

МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН — БАПТИСТОВ

ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Богословско-публицистический журнал



ВЫПУСК 3
МОСКВА 1998

Журнал является изданием Московской богословской семинарии евангельских христиан — баптистов. Публикует работы как отечественных, так и зарубежных христианских авторов. Журнал рассчитан на всех интересующихся вопросами религии и богословской мысли.

Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются.

Пишите нам:
Путь Богопознания
Россия
113105 Москва, а/я 468 МБС

Mailing Address:
Theognosis
International P.O. Box. 15
Moscow, Russia.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
Корнилов Н. А.

GENERAL EDITOR
Kornilov N. A.

ISBN 5-7454-0201-6

© Московская богословская семинария, 1998
© Moscow Theological Seminary, 1998

СОДЕРЖАНИЕ

Актуальное:

Обзор экуменического движения. Из истории межконфессиональных отношений евангельско-баптистского братства <i>Е. А. Казаченко</i>	-5
---	----

История:

Первый евангельский журнал в России <i>В. Попов</i>	23
Соборные решения Галльской церкви в царствование Хлодвиг — основателя династии Меровингов <i>В. В. Солодовников</i>	30

Библейская экзегеза:

К вопросу о потере спасения <i>М. В. Иванов</i>	40
--	----

Церковная жизнь:

Церковное Предание в историческом и евангельском понимании <i>А. Белов</i>	79
--	----

Ереси:

Гностические евангелия от Фомы и от Филиппа <i>В. Л. Харламов</i>	84
--	----

Христианство и наука:

Психология и христианство — враги навеки? <i>Уильям Р. Янт</i>	101
---	-----

Новости

Авторизованный протокол 1-го организационного заседания открытого богословского общества Московской богословской семинарии ЕХБ.....	110
---	-----

НАШИ АВТОРЫ

Алексей Белов	член Тамбовской церкви ЕХБ, христианский журналист,
Евгений Казаченко	студент Московской богословской семинарии ЕХБ.
Владимир Попов	магистр богословия, преподаватель библейского института Союза ЕХБ РФ.
Владимир Солодовников	кандидат исторических наук, преподаватель РЛХИ.
Михаил Иванов	магистр богословия научный сотрудник Московской богословской семинарии ЕХБ.
Владимир Харламов	магистр богословия, член редколлегии журнала «Путь богопознания».
Уильям Янт	доктор богословия, преподаватель Юго-западной баптистской богословской семинарии (Форс-Ворт, США).

Обзор экуменического движения. Из истории межконфессиональных отношений евангельско-баптистского братства

Е. Казаченко

*«Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я
В Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверу-
ет мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты
дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в
них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да
познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как
возлюбил Меня».*

Ин. 17:21-23

Зарождение и становление ВСЦ¹

До возникновения современного экуменического движения былого христианского единства пытались достичь методом уний, то есть присоединением к Католической Церкви других христианских Церквей. На протяжении столетий эта идея привлекала множество людей, было проведено немало встреч и диалогов. Однако мысль о создании современного экуменического движения, а позднее экуменической организации, возникла недавно, и появилась она в протестантской среде. Первыми, кто заявил об этом, были студенты и миссионеры. Две британские организации студентов-христиан: ассоциация молодых мужчин (YMCA) и ассоциация молодых женщин (YWCA), основанные в середине XIX в., были первыми межконфессиональными организациями в протестантском мире. Началом зарождения современного экуменического движения в институциональной форме считается проведенная в Эдинбурге

¹ В связи с политикой изоляционизма, проводимой христианскими конфессиями на территории России, и, не будет преувеличением сказать, тотальным неприятием экуменического движения в поместных церквях, литература по этой теме на русском языке очень скудна. Основные источники, использованные в работе, это переводные учебники по истории христианства, дающие краткий обзор экуменического движения. В основном эта литература выражает субъективное отношение к нему, исходя из собственных конфессиональных позиций. Тем не менее она содержит некоторый справочный материал. Для объективности в работе использованы не только протестантские, но католические и православные источники. См. библиографию. Основным англоязычным источником, использованным в работе для уточнения имен, событий, мест и дат, является словарь — Dictionary of the Ecumenical Movement, edited by Nicholas Lossky and others, Geneva: WCC publications, USA: Eerdmans Publishing Co., 1991.

(Шотландия) в 1910 г. конференция по инициативе протестантских миссионерских обществ. Дж. Олдхем (ум. 1969) и Дж. Мотт (ум. 1955) — организаторы этой конференции — были убеждены, что разделение Церкви разрушает доверие к Евангелию в тех странах, которые еще нуждаются в евангелизации. В XIX в. в африканских колониях Британской империи и в Китае распространились англоязычные протестантские миссии, там они столкнулись с тем, что каждая Церковь вела свою миссию самостоятельно. Местные же новообращенные не понимали, почему «религия любви» рождает такие антагонизмы.

В Эдинбурге на конференции миссионерских обществ китайский делегат *«Молодых церквей»* (т. е. недавно основанных) обратился к участникам конференции с проникновенным словом. Он выразил глубокую благодарность миссионерам, принесшим свет Христова учения, но умолял не связывать распространение христианства с разделениями, произошедшими на Западе и служащими главным препятствием деятельности миссий на Востоке. Его слова произвели потрясающее впечатление. Этот день можно считать днем рождения протестантского экуменического движения².

Таким образом, цель этой конференции была направлена на сближение христианских деноминаций, чтобы миссия была более плодотворной. На этой встрече присутствовало 1200 делегатов из 160 обществ, занимающихся миссионерской деятельностью, а также представительства государств. Чарльз Брент (1862-1929), Натан Седерблом (1866-1931) и Вильям Темпл (1881-1944) были так впечатлены экуменическим характером этого совещания, что решили посвятить свои жизни объединению христиан.

Значительную роль в этом сыграла и первая мировая война. У многих складывалось впечатление, что мир находится в переломном состоянии и что его ожидают большие катастрофы, если христиане не объединят свои силы. Свидетельство христиан имело бы гораздо большую силу, если бы они предстали перед лицом мира как неразделенная семья.

Лишь после первой мировой войны эти организации смогли встать на ноги. Определяющую роль здесь сыграл Натан Седерблом — с 1914 г. лютеранский архиепископ Упсалы в Швеции. Он выдвигает идею о созыве конференции для обсуждения проблем жизни и деятельности христиан. В 1920 г. было обнародовано письмо от Вселенского Патриархата Константинополя, призывающее «все Церкви Христа к большему сотрудничеству». В этом письме предполагалось создать «братское объединение Церквей». К сожалению, никакого отклика тогда не последовало.

В том же году епископы англиканского сообщества обратились ко всем христианам с призывом прекратить свои распри. Они даже предложили программу движения к единству, получившую название «Ламбетский четырехугольник», так как она опиралась на

² *Сеем и жизнь*: Сборник. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1990, с. 471.

четыре основных элемента, которые должны были стать общепризнанными для всех. Это авторитет Священного Писания, Никео-Константинопольский символ веры, таинства Крещения и Евхаристии и епископат. В этот момент многие начинают осознавать, как необходим и доктринальный диалог, о чем говорил, например, американский епископ Чарльз Брент, принадлежавший к протестантской Епископальной Церкви.

Так, Эдинбургская конференция послужила толчком к образованию различных экуменических комиссий. На них стали приглашать и представителей Православной Церкви. Вследствие различных инициатив и призывов возникли следующие движения: в 1921 г. был образован *Международный миссионерский совет*, затем *Всемирный союз за всеобщее примирение церквей*, который возглавил епископ Седерблом. С 1925 г. эта группа стала называться *Жизнь и деятельность*, чему предшествовала подготовительная Женевская конференция, проведенная в 1920 г. Созданная в Стокгольме параллельно с возникновением в Женеве «Лиги наций», эта группа положила начало движению практического христианства, которое было озабочено своей ответственностью перед лицом насущных социальных проблем в сфере экономики и общественной жизни.

Другая группа, сложившаяся по инициативе уже упомянутого американского протестантского епископа Чарльза Брента, занималась вопросами вероучения. Она была официально основана в Лозанне (Швейцария) в 1927 г. и называлась *Вера и церковное устройство*. В ней принимали участие и православные делегаты. Все три движения — миссионерское, пасторское и доктринальное — продолжали свою деятельность, однако очень скоро стало ясно, что нужен некий единый организм. В 1938 г. в Утрехте был выработан проект конституции и план организации *Всемирного Совета Церквей*, а также создан подготовительный комитет для реализации решений.

Вторая мировая война помешала достижению поставленной цели, однако экуменическая идея укоренилась в умах людей. Об этом свидетельствует основание общины *Тэзе* в 1940 г., посредством которой Роже Шютц хотел примирить протестантизм с монашеской традицией и создать специальное место, где будут твориться молитвы о христианском единстве³.

³ Роже Шютц происходит из старинной протестантской семьи. Во время второй мировой войны он задумал создать монашескую общину и вскоре осуществил свою мечту. Монастырь в Тезе объединяет около 90 братьев — католиков и протестантов — разных национальностей, принявших монашеский обет. Братья зарабатывают на жизнь своим трудом — община не принимает никаких пожертвований и подарков. Часть братьев постоянно живет там, где условия жизни очень тяжелы, — в Африке, Индии, Бразилии, Бангладеш. В монастыре есть Церковь примирения, куда помимо монахов на молитву собираются многочисленные паломники из разных конфессий — протестанты, православные и католики, приехавшие туда со всех концов света. *Свет Евангелия*. 1997. 19-26 янв. № 3 (108).

Испытания второй мировой войны хотя и усилили церковное разделение в Германии, где возникла *Исповедующая церковь**, вместе с тем позволили христианам различных конфессий оценить друг друга и более отстраненно взглянуть на свое историческое соперничество. Как известно, большинство протестантских Церквей Германии признавало божественный авторитет за властью Гитлера, но после войны было совершено всеобщее покаяние.

В этом контексте после 1945 г. и стало возможным осуществление проекта создания экуменического *Всемирного Совета Церквей (ВСЦ)*. Этот совет был основан на проходившей в Амстердаме с 22 августа по 4 сентября 1948 г. Ассамблее, тема которой называлась так: «Мировая смута и божественный план спасения». Штаб-квартира ВСЦ обосновалась в Женеве. Секретарем его стал пастор Реформатской церкви Лейдена (в Голландии) Виссерт Хуфт (ум. 1985). ВСЦ собрал тогда более 350 делегатов и объединил 147 церквей из 44 стран. *Южные баптисты США, Римская Католическая Церковь и Синод лютеран Миссури* тогда не присоединились к ним. Образовавшийся орган не стал ни суперцерковью, ни некоей Вселенской Церковью, но вместе с тем он не был и лишь только координационным центром. Совет определил себя как *Братскую Ассоциацию*. В 1966 г. Виссерта Хуфта сменил пресвитеринин из США д-р Юджин К. Блэйк. С 1972 по 1984 г. это служение нес методист д-р Филипп Поттер. В 1985 г. пост генерального секретаря ВСЦ занял методист д-р Эмиль Кастро из Латинской Америки. Сегодня этот пост занимает д-р Конрад Райзер.

Не все общины, называющие себя христианскими, могут вступить в этот Совет. Существует «доктринальная основа», где говорится, что Совет «объединяет Церкви, исповедующие Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем, в соответствии с Писаниями, и стремящиеся осуществлять совместно общее призвание во славу Единого Бога — Отца и Сына и Святого Духа». Таким образом, утверждаются следующие моменты: божество и спасительная миссия Иисуса Христа, важность Священного Писания и вера в Троицу Единого Бога. Всемирный Совет состоит из *Ассамблеи*, которая созывается каждые 7 лет, *Центрального Комитета*, который собирается ежегодно, *Административного секретариата*, а также различных комиссий по основным проблемам, с которыми сталкивается организация. На встрече Совета в 1961 г. в Нью-Дели к нему присоединились несколько Православных Церквей социалистических государств, тогда к формулировке вероучения и была

⁴ Во время прихода А. Гитлера к власти (1934) на первом исповедническом синоде в Бармене (район Вупперталя) 29-31 мая 1934 г. была создана Исповедующая церковь как «правомочная евангелическая церковь». Главным документом синода была Теологическая декларация. Ее участниками стали представители лютеранских, реформатских и униатских церквей (члены протестантских земельных церквей в Германии, объединяющих лютеран и реформатов-кальвинистов). Они отвергли ложное учение о господстве светского властителя (Führer) над церковью. *Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX века*. М.: Наука/Восточная литература, 1994, с. 54-65.

добавлена фраза «в соответствии с Писаниями». В том же 1961 г. произошло слияние Международного миссионерского совета с ВСЦ.

С самого начала выявились два полюса. Наиболее многочисленный протестантский полюс был представлен в Амстердаме Карлом Бартом, который настаивал на трансцендентности Слова Божия как спасающего события. Другой — более институциональный полюс с акцентом на традиции и таинствах — представлял тогда русский богослов, эмигрант во Франции, а затем в США, Георгий Флоровский (ум. 1979). Греческие Православные Церкви и Константинопольский Патриархат принимали участие в экуменическом движении уже на самом первом подготовительном этапе, тогда как Римская Церковь отказалась от приглашения. Были там, однако, католические богословы, которые приехали как наблюдатели.

Генеральные Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, являющиеся самым важным событием в жизни этой организации, последовательно проходили: в Эванстоне (США, штат Иллинойс) в 1954 г., в Нью-Дели в 1961 г., в Упсале в 1968 г., в Найроби в 1975 г., в Ванкувере в 1983., в Канберре в 1991 г. На каждой из этих Ассамблей обсуждалась определенная тема. Многие Церкви Африки и Азии являются членами ВСЦ, который проявляет живой интерес к проблемам справедливости, развития и национального освобождения.

Диалог между Церквями должен развиваться по трем направлениям:

- изучение причин исторических разделений;
- стремление к общему выражению всех основных моментов христианской веры;
- определение разных практик, совместимых с единством веры.

Доктринальная комиссия *Вера и церковное устройство* издала два богословских документа: *Крещение, Евхаристия и Служение* (в 1982 г.), с просьбой ко всем Церквям отреагировать на этот документ (отклики также были опубликованы)⁵ и *Исповедовать общую веру* в 1990 г. Последний документ является комментарием на Символ веры.

Римская Католическая Церковь и экуменическое движение

Традиционной направленностью Римской Католической Церкви (РКЦ) в плане объединения веками была уния. Согласно экклезиологии тех времен, Римская Церковь отождествлялась с единственной истинной Церковью Христовой. Другие «церкви»

⁵ Позиция Всесоюзного совета евангельских христиан — баптистов в отношении экуменического движения была выражена в официальном ответе Всемирному Совету Церквей по данному документу на пленуме ВСЕХБ в апреле 1984 г. См.: *История Евангельских христиан — баптистов в СССР*. М.: Издательство ВСЕХБ, 1989, с. 263.

должны были признать это, а также власть Римского Папы над всей Церковью и другие догматы, определенные Римом. Соединение поместных Церквей с РКЦ могло сопровождаться сохранением местных обрядов и канонических традиций, как, например, женатое духовенство. Но история показывает, что во многих случаях эти Церкви вынуждены были «латинизироваться», то есть признать преимущество латинских традиций в области обрядов и церковной дисциплины. Сегодня практика уний осуждена Католической и Православной Церквями⁶.

