Сильвестра (Малевского). В области христианской апологетики – это были сочинения Н.П. Рождественского, П.Я. Светлова и В.И. Несмелова, в области библеистики – труды митр. Филарета (Дроздова). Самым же выдающимся изданием православной России нужно признать Синодальный перевод Библии на русский язык, осуществленный в 1876 году.⁰⁸⁰ Православное влияние продолжалось не только на начальных стадиях становления русского протестантизма, но и в более зрелый период его развития. Разумеется, в советское время не было условий для развития никакой отечественной богословской мысли. Со времени подписания СССР Хельсинских соглашений началась религиозная либерализация, открылась возможность получать посылки с христианской литературой из-за рубежа, в том числе католических и православных изданий.

При этом доля непротестантских русскоязычных богословских книг была достаточно высокой. Например, брюссельское католическое издательство «Жизнь с Богом» в это время предприняло переиздание трудов В.С. Соловьева и А. Меня. На русский язык был переведен «Словарь библейского богословия» под редакцией Ксавье Леон-Дюфруа (Брюссель, 1974), выдержавший несколько изданий. Также католики издали множество переводных книг о католицизме.

В Россию также стали проникать православные книги издательства «УМКА-Пресс», находящегося в Париже и располагавшего большим выбором книг. Даже и после Перестройки М. Горбачева наплыв различных индуистских учений из-за границы поставил отечественных протестантов в необходимость обращения к трудам русских религиозных философов, уже рассмотревших эту тему еще до революции (Б. Вышеславцев, Н. Бердяев и др.). Так или иначе, советские протестанты стран бывшего Советского Союза пользовались различной католической и православной литературой, причем не только в целях выработки защиты от нехристианских учений, но и удовлетворения малоизученных вопросов христианского богословия.

Философские предпосылки возникновения русского протестантского движения

О влиянии на русский протестантизм философских идей можно говорить лишь по отношению к образованной части евангельских верующих. Таковых, разумеется, было немного, однако влияние они имели большое, привнося в свой религиозный опыт элементы рационального знания. При этом философские идеи играли свою роль лишь в их связи с богословием. Смесь последних и была впитана в протестантизм посредством знакомства верующей интеллигенции с трудами

православных теологов и религиозных философов.

Россия проявляет интерес к западной философии со времени Петра Великого. При этом в качестве государственной идеологической мировоззренческой позиции выбирается наиболее передовая на те дни философия Христиана Вольфа (1679-1754), популяризовавшая учение Лейбница. В 1752 году по рекомендации Г. Конисского (1717-1795) в программу Киево-Могиланской академии вводится учебник сторонника Лейбница и Вольфа кенигсбергского ученого Христиана Баумайстера «Основы философии». Георгий Конисский написал и собственный учебник под названием «Общая философия... в четырех разделах» (1749), включавший логику, физику, метафизику и этику.

В данную эпоху богословие не противопоставлялось с данным направлением идеалистической философии согласно модели Лейбница (см. взгляды Ломоносова на необходимость связи науки с религией). При этом богословие даже несколько доминировало над философией. В этом смысле первые русские университеты в Москве и Киеве мало чем отличались от Духовной семинарии. Также богословие сразу же было введено в программу Харьковского Коллегиума еще в 1734 году. Университеты преподавали теологию, а семинарии, которых в России XVIII-го века насчитывалось 44, преподавали философию.

Разумеется, со временем философия высвобождается от опеки богословия, но первоначально они, по крайней мере, находили общий язык. Двумя философскими системами Запада, воспитывавшими русскую религиозную мысль на первых порах ее развития, были лейбницианство и позже шеллингианство. К представителям первой относились первоначально Радищев, Ломоносов, в XX-м веке Н. Лосский, С. Левицкий, ко второй – сначала Д.М. Велланский, М.Г. Павлов, В.Ф. Одоевский, позднее все сторонники «философии всеединства» В. Соловьева.

Оба направления философской мысли, которым долгое время следовала интеллигенция России, были глубоко моральными и религиозными по своему содержанию, что не могло не отразиться на формировании общего мировоззрения русской нации. Этот предмет еще ждет своих исследователей, но мы сейчас обратимся к рассмотрению особой разновидности русской общественной мысли – сугубо национального мышления.

Начало философского и связанного с ним богословского самосознания в России связано с именами славянофилов И.В. Киреевского (1806-1856) и А.С. Хомякова (1804-1860), первыми пришедшими к необходимости создания идейной дистанции с культурным наследием Запада. При этом речь у них шла о радикальном противостоянии не всему западному, а лишь его крайностям и индивидуалистическому синкретизму, губительно сказывающимся на идеологическом базисе русской (да и любой вообще) нации. Запад не был врагом для России, так как отрицательным в нем были его рациональная односторонность и неоправданный произвол индивидуального начала, но любой нации необходима цельная социальная доктрина или общественный идеал для того, чтобы выжить. Разумеется, это была религиозная концепция, хотя и связанная с основными постулатами немецкого идеализма.

Говоря о русском самоопределении Алексея Хомякова, важно отметить, что в его варианте оно было сугубо православным самоопределением. Самоопределению протестантов, к тому времени только зарождавшимся, не отводилось никакого внимания в его системе. Протестантизм считался Хомяковым детищем католицизма, и поэтому чуждым православному учению. Тем не менее, последнее убеждение этого известного представителя славянофильства было ошибочным.

Православие также нуждалось в реформе, которую осознавали не только извне его, но и изнутри – а это уже общая точка соприкосновения протестантов и православных. Так или иначе, И.С. Проханов, В.Ф. Марцинковский, В.Г. Павлов и

некоторые лидеры христианского студенческого движения в России пытались не только реформировать православие, но и объединиться с лучшими его представителями. При этом русские протестанты признавали оправданность применения принципа «что не нужно менять, лучше не менять». Так, «прохановцы» считали маловажным факт, когда именно принималось крещение – в детстве или взрослом состоянии, важно чтобы человек пережил духовное возрождение. Это было общей почвой для реформы православия, не противоречащей основным доктринам протестантизма. С другой стороны, к любой реформе нужно подходить не поспешно, а постепенно и осторожно; ее необходимо тщательно подготовить. Все же протестантизм получил один заслуженный упрек со стороны Хомякова, а именно за отрицание им принципа соборности. Если католики отдали соборность в жертву папству, учили славянофилы, то протестанты – индивидуализму. Тем не менее, сам принцип соборности можно понимать неоднозначно. Означает ли он идею правоты большинства в ситуации незначительного перевеса одного из церковных мнений? Самого по себе принципа соборности недостаточно для определения истинного толкования Писания и богословских предпочтений. К тому же и само православие является далеко не однообразным явлением в богословской мысли.

Этому различию нужно также дать свое место в системе соборных представлений о церкви. К тому же некоторая соборность существует и у протестантов. Так Ж. Кальвин обосновал необходимость конгрегационного церковного устройства, что все же отличается от религиозного индивидуализма. Принцип «всеобщего священства» все же был ограничен М. Лютером доктринами Писания.

В вопросе же духовной преемственности данный упрек может относиться лишь к официальному течению Реформации, ее же радикальное крыло унаследовало от Менно Сименса преемственное рукоположение⁰⁸¹, сохраняющее свою ценность для русских протестантов и сегодня. Рукоположение пресвитеров и служителей – несомненный признак сохранения церквами радикальной ветви протестантизма, положившей начало баптизму, верности первоначальным основам учения Христа. Хотя авторитет Писания единственно важен, правильное же его истолкование невозможно вне общецерковной традиции («предания»). Христианство, оторванное от своей историчности, является абстрактным учением, а не живой традицией сохранения истины. Все развитие богословских идей не может совершаться под иным руководством. В этом вопросе баптисты были ближе к истине, чем евангельские христиане.

Русских протестантов также трудно уличить в раболепстве перед рационализированным богословием и аморфной концепцией «невидимой» церкви. Церковь в евангельском богословии не только видима, следуя убеждениям мирных анабаптистов Голландии, но и должна быть святой фактически, а не лишь «по положению», как в православии и католицизме. Церковь сильна, когда силен каждый ее член, представляя собой органическое звено единого организма.⁰⁸² Разумеется, и святостью можно злоупотребить, превозносясь над неуспевающими, однако, сопряженный с идеей любви – это все же объединяющий церковный фактор и важнейший из признаков истинной Церкви.

Итак, если Хомяков и противопоставил православие не только католицизму, но и протестантизму, то в строгом смысле слова это не могло касаться чисто русских протестантов. Хомяков даже не подозревал, что внутри его собственного народа зреет протестантское мышление, своеобразно воспринимающее общие идеи западного протестантизма. С другой стороны, Хомяков не видел необходимости в реформе православия. Эту его установку повторят многие после него.

Тем не менее, от идей Хомякова, используемых православными священниками в борьбе с евангельскими верующими, последние не только отталкивались, но и

учились. Так им было по духу его степенное отношение, как к разуму, так и к чувствам. Осознавая все различия между рациональным и эмпирическим аспектами христианской веры, он не противопоставлял их друг другу, а взаимно обуславливал. Киреевский так выразил эту мысль: «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины». Этот образ мысли ранних славянофилов, восходящий к «философии тождества» Шеллинга, прекрасно усвоили русские протестанты. На этом основании они не сильно доверяли науке и богословию, хотя и не отвергали их полностью. Для них это было ограниченное и несовершенное познание мира и библейского содержания, более же глубокого следовало искать в тесном общении с Богом и пребывании под руководством Духа Святого.

С появлением «философии всеединства» В.С. Соловьева русское православие вступило в новый период своего развития. Дело в том, что Соловьев отошел от исконно русского мистицизма, носящего характер «внутреннего делания» и перенес его в политическую сферу культуры. Данное положение привело к тому, что лишь к концу своей жизни он понял утопичность идеи всеобщего преображения мирской культуры, тем более, политическими средствами. В этом смысле к истине был ближе Н. Бердяев, чем В. Соловьев и его последователи. Однако православие не поняло этот урок, отталкивая от себя тех, кому данные настроения были ближе по духу. Снять же вызванное крайними недочетами православного богословия напряжение и было призвано зародившееся в сер. XIX-го века евангельское движение.

Возникновение евразийского протестантизма и специфика его богословия

Мы уже отмечали самобытный религиозный характер русской нации, выразившийся как на народном, так и образованном уровнях. Таким образом, когда русский народ принял евангельское богословие через посредство дарбистов в Санкт-Петербурге, пиетистов на Украине⁰⁸³ и баптистов на Кавказе, многие его последователи были привлечены из рядов беспоповцев, хлыстов, духоборов, молокан и других религиозных обществ и отдельных мыслящих лиц, оппозиционных православию. Разумеется, евангельское движение не собрало вокруг себя всех противников православия, отгородившись как от явно еретических учений, так и от голословной критики государственной церкви.

Выдающийся лидер евангельского движения в России Иван Проханов, а также, по выражению В.Д. Бонч-Бруевича, «высокопочтимый вождь русского баптизма» В.Г. Павлов, как и многие другие пионеры протестантизма в России (В.К. Шельпякова, В.И. Финогенов, Г.И. Мазаев, Н.И. Воронин, В.В. Иванов, А.А. Стоялов, И.И. Попов, Г.И. Шипков, предки по материнской линии Г.П. Винса⁰⁸⁴ и др.), были выходцами из молокан. В этом видна общая тенденция мучительных духовных поисков русской души.

Вот почему есть смысл утверждать, что западные модели богослужения и богословия накладывались сверху на русский менталитет, который в целом отмечен христианской разновидностью мистицизма и стремлением к святости. Именно последние аспекты общепротестантского богословия больше всего интересовали евангельских верующих в России, и поэтому получили большее распространение, когда русские протестанты приступили к разработке собственной вероучительной базы.

При этом различие между восточной и западной формами протестантизма, разумеется, не всегда состояло в выборе «или-или», но часто – «меньше-больше». В этой связи можно упомянуть выражение И. Киреевского (1806-1856): «Начала русской образованности только потому особенны от западных, что они – высшая их

ступень, а не потому, чтобы были совершенно иные». Разумеется, Россия в целом если и не развивала родственные идеи, возникшие на Западе, то питалась ими. Сказанное относится не только к культуре, но и к богословию, поскольку даже сегодня для перевода на русский язык выбираются богословские и философские книги не по критериям их популярности в стране своего происхождения, а по причине интереса к ним самих русских издателей, вернее, спроса на них со стороны местного населения. Поэтому мы вовсе не утверждаем отсутствие каких-либо точек соприкосновения между богословием (и культурой) Запада и Востока, что было бы совершенно нелепым.

Специфика русского богословского интереса ярко демонстрируется фактом вполне определенного безразличия русских протестантов к кальвинистическому богословию. Так, показательно в этом отношении свидетельство в прошлом пресвитерианского проповедника и кальвиниста по убеждениям Якова Делякова о том, что он крестил многих молокан, не пожелавших оставить свои взгляды на спасение. Таковых Деляков встречал немало на Кавказе, в Нижегородской, Рязанской, Владимирской, Симбирской и Тамбовской губерниях (см. подр. Письмо В.А. Пашкову от 2 ноября 1884 года).

В.Ф. Марцинковский в ранние годы своей деятельности на поприще благовестника вместе и идеями пацифизма отстаивал свободу воли человека, отвергаемую в кальвинизме. В 1927 году он писал в своей автобиографической книге «Записки верующего» (раздел «Последние дни в Москве», с. 284): «Даже атеистическая совесть... знает, что, если Бог есть, то Он соединяет в Себе и любовь и долготерпение. Бог признает свободу человека, попуская полное ее выявление и в дурную сторону. Он ищет *свободного* избрания Добра со стороны человека. Не потому ли в притче о блудном сыне отец удовлетворяет желание младшего сына, требующего следующую ему часть имения, чтобы пожить ему по своей воле? И не потому ли Бог допускает сожжение изображений Христа, чтобы изобличить ложное благочестие некоторых русских людей и «вынести грехи народа перед лицо Его», на всенародное сознание?

Разве нарушать заветы *живого* Христа – не значит Его «распинать в себе» (Евр. 6:6). Разве возжигать лампаду перед иконою Христа и в то же время в жизни оскорблять Евангелие, «попирать Сына Божьего» (Евр. 10:29), жить в обмане, разврате, хищениях – не хуже, чем сжигать только Его изображения на площади? Терпел же и тогда Бог и ждал покаяния, «не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9). Революция – есть великое разоблачение. И эти охмелевшие от безудержной свободы и бесшабашности юноши, – участники антирелигиозных демонстраций, – в сущности, это мы сами, только лишенные всех масок, прикрытий и декораций ложного, лицемерного благочестия. Поистине, для выявления нашего внутреннего духовного убожества и скрытого кощунства Бог попустил эти кощунства *наружные*».

Примечательно, как в этих словах Марцинковский – один из плодотворнейших проповедников в России до 1923 года, особенно среди студентов – объясняет сложные богословские понятия (отношение воли Бога к воле человека, теодицею Бога). Его теологию несложно увидеть. Бог «пустил» кощунство Своих святынь, чтобы обнажилась подлинная наша сущность, чтобы наше преступление стало ясно всем и нам самим. И только после того, как откроется наша полная испорченность, и мы, несмотря на это откровение, все же не осудим самих себя, как грешников (1 Кор. 11:31), начинает нас судить Бог. Окончательному же суду подлежит только грех подлинно свободный от какого-либо принуждения к добру (см. «произвольно» в Евр. 10:26) или, как говорит Марцинковский, грех «безудержной свободы».

Намеком на непринудительность Божьей воли к спасению звучат его дальнейшие слова: «Ибо отрицанием, насмешкой и критикой долго нельзя привлечь...

Подлинно увлекает, вторит и строит в жизни не отрицание, а утверждение». Этого принципа придерживается не только христианин, но также и Бог. Он мог бы критиковать наши грехи безудержно, но не делает этого, говоря: «Это Я готов забыть ради пролитой крови Моего Сына, давай начнем новую жизнь и Я помогу тебе в этом. Согласен?»

Таких свидетельств можно приводить большое множество, и здесь не при чем вопрос западного влияния: оно могло быть сколь угодно. Живая душа из поданной информации воспринимает только то, в чем сама нуждается. Этот принцип касается также и доктринальной части жизни русских верующих. Несмотря на сильное влияние Гамбургского баптистского исповедания веры, составленного И. Онкеном, Ю. Кебнером и Г. Леманном и принятого баптистскими церквями в Германии в 1847 году (оно было переведено на русский язык Василием Гурьевичем Павловым в 1876 году и издано в 1906 году Д. Мазаевым, а затем переиздано в 1928 году Н. Одинцовым), нельзя сказать, что русские протестанты полностью копировали западные модели богословия.

Так, явной оппозицией вероисповеданию Онкена выступило вероисповедание Проханова. Нужно отметить, что «Вероучение евангельских христиан» (1910) не являлось единственным исповеданием веры евангельских христиан. Кроме «Краткого вероучения евангельских христиан» И.В. Каргеля (1913), нужно упомянуть еще одно, составленное меннонитским проповедником Петром Фризенем в 1903 году. Оно называлось «Краткое вероучение христиан евангельского исповедания» и было принято 1-м съездом евангельских христиан в 1909 году в г. Екатеринославе. Были еще и более ранние, например, «Символ евангельской веры петербургских верующих», написанный неизвестным автором в 1895-1897 годах. Однако, самым первым из них, наверное, нужно считать вероучение братских меннонитов 1873 года, адаптированный Абрамом Унгером вариант Гамбургского исповедания И. Онкена. Тем не менее, именно в «Вероучении Евангельских христиан» 1910 года можно увидеть полное, сбалансированное и систематически изложенное вероисповедание евангельских церквей.

«Вероучение Евангельских христиан» впервые было опубликовано в 1910 году в Санкт-Петербурге и переиздано в 1924 году в Польше. Его текст был составлен при непосредственном участии Ивана Степановича Проханова (1869-1935). В период своей вынужденной эмиграции, длившейся с 1895 по 1898 годы, Проханов получил довольно приличное для того времени богословское образование (год в Бристольской баптистской семинарии в Лондоне и по полгода в Берлинском и Парижском университетах). Проханов посещал также лекции в Лондонском колледже конгрегационалистов. Это позволило ему совершить работу над составлением этого вероисповедного документа взвешенно, системно и обдуманно.

Об отношении Проханова к западному богословскому разнообразию Л. Шендеровский пишет: «Основательно познакомившись со взглядами и представлениями различных протестантских теологов Англии, Франции и Германии, И.С. Проханов обнаружил множество расхождений между ними. Понимая пользу критического подхода ко всякой точке зрения, для себя он, однако, решил держаться основного учения апостольской христианской церкви и незамутненных евангельских истин».

В 2002 году текст «Вероучения евангельских христиан» был переиздан издательством «Смирна», будучи полностью взят из книги друга и сотрудника Проханова Л.Л. Шендеровского «Иван Проханов», выпущенной издательством «Евангельская вера» в Торонто в 1986 году, и заново сверенный с изданием «Вероучения евангельских христиан» 1910 года. Таким образом, Вероучение Проханова было издано несколько раз, указывая на непреходящий интерес к нему со стороны не только евангельско-баптистского братства.

Богословская ориентация русской формы протестантизма, несмотря на свое некоторое разнообразие, все же не представлена столь большим диапазоном мнений, как на Западе. И дело здесь не только в том, что восточно-европейский подход выкристаллизовался исторически самым последним (вспомним стригольников). Возможно, здесь еще самым благотворным образом сказалась богословская изоляция времен советского режима, а также и то, что русскому протестантизму была несколько присуща православная идея соборности. Да и в целом первые русские протестанты имели в своем распоряжении больше православных, чем сугубо протестантских богословских книг, включая систематики и библейские комментарии (см. ответ Д. Мазаева православному миссионеру Л.З. Кунцевичу в 1909 году, помещенный в журнале «Баптист», № 6 и 7).

Русским протестантам выпала судьба соединить богословия протестантизма и православия в уникальном симбиозе, отказавшись от крайностей обоих. В православии русских протестантов, кроме обрядовости, не устраивало добавление к условиям спасения дел, тогда как в западном протестантизме они видели узость лютеровской «позиционной святости» или крайности в кальвинистском понимании предопределения и безусловного характера спасения. Так или иначе, но образовавшийся в 1943 году ВС ЕХБ занял арминианскую позицию, унаследовав евангельское богословие И. Проханова (см. напр. Комментарий на Послание к Римлянам А.В. Карева). В этом смысле евангельские верующие в России, включая движения пятидесятников и адвентистов, выражали арминианскую доктрину⁰⁸⁵.

Нельзя сказать, что для расстановки надлежащих акцентов зарождающемуся восточноевропейскому протестантизму недоставало образованности: богословской и гуманитарной. К числу лиц, имевших богословское образование, и потому так или иначе стоявших у истоков создания отечественного богословия, можно отнести Я.Я. Винса, П.Я. Дацко, И.В. Каргеля, Я.Д. Делякова, И.С. Проханова, А.А. Реймера, М.И. Тростянецкого, И.В. Непраша, В.Г. Павлова, М.Д. Тимошенка, В.Н. Тресковского, В.А. Фетлера, Я.А. Фрея и Г.И. Шипкова. Все эти лица имели богословское образование, полученное в основном за рубежом. Насыщенная миссионерская или пасторская деятельность не позволяла им писать богословские работы, поэтому каждый из них на своем месте учил доктринам устно. Изучение Библии, которое так полюбилось русским, не могло не задействовать богословский потенциал данных лиц.

Если же к этому списку добавить и тех, кто имел высшее светское образование (В.Ф. Марцинковский, П.Н. Николаи⁰⁸⁶, А.П. Бобринский, И.В. Кушнеров, П.М. Фризен и др.), то вполне можно засомневаться в расхожем мнении, будто русская протестантская богословская мысль была однозначно бедной. Будучи неорганизованной письменно и системно, она все же существовала стихийно, что, впрочем, нормально воспринималось русским сознанием, требовавшим доказательства истинности учения не из учебников по богословию, а из жизни самих его авторов или учителей-распространителей. Для того времени недостатков в умах не было, был недостаток в средствах для письменного изложения тех идей и интеллектуальных сил, которые были брошены, прежде всего, на дело евангелизации бескрайнего простора России. Таким образом, евангельское движение в России создали не книги и учебники по библейской теологии, а жизнь и свидетельство большого числа «недипломированных» богословов.

Русская (а также украинская) эмиграция разных лет оказывала свое содействие протестантскому братству России изданием различных богословских статей и книг, хотя и не всегда доступных на родине. Среди этих лиц, такие братья, как Н.А. Водневский, П.И. Рогозин, Пл. Харчлаа, Д.А. Ясько, В.И. Гутше, Г.Л. Домашовец, И.А. Кмета, М.М. Подворняк, А.Р. Гарбузюк и др.

Петр Дейнека трудился в России во второй половине 20-х годов, но сталинские репрессии заставили его вернуться в Чикаго и в 1934 году основать в нем

Ассоциацию Славянского Служения. Он имел богословское образование, полученное им вначале 20-х годов в Библейской школе Св. Павла (Миннесота, США). В это же время в Канаде начал издаваться русскоязычный журнал «Сеятель Истины», который позднее был перенесен в г. Ашфорд (США).

Русскоязычная зарубежная издательская деятельность, наконец, получила доступ к своему адресату. Так еще в 1920 году Якоб Крокер и Вальтер Джек в Вернигероде образовали при помощи шведских миссионеров миссионерское общество «Свет Востоку», которое через несколько лет было переименовано в «Свет на Востоке». После войны общество переместилось в Мюльхаузен в Восточной Германии. И лишь с перестройкой возникла возможность открытия его филиала в Киеве. Это общество издало множество христианской литературы, в том числе и богословской. Например, Якоб Крокер написал комментарии на несколько ветхозаветных книг. Все это наследие переиздавалось с учетом возросшего спроса, вызванного подписанием СССР Хельсинских соглашений.

М. Подворняк и И. Барчук основали в 1959 году украинскоязычное издательство «Дорога Правды», издавшее большое количество христианской литературы. Сводный комментарий на четыре Евангелия И. Барчука пользовался большим спросом в Украине. Большой плодотворностью отмечен П.И. Рогозин (1898-1974), издавший и некоторые статьи богословского характера. Среди них, например, брошюра «Предопределение?», изданная на русском языке в 1972 году в США. В ней он анализирует злоупотребление этой доктриной классиками кальвинизма. Константин Левшеня с 40-х годов преподавал в Русском Библейском институте в Аргентине, где разработал оригинальный учебный курс по систематической теологии, который использовал и в своей работе проповедника на первой русскоязычной радиостанции «Голос Анд» в г. Кито (Эквадор). Позднее подобные радиопередачи стали вещать на русском языке с о. Сайпан, где работал И.Ф. Козлов, г. Монако (Франция) и других мест. И.Ф. Козлов еще в конце 30-х годов закончил Библейский институт в Канаде и с 1957 года трудился на христианской радиостанции в Корее и на Филиппинах. Русскоязычные радиопередачи сделали очень многое для русских христиан, в том числе и в деле их богословского самообразования.

Специфика богословия русского протестантизма

Мы уже отмечали, что в более широком смысле богословие русских протестантов складывалось под влиянием лучших традиций православия и протестантизма. В более же узком значении русское богословское своеобразие можно охарактеризовать как сложное взаимодействие двух видов богословия: кальвинистского, который формально представляло несколько десятков выпускников Гамбургской, Берлинской и Хаусдорфской баптистских семинарий, и евангельского, который в своем организованном виде возник в Санкт-Петербурге и связан с деятельностью И.С. Проханова.

Евразийское протестантское богословие, тем не менее, носит самобытный характер, потому что формировалось под влиянием не одного доминирующего подхода, а сразу нескольких (меннонизм, реформатство, пиетизм, дарбизм, баптизм), включенных в систему избирательно. Как известно, эффект от любого влияния сильно зависит от склонностей и предпочтений того, на которого это влияние оказывается. В этом смысле одни внешние воздействия имели успех и укоренились на русской земле, другие так и остались инородными и усвоенными лишь поверхностно. Так кальвинизм оказался на периферии русского религиозного интереса, поскольку его можно считать внешним привнесением в русское религиозное сознание.

Примером такого избирательного отношения может служить позиция Константина

Левшеня в его книге «Доктрины Библии», где он дает оригинальную версию библейской систематики. Эта книга была составлена из его лекций, которые он читал в Русском Библейском институте еще в 40-е годы. Она была издана издательством П. Дейнеки в 1981 году. Здесь он в частности пишет: «Оправдание не есть действие, которое делает человека праведным или безгрешным. Как в еврейском, так и греческом языках это слово не имеет такого значения» (с. 208). Праведность, по Левшене, дарует грешнику прощение грехов и возвращает ему Божье благоволение. И в этом смысле он считается спасенным.

При этом Левшеня вовсе не отрицает необходимости неюридической стороны освящения: «Возрождение относится к перемене природы верующего, оправдание относится к перемене его положения перед Богом, усыновление относится к перемене его положения в семье Божьей, а освящение относится к перемене его поведения и характера. Через оправдание мы объявлены праведными, чтобы через освящение нам действительно стать праведными. Оправдание есть то, что Бог делает для нас, а освящение то, что Бог делает в нас. Оправдание ставит нас в праведное положение перед Богом, а освящение выставляет плод этого положения, т.е. жизнь, отделенную от грешного мира и посвященную Богу» (с. 215-216). Перед нами налицо творческий подход к западным протестантским систематикам.

Судя по всему, кальвинизм на русской земле трудно приживался, напротив, арминианские идеи оказались ближе к сознанию славянского народа. Так даже подверженный сильному кальвинистическому влиянию журнал «Баптист» в 1926 году опубликовал две переводные работы доктора богословия Э.Ю. Маллинса: «Устройство церкви» и «В чем вера баптистов». Перевод осуществлял В.Г. Павлов, который разделял арминианские взгляды этого богослова. Маллинс настаивал на важности учения о свободе воли человека, которую «никогда не должно вычеркивать из списка изложений наших вероучений».

Что касается результатов грехопадения, то о них можно говорить лишь с учетом этой истины. О последствиях «первородного греха» еще в «Вероисповедании новообращенного русского братства» М. Ратушного (1871) говорится как о «духовной слепоте» невозрожденных людей, приобретенной ими «от природы». Согрешение Адама привело к духовной слепоте всего человеческого рода, однако личность человека не исчезла от этого.

По вопросу избрания Маллинс учил: «Избрание нельзя рассматривать как произвольный выбор со стороны Божьей... Евангелие и Святой Дух, и церковь и проповедники... и все другие средства убеждения и привлечения людей являются необходимыми для того, чтобы, во-первых, Бог мог спасти человека, потому что Он избрал его; во-вторых, чтобы человек мог избрать Бога». Таким образом, примирение человека и Бога носит двусторонний, в отличие от мнения кальвинистов, характер. Не только Бог должен желать спасения отдельно взятому грешнику, но и тот обязан, по крайней мере, желать этого же. Маллинс принадлежал к так называемым «общим баптистам», верящим, что спасительная благодать Бога посылается всем без исключения людям.

Евангельские христиане же изначально стояли на арминианских позициях, и лишь только И.В. Каргель под влиянием дарбистов высказывал некоторые симпатии кальвинизму.⁰⁸⁷ Символом приоритета арминианской доктрины в России явилась передача в 1917 году помещения по Маловузовскому переулку, д. 3 в Москве из рук реформатской церкви в принадлежность общине евангельских христиан.

Арминианскими настроениями питался и славянский пацифизм, на который в такой ярости обрушила свои силы власть Советов.

Среди баптистов, конечно, влияние кальвинизма было шире, однако касалось, прежде всего, позиции Дея Мазаева. На его разногласиях с В.Г. Павловым сказались и различия в вероучительных предпочтениях этих двух лидеров русского баптизма.

Дей Мазаев придерживался кальвинистского учения и отстаивал взгляды так называемых «частных баптистов», учивших, что Христос пришел искупить не всех людей, а лишь некоторых. В то время как Василий Павлов тяготел к убеждениям «общих баптистов», признающих всеобщий характер Божьей любви и спасения, а причину гибели некоторых видевших в непринятии Божьего призыва самими людьми.

Да и в целом, ригоризм и категоричность Мазаева исходила из его представления об авторитарности воли Бога, никогда не допускающей проявления рядом с собой другой воли вне зависимости от того, к добру или к злу она направлена. Иными словами, каким является представление о природе Бога, такой характер будет носить и церковное лидерство.

Отношение к единству и социальному служению в русском протестантском братстве

Еще одной причиной несогласия союза евангельских христиан и баптистского союза было отношение к участию христиан в общественной жизни. При этом определенное различие мнений проявилось и среди баптистского движения. Мазаев не допускал такой возможности, не включая в задачи Церкви иного служения неверующим людям, кроме проповеди Евангелия. Павлов же настаивал на важности использования любых путей подготовительного воздействия на сознание невозрожденных людей с целью убеждения их в необходимости принятия спасения, а не простого его провозглашения. Как видим, и на этом вопросе сказалось вышеотмеченное различие в их богословии: Мазаев считал, что Бог односторонним и насильственным действием наделяет человека спасением, тогда как Павлов учил, что Бог ищет Себе сознательного служения, к которому побуждает человека, а не принуждает. Иными словами, Бог предлагает спасение, которое человек может принять или отвергнуть.

Следует коснуться и вопроса единства русского братства, которое нарушалось не столько доктринально, сколько организационно. Не прибегая к детальному анализу истории зарождения евангельского протестантского движения на территории царской России, мы отметим только тот факт, что три вышеупомянутые ветви организовались в два Союза – Союз русских баптистов (СРБ), основанный в 1884 году в с. Ново-Васильевке Таврической губернии Бердянского уезда, и Русский евангельский союз (РЕС), образованный в 1906 году в Санкт-Петербурге и влившийся позднее во Всероссийский союз евангельских христиан (ВСЕХ).

Еще до образования этих союзов были попытки объединить все стихийно образовавшиеся церкви, первой из которых нужно назвать проведение объединенного съезда различных протестантских общин в Санкт-Петербурге, созванного в 1884 году В.А. Пашковым и М.М. Корфом. Его цель не была достигнута в результате вмешательства царских властей, поэтому после прекращения преследований в 1905 году эти попытки снова повторились. Однако они не привели к желаемым результатам в силу богословских и организационных причин.

Среди богословских причин, препятствовавших достижению этой цели, было различное отношение к кальвинистской трактовке спасения и к вопросу пацифизма. Из организационных препятствий следует упомянуть различие во взглядах на структуру объединенного Союза и полномочия служителей церкви (союз евангельских христиан имел более демократическую церковную организацию, баптистов – более жесткую). На позиции евангельских христиан по данному вопросу, конечно же, сказались дарбистские взгляды лорда Г. Редстока.

Так или иначе, но, несмотря на состоявшийся в 1905 году съезд баптистов и евангельских христиан и издание в 1906 году «Исповедания веры христиан-

баптистов» – копии переведенного Павловым Гамбургского баптистского исповедания, ожидаемого объединения так и не произошло. И только в 1944 году сталинский режим образовал Всероссийский Союз евангельских христиан-баптистов, существующий под другим названием и поныне.

С первых дней своего возникновения характерной особенностью движения евангельских христиан явилась принципиальная позиция, которую они занимали по вопросу понимания единства христианского братства – вопросу, от которого зависит так же, как и сегодня, степень сотрудничества с другими христианами и проведение границ библейского сепаратизма. Общехристианское единство у евангельских христиан определялось лишь доктринальными рамками, а в организационных вопросах внутрицерковного устройства отдельным общинам предоставлялась полная свобода. Пионеры евангельского движения Г. Редсток, М. Корф, В. Пашков, И. Каргель, И. Проханов и Г. Фаст не считали важным настаивать на большем единстве, чем единство исповедания веры, поэтому евангельские христиане поддерживали хорошие отношения, а позднее и ввели в состав своего Союза церкви с самой различной внешней ориентацией.

В 1909 году на базе церквей, входящих в Русский евангельский союз, был создан Всероссийский союз евангельских христиан (ВСЕХ), и новое движение перекинулось в другие регионы страны. В начале в Санкт-Петербурге было две евангельские общины: одна возглавлялась И.В. Каргелем, а вторая – И.С. Прохановым; но вскоре такие же церкви образовались в центральной России (две общины в Москве, Царицын и др.), на Украине (Киев, Одесса, несколько общин в Крыму, Харьков и др.), в Белоруссии (Ковель, Бобруйск и др.) и даже в Польше. Культурным нонсепаратизмом евангельских христиан объясняется тот факт, что евангелизационная работа прохановских общин была более интенсивной, чем баптистских.

Евангельские христиане были более инициативными, чем баптисты, и в вопросе издательской и образовательной деятельности. Проханов, будучи еще студентом Петербургского технологического института, начал издавать журнал «Беседа» (1889). С конца 1905 года печатным органом евангельских христиан стал ежемесячный журнал «Христианин», а с 1910 года – также и христианская газета «Утренняя звезда». Вскоре последовало издание «Братского листка», «Молодого виноградаря» для молодежи и «Детского друга» для детей.

Неоценимым вкладом в развитие протестантского движения в России явились подготовка и издание с 1909 по 1913 годы серии нотных сборников духовных песен («Гусли», «Новая арфа», «Новые напевы», «Песни христианина», «Тимпаны», «Кимвалы», «Заря жизни» и «Песни первых христиан»), потребовавшие приложения воистину титанических усилий со стороны И. Проханова и латышского композитора К. Инкиса. Все они были собраны в трехтомном нотном «Десятисборнике», изданном на добровольные пожертвования западных верующих в 1927 году. Также были выпущены сборники стихов «Новая Арфа» и «Струны сердца», учебные планы для воскресных школ, граммпластинки с записями сводного петербургского хора евангельских христиан, а также стал издаваться ежегодный календарь «Добрый советник». Многие песни евангельских христиан и баптистов России той поры отражали те или иные идеи арминианского богословия.

Уже в 1913 году Прохановым была создана первая протестантская Библейская Школа в России, которая, правда, просуществовала недолго из-за начавшейся Первой Мировой войны. В 1922 году она была вновь восстановлена и за семь лет своего существования выпустила более 400 проповедников, разъехавшихся по всей стране: в Украину, Кавказ, Сибирь, Среднюю Азию и Дальний Восток. Богословские статьи Проханова и других евангельских проповедников печатались в журнале «Христианин», тираж которого в период 1925-1929 составлял 15 тыс. экземпляров.

Предчувствуя приближающуюся грозу, Проханов отбыл на шесть месяцев за рубеж, откуда привез средства для издания Библий и симфоний. В 1927 году и в первой половине 1928 года удалось издать 35 тыс. Библий, 25 тыс. Новых Заветов и 15 тыс. Симфоний. Какое же это было подспорье для проповедников, судьба которых вскоре должна была сложиться крайне неблагоприятно для богословской работы. Но гонения не прервали эту богословскую преемственность, и как только создались соответствующие условия, она снова заявила о себе.

Тяжелые годы для русского протестантизма

Возвращаясь к теме формирования русского протестантского богословия, можно указать, что периоды гонений русских верующих имели свою положительную ценность, определяя кто есть кто. Марцинковский вспоминает слова одного из профессоров Московской Духовной семинарии, который в 1923 году признался ему: «Хотя я сам не сектант, но я уважаю наших русских сектантов за открытую и смелую проповедь Евангелия и утверждаю, что теперь сектантство в России представляет более реальную силу, чем православие». Вдвойне необычно слышать такую оценку духовной работы евангельских верующих со стороны того, кто сам перенес тюремные застенки, не примкнув к обновленческому движению в православии. После правительственного постановления от 8 апреля 1929 года «О религиозных культах» Советской властью был взят курс на полное искоренение религии в СССР. Все библейские курсы и богословские контакты с Западом были прекращены. Миссионерская деятельность была строго запрещена законом. За десять с лишним лет после выхода в свет этого документа по статье за «антисоветскую агитацию» было осуждено и отправлено в лагеря свыше 25 тыс. верующих, почти все они так и не вернулись домой. К началу войны из многочисленных молитвенных домов остался один в Москве и один в Новосибирске. Богословская мысль могла существовать лишь в русскоязычных кругах эмигрантов на Западе (см. напр. пятидесятнический курс: Густав Шмидт. Заочные Библейские курсы. Данциг, 1936). Во время Второй мировой войны политика властей по отношению к религии изменилась. По требованиям союзников Сталин был вынужден позволить формальное существование религии в стране Советов. В 1943 году при Совете Министров СССР был сформулирован Совет по делам религий и культов (СДРК). Из тюрем были вызваны лояльные к советской власти служители братства и из их числа был сформирован Всесоюзный Совет ЕХБ (ВСЕХБ). Началась регистрация общин и создание братства на уровне структуры.

Каковым же было богословие этого подчиненного атеистическому государству совета? Созданный во время войны Сталиным, ВС ЕХБ был возглавлен евангельским христианином М.А. Орловым, хотя и находившимся под большой зависимостью от властей. При этом все тогдашнее богословие сводилось к оправданию социалистического способа жизни верующих людей, их включенности в атеистическое общество. Разумеется, такая позиция грозила братству богословским либерализмом. В своих контактах с Западом и отправляя своих людей на учебу за рубежом, ВС ЕХБ скоро поняло невозможность следовать каким-то западным моделям богословия и обратило внимание на необходимость создания собственного лица.

Тем не менее, играть в двойную игру Советам стало неудобно, и они решили поставить религиозный вопрос на правовую базу. В 1960 году по указанию «сверху» ВСЕХБ издал два документа, регулирующих церковную жизнь: «Новое положение ВСЕХБ» и секретное «Инструктивное письмо старшим пресвитерам». С этого момента, как предполагалось, в числе «гонимых за веру» будут лишь те, кто нарушает «советский закон», но не те, кому вообще запрещается любая религиозная

деятельность. Однако против этих документов выступила часть верующих, сумевшая создать оппозицию ВСЕХБ. Так произошло крупное разделение в евангельско-баптистском братстве России, и была создана незарегистрированная церковь, объединившаяся под руководством Совета Церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ).

Отделившееся братство рано заявило о своих арминианских предпочтениях, хотя и кальвинистических вкраплений в печатных его изданиях также было немало. Этого и следовало ожидать от тех верующих, которые подверглись жестоким преследованиям за свою веру и возможность проповеди Евангелия неверующим людям.

Разумеется, в период атеистической пропаганды ни о каком богословском образовании не могло быть и речи. Когда же Сталин позволил евангельско-баптистскому братству создать свою структуру, богословская мысль официальных его изданий была сильно окрашена в социалистические тона. Несколько богословским содержанием издаваемого с 1945 года единственного в братстве журнала «Братский вестник» отличались лишь статьи Г.И. Фаста, А.В. Кареева и О.А. Тярка. После более чем сорокалетнего периода в Москве снова были открыты богословские курсы (1968), программа которых была рассчитана на два года и представляла собой компиляцию из ряда баптистских и диспенсационалистских зарубежных книг.

В этот период вся богословская мысль была прикована к радиопередачам и налаженной пересылке немногих богословских книг из-за рубежа. Так в 70-80-е годы по «Трансмировому Радио» (Монте-Карло) вещалась на СССР радиопрограмма Александра Захария «Библейские лекции» (пять раз в неделю по полчаса). Она представляла собой систематическое изучение Библии. Из этой же радиостанции передавались весьма популярные среди верующих передачи Марка Макарова, посвященные борьбе с атеистическим мировоззрением.

Лишь с начала 80-х в Советском Союзе начали налаживаться условия для развития отечественного, в том числе протестантского богословия. По крайней мере, ВС ЕХБ мог что-то предпринять. Начались контакты с Западом. В 1974 году Н. Водневским была основана миссия «Свет на Востоке» и начал издаваться единственный христианский журнал «Вера и жизнь». Началось издание христианской и отчасти богословской литературы.

К этому времени на русском языке уже существовали некоторые богословские книги (напр. Константин Левшеня, «Доктрины Библии»), изданные Ассоциацией Славянского Служения, организованной еще в 1934 году Петром Петровичем Дейнекой в Чикаго, однако они не были доступны в СССР, а также не носили академический характер. Это были книги в основном русскоязычных христиан-эмигрантов разной поры.

С первой же волной «советской» эмиграции в Германию возникла возможность издания также и переводных протестантских книг. Первыми переведенными богословскими книгами протестантского содержания были некоторые сочинения Э. Зауэра и других зарубежных авторов. Вскоре появился Комментарий на Новый Завет У. Баркли и другая методическая литература (библейские словари Ньюстрема и Геллея).

Современное состояние богословия русских протестантов

С прекращением гонений на верующих в 1987 году в СССР начал свою программу богословского образования проект «Логос» на базе материалов зарубежной организации ВЕЕ (Австрия). Под видом туристов в страну приезжали американские преподаватели и проводили семинары в малых группах. В это же время Иоганнес Реймер образует в Германии миссионерское общество под тем же названием

– «Логос», которое приглашает для осуществления внутрицерковного образования преподавателей из числа русских немцев, получивших образование за рубежом. В качестве учебников служили материалы курса Международного Библейского Института (ICI). Далее был организован проект заочного богословского образования (ТЕЕ).

С начала 90-х верующие в Советском Союзе, наконец, получили демократические свободы. Так открылась возможность обучения за границей и беспрепятственного приезда зарубежных преподавателей в страну, значительно возросла издательская и миссионерская деятельность. В 1992 году в г. Черкассы было учреждено представительство Р. Вумбранта, которое открыто выступало против коммунистического режима в начавшем издаваться периодическом журнале «Курьер». Подобным же образом многие зарубежные христианские миссии открыли в стране свои филиалы, в том числе и по обучению богословским дисциплинам. Первым учебным богословским заведением в СССР стала семинария Адвентистов Седьмого дня, затем появился «Логос» в Краснодарском крае (1990), Одесская семинария (1991) и Донецкий библейский колледж (1991). Вскоре «Логос» перебрался в Санкт-Петербург и стал именоваться Санкт-Петербургским христианским университетом. Все эти учебные заведения уже имели необходимые для стационарной программы жилые помещения и быстро комплектуемые библиотеки. В 1994 году семь учебных заведений приняли решение создать Евро-Азиатскую Аккредитационную Ассоциацию (ЕААА).

На сегодняшний день учебных заведений в странах СНГ большое число, среди которых имеются как конфессиональные, и в основном учитывающие местный менталитет учащихся, так и межконфессиональные, обычно не учитывающие этого. Поскольку первые созданы местными союзами, а не зарубежными организациями, они испытывают больше проблем в финансовом плане, чем заведения, спонсируемые иностранцами. Первые также готовят собственные преподавательские кадры, вторые же удовлетворяются приезжими из-за границы профессорами.

Первоначально первые христианские вузы на стационаре имели одногодичные, но затем ввели и трехгодичные программы, первые выпуски студентов которых были в 1993 году (Христианский институт «Логос»), в 1995 году (Одесская богословская семинария) и в 1996 году (Донецкий библейский колледж). В 2001 году был осуществлен первый выпуск студентов Донецкого христианского университета по четырехгодичной программе, дающей степень бакалавра богословия, а также был основан магистерский блок. Такое же положение существует и в других ведущих христианских вузах стран СНГ.

Многие учебные богословские заведения включают в свои программы светские предметы или же стремятся получить государственную или иностранную аккредитации. Создаются печатные издания, в которых выпускники могут публиковать свои богословские произведения: «Богомыслие», «Хронограф», «Путь богопознания», «Диалог» и др. Таким образом, в новое тысячелетие отечественная богословская мысль вошла достаточно оснащено, что обнадеживает созданием собственных трудов в различных областях теологии.

Касаясь вклада евангельских христиан в современную ситуацию, важно упомянуть кроме их активной деятельности, открытости к новым подходам и тактической гибкости еще и призыв всего народа Божьего к единству, которому угрожает чрезмерное увлечение догматизацией второстепенных вопросов. Анализируя современное положение беспричинного дробления протестантского движения, важно отметить назревшую актуальность возрождения того подхода к проблеме межцерковного сотрудничества, который был выработан евангельскими христианами.

Сегодня уже всем стало ясно, что чрезмерное ужесточение церковных требований организационного плана ведет к неоправданным расколам, нарушая этим принципы единства и свободы во Христе, понимаемые в библейском значении. Пожалуй, лишь обращение к этому неоценимому наследию наших предшественников способно остановить осуществляющийся по вопросам несущественной важности процесс дробления и без того расколотого доктринально протестантского братства наших стран.

В числе других деструктивных тенденций в братстве сегодняшних «русских» протестантов в целом можно назвать нежелание некоторых церквей «евангельского» направления определиться в своих вероисповедных принципах. Члены таких церквей, располагая только аморфными и двусмысленными формулировками доктрин, обречены в своей деятельности руководствоваться лишь субъективными мнениями. В результате этого положения название «евангельские христиане» стало применяться к церковным группам, доктринально не имеющим с ними ничего общего.

Такая ситуация отрицательно сказывается и на духовном единстве членов церквей, в которых либеральное принятие всех и всяк приводит к неоправданному попаданию в общины невозрожденных людей или лиц с неизвестной доктринальной ориентацией, причиняя им большие проблемы. Разумеется, позиция евангельской формы терпимости наилучшим образом нейтрализует идущий от кальвинизма баптистский межцерковный сепаратизм.

Особым выглядит вопрос вероучительной консолидации русских протестантов. Будет ли русский протестантизм иметь собственное лицо или же обретет западную, синкретическую форму? Конечно, труд западных миссионеров неизбежно приведет к росту маргинальных направлений в отечественном богословии, однако традиционные союзы уже сегодня заняты созданием одной определенной богословской позиции, которая связывается с арминианской доктриной.

В связи с вызванным демократическими преобразованиями в обществе наплывом кальвинизма из-за рубежа возникла необходимость уточнения отечественных вероучительных основ, хотя братство ЕХБ и разделилось по организационным вопросам на ВС ЕХБ, СЦ ЕХБ и Братство независимых церквей ЕХБ. Более расширенный вариант, по сравнению с прохановским, арминианского вероучения («Вероучение евангельских христиан-баптистов») был принят 43-м съездом ВС ЕХБ в 1985 году, став нормативным для союза ФС ЕХБ (бывший ВС ЕХБ). Вслед за ним всегда следовавший арминианской доктрине спасения МСЦ ЕХБ (бывший СЦ ЕХБ) разработал соответствующий вероучительный документ «Вероучение евангельских христиан-баптистов» 1997 года. Таким образом, тенденция доктринальной неопределенности и боязни богословской идентификации была преодолена.