Самые ранние попытки вести экуменический диалог возникли при Папе Льве XIII в конце XIX в. Он настаивал на уважении восточных традиций и на упразднении, в некоторых случаях, латинских элементов, вошедших в обряды, и поддерживал первые попытки диалога «на равных» с представителями разных Церквей. Римский Папа создал в 1895 г. комиссию, чтобы вести богословское изучение вопросов, связанных с англиканским исповеданием. Но эти контакты прекратились по причине того, что богословская комиссия в Риме не признала действительным англиканское рукоположение. Были и другие инициативы с католической стороны в 20-е гг. XX в. возобновить диалог. Наличие русских эмигрантов в Западной Европе также стимулировало межцерковные контакты. Некоторые западные богословы старались больше узнать православие. В 1925 г. в Бельгии был основан монастырь восточного типа, имеющий целью ближе познакомиться с наследием христианского Востока, с его литургической практикой. Основателем его был отец Ламбер Бодуэн. Сейчас монастырь находится в г. Шевтонь. Им издается журнал «Иреникон».

Тормозящее действие на эти предприятия оказала папская энциклика «*Mortalium animos*» (1928), в которой Пий XI осуждает экуменическое движение, называя его «панхристианизмом», который неизбежно, как он считал, приведет своих участников к религиозному индифферентизму. В ней запрещается использовать такие выражения, как Союз Церквей.

Но эта энциклика не остановила полностью экуменический процесс. В 1935 г. французский священник Поль Кутюрье (1881-1953) возобновил инициативу начала века и решил провести неделю молитв для возвращения, как тогда говорили, еретиков и схизматиков в лоно Римской Церкви. (Хотя его программа призывала молиться за единство христиан, каким его желает видеть Христос.) Два года спустя тот же священник создал группу богословов, като-

⁶ Это решение было принято на встрече одного из подкомитетов т. н. Смешанной комиссии — по богословскому диалогу, проходившей в Вене с 26 по 30 января 1990 г., в которой участвовали католические и православные богословы. В официальной части переговоров обе стороны пришли к соглашению, что уния (униатизм) как метод единения должна быть отвергнута, а все формы прозелитизма и применения силы для решения церковных вопросов должны быть осуждены как противоречащие экклезиологии Цервей-Сестер. *И. Кочан*. Брестская уния и Украинская Католическая Церковь в экуменической перспективе. *Логос, Диалог Восток-Запад*. Брюссель—Мюнхен—Москва, Истина и жизнь, 1995, № 50, с. 48.

лических и протестантских, чтобы вести беседы по спорным вопросам и размышлять о будущем единстве. До сих пор эта группа встречается каждый год в монастыре близ г. Лиона. Они разрабатывают и издают совместные документы, которые, однако, не носят официального характера, но тем не менее помогают церковным комиссиям обеих сторон.

Официальное положение Католической Церкви заметно изменилось при Иоанне XXIII, который созвал Второй Ватиканский Собор и придал ему подлинно экуменическое измерение. С этой целью он приглашал наблюдателей из других христианских конфессий. В итоге был провозглашен *Декрет об экуменизме*, идеей которого явилось восстановление единства между всеми христианами.

Вот еще некоторые важные события, произошедшие в Католической Церкви, в плане экуменического движения:

- вступление католических богословов в экуменическую комиссию «Вера и церковное устройство» (1960 г.). С 1968 г. они — ее полноправные члены;

- создание папского секретариата по единству христиан в 1960 г.;

- встреча папы Римского Павла VI со Вселенским Патриархом Афинагором в Иерусалиме 6 января 1964 г.;

- обоюдное снятие анафем 1054 г. в конце Собора 7 декабря 1965 г.⁷;

- основание смешанных богословских комиссий: с англиканами (1967 г.) (Anglican Roman Catholic International Commision — ARC IC), с лютеранами (1967 г.), с православными (1980 г.).

Хотя Католическая Церковь и не вступила в ВСЦ, она признает его. Папа Павел VI выступил перед правлением Совета в Женеве в 1969 г., Папа Иоанн-Павел II — в 1984 г. Рим посылает наблюдателей на каждую Генеральную Ассамблею Совета.

Евангельско-баптистское братство в России⁸ и межконфессиональные контакты

Возникновение баптистского движения в России относится к 60 — 70-м гг. XIX в. Распространяясь среди русского и украинского населения на Украине, в Поволжье и на Кавказе, это движение в 1884 г. из разрозненных общин приобретает форму Союза русских баптистов.

Церковь Тифлиса послала Василия Гурьевича Павлова в Германию на учебу к Иоганну Онкену. Павлов был рукоположен и

⁷ Подробно о взаимном снятии анафем Римским Папой Павлом VI и Константинопольским Патриархом Афинагором I можно прочитать в статье Оливье Клемана «Беседы с Патриархом Афинагором» в альманахе *Логос*. Брюссель—Москва, 1992. № 47.

⁸ Использован материал из статьи, содержащейся в сборнике G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History & Confessions of Faith*, под названием *The Union of Soviet Socialist Republics, All-Union Council of Evangelical Chistians-Baptists*.

уполномочен быть баптистским миссионером в России. Когда он возвратился, то установил контакты со *штундистами*, о которых слышал в Германии. В то же время он занимался широкой благотворительной деятельностью, организовывал маленькие группы и осуществлял руководство ими. Затем В. Г. Павлов перевел на русский язык и ввел в употребление Гамбургское исповедание веры, составленное в качестве руководства Иоганном Онкеном и состоявшее из пятнадцати разделов. До этого Тифлисская община руководствовалась Уставом богослужения и догматами веры, составленными Никитой Исаевичем Ворониным⁹. Последний документ, к сожалению, не сохранился.¹⁰ Василий Гурьевич Павлов был сторонником братского единства. Примерно в 1879 г. Павлов пытался сформировать Союз баптистов, но съезд в Тифлисе не поддержал его.

Иван Степанович Проханов, обращенный из молокан осенью 1886 г. в г. Владикавказе, впоследствии стал общаться с Санкт-Петербургской группой, начало которой положил еще лорд Редсток в 1874 г., организовав евангельские чтения в роскошных домах петербургской знати. Позже эту группу возглавил Василий Александрович Пашков. Спустя десять лет в Петербурге прошел первый съезд верующих «петербургского пробуждения» («пашковцев»), русско-украинских баптистов, «братских меннонитов», штундистов и «захаровцев». На съезде собралось около 100 делегатов. Василий Гурьевич Павлов, вспоминая, писал: «...Я вспоминаю первый съезд при брате В. А. Пашкове... Мысль о единстве — не формальная, а духовная все время существовала и не прекращалась»¹¹. Стремлением к объединению отмечен весь путь евангельского движения в России. Проханов со временем стал лидером этого движения среди евангельских христиан.

Таким образом, развивались два сильных течения: группа евангельских христиан под энергичным руководством И. С. Проханова и группа баптистов под умелым управлением В. Г. Павлова. Обе группы были членами Всемирного Альянса баптистов, вице-президентом которого и был избран в 1911 г. И. С. Проханов.

Последовавшие вскоре притеснения за веру со стороны правительства, а также обоюдное недопонимание так и не дали возможности объединиться. Это случилось только под влиянием правительства и намного позже, чем предполагалось¹². Хотя были и

⁹ Н. Воронин был крещен 20 августа 1867 г. Мартыном Карловичем Кальвейтом в водах р. Куры. Эта дата официально считается началом движения евангельско-баптистского братства в России.

¹⁰ *История евангельских христиан — баптистов в СССР*. М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989, с. 77.

¹¹ *История русско-украинского баптизма*. Одесса: Одесская богословская семинария. Богомыслие, 1995, с. 57.

¹² С. Н. Савинский отвергает всякое навязывание этого Союза Советской властью, говоря: «...эти утверждения беспочвенны: сближение и объединение на местах происходили как бы стихийно, с низов, а не сверху от руководства союзов, которые, к тому же, не функционировали».

раньше (в начале 1920-х гг.) неудачные попытки объединения групп евангельских христиан и баптистов¹³, но только в 1944 г. два основных направления были объединены в «Совет евангельских христиан и баптистов». Годом позже (1945) к ним присоединился *Союз христиан веры евангельской (Пятидесятники)* и название было изменено на «Совет евангельских христиан — баптистов». Со временем сюда же включились *Братские меннониты* (1965) как четвертая небольшая составляющая¹⁴.

Такое видимое единство было следствием насилия со стороны власти, которой хотелось контролировать всех. Поэтому общинам, чтобы выжить, ничего не оставалось, как объединиться. Уже в то время это создало много проблем в связи с уступками Совета ЕХБ безбожной власти («Положение о Союзе ЕХБ в СССР» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ»). Из братства выделилась инициативная группа под руководством Геннадия Крючкова (1963), которая имела целью созвать съезд для изменения сложившейся ситуации в братстве. Под нажимом власти этого сделать не удалось, но лишь привело к расколу. Так создавался Всесоюзный Совет евангельских христиан — баптистов (ВСЕХБ).

Каждый Союз, входивший во Всесоюзный Совет, имел свое исповедание веры. Проханов представил очень длинное по форме исповедание, а Союз баптистов использовал видоизмененный перевод ранней версии Онкена-Кебнера. Когда в 1944 г. проходил съезд Союза, формально исповедание не было принято, но в общем мнения баптистов возобладали. Некоторые пользовались «Исповеданием Проханова», но оно не было принято Союзом. Тем не менее временный компромисс был найден в 1966 г., когда Союз согласился принять исповедание 1913 г., созданное Иваном Вениаминовичем Каргелем как переходное (до тех пор, пока не будет составлено новое). Оно использовалось обоими Союдами в 1920-х гг. и было приемлемо также для меннонитов.¹⁵

Хотя далее он констатирует, что началу совместной работы баптистов и евангельских христиан послужило предложение Николая Левинданта и Михаила Голяева (со стороны баптистов) Михаилу Орлову и Александру Андрееву (номинально стоявших у руководства ВСЕХ) о совместном обращении ко всем братьям и сестрам обоих братств с призывом активно участвовать в общенародном деле освобождения Родины от вероломных захватчиков и приближения дня победы. Рассылке же писем в провинции «...надо полагать, способствовали органы власти, которым к началу войны было известно большинство семейств верующих на местах». С. Н. Савинский, с. 115-116.

13 С 27 мая по 7 июня 1920г. в г. Москве одновременно проходили съезды баптистов и евангельских христиан, где на совместных заседаниях было принято решение объединиться. Но из-за возникших организационных трудностей слияния двух союзов не произошло. «В октябре 1922 г. П. В. Павлов посетил Петроград с целью продолжения переговоров по поводу объединения, но так и ...не имел возможности детально обсудить вопросы о единстве братства ввиду того, что ...И. С. Проханов налаживал контакты с так называемой Живой церковью, возникшей в среде православия. ...В среде руководства Союза баптистов ...сочли за оскорбление то, что И. С. Проханов предпочел сближение с Живой церковью объединению с баптистами, близкими по духу евангельским христианам». *История евангельских христиан — баптистов в СССР*. С. 194-196.

¹⁴ В 1947 г. также присоединилась маленькая группка т.н. дарбиштов Закарпаття.

¹⁵ G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History & Confessions of Faith*. Nashville: Broadman press, 1982. p. 153.

И. В. Каргель являлся членом тифлисской группы. Он получил образование на Западе и много путешествовал по стране, включая Грузию и Болгарию. Он сыграл важную роль в разрешении доктринальных вопросов в соответствии со своими экзегетическими и писательскими дарованиями. Его исповедание отражает множество богословских решений тех дней и указывает на определенную связь с западным протестантизмом (и в частности — кальвинизмом)". В 20-х гг. нашего столетия ощущалось особенное влияние английского и американского возрождения, и в частности евангелиста Дуайта Муди. Тем не менее в исповедании Ивана Вениаминовича Каргеля приводится очень сдержанная, но, по всему видно, находящаяся под влиянием ортодоксии формулировка тринитарного богословия:

«...Бог Святой Дух — Утешитель, исходящий от Отца [то есть без западного *filioque*¹⁷ — поясн. и выдел, мое — Е. К.], прославляющий Сына, ¹⁸осуждающий мир, возрождающий человека, ведущий учеников Христа».

Последнее исповедание 1985 г., хотя и очень ограниченное, выбрало в себя многие черты этих вероучений. К тому же мы должны ясно понимать, что находимся под большим влиянием РПЦ не только в культурном плане, но и доктринальном.

С 1905 г. баптисты и евангельские христиане стали членами *Всемирного Союза баптистов*. Евангельские христиане были тесно связаны с *Евангельским Союзом* и другими зарубежными организациями, такими, например, как *Всемирная Конференция меннонитов*. Российские меннониты установили тесные связи со своими братьями по вере, проживавшими в Канаде, США и Германии. Пятидесятников воронаевского толка поддерживал *Генеральный Совет Божиих собраний*. Короче говоря, установление международных контактов было естественным процессом для евангельских христиан и баптистов в нашей стране, так как они составляли часть международного евангелического движения.

¹⁶ На момент написания статьи (G. Keith Parker, 1982) автор утверждает, что, хотя новые исповедания веры и были подготовлены русскими баптистами, исповедание Каргеля до сих пор служит как находящееся в обращении или в качестве временного руководства.

¹⁷ В восьмом члене Никео-Константинопольского (Никео-Царьградского) символа веры говорится об исхождении Святого Духа от Отца. На Толедском соборе 589 г. в текст этого символа веры, принятого на Никейском (325) и Константинопольском (381) соборах, было добавлено *Filioque* (утверждение, что Св. Дух исходит от Отца и Сына), а на Аахенском соборе 809 г. исхождение Св. Духа от Отца и Сына было признано догматом. Патриарх Константинопольский Фотий (ум. 891) осудил в 879 г. изменение Никео-Царьградского символа веры, и это осуждение подтвердила вся Восточная Церковь. Тем не менее в 1053 г. папа Лев IX (ум. 1054) включил *Filioque* в символ веры Западной Церкви. Так возникли разные тексты Никео-Царьградского символа веры на Востоке и на Западе. До сих пор добавка *Filioque* является одной из главных догматических проблем, послуживших обоснованием для разделения единой до того Церкви на Западную Римскую Католическую Церковь и Восточную Греко-Православную Церковь, известного в истории как Великая схизма 1054 г.

¹⁸ G. Keith Parker, p. 154, перевод мой — Е. К.

С приходом Сталина к власти все изменилось. Вскоре многих евангельских христиан, принадлежавших к самым различным конфессиям, стали сажать в тюрьмы, инкриминируя им антисоветскую деятельность, шпионаж в пользу других государств. Приблизительно до 1935 г. было еще возможно поддерживать отдельные контакты с зарубежными евангельскими христианами — несколько раз зарубежные верующие даже приезжали в Советский Союз, хотя христиане СССР в последний раз выезжали на Запад в 1928 г. для участия в работе конгресса Всемирного Союза баптистов, который проходил в Торонто (Канада).

В послевоенное время на богословском небосклоне нашего братства появляется фигура А. В. Карева, ученика и сотрудника Проханова. Карев играл ключевую роль в Союзе ЕХБ до самой смерти в 1971 г. С этого момента еще больше стали превалировать в братстве идеи евангельских христиан, хотя в официальном богословии — идеи баптистов. Этот сплав богословских воззрений породил определенную универсальность в вопросах о спасении¹⁹.