Таким образом, МСЦ ЕХБ и ФС ЕХБ⁰⁸⁸ твердо заявили о своей арминианской позиции, руководство НБ ЕХБ (Братство независимых церквей и миссий Украины) сейчас находится в стадии создания своей инфракструктуры и вскоре заявит о своем арминианском вероучении.⁰⁸⁹ Тем не менее, в результате деятельности кальвинистских миссий в ряде городов России, Украины и Белоруссии были организованы так называемый реформатские баптисты.

Обращая внимание на богословскую раскладку позиций, автор данной статьи выражает надежду, что многие семинарии, миссии, церкви, а также отдельные члены церквей и их руководители смогут обогатиться рядом очевидных достоинств арминианского богословия и, оглядываясь на свое прошлое, со всей ясностью изложить каждому требующему у них отчета в их уповании то, во что они верят (1 Пет. 3:15).

В целом нет возможности отрицать, что на современное состояние русского богословия оказало большое влияние прохановское вероучение, создавшее

арминианскую традицию во всем братстве. При этом последняя не представляла собой сухое рациональное богословие. Проханов писал в своей книге «Краткое учение о проповеди»: «Иногда высказывается мнение, что образование удаляет от простоты Христовой, ослабляет непосредственность чувства и охлаждает пламя веры. При этом указывают на проповедников существующих исторических церквей, проповедь которых превратилась в чтение сухих и неудобоваримых лекций. Нельзя отрицать, что во всем этом есть доля правды. То образование, которое дается в огромном большинстве семинарий и академий больших церквей и без которого никто в них не может быть допущен к проповеди, приносит больше вреда, чем пользы духовной жизни будущих проповедников». Как своевременно звучит это предостережение.

Таково богословское наследие восточных протестантов евангельского направления, особенности которого необходимо ценить, хранить и распространять. Каждый народ по отношению к Богу проявляет собственное усердие и видение. Этим оправдано появление в христианском мире некоторого разнообразия богословских позиций, одной из которых и является богословие Евангельских христиан. Близость же любой доктрины к Божественной истине, выявляет сама жизнь, поскольку то, во что мы верим, определяет то, как мы живем.

Что же можно сказать о будущем состоянии богословия русского протестантизма? Несмотря на современную его целину, его ожидает новый ренессанс. Один уже был и был связан с религиозным возрождением России начала XX-го века. Причем та эпоха несколько напоминает нашу своей специфической реакцией на открытие границ с Западом. Копирование чужого полезно только для растущего интеллекта, для возросшего же оно не обязательно. Осуществившийся вначале 90-х годов скачок к международной интеграции сегодня уже пошел спад. На его место пришел зрелый поиск собственных путей решения богословских проблем. Подобное случалось периодически. Прорубанное Петром ли, конституционной монархией или демократией «окно в Европу» привело к созданию наплыва в «наш мир» несвойственных ему философских и религиозных учений Запада, начиная от секулярных и эзотерических и заканчивая псевдохристианскими. Время знакомства с ними прошло, наступило время защиты. В таких условиях долг сохранения своего наследия неизбежно обусловит интеллектуальный рост молодого религиозного сознания.

Скоро интерес к западным системам богословия будет исчерпан, и мы станем мыслить самостоятельно. Мало того, их агрессивность заставит нас защищаться и по-новому осмысливать отношения Бога к людям. Мы стоим на пороге нового религиозного возрождения, учтем же недостатки всех предыдущих, чтобы создать нечто более совершенное. Нам не нужно бояться современных политических, богословских и идеологических голиафов, поскольку духовные средства воздействия сильнее плотских. Нам нужно вернуться к историческому прошлому, восстановить наше Богом данное имя и исполнить свое предназначение.

В западных церквях повсеместно царствует убеждение, что каждый человек может и должен иметь веру, какая ему самому заблагорассудится. Запад строит себе церковь по своему образу и подобию, но не по Божьему. Такому видению, внедряющемуся в нашу среду, нужно решительно противопоставить духовно чистый родник – учение, основанное на Библии и мотивированное жертвенным служением Богу и ближним. Одного образования здесь мало, здесь необходим еще и образец духовного подвижничества.

Нам нельзя увлекаться богословским академизмом сверх меры, чтобы, создав богословие, даже альтернативное западнопротестантскому, не оторваться от национальных его основ, интуитивно поддерживаемых и передаваемых из поколения в поколение простыми верующими людьми. Богословие не может быть

оторвано от жизни. Если это происходит, оно перестает быть истинным богословием. Систематическое богословие служит фундаментом для духовной жизни, но не может исчерпать ее собою. Если новое богословие поймет это и станет служить интересам простых людей, то как раз и будет соответствовать своему предназначению. В добрый путь честным труженикам на ниве богословского осмысления духовной реальности и Божественного Откровения. Господь поможет вам, как посрамить мудрость хвляющихся собой, так и явить Божью силу в немощи!

Национальное евангельское богословие

Оглавление

Поиск собственного пути в протестантском богословии Систематическое евангельское богословие

1. Об Откровении

2. О Боге

3. О Промысле Бога

4. О человеке и его греховности

5. Об искуплении

6. Об условиях получения спасения

7. Об освящении

8. О Церкви

9. О церковных установлениях

10. О конце мира

Ответы на возможные возражения Рекомендуемая литература

А. Арминианская богословская литература на русском языке

Б. Библейская систематика и частные вопросы богословия

В. Обзорная и критическая литература

Г. Новозаветная теология

Д. Комментарии на книги Нового Завета

Поиск собственного пути в протестантском богословии

Основной задачей данного труда является представление библейской систематики, альтернативной как традиционно кальвинистической, так и радикально арминианской системам богословия. Вполне отдавая себе отчет в напряженности существующих по вопросу спасения богословских позиций, я ощущаю необходимость выразить мое личное богословское видение, которое я связываю с национальными корнями всего восточно-европейского протестантизма. Разумеется, я хочу призвать все спорящие стороны к толерантности и уважению друг друга, но не могу не признать того, что кому-то из них в определенных вопросах предстоит признать свою неправоту.

По существу предмета арминианская дискуссия, затянувшаяся на века, носит принципиальный характер, будучи обусловлена не просто сложностью интерпретации некоторых текстов Библии, но объективным характером того, что достаточно ясно представлено в ее содержании. Вот почему от этой проблемы преступно искать убежище в агностицизме и релятивизме, игнорирующим абсолютное значение доктринальной стороны Библейского Откровения.

Ключевым в данном споре является вопрос: Зависит ли вопрос получения спасения и обладания им (не путайте с осуществлением) от человека хоть в какой-то мере? Иными словами, поставил ли Бог применение заслуженного Христом спасения в зависимость от поведения конкретного человека? Если «да», тогда спасение может

считаться синергичным как вовлекающее в себя человеческую волю, если «нет», тогда оно монергично или совершается без этого вовлечения, в каком бы виде оно ни осуществлялось. В данной работе на него дается положительный ответ, который, тем не менее, выражает специфическую позицию: человек вовлечен в спасение как его проситель, но не как соратник. Спасение при таком подходе становится в зависимость не от усилий человека сделать его возможным, а лишь от его желаний, а точнее от его потребности в нем, ничего не могущей добавить к тому, что делает благодать Божья.

Предложенное решение позволяет избежать обвинений в оказании помощи Богу в вопросе совершения спасения, а также в игнорировании его дарового характера. Спасение остается даром, однако этот дар должен быть востребован. Спасение стопроцентным образом совершает Бог, но быть его обладателем может лишь востребовавший его личной верой человек. Потребность в даре (осознание своей полной зависимости от Бога), таким образом, должна быть постоянной в жизни принявшего его. Иными словами, предложенная в данной работе систематика опирается на различение вопроса заслуживания спасения от вопроса его применения к конкретному грешнику. Спасением может воспользоваться лишь человек, пожелавший принять его в качестве дара, и никто иной, хотя сам дар заработан не тем, кому был предложен.

Данную позицию можно назвать межличностным синергизмом (сотрудничеством): Бог предлагает человеку Свою любовь, человек проявляет взаимность. Это не просто договор, это не просто согласие на сотрудничество, - это установление дружественных отношений. До тех пор, пока существуют эти взаимные отношения сердечной привязанности, есть смысл говорить о пребывании человека в состоянии спасения (Мф. 18:32-34). Нарушается восприимчивость к Божественной любви, исчезает и ее воздействие на человека (Евр. 4:2). Вне зависимости от того, насколько далеко или близко отстоят эти доводы от совершенного познания Божественной истины, я выражаю надежду, что данный опыт представления евангельского богословия послужит лучшему пониманию пути спасения, открытому нам в Библии.

При чтении данной брошюры читателю предстоит более подробно узнать характерные черты Божьего способа спасения. С Божьей стороны все ясно – Христос заработал спасение для всех. Но как применяется этот Его дар к отдельному грешнику? Есть ли ограничения с Божьей стороны? Нет, потому что Бог желает спасения каждому, а Христос умер за всех людей. Значит, о безусловности предоставления дара спасения к каждому грешнику говорить не приходится. Что же ожидается от человека? Здесь возможна либо торговля (заслуги), либо милость (дар). К первой относятся подвиги аскетизма, самоизнурение, жертвенность и т.д.; ко второй – зависимость, смиренное прошение, надежда на милость. Бог определяет второй путь – спасение предлагается грешнику как дар, который должен быть востребован его личной верой.

Спасение – это бесплатный дар. Но кто-то скажет: «А какая существует проблема в принятии дара, тем более спасения? Даже отъявленный скептик и тот воспользуется им на всякий случай». Вот именно по отношению к последним Бог не сделал спасение даром, который можно было бы принимать просто так: мол, пусть лежит, к концу жизни пригодится. Это определяет специфика Божьего дара спасения, с которым сопряжено возрождение или наделение грешника прощением грехов и силой к богоугодной жизни.

Конечно, спасение – это дар, но дар необычный. Это дар, опаливающий руки и сердце, выжигающий из нашей внутренности весь эгоизм, страх и необузданную страсть. Это явно дар, к чему-то нас обязывающий; не всякий пожелает сразу воспользоваться им. Итак, можно ли принять этот дар и в то же самое время обойти

его жар с помощью хитрых богословских приспособлений? Нет. Этот жар прожигает любые брезентовые рукавицы богословских систем и продолжает печь, если принимающие хотят познать его подлинную сущность в полной мере. Он сам выставляет нам свои условия, отказ принять которые вместе с даруемыми благами равнозначен гибели, причем не только в этой жизни.

Жизнь христианина не состоит из одного сладостного общения с Богом. Это также и нелегкий путь практического следования за Христом, длительный процесс познания и послушания воле Божьей, внешнего и внутреннего подражания Ему. Вопросы освящения и спасения связаны друг с другом намного сильнее, чем нам это кажется. Юридическое оправдание и фактическое преобразование нашей природы соединены довольно определенной связью причины и следствия, как вещь и ее свойства. Одно всегда предполагает существование другого и рассчитывает на него. Конечно, эта связь в силу несовершенства человеческого восприятия часто бывает непрочной и временной, однако в ней выражена Божья цель, которую после всех наших неудач и сопротивлений Ему Бог будет снова и снова ставить нам на вид самым решительным образом.

Божье настояние освятить нас делает то, что в нашей жизни не существует такого времени, когда бы Его требование «или/или» не было бы актуальным для нас. Каждый выбор в нашей жизни есть подтверждение того выбора, которые мы сделали первый раз в пользу своего спасения. С самого начала нашего спасения, понимаемого как вступление в близкие (родственные) отношения с Богом, от нас ожидается проявление согласия с этим фактом нашего усыновления. В этом и заключается наша ответственность в вопросе нашего спасения. Если быть более точным, то мы призваны согласиться не просто с предлагаемым Богом усыновлением нас, а с теми условиями, на которых оно предложено, а именно: покаянием и верой. Соблюдение этих постоянных по своей природе условий и определяет: находимся ли мы в спасительных отношениях с Богом или нет. Мы потому не можем «попутно прихватить с собой» Божий дар, что он имеет ясные условия, не позволяющие нам отнестись к нему легкомысленно или корыстно. Обладание статусом сына или дочери в Божьих глазах равнозначно возложению на себя связанной с ним ответственности. Бог как бы говорит нам: «Я знаю, что ты не можешь принести Мне добрые дела, но желаешь ли этого? Как ты будешь себя вести, если Я наделю тебя этой способностью?» После того, как Бог убедится в нашей готовности получить Его прощение и силу с тем, чтобы употребить их для Его славы, Он вместе с дарованием сыновнего статуса вкладывает в наши руки «мины» каждому по его силам и ожидает отдачи. Причем от сына Он ожидает большего, чем от посторонних лиц (Евр. 12:7-8). По этой причине, говоря о послушании Богу в вопросе «пребывания в благодати», мы всегда должны различать Божью и человеческую стороны. А это подразумевает привилегии и долг, права и обязанности, которые в библейском понимании объединены и нераздельны друг от друга.

Если мы не желаем освящаться, Бог может наказать нас путем временного лишения нас Своих благ и даже благодати, но если при этом мы станем еще и отрицать необходимость соблюдения некогда принятых условий спасения, мы можем лишиться и спасения, временно или навсегда. Иными словами, существует два рода непослушания: исправимое и неисправимое; а также два рода греха: угрожающего делу нашего освящения и угрожающего нашему спасению. Разница между ними в степени сопротивления человека всему Божественному, а также в степени терпения этого неприятия со стороны Самого Бога.

Для описания послушания христианина Богу Библия употребляет специальные слова, такие как: «благодетельность», «праведность», «послушание», «верность». Они применимы (хотя и различным образом) не только к делу нашего освящения, но и к

вопросу нашего спасения, потому что мы призваны Христом к спасению и служению в прямом соответствии с принципом послушания. Мы приняли Его в наше сердце не только как Спасителя, но и как Господа, а если Ему отдано наше сердце, то отдано всё. Находясь в состоянии неверия, человек мог проявлять послушание лишь в форме желания, получив же дар благодати, он способен осуществлять его практически.

В Библии вопрос формального ношения титула спасенного тесно связан с фактическими усилиями христианина соответствовать своему званию. Людям хочется носить титулы без необходимости выполнять какие-либо обязанности, однако христианин не имеет на это права. Да, с момента нашего уверования мы занимаем юридическое положение «детей Божьих», однако само название есть лишь определенная Богом и принятая верою человека цель, а не действие или ее результат. Мы должны и фактически соответствовать ей, как это сделал Авраам, «верою повиновавшись своему призванию» (Евр. 11:8; ср. Еф. 4:1; 1 Фес. 1:3-4; 2 Фес. 1:11; 2 Тим. 1:9). Вера в данном случае была для него спасающей, а не просто освящающей. Первая ее форма является основанием для второй, но в жизни христианина они тесно соединены. По этой причине Писание призывает «стараться делать твердым ваше звание и избрание» (2 Пет. 1:10), чтобы быть «теми, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия» (Рим. 2:7; ср. Флп. 3:14; 2 Тим. 2:21). И это все, несмотря на то, что верою мы уже «посажены на небесах со Христом». Верою мы знаем, что непременно достигнем этой высоты, вручив себя Божьей способности сделать это.

По этой причине наши «дела» являются признаком не только принадлежности к семье спасенных Богом людей, но также и качества нашей веры – спасительна ли она или нет (Иак. 2:14-26). Отталкиваясь от некоторых разновидностей арминианской систематики, я хотел бы указать на некоторые их недостатки. Это, прежде всего, два нижеследующие: наделение дел статусом одного из условий получения спасения и непринятие на веру предуждания Богом нашего будущего выбора в вопросе спасения, как якобы противоречащего идее предопределения. Первое положение объясняет возможность пребывания в состоянии спасения даже без достижения христианином очень больших результатов, как в личном духовном росте, так и в церковном или миссионерском служении. Плоды святости вырастают не сразу, и вере необходимо некоторое время для совершения больших дел, но важно знать, что только она одна влияет на вопрос спасения непосредственно. В этом смысле для Бога наше внутреннее качество важнее внешнего его проявления, часто сильно затрудненного в условиях существования внешней формы зла. По этой причине наше отношение к Себе («по вере») Бог ценит намного выше, чем конечные результаты нашего труда для Него («по делам»).

Вопрос о возможности существования предвидения Богом будущего выбора человека, при котором последний все же определен предопределением – является проблемным для философии, но не теологии. Мыслительная сфера жизни человека не подliegt закону причинности материального мира, а в духовной сфере она полностью зависима от воли Бога, которая, согласно Библии, допускает ее существование. Поскольку же мысленный мир человека выходит за пределы времени и пространства (человек ведь – носитель «образа Божьего»), то считать невозможным предвидение Богом будущего выбора человека без его предопределения равнозначно сомнению в Божьем всемогуществе. Коль Писание нам указывает на такую возможность, значит, она существует без рационального ее обоснования, подобно как существуют в богословии доктрина о Троице и Боговоплощении. Бог обладает удивительной способностью знать заранее, кто ответит верой на Его призыв, а кто нет, и при этом не предопределять этот ответ. Отрицание ее равнозначно для арминианского богословия подрыванию сука, на

котором оно же и покоится. Если Бог не может знать будущего решения человека, тогда предуздание Божье лишено смысла и ничем не отличается от Его предопределения.

Увязывая тему спасения с вопросом освящения важно отметить, что имеется та часть нашей ответственности, от которой зависит лишь наша земная судьба, а также и та ее часть, от которой зависит наше пребывание в состоянии спасения. Получив спасительную благодать, мы не просто названы, но также и призваны (приглашены) к сотрудничеству в деле ее использования и пребывания в ней. При этом наши успехи и поражения в деле освящения воспитывают нашу волю, обучая ее проявлять ответственность, прежде всего, в вопросе пребывания в спасительных отношениях с Христом. Продолжаем мы проявлять наши личные покаяние и веру – продолжается наша причастность к Божьей благодати, нет – мы отпадаем от состояния спасения, хотя и не сразу. Таково доступное изложение сути вопроса спасения, изложенного в настоящей брошюре. Я приглашаю проверить его путем непредвзятого изучения содержания Библии и всего богословского опыта христианской церкви.

Значение этой темы невозможно преувеличить. Поскольку спасение представляет собой определенный вид Богочеловеческих отношений, важно распределить между его причастниками сферы ответственности. Когда это дело Бога, тогда мы не можем отвечать за него, и наоборот, когда ответственны мы, нельзя переложить выполнение своих обязанностей на Бога. Это верно не только в вопросе освящения, хотя именно с помощью последнего можно лучше всего проиллюстрировать сказанное.

Известный в Америке пуританский лидер XVIII-го века и кальвинист в богословии Джонатан Эдвардс имел легко раздражаемый характер, причинявший многие проблемы родным и окружающим его людям, однако вместо того, чтобы выражать свое покаяние и сожаление по этому поводу, он мог рассуждать: «Бог не посылает нам раздражения и внутреннего давления, если на то нет каких-либо действительно значимых причин». Когда в определенный момент нашей жизни мы вдруг осознаем ослабление действия Божественной благодати, очень важно выяснить: не мы ли тому причина, и в чем же именно от нас Господь ожидает исправления.

Печально сознавать, что вопрос причастности человека к делу активного обретения спасения и ответственности в нем не просто умален, а доктринально отвергается в кальвинизме. Тем не менее, я не мог не заметить напряженности, существующей здесь с данными Библейского Откровения. Поскольку же Слово Божье ясно представляет нашему вниманию условность применения плодов искупления к каждому конкретному человеку, я решил избрать путь не подражания богословским авторитетам, а изучения Библии в кротости и благоговении перед ее содержанием. Богословие настолько ценно, насколько оно связано с внутренними свидетельствами Библии. В свете этого подхода я пришел к выводу, что человек не только обладает способностью осознавать свою нужду в Боге и искать удовлетворения духовного голода, но и обязан правильно распорядиться ею. Он не только может, но и призывается Богом к тому, чтобы определенным образом выразить свое личное отношение к тем условиям спасения, на которых оно ему предложено и сохраняется.

Систематическое евангельское богословие

1. Об Откровении

Мы верим в то, что человечеству невозможно что-либо узнать о Боге, если Он Сам не откроет ему этого (Иов. 37:19; Пс. 138:6). Также и открытое Им невозможно правильно понять без особого «просвещения» от Духа Святого (Ин. 14:26; 2Пет. 1:20-21; 1Кор. 2:6-16). Поэтому для того, чтобы также и неверующие люди могли понять самое необходимое для их спасения из Божественного Откровения, Дух Святой

воздействует и на них, хотя и в меньшей мере (Пс. 136:7; Ис. 42:16-18; Ин. 1:9).

С этой целью Бог предусмотрел существование двух видов Откровения:

1. Естественное или Общее Откровение, явленное в естестве окружающего нас мира (Пс. 18:2-7; Рим. 1:18-21; 1Кор. 11:14) и сознании человека (Пс. 15:7; Деян. 17:27-29; 1Ин. 3:20; Рим. 2:14-15);

2. Сверхъестественное или Особое Откровение, явленное, в основном, в Священном Писании (Пс. 118:142; Гал. 1:11-12; Евр. 1:1).

Оба эти Откровения предназначены для всех людей (Пс. 138:7-12; Деян. 13:26; 14:17; Рим. 14:25), однако, первое по своему характеру является подготовительным и частичным (Иов. 11:7; 1Кор. 2:11), второе – окончательным и полным (Пс. 18:8; 118:138; Ин. 8:32; Деян. 4:12). Назначение Общего Откровения состоит в том, чтобы убедить людей в безысходности их греховного состояния и необходимости поиска Божественной истины, открытой в Особом Откровении (Пс. 118:2; Деян. 17:27).

Мы верим, что Библия (Книги Священного Писания) в ее каноническом составе (39 книг Ветхого Завета и 27 книг Нового Завета) является безошибочным Словом Божиим (Деян. 3:21; 1 Фес. 2:13; 2 Тим. 3:16) и безукоризненным авторитетом по всем вопросам доктрин, служения и христианской жизни (Пс. 118:105; 2Пет. 1:19; Евр. 4:12). При этом боговдохновенность текста сохраняется и при переводах Писания на другие языки, если они не вносят искажения смысла в его содержание.

Мы верим, что Священное Писание должно истолковываться с учетом понимания его особенностей, поскольку Божественное Откровение:

1. изложено в несистематическом виде (2Пет. 3:16) и облачено в литературную форму, присущую конкретной исторической ситуации и определенной культуре (напр. Мф. 10:5; Мк. 10:21; 2Тим. 4:13);

2. давалось людям постепенно и прогрессивно (1Пет. 1:10-12; Рим. 14:24-25; Еф. 3:9-12; ср. Пс. 34:8-9 и Мф. 5:44);

3. завершено и закрыто апостольским временем (1Ин. 1:1-4; Иуд. 3; Евр. 2:3-4).

Поэтому для правильного понимания смысла Писания важно использовать методы историко-лингвистического анализа, систематической теологии и руководство от Духа Святого (2Пет. 1:20-21; 1Кор. 2:13). При толковании Библии важно учитывать точное значение слов оригинала, особенности их использования каждым библейским автором, правила грамматики и контекста.

2. О Боге

Мы верим, что Бог во всех Трех Лицах (Отец, Сын и Дух Святой – Ис. 61:1; Мф. 28:19; Ин. 14:26; 2Кор. 13:13) – един (Втор. 6:4; Ин. 17:3; Еф. 4:6) и имеет два основных свойства:

1. Он есть Дух (Ин. 4:24; 2Кор. 3:17);

2. Он есть Личность (Пс. 102:13; Мал. 2:10; Еф. 4:6).

Соответственно Он обладает двумя видами Божественных атрибутов:

1. Природные (сверхъестественные) качества.

Бог Невидимый (Исх. 33:20; Иов. 9:11; 1 Пет. 1:8; Кол. 1:15), Беспредельный (3Цар. 8:27; Пс. 144:3), Самобытный (Исх. 3:14; 1Ин. 2:13), Неизменный (Мал. 3:6), Совершенный (Мф. 5:48), Истинный (Ин. 17:3), Вечный (Втор. 32:40; Пс. 89:3; Иер. 10:10; Ис. 40:28), Необъятный (3Цар. 8:27; Рим. 8:39; 11:33-36), Суверенный (Еф. 1:11; Пс. 113:11), Вездесущий (Пс. 138:7; Деян. 17:27), Всемогущий (Быт. 17:1; Откр. 4:8).

2. Личные и моральные качества.

Он – Святой (Ис. 6:3; 1 Пет. 1:16), Всеведущий (Рим. 11:34; Евр. 4:13), Премудрый (Рим. 14:26; 1Тим. 1:17), Всеблагий (Рим. 2:4; Мф. 19:27), Верный в слове (Числ. 23:19; 1Кор. 1:9; 2Кор. 1:20; 1Фес. 5:24), Праведный и Справедливый (Втор. 32:4; Пс. 7:9-12), Терпеливый и Медленный на гнев (Исх. 34:6; Числ. 14:18; Неем. 9:17; Пс.

85:15; 102:8-10; 144:8; Иоил. 2:13; Иона. 4:2; Наум. 1:3), Милосердный и Полный любви (Иер. 31:3; Ин. 3:16; Иак. 5:11; 2Кор. 1:3).

Моральные атрибуты Бога могут быть частично переданы человеку, природные же недоступны для него.

Мы также верим в то, что Бог в Своей деятельности является Творцом как духовного, так и материального миров (Пс. 88:12; Кол. 1:16; 1Кор. 8:6; Евр. 11:3; Откр. 4:11). Он сотворил все народы от одной крови (Иов. 31:15; Пс. 99:3; Деян. 17:27). Поэтому смысл существования всего творения, а также всех людей содержится в Замысле Творца.

3. О Промысле Бога

Мы верим в то, что жизнедеятельность всего мироздания поддерживается Божественным Промыслом (Неем. 9:6; Иов. 26:2; 34:13; Пс. 36:6; 85:17; Евр. 1:2-3). Бог также извечно предопределил источник, способ и условия спасения людей. При этом в основании всех решений Божественного предопределения лежит Его суверенность, находящаяся в полном согласии с Его Премудростью и верностью моральным принципам Его природы. Бог не может творить, не имея определенной цели и не располагая предварительным знанием о последствиях Своих действий. Отсюда Его предопределение подчинено предвидению (Рим. 8:29).

Человек в его первозданной духовной сущности был сотворен свободным, а, следовательно, и ответственным существом. Внутренняя свобода выбора (желаний) человека гарантирована Богом самим актом ее создания и не может быть отнята или разрушена окончательно. Однако для его свободы было определено моральное ограничение (закон), которому он должен был подчиниться по своей воле. Ни Божье предвидение, ни Его предопределение не ограничивают свободу выбора человека, поскольку они относятся лишь к сфере внешней деятельности, а не намерений или желаний людей. Божья воля имеет две формы проявления: предведение (предузнание) того, что относится к сфере свободы воли человека, и предопределение того, что к ней не относится. Поэтому зло Бог предвидит и допускает, но не предопределяет и не причиняет.

Мы верим, что Божье правление миром является моральным, а не основанным только на позиции силы и власти. Поскольку Бог не может ни создавать, ни умышленно планировать зло (Иов. 37:23; Авв. 1:13; Иак. 1:13,17; 1Ин. 1:5; Рим. 12:2), в основе Божественного Промысла находится Его предведение грехопадения и зла людей (Деян. 2:23), а также веры тех, кто в будущем ответит на Божьи условия спасения (1Пет. 1:1-2; Рим. 8:29). За последствия тех случаев, когда Бог действует совершенно суверенно, человек не несет никакой ответственности.

Божественное предопределение спасения людей обусловлено не только одной справедливостью, но и любовью Бога к Своему творению. Сочетание Божественных качеств любви и справедливости в характере Бога таково, что Его справедливый гнев всегда сдерживается Его безусловной любовью (Пс. 77:38; 102:10-14; Ис. 42:1-3; 48:9; 64:9,12; Иез. 7:8-9, 27; 20:44; Неем. 9:31; Плач. 3:22; Мф. 12:15-21; Рим. 2:4; 3:26; 2 Пет. 3:9). Вот почему Бог, наказав все человечество последствиями «первородного греха» (см. ниже), не лишил людей возможности спасения и способности нуждаться в нем. Если бы частью наказания было и лишение человека свободы выбора, тогда получилось бы то, что цель сотворения Богом человека свободным существом оказалась бы не достигнутой.

Предвечными целями Божественного Промысла относительно спасения людей являются следующие решения Бога:

1. назначить Спасителя в лице Иисуса Христа и послать Его на землю в качестве Божественного Посредника, Своей смертью искупившего грехи всего человечества (Ин. 3:16; 1Пет. 1:20; 2Тим. 1:9);

2. даровать жизнь вечную всякому, кто уверует (Еф. 1:4-5; Тит. 1:2), а всех неверующих подвергнуть справедливому суду (2 Пет. 2:3,9; Иуд. 4; Рим. 9:22-23; 11:22);

3. определить условия и средства донесения этой вести спасения до всех людей (Еф. 3:9-11);

4. в результате спасения избрать Церковь, освятить ее и наделить статусом небесного наследства (Еф. 1:3-14, 18-23; Рим. 8:29).

Таким образом, избранные к спасению предопределены не лично, а в составе Церкви Божьей. Они предызбраны лишь как потенциальные верующие люди, предвиденные Богом «в Нем», а не сами по себе. Поскольку был предызбран Христос, были предызбраны и те, кому Он должен был послужить спасением. Сами же блага спасения и небесные обетования были определены Богом заранее (Ин. 14:2; 1Пет. 1:4; Еф. 1:3; Флп. 4:3).

Никто из людей в личном смысле не был предопределен к осуждению (Иез. 33:11; Мф. 18:14; 2Пет. 3:9; 1Тим. 2:4), поэтому причиной их отвержения Богом является вина самих людей, не пожелавших откликнуться на всеобщий призыв к спасению (Плач. 3:31-40). Иногда кажется, будто Бог совершает некоторое зло в мире (Исх. 21:13; Руфь. 1:13; Ис. 45:6-7), однако это всего лишь особый путь достижения добра. Оно используется Богом в качестве не Его цели, а средства, причем вынужденного, т.е. не изобретенного специально (Плач. 3:33). Такая форма зла преодолевается Богом постепенно. За все ее последствия Он несет исключительно личную ответственность (Иов. 5:17-18). Таким образом, существование греха ни коим образом не может быть оправдано *допускающей* волей Бога и подлежит справедливому наказанию согласно Его *совершенной* воле.

Священное Писание учит тому, что Бог иногда удерживает зло силою (Пс. 90:3-7; Иов. 1:10-11; 2:5), иногда превращает его во благо (Быт. 45:5; 50:20), а иногда допускает ему случиться (Иов. 1:12; 2:6; Мф. 6:13; Иак. 1:2-3; 1Пет. 1:6-7; Евр. 11:35-39), однако это делается Богом в особых целях, касающихся только Его людей (Иов. 1:8; Иак. 1:12; 1Пет. 4:19; Евр. 12:7-8) и всегда имеющих в виду их конечное благо – земное (Иов. 42:10; Евр. 12:10-11) или небесное (Евр. 11:40). Бог несет полную ответственность за *допущение* зла, источником которого Он не является (Иов. 42:8), но за появление зла Он не отвечает (Иак. 1:13-14; Рим. 3:7-8). Такого рода «причастность» Бога к злу никогда не может быть причиной наказания людей, так что нарушители Его воли страдают только за их собственные грехи или из-за грехов других людей. Поскольку Бог не причиняет зло самочинно, а лишь наказывает за него других, преступления и грехи людей не предопределяются Им, а только предвидятся.

Таким образом, предопределение Божье не устраняет свободу воли человека, хотя и существенным образом ее ограничивает. Также оно в его условной части не является непреодолимым (Мф. 23:37; Ин. 5:40), поскольку, хотя Бог и оказывает определенное воздействие на грешника, однако оно всегда имеет свой предел, ведущий к осуждению виновного, в том числе и к окончательному (см. Быт. 15:16; 1Фес. 2:16). Также и так называемая «безопасность» верующего обусловлена его верностью условиям спасения (2Пет. 2:20-22; Рим. 11:22; Евр. 10:26-29) и касается внешней защиты от сатаны, мира и плоти (Ин. 10:28-29; 1Пет. 1:5; Рим. 8:38; 1Кор. 1:8-9).

4. О человеке и его греховности

Мы верим, что Бог сотворил первого человека «по образу Своему» (Быт. 1:27; 5:1), правым, святым и невинным (Быт. 1:31; Еккл. 7:29), могущим прославлять своего Бога и в союзе с Ним быть блаженным (Быт. 2:25; 3:8). Человек в своем естестве как минимум имеет две природы (Быт. 2:7; Еккл. 12:7): нематериальную (так называемый «образ Божий», связанный с духом человека – Притч. 20:27; 1Кор. 2:11) и

материальную (психические и физиологические качества, связанные с жизнедеятельностью его тела – Быт. 3:19; 1Кор. 15:47).

От своего создания все духовные существа и человек были наделены свободой воли, от злоупотребления которой происходит все зло в мироздании (Мф. 12:17; 23:37; Ин. 5:40; Иак. 1:13-14). Первым отступил от Бога по *своей* воле сатана (Ин. 8:44; 1Ин. 3:8) и его ангелы (2Пет. 2:4; Иуд. 6). Через искушение со стороны сатаны (см. Рим. 8:20-21) человек согрешил (Быт. 3:13; Ин. 8:44; Откр. 20:2), и грех проник в его природу в виде действия так называемого «первородного греха» (Рим. 6:6; 7:18; Еф. 2:3; Кол. 2:13). Таким образом, человек стал смертным (Быт. 2:17; Еф. 2:1; Рим. 6:23), попал в рабство «закону греха» (Рим. 7:14-24) и оказался неспособным вернуть себе утерянную непорочность собственными усилиями (Иов. 14:14; Иер. 13:23; Ин. 3:6) и искупить свою вину (Притч. 20:9; Иер. 2:22).

Однако несмотря на то, что Бог таким образом наказал (Рим. 11:32; Гал. 3:22) Адама, а через него и все человечество (Пс. 50:7; 57:4; Ин. 3:6; Рим. 5:12-18), человек не лишился всей Его благодати, что не позволило «первородному греху» полностью разрушить в нем «образ Божий». Эта, так называемая «подготовительная благодать», сохранила свое влияние на всех людей (Пс. 18:2-7; 138:7-12; Еккл. 3:11; Мф. 5:46-47; 7:11; Ин. 1:9; 6:44-45; 16:8; Деян. 10:34-35; 14:17; 17:27-29; Рим. 1:19-21,32; 2:4,9,14-15,27; 10:18; 2Фес. 2:7), потому что является безусловной (Быт. 17:20; 39:5; Пс. 14:9,15-16; Мф. 5:44-45; Лк. 6:35-36; Деян. 14:16-17; 1Тим. 4:10). Она обеспечивает грешнику возможность принять (но не заслужить) Божье спасение (Мф. 23:37; Лк. 13:1-7; Ин. 5:40; 6:67; Деян. 13:46) и даже достигать определенной формы добра, которое, конечно же, не может его спасти (Лк. 6:33-34; 7:4-5,45; Деян. 5:33-40; 10:2,35; Рим. 2:7,10; см. также Деян. 16:14; 17:4,17; 18:7).

Поскольку эта всеобщая благодать подготавливает сознание человека к признанию собственной греховности и необходимости искать спасение, Бог ожидает от всех людей определенного ответа на Свое приглашение спастись (см. Мф. 23:37; Ин. 5:40; 2Кор. 4:2; Гал. 6:10; 1Тим. 4:10; Евр. 3:7-8; 4:2; 5:9). Благодаря этой благодати, «образ Божий» в человеке был поврежден лишь частично, потому что в Писании о нем говорится как о вполне дееспособном (Быт. 9:6; Деян. 17:29; Иак. 3:9; 1Кор. 11:7; 15:45; см. также: Марк. 12:17). В результате этого, в падшем человеке полностью не исчезли такие способности, как воздействие совести (Ин. 8:9; Рим. 2:14-15; 1Кор. 14:24-25; 2Кор. 4:2), чувство справедливости (Лк. 23:41; Деян. 5:33-40; Рим. 13:3), возможность правильного рассуждения (Рим. 3:5; 6:19; 1Кор. 5:32; Гал. 3:15), творческие способности, стремление к красоте и познанию.

Согласно Рим. 1 гл., причиной *открывающегося* гнева Бога на людей, от которого призвано избавить их искупление, является не Божье предопределение или действие «первородного греха», но свободное отвержение ими Естественного Откровения (Рим. 1:21,23,25,32). А поскольку виной человечества, отвергнувшего эту форму Божественного Откровения, кроме его свободы не называется «первородный грех», то последний причиняет не все грехи людей, и потому не достаточен для их осуждения. Следовательно, он вменяется человеку лишь при совершении греха личного, но не наоборот, поэтому все, умершие в младенческом возрасте, не погибнут. С другой стороны, на согрешившее таким образом человечество все еще продолжает воздействовать предшествующая благодать (Рим. 2:4), так что отрицание им Всеобщего Откровения не привело, как к потере людьми способности искать Бога, по крайней мере «в душе» или «сердце» (Рим. 2:5-15), так и к окончательному их осуждению (Рим. 2:5).

Описанное в Рим. 7:14-24 состояние грешника, просвещенного только «законом», но не изведавшего «благодати», показывает, что так называемый «первородный грех» поразил лишь способность людей *делать* добро, но не затронул способности *желать* его. Это обстоятельство хорошо согласуется с тем положением, почему

спасение не достижимо «по делам» (2Тим. 1:9; Тит. 3:5), которым только одним и противопоставляется благодать (Рим. 11:6). Это объясняется тем, что поскольку «первородный грех» передается по наследству (Рим. 5:12), он обладает правом лишь над физической природой человека, духовная же – осквернена лишь опосредовано, но не в своем естестве (о двусоставной природе человека см: Числ. 16:22; Еккл. 12:7; Ис. 42:5; Зах. 12:1; Евр. 12:9). Это значит, что грешник в своем сознании грешит свободно, а в своих поступках вынуждено.

Отсюда особый интерес Писания к «сердцу» человека (Мф. 5:8; 18:35; 22:37; Мк. 11:23; Лк. 16:15; 21:34; Деян. 8:37; 11:23; 15:8-9; Иак. 4:8; 1Пет. 3:4,15; 1Ин. 3:21; Рим. 10:9-11; 1Кор. 14:25), которое, тем не менее, также может подпасть под осуждение самым необратимым образом подобно телу, но не из-за «первородного греха», а по причине злоупотребления своей свободой (Быт. 6:5; Иер. 17:9; Мф. 5:28; 15:19-20; 24:48; Лк. 24:25; Деян. 7:51; 8:21-22; Иак. 1:26; Рим. 2:5; Евр. 3:12). Тот факт, что духовная часть естества человека не подверглась такому же влиянию греха, как его психофизиологическая или подсознательная, не означает того, что она не отделена от Бога, однако это отделение носит не субстанциональный, а функциональный характер (ср. Ин. 13:2 и Деян. 5:3-4). Она продолжает сохранять свои способности, потому что этот разрыв был односторонним и частичным, т.е. Бог не лишил грешника всей Своей благодати.

Таким образом «первородный грех» внес в природу человека неустранимое противостояние доброго (сотворенного Богом) начала со злым (падшим), что хорошо объясняет, почему в каждом человеке сосуществуют и добро, и зло (Лк. 6:45; Иак. 3:8-10; Гал. 5:17). Следовательно, по отношению к способности людей *жить* свято «образ Божий» поврежден в человеке полностью и необратимо, но по отношению к их способности *выразить свое отношение* к греху и к Богу он сохранился, так что от человека ожидается согласие воспользоваться Божественной помощью (Ис. 45:22; Иер. 33:3; Иез. 18:30; Иоил. 2:12-14; Зах. 1:3; Мал. 3:7; Иак. 4:7-10). Поскольку свобода воли падшего человека в определенных пределах не прекратила своего существования (Быт. 4:7; Деян. 5:4; 1Кор. 6:12; 7:36; 9:17; 2Кор. 8:17; Кол. 2:18,23; Флм. 1:14; Евр. 10:23; 12:10), ему было обещано спасение, достигнутое столь большой ценой, как искупительная Смерть Иисуса Христа.

5. Об искуплении

Мы верим в то, что искупление грехов людей согласно Божественному замыслу было определено (1Кор. 6:20; Гал. 4:4-5; Откр. 5:9), предсказано (Пс. 129:7-8; Ис. 44:22; 53:5; 59:20; Иер. 31:34) и совершенно исключительно голгофской Жертвой Иисуса Христа (Мф. 20:28; Ин. 1:29; 2Пет. 2:1; Гал. 3:13; 1Тим. 2:6).

К основным результатам искупления относится наделение людей даром:

1. «Благодати вменяющей» или примирения уверовавших людей с Богом через прощение их грехов (Мф. 26:28; Деян. 20:28; 1Ин. 1:7; Рим. 5:11; Еф. 1:7; Кол. 1:14) и освобождения их от наказания через удовлетворение Христом требований Божьей справедливости (Рим. 3:25-26; 8:1; Гал. 3:13; 4:4-5; 5:1);

2. «Благодати преображающей» или силой Духа Святого для борьбы с грехом, отражения искушений со стороны сатаны, «плоти» и мира и преображения в образ Христов (Лк. 24:49; Деян. 2:38; 3:12; 1Пет. 1:5; Рим. 8:37; 15:13,19; 2Кор. 13:4; Еф. 3:20; Кол. 1:29; 2Тим. 1:8; Евр. 4:16).

Прощение грехов, которое называется «благодатью вменения», – условно и зависит от нашего желания быть подобными Богу в прощении (Мф. 18:35; Лк. 11:4; 7:47). Оно совершается в момент покаяния (уверования) грешника и должно совершаться в течение его дальнейшей жизни за каждый допущенный проступок (Ин. 13:10; 1Ин. 2:1; Откр. 22:11), поскольку и «призванные святые» могут совершать отдельные прегрешения (1Пет. 2:1; Еф. 4:31; Кол. 3:8-10; Евр. 12:1).

По причине искупления отпадает необходимость спасаться не только ветхозаветным путем, но и делами вообще (Рим. 11:6; 2Тим. 1:9; Тит. 3:5). Своим подвигом Христос проявил совершенное послушание Богу, исполнивши в этом за нас весь Божественный закон (Мф. 5:17; Рим. 5:19; 10:4; Гал. 4:4). Принесши Себя в жертву за нас (Лк. 22:19; Флп. 2:8; Евр. 5:8), Он понес на Себе наказание, определенное гневом Божиим за наши грехи (Ис. 53:5-6; Зах. 3:7; Мф. 27:46; 2Кор. 5:21; Гал. 3:13). Благодать Духа Святого, называемая также «благодатью освящения» (Тит. 2:12), проявляется в конкретной способности верующего человека жить свято (Рим. 12:3; 15:15; 1Кор. 3:10; Еф. 4:7), осуществляемой силой Духа Святого (Деян. 18:27; 2Кор. 12:9; Гал. 3:5; Еф. 4:29; Евр. 4:16; 12:28; 13:9). Эта благодать в отличие от «благодати вмещающей» имеет количественное измерение, поэтому она имеет меру (Ин. 1:14; Деян. 11:23; Иак. 4:6; 1Пет. 1:2; Еф. 2:7; 4:7; 2Кор. 1:15; 9:8; 12:9; см. также: Рим. 6:1). Таким образом, с откровением «тайны» искупления закон Божий перестал быть средством спасения, сохраняя свою необходимость лишь в деле нашего освящения (1Пет. 1:15; 1Ин. 2:5-6; Рим. 8:4; Гал. 6:2). С этого времени справедливость Божья не занимается вопросом спасения грешника, как удовлетворенная искуплением Христовым. Возможность же лишения спасения определяется не нарушением закона Божьего, а злоупотреблением ненасильственной по своей природе благодатью (Иуд. 4; Гал. 5:13) или отпадением от нее (Лк. 8:13; Рим. 11:22; Кол. 1:23; Евр. 6:6). Поскольку Бог желает спасения всем людям (Мф. 11:28; Мк. 16:15; Ин. 1:29; 3:16-17; 12:32; Деян. 4:12; 2Пет. 3:9; 1Ин. 2:2; Рим. 10:12,18; 11:32; 14:15; 1Кор. 8:11; 2Кор. 5:15,19; Флп. 2:6-11; 1Тим. 2:4,6; 4:10; Тит. 2:11; Евр. 2:9,15; Откр. 22:17), результаты искупления применяются к конкретному человеку на условии их востребования последним.

6. Об условиях получения спасения

Мы верим, что спасение подготовлено, обеспечено и совершено исключительно благодаря делу искупления Иисуса Христа, пострадавшего за нас на Голгофе (Мф. 20:28; 1Пет. 18:20; Рим. 3:24-26; 1Кор. 1:30; Евр. 9:12-15). Божье спасение даруется Богом каждому верующему даром без каких-либо заслуг с его стороны (Рим. 11:6; Еф. 2:9; 2Тим. 1:9; Тит. 3:5). Тем не менее, следует различать вопрос совершения спасения, достигнутого Христом для всех людей *в целом*, от вопроса его получения *каждым отдельно взятым* грешником. В противном случае не могло бы идти речи о том, что Христос умер за всех людей, а также не было бы никакой необходимости в проповеди Евангелия, призывающей людей откликнуться на Божье предложение спастись.

Дело обретения для всех людей спасения было совершено искупительной Смертью Иисуса Христа как Голгофской Жертвы, дело же его применения к конкретному человеку осуществляется ходатайственной ролью Иисуса Христа как Первосвященника (1Ин. 2:1; Рим. 8:34; Евр. 4:14; 7:25; 8:1). Совершение Христом первой спасительной функции носит одноразовый и окончательный характер, второй – постоянный и продолжительный.

Предложение плодов искупления безусловно и направлено на всех людей (2Пет. 3:9; 1Ин. 2:2; Тит. 2:11; 1Тим. 2:4,6; 4:10), предоставляя им одинаковый шанс спасения, а его применение условно и относится лишь к некоторым, т.е. к тем, которые его востребуют (см. «много званых, но мало избранных» в Мф. 20:16; 22:8; Лк. 14:24). Вопрос применения результатов искупления, таким образом, подчинен особому механизму, реализуемому через предварительный призыв Бога и соответствующий отклик на него со стороны человека (см. «доступ» в Ин. 14:6; Рим. 5:2; Еф. 2:18; 3:12; Евр. 4:16; 10:19-23).

С другой стороны Божественная благодать в своем условном виде не предоставляется людям вопреки их желанию и независимо от их поведения (Иов.

37:23; Мф. 23:37; Ин. 5:40; 6:67; 15:5-6; Иуд. 4-6; 2Пет. 2:1; Рим. 8:13; 11:20-23; 1Кор. 10:1-12; Евр. 4:2; 6:7-8). Безусловные действия Бога – это совершение сверхдолжного, но не отмена должного или условного.

Все вышеизложенное позволяет заключить, что:

1. спасение (оправдание) по своей природе является и *завершенным* моментом (Рим. 5:1,9; 1Кор. 6:11; Еф. 2:8; Тит. 3:7), и *продолжающимся* процессом одновременно (Мф. 12:37; Лк. 18:14; Деян. 13:39; Рим. 3:28; Гал. 2:17; см. также: Мф. 6:14; Иак. 2:23; 1Ин. 1:9; 2:1; Откр. 22:11). Наилучшим образом это может быть представлено состоянием пребывания в личных отношениях с Богом;
2. спасение должно быть востребовано человеком, отвечающим на Божественный призыв своей волей (Лк. 18:41; Иак. 1:21; Рим. 11:23; Евр. 4:1-2; 11:6);
3. получение спасения обусловлено постоянно действующими условиями: покаянием и верой (Мк. 1:15; Деян. 17:30; 20:20-21; Евр. 11:6).