В то время атеистические власти не допускали международных общений. Лишь только в 1955 г. делегация ВСЕХБ посетила с экуменическими целями Англию. ВСЕХБ принимает активное участие в работе *Европейской Баптистской Федерации (ЕБФ)*. На заседаниях этой организации в то время присутствовали Алексей Михайлович Бычков, как президент ЕБФ, и Михаил Яковлевич Жидков, как член ВСЕХБ. С 1958 г. ВСЕХБ принимает участие в работе *Христианской мирной конференции (ХМК)*, а с 1963 г. является членом *Конференции европейских Церквей (КЕЦ)*. Представители принимают участие в работе почти всех комиссий ХМК. Наконец, при первой встрече в Англии в 1955 г. архиепископ Кентерберрийский предложил нашей делегации вступить в ВСЦ и получил обещание обсудить этот вопрос. На съезде, состоявшемся в 1963 г., было утверждено постановление, одобрявшее работу ВСЕХБ. В нем, в частности, говорилось:

«Всесоюзный съезд приветствовал контакты, существующие между ВСЕХБ и Всемирным Союзом баптистов, а также вступление ВСЕХБ во Всемирный Совет церквей»,²⁰

В руководящий орган ВСЦ входил генеральный секретарь ВСЕХБ А. М. Бычков, он же являлся вице-председателем одной из комиссий. В то же время отношение к экуменическому движению в наших Церквях было неоднозначным тогда, остается таким же и сегодня.

¹⁹ Смешение кальвинистской сотериологии баптистов и арминиянской сотериологии евангельских христиан затруднило богословскую самоидентификацию ВСЕХБ, но в душепопечительстве сослужило хорошую службу пасторам. Один пастор говорил, что когда он видит в церкви неутвержденного в спасении брата, то пытается убедить его в Божием предызбрании (кальвинистская позиция), но, когда кто-нибудь возгордится, ему всегда можно напомнить, что спасение можно и потерять (арминиянская позиция).

²⁰ Вальтер Заватски. *Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны*. Перевод. М., 1995, с. 433.

Некоторые выводы для размышления

Практическое осуществление здоровых межцерковных отношений — долгий и трудный процесс. Для преодоления отчуждения и самоизоляции потребуется еще много времени. Но этому необходимо уделить первостепенное внимание. Если отдельные приходы РПЦ настойчиво распространяют брошюру «Баптисты — самая зловредная секта», ставшую предметом специального разговора Председателя Союза ЕХБ П. Б. Коновальчика с Патриархом Алексием II²¹, следует ли нам поступать подобным образом? Вряд ли стоит сегодня в ответ уверять свою паству в том, что православные верующие — идолопоклонники, не зная при этом православного богословия иконы²². Лучше быть искренними и откровенными в своей вере пред Богом и людьми и не бояться наветов. Необходимо прежде всего самим понять, что есть наша церковная жизнь, традиция и практика. В этом смысле мы уже имеем прекрасный пример — книгу И. В. Подберезского «Быть протестантом в России».

Конечно, без образования — богословского, исторического и так далее — нам в этом вопросе не обойтись. Но без открытости и стремления к диалогу даже образование будет ограниченным и некритичным. Сегодня, как мне представляется, нужны верующие, не только молящиеся за грешников, но и активно влияющие на культуру, этику, образование, законодательство и на мир в целом. Нам нужно быть способными выстраивать взаимоприемлемые отношения с представителями других конфессий и религий в мире, где торжествуют демократия и плюрализм мнений. Христианам не стоит поддаваться духу времени и продолжать процесс разделения на бесконечно малые и изолированные формы. Остановить этот процесс сегодня еще нереально, однако задуматься о единстве стоит всем. Почему мы разделены? Не в этом ли проблема нашего бессилия в свидетельстве миру? Что мешает нам быть едиными? Каким должно быть это единство? Все эти вопросы естественно должны возникать в уме христианина, человека, не просто принадлежащего к какой-то конфессии, но пришедшего ко Христу. Хотя ригоризм наблюдается в основном у неопитов, тем не менее нужно

²¹ О встрече с Патриархом Московским и всея Руси Алексием II можно прочесть в интервью Т. С. Черниковой с Председателем Союза ЕХБ России Петром Борисовичем Коновальчиком в газете Христианское слово. 1996, 7 (87), с. 14-15.

²² Православное богословие различает понятия *почитания* и *поклонения* (*ищю*) *лроакр* (*lkg*) *ишюиш* в противовес служению (*tatreia*) им. Служение Богу осуществляется через почитание и поклонение первообразу, изображенному на иконах. В VII Деянии VII Вселенского собора констатируется: «Взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самих первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое, по вере нашей, приличествует одному только божественному естеству». *Деяния Вселенских соборов*. Том IV. VII Собор. СПб.: Воскресение/Паломник, 1996, с. 591. Более подробно об этом см.: Протоиерей Сергей Булгаков. *Икона и иконопочитание. догматический очерк*. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье и Русский путь, 1996, 160 с.

отметить, что в своем заскорузлом виде и ригоризм, и изоляционизм довольно часто встречаются и среди служителей,

Часто бывает, что сами служители и разжигают вражду по отношению к иным исповеданиям, забывая, что их главная цель — не самоутвердиться за счет других, но научить своих прихожан любить других. На вопрос: «А как вы, будучи православным, относитесь к другим исповеданиям?», — заданный журналистом протоиереем Александру Меню, известный православный священник ответил:

«Отношение мое сложилось не сразу. Но путем долгих размышлений, контактов и исследований я пришел к убеждению, что Церковь по существу *едина* и разделили христиан главным образом их ограниченность, узость, грехи. Этот печальный факт стал одной из главных причин кризисов и христианстве. Только на пути братского единения и уважения к многообразным формам церковной жизни можем мы надеяться вновь обрести силу, мир и благословение Божие».^{2,5}

Нам всем нужно ясно представить себе и признать, что на Теле Христовом тяжким бременем лежит грех разделения. Удивляться приходится, что есть люди, которые считают расколы в истории Церкви чем-то угодным Господу. Скорее всего, это — оправдание своих неизжитых проявлений греховной природы, побуждающих человека к вражде против ближнего, к поиску врагов. В истории расколов много нечистого было сделано и католиками, и православными, и протестантами. Но сегодня душа всякого христианина, скорбя о прошлом, сознает нужду в единстве, о котором молился наш Спаситель (Ин. 17 гл.).

Церковь — это духовное и видимое сообщество христиан. Сам по Себе Спаситель Иисус Христос, в Котором пребывают Божественная и Человеческая природы, является основанием для целостности Церкви²⁴. Божественная Троица — Отец, Сын и Дух Святой — Троиединый Бог, Каждая Ипостась Которого, являясь уникальной, в полноте обладает природою божества²⁵. Эти основные доктрины Церкви и могут стать богословским основанием для единства. Но как на этом основании реально представить и осу-

² А. В. Мень. *Культура и духовное восхождение*. М.: Искусство, 1992, с. 362-363.

²⁴ Формулировка халкидонского догмата о том, что во Христе истинно Бог и истинно человек, в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно познаваемый, с определенностью говорит нам о том, что и Церковь не только духовное сообщество, но и телесное.

²⁵ «Троица может таким образом быть определена как три личности в единой божественной сущности (*tres personae in una essentia divina*) или как единая божественная сущность, существующая в трех формах (*una divina essentia in tribus modis subsistit*); единство сущности гарантировано единсущностью и неотъемлемостью (соприсущностью) личностей; отличительная особенность личностей проявляется в их отношениях. ...В обеих греческой и латинской тринитарных теориях общее обладание всей сущностью личностями описано как неотъемлемость (соприсущность) личностей в сущности и между собой: *perichoresis* или *emperichoresis* по-гречески, *circuminctio* по-латински (доктрина Троицы удивительным образом дает пример неслитного, но и нераздельного сосуществования церквей. — пере^:)СЧЛмёТп\^ой^^ Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, drawn up by the Pontifical Commission for the Study of the Theology, 1985 ed.. s. v. Trinity, by Richard A. Muller. if ц тулсС

ществовать единство всех верующих? Невозможно описать образ грядущего единства, ибо оно есть дар Божий. Но можно и нужно молиться о нем и готовить себя к принятию его. Молиться о том, чтобы Господь Сам указал, какое единство Ему угодно. Нужно также открыто и честно признавать свою вину в грехе разделения, а не кичиться и превозноситься над другими христианами, считая их спасенными или неверно понимающими спасение. Речь идет о почтении к традиции своей Церкви и об уважении к другим. Эта любовь должна быть деятельной.

Недостаточно того, чтобы руководящие церковные работники и комиссии писали доклады, необходимо участие в экуменическом движении рядовых членов Церкви, групп. Для этого нужно приглашать членов Церкви к молитве за единство, постоянно вовлекать в экуменические контакты, проповедовать в Церкви не в духе вражды и осуждения, но терпимости и любви к другим конфессиям. Нужно разъяснять, к примеру, что в одной из самых главных экуменических организаций — ВСЦ не готовится страшный заговор «ВСЕМИРНОГО ОБМАНА», а решаются важные проблемы Церкви и мира; что участниками ВСЦ являются только христиане, смещения же между разными религиями никогда не предполагалось и не предполагается.

На экуменических конгрессах делается много положительного: разрабатываются программы помощи нуждающимся, экологические вопросы, вопросы защиты прав верующих, осуществляется юридическая защита отказников от воинской службы по убеждениям совести и создания альтернативной гражданской службы²⁶. Помимо этого, из бюджета организации финансируются программы образования, издание духовной и богословской литературы. Но все это лишь утилитарные цели. На первом месте стоят духовные цели: преодоление разделений, предотвращение расколов, поиск взаимодействия, полезного для всех, — диаконическое служение и свидетельство миру. Все это необходимо, так как во взаимодействии мы сможем реально представлять себе все проблемы и совместно находить пути их решения. Взаимодействуя, мы учимся.

Печально, что сегодня, когда христианам нашего братства нужно было бы быть участниками экуменических организаций, чтобы совместно решать встающие вопросы современности, наше братство вышло из ВСЦ. Некоторые объясняют такой шаг нежеланием участвовать в «делах мира сего». Но еще на 44-м Всесоюзном съезде ЕХБ было выражено беспокойство по поводу роста оппозиции к участию в экуменическом движении. Также было высказано предостережение о духовно нездоровом толковании «ойкумены» и выражена озабоченность о новом поколении христиан:

²⁶ Конференция Европейских Церквей по вопросам отказа от воинской службы по убеждениям совести и альтернативной гражданской службы. Минск, Беларусь. 914 октября 1995 г. Резолюция.

«Слово «ойкумена» означает «населенная часть земли» и предполагает единство венца творения — человека со всем Божиим творением. Стремление персонифицировать зло, представить антихриста в образе «ойкумены» несостоятельно и не согласуется с евангельским пониманием «ойкумены». На съезде представителей церквей Украины и Российской Федерации высказывалось отрицательное отношение к участию нашего союза во Всемирном Совете Церквей. Но было бы благоразумнее не торопиться полностью отказаться от членства, можно воспользоваться статусом наблюдателей. Для решения этого вопроса необходимо создать комиссию, в которую включить богословов, пасторов, христианских ученых, молодежь, ибо им нести служение в предстоящие годы».

Такое положение сложилось из-за недостатка информированности на местах — в поместных Церквях. И дело здесь не в руководящих служителях нашего братства, а, скорее, в служителях поместных Церквей, занятых исключительно жизнью своего «прихода» и ничего не желающих знать о проблемах вселенского христианства.

На том же 44-м съезде слышался голос эстонского братства, создавшего свой Союз и не желавшего выходить из ВСЦ. Среди сумбура разномыслии в вопросе нашего участия в экуменическом движении прозвучало разъяснение по этому вопросу Генерального секретаря Всемирного союза баптистов Дентона Лотца.

Он, в частности, напомнил, что служители, стоявшие у истоков этого движения, ставили своей задачей евангелизировать мир. Молодые проповедники из баптистских, методистских, пятидесятнических и других Церквей направлялись миссионерами в Африку и Индию. Таким образом было положено начало миссионерскому служению. «Сегодня христианское движение в мире не может ограничиться одной церковью, оно гораздо шире. Христиане из стран Европы, Америки, Африки собираются, чтобы обсуждать свои нужды. В вечности мы все соберемся, поприветствуем друг друга и пожмем друг другу руки. Но учиться жить вместе нам нужно здесь, на земле. В беседе с Б. Греймом Патриарх Русской Православной Церкви сказал: «Нам нужны такие проповедники, как вы, которые могут так просто донести Слово Божие людям. Христиане, принадлежащие к различным Церквям в США, молились о вас и ходатайствовали о том, чтобы вы могли свободно исповедовать свою веру. Надеюсь, что при содействии Духа Святого вы проявите мудрость и в этом вопросе»²⁷.

Тем не менее эти голоса, советы и предостережения не были услышаны. В который раз чье-то мнение, поддержанное по причине неведения большинства, восторжествовало. Но ведь только сообща мы сможем разрешить наши конфликты, проблемы, бо-

²⁷ В. Кадаева. *Отчетный доюгад президиума Всесоюзного Совета евангельских христиан — баптистов сорок четвертому Всесоюзному съезду ЕХБ*. Братский вестник. 1990. 2, с. 57.

²⁸ Там же, с. 67.

лее успешно свидетельствовать миру. За всеми своими спорами мы часто забываем поставить себя на место человека из мира — как он смотрит на наши разделения? Не отталкивает ли людей наша разобщенность?

Для многих проблема заключается именно в том, как связать воедино журнальные выкрики о вреде экуменизма²⁹, расхожие суждения о нем с ясным учением, выраженным в Библии³⁰. Впрочем, сегодня эта проблема уже не кажется столь уж неразрешимой, потому что, по-видимому, верующие устали от хаоса и неопределенности во внутрисоюзных и межконфессиональных взаимоотношениях.

С одной стороны, мы не хотим рассуждать о межцерковных взаимоотношениях, с предубеждением относясь к требованиям, которые предъявляют нам те или иные руководители нашей Церкви. А между тем стоит лишь перечитать молитву Иисусову в 17-й главе Евангелия от Иоанна³¹, чтобы стало ясно, как день, что Церковь — Тело Иисуса Христа, живущая желанием и волей Своего Господа, просто не может тупо придерживаться принципа «хватать и не пущать». Даже история нашего братства показывает нам, насколько ясно пионеры евангельского движения в России осознавали важность межцерковных связей и как активно стремились к единству Церквей. Так что приходится признать: часто наше всеобщее неведение, чтобы не сказать — невежество, создает, по всей видимости, непреодолимую пропасть между нашими собственными стремлениями и желанием Господа Иисуса Христа (Ин. 17: 21).

Но верно также и то, что здесь необходимо встречное движение — руководства Церковью к рядовым членам. Необходим открытый, откровенный подход и разговор об экуменическом движении. Должно быть выработано правильное отношение верующих наших церквей к нему. Иначе люди будут ощущать постоянный конфликт между тем, чему учит Библия, и церковной жизнью, между молитвой Иисусовой и нашей практикой, или, лучше сказать, отсутствием таковой. Речь не идет о том, чтобы идти на компромисс с совестью и отказываться от догматов, правил и традиций своей конфессии. Речь идет о том, чтобы с толком пользоваться всем достоянием своей Церкви, объяснять смысл основных догматов, единых для всех конфессий (тринитарное богословие, христология), и этим рассеивать предубеждения. Существование православных, католиков и протестантов — это то, что мы реально имеем. У каждой ветви есть свои традиции в богослужбной практике, в выражении веры, культурные различия. Для чего-то Бог допустил такое

²⁹ Подобного рода статьи можно встретить в популярных христианских журналах. Например, см. статьи: В. Макдональд. Когда терпимость становится грехом. *Вера и жизнь*. 1996. 6, с. 15; Денис Кузьменко. Путешествие в Бордо, или Как из нас хотели сделать экуменистов. *Христианин и время*. 1996. 2, с. 7-8, 17.

³⁰ Ин. 17 гл., 1 Ин., Еф. 4 гл., и др.

³¹ Эту молитву еще называют Ходатайственной или Первосвященнической.

многообразие. Задача современного христианства в том, чтобы нам научиться сосуществовать, не теряя своеобразие.