Удовлетворять одновременно этим двум видам описания спасения в Писании (оно уже завершено и все еще продолжается) может только представление о нем как о внутреннем состоянии «пребывания во Христе», т.е. определенном виде отношений с Богом. Своим вступлением в духовный союз с Христом, христианин уже спасен, но как продолжающий поддерживать условия этого союза, он «совершает» свое спасение (Флп. 2:12). Разумеется, если эти отношения нарушаются, христианин может отпасть от благодати (Лк. 8:13; Деян. 1:25; Иак. 5:19-20; 2Пет. 2:15; 3:17; Рим. 11:22; 2Кор. 11:3; Гал. 5:4; Кол. 1:23; 1Тим. 1:6,19; 4:1; 6:10; 2Тим. 2:18; Евр. 2:1; 3:12; 6:6; Откр. 2:4-5). Впрочем это происходит не сразу, поскольку Бог некоторое время не лишает отступников Своей благодати (напр. Саула), а Его дисциплинирование доказывает, что наказываемый еще не лишился спасения (1 Кор. 11:32; Евр. 12:5-11). Следовательно, спасение каждого отдельного человека в некотором смысле синергично, т.е. в определенной мере зависит от человека, поскольку благодать содействует его желанию, определяя возможность его осуществления (Иов. 22:27; Пс. 80:11; Притч. 3:34; 2Пар. 15:2; Лк. 11:13; 14:15-24,33; 18:14; Ин. 3:27; Иак. 4:6,8,10; 1Пет. 2:11; Рим. 2:5,9,14-15; 7:15-24; 8:23; 2Кор. 6:1; Евр. 9:9,13-14). При этом важно отметить, что свобода воли христианина сотрудничает с Божественной благодатью не в деле достижения спасения, а в вопросе его конкретного применения. Это значит, что благодать Бога опирается в своем избрании на согласие самого человека и только в этом смысле сотрудничает с нею. Воля человека может лишь просить, а не требовать спасения. Она не приносит Богу ничего большего, кроме собственной нужды в спасении. Это означает также то, что правильные желания человека (его убеждения и намерения) благодать лишь укрепляет (Флп. 2:13), но не причиняет (Мф. 13:12; 25:29; Мк. 4:25; Лк. 8:18; 19:26; 1Фес. 3:13), замещая собою.

Согласно Деян. 2:38 Божественное спасение состоит из прощения грехов (оправдания) и силы Духа Святого (возрождения), которыми наделяется человек в момент его обращения. Дар спасения в обоих этих аспектах предоставляется людям на двух условиях, не являющихся делами: их покаянии (Мф. 9:13; Мк. 6:12; Лк. 24:47; Деян. 17:30; 26:20; 2Пет. 3:9; Рим. 2:4; 2Кор. 7:9-10; 12:21; 2Тим. 2:25) и вере (Мк. 16:16; Ин. 3:15-16; 6:47; Деян. 16:31; 1Пет. 1:5,9; Рим. 1:16; 10:9; Еф. 2:8; 2Фес. 1:10; 2:13; Евр. 10:39). В Св. Писании нет ни единого случая, чтобы люди призывались Богом просить у Него покаяние и веру, хотя последние могут быть слабыми и нуждаться в укреплении (Мк. 9:24; Деян. 16:5; 2Пет. 2:14; см. также: Деян. 14:22; Еф. 6:10; Флп. 4:13; Кол. 1:11; 2:7; 1 Фес. 5:4; 2Тим. 2:1; Евр. 13:9).

Поскольку эти условия постоянны, спасение носит продолжающийся характер, а не одномоментный. В один момент кающийся и вверяющий себя в руки Бога человек становится спасенным, так как получает оправдание и возрождение. Однако это есть начало или вступление в определенное состояние, в котором необходимо пребывать в течение всей его дальнейшей жизни (Деян. 11:23; Рим. 11:20; 1 Кор. 16:13; Гал. 5:1;

Еф. 6:13; Фил. 4:1; Кол. 2:19; 1Тим. 6:12; 2Тим. 2:22; Тит. 1:9; Евр. 4:14; 6:9; 10:23; Откр. 2:13,25; 3:11). Притом это – процесс не развивающийся (накопление чего-либо), а постоянный (поддержание определенных отношений).

Поэтому возрожденный свыше человек не «зарабатывает» себе спасение, а «пребывает» в нем. До тех пор пока он проявляет покаяние и веру, он находится в спасительных отношениях с Богом, как только он начинает их пересматривать или злоупотреблять благодатью и при этом не образумится через дисциплинирование Божье, он может их лишиться (см. выше). Следовательно все гарантии Божьей защиты и покровительства (Ин. 6:39; 10:28-29; Рим. 8:38; 11:29; 1Кор. 1:8-9; Флп. 1:6) обусловлены верностью христианина его призванию.

Поскольку вера происходит от слышания Слова Божьего (Рим. 10:17), для получения спасения очень важно донесение до людей чистой и неповрежденной истины Евангелия (2Кор. 2:17; 4:2; 2Тим. 2:2). Таким образом, Бог вначале осуществляет Свое приглашение спастись, и после соответствующего отклика человека дарует ему просимое. Следовательно, Бог избирает Себе людей через выставление им определенных условий спасения, а люди своим согласием присоединяются к числу избранных (Мф. 20:16; 22:14; Лк. 14:24). Таким образом, верующие в личном смысле избраны Богом к спасению на основании предвидения их веры (1Пет. 1:1-2). Разумеется, человек не станет искать спасения, если не будет извещен о его необходимости и возможности, поэтому Бог несет на Себе ответственность открыть каждому человеку его личную греховность (Ин. 16:8; 1Кор. 14:24-25), а также возможность примирения (Рим. 10:8,18) и поставить его перед выбором – принять его (1Кор. 15:1-2; Евр. 11:8) или отвергнуть (Мф. 11:20; 23:37; Ин. 5:40; 2Фес. 2:10,12; Откр. 2:21). Также человек может оказывать сопротивление Божественному желанию спасти его, если будет иметь неправильное представление о Нем или способе спасения Им грешника, поэтому Бог поставил для этой цели Свою церковь, вручив ей дело донесения до каждого желающего человека вести спасения без каких-либо искажений (2Кор. 2:17; 4:2; 1Тим. 4:9; 2Тим. 2:15).

7. Об освящении

Мы веруем, что личное освящение христианина является целью Бога для его жизни (1Фес. 4:3-8; 5:23). Кроме вмененного или «пассивного» освящения, снимающего с христианина его вину за допущенные в его жизни грехи (как в момент его обращения – 1Кор. 1:2; Евр. 10:10,14,29; 13:12, так и в продолжение его следования за Господом – Мф. 18:15; 1Ин. 2:1; 2Кор. 5:21; Откр. 22:11), Бог ожидает от него освящения фактического или «активного» (Деян. 3:26; 1Пет. 1:15; 1Ин. 2:6; Рим. 12:1-2; Еф. 4:20-24).

Искупление не отменяет необходимости такого освящения, поскольку относится к устранению последствий грехопадения, тогда как освящение было предопределено еще до сотворения мира (Рим. 8:29; Еф. 1:4; 2Тим. 1:9). Делом искупления достигается прощение грехов и устранение безраздельной власти греха в жизни христианина, т.е. неотразимой силы «закона греха» или «первородного греха»; делом же освящения Бог избавляет христианина от грехов, совершаемых свободно, и воспитывает в нем твердость веры и жертвенность воли в деле служения Ему. Теперь плодов святости ожидает от уверовавшего человека не справедливость, а любовь Бога, а он мотивирует их совершение не страхом наказания, а ответной любовью и благодарностью Богу за дарованное спасение.

Активным освящением называется удаление христианина от греха как в своем сердце (Пс. 23:3; Мф. 5:28; Иак. 4:8; 1Ин. 3:14-15), так и в образе жизни (1Пет. 2:9; Рим. 12:9-17; Тит. 2:14). Оно достигается действием Духа Святого (1Пет. 1:1-2; Рим. 8:14; 1Кор. 6:19-20), изучением Слова Божьего (Ин. 17:17; Деян. 20:32; 26:18) и путем дисциплинирования (Иак. 1:2-4; 1Пет. 1:6-9; Евр. 12:4-14). Кроме покаяния и

исповедания своих грехов (1Ин. 1:7-9; 1Кор. 11:31; 2Кор. 7:1; Евр. 4:16), а также веры в прощение в Крови Христа и доверия своего жизненного пути Господу (Иуд. 24-25; 2Тим. 1:12; Евр. 10:19-22), что необходимо для пребывания в спасении, в деле освящения от каждого верующего также ожидается старание освободиться от господства греха (Рим. 8:13; Еф. 4:22-32; Кол. 3:5,10; Тит. 2:11-12; Евр. 12:1), всецелое повиновение голосу Духа Святого (Деян. 5:32; Рим. 8:14; 12:1-2; Кол. 3:1-17; Евр. 5:9) и всем заповедям «закона Христова» (Пс. 118:29,111-113; 1Ин. 2:4; Рим. 7:22; Гал. 6:2; Евр. 8:10).

Хотя процесс освящения совершается при участии самого христианина (1Пет. 1:22; 2Кор. 7:1; Кол. 3:5-14), он осуществляется Богом, будучи непосредственным следствием совершенного возрождения (Мф. 7:17; Ин. 15:2; Иак. 2:17; Рим. 6:2; 1Кор. 1:30; Гал. 5:22; Еф. 2:10). Христианин своим участием в освящении не «отрабатывает» спасение, доставшееся ему даром, но проявляет свою благодарность (Лк. 17:12-19; Ин. 5:18; 1Кор. 6:20; 10:31), желая угодить воле Божьей (1Пет. 2:19-20; 1Ин. 3:22; Рим. 14:18; 1Кор. 7:32; 2Кор. 1:12; 5:9; Флп. 2:21; 4:18; Кол. 3:20; 4:12; 1Тим. 2:1-3; Евр. 11:6; 13:21).

Достижение освящения происходит двумя путями:

1. умерщвлением «ветхого человека» (Рим. 6:6; Гал. 5:24; Еф. 4:20-24; Кол. 3:5-9);
2. созданием «нового человека» (Рим. 6:4-5,11; Гал. 2:19; Кол. 2:12; 3:1-3,10-17).

Бог учредил различные благодатные средства (Еф. 6:10-18; 2Пет. 1:3-8; Евр. 4:16; 12:28), посредством которых Он сохраняет верующего от греха, дает силы для «несения своего креста» и воспитывает в христианине личные качества святости. Каждый христианин должен умело их использовать в своей повседневной жизни, личном освящении и церковном служении (2Кор. 7:1; 1Фес. 5:23; Евр. 12:14; 13:20-21). Церковные таинства (см. ниже) также установлены в целях укрепления христианской веры, возрастания в благодати и личном освящении. Посредством их исполнения христианин демонстрирует миру свою преданность Богу и желание служить Ему доброй совестью.

В настоящей жизни полное освящение недостижимо из-за естественных слабостей несовершенного человеческого существа и внешнего греховного окружения. Борьба с грехом является непрерывной и совершается в течение всей жизни христианина (3Цар. 8:46; Иак. 3:2; 1Ин. 1:8; 1Кор. 9:24-27; 2Кор. 7:1; Тим. 2:15; Евр. 2:11; Откр. 22:11), поэтому процесс освящения осуществляется постепенно (2Кор. 3:18; Еф. 4:23,24; Кол. 3:10) по мере духовного возраста. Однако, несмотря на это, христианин призван стремиться к совершенству (Мф. 5:48; Иак. 1:4; 1Пет. 1:16).

8. О Церкви

Мы верим, что Церковь Божья создана Иисусом Христом (Мф. 16:18), приобретена Его Кровью (Деян. 20:28; 1Пет. 1:18-19), принадлежит Ему на земле (1Пет. 2:9; Рим. 14:8; 1Кор. 6:20; 1Тим. 3:15) и будет с Ним в вечности (1Ин. 3:1-2; Рим. 8:28-29; 2Кор. 3:18; Еф. 1:4; 5:27; Кол. 1:22; Флп. 3:21; Откр. 19:8). Она утверждена на основании учения Апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Самого Иисуса Христа (1Кор. 3:11; Еф. 2:20; Кол. 1:18). Она состоит из возрожденных от Духа Святого (1Ин. 5:10-11; Рим. 8:16; 1Кор. 12:13) и запечатленных Им (Мф. 3:16; Деян. 2:38; Рим. 8:15; 2Кор. 1:21-22; Еф. 1:13; 4:30; 2Тим. 1:14), исповедующих личную веру в Иисуса Христа как своего Господа и Спасителя (Деян. 2:47; 11:17; 1Кор. 1:2; Гал. 3:28-29; Евр. 12:23) и заключивших с Ним союз посредством водного крещения людей (2Кор. 11:2; Еф. 5:22-32; Откр. 19:7-8; 21:2,9).

Мы верим, что Библия различает три вида «церкви Божьей»: домашнюю (Рим. 16:5; 1Кор. 16:19; Кол. 4:15; Филим. 2), поместную (Деян. 5:11; 11:26; 1Пет. 5:13; 1Кор. 11:18; 14:28; Откр. 1:11) и Вселенскую (Еф. 1:22; 3:10,21; 5:30). Все они являются органическим целым вне зависимости от места и времени нахождения, возраста,

пола, национальности, социального положения верующих и вида церковного устройства. Все верующие являются друг другу близкими по общей вере и составляют одно Тело во Христе (Рим. 12:5; 1Кор. 10:6-17; 12:14; Еф. 1:22; 4:15-16; Кол. 1:18). Каждого из них Дух Святой наделяет различными дарами (Рим. 12:3; 1Кор. 12:7; Еф. 4:7-16), необходимыми для осуществления возложенных Богом на Свою Церковь задач.

К основным задачам Церкви Христовой на земле относятся:

1. Благовестие *миру* (Мф. 5:13-16; 28:19-20; Деян. 1:8; Кол. 1:28);
2. Поклонение *Богу* (Ин. 4:23-24; Рим. 15:6; 1Кор. 6:20; 10:31; 2Кор. 4:7; Еф. 5:19-20);
3. Служение *верующим* (2Кор. 1:24; 3:18; Еф. 3:19; 4:11-16; 5:25-27; Кол. 3:5-15; Евр. 10:24).

Для более успешного выполнения этих задач в каждой поместной церкви имеются служители: пресвитера (епископа – 1Тим. 3:1-7, ср. Деян. 20:17,28; 1Пет. 5:1-4) и диаконы (1Тим. 3:8-13). Пресвитера в основном осуществляют духовное, а диакона – материальное руководство церковью (Деян. 6:1-6), иногда замещая друг друга (Деян. 6:8,10; 8:12,37-38). Они избираются общим членским собранием (Деян. 6:3,5; 13:3; 15:22) согласно требованиям Священного Писания (1Тим. 3:1-12; Тит. 1:5-9) и свидетельству Духа Святого в сознании каждого члена церкви и самого кандидата на служение (Деян. 13:2; 15:28). После этого с целью подтверждения верности библейским доктринам они рукополагаются с молитвой посвящения другими, ранее рукоположенными служителями (2Тим. 1:6; Тит. 1:5).

С этого момента они сами могут совершать рукоположение, призванное призвать Божье благословение на последующую жизнь верующего: при крещении новообращенных (Деян. 8:12-17; 9:17-18; 19:5-6), при заключении брака (Быт. 1:28; Мф. 19:6-9) и совершении молитвы над детьми (Мф. 19:15; Мк. 10:16), при исцелении (Мк. 16:18; Деян. 9:17; Иак. 5:14) и при поставлении на служение новых служителей (Деян. 6:1-6; 13:3; 14:23; 1Тим. 4:1). Для совершения межцерковного труда служитель может быть избран на совете пресвитеров от ряда церквей (Деян. 13:3; 2Кор. 8:19). Различия между служителями разного уровня не в их положении, а в особенностях выполняемых ими функций.

Служитель несет двойную ответственность (Деян. 13:2; 15:28): перед церковью, избравшей его на служение, и перед Духом Святым, призвавшим его к труду и наделившим его соответствующим даром. Поскольку Дух Святой действует во всей церкви, все проблемы должны решаться путем взаимного согласия и уступок. Наличие неразрешимого конфликта между членским собранием и служителями есть признак не должного отношения к Богу со стороны служителей, или церкви, или и тех и других вместе.

Церковь Христова имеет такие неотъемлемые от Ее природы атрибуты:

1. единство (Мф. 16:19; Ин. 17:20-23; Деян. 9:2; 1Пет. 2:5; 1Кор. 3:9; Гал. 5:20; Еф. 4:1-16);
2. святость (Рим. 6:4,6; 2Кор. 5:17; Еф. 4:1-3; 1Фес. 4:1).

Единство Церкви означает, что среди детей Божьих не может быть любой формы неравенства, деления церкви на мир и клир, святых и грешных или учителей и учеников. Достоинство каждого уверовавшего в Христа человека в Божьих глазах одинаково. Это означает, что, несмотря на различие в дарах, опыта в служении, духовной зрелости, академических знаний, а также автономности каждой поместной церкви в организационных вопросах, все члены Тела Христова сохраняют духовное единство и поддерживают добрые отношения с другими церквями и деноминациями, придерживающимися библейского понимания доктрин и содержания христианской жизни. В целях демонстрации этого единства верующие создают церковные объединения, ассоциации и учебные заведения, проводят совместные акции евангелизации, конференции и т.п.

Святость Церкви означает, что, несмотря на ее служение обществу (Мф. 22:21; Рим. 13:1-7; 1Тим. 2:1-3), она является отделенной от мира, государства и политики (Мф. 20:25-28; 22:21; Лк. 12:13-14; Ин. 17:15-16; 18:36; Деян. 4:19; 5:29; 2Кор. 6:14-18), как принадлежащая Христу, и стремится жить жизнью, прославляющей Бога и привлекающей грешников к спасению (Мф. 5:16; 1Пет. 2:9; 1Кор. 10:32; 2Кор. 3:2; 4:1-2; 1Тим. 6:1). Церковь Христова содействует духовному росту верующих через пребывание в учении Апостолов, общении, преломлении хлеба, молитвах и песнопениях (Деян. 2:42). С этой целью в каждой поместной церкви функционируют воскресные школы, библейские изучения, молитвенные группы, под этим знаком проводятся молодежное, хоровое, оркестровое и др. виды служения, а также осуществляется личное хождение перед Богом со стороны каждого христианина. Эти два свойства Церкви Божьей как соединяют верующих в одно, так и отличают их от мира и лжеучений. Поэтому каждая поместная церковь должна избегать как чрезмерного сепаратизма (3Ин. 9; Рим. 16:17; Гал. 4:17), так и неоправданного объединения (2Кор. 6:14-17; Откр. 18:4). Тем не менее, истинную церковь на земле отличают: правильное учение (2Ин. 1:10; Еф. 4:14; 1Тим. 1:3; 3:15; 4:1; 2Тим. 1:13; Откр. 2:24; Тит. 1:13) и правильный образ жизни (1Пет. 4:15; Рим. 6:17; 2Кор. 1:12; Евр. 12:14-16), поэтому она призвана защищать чистоту благовествования и практиковать личную святость.

Условиями принадлежности к поместной церкви являются свободное (Деян. 2:41) и личное (Деян. 8:37) исповедание своего покаяния и веры новообращенным и совершение им водного крещения (Деян. 2:38; 8:37; 19:2-9; Рим. 10:9-10; 1Тим. 6:12) в знак заключения завета с Господом (Деян. 2:41-42; 1Пет. 3:21; 1Тим. 6:12,14; Евр. 8:10). Хотя возрождение начинается с момента покаяния и уверования грешника, получить дары от Духа Святого для служения в Церкви они могут лишь после принятия крещения и вхождения в Тело Христово (1Кор. 12:13). Поэтому открытое *исповедание* веры, впервые произнесенное в акте крещения, представляет собой заключительную стадию процесса обращения наряду с покаянием и верой человека (Мф. 10:32-33; 1Ин. 2:23; 4:15; Рим. 10:9-10; 1Тим. 6:12; 2Тим. 2:19; Евр. 3:1; 4:14; 10:23; ср. Ин. 12:42).

Для сохранения верующих в чистоте вероучения и благочестивой жизни (1Кор. 5:6-7; 2Фес. 3:6) существуют меры церковного дисциплинирования: увещание (Иуд. 3; 2Фес. 3:12; 1Тим. 1:3,5; 6:2; Тит. 2:15), обличение (Мф. 18:15-18; Иуд. 23; 1Тим. 5:20; 2Тим. 4:2; Тит. 1:9,13; 2:15), замечание (2Фес. 3:14) и отлучение (1Кор. 5:12-13). Отлучение христианина от поместной церкви, совершаемое общим собранием верующих, может иметь место в случае его отпадения в неверие или ересь (1Кор. 16:22; 1Тим. 1:19-20; 6:3-5; Тит. 3:10) или настойчивое пребывание в грехе (Мф. 18:15-18; 1Кор. 5:1-5,11-13; 2Фес. 3:6). Отлученный может быть восстановлен в членстве после его искреннего покаяния при наличии устойчивых признаков исправления (Мф. 3:8; 15:8; Ин. 14:22-23; 2Кор. 2:6-8; 6:15-18).

9. О церковных установлениях

Мы верим, что Самим Иисусом Христом были учреждены в Церкви два установления или таинства: крещение (Мф. 28:19; Ин. 3:26) и хлебопреломление или Вечеря Господня (Мф. 26:26-29; Мк. 14:22-25; Лк. 22:15-20; 1Кор. 11:23-25). Первое символизирует заключение духовного союза уверовавшего человека с Богом и является условием его вхождения в Церковь, второе обозначает его пребывание в этом союзе (оценку духовного состояния перед Господом – 1Кор. 11:27-32) и является воспоминанием и возвещением крестных страданий Иисуса Христа (1Кор. 11:24,26). В отличие от крещения Вечеря Господня совершается регулярно (Деян. 2:46; 1Кор. 11:20), а не один раз в жизни.

Посредством участия в церковных таинствах христианин получает Божью благодать

и силу для успешного ведения духовной брани (1Кор. 10:21), перенесении скорбей за Христа (1Тим. 6:12) и для борьбы с грехом (Рим. 6:1-4). Оба эти установления имеют значение духовных приношений или жертв хвалы и благодарности Богу за Его искупительный труд (Мф. 26:26-27; Евр. 13:10-16).

Оба эти таинства свидетельствуют о вере и послушании верующего Богу (Мк. 16:15-16; Деян. 2:38,41) и символизируют его нахождение в спасительных отношениях с Ним (Мф. 28:19-20; Мк. 16:15-16; Ин. 3:3-5; Деян. 2:38-39; 22:16; 1Пет. 3:21; Рим. 6:3-4; 1Кор. 11:27-32; 12:13; Гал. 3:26-27; Еф. 5:25-27; Кол. 2:11-13; Тит. 3:5). Таинства видимо выражают процессы, происходящие в сознании христианина под влиянием Духа Святого, наделяющего их Своими дарами, которые необходимо определить, развивать и использовать на благо церкви (1Пет. 4:10; Рим. 12:3-8; 1Кор. 12:4-6). Поэтому в таинствах имеется как видимая (вода, хлеб и вино, а также исповедание), так и невидимая (покаяние, вера, согласие) стороны.

Участвовать в них имеют право только лица, достигшие сознательного возраста (Мк. 16:16; Деян. 2:41), потому что открытое исповедание своей веры и самопроверка является необходимым условием совершения обоих этих установлений (1Пет. 3:21; 1Кор. 11:28; 1Тим. 6:12). Образное сравнение крещения с ветхозаветным обрезанием (Рим. 4:11; Кол. 2:11-12) не может иметь буквального значения, поскольку это установление Ветхого Завета отменено во Христе (Деян. 15:5,24; 1Кор. 7:18-19; Гал. 2:3; 5:2-6,11; 6:12-15).

Крещение является открытым обещанием Богу доброй совести (1Пет. 3:21) и согласием новообращенного *умереть* для прошлой и *ожить* для новой жизни во Христе (Рим. 6:3-5). Оно символизирует его желание отождествиться или подражать смерти и воскресению Христа (1Пет. 3:21; Рим. 6:10; Гал. 3:26-27; Кол. 2:12).

Крещение представляет собой первый плод веры, любви и послушания верующего Господу (Мк. 16:16; Ин. 15:10,14; Деян. 2:38-41; 9:6; 22:16).

Крещение преподается служителем тем, кто охотно и по вере принял Слово Божье и Иисуса Христа в качестве своего личного Спасителя и Господа жизни (Ин. 1:12; Деян. 2:41; 5:31). Крещение является лишь выражением факта духовного рождения человека, состоявшегося в момент его покаяния и уверования, но не является его условием. Спасает не крещение само по себе, а вера в Божье прощение, даруемое даром, и ее исповедание со стороны крещаемого (Мф. 10:32-33; 1Пет. 3:21; 1Тим. 6:12; Евр. 4:14; 10:22-23).