Уже стало расхожей фразой высказывание одного православного священника: «Хорошо, что наши перегородки до неба не доходят!»³². Но еще здесь, на земле, мы должны научиться осуществлять наше единство. Оно может проявляться в братских встречах, в обмене мнениями по вопросам богословия, диаконического служения, в совместном благовестии, в решении социальных вопросов и т.д. Идея Ойкумены — встреча, диалог. А результат — действительное свидетельство миру о спасительной любви Иисуса Христа.

Библиография

1. Библия, Синодальное издание.
2. Булгаков Сергей, Протоиерей. Икона и иконопочитание, догматический очерк. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье и Русский путь, 1996.
3. Деяния Вселенских соборов. СПб.: Воскресение/Паломник, 1996. Т. 4.
4. Заватски Вальтер. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. Перевод. М., 1995.
5. История евангельских христиан — баптистов в СССР, М.: ВСЕХБ, 1989.
6. История русско-украинского баптизма. Одесса: ОБС/«Богомыслие», 1995.
7. Конференция Европейских Церквей по вопросам отказа от воинской службы по убеждениям совести и альтернативной гражданской службы. Минск, Беларусь, 9-14 октября 1995 г. Резолюция.
8. Кадаева В. Отчетный доклад президиума Всесоюзного совета евангельских христиан — баптистов 44-му Всесоюзному съезду ЕХБ. Братский вестник. 1990. 2.
9. Кузьменко Денис. Путешествие в Бордо, или Как из нас хотели сделать экуменистов. Христианин и время. 1996. 2.
10. Логос. Брюссель—Москва, 1992. № 47.
- И. Логос. Брюссель—Мюнхен—Москва, Истина и Жизнь, 1995. № 50.
12. Макдональд В. Когда терпимость становится грехом. Вера и жизнь. 1996. 6.
13. Мень А. В. Культура и духовное восхождение. М.: Искусство, 1992.
14. Свет и жизнь. Сборник. Брюссель, Foyer Oriental Chretien, 1990.

³² По информации из радиопередачи ХЦОК эти слова принадлежат Владыке Платону Гордецкому.

15. Социально-политическое измерение христианства, *избранные теологические тексты XX века*. М.: Наука/Восточная литература, 1994.
16. *Lossky Nicholas and others, ed. Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva: WCC publications, USA: Eerdmans Publishing Co., 1991.*
17. *Muller Richard A., ed. Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, drawn principally from Protestant scholastic theology, Michigan: Grand Rapids Baker Book House, 1985.*
18. *Parker Keith G. Baptists in Europe: History & Confessions of Faith. Nashville: Broadman Press, 1982.*

Дополнительная литература

1. Бедуелл Ги. История Церкви. М.: Христианская Россия, 1996.
2. Керне Эрл. Дорогами Христианства. М.: Протестант, 1992.
3. Эве Франсуа. Экуменика. М.: Колледж католической теологии им. Св. Фомы Аквинского, 1994.

Первый евангельский журнал в России

В. Попов

Расширяя просветительскую работу на волне духовного пробуждения, петербургские аристократы в 1875 г. начинают издавать христианский журнал под названием «Русский рабочий». Главным создателем журнала была известная христианская труженица Мария Григорьевна Пейкер, а в качестве первого помощника и сотрудника подвизалась ее дочь Александра Ивановна. Мария Григорьевна происходила из аристократического семейства, смогла получить хорошее разностороннее образование, вращалась в большом свете. Она рано овдовела и всю себя отдала делу христианской заботы о людях. Следование за Христом Мария Григорьевна начала с дел милосердия и благотворительности, возглавив Петербургский тюремный комитет. При ее активном содействии было устроено «убежище для женщин», освобожденных от тюремного заключения. В 1872 г. М. Г. Пейкер принимала участие в работе Всемирного Конгресса по тюрьмам в Лондоне.¹ Откликаясь на всякое богоугодное дело, Мария Григорьевна в меру сил и возможностей сотрудничала с основателями «Общества для распространения Священного Писания в России».

«Находясь еще за границей в Швейцарии в 1865 г., она отложила несколько червонцев на какое-нибудь доброе дело в России, — вспоминал руководитель Общества Н. А. Астафьев. — Возвратившись в Петербург и узнав об образовавшемся в 1863 г. библейском кружке, она отдала те червонцы в кассу его и с великим усердием стала собирать в его пользу пожертвования в кругу знакомых своих, присылая их ежедневно порядочными суммами. Через ее же посредство познакомились с дележ кружка лица высшего круга, своим теплым участием и своими средствами поддерживавшие начинающееся Общество и содействовавшие утверждению его устава».

Ревнуя о евангельском просвещении России, М. Г. Пейкер стала и душой журнала «Русский рабочий». Создание и редактирование этого периодического издания для Пейкер было естественным и логичным продолжением ее благотворительной и духовно-просветительской деятельности.

¹ Русский биографический словарь. Пг: типография И. Н. Скороходова, 1902, Т. 13, с. 459.

² Н. А. Астафьев. Общество для распространения Св. Писания в России (1863—1898). Очерк его происхождения и деятельности. СПб., 1895, с. 32.

Распространение, цели и основное содержание журнала

Первый номер ежемесячного журнала вышел в середине февраля 1875 г. Издатели позаботились о том, чтобы «Русский рабочий» получил широкое распространение в России. Примерно через год после выхода первого номера в журнале поместили статистические данные, свидетельствующие о том, что с февраля по ноябрь 1875 г. журнал попадал в 33 губернии России.³ По количеству получаемых экземпляров на первом месте стояла Санкт-Петербургская губерния — 2100 экз., на втором Московская — 471, на третьем Воронежская — 272 экз., на четвертом Тамбовская — 171 экз.⁴ Чаще всего большое количество экземпляров журнала выписывали русские землевладельцы, руководители фабрик и заводов, предводители дворянства, мировые судьи. По личному желанию эти лица эффективно распространяли журнал среди народа. Какую же задачу ставили перед собой энтузиасты-издатели «Русского рабочего» и его добровольные распространители?

«Журнал издается с целью доставить рабочему населению назидательное чтение по возможно дешевой цене, — отмечали, пашковцы. — Ознакомить читателей со Словом Божиим, необходимым для души каждого человека, возбудить в них жажду добра, показать им словами Священного Писания и примерами из жизни, что во всяком положении можно служить Богу и ближним в истине и в любви, — вот главная задача, которую старается выполнить наш журнал».⁵

Цена журнала была самой минимальной. Годовая подписка стоила 60 коп., с пересылкой иногородним — 85 коп.⁵

Самая большая коллекция журнальных номеров сохранилась в Российской национальной библиотеке Санкт-Петербурга. Она насчитывает 30 номеров с 1876 по 1886 г. Журнал крупноформатный, листы темно-желтые от старости, но прочные и тугие, при перелистывании шелестят гулко, как кровельное железо. Почти каждая страница украшена всевозможными иллюстрациями на сюжеты из Библии и повседневной жизни. Художественный уровень рисунков недостаточно высок, их стиль содержит в себе элементы народного лубочного искусства. Содержание журнала разнообразно. Основную часть занимают духовные статьи, проповеди, поучительные рассказы. В журнале немало заметок о текущих общественно-политических событиях, информационных сообщений общеобразовательного характера, благочестивых житейских советов по устройению здорового быта. Нравственный стержень каждой семьи — женщина, и потому издатели публикуют духовно-воспитательные статьи, адресованные хранительница домашнего очага.

³ Статистика. Русский рабочий. 1876. 1, с. 1.

⁴ Там же.

⁵ От редакции. Русский рабочий. 1886. 1, с. 8.

⁶ Объявление. Русский рабочий. 1876. 8, с. 22.

В специальном «Слове к читательницам» сотрудники редакции писали:

«Занимаются иной раз женщины, даже небогатые, чтением пустых и вредных книг, теряют время, теряют чистоту сердца, кроме того, наполняется от этого голова суетными бреднями и мечтаниями. Пусть читали бы такие книжки, которые научают, как ближнему послужить, как ребенка на путь наставить; главное — пусть читают Слово Божие. Вот сокровищница неистощимая; она им душу раскроет и наполнит. И придут им мысли другие, желания и чувства другие, чем раньше; найдут они отраду там, где раньше и не искали, и узнают, что иной раз самой низкой услугой дело важное и высокое совершишь. Много может сделать женщина! Справедливо сказано, что та рука, что колыбель качает, та и миром управляет. Какова женщина в доме, таковы большей частью будут и дети и даже мужа, Сила нежная, часть незримая, но кто устоит против нее? Девушки! Помните, что самое прекрасное лицо то, которое выражает красоту душевную».

Русская критика о журнале

Не очень благосклонно встретила «Русский рабочий» отечественная духовно-литературная критика. Явно предвзятую позицию по отношению к журналу заняли писатель Николай Лесков и православный миссионер Владимир Терлецкий. В чем же выражалась эта неприкрытая тенденциозность? Делая обзор нескольких номеров журнала, Лесков заключает:

«Нельзя не указать на тщательное устранение из «Русского рабочего» всего, что касается истории нашей церкви, нет также здесь ни слова ни о наших заветных святынях, ни о наших святых людях, которыми красна земля русская».

Обвинение создателей журнала в оторванности от русских духовных корней не представляется достаточно основательным. Не об отечественных ли подвижниках веры идет речь в следующем отрывке журнальной статьи?

«В нашем Отечестве со времен Владимира Святого не прекращались благовестники веры между людьми, не знавшими истины или блуждавшими во тьме неверия и суеверия. И теперь еще в пределах России живут миллионы магометан и язычников, следовательно, жатва и на нашей ниве доселе велика и требует много деятелей, Обширные пространства Сибири, населенные многочисленными племенами инородцев, представляют особо широкое поле для ревнителей веры. Из подвизавшихся тут миссионеров особенно известны: митрополит Филофей Лещинский, обращавший остяков в царствование Петра Великого, архимандрит Иоасаф Лотунцевский, просвещавший камчадалов в царствование Елизаветы Петровны, и архимандрит Макарий Глухарев, подвизавшийся между инородцами в горах Алтайских. С 1870 г. русские миссионеры трудятся и в Японии. В настоящее время у нас

¹ Слово к читательницам. Русский рабочий. 1879. 11, с. 44.

⁸ Н. С. Лесков. Великосветский раскол. Лорд Редсток, его учение и проповедь. М., 1877, с. 360.

существует "Русское миссионерское общество" под покровительством Государыни Императрицы».⁹

Не только рассказы из отечественной церковной истории предлагались читателям журнала, но и духовные поэмы и притчи известных русских писателей: В. Жуковского,¹⁰ ф. Глинки,¹¹ А. Толстого.¹² Немало места в каждом номере журнала занимали так называемые святоотеческие творения. Почти из номера в номер публиковались статьи Тихона Задонского. Например, за 1883 г. в журнале напечатано 9 статей Тихона Задонского.¹³ Это духовно-назидательная проза высокого качества, написанная народным колоритным языком. Духовные размышления Тихона «Вода мимотекущая» по жанру напоминают древние плачи-притчания, выражают философскую скорбь о быстротечности жизни:

«Бедный человек от утробы матери своея даже до гроба: рождается с плачем и живет в мире, как корабль в море плавает, и то восходит, то нисходит, то подымается, то ниспускается, и умирает с плачем. Жил в богатом дому, жил и в хижине: прошло время и таковой покой отступил от меня. Сидел я за богатою трапезою, сидел и за скудною: прошли дни те, прошло и все, что в них было».¹⁴

Помимо сочинений Т. Задонского в журнале регулярно появлялись проповеди Иоанна Златоуста,¹⁵ Макария Египетского,¹⁶ Ефрема Сирина,¹⁷ митрополита Московского Иннокентия,¹⁸ архиепископа Могилевского Евсевия,¹⁹ протоиерея Василия Гречулевича.²⁰

Критика также усматривала в журнале иноземное влияние, указывая на английский стиль в иллюстрациях и детали в рассказах, не соответствующие реалиям русского быта. «Из содержания рисунков ясно можно видеть, что они взяты не из русской жизни, — пишет Терлецкий. — Здесь нет ни русского крестьянина, ни русской деревни: костюмы и внешняя обстановка картин говорят, что они представляют изображение и воспроизведение английского быта, а не русского».²¹

Нельзя отрицать, что друзьями и сотрудниками журнала были христиане Запада, в том числе и лорд Редсток мог поставлять материалы для «Русского рабочего». Однако так ли уж существенно присутствие некоторых деталей английского быта в русскоязычном издании? Надо учитывать и то, что, по замыслу пашков-

⁹ Несколько слов о миссионерах. Русский рабочий. 1876. 6, с. 22.

¹⁰ В. Жуковский. Притча о Дне и Ночи. Русский рабочий. 1876. 4, с. 19-20.

¹¹ Ф. Глинка. Блудный сын. Русский рабочий. 1878. 12, с. 4-7.

¹² А. Толстой. И. Дамаскин. Русский рабочий. 1879. 6, с. 23.

¹³ Тихон Задонский. Вода мимотекущая. Русский рабочий. 1883. 1-12.

¹⁴ Там же. 5, с. 5.

¹⁵ Иоанн Златоуст. Грешник — живой мертвец. Русский рабочий. 1884. 6, с. 9.

¹⁶ Макарий Египетский. О ветхой и новой субботе. Русский рабочий. 1886. 6, с. 2.

¹⁷ Ефрем Сирин. Молитва. Русский рабочий. 1883. 1, с. 7.

¹⁸ Митрополит Иннокентий. Путь ко спасению. Русский рабочий. 1876. 2, с. 8.

¹⁹ Архиепископ Евсевий Могилевский. О духовной жажде. Русский рабочий. 1885. 11, с. 6-8.

²⁰ В. Гречулевич. Проповеди. Русский рабочий. 1886. 1, с. 2.

²¹ В. Г. Терлецкий. Секта пашковиев, копия машинописная. СПб.: Изд-во И. Тузова, 1891, с. 58.

цев, это был не литературно-художественный, а духовно-назидательный журнал прежде всего. А духовные потребности у всех народов носят родственный характер. Известно, что мир разноязычен, но все люди одинаково плачут и смеются. Все люди открыто или подсознательно ищут покоя и утешения в Боге.

«Русский рабочий» не мог избежать нападков и по части проповеди учения об оправдании верой. Это самый излюбленный предмет для православной критики. «Наша Церковь хотя и признает безмерность Божия милосердия, но она считает необходимым для получения спасения плоды, достойные покаяния»,²² — замечает Н. С. Лесков. Чуткого художника-бытописателя в данном случае подводит духовный слух, не улавливающий подтекста учения об оправдании верой. Где есть живая вера, там непременно будут и практические плоды ее. Проповедовали ли издатели журнала некую абстрактную веру? Вера как движущая сила для делания добра — вот кредо сотрудников редакции. Естественно, во многих рассказах и очерках, помещенных на страницах «Русского рабочего», отдается приоритет вере и покаянию в деле спасения души. Но такая проповедь подражает и естественные проявления веры в сфере духовной и повседневной жизни. Редакция журнала без всякой оглядки публикует проповедь митрополита Московского Иннокентия, где содержится призыв к соблюдению практических правил веры: «Соблюдайте строго воскресный день, посещайте храм Божий; старайтесь молиться дома со всеми членами семьи в общей молитве, для которой всегда найдется время. Начните это, не откладывая».²³

Спасение — дар Божий кающейся душе. Этого не отрицали и православные подвижники. «Русский рабочий» приводит строки из творений преподобного Ефрема Сирина: «Тебя, пронзенный гвоздями на Кресте, Победитель Взывающий к грешникам: придите, получайте отпущение даром. Тебя неотступно молю, Спаситель мой, отврати очи Твои от нечестия моего; страданиями же Твоими врачуй язвы мои, чтобы прославил я власть Твою».²⁴

Спасение — акт Божьей милости, но последователь Иисуса Христа несет ответственность за достойное удержание дара любви Господней. Так мыслили сотрудники редакции журнала, публикуя многочисленные статьи по гармоничному устройству практической христианской жизни

Христоцентричность

В 1881 г. редактор-издатель журнала М. Г. Пейкер, завершив земное поприще, ушла в вечный нетленный мир. После некоторого перерыва с 1882 г. служение по изданию журнала полностью взяла

²² Н. С. Лесков. Великосветский раскол, с. 319.

²³ Митрополит Московский Иннокентий. Советы на каждый день. Русский рабочий. 1876.

2, 7-8.

²⁴ Ефрем Сирин. Молитва, с. 7.

на себя дочь Марии Григорьевны Александра Ивановна Пейкер. В память самоотверженной труженицы в журнале появились стихи М. Г. Пейкер, написанные ею за несколько дней до кончины:

Душе измученной покой
Нашел я у Креста,
И там сложить я посох мой
Желал бы навсегда,
Под сенью мирной и святой,
Как странник па земле,
Нашел себе я кров родной —
Не надо лучше мне.²⁵

Переживая уход всеми любимой и уважаемой Марии Григорьевны, работники журнала публично заключили свое посвящение Господу:

«Пусть наш журнал говорит про Христа Спасителя — прибежище и покой для каждой грешной скорбной души. В этом заключается наше первое желание и главная цель. И если журнал скажет такое слово, которое сердцем будет услышано и принято, — мы, с благодарением к Господу, скажем: не надо лучше нам! Ничего лучше не²⁶ надо будет и тому сердцу, которое найдет во Христе спасение и мир».

Несмотря на широкую и разнообразную тематику, журнал «Русский рабочий» сохранял в целом христоцентричность. По своей направленности это был евангельский журнал, свидетельствующий о том, что во Христе разрешаются проблемы отдельной личности и общества. В журнальной статье «Христос — наш покой» авторы-издатели утверждают:

«Люди часто указывают на образование, думая, будто оно одно может исправить человека. Между тем мы видим, что самые утонченные преступления часто совершаются теми, которые считают себя образованными, но не знают единственного целебного средства, которое самые простые и неученые люди могут понять и принять для пользования в своей жизни».²⁷

Просветительская миссия

При всех недостатках и несовершенствах художественно-оформительского характера журнал «Русский рабочий» представлял собой общедоступное народное издание. Ориентируясь на определенную аудиторию, он исполнял духовно-просветительскую миссию. Журнал находил благодарных читателей не только в России, но и в зарубежных странах. По сообщениям редакции, журнал отправляли даже в Иерусалим к евреям, читающим по-русски.²⁸ А в письме В. А. Пашкова к русскому послу во Франции есть упоминание о посылке журнала в Европу:

²⁵ От редакции. Русский рабочий. 1882. 1, с. 8.

²⁶ Там же.

²⁷ Христос — наш покой. Русский рабочий. 1877. 8, с. 30-31.

²⁸ Объявление. Русский рабочий. 1886. 6, с. 8.

«Одна из наших друзей, Александра Ивановна Пейкер, переслала Вам несколько наших листовок или журналов. Из содержания Вы увидите, сравнив их со Словом Божиим Ветхого и Нового Заветов, что издательство этого Общества строго придерживалось Божьих откровений и несло читателю ²⁹Евангелие Господа нашего Иисуса Христа во всей простоте и чистоте».

Редакция журнала служила также одним из центров распространения книг Священного Писания. На последней странице читатель мог увидеть объявление такого рода: «Издательство «Русский рабочий» предлагает: Новые Заветы малого формата — 40 коп., большого формата — 70 коп., малого формата с Псалтирью — 45 коп., Полная Библия — 3 руб.»³⁰

Усиливая гонения на верующих евангельского исповедания, власти в 1886 г. закрыли журнал. Более 10 лет он нес русскому народу как внутри Отечества, так и за его пределами Благую Весть. «Русский рабочий» приходил в дом как друг семьи с духовными и житейскими советами, как носитель христианской культуры и связующее звено для верующих. Это был первый опыт евангельского духовного журнала в России, созданного на общехристианской основе.

²⁹ С. П. Ливен. Духовное пробуждение в России, 4-е изд. Кориталь: «Свет на востоке», 1990, с. 59.

³⁰ Русский рабочий. 1883. 1. с. 7,

Соборные решения Галльской церкви в царствование Хлодвиги — основателя династии Меровингов

В. Солодовников

*Двухтысячелетию христианской эры посвящается.
Автор*

В истории Галлии¹ правление короля Хлодвиги (481—511 гг.) примечательно тем, что именно в это время христианство получило здесь легальный статус, превратившись из относительно терпимого в официально признанное. Исходным пунктом такой метаморфозы стало крещение Хлодвиги и его дружины в 496 г.²

Заметим, что это было неординарным событием, так как франкский³ король-завоеватель Галлии принял вероисповедание покоренного им народа — галло-римлян, исповедовавших христианство со II в по Р.Х. Примечательно также и то обстоятельство, что другие покорители Галлии — бургунды и вестготы⁴ придерживались арианской ереси, чем создавали определенные проблемы для ортодоксальных христиан поработенной Галлии, И хотя наше-ственники-ариане более или менее терпимо относились к ортодоксам-галло-римлянам, последние с энтузиазмом поддерживали именно недавних язычников — франков. Таким образом ортодоксальное христианство⁵ положило начало примирению, а затем и культурно-этническому слиянию франков и галло-римлян. На этой базе сложилась новая — франко-галло-римская цивилизация и возник явственный прообраз нынешней Франции, В изучаемый период интеграционные процессы проявлялись в создании в Галлии Франкского королевства с установлением в оном почти 400-летнего господства династии Меровингов." Несомненно, что в новых усло-

¹ Галлия — историческое название территории современной Франции во времена античности и раннего средневековья.

² У специалистов по истории Галлии нет единства в датировании крещения Хлодвиги. Некоторые из них считают, что он крестился в 488 или в 500 г,

³ Франки — одно из германских племен Северо-Восточной Европы. Начиная с III в. совершали набеги на Галлию. Позже объект их территориальных притязаний получает название «Франция» (производное от франков).

⁴ Бургунды и вестготы — германские племена — основные соперники франков в покорении и освоении Галлии.

⁵ Под ортодоксальным христианством автор имеет в виду не православие (оно юридически оформилось в 1054 г.), а неразделенную церковь.

⁶ Основателем династии был король Хлодвиг, который вел происхождение от Меровея — полумифического героя древних франков.

виях Галльская церковь получила большие возможности для укрепления своего положения, саморегуляции и самоочищения для эффективного служения.

Лучше всего об этом свидетельствуют дошедшие до нас соборные решения Церкви Галлии. В царствование Хлодвига состоялось два церковных собора — один в 506 г. в городе Агде, другой — в 511 г. в Орлеане.⁷

В первом участвовали 25 епископов, 8 священников и 2 диакона, представлявшие епископов своих диоцезов, во втором — 32 епископа.

Скажем прямо, Галльская церковь в лице своих служителей не обольщалась симпатией франкского короля к христианству и вполне адекватно восприняла факт крещения Хлодвига. Для современников — причем не только служителей Церкви — было очевидно, что крещение короля являлось не результатом его духовно-нравственных исканий (Хлодвиг «прославился» методичным уничтожением всех своих родственников как потенциальных претендентов на королевский трон), а сугубо политическим решением, обеспечившим ему поддержку христиан-галло-римлян в борьбе с бургундами и вестготами.⁸

Кстати, политическая мотивация принятия христианства была типична для владетельных особ средневековой Европы. Припомним хотя бы крещение князя Владимира в Киевской Руси!

Хлодвиг, таким образом, вполне вписывался в когорту чисто номинальных «политических» христиан. Слово Божие таковых определяет еще точнее — «плотские» (см. 1 Кор. 3:1,4; Рим. 8:5-7,13).

Тем не менее Церковь Галлии пыталась четко определиться в условиях «королевского благоволения» к христианству и по возможности укрепить свои позиции.

В решениях Агдского (506 г.) собора приоритет отдавался повышению морального авторитета служителей Церкви, что позволяло оказывать существенное нравственное воздействие на двор франкского короля (в плане сочетания слов и дела).

Клирикам запрещалось присутствовать на брачных пирах, которые — по обычаю того времени — превращались в массовые

⁷ До царствования Хлодвиг в Галлии начиная с 314 г. состоялось 23 церковных собора, чему есть авторитетные документальные подтверждения. В этой связи сомнительным выглядит утверждение французского историка С.Лебека о том, что первый Галльский собор состоялся только в 511 г.

⁸ Интересно, что именно вестготский город Агд на юге Галлии стал местом проведения общегалльского церковного собора 506 г. В это время — вследствие социально-экономического кризиса и связанной с ним военной несостоятельности — сама государственность вестготов находилась на грани полного краха. И хотя Агдский собор был санкционирован вестготским королем Атарихом, его делегаты прекрасно понимали, что в Галлии есть только один «хозяин» — король франков Хлодвиг; эту политическую реалию они учитывали на всех своих заседаниях, а главное — в итоговых документах.

попойки. Служителя, уличенного в пьянстве, ожидало суровое взыскание.

«Пусть пьяный клирик — смотря по своему сану — будет лишен причастия в продолжение 30 дней», — говорится в соборном постановлении, или подвергнут телесному наказанию — «*Sogra P supplicio*». Временный запрет на причастие ожидал и клирика, обокравшего храм.

Агдский собор предусматривал превентивное (упреждающее) укрепление нравственности служителей, в частности запрещал строительство мужских монастырей по соседству с женскими.

Интерес представляет и статья Агдского собора, ограничившая произвол некоторых епископов, злоупотреблявших своим правом на отлучение. «Если епископ произнес отлучение от церкви несправедливо или слишком строго и, несмотря на предупреждения соседних епископов, не хочет снять его, пусть те не отказывают в причастии тому, кто его лишен», — записано в постановлениях Агдского собора.

Статьи, касающиеся нравственных вопросов, безусловно, являются косвенным доказательством того, что проблемы морального порядка (пьянство служителей, их воровство, блуд и злоупотребления полномочиями) были присущи Галльской церкви; одновременно они являются прямым свидетельством ее стремления к самоочищению в обстоятельствах, способствующих более полнокровному и авторитетному служению.

В контексте борьбы за нравственный авторитет церкви следует рассматривать также соборные решения, укреплявшие дисциплину клириков и мирян.

В первую очередь дисциплинарные статьи касались монашествующих. Так, их постригу должны были предшествовать обязательные пост и причастие в три великих праздника; монахам категорически запрещалось основание новых монастырей без позволения епископа.

Эти правила препятствовали облегченному постригу и претензиям на самосвятство, проявлявшимся у монахов в самостийном, не санкционированном епископами основании обителей.

Мирянам собор предписывал неукоснительное еженедельное посещение богослужений:

«Надо бывать у обедни каждое воскресенье и не уходить до конца службы, чтобы не получить публично замечания от епископа».

Прихожанам того или иного храма категорически запрещалось празднование главных христианских праздников вне своего прихода. Внутриприходской контроль позволял точно определять, отметил ли верующий христианские праздники или проигнорировал их под предлогом пребывания в другом приходе.

Агдские постановления четко определяли кадровую политику Галльской церкви. Возбранялось рукополагать на духовное служе-

ние кающихся вчерашних язычников, чем предотвращалось возможное влияние язычества. В должностных перемещениях предпочтение отдавалось возрасту, а не духовному уровню служителя (в раннее средневековье физический возраст зачастую идентифицировался с духовным развитием). Но на практике такое предпочтение нередко оказывалось формальным: молодой служитель мог иметь достаточно большие полномочия, но не иметь при этом соответствующей должности. Отражением подобной ситуации явилось предписание Агдского собора о том, чтобы «более юному клирику не оказывали предпочтения перед старшим; если, впрочем, тот не может исполнять обязанностей архидиакона, пусть он только носит его титул, а епископ пусть выберет кого-нибудь, чтобы выполнять его обязанности». Этим «кто-нибудь», как правило, оказывался именно молодой клирик. Агдский собор прорегламентировал возраст для диаконского и священническо-епископского служения (соответственно с 25 и 30 лет) и определил возраст, в котором женщина может принять монашеский постриг (с 40 лет). Возрастные минимумы, принятые в Агде для диаконского, священнического и епископского служения, отличались оптимальностью; кандидаты на него были не стары, но и не чрезмерно молоды.⁹ Минимум для монашеского пострига женщин устанавливался, вероятно, с учетом того, что до 40-летнего возраста женщина имеет большие возможности для замужества и рождения детей. Запирать женщину в монастырь в наиболее цветущем возрасте в раннее средневековье считалось дикостью. Это полностью изменяет традиционный взгляд на средние века как на темные.

Отнюдь не мрачный характер средневековья подтверждает и постановление Агдского собора о том, что никто не может посвящать в духовный сан женатого мужчину без согласия его супруги. В постановлении не идет речи о разводе для желающего стать служителем Церкви, но не говорится и о продолжении им семейной жизни. Это позволяет предположить, что в Галльской церкви в VI в. не было жесткого celibата¹⁰ и что роль женщины в христианских семьях была значительной, если необходимо было ее «добро» на церковное служение мужа.

Кадровая политика корректировалась и оплатой труда клирика, которую осуществлял диоцезный епископ. Агдский собор повелел оплачивать труд клирика, исходя из его реальных заслуг перед Церковью, а не в соответствии с его должностью. Понятно, что такое предписание на практике было трудновыполнимым и носило

⁹ В этой связи целесообразно заметить, что представление о малой продолжительности жизни в средние века не соответствует действительности. Известная средневековая энциклопедия Гонория Августунского «Светильник», например, говорит о шести возрастах человека: до 7 лет — детство, до 14 лет — юность, до 21 года — молодость, до 50 лет — зрелость, до 70 лет — старость, до 100 лет — дряхлость. По этой возрастной периодизации можно судить о продолжительности в средние века.

¹⁰ Целибат — обет безбрачия для духовенства Западной церкви; до сих пор считается обязательным в католичестве.

скорее декларативный характер. Но в этой декларации четко обозначаются нравственные ориентиры Галльской церкви эпохи раннего средневековья.

Особое место в решениях собора 506 г. занимают вопросы церковного имущества и вообще экономического положения церковных структур Галлии.

Заметим, что на рубеже античности и средневековья — как это ни трагично — Западная церковь все больше втягивалась в феодальные экономические отношения, а параллельно с этим — в сугубо политические. Иначе говоря, она феодализировалась.¹¹

На Агдском соборе был провозглашен принцип: «Собственность епископа — собственность Церкви». С учетом формирования вассально-ленных отношений, при которых епископы знатного происхождения неминуемо становились феодалами, их собственность, в том случае, когда они были вассалами, оберегалась от посягательств сеньоров — будь то король или герцог. По правовым нормам средневековья сеньор мог лишить вассала земли. Но собор провозглашал собственность епископа (любую, включая вассальную, т.е. полученную за службу, предположим, до вступления феодала в духовное звание или полученную в подарок) собственностью Церкви. Сеньор не мог посягнуть на церковное имущество, так как Церковь имела в Галлии большой авторитет. Одно дело — отнять землю у вассала, другое — у Церкви.

Кстати, за это решение Агдского собора 14 столетий спустя ухватились... советские атеисты. Ссылаясь на соборное постановление 506 г., они стали утверждать, что в средние века «церковь стала крупнейшим феодалом». Этот тезис все 70 с лишним лет советской власти кочевал по школьным и вузовским учебникам.