При этом и новый вариант перевода 1Пет. 3:21 – «обращение к Богу за чистой совестью, – не снимает с человека его ответственности в деле получения спасения, поскольку контекст этого места Писания акцентирует внимание на действии в акте крещения не Бога, а человека. Под выражением «за чистой совестью» должно пониматься не наделение человека способностью иметь добрую совесть (ср. 1Пет. 3:16; см. также: Ин. 8:9; Деян. 23:1; Рим. 2:15; 2Кор. 4:2), а очищение (ср. «омытие») приходящего к Богу человека от бремени его грехов (см: Евр. 9:14; 10:22). Такая трактовка данного стиха позволяет избежать обвинения в том, что человеческое обязательство («обещание») становится равным с Божьей работой условием спасения. По отношению к человеку «спасает» его не обязательство послушания, а нужда в Боге, заявленная в таинстве крещения. Хотя осознание человеческой зависимости от Бога не может выступать в роли заслуги в деле спасения, однако оно определяет мотив совершаемого акта крещения. Поэтому, хотя в собственном смысле нас «спасает» лишь очищение Богом нашей совести от грехов, но это не отменяет необходимости проявления со стороны самого человека «спасительной веры» в качестве его условия.

Видимым знаком крещения выступает вода (Мф. 3:11; Деян. 8:36,38), в которую погружается (см: Мк. 1:5,8-9; 7:3-4; Ин. 3:23; Деян. 8:23; Рим. 6:4; Кол. 2:12) крещаемый, и которая символизирует собой духовное очищение. Совершение этого

священнодействия сопровождается вопросом: «Веришь ли, что Иисус Христос есть Сын Божий?» (Деян. 8:37). После утвердительного ответа крестящийся новообращенного человека служитель отвечает согласно (Мф. 28:18-20). После совершения крещения совершается молитва с возложением рук служителя с просьбой к Богу об исполнении крещенного по вере брата или сестры силой Духа Святого (Деян. 2:38) и Его дарами к труду в церкви (1Кор. 12:13). Таким образом, крещение символизирует заключение завета человека с Богом и присоединение его к церкви (1Кор. 1:12-15; 10:2).

Вечеря Господня или причастие заповедана Господом с целью постоянного воспоминания и возвещения Его Голгофских страданий (Мф. 26:27-28; Лк. 22:19-20; 1Кор. 11:24-26). Это священнодействие символизирует:

1. Приобщение верующего к спасению «во Христе» и утверждение в нем (Ин. 6:35,51,53-58; Рим. 4:11; 1Кор. 11:27-32);
2. Возвращение Христа во славе (Мф. 26:29; Мк. 14:25; Лк. 22:16,18; 1Кор. 11:26);
3. Единение верующих друг с другом как частей одного Тела Иисуса Христа (1Кор. 10:16-17; 11:33).

Совершение Вечери Господней имеет три части: молитву благословения, вкушение хлеба и принятие вина. Первую осуществляет служитель поместной церкви, прося Бога сделать принятие этих даров благословением для всех участников трапезы (Мк. 14:22; Лк. 22:19). Это священнодействие происходит в первое воскресение каждого месяца, хотя первые христиане совершали его не реже, чем каждую неделю, совмещая с «вечерями любви» (Деян. 20:6-7; 1Кор. 11:18-22; ср. Иуд. 12). Вкушать же Христа (и не только в хлебопреломлении) означает принимать верой все благословения завета, приобретенные благодаря Его ломимому телу и пролитой крови.

Участвующие в этом таинстве свидетельствуют о единстве (отождествлении) верующих с Господом и друг с другом, означающем согласие с тем, что сделал для них Господь, и желание служить Ему в качестве частей Его Тела. Они подтверждают (обновляют) свой духовный союз с Господом, проверяя свое хождение перед Господом (ср. 1Кор. 10:14-22). В древности совместное принятие пищи указывало на признание и единство, поэтому Вечеря налагает на верующих обязанность иметь друг с другом мир (Лк. 1:79; 10:6; 1Пет. 3:11-12; 1Кор. 7:15; 14:33; 2Кор. 13:11; Еф. 4:3; 2Тим. 2:22). Это и означает иметь «общение друг с другом» (1Ин. 1:7), «рассуждать о Телесном Господнем» (см: Рим. 8:5-7; Кол. 3:1-2; Евр. 12:3) и принимать участие в Вечере Господней «достойно» (см: Мф. 10:11,37-38; 1Фес. 2:12; Еф. 4:1; Фил. 1:27; Кол. 1:10; Откр. 3:4).

Препятствиями для принятия хлеба и вина в Вечере Господней являются натянутые отношения христианина с другими людьми по его вине (Мф. 5:24), нежелание простить чужую вину (Мф. 18:35; Иак. 5:9), противление Божественному дисциплинированию (1Кор. 11:30; Евр. 12:5-11), колебания в вере (Евр. 10:22), нежелание признать свои грехи и осудить их (1Ин. 1:9; 1Кор. 11:31). Тем не менее, искренне исповеданный перед Богом грех не должен служить причиной уклонения от участия в хлебопреломлении (1Ин. 2:1-2). Поэтому к совершению этой заповеди Божьей нужно подходить со всей серьезностью, чтобы не быть «виновными против Тела и Крови Господней» (1Кор. 11:27).

10. О конце мира

Мы верим в видимое (Мф. 24:27; Мк. 14:62; Лк. 17:24; Деян. 1:11; 1Фес. 4:16; Откр. 1:7) возвращение Иисуса Христа на землю (Ин. 21:22-23; Деян. 1:7,11; 1Фес. 4:16) с тем, чтобы подвергнуть мир окончательному Суду (Деян. 17:31) и установить Свое Вечное Царство (1Кор. 15:27; 1Фес. 4:17; 2Фес. 2:1). Его появление на земле будет неожиданным и внезапным (Мф. 24:36,44; 25:13; Лк. 12:40; 1Фес. 5:2-3), требующим

даже от христиан особой готовности (Мф. 24:42-51; Мк. 13:35-37; Лк. 12:35-40; 1Ин. 2:28).

Мы верим в то, что все упоминания о возвращении Христа в Библии необходимо согласовывать с бесспорной истиной о едином Приходе Христа на землю и всеобщем характере суда и воскресения людей. Попытки создать альтернативы этому подходу привели к новым проблемам и неоправданно усложнили библейскую концепцию последнего времени. Так учение о дотысячелетнем Приходе Христа (премиллениаризм) вступает в противоречие с идеями всеобщего воскресения (Мф. 25:46; Ин. 5:28-29) и всеобщего суда (Мф. 25:31-46; Рим. 2:6-16; см. также: Иоиль. 3:11-17; Деян. 17:31; Откр. 20:12-13).

Учение же о возвращении Христа на землю после тысячелетнего царства (постмиллениаризм) не находит подтверждения в Новом Завете, умалчивающем о каком-то «золотом веке» перед наступлением Дня Господня. Ветхозаветные же пророчества, данные Израильскому народу, либо уже сбылись, либо сбудутся в лице Церкви Божьей как его наследнице и истинном «остатке» Израиля (Деян. 2:39; Рим. 2:28-29; 8:15-17; 9:6-8; 1Кор. 1:23-24; Гал. 4:4-7). Впрочем, «золотой век» вполне возможен для лжецеркви (как и лжеизраилю), подчинившейся влиянию антихриста. У Бога также нет двух народов и двух обетований для них, но только один, основанный только на вере в Иисуса Христа, а не на национальной принадлежности. Различие между Израилем и Церковью состоит лишь в том, что верность Бога ветхозаветным обещаниям определила, что евреи первые услышат весть спасения (Деян. 3:26; 13:46; Рим. 1:16; 2:9-10).

Верующий *не будет судим* (Ин. 5:24; Рим. 8:1) в том смысле, что не будет осужден, и *будет судим по делам* (1Пет. 5:4; 1Кор. 3:14; 9:24-25; 2Кор. 5:10; 2Тим. 4:7-8) в том смысле, что с Божьей благодатью он способен достигать их исполнения (Рим. 8:4; 1Кор. 1:7-8; 3:11-15; Флп. 1:9-10), хотя и не без ошибок (1Ин. 2:1). На Божьем Суде он будет присутствовать как оправданный, потому что постоянно исповедовал и получал прощение за все грехи, которых не мог избежать в своем стремлении от них избавиться. Он получит согласно своим добрым делам, тогда как на месте исповеданных его прегрешений будет найдена лишь Кровь Христа (Мф. 25:21,29; Ин. 5:24,34; 2Пет. 3:13-14; Иуд. 21; Рим. 2:6,10; 1Кор. 4:5; 1Фес. 1:10; 2Фес. 1:7-10; 2Тим. 4:8-10).

«Тысячелетнее» царство (Откр. 20:1-3) началось со времени Первого Прихода Христа на землю, нанесшего сатане «смертельную рану», и не должно пониматься буквально. Слово «тысяча» в Ветхом Завете имеет также значение «неопределенное множество» или «колена Израилевы» (Числ. 1:16; 31:5; И.Нав. 22:30). Христос уже начал Свое царство (искупление грехов, «разрушение дел сатаны», всемирная проповедь Евангелия), но оно *еще не* пришло во всей своей силе (наличие зла в мире). Слова «дабы не прельщал уже народы» (Откр. 20:3) означают ограничение власти сатаны созданием Божьей Церкви, имеющей Дух Святой в качестве «удерживающей» беззаконие силы (2Фес. 2:6-7). Страдание детей Божьих за свою веру, постоянное присутствие «духа антихриста» и непрестанная борьба двух царств («князя мира сего» и «Господа и Христа») не прекращались на протяжении всей христианской эры.

Восхищение Церкви, о котором говорится в 1Фес. 4:17 является не оставлением земли, а лишь встречей на облаках с Господом и возвращением на нее. В оригинале используется то же слово, что и в Деян. 28:15. О мучениках, пришедших от «великой скорби» и призванных царствовать со Христом (Откр. 7:14), нужно рассуждать как о тех, кто страдал в течение всей истории христианской церкви. Об их воскресении (Откр. 20:4-6) нужно говорить как о духовном («первом») воскресении, совершившемся при их спасении, несмотря на то, что далее идет речь о физическом воскресении всех мертвых (Откр. 20:5-6), потому что сами слова «первое» и

«второе» изменяют смысл слова «воскресение».

В свете этих библейских аргументов мы верим, что наступлению «Дня Господня» будут предшествовать следующие события:

1. Обольщение всех людей на земле и создание всемирной лжецеркви (2Пет. 3:4; 1Ин. 2:18; 2Фес. 2:1-3; 1Тим. 4:1; 2Тим. 3:1);
 2. Появление антихриста и его претензии на мировое господство (Дан. 11:36-37; 2Фес. 2:3-10; Откр. 13:3,7-8);
 3. Постройка Иерусалимского храма и три с половиной года правления антихриста над Израилем (Дан. 7:25; 9:27; 11:36; 12:7,10-12; 2Фес. 2:4; Откр. 11:3; 12:14);
 4. Разоблачение антихриста, гонения на Церковь и ее защита от предварительных судов Божьих над миром (Мф. 24:37-41; Мк. 13:27; Ин. 14:3,28; 1Фес. 4:16; Откр. 3:10; 12:6);
 5. Приход Иисуса Христа во славе, воскресение всех умерших и Последний Суд над миром (Мф. 24:27; 25:31; 26:64; 1Фес. 1:10; 2Фес. 2:7; Откр. 1:7; 19:11; 20:11-15).
- К другим целям Второго Прихода Иисуса Христа на землю кроме установления Его вечного царства относятся:
1. Явить Свою силу и милость избранным (Иоиль. 3:11; Зах. 12:10; 14:4; Мф. 24:30; Ин. 14:3; Деян. 1:11; 2Кор. 5:8; Кол. 3:4; 1Фес. 4:17; Евр. 9:24-28);
 2. Открыть Свою силу и справедливость в суде над нечестивыми людьми, сатаной и его слугами (Иоиль. 3:11-17; Зах. 12:1-9; 13:8-14; Мф. 25:31-46; Деян. 17:31; Откр. 16:12-16; 19:11-16,19-21; 20:12-13);
 3. Освободить творение от последствий зла (Ис. 35:1-10; Иез. 24:35; Рим. 8:19-22).

Ответы на возможные возражения

Сердцевиной евангельского богословия является систематическое изложение учения о спасении, объединяющее собой три большие истины: о Боге, о человеке и о пути спасения. Именно по этим пунктам в истории богословской мысли происходили основные дискуссии. Перед Вами один из вариантов систематического изложения богословия спасения, который предстоит испытать на «прочность» перед лицом возможных возражений.

Изучение сотериологической тематики в Библии привело нас к выводу, что необходимо отличать вопрос заслуживания спасения от его получения в дар. На богословском языке это два разных предмета: обеспечение спасения Иисусом Христом и его применение к конкретному грешнику. При этом есть три возможности понимать вопрос получения человеком дара спасения: происходящим без какого-либо участия со стороны человека (августинизм), при его деятельном участии (пелагианство) и при косвенном участии (полупелагианство). Библейским данным наилучшим образом соответствует последняя позиция, однако принятая с одной существенной оговоркой – человеческое участие совершается не в содействии Богу достигнуть спасения, а лишь в простом востребовании (прошении) у Него этого дара. Данная оговорка позволяет сохранить баланс между полной зависимостью грешника от Божественной благодати и человеческой ответственностью в деле принятия спасения. При этом видится, что только наличием гармонии между истиной о необходимости Божественного дара искупления и вопросом его личного востребования самим грешником может быть обоснована доктрина условности спасения.

Кальвинистские авторы преуспели в описании многих характеристик Божьего спасения, тем не менее, они упорно проигнорировали важность библейского учения об условности его получения и пребывания в нем. Они, безусловно, правы в том, что касается правового аспекта сотериологии, согласно которому спасение не зависит от наших дел, потому что последние являются неизбежно испорченными. В этой сфере

Божья благодать, конечно же, не зависит от человека. Что же касается моральной стороны вопроса, то грешник, даже если он и не осознает своей нужды в спасении, продолжает оставаться личностью. Поэтому, с этой стороны спасение, как и благодать, являются условными, находясь в зависимости от отклика грешника на Божье приглашение спастись.

В правовом («по делам») отношении он является преступником, недостойным никаких благ, но в моральном («по вере») он – обманутый, несчастный и все же способный выразить свое отношение к собственному положению и к предлагаемой ему помощи человек. Ничто не может лишить грешника способности выражать свою нужду, потому что это – право, заслуженное самим фактом его греховности. Это единственное и, к счастью, могущее ему помочь наследие греха. Только праведник не нуждается в покаянии, но Бог не терпит даже духовной гордости, поэтому и оставил человека сам на сам с законом, чтобы тот привел его к благодати.

Иными словами, спасение воспринимается грешником не пассивным образом. Духовное бессилие не равнозначно безмолвию, нуждающийся способен вопиять о своей нужде, и именно этого крика о помощи Бог ожидает от грешника. Нет сомнений, что возможность проявления духовной потребности также зависит от Бога, но не в такой же степени, как способность угодить Ему делами. С другой стороны, только сознательная личность может оценить полученный дар спасения. Неужели Бог и чувствует вину вместо нас? Неужели Он и просит о помощи вместо нас? Грешник – это не животное, которое можно было бы силой загнать в стадо спасенных. Если при этом не произойдет его внутреннего согласия, он и там останется «не нашим» (1 Ин. 2:19).

Писание не поддерживает и мнения о внутреннем и якобы неоощуемом принуждении. Богу нужно добровольное согласие сердца, а не просто наше физическое присутствие рядом с Ним. Ему нужна полноценная личность, могущая вспомнить глубину того рва, откуда извлечена, и должным образом оценить совершенное для нее спасение. По этой причине Бог убеждает, подсказывает и воздействует на наше сознание, но не принуждает его к необходимому выбору. Моральное отношение к падшему человеку не позволяет Богу считать грешника просто безвольным объектом спасения. Получение спасения не может осуществиться иначе, как при соответствующей реакции самого человека на открытое ему и понятое им Послание от Бога.

Примечательно, что Бог ведет Себя ни принуждающее, ни безразлично по отношению к грешнику. Имеется только одно "принудительное" и вполне суверенное действие Духа Святого – поставить человека перед реальностью его грехов. Это показывает, что Бог не созерцает пассивно грехи людей. Тем не менее, после такого рода принуждения Он предоставляет человеку свободу определить его отношение к открытой ему таким путем греховности. Это значит, что данное принуждение происходит не в сфере действий, а в сфере предоставления информации, а вернее доказательств виновности человека. Чувство вины в своей тесной связи с обличающим знанием (а не с силовым воздействием) Духа Святого будет преследовать грешника до конца его жизни; хотя он и будет в силах не слушаться его голоса и жить вопреки ему, но заставить его молчать внутри себя не сможет.

Представленное понимание спасения встречается с рядом трудностей, которыми оперируют его противники. Первым является учение о «первородном грехе», якобы лишившее грешника даже элементарной духовной способности. Тем не менее, единственным местом Писания, объясняющим суть этого понятия, является текст Рим. 7:14-25. При этом он оставляет за грешником способность правильно реагировать на Божий закон внутри своего сознания, относя его беспомощность лишь к попыткам практического осуществления познанной истины. Таким образом, грешник располагает элементарной волевой способностью реагирования на

осознание им собственной проблемы, которое обеспечивается благодаря воздействию средств Общего Откровения и естественной (всеобщей) благодати. Следующим является вопрос о возможности свободы воли в присутствии неотразимости и суверенности Божественной воли, то есть предопределения Божьего. Здесь нам предстоит выяснить из Писания характер отношения Бога к человеку. Изучая этот вопрос, я открыл в Боге не просто Судью и Властителя, но и Отца, и Друга. Присутствие в Его природе качества любви объясняло, почему не каждый грех Бог считает «смертным» и почему Он продолжает терпеть многие преступления неверующих людей. Я понял, справедливость Бога не единственное, что характеризует Его поведение по отношению к людям. Постепенно я пришел к мысли о моральной стороне Его отношений с людьми, которая возвышается над правовыми. Бог вовсе не принуждает к спасению, а Его предопределение безусловно лишь по отношению к вопросам земного характера (обеспечения благосостояния людей, конкретного призвания на служение, исторических судеб отдельных лиц и народов и т.д.). Спасение же предопределено не каждому отдельно взятому человеку, а лишь Церкви. Оказалось, что не мы предопределены для спасения, а спасение предопределено для нас. Бог не спасает ни любимчиков, ни счастливых, но дарует эту возможность каждому грешнику.

Наконец, существует и такая проблема: «Не равнозначно ли признание грешника личностью утверждению о прямом сотрудничестве его с Богом в вопросе спасения?» Дело в том, что человек призван не зарабатывать или выкупать спасение, а лишь принять его в качестве дара посредством личной веры. Действительно, опасность распределения дела спасения между человеком и Богом существует, однако, как выяснилось, ее можно избежать.

Согласно Библии, не существует как такового участия человека в заслуживании своего спасения. Вместо этого в ней есть лишь принятие грешником дара спасения как заработанного Христом. Человек не может заработать или купить спасение у Бога, однако он способен сожалеть о своих грехах и искать выхода из греховного тупика. Этот поиск может осуществляться ложными путями, но также и правильным, то есть в виде вопрошания к Богу (разумеется, не к Его справедливости, но к милости). «Человеческий фактор» относится в Писании к проявлению внутреннего отношения грешника к Богу в виде веры и к греху в виде покаяния, но не к внешнему их выражению, всегда зависимому от посторонних факторов, а потому и нераспознаваемому.

Следовательно, становится ясным, что нуждаться в Боге не равнозначно предлагать Ему заслуги в целях покупки или зарабатывания спасения. Писание же видит в качестве условий, выдвигаемых Богом для получения грешником дара спасения, не дела, что лишало бы дара его содержания, а веру и покаяние. Такое понимание условности позволяет отнести ее не к заслугам, а к потребности в спасении. И как раз здесь существует возможность альтернативы как кальвинистической модели спасения, так и сотериологии традиционных церквей (католицизма и православия). Грешник – потребитель, но не производитель спасения. Признание условности в деле получения спасения, оказывается, не противоречит пониманию спасения как дара.

Признание существующего в Библии отличия между заслуживанием спасения Христом и его применением к конкретному человеку вносит кардинальные изменения в понимание характера самого спасения. Теперь оно из правовых отношений переходит в область межличностного общения. Грешнику уже не нужно доказывать Богу свое право просить и нуждаться в спасении, поскольку Бог обращается к нему как к моральному существу по поводу решения его проблемы греха. Данное положение делает призыв к спасению отличным от момента самого возрождения. Предлагать спасение не равнозначно тому, чтобы наделять им

человека в ту же самую минуту. Бог прежде, чем обеспечить грешнику прощение грехов и наделить его силой Духа Святого для новой жизни, что вместе и составляет возрождение, предлагает принять это на условиях покаяния и веры (Мк. 1:15; Деян. 20:21). Человек может некоторое время обдумывать или даже отложить свой ответ, но, не приняв их, его уверенность в спасении, если кто-то убедит его в этом, будет покоиться на ложных основаниях.

Фактически, призыв к спасению имеет теоретический и реальный компоненты. В первом случае человек узнает, что от него ожидает Бог, во втором – принимает условия и получает сам дар спасения. Кальвинисты называют это внешним и внутренним призывом Бога, однако такое деление одного призыва внутренне противоречиво: «В чем смысл во внешнем призыве, когда нужен лишь внутренний?» Эти два действия разнятся между собой в другом отношении: Бог предлагает условия и в ответ на них наделяет человека спасением. Требуемое Богом изменение отношения человека к Нему (вера) и к греху (покаяние) является не спасением как таковым, но лишь условием для его получения. Знать возможность спасения и использовать ее – последовательные стадии пути человека к Богу.

Данная трактовка процесса обретения спасения подчеркивает важность, как объективного содержания вести Евангелия, так и ее восприятия средствами разума. Конечно же, одного разума здесь мало, но и без него не обойтись. Процесс убеждения грешника носит комплексный характер. Благодать, как сверхразумное воздействие, в данном случае обслуживает сам процесс объективного познания того, что несет в себе проповедь Слова Божьего. В любом случае чувства играют не большую роль, чем разумное восприятие объективной информации, содержащейся в Божественном Откровении. Разумеется, причастность разума к убеждению грешника в правоте Божьей оценки его состояния и необходимости спасения не позволяет совершить соответствующее решение быстро, однако эти затруднения преодолимы. Благодать также воздействует на волю человека и непосредственным внушением, тем не менее, последнее подчинено содержанию Евангельской вести и тесно с нею связано.

Порядок следования этапов практического осуществления спасительного замысла, согласно всему вышесказанному, таков: *предвидение* будущего грехопадения людей и личной веры некоторых из них, *предопределение* пути спасения и условий его осуществления, *подготовка* сознания человека к его восприятию средствами Общего Откровения, историческое *достижение* спасения всех людей искуплением, совершенным Христом на кресте, *предложение* в форме проповеди Евангелия принять дар спасения на Божьих условиях, *возрождение* в ответ на принятие грешником этих условий, *испытание* верности (утверждение) уверовавшего и его *защита* до конца.

При этом Библия различает вопрос предвечного спасительного замысла Бога и исторического его осуществления. Бог изначально рассчитывал на проявление человеком нужды в Нем (не на его способности послужить Его делу), Ему всегда было важным, ни сколько сделано, а с каким отношением это сделано. Однако в целях постепенного осознания людьми этой истины Он прежде даровал людям закон, обращающий внимание только на их внешние поступки. Этот закон выступал в роли подготовительной стадии в деле принятия благодати, чтобы привлечь к Себе также и сознание человека, а не только его внешнее послушание. Это была все же уступка, поскольку делать по указке и под страхом наказания легче, чем самостоятельно и свободно. И только в «Нагорной проповеди» Христа показан полный стандарт Божьих требований к Его ученикам.

С человеческой стороны, борьба со злом ведется в области личных или общественных дел, с Божьей же – прежде всего в самом сердце человека.

Достигнуть послушания во внешней сфере намного легче, чем во внутренней,

поэтому Бог начал с воспитания внешнего и постепенно обратился к воспитанию внутреннему. Однако изначальный замысел Бога отдавал предпочтение мотивам, чем самим поступкам. По этой причине Бог даже в Ветхом Завете не рассматривал человека исключительно правовым образом, т.е. на основании лишь того, что тот сделал, но искал послушания его сердца, пытаясь установить с ним личные отношения.