Конечно, Церковь феодализировалась, но она, собственно, никогда не была феодалом; феодалами становились многие епископы и аббаты.¹²

Разумеется, что принцип «Собственность епископа — собственность Церкви» создавал, кроме всего прочего, иллюзию полного отречения епископов от собственности: ведь их собственность объявлялась собственностью Церкви! Однако Агдский собор также постановил: «Епископ может распоряжаться небольшими имуществами Церкви и ее праздношатающимися рабами». Причем размеры этого имущества и порядок его использования не оговаривались. Неясно было, кого считать «праздношатающимися».

В решениях собора был пункт, запрещающий продавать или дарить церковное имущество. Он означал, с одной стороны, курс исключительно на приумножение церковной (епископской) собственности, а с другой — давал епископам основание для отказа

¹¹ Борьба против феодализации Церкви впоследствии стала одной из задач Великой Реформации XVI в. Вообще же проблема феодализации Церкви — предмет особого исследования.

¹² Эту точку зрения в начале 80-х гг. высказывал доктор исторических наук, профессор Н. Ф. Колесникий.

тем лицам, которые требовали от них продать или подарить церковное имущество. Кстати, светские магнаты на протяжении всего средневековья предпринимали попытки секуляризации церковной собственности, рассматривая прелатов как своих феодальных соперников.

Агдский собор предписывал Церкви покровительствовать вольноотпущенникам, т. е. недавним рабам, получившим свободу от светских магнатов. Формы такого покровительства не раскрываются. Однако понятно, что вольноотпущенники, получившие освобождение, зачастую оставались без средств к существованию и, стало быть, могли стать потенциальными рабами Церкви (епископов).¹³ Церковные структуры обеспечивали вольноотпущенникам более или менее безбедное житие, но при условии их отказа от личной свободы.

Собор 506 г. предусматривал жесткие меры против служителей, совершивших имущественные преступления.

«Клирик, уничтоживший или передавший церковные документы о владении, — говорится в соборном постановлении, — будет отлучен от Церкви и принужден заплатить из собственных денег за убыток, нанесенный вследствие того Церкви».

Примечательно, что взыскания за имущественные преступления были более суровыми, чем наказания за преступления против нравственности. Даже кража церковной собственности расценивалась как меньшее зло в сравнении с передачей церковных документов о владении кому бы то ни было.

Резюмируя решения Агдского собора, отметим, что они были первой очевидной реакцией Галльской церкви на превращение христианства в государственную религию. В этом контексте Церковь позаботилась об укреплении своего морального авторитета с тем, чтобы уравновесить его с политическим авторитетом государства франков. Объективно это помогало эффективной христианизации галло-франкской цивилизации, и в частности — становлению в Галлии христианской государственности как политического феномена.¹⁴

Четкие формы обрела и кадровая политика внутри Галльской церкви, ее имущественное положение приводилось в соответствие с формирующимися феодальными отношениями. Церковь, увы, пыталась вписаться в них, причем с наибольшей для себя выгодой. Это способствовало ее феодализации и превращало вышестоящих служителей (епископов) в крупных феодалов.¹⁵

Орлеанский собор 511 г. был созван самим Хлодвигом. Правда, неясно, присутствовал ли он там собственной персоной; во всяком

¹³ На излете античности Западная церковь отчасти была втянута в рабовладельческие экономические отношения.

¹⁴ Автор не исключает дискуссионное™ самого понятия «христианская государственность».

¹⁵ Ранняя феодализация Галльской церкви привела к раннему появлению именно во Франции предреформационных христианских движений (XII—XIII вв.), которые отстаивали идею «евангельской бедности», предполагавшую отказ Церкви от имущественного обогащения.

случае его подписи нет ни на одном из принятых соборных постановлений. Современники отмечали, что среди прибывших в Орлеан делегатов было очень много епископов из только что завоеванного Хлодвигом вестготского королевства.

Решения Орлеанского собора являли собой логическое продолжение линии Агда, но в них заметны уже проявления некоторых противоречий между Церковью и государством, духовными и светскими феодалами, включая самого короля.¹⁶

Собор развил дальнейшее движение по подъему морального авторитета Галльской церкви. Так, в его постановлениях прямым текстом прозвучал принцип о том, что Церковь — гарант безопасности всякого, попросившего у нее убежища, включая рабов и государственных преступников. Никто не может быть выдан светским властям до тех пор, пока последние не обеспечат безопасности обвиняемого. В известной мере это был вызов самой идее государственности, государству.¹⁷

Орлеанский собор принял самые решительные меры против тщеславия некоторых монахов, жаждавших стяжать лавры подвижников, пустынников, а то и святых. Они по собственному произволу оставляли свои монастыри и строили отдельные кельи, где принимали почитателей, а заодно и жертвователей. В соборном постановлении читаем:

«Ни один монах, движимый самолюбием или тщеславием, да не оставляет своей конгрегации для того, чтобы без позволения своего аббата выстроить отдельную келью».

Запрет самовольного отшельничества приостановил волну самосвятства.

Укрепляли моральный авторитет Церкви и дисциплинарные статьи. Они касались как духовенства, так и мирян. В соответствии с Орлеанскими соборными постановлениями, епископ должен по воскресеньям обязательно служить в храме, ближайшем к его местонахождению в этот день. Воскресную службу он мог пропустить только по болезни, но ни по какой иной причине.

Собор 511 г. запретил жениться монашествующим, в противном случае они объявлялись «навсегда недостойными духовного звания». Кроме того, запрещался брак со вдовами священников и диаконов. Эти запреты, по мнению участников собора, повышали моральный статус духовных лиц.

Светским особам возбранялось празднование Пасхи в виде загородных пикников, для которых было характерно обильное винопитие.

В сфере пристального внимания делегатов Орлеанского собора оказалась внутрицерковная кадровая политика. Они установили

¹⁶ Впоследствии такие противоречия станут типичными для средневековой Франции.

¹⁷ В течение средних веков подобные акции повторялись с завидным постоянством: церковные лидеры пытались обозначить ими приоритет духовной власти над светской. В России XVII в., например, такие попытки проявились в знаменитом феномене патриарха Никона.

жесткую субординацию духовенства, отчасти напоминавшую феодальную. «Аббаты да будут подчинены епископам, а монахи — аббатам», — провозгласил собор. Это означало, что епископ властен исключительно над аббатами, но монахи в первую очередь подчинены своим аббатам, а не епископу. Таким образом ограничивался возможный произвол епископата, увеличивались властные полномочия аббатов; монашествующие ограждались от притязаний диоцезных епископов (епископ не мог что-либо приказать монашествующим в обход их аббатов). Подобная же картина наблюдалась при светской субординации, характерной для вассальных отношений. Король, например, был сеньором герцогов (соответственно герцоги — его вассалами), герцоги были сеньорами графов, графы — вассалами герцогов, но не короля. То есть власть короля для графов была менее важна, чем власть герцогов. Для монахов — в нашем случае — приоритетна власть аббатов, а не епископов.

В постановлениях Орлеанского собора о кадрах нашли отражения противоречия, возникшие к 511 г. между Галльской церковью и королем.

Не исключено, что под давлением Хлодвиг собор утвердил принцип: «Нельзя посвящать в духовное звание мирянина без приказа короля или судьи». Этот принцип фактически ставил церковную кадровую политику в зависимость от светских властей и препятствовал оптимизации кадрового состава Церкви за счет образованных, энергичных и состоятельных мирян. Иначе говоря, королевская администрация приняла меры по сохранению своих людских ресурсов и обеспечила себе возможность внедрения в церковные структуры «агентов влияния». Принцип «Нельзя посвящать в духовное звание мирянина без приказа короля или судьи» означал, что посвящение могло состояться или по приказу короля, или в судебном порядке. Это явилось следствием превращения христианства в государственную религию, что, как правило, означает не теократию, а подчинение Церкви светским властям.

Интересно, что Орлеанский собор, наряду с уступками королю, принял постановления, несколько смягчившие государственное давление на Галльскую церковь. В частности, было решено посвящать в духовное звание рабов за выкуп постфактум.

«...если епископ посвятит в духовное звание раба без согласия его господина, то должен вознаградить последнего деньгами. Но клирик так и останется посвященным», — говорится в соборных документах.

Так узаконивалось право посвящения в духовное звание без согласования со светской властью — правда, это касалось лишь рабов.¹⁸ Конкретно о власти короля или судьи речи не шло вообще. Указывались только хозяева рабов. В контексте Орлеанских реше-

¹⁸ Следует помнить, что среди рабов были люди образованные и нередко состоятельные. Этот феномен был характерен для стыка античности и средневековья.

ний таким хозяином мог оказаться любой светский сеньор, в том числе и король.

Галльская церковь соборным постановлением подчинила себе детей и внуков клириков.

«Дети и внуки клириков должны состоять под властью епископа», — решили делегаты собора. Это означало, что Церковь Галлии могла строить свою кадровую политику на выходах из христианской среды, что имело особый смысл в условиях франкского — во многом еще языческого — владычества. О власти короля над этими людьми никак не упоминалось.

В постановлениях, касающихся церковной собственности, также отразились противоречия между Церковью и светскими магнатами.

Под давлением Хлодвиг принимает запрет на отлучение тех, кто оспаривает у Церкви какое-либо имущество. Этот запрет свидетельствует, что к 511 г. налицо были попытки светских феодалов прибрать к рукам имущество Церкви и факты отлучения за подобные притязания.

Одновременно Орлеанский собор укрепляет землевладельческие права епископов. В соответствии с его решением никто не мог отчуждать епископское землевладение под предлогом давности пользования землей.¹⁹

«Если епископ из человеколюбия позволит обрабатывать свои земли, — указывалось в соборном постановлении, — то сколько бы времени они ни обрабатывались, это не может служить поводом для давности».

За епископом закреплялись недвижимые пожертвования Церкви, и ему лично гарантировалась треть всех пожертвований вообще.

Документы Орлеанского собора таким образом отразили противоречия, возникшие между светскими и духовными феодалами в сфере экономики и общественного признания. В попытках сбалансировать эти противоречия собор принял ряд альтернативных или полуальтернативных постановлений, в том числе и по церковной кадровой политике.

В целом решения Агдского и Орлеанского соборов являются прекрасной иллюстрацией того, в какую ситуацию попадали в раннее средневековье церкви, став государственными.

Официальное признание христианства, безусловно, стимулировало саморегуляцию и самоочищение Церкви, создавало условия для ее эффективного служения и укрепления позиций в обществе.

Соборные постановления времен короля Хлодвиг подняли нравственный авторитет Церкви Галлии, отладили ее внутреннюю кадровую политику, определили имущественное положение. В то же время эти постановления пытались сбалансировать моральный авторитет Церкви с политическим авторитетом светских властей;

¹⁹ Такие попытки не исключались со стороны крестьян и мелких рыцарей.

церковная субординация, принятая ими, отчасти ориентировалась на светскую, присущую вассально-ленной системе; имущественное положение Церкви свидетельствовало об интеграции церковных лидеров в феодальные экономические отношения, чьим гарантом выступало государство.

Документация соборов свидетельствует о неминуемых противоречиях между Церковью и государством по вопросам авторитета в общественном сознании, в имущественных отношениях, в попытках государства подчинить себе Церковь, в том числе влияя на ее кадровую политику.

Христианство в условиях «благоволения» власть имущих имеет шанс на великую цивилизаторскую функцию, но одновременно его подстерегает опасность слияния или деструктивной конфликтности с государством.

Во времена Хлодвига оно дало мощный импульс к становлению французской цивилизации. К сожалению, столь позитивный факт сопровождался феодализацией церковных структур, которую удалось преодолеть лишь в результате Великой Реформации и многовековых духовно-нравственных исканий французского народа.

Библиография

/ ИСТОЧНИКИ:

1. Buchon J.A. *Collection des chroniques Rationales franaises. Paris, 1826-1828. Vol. 1-47.*
2. *Capitularia regum francorum. Monumenta Germaniae historica. Hann, 1890-1897.*
3. *Collection des documents medits sur Thistoire de France. Paris, 1835-1870.*
4. *Les Grandes chroniques de France. Paris, 1934. Vol. 1-8.*
5. *Recueil des historiens des Gaules et de la France. Paris, 1738-67. Vol. 1-11.*
6. *Recueil general des anciennes lois francaises, depuis Tan 420 jusqu'd la revolution de 1789. Paris, 1821-1833. Vol. 1-29,*

II, Литература:

1. Гизо Ф.-П. *История цивилизации во Франции. М., 1881. Т. 3-4.*
2. *История Франции. М., 1972. Т. 1.*
3. Лебек С. *Происхождение франков. Новая история средневековой Франции. М., 1993. Т. 1.*
4. Jullian C. *Histoire de la Gaule. Paris, 1908-1826. Vol. 1-8.*
5. Lot F. *La Gaule. Paris, 1947.*
6. Prudhomme C. *Histoire des Chretiens. Paris, 1992.*
7. Salin E. *La civilisation merovingienne. Paris, 1950-1959. Vol. 1-4.*

К вопросу о потере спасения

М. В. Иванов

Введение

Пожалуй, ни одна тема так часто и активно не обсуждалась и не продолжает обсуждаться в церквях Российского союза евангельских христиан — баптистов, как тема возможной потери личного спасения. Эта тема стала предметом обсуждений и споров с конца 80-х и особенно в начале 90-х гг. в свете изменившихся условий в нашей стране. Перестройка и последовавшие за ней процессы сделали Россию обществом открытым для контактов с внешним миром. Для всех верующих евангельских христиан — баптистов в бывшем СССР наступило время активного сотрудничества с единоверцами из США и других стран мира. За прошедшие несколько лет на русский язык было переведено и опубликовано большими тиражами значительное количество зарубежной богословской литературы, множество российских студентов-христиан получило возможность учиться в западных богословских заведениях различного уровня и профиля, а также в открытых при помощи западных братьев и на основе их методики и опыта учебных заведениях в СНГ.

В итоге среди прочих западных богословских веяний получила широкое распространение и так называемая концепция «вечной безопасности», которая начала обретать своих сторонников, особенно среди молодых членов поместных церквей и нового поколения служителей. В то же время большинство служителей и активных членов церквей братства остаются верными российско-украинской евангельско-баптистской традиции последовательно арминьянских взглядов. Эта традиция, преобладавшая в нашем братстве в течение многих десятилетий, доказала свое право на существование, воспитав несколько поколений верующих, сумевших пронести живую веру во Христа через долгие годы испытаний и преследований. Однако было бы неверным думать, что сторонники возможности потерять спасение исходят лишь из церковной традиции. Их взгляды стоят на довольно прочном библейском фундаменте. Но из-за того, что в нашей стране отсутствовала собственная научная богословская школа, противостоять наступлению теории «вечной безопасности» было и остается затруднительным. Российские верующие, как и весь бывший советский народ, воспитаны в духе доверия печатному слову, находясь под прессингом переводной христианской литературы, многие евангельские

христиане — баптисты переживают период дезориентации в личных духовных воззрениях.

Хотя российские евангельские христиане — баптисты относятся к семье так называемых «общих» (т.е. арминиа́нских) баптистов, тон на наших книжных прилавках задают книги, отстаивающие кальвинистские взгляды и подчас претендующие на то, что выражают мнение чуть ли ни всех баптистов. Например, Пол Р. Джексон, являющийся автором опубликованной на русском языке в 1993 г. книги «Доктрины и устройство баптистских церквей», в разделе, посвященном доктринам баптистов, пишет буквально следующее:

«Баптисты верят, что Бог как разумное Существо имеет Свой план для каждого человека и для всей Вселенной и у Него есть необходимая власть и желание осуществить этот план. Многие деноминации придают слишком большое значение свободной воле человека, как будто Бог поставил осуществление Своих планов в зависимость от изменчивых решений людей, пребывающих во грехе и мертвых для благодати.

...Мы верим в неизменность Божьего избрания и усыновления всех верующих во Христе. Господь охраняет их Своей силой».¹

Таким образом получается, что те, кто, как пишет автор, «придают слишком большое значение свободной воле человека», стоят ближе к неким иным деноминациям, чем, так сказать, к «нормальным» баптистам. Другие авторы идут еще дальше. Р. К. Спраул в своей книге «Святость Бога» называет арминиа́нство «полупелагианством» и считает, что оно «представляет собой богословие компромисса с нашими естественными склонностями».²

Нередко можно слышать несерьезное и даже неуважительное отношение к возможности потери спасения и со стороны зарубежных преподавателей и служителей. В то же время ответом многих российских служителей и верующих бывает не конструктивная дискуссия и не попытка обосновать или развить собственное богословие, а уход в глухую оборону, выражающуюся либо в «ругательной» критике, либо замалчивании проблемы. Такая позиция бесперспективна. Мы не должны повторять ошибок западных арминиа́н, о которых хорошо написал Ф. Лерой Форлайнс:

«Возможно, кто-то удивится: почему кальвинисты написали гораздо больше ученых трудов, чем арминиа́не. Арминиа́не более склонны к практической деятельности, чем к теоретическим изысканиям. К тому же арминиа́не полагают, что здравый смысл заставит людей принять их убеждения. Я мог бы сказать моим единомышленникам арминиа́нам: если мы хотим быть силой, с которой считаются, то должны уделять и время и энергию серьезной разработке нашего учения».³

¹ Пол Р. Джексон. *Доктрины и устройства баптистских церквей*. Христианское просвещение. 1993, с. 146.

² Р. К. Спраул. *Святость Бога*. Мирт, 1996, с. 201.

³ Ф. Л. Форлайнс. *Библейская систематика*. Библия для всех, 1996, с. 259.

Для нас важно показать, что верить в возможность потери спасения — значит исповедовать поистине библейское учение, которое, однако, должно быть правильно осмыслено и соответствующим образом применено в церковной и личной духовной практике.

1. История вопроса

В исторической перспективе вопрос о возможности утраты спасения возник как следствие развития и осмысления доктрины о предопределении. Впервые эта доктрина была сформулирована Августином в процессе пелагианских споров. Желая отдать Богу и Его благодати первенствующую роль в спасении, а также исходя из всеобщего господства Бога в мире, Августин пришел к выводу о том, что судьба каждого конкретного человека в отношении спасения или неспасения всецело зависит от Бога. Е. Н. Трубецкой так описывает мировоззрение Августина по этому вопросу:

«Предопределение есть вселенский закон, осуществляющийся в целом строе мироздания как в спасении праведных, так и в осуждении злых: оно простирается на всех. Благодать же спасает только некоторых, избранных, тех, кому предопределено спастись. Сфера действий ее ограничена: она относится к предопределению, как частное к всеобщему. Как спасение, так и осуждение людей от века совершено в предопределении. С этой точки зрения, конечно, нельзя говорить о каком-либо свободном содействии человека в деле спасения. Каждое движение человеческой воли к добру есть лишь автоматическое повторение предвечного божественного акта; благодать, спасающая по предопределению, есть совершенное отрицание свободы».⁴

Однако Августин не был фаталистом. И хотя логически свобода воли не очень укладывалась в созданную им богословскую схему, он все же не отрицал ее наличия совершенно, хотя ее проявление у Августина почти неумовимо:

«... из какой глубокой и тайной пропасти вызвал Ты в одно мгновение свободную⁵ волю мою, — да поставлю шею свою под удобное ярмо Твое».

Концепция предопределения получила новое развитие в период Реформации. Лютер обостренно воспринял и интерпретировал идеи Августина о предопределении. Профессор Элерт так описывает Бога Предопределения, образ Которого создал Лютер:

«Это Бог, делающий нас ответственными за исполнение требований, которые мы не можем исполнить, задающий нам вопросы, на которые мы не знаем ответов, создавший нас для блага, но тем не менее не оставляющий нам никакого выбора, кроме как творить зло — это *Deus absconditus*. Это Бог абсолютного Предопределения. Это Бог, ожесточивший сердце фараона, невзлюбивший Исава еще до того,

⁴ Бл. Августин. *Эхиридион, или О вере, надежде и любви*. Уцимм-Пресс-Иса. 1996, с. 406.

⁵ Аврелий Августин. *Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского*. Renaissance. 1991, с. 212.

как тот родился, это Горшечник, Который (Сам же) формирует горшки и тем не менее безжалостно гроыхает над этими творениями: "Tua culpa! Ты виновен!"⁶.

Однако свое крайнее развитие концепция предопределения находит у Жана Кальвина. Августин и вслед за ним Лютер говорили в основном о предызбрании ко спасению. Однако для Кальвина, как пишет Маграт: «...строгая логика требует, чтобы Бог активно решал: искупать или осуждать. Нельзя считать, будто Бог делает что-то по умолчанию: Он активен и суверенен в Своих действиях».⁷ Таким образом, как спасенный, так и неспасенный человек заведомо и жестко предопределен Богом к славе или проклятию. Отсюда следовало, что люди спасенные под действием благодати Божией не вольны отпасть от нее. Жан Кальвин писал:

«Церковь — это избранные Богом люди, и поэтому невозможно, чтобы те, кто является истинными ее членами, могли быть в конце наказаны или потеряны под действием разрушительного зла (Ин. 10:28), поскольку их спасение зиждется на таком прочном основании, что даже если все мироздание будет потрясено, то это основание все равно устоит. Прежде всего оно зиждется на Божьем выборе, а значит, не может разрушиться или измениться, если мы признаем вечный разум Господень. Поэтому они (истинные верующие) могут пошатнуться и поколебаться, они могут даже упасть, но не могут погибнуть, потому что Господь держит их в Своей руке. Это то, о чем говорит Павел в Рим. 11:29: «Ибо дары и призвание Божие непреложно». Тех, кого Господь избрал, Он предал верной защите и заботе Сына Своего Иисуса Христа, чтобы: «ничего не потерять, но воскресить все то в последний день» (Ин. 6:39). При такой добротной заботе избранный может ошибаться и падать, но не может быть потерян».

Представление о том, что человек спасен уже в земной жизни, имеющее под собою прочный библейский фундамент, в период Реформации получает широкое распространение и утверждается в поздней протестантской традиции, вопреки средневековой католической традиции, откладывавшей окончательное решение вопроса личного спасения на посмертный период. В то же время радикальное представление Кальвина о предопределении было воспринято далеко не однозначно. Наиболее известным оппонентом взглядов Кальвина выступает Яков Арминий, который по-иному понимал механизм Божьего избрания. Яков Арминий, комментируя Еф. 1:4, писал:

«Бог признает Своими и избирает для вечной жизни грешников лишь во Христе и ради Христа... Тот, кто не во Христе, не может быть возлюбленным во Христе. Человек не во Христе, если он не верует, потому что Христос верой обитает в наших сердцах (Еф. 3:17) и верой мы привиты и присоединены к Нему. Из этого следует, что Бог признает Своим и избирает для вечной жизни грешника только в том

⁶ Германн Зассе. *На том стоим. Кто такие лютеране*. Андреев и Согласие. 1994, с. 178-179.

⁷ Алистер Маграт. *Богословская мысль Реформации*. Богомыслие. 1994, с. 158.

⁸ John Calvin. *Selections from His Writings* Ancor Books, 1971, с. 296-297 (перевод автора).

случае, если Он считает его верующим во Христа и соединенным со Христом верою».⁹

С точки зрения Арминия, человек несомненно не может спастись без Божьей благодати, но так как избрание «во Христе» не носит абсолютного характера, то из этого следует, что человек, обладая свободной волей, может сопротивляться Божьей благодати. Причем это сопротивление может проявиться как в том, что человек изначально отвергает призыв Божий, так и в том, что он может отказаться от благодати и после того, как он был ею спасен, т.е. утратить спасение.

Дальнейшая история протестантской богословской мысли показала, что в целом, вплоть до настоящего времени, несмотря на множество попыток найти компромисс между кальвинистским и арминиянским подходом, некоего усредненного, устраивающего всех компромисса найти не удалось. Уже в XX в. среди приверженцев кальвинизма начал развиваться оригинальный взгляд, получивший название «вечной безопасности». Его отличие от традиционного кальвинизма состоит в том, что верующему гарантируется спасение вне зависимости от того, сохраняет ли он свою святость или живет во грехе. Традиционная кальвинистская доктрина утверждает, что спасенный сохраняется именно в святости, и, если человек теряет веру или ведет аморальный образ жизни, следовательно, он не был спасен вовсе. Против концепции «вечной безопасности» выступают как арминияне, так и приверженцы традиционного кальвинизма. Например, хороший подбор аргументов, опровергающих концепцию «вечной безопасности», мы находим в книге современного автора Робетра Шанка «Жизнь в Сыне», хотя его вряд ли можно считать приверженцем арминиянства.

Хотя многие современные богословы, например, такие как Говард Маршалл, пытаются размышлять о проблеме сохранения спасения, используя богословский багаж как арминиянской, так и кальвинистской традиции, в целом проблема остается.

2. Взгляды современных конфессий

2.1. Современные взгляды православной и римско-католической церквей

В целом как православные, так и римско-католическая церкви остались верны традиционным для них взглядам на спасение. Приведем мнение одного из значимых православных богословов конца прошлого — начала нашего столетия Сергия Старгородского:

⁹ Ф. Л. Форлайнс. *Библейская, систематика*, с. 265.

«...При всей глубине своей состояние уверовавшего не может быть более, как только преддверием и приготовлением к спасению или оправданию, а не есть самое спасение или оправдание».¹⁰

И далее:

«Дальнейшая жизнь человека... состоит в развитии того семени вечной жизни, которое положено в крещении. Человек постепенно очищается от греха, постепенно совершенствуется и укрепляется в добре и восходит до возраста мужа совершенна»."

Таким образом, вопрос о личном спасении вообще конкретно не решается в процессе земной жизни.

На столь же традиционных для себя и сходных с православными позициях по сей день стоит и римско-католическая церковь:

«Каждый христианин предупрежден о том, что Бог будет его судить после смерти... И Бог примет людей в Свою близость или отринет их навсегда в зависимости от того, проявили ли они к своим ближним доброту или черствость сердца».¹²

Таким образом, перед православными и католиками по сей день вообще не стоит проблемы сохранения спасения, поскольку в процессе земной жизни человек вместе с Богом лишь созидает свое спасение и, следовательно, не может почитать себя спасенным, а тем более уверенным в своем спасении.

2.2. Современный взгляд лютеранской церкви

Современные лютеранские церкви признают как возможность утраты спасения верующим, так и возможность его обретения вновь в случае искреннего покаяния. Одна из современных лютеранских вероучительных книг таким образом освещает этот вопрос:

«Тяжкие грехи изгоняют из сердца человеческого веру и Святого Духа. Такими грехами являются, например, пьянство, убийство, кража, супружеская неверность и иное прелюбодеяние. Их называют явными грехами. Если человек умрет, совершая такие грехи, он попадет в ад, ибо он умрет не раскаявшись, без веры... если впавший в явный грех раскается в своем деянии и будет уповать на милость Божью во Христе, он получит прощение своего греха и спасется».¹³

2.3. Взгляды современных баптистов

Начиная с XVII в. баптисты никогда не были едиными в отношении вопроса предопределения и связанных с ним вероучительных концепций. И в настоящее время баптистский мир можно, хотя и условно, разделить на два лагеря: частных (кальвинистских) и общих (арминианских) баптистов. Первая

¹⁰ С. Старгородский. *Православное учение о спасении*. Просветитель. 1991, с. 237.

¹¹ Там же, с. 243.

¹² П. Тиволье. *Служитель Искателя Правды*. Жизнь с Богом. 1992, с. 418419.

¹³ Маркку Сяреля. *Краткий Катехизис д-ра Мартина Лютера и Христианское Учение*. STLK, 1992, с. 247.

точка зрения (в целом преобладающая) особенно распространена среди южных баптистов в США,¹⁴ баптисты стран СНГ традиционно являются приверженцами арминианского лагеря, хотя этот взгляд окончательно возобладал лишь в 40-х гг.,¹⁵ и наконец, среди независимых американских, а также европейских баптистов можно найти приверженцев обеих точек зрения и множество полутонов.¹⁶

2.4. Другие протестантские конфессии

В целом приверженцы традиционных кальвинистских течений, таких как реформаты, пресвитериане, конгрегационалисты, следуя Кальвину, продолжают утверждать невозможность отпадения избранных, но при условии их пребывания в святости как признака нахождения верующего в благодати.

Современные методисты в основном являются приверженцами арминианской ориентации. Однако вопрос о возможности потери спасения является не самым актуальным в богословских дискуссиях среди методистов.

Наконец, меннонитская традиция всегда отстаивала взгляды, сходные с арминианской традицией.¹⁷ И в целом возможность потери спасения меннонитами обычно не отрицается.

3. Анализ библейских текстов

В этом разделе мы коснемся некоторых текстов Нового Завета, которые используют как те, кто считает, что спасение может быть утрачено, так и сторонники концепции вечной безопасности.

3.1 Тексты, относящиеся к теме потери спасения

Сначала рассмотрим тексты, которые свидетельствуют в пользу возможности утраты спасения, а также, в некоторых случаях, и о возможности обретения его вновь.

3.1.1. Ин. 8:31

Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребываете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики.

(*"Εχσυν ου b'Ιncnx; node, тощ яетиатегбтас; аЪтф'loioaюи<; 'Εав ЫеТс, neivгce ΕV хф лбу» III ерш, &лп8ц>с, paγтг.αl ро' eate.*)

ЭТИМИ словами Иисус указывал Своим ученикам необходимость пребывания в Его Слове. Бизли-Марри излагает это так:

¹⁴ Р. Торбет. *История баптизма*. Богомыслие. 1996, с. 214.

¹⁵ Там же, с. 424.

¹⁶ Там же, с. 209.

¹⁷ J. C. Wenger. *What Mennonite Believe*. Herald Press, 1991, с. 12.

«Иисус, говоря: *пробудете в слове Моем*, выразил основную обязанность верующего. Пребывание в Слове есть признак истинного ученика».¹⁸

В данном тексте употребляются так называемые условия повторяющегося действия (*casus iterativus*).¹⁹ Это означает, что предполагаемое состояние зависит от исполнения соответствующего условия. Таким образом, приведенное изречение Иисуса по смыслу может быть выражено так: «Если вы во Мне пребываете — то вы являетесь Моими учениками».

Из приведенного текста вытекает с достаточной определенностью, что мы являемся спасенными верующими (учениками Христа) тогда, когда пребываем в Его Слове. Причем *casus iterativus* предполагает возможность того, что мы можем перестать быть учениками Иисуса и затем вновь стать ими.

3.1.2. *Иак. 5:19-20*

Братия! если кто из вас уклонится (заблудился; уклонился в заблуждение — лучший перевод) от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов.

В данном тексте речь идет о людях, которые, уклонившись от истинной веры, находятся на пути погибели. Ральф Мартин указывает, что под смертью, видимо, следует подразумевать вечные последствия греха (т.е. смерть духовную), а не просто физическую кончину.²⁰ Автор призывает читателей позаботиться о том, чтобы вернуть заблудившихся на истинный путь и таким образом спасти их души.