Два шага сделал Бог к человеку: предоставив ему закон и даровав благодать. Закон взрыхлил сердечную почву, благодать же вложила в нее спасительное семя. При этом культивация сердечной почвы делалась «жестким» орудием справедливости, чтобы переход к «мягкой» благодати был ощутим более ясно. Попытавшийся исправиться и разочаровавшийся в своих способностях легче воспользуется предложенной помощью, чем уверенный в своих способностях человек. Наступление же Нового Завета ограничило сферу полномочий Старого путем переноса дел из области спасения в сферу освящения. Такого рода переход спасительной функции от закона воздаяния и требований к благодати снисхождения и милости (спасение стало бесплатным даром) резко изменило условия спасения, из которых выпали дела.

Ошибка кальвинистической сотериологии является неучитывание того, что при этом осталось от ветхозаветных условий спасения и не было отменено эрой благодати, а именно: покаяние и вера. Был отменен лишь статус дел. Разумеется, на такой поворот отношений Бог должен был иметь право, которое и заслужил на Голгофе Иисус Христос. Это изменило все настолько, что один и тот же грешник, осужденный по закону, стал объектом спасения по благодати, а праведный «по закону» мог оказаться вне благодатного воздействия. Итак, я хотел здесь подчеркнуть наличие двух этапов в отношении Бога к людям – правового и морального, формального и личного, внешнего и внутреннего, а также то, что конечный замысел Бога был связан именно с последним из них. На проведении различия между правовым и моральным подходами Бога к человеку и основано изложение сотериологической тематики в настоящем труде.

Кроме специфики отношения между Новым и Старым Заветами хочу указать еще на одно важное обстоятельство, позволяющее избежать многих недоразумений при изучении библейской сотериологии. Ключом для понимания выдвинутой модели спасения является принцип *последовательного усвоения* составной спасительной истины, постепенно открываемой людям на двух уровнях (этапах) Божественного Откровения — Общем (предварительном) и Особом (окончательном). Первый уровень является подготовительным и включен во второй, завершающий, как неотъемлемая его часть. По мере усвоения (понимания и соответствующей ему реакции) предыдущих элементов спасительной истины, человеку предлагаются и последующие.

Общее Откровение и обслуживающая его т.н. предварительная благодать преследуют поэтапное достижение в человеке таких проявлений, как: *откровение* подлинной личной проблемы, *неудовлетворенность* наличным положением, *поиск* выхода из него, *решение* обратиться к Богу. На уровне Особого Откровения осуществляется следующая форма постепенности: *откровение* (предоставление спасительного знания через проповедь Евангелия) о Божьем пути решения личной проблемы (об условиях спасения), *предложение* (призыв) обрести его на выдвинутых условиях (после правильного уяснения его содержания) и его конкретное *применение* к отдельным людям (возрождение).

Таким образом, осуществление спасения имеет условия со стороны Бога, а его применение – также и со стороны человека. Поэтому очень важно различать между собой понятия откровения (сфера знания и его понимания) и спасения (сфера усвоения этого знания и личного его применения), его подготовку и саму

реализацию, призыв откликнуться на предоставленное Богом знание определенных условий получения дара благодати и собственно его получение. Данное различие между предоставлением возможности спасения и конкретной ее реализации является решающим для понимания характера спасения, адекватного библейским данным. Усвоение же Божьей силы (благодати), преображающей наши физические характеристики, следует отличать от усвоения Божьего знания, просвещающего нашу личность. Бог прежде совершает перемену в человеческом сознании и лишь затем – во внешнем поведении.

Завершением такого двухэтапного и постепенного движения к Богу является обретение грешником спасения, представляющего собой получение им лично и сознательно дара благодати, который выражается в двух формах: юридической (в виде прощения грехов) и фактической (в обладании силой Духа Святого, необходимой для духовного преображения человеческого естества). В более же личном плане спасение есть встреча с Богом, установление с Ним доверительных отношений любви и взаимной ответственности, не формальной, а дружественной. В этом смысле спасение – это не просто момент, это – начало, причем начало не процесса духовного развития, а начала установления полноценных моральных и личных отношений с Богом.

От человека ожидается усвоение как истин Божественного Откровения, так и непосредственного воздействия Божьей силы, но в вопросе получения спасения, понимаемого как установление личных отношений с Богом, второе не играет ведущей роли. Сила вступает в свои права лишь с момента возрождения и связана с принятием человеком господства Духа Святого. Таким образом, спасение есть не просто открытие возможности духовного развития и не просто юридическое и независящее от нас решение Бога. Оно есть создание и поддержание должных взаимоотношений с Богом, акт не правовой, а сугубо моральный. В этом смысле подлинная библейская теология не может поддержать ни реформатское, ни православное (католическое) понимание природы спасения.

В заключение хочу отметить следующее: кальвинизму мы должны отдать должное в борьбе с пелагианством и современным либерализмом, тем не менее, арминианство для библейских верующих также должно быть очищено от философских привнесений. Имеет право на жизнь только такая система богословия, которая наилучшим образом отвечает содержанию Библии, и если читателям удастся библейски обосновать лучше какую-то иную систематику, я с готовностью примкну к ее доводам. На данный же момент серьезный богословский анализ выявил существенные недостатки как в кальвинистической теологии, так и в некоторых формах арминианского богословия, устранить которые и был призван опыт данного исследования. Насколько мне удалось этого достичь при Божьей помощи, судить Вам. Пусть этот труд послужит к славе Того, Кто пожелал спасти каждого приходящего к Нему. Он действительно заслужил на нее право!

Рекомендуемая литература

А. Арминианская богословская литература на русском языке

(относительно англоязычного современного арминианского богословия см.

<http://www.generalbaptist.net/>)

1. Даннинг Р. Благодать, вера и святость. — СПб. — 1997.
1. Дьюэл У.Л. Вечное спасение. — СПб. — 1999.
2. Олсон Г. Моральное правление Бога. — СПб. — 1994.
3. Стагг Ф. Богословие Нового Завета. — Симферополь. — 1999.
4. Форлайнс Ф.Л. Библейская систематика. — СПб. — 1999.

5. Шенк Р. Жизнь в Сыне. — СПб. — 2001.
6. Шенк Р. Вибрані в Сині. — Київ. — 2000.
7. Д'юті Гай. Як у слові Моїм позостанеться... Дослідження умов спасіння. — Львів. — 2001.
8. Уэсли Дж. Избранные проповеди. — Киев. — 2000.
- Пикирилли Р.Е. Кальвинизм, арминианство и богословие спасения. — СПб. — 2002.

Б. Библейская систематика и частные вопросы богословия

1. The Works of John Fletcher, 4 vols. (Salem, Ohio: Schmul, 1974).
2. The Works of the John Wesley, 14 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1958).
3. Charles Finney, Finney's Systematic Theology, ed. J.H. Fairchild (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976).
4. Charles Finney, Principles of Sanctification, ed. L.G. Parkhurst (Minneapolis: Bethany, 1986).
5. Richard Watson, Theological Institutes, 2 vols. (New York: Lane @ Scott, 1851).
6. John Miley, Systematic Theology, 2 vols. (New York: Hunt @ Eaton, 1892-1894).
7. Orton Wiley, Christian Theology, 3 vols. (Cansas City: Beacon Hill, 1952-1953).
8. Grace Unlimited, ed. by Clark H. Pinnock (Minneapolis: Bethany House), 1993.
9. Pinnock, Clark. H., ed. The Grace of God the Will of Man. Grand Rapids, MI: Academia Books, 1989.
10. William W. Klein, The New People of God: A Corporate View of Election (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
11. Robert Shank, Elect in the Son (Springfield, Missouri: Westcott, 1970).
12. A Contemporary Wesleyan Theology, 2 vols, ed. Charles W. Carter (Grand Rapids: Zondervan, 1983).
13. J. Kenneth Grider, Entire Sanctification (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1980).
14. Beacon Dictionary of Theology, ed. Richard S. Taylor (Cansas City: Beacon Hill, 1983).
15. Roger T. Forster and V. Paul Marston, God's Strategy in Human History (Wheaton: Tyndale House, 1974).
16. J.D.O'Donnell, Free Will Baptist Doctrines (Nashville: Randall House Publications, 1974).
17. Norman Geisler. Chosen, But Free a balanced view of Divine election. (Minneapolis: Bethany House, 2000).
18. Corner D.D. The Believer's Conditional Security (Washington: Evangelical Outreach, 2000).
20. Wenger J.C. Introduction to Theology (Scottdale: Herald Press, 1966).

В. Обзорная и критическая литература

1. McCulloh, Gerald O. (Ed.), Mans Faith and Freedom: The Theological Influence of Jacobus Arminius. N.Y. Nashville: Abingdon, 1962.
2. Slaatte, Howard A. The Arminian Arm of the Theology: The Theologies of John Fletcher, First Methodist Theologian, and His Precursor, James Arminius. Washington, D.C.: University Press of America, 1978.
3. Garrigou-Langange, Reginald. Predestination. Trans. Dom Bede Rose. St. Louis: B. Herder, 1939.
4. Harrison, A. W. Arminianism. London: Durckworth, 1937.
5. Platt, John. Reformed Thought and Scholasticism: The Arguments for the Existence of God in Dutch Theology, 1575-1650. Leiden: Brill, 1982.
6. Muller, Richard A. God, Creation end Providence in the Thought of Jacob Arminius. Grand Rapids: Michidan, 1991.
7. Sell, Alan P. F. The Great Debate: Calvinism, Arminianism and Salvation. Grand Rapids,

Mi: Baker, 1983.

8. Brangt, Caspar. The Life of James Arminius, D.D. Trans. John Guthrie, with an intro. by T.O. Summers. Nashville: Abindon, 1962.

10. Ness, Christopher. An Antidote Against Arminianism. Edmonton, Alberta: Still Waters Revival Book, 1988.

11. Jewett, P. K. Election and Predestination. Grand Rapids, MI, 1985.

12. Girardeau, J. L. Calvinism and Evangelical Arminianism. New York: Baker/ Taylor, 1980.

13. Faber, George S. Thoughts on the Calvinistic and Arminian controversy. London: Rivington, 1804.

14. Adams, Robert Merrihew. "Middle Knowledge and the Problem of Evil", in the Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. New York: Oxford University Press, 1987.

15. Bangs, Carl. Arminius: A Study in the Dutch Reformation. Nashville: Abingdon, 1971.

16. Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility*. Atlanta: John Knox; London: Marshall, Morgan & Scott, 1981.

Г. Новозаветная теология

1. Beyschlag, W. New Testament Theology. Translated by N. Buchanan. 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1899.

2. Bultmann, R. Theology of the New Testament. 2 vols. London: SCM, 1952, 1955.

3. Hill, D. Greek Words and Hebrew Meanings. Cambridge: University Press, 1967.

4. Lindars, B. New Testament Apologetic. London: SCM, 1961.

5. Ridderbos, H. Paul: An Outline of His Theology. Translated by J. R. DeWitt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

6. Robinson, J. A. T. The Body. London: SCM, 1952.

7. Sanders, E. P. Paul and Palestinian Judaism. London: SCM, 1977.

8. Stendhal, K. "The Called and the Chosen. An Essay on Election". In The Root of the Vine. Edited by A. Fridrichsen. London: Darce, 1953.

9. Stevens, G. B. The Theology of the New Testament. 2d ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.

Д. Комментарии на книги Нового Завета:

1. Barth, M. Ephesians. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

2. Best, E. 1 Peter. NCB. London: Oliphants, 1971.

3. Best, E. A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. London: A. & C. Black, 1972. BNTC.

4. Bigg, C. Epistles of St. Peter and St. Jude. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.

5. Brown, R. E. The Gospel According to John. AB. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966, 1970.

6. Brown, R. E. The Epistles of John. AB. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.

7. Bultmann, R. The Gospel of John. A Commentary. Oxford: Blackwell, 1971.

8. Bultmann, R. The Johannine Epistles. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1973.

9. Cranfield, C. E. B. The Gospel According to Saint Mark. Cambridge: University Press, 1959.

10. Cranfield, C. E. B. Epistle to the Romans. ICC 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979.

11. Dodd, C. H. The Epistle of Paul to the Romans. London: Hodder & Stoughton, 1932.

12. Dunn, J. D. G. Romans. 2 vols. Dallas, Tex.: Word. 1988.

13. Fee, G. D. The First Epistle to the Corinthians, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

14. Godet, F. Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans. Translated by A. Cusin. 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.
15. Harnack, A. The Acts of the Apostles. London: William & Norgate, 1909.
16. Hill, D. The Gospel of Matthew. NBC. London: Oliphants, 1972.
17. Kelly, J. N. D. A Commentary on the Pastoral Epistles. BNTC. London: A. & C. Black, 1969.
18. Kelly, J. N. D. A Commentary on the Epistles of Peter and Jude. London: A. & C. Black, 1969.
19. Lindars, B. The Gospel of John. London: Oliphants, 1972.
20. Lohse, E. Colossians and Philemon. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1971.
21. Marshall, I. H. The Gospel of Luke. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. NICTC.
22. Marshall, I. H. The Epistles of John. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. NICNT.
23. Marshall, I. H. The Acts of the Apostles. Leicester; Inter-Varsity, 1980. TNTC.
24. Marshall, I. H. 1 and 2 Thessalonians. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. NCB.
25. Mitton, C. L. The Gospel According to St. Mark. London: Epworth, 1957.
26. Mitton, C. L. The Epistle of James. London: Marshall, Morgan & Scott, 1966.
27. Mitton, C. L. Ephesians. London: Oliphants, 1976.
28. Munck, J. The Acts of the Apostles. AB. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
29. Neil, W. The Acts of the Apostles. NCB. London: Oliphants, 1973.
30. Ridderbos, H. The Epistle of Paul to the Churches of Galatia. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
31. Robinson, J. A. St. Paul's Epistle to the Ephesians. 2d ed. London: Macmillan, 1904.
32. Robert E. Picirilli, The Book of Romans (Randall House, 1974-75).
33. Schnackenburg, R. The Gospel According to St. John. 3 vols. New York: Herder and Herder; London: Burns & Oates, 1968, 1980, 1982.
34. Stendhal, K. The School of St. Matthew. Lund, Sweden: Gleerup, n.d.
35. Swete, H. B. The Gospel According to St. Mark. London: Macmillan, 1909.
36. Ward, R. A. Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus. Waco, Tex.: Word, 1974.
37. Westcott, B. F. The Epistle to the Hebrews. 3d ed. London: Macmillan, 1920.
38. Westcott, B. F. Epistle to the Ephesians. London: Macmillan, 1906.
39. Westcott, B. F. The Epistle of St. John. London: Macmillan, 1909.

Примечания

[001](#) Поскольку совершенно изолироваться от отрицательных явлений западного богословия невозможно, защита от их влияния должна состоять в создании и распространении раскрывающих их подлинную суть и опасности материалов и разработки соответствующей контраргументации. [002](#) Следует полагать, что страны-партнеры бывшего Советского Союза, стали в настоящее время странами Центральной Европы, всесторонне интегрировавшись в структуру Запада, и в данное определение не включены. [003](#) Те, кто стоял у истоков отечественной богословской мысли, почему-то мало известны, и мы восполним этот пробел. Хотя большинство из них получили образование за рубежом, а некоторые и вообще были иностранцами, однако они применяли полученные знания своеобразно, совместно оказав свое влияние на богословие последующих поколений русских протестантов. Вот их имена: В.Г. Павлов, И.В. Каргель, лорд Г. Редсток, М.М. Корф, Ф.В. Бедкер, И.П. Кушнеров, Г.И. Шипков, И.С. Проханов, И.В. Непраш, В.А. Фетлер, В.Ф. Марциновский, П.В. Иван-Клышников и др. [004](#) Термин "русское богословие" здесь и далее приводится не в узко национальном, но в общеславянском или общекультурном значении постсоветского континуума. [005](#) Важно отметить, в связи с понятием "контекстуального богословия", тот факт, что западные миссионеры настаивают на нем не бескорыстно с одной стороны, и вовсе пренебрегают им с

другой. Под последним я имею в виду их стремление создать синкретическую, а вовсе не "контекстуальную" культурную практику в наших церквях в соответствии с постмодернитским лозунгом "все имеет право на жизнь". Примером тому можно назвать установление практики хлебопреломления с чипсами и напитками в миссионерских церквях в разрез с существующими традиционно хлебом и вином.

[006](#) На возможное возражение относительно того, что небывалой жизнеспособностью в истории церкви обладали и различные ереси, можно ответить следующим образом: примеров таких преследований, какие переживали многие христиане в разное время, трудно найти в отношении к "чистым" (внешним) ересям или атеизму.

[007](#) Факт особо развитого религиозного чувства "русских" общеизвестен в культурологии.

[008](#) Первое, т.н. "победоносцевское", продолжалось с 1882 по 1905 год, второе при конституционной монархии - с 1912 по 1917 год.

[009](#) Конечно же, определенный нажим ощущался уже с 1922 года (силовое устранение пацифизма из стратегии баптистского и евангельского союзов, высылка из страны "буржуазной" интеллигенции, создание атеистической газеты "Безбожник", переросшей в "общественную организацию", и др.). По существу, как свидетельствует отношение Ленина к религии уже в 1918 году, свобода религиозной пропаганды в стране Советов была ничем иным как политическим трюком большевиков в целях их прихода и закрепления у власти.

[010](#) Период с 1943 по 1953 год можно охарактеризовать как кабальное облегчение жизни верующих, стоящее большого компромисса с христианской совестью, как впрочем, и в последующее время для легализованной части русского протестантизма.

[011](#) Такой вывод основан на общепризнанной статистике процентного соотношения численности активных исполнителей и количества пожертвованных средств спонсоров к общей массе западных церквей. Жертвенные служители есть и были везде и всегда, но почему среднестатистический христианин Запада столь инертен - вот тот вопрос, который требует своего решения. Пожалуй, в этом факте без особых подозрений легко увидеть тревожную тенденцию номинального членства, выхолащивающую христианство (не только западное) изнутри.

[012](#) Снова таки, одна из разновидностей кальвинизма, полагает, что к спасению есть два пути: менее проблемный - через достижение личной святости, и более проблемный - без святости вообще. Однако оба они якобы ведут в жизнь вечную. Есть и более радикальные взгляды: поскольку мы святы по вменению, нам не нужно освящаться фактически, поэтому любая попытка сделать это является оскорблением законченной работы Иисуса Христа. При такой постановке вопроса становится необычайно трудно установить, от кого же больше вреда: от либералов, называющих грешников собственным именем, но призывающих их к надежде на Божью милость или от указанной формы кальвинизма, называющей грешников святыми без их желания освящаться, да еще и при отсутствии возможности их отпадения от веры?

[013](#) Впрочем, прибытие профессорского парохода из России с Берлин в 1922 году прошло не бесследно и для состояния самой западной философии.

[014](#) Под видами здесь подразумеваются доктринально целостные богословские системы, протестантские из которых представлены в виде основных семи (приведем в порядке исторического формирования): лютеранская, кальвинистская, англиканская, арминианская, либеральная, неоортодоксальная и экзистенциальная.

[015](#) Но этот минимум был отобран именно по критерию способности отвечать требованиям личностной потребности в Боге и потому делал восточного христианина обладателем возможностей, превышающих юридически ориентированные западные, для успешного осуществления Божьих целей вначале в личной, затем и в

общественной сферах жизни. Его вера не декларировала только, а проявляла на деле все преимущества жизни с Богом. И не потому ли именно в России начала XX-го века сопротивление всему христианскому было столь сильным, что именно здесь появилась та модель преобразования общества, которая "работает".

[016](#) Образ среднестатистического западного миссионера уже ясно виден из характера проведения многочисленных евангелизационных компаний в странах бывшего Советского Союза: это - представительный человек, появляющийся в городе на впечатлительной "иномарке" и снимающий первоклассный отель. Стратегия его работы, как правило, состоит в том, чтобы войти в доверие к "власть имущим" посредством предложения благотворительной помощи и т.п. в обмен на возможность проведения собраний в самом удобном помещении в самом удобном районе города. Обычно, "черной" работой душепопечительства он не занимается, разве только для видеодоклада своим спонсорам, потому что есть другие способы удержания людей "в вере", например, гуманитарная поддержка. Координация собственных акций с работой поместных церквей игнорируется, контакты допускаются лишь в целях рекрутирования из их числа "прогрессивно мыслящих" членов для своей команды. Разумеется, это не всеобщая практика, но характеристика подавляющего большинства западных миссионеров в постсоветских странах, впрочем, не говоря о ситуации в странах Третьего Мира.

[017](#) Как и любые разновидности мировоззрений, различия в богословских предпочтениях очень сильно влияют на выбор средств и способов воздействия на общество со стороны исповедующих эти взгляды церквей или религиозных объединений. В качестве примеров можно взять позицию традиционного кальвинизма времен Уильяма Кэри (Карей) по вопросу правомочности международной миссии, его отношение к рабству в Северной Америке в конце XVIII-начале XIX веков или же его богословское обоснование дискредитации негров в США и ЮАР в прошлом веке.

[018](#) Под последним здесь не понимается экуменическое сотрудничество во имя самого сотрудничества. Истинное единство христиан возможно только на базе единого по самым фундаментальным вопросам богословия, ясно очерченного Библией. В противном случае евангельская весть из объективного Откровения воли Бога превращается в средство богословского досуга. И хотя "подделки" будут существовать всегда, только "настоящие монеты" будут иметь ценность, как перед Богом, так и перед людьми.

[019](#) При этом важно помнить, что идея духовной власти Рима над вселенской церковью постоянно сталкивалась с сопротивлением (Карфаген, Марсель, Антиохия, Александрия) и никогда не была всемирно признанной. Так или иначе, но она стала детищем западного христианства: Сардисский собор западных церквей в 343 году впервые признал над собой власть римского епископа. Уже Ириней Лионский (его богословие находилось в русле восточного мышления и даже послужило опорой "синергической" оппозиции Августину со стороны Иоанна Кассиана) в конце II-го века обличил римского епископа Виктора I в диктаторстве при решении спора о дате празднования Пасхи, восходящей еще ко времени Поликарпа Смирнского. Спор на этой почве имел место и при Киприане Карфагенском, но Августин склонил африканские церкви к послушанию Риму.

[020](#) С IX-го по XIII-е столетия папство контролировало власть королей.

[021](#) Этому декрету сопротивлялись решения западных соборов в Пизе (1409), Констанце (1414) и Базеле (1431), подчинявшие пап постановлениям соборов.

[022](#) Несмотря на это, Халкидонский собор (451) оставил за Константинопольским патриархом равные с римским епископом права.

[023](#) С разрушением видимого единства христианской церкви пришел конец созданию

общезначимых и строго определенным образом интерпретирующих текст Библии догматов христианства. Все последующее богословие есть развитие, переработка и усвоение достигнутого в период доктринального единства. Вопрос лишь в том, когда случилось это завершение доктринальной работы церкви Христа на земле. Где те решения соборов, которые может и должен признать за истинные весь христианский мир? Разумеется, мы говорим о том времени, после которого традиция и предания церкви утратили свою первоначальную чистоту, требуя своего восстановления. Разумеется, это произошло раньше официального разделения церкви в 1054 году, так как по отдельным вопросам догматики принципиальное различие позиций имело место значительно ранее этой даты (например, осуждение западными церквями учения Иоанна Кассиана в 529 году). Разумным может показаться тот период в истории церкви, когда разделение богословских позиций достигло уровня епископского сана, однако для этого подойдет и время самого Викентия Леринского (V век), заложившего основы христианской ортодоксальности. Где бы ни подходила граница отпадения исторической формы христианства от практики и доктрин Первоапостольской церкви, само это отпадение рано или поздно состоялось, хотя и было постепенным.

Доктринальные (не организационного плана) решения, прошедшие через Вселенские соборы и частично выраженные в виде Символов веры, остаются неизменными положениями христианского вероучения. Но, поскольку и в них могли содержаться ошибки, выявляемые критерием на противоречивость Писанию, предание является вторичным источником богословия (см. "мы" в Гал. 1:8). Кратковременное и силой утверждаемое императором Констанцием (350-361) арианское большинство не создало конкурентно-способной доктрины. Бесцеремонное господство императорского мнения на соборах в Арле (353) и Милане (355) сделало их решения незаконными. Это позволяет нам все же считать единство одним из критериев определения общехристианской ортодоксальности. Все остальные споры должны считаться второстепенными и допускающими разномнения.