Контекст, а также фраза *fedv tle; fcv i\xxx* (среди вас) ясно указывают на то, что речь идет о верующих братьях. Это подтверждается также тем, что для объяснения состояния этих людей Иаков пользуется глаголом *ял-ссуосш* (заблудиться, заплутать). Дж. Рональд Блу пишет:

«Заблудшая овца снова должна быть приведена в овчарню. Апостол говорит здесь²¹ не об обращении (евангелизме), но о восстановлении заблудшего».

Таким образом получается, что человек, став верующим, может духовно «заблудиться», и если он не будет своевременно выведен из этого состояния, то, судя по всему, не будет спасен. Следовательно, в данном тексте предусмотрена возможность как утраты спасения верующим, так и обретения его вновь. Причем такая

¹⁸ George Beasley-Murray *World Biblical Commentary (John)*. Word Books, 1987, с. 133.

¹⁹ М. Л. Спавятинская. *Учебник древнегреческого языка*. Морфология, 1996, часть 1, с. 239.

²⁰ Ralph P. Martin. *World Biblical Commentary (James)*. Word Books, 1988, с. 219.

²¹ Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Ред. John F. Walvoord, Roy B. Zuck. Sp Publications, с. 29.

возможность является вполне реальной в свете использованной здесь грамматической конструкции *casus futuralis*, т.е. условия, осуществление которого реально ожидается в будущем.

3.1.3. Ин. 5:24

Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь.

На первый взгляд данный текст указывает на то, что всякий человек, который уверовал, не подлежит Божьему суду, однако грамматический анализ данного места свидетельствует, что речь здесь идет не об однажды уверовавших, но о пребывающих в вере. В греческом тексте в качестве подлежащего используются два субстантивированных причастия *ακούοντες* (слушающие) и *πιστεύοντες* (верующие), которые являются субъектами — носителями действия. Здесь мы имеем дело с настоящим продолженным временем, так как наличие действующего субъекта говорит о продолжающемся действии. Таким образом данный текст говорит о процессе, т.е. о тех, кто продолжает слушать и веровать. Справедливо об этом пишет Пицирилли:

«В таких стихах, как Ин. 5:24, глагол *ταχέως* стоит в той форме, которая передает длительное действие. Иными словами, вполне можно было бы перевести Ин. 5:24 так: "тот, кто продолжает слушать слово Мое и веровать в Меня... на суд не приходит"».¹²

3.1.4. 2 Пет. 2:20-22

Ибо если, избегнув скверн мира чрез познание Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, опять запутываются в них и побеждаются ими, то последнее бывает для таковых хуже первого. Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, возвратиться назад от преданной им святой заповеди. Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья идет валяться в грязи.

Различные комментаторы расходятся во мнениях относительно того, каково было изначально духовное состояние людей, о которых пишет автор II Послания Петра. Некоторые из них полагают, что он «подразумевал некие неутвержденные души — людей, еще не спасенных, которые только «слушают» Евангелие».¹³

Однако из самого рассматриваемого текста можно определенно вывести следующее:

I. Автор послания пишет о людях, явно переживших опыт духовного рождения. На это указывает то, что они:

1. Избегли скверн мира через познание Господа (ατρυφουβυτες, та ргаараха той кбарог) *εν* етсгуооаег той ктэргоо).

¹² Robert E. Picirilli. *Preseruance*. Randall House Publications, 1973, с. 25-26.

¹³ Там же. с. 71.

2. Познали путь праведности (fēfēyvcuKfēvai. xfr bS6v хгк SiKaiocOviic;).

II. Пережив опыт духовного рождения, эти люди затем отпали. Это следует из того, что они:

1. Вновь запутались в сквернах мира и были побеждены ими [iikw fepTtXaK^vtEc; giixoonxoa).

2. Возвратились назад от переданной им святой заповеди (Бжх7хрѐ\уса ёк хf|q парабобетар|с; аЪхотс, styiotQ *кухокис*].

Представляется справедливым мнение Ф. Л. Форлайнса, который так выразил смысл предостережения, содержащегося в этих стихах:

«Из 2 Пет. 2:20-22 явствует, что это предупреждение от вероотступничества и оставления Христовой истины ради лжеучения. Это становится ясным после прочтения второй главы, В первой половине этой главы упоминаются лжеучители, а ее окончание предостерегает от следования за ними и объясняет, каковы могут быть последствия этого»,²⁴

3.1.5. 1 Ин. 5:16

Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь, то есть согрешающему грехом не к смерти. Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился.

В данном случае говорится о верующем человеке, поскольку автор называет его братом (схбеЛ.фбг') для своих адресатов. Если таковой верующий человек совершит некий грех, названный арархiа тфбс; 0dvaxov (грех к смерти), то он становится безвозвратно отпавшим. Хотя, исходя только из этого текста, само значение выражения «грех к смерти» не может быть ясно объяснено, поскольку, как верно замечает Франк Гэбелейн: «мы не можем точно знать, что имел в виду автор»,²⁵ тем не менее из текста определенно следует, что человек был верным, а затем отпал.

Однако существует мнение, что в данном тексте речь идет не о духовной, а о физической смерти. Ходжес пишет: «Иногда верующие совершают настолько тяжкий грех, что Бог осуждает его к скоропостижной физической смерти: *есть грех к смерти*. Примером могут служить Анания и Сапфира (Деян. 5:1-11)».²⁶ Между тем подобное мнение вряд ли может быть обоснованно, исходя из самого текста. Из контекста ясно следует, что речь идет о живом грешнике. Поэтому большинство толкователей справедливо полагает, что в данном случае речь идет именно о смерти духовной, о чем мы уже говорили выше.

²⁴ Ф. Л. Форлайнс. *Библейская систематика*, с. 245.

²⁵ Frank E. Gabelein. *Expositor's Bible Commentary*. Zondervan Publishing House, 1984. с. 355.

²⁶ *Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения*, с. 100.

3.1.6. 1 Кор. 5:3-5

А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа.

В данном случае апостол Павел пишет о случае, когда один из членов Коринфской церкви глубоко погряз в грехе невиданного прелюбодеяния. Из контекста ясно, что Павел имеет в виду человека верующего, относящегося к христианской среде. Павел считает необходимым прибегнуть к крайним духовным мерам, чтобы вследствие этого «дух (согрешающего брата) был спасен в день Господа» (то Τςευρα асоЭр, ev tt) грёра той кирюо), т.е. при втором пришествии Иисуса Христа. Следовательно, апостол Павел считал, что в противном случае душа согрешающего брата погибнет.

Это косвенно подтверждается тем, что Павел говорит здесь о некоем «предании сатане во измождение (точнее будет перевести — разрушение) плоти» (Ταρосоουvou... тф Zatava eic; бХеθρov χη<; стсскркбс;). Скорее всего, Павел имеет в виду общепринятую форму отлучения от синагоги,²⁷ которая была привнесена им в контекст раннехристианской церкви. Скорее всего, во времена Павла формула отлучения была близка к той, которая позднее была зафиксирована в раввинистической традиции. В дошедшей до нас формуле «hegem» (полного отлучения) содержатся, например, такие слова: «Пусть на него (отлучаемого) найдут величайшие несчастья и болезни. Дом его пусть будет вместилищем ядовитых змей...».²⁸ Вероятно, корни этой раввинистической традиции уходят в богословие книги Второзакония, которая угрожает физическим разрушением беззаконнику: «...поразит тебя Господь сумасшествием, слепотою и оцепенением сердца. И ты будешь ощупью ходить в полдень, как слепой ощупью ходит впотьмах, и не будешь иметь успеха в путях твоих, и будут теснить и обижать тебя всякий день, и никто не защитит тебя» (Вт. 28:28-29). Это подтверждается употребленным здесь Павлом словом *бХеθρov*, означающим сильное физическое разрушение. Подобному отлучению в иудейской традиции подвергались верующие члены общины, уклонившиеся в ересь или в безобразные грехи. Логично предположить, что такое же значение эта практика имела и в ранней христианской церкви. Следовательно, речь здесь, видимо, идет о верующем, потерявшем свое спасение посредством греховной жизни, но имеющем возможность обрести его вновь. То, что речь идет именно о верующем человеке, а не о

²⁷ Еврейская Энциклопедия. Ред. Д.Г. Гинзбург. Терра. 1991. с. 438.

²⁸ А. Ковальницкий. Нравственное Богословие евреев-талмудистов. СПб., 1898, с. 36.

формальном прихожанине, который на самом деле не был возрожден, может быть подтверждено несколькими способами:

1. Судя по всему, согрешающий член коринфской общины вращался среди верующих, и ничто не указывает на то, что он сам хотел покинуть церковь, как это обычно бывает с людьми невозрожденными (1 Ин. 2:19).

2. Апостол Павел видит проблему этого человека именно в грехе, а не в отсутствии веры, что следует из разбираемого нами текста. Павел, говоря об этом человеке, не призывает ни молиться о его уверовании, ни обучать его вере.

3. Апостол Павел говорит, что другие коринфские верующие должны были печалиться о согрешающем. Как следует из других текстов посланий Павла (Гал. 6:1-2; 1 Кор. 12:26), такая реакция должна была быть естественной с той точки зрения, что все члены духовного тела церкви взаимосвязаны между собой, должны носить бремена друг друга и страдать друг за друга. Таким образом апостол Павел рассматривал согрешающего как часть духовного тела церкви, т.е. как спасенного человека.

4. Для обозначения печали о согрешающем апостол Павел применяет слово *елеуэтра*, которое обычно использовалось для обозначения плача об умершем. Это является еще одним косвенным свидетельством, что Павел считал произошедшее с блудником духовной смертью.

5. Такую же меру церковного воздействия (предания сатане) апостол Павел употребил и к двум другим грешникам, о чем мы читаем в 1 Тим. 1:20. Там речь идет определенно о людях, которые были возрождены, но, по выражению Павла, потерпели кораблекрушение в вере. Таким образом для апостола Павла «предание сатане» было мерой духовной дисциплины, применяемой им для восстановления людей верующих.

6. Павел явно проявляет особую заботу о душе этого грешника, что было бы странно, если предположить, что согрешающий был лишь формально верующим, а по сути оставался язычником. В таком случае его положение мало чем отличалось бы от положения других грешников, находящихся за пределами церкви. Однако Павел, не говоря ни слова о женщине — соучастнице в грехе, проявляет заботу о согрешающем брате, что указывает на то, что Павел безусловно считал его «своим». Таким образом мы можем согласиться с тем, что Павел решает здесь²⁹ проблему «верующего — живущего в кровосмесительной связи».

Таким образом, мы, судя по всему, имеем основание считать, что данный текст описывает ситуацию, подобную той, которую описывает Иаков (Иак. 5:19-20), где также допускается возможность для человека, утратившего спасение, обрести его вновь.

²⁹ Gordon D. Fee. *The First Epistle to the Corinthians*. William B. Eerdmans Publishing Company. 1984, с. 196.

Однако, возможно, что сам Павел вообще не входил в глубокие духовные рассуждения о том, был ли этот грешник рожден свыше или нет. В этом случае получается, что апостол вообще не считал возможным почитать спасенным человека, живущего столь порочной жизнью, вне зависимости от того, был ли он возрожден или нет. Но, как бы то ни было, апостол считал такое положение дел поправимым и спасение души грешника — возможным. Итак, хотя все эти рассуждения являются лишь предположениями, даже при рассмотрении данного текста под таким углом зрения получается, что Павел не исключал возможности спасения для человека, временно утратившего свой статус спасенного вследствие увлечения грехом.

3.1.7. Евр. 6:4-6

Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему.

Прежде всего необходимо выяснить, о ком же именно идет речь в данном отрывке. Люди, о которых говорится здесь, являются:

1. Однажды просвещенными (cbictc; φαγααβῆ^ταc,).
2. Вкусившими дара небесного (yeuaapevouc; хе ifQ Scopedc; xñc, enouraviou).
3. Причастниками Духа Святого (pexbxoxh;... nverjрахoc, ctyiou).
4. Вкусившими благого глагола Божия (KaA.6i> yewau.evo'uc, Qeov pгра).
5. Вкусившими сил будущего века (yeuaapevoix;... 5uvdufi<; хе peA.Xovxoq aidjvocj.

Если термин «просвещенные» (фcoxха9eуха<;) еще может быть истолкован двояко, например, в смысле людей крещеных, как этот термин часто использовался в первые века христианской церкви, то остальные перечисленные здесь характеристики явно говорят о людях, переживших духовное рождение. Поэтому вряд ли возможно говорить о том, что эти люди не спасены, как это считает, например, Герман Хоксима. По его словам:

«Автор имел в виду их прежнее состояние, какими они (отпадшие) казались, какими их знали люди, как они обычно участвовали в жизни видимой церкви на земле. Они ³⁰были крещены, и они прошли через внешнее выражение **покаяния**».

Логичнее мнение, высказанное О'Доннеллом:

«Если человек, имевший подобный опыт, не спасен, то трудно представить себе, каково же должно быть описание истинного верующего».³¹

Некоторые комментаторы вынуждены признать, что в данном месте Писания говорится о возрожденных людях, тем не менее пытаются оспорить факт их духовной гибели. Здесь они идут в основном двумя путями:

1. Одним из наиболее авторитетных выразителей этого взгляда является Милард Эриксон, который утверждает, что речь идет о верующих, которые «могли бы отпасть, но с ними этого не произойдет».³² Таким образом получается, что автор Послания к евреям говорит здесь о некоей теоретической ситуации, которая не может осуществиться на практике.

2. Другой путь, поддерживаемый, например, Кэндалом в его книге «Спасен однажды, спасен навсегда», состоит в том, что автор Послания к евреям якобы имел здесь в виду не потерю спасения, а потерю награды в будущей жизни со Христом.³³

Слабость обеих вышеперечисленных позиций состоит в том, что они строятся на основании личных воззрений того или иного автора и вряд ли могут быть каким-то образом экзегетически обоснованы, исходя как из самого текста, так и из общего контекста Послания к евреям.

В целом мы можем сделать вывод, что данный текст из Послания к евреям говорит о людях, которые некогда были возрожденными верующими, а затем безвозвратно утратили свое спасение посредством вероотступничества, выразившегося, скорее всего, в возвращении к прежней иудейской вере и обрядовой практике.

3.1.В. Евр. 10:26-29

Ибо если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников. Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, то сколь тяжчайшему, думаете, наказанию повинен будет тот, кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?

Этот текст по сути дела подтверждает ту информацию, которую мы получили из предыдущего текста того же послания. Так же как и в предыдущем случае, мы определенно имеем дело с безвозвратной утерей спасения. Это следует из слов автора послания, что для отпавшего остается лишь: «φοΒερα 5ῃ тле, Ъкбохц Кpиaecoф' кса яорбс ^Ϟ.O<» (некое страшное ожидание суда и ярость огня).

³¹ J.D.O'Donnel. *Free Will Baptist Doctrines*, Randal House Publications, 1974, с. 78.

³² Milard J. Erikson. *Christian Theology*. Baker Book House, 1985, с. 994.

³³ R.T.Kendall. *Once Saved Always Saved*. Hodder and Stoughton, 1983, с. 131.

То, что речь здесь идет о той же ситуации, что и в Евр. 6:4-6, следует как из общего контекста и композиции послания, так и из слов: (mpopiocc, b x6v m6v теш Эеой катослатпеас; кои тб алра XIII 5ia9r[Kr]i; koiv6v tiyrjeTdpevoc;,, ев ф щихабн, кал тб ПШЩА ШС, Xdpixoc; Eву(Зpiaac;» (попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которую освящен, и Духа благодати оскорбляет), что весьма сходно с Евр. 6:6.

Интересным дополнением