024 Сказанное относится к XV-му веку, когда в надежде на помощь от католического Запада в борьбе с турецкими завоевателями константинопольский патриарх Иосиф II вместе с императором в 1439 году заключили с Римом унию (Ферраро-Флорентийский собор - 1438-1445). Возможно на эти действия Бог допустил туркам захватить Византию, павшую в 1453 году.

025 Подобно тому, как был закрыт канон Священного Писания, прекратилось и формирование основных христианских доктрин. В этом плане протестанты вывели предание из источников богословия неоправданно. Фактически это оказалось равнозначным отрицанию Символов веры и решений всех Вселенских Соборов. Викентий Леринский в 434 г. по Р.Х. определил ортодоксальность как "то, что всегда, всеми и всюду признается". Это означало, что спорные для большинства вопросы не могут получить статус ортодоксальных или неизменных. Где-то да необходимо было положить предел бессмысленному дроблению христианства, перешедшему к мелким и несущественным вопросам. Отрицая, по крайней мере, раннее предание церкви, протестанты рубят сук, на котором же и сидят, поскольку канон книг Библии определила именно историческая церковь. Сказанное означает, что возвращать последнюю можно и не к самим истокам, а к времени ее уклонения от истинного предания. Это имеет значение в виду того факта, что богословским толкованием содержание Библии может принимать самый различный вид.

С другой стороны, первоначально важный принцип богословского большинства определял осторожное отношение церкви к новшествам, особенно носящим местный характер. Без этой преграды, поставленной церковью различным учениям, не было бы ни христианства, ни ересей. Она не делала автоматически все остальное заблуждением, но только определяла что не могло претендовать на статус

неизменной истины. Количество и характер богословским (не обязательно рациональным или систематическим) образом истолкованных истин Писания уже не могли быть изменены в сторону их уменьшения или увеличения. Такое завершение формирования христианского богословия предотвратило ряд опасностей, связанных с отходом исторической церкви от первоначальных положений веры, зафиксированных в таинствах причастия и крещения, когда она впала в законническую обрядовость и в чрезмерную рационализацию истин Божественного Откровения.

Отрицание факта завершения создания богословских доктрин общецерковным голосом равнозначно введению в источники богословия субъективизма, относительности и релятивизма. Нежелание же признать богословскую преемственность в данный период истории церкви означает, что в деле толкования Писания христианам нечего было передавать от апостольского времени (что противоречит Лк. 1:2; Ин. 17:8,14; 1Кор. 11:2,23; Гал. 1:6-7; 1 Фес. 2:8; 2 Фес. 2:15; 3:6; 2 Тим. 2:2; ср. Кол. 2:8). Поскольку же для понимания сути христианских доктрин толкование Библии столь же важно, как и состав канона и достоверность самого текста Писания, раннее церковное предание в этом вопросе имеет большое богословское значение.

[026](#) Хотя это сильно напоминает диалектику Гегеля, в принципе нечто подобное неизбежно в вопросе истолкования Писания, более тонкие аспекты которого познаются лишь в форме приближения к абсолютному (Божественному) знанию. И лишь о части знания Бога (причем, самой важной) мы можем говорить с более или менее определенной степенью уверенности.

[027](#) Справедливости ради следует отметить, что эти идеи создавались именно на рубеже переломных событий истории. Вспомним падение "первого" Рима и превращение Константинополя в столицу Римской империи. Когда же пала и столица Византийской империи, что было расценено как приближение Армагеддона, возник преемник Константинополя - "Третий Рим", т.е. Москва. Угроза исчезновения православия в XVII-м веке со стороны "первого Рима" возложила на Русь миссию ее преемницы. Первый Рим уцелел, но после его падения с ним уже не считались. То же случилось и со "вторым". Тем не менее, если и "третий Рим" не последует честолюбивым претензиям своих предшественников, его вполне можно считать хранительницей восточного понимания духовности.

[028](#) Вот почему термин "контекстуальное богословие" внутренне противоречив и является результатом влияния на богословие субъективистских идей релятивизма. Может быть "контекстуальная литургия", "контекстуальная церковная практика" и т.д., но "контекстуальных доктрин" нельзя найти в Писании, оставаясь на консервативных позициях. Было бы вернее говорить о "контекстуальном применении богословия", но и это имеет отношение ко всему, что угодно, но не к основным христианским догматам, неизменным в их сути. Эта тенденция не только духовно наивна, но и опасна, так как "контекстуальный грех" становится совершенно не различимым от "контекстуальной праведности", фактически определяясь волей случая. В области морали и догматики Бог не приспособливается к людям, а в вопросе коммуникации Он уже сделал это в Своем Откровении. К каким бы культурным условиям ни применялось бы Писание, повиновение Евангелию всегда будет актуальной задачей евангелизма.

[029](#) "Гут считал, что Бог использует турок для уничтожения политических вождей Европы", поэтому выступил против налогов, взимаемых в военных целях (Радикальная Реформация: История возникновения и развитие анабаптизма / К. Дж. Дик. - М. - 1995. - с. 54).

[030](#) Крупнейший представитель марбургской школы немецкого идеализма Николай Гартман, был русским немцем, уроженцем балтийской провинции, получившим первичное философское образование в Петербургском университете у Н. Лосского.

[031](#) Неудивительно, что продолжатель мистического учения Я. Беме, католик Фр. Баадер имел сильные симпатии к православию. Это как раз подтверждает факт существования на Западе "сочувствующих" Востоку мыслителей, не говоря уже о случаях перехода некоторых из них в "иную веру".

[032](#) В первой трети XVII-го века, при патриархе Лукарисе (1572-1638) была предпринята попытка сменить его на западный монергизм, но она не удалась - последний не прижился на Востоке. Заимствование у протестантов аргументации против папства привело к тому, что по существу "латинский натиск отвлекал внимание от протестантской опасности" (Флоровский Г. Пути русского богословия. - Киев: Путь к истине. - 1991. - с. 36).

[033](#) Тем не менее, его судьба сильно отличается от истории возникновения протестантизма в других странах. Никогда он не видел столько миссий на своей территории, многих сотен миссионеров и миллионов вложенных долларов, что имело место, например, в Китае конца XIX-го века. Причиной такой отсталости обычно считают политическое сопротивление царского режима, соединенного с религиозной идеологией православия. Однако с духовной точки зрения создание восточнославянского протестантизма при минимуме зарубежного влияния должно быть объяснено особым Божественным промыслом относительно славянских народов.

[034](#) Период "темных веков" на Западе относится к V-IX векам, а на Востоке - в полном смысле лишь к XV-XVII векам. А. Шмеман ("Введение в богословие") относит к создателям православного богословия отцов IV-XII веков. По мнению Г. Флоровского ("Пути русского богословия"), период с XIII-го по XV-й века был ослаблением богословской работы, но не полным ее прекращением.

[035](#) Цит. по: Памятники византийской литературы IV-IX веков. М: 1968. - с. 272.

[036](#) Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. - М/ Ростов-на-Дону. - 1992. - с. 190.

[037](#) Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. - М/ Ростов-на-Дону. - 1992. - с. 180.

[038](#) Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. - М/ Ростов-на-Дону. - 1992. - с. 185.

[039](#) Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. - М/ Ростов-на-Дону. - 1992. - с. 181.

[040](#) Точное изложение православной веры Св. Иоанна Дамаскина. - М/ Ростов-на-Дону. - 1992. - с. 187.

[041](#) Эти продолжатели линии Дамаскина задолго до выступления Арминия на Западе учили: "Бог все предвидит, но не все предопределяет" (цит. по: Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV веков. - Л. - 1976. - с. 104). Конечно и сам Дамаскин, и его последователи имели свои недостатки, однако основное понимание учения Библии они сохранили неповрежденным.

[042](#) Крестовые походы западной церкви преследовали не столько цель освобождения Востока от турецкого ига, сколько возвращения восточных схизматиков в лоно католицизма, почему и оказались неудачными.

[043](#) Цит. по: Замалеев А.Ф. и Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. - Киев. - 1981. - с. 119.

[044](#) Сказания о начале славянской письменности. - М. - 1981. - с. 88.

[045](#) Сказания о начале славянской письменности. - М. - 1981. - с. 89.

[046](#) Предоставление же славянскому народу Евангелия на ее родном языке по своему действию было подобно облачению Хадсона Тейлора в китайские одежды.

[047](#) Подобная же участь постигла и Тейлора, отправившегося миссионером в Китай.

[048](#) "По представлению Византии, государство, принявшее крещение из Константинополя, автоматически становилось вассалом Византии. Однако Владимир ставил целью своих реформ поднятие Руси до уровня самых передовых стран эпохи, а вовсе не потерю самостоятельности" (Раушенбах Б.В. Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации / Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. - М: Столица. - 1991. - с. 21).

[049](#) Цит. по: Замалеев А.Ф. и Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. - Киев. - 1981. - с. 51.

[050](#) Раушенбах Б.В. Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации / Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. - М: Столица. - 1991. - с. 28-29.

[051](#) В конце 1448 года Московская патриархия получает автономию от Византии (первый русский митрополит Иона).

[052](#) Сеницына Н.В. Максим Грек в России. - М. - 1977. - с. 191.

[053](#) Очерки истории русской этической мысли. - М. - 1976. - с. 7.

[054](#) Знакомство с западным богословием (католицизмом), в том числе и протестантским (реформатство) началось еще со второй половины XVI-го века в Речи Посполитой, не говоря уже об Украине, временно попавшей под власть Папы римского. В 1631 году была образована богословская школа, будущая Киево-Могилянская академия, основанная на принципах иезуитского университета (Симеон Полоцкий и Вишневецкий). Она дала начало созданию подобных учебных заведений в Москве (1685) и Петрограде (1721). Разумеется, этим были подняты позиции рационального крыла в русском богословии, опиравшегося на наследие Иоанна Дамаскина.

[055](#) В данном случае уместно упомянуть не столько использовавшего в защиту православия латинские методы Киевского митрополита Петра Могилу (ум. 1647), сколько попавшего на крючок реформатов Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса (1572-1638), имевшего отношение к Западной Украине. Иерусалимский собор православных епископов (1672) посчитал его "Исповедание" подлогом, а его самого жертвой происков нидерландских кальвинистов. Искренне ища в протестантизме защиты от влияния иезуитов, он явно переусердствовал.

[056](#) В период засилья государственного атеизма русская религиозная мысль оказалась на Западе, а их труды были практически недоступны в Советской России. Это обусловило некоторый разрыв "живой" преемственности, который, есть надежда, все же будет преодолен в наши дни. В этом отношении верно замечание Н. Бердяева о том, что "слабость русского духовного ренессанса была в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите..."

[057](#) Красноречивым символом последующего с 1922 года обращения Советов против веры явилась замена креста на звезду на центральном куполе Соловецкого монастыря в 1934 году, которому суждено было стать лагерем строгого режима.

[058](#) По данным С.С. Безобразова к середине 1925 года всего за пределами России оказалось около тридцати русских богословов и религиозных философов.

[059](#) Его соредктором был Б.П. Вышеславцев, ближайшими сотрудниками - Н.С. Арсеньев, С.С. Безобразов, С.Н. Булгаков, Л.А. Зандер, В.В. Зеньковский, А.В. Ельчанинов, Л.П. Карсавин, А.В. Карташев, Н.О. Лосский, П.Н. Савицкий, князь Трубецкий, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк, прот. С. Четвериков. При этом Карсавин, Савицкий, Эрн, Сувчинский, Н.С. Трубецкий и Флоровский были евразийцами, тогда

как Бердяев, Вышеславцев, Франк, Г.Н. Трубецкой, П.И. Новгородцев и др. - славянофилами.

[060](#) Абрамов А.И. Путь (№№ 1-61) - орган русской религиозной мысли при Религиозно-философской Академии в Париже / Путь - орган русской религиозной мысли. - Кн. 1. - М: Информ-Прогресс. - 1992. - с. 6.

[061](#) Небезынтересным представляется религиозный фактор в данном споре: тогда как И.С. Аксаков видел единство русской нации на основе христианской веры (пусть и православной), В.Г. Белинский мыслил прямо противоположным образом. Тем не менее, основатель западничества П.Я. Чаадаев был незаурядным христианским мыслителем.

[062](#) Гуревич П.С. Тайна человека / Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 13.

[063](#) Панченко Т.Н. Человек в русской философии/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 360.

[064](#) Панченко Т.Н. Человек в русской философии/ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 361.

[065](#) Даже социал-демократы не строили воздушных замков, а ринулись в область практического осуществления идеи социального равенства.

[066](#) Чаадаев П.Я. Полн. Собр. Соч. и избр. Письма. - М. - 1991. - т.1. - с. 349.

[067](#) См. некоторые из них в: Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия. - М. - 1989.

[068](#) Экзистенциализм Л. Шестова, как и персонализм Н. Бердяева, все равно носил ярко выраженный религиозно-моральный характер.

[069](#) Гуревич П.С. Тайна человека / Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 12.

[070](#) Гуревич П.С. Тайна человека / Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 13.

[071](#) Герцен А.И. Собр. Соч. В 30 тт. -М. - 195. - т.6. - с. 120.

[072](#) Цит. по: Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М: Республика. - 1995. - с. 365.

[073](#) Одна из немногих попыток этого сделана в работе Германа Гартфельда "Научное исследование контекстуализации богословских доктрин в жизни церковью ВС ЕХБ" (Черкассы: Стефанус, 1995).

[074](#) Ф. Достоевский в своем произведении "Бесы" даже предостерегал от такого поворота событий, но его голос не был услышан.

[075](#) Кроме стригольников на Руси были и иконоборцы, и нестяжатели. Так еще в 754 году, на территории нынешней России была учреждена Зихская епархия христиан-иконоборцев - прямых предшественников российских протестантов. Да и само решение Владимира сделать русичей христианами имело место еще до официального разделения церковью 1054 года. О богословии протестантизма второй половины XVI-го века на Украине см. напр: Русин П. На світанку протестантизму в Україні. - Дорога Правди. - б. г. - б. м.

[076](#) Даже православные мыслители (Тихон Задонский, Дмитрий Ростовский и др.), изучая западное богословие, пропускали его через собственное восприятие.

[077](#) Существование определенной напряженности между правовым и моральным аспектами духовной жизни подчеркивали Бердяев, Вышеславцев и Новгородцев. См. напр: Новгородцев П.И. Сочинения. - М.: Раритет. - 1995.

[078](#) Цит. по: Новгородцев П.И. Сочинения. - М.: Раритет. - 1995. - с. 298-299.

[079](#) Известным деятелем старообрядчества в XX-м веке был Иван Никифорович Заволоко (1897-1984). Получив высшее образование в Праге, он сделал многое для распространения старообрядческих идей в России. В 1927 году Заволоко инициировал создание Кружка ревнителей русской старины при обществе "Гребенщиковское училище". Кружок издавал журнал "Родная старина", на страницах которого публиковались материалы по истории и жизни староверов, иконописи и церковному пению. С 1933 года он работает в книжице Рижской Гребенщиковской старообрядческой общины (РГСО). В 1936 году И.Н. Заволоко стал редактором старообрядческого церковного календаря, издаваемого РГСО. В 1940 году Заволоко стал духовным наставником Резекненской кладбищенской общины, однако в том же году был арестован за сотрудничество с газетами "белоземлянского толка" и работу в кружке ревнителей русской старины. С 1948 по 1949 год Заволоко просидел в Воркутинских лагерях, а затем еще 10 лет отбывал ссылку в селе Северное Новосибирской области. С приходом к власти Н.С. Хрущева Заволоко вернулся в Ригу. Несмотря на инвалидность (во время заключения он потерял ногу), Заволоко продолжил изучать родную старину: организовал археографические экспедиции по старообрядческим поселениям, возобновил работу со старообрядческим календарем. В 1966 году Заволоко открыл Пустозерский сборник, в который вошли второй автограф протопопа Аввакума и первый автограф инока Епифания.

[080](#) Но и до этого перевода были попытки перевести отдельные книги на русский язык. Например, еще в 1525 году Франциск Скорина, кстати, находившийся под влиянием учения Яна Гуса, издал в Вильне "Библию Русска". Хотя ее язык представлял собой смесь русского, чешского и польского языков, однако в то время он был понятным для людей. Таким образом, русский народ на протяжении своей истории всегда имел Священное Писание на понятном языке (перевод Нового Завета на церковно-славянский язык Кирилла и Мефодия в IX-м веке, Геннадиевская Библия 1499 года, Острожская Библия 1581 года, Московская Библия 1663 года, Елизаветинская Библия 1751 года, издание филаретовского перевода Нового Завета на русский язык в 1821 году, русский перевод Нового Завета 1861 года). Несмотря на наличие не самых лучших манускриптов Священного Писания, лежащих в основе церковнославянского перевода, все же это был язык доступный для понимания людьми долгого периода времени до возникновения русских переводов.

В этом смысле на Руси ситуация была не хуже, чем в других странах: перевод Уиклифа на английский был сделан не с еврейского оригинала, а с Вульгаты. Только Тиндейл переводил с оригинальных языков, однако его перевод был уничтожен. Лишь перевод Лютера на немецкий (1524), а также английский перевод "Библия короля Иакова" (1611), отвечал эразмовскому изданию греческого Нового Завета ("Текстус Рецептус"). Критическим же греческим текстом и на Западе не располагал никто вплоть до публикации Тишендорфом обнаруженной им "Синайской рукописи". Первый перевод, основанный на критическом тексте Нового Завета, вышел в Англии в 1885 году ("Пересмотренный перевод" - RV). Это почти на сто лет опережает перевод Нового Завета Кассиана (Безобразова), учитывающий критический текст оригинала (1953). Каноническая Библия на русском языке издавалась три раза (1882, 1907 и 1917) Православной церковью и лишь в 1926-1928 годах И. Проханов издал 35 000 канонических Библий и 25 000 Новых Заветов для чисто протестантских нужд.

[081](#) Нечто подобное с рукоположением было в обновленческом движении "инициативников" (СЦ ЕХБ) начала 60-х годов прошлого века, высказавших настоятельное требования созыва чрезвычайного съезда братства. Когда против них начались репрессии, остро встал вопрос о рукоположенных служителях. В это время к сторонникам нового движения присоединилась Челябинская церковь во главе с

опытным служителем А.А. Шалашовым. При общей тенденции ВС ЕХБ лишать поддерживавших "инициативников" служителей их прав, именно такие братья, как Шалашов, смогли рукоположить некоторое число новых служителей (напр. Г.П. Винса в Киеве). М.Т. Шаптала был рукоположен в Харцызске также стоявшим не удел в ВС ЕХБ служителем из Брянска Я.И. Сениным еще в 1957 году. Преемственность лучших представителей прошлого поколения его достойных служителей ВС ЕХБ, таким образом, не была нарушена. Сказанное не бросает тень на современное состояние ВСО ЕХБ, относясь лишь к его прошлым ошибкам.

[082](#) Единство с русским братством всегда ощущалось и теми братьями, которые оказывались за границей вынужденно, начиная с середины 10-х годов в лице В.А. Фетлера и И.В. Непраша и заканчивая Г.П. Винсом в 80-е. В организованном Фетлером еще до большевистской революции в г. Филадельфии (США) Русском Библейском институте получило богословское образование около 110 братьев, значительная часть которых отправилась миссионерами в Россию.

[083](#) Разумеется, Пробуждение среди немецких колонистов, которое явилось толчком к Пробуждению украинских крестьян, не следует переоценивать. Царским правительством разрешалось крещение лиц лишь немецкой национальности, обращение же в веру православных жестко каралось законом. Все это представляло евангелизацию среди местного населения "делом самих утопающих". Сами колонисты, появившиеся на Украине вследствие изданного Екатериной II указа от 22 июля 1763 года, были сторонниками различных богословских взглядов: меннониты, лютеране и реформаты. По численности меннонитов было больше, поскольку они поселились на юге Украины значительно раньше и продолжительнее (с 1778 по 1859 годы) реформатов из-за того, что подвергались преследованиям у себя на родине. В первой четверти XIX-го века среди немецких поселений началось духовное пробуждение, связанное с деятельностью миссионеров, находившихся под влиянием пиетизма (Людвиг Гоффакер, Иоганн Бонекемпер и др.). Пробужденные немцы не выходили из своих традиционных общин и представляли собой чисто духовное движение, получившее в народе название "штундизма". При этом в их среде началось движение за создание собственных общин, которое получило название "нового пиетизма". "Новые пиетисты", возникшие под влиянием проповеди Э. Вюста среди меннонитов, не так боялись нарушения закона, как старые. Это позволило некоторым из менонитских пасторов (А. Унгер, И. Виллер, П. Фризен) начать крестить украинцев. Так, например, был крещен в 1869 году Ефим Цимбал, буквально принудив к тому А. Унгера. В том же году Цимбалом был крещен Т. Хлыстун, в следующем И. Рябошапка - видные Божьи труженики среди своего народа. Рябошапка крестил Ф. Онищенко и М. Ратушного в 1871 году. Возникнув на территории нынешней Кировоградской области, новое движение в течение нескольких последующих лет перекинулось в Херсонскую, Киевскую и в настоящее время Днепропетровскую и Житомирскую области.

[084](#) Символична родословная Г.П. Винса, предки отца которого восходят к голландским меннонитам, которые в XVII-XVIII веках также были переселены в Россию.

[085](#) Применительно к пятидесятникам можно обратиться к следующему свидетельству: "Богословие пятидесятников о спасении человека базируется на арминианстве, то есть учении о том, что от самого человека зависит добровольно принять верою дар спасения и вечную жизнь или отвергнуть его и наследовать смерть... В искупительном спасении, совершенном Господом Иисусом, посредством Его жертвенной смерти за всех людей, предлагается всем умилоствление, примирение с Богом, прощение всех грехов, оправдание, усыновление и жизнь вечная. Хотя все это Христос уже совершил и уничтожил грех жертвой Своей, каждый человек, чтобы стать соучастником спасения, должен покаяться в своих

грехах и лично прийти к Христу с верою в Его жертву и упованием на совершенное Им спасение" (Франчук В. Просила Россия дождя у Господа. - Киев: Утренняя зоря. - 2001. - т. 1. - с. 37, 38-39).

[086](#) Николаи принадлежит написание довольно приличного комментария на Евангелие от Марка, в котором автор анализирует текст с использованием знания греческого языка.

[087](#) В прочем здесь он не вполне последователен, поскольку отрицает безусловное избрание: "Таким образом, все под грехом и заключены в непослушание, но этот приговор не есть безусловное осуждение в вечную погибель, потому что дверь спасения широко раскрыта милосердием Божьим для всех желающих принять его через послание миру Господа Иисуса, как видно из множества текстов Писания. Но здесь опять предстоит каждому в отдельности человеку свободный выбор, точно так же, как некогда Адаму в раю. Избирай теперь, избирай для самого себя - или грех и гибель вечную, или открытую дверь спасения от греха. И на этом самом пункте, на собственном желании или нежелании и теперь, до сегодняшнего дня, всякий человек находит или вечную погибель или вечную жизнь... О как страстно желает сердце того, чтобы каждый, каждый, кто хоть раз услышит об этом, сделался бы участником в этом заключительном этапе искупленных! - И это возможно для всякого, потому что предложено всякому, каждый приглашается Им Самим, - Тем, Кто это все приготовил!" (Каргель И.В. Где находятся мертвые по Писанию? "Христианин" № 12, 1927).

[088](#) Разумеется, вопрос не выглядит простым на местном и индивидуальном уровне в союзе ФС ЕХБ. Так, украинский союз ВСО ЕХБ склонен к вероисповеданию южных баптистов США, представляющем смягченный вариант кальвинизма: спасение зависит от грешника при принятии им спасения, но не зависит, когда оно уже получено.

[089](#) Ряд независимых ни от одного из данных союзов ЕХБ миссий находится в сильной финансовой зависимости от кальвинистов, включая и пресвитерианского направления. Так, руководство миссии "Света на Востоке" (г. Киев), а также "Миссионерское братство" (г. Ровно) исповедуют явно кальвинистическое вероучение, требуемое на уровне официального заявления. Арминьянские миссионеры поставлены перед необходимостью лишения финансирования. Таковы требования спонсоров-кальвинистов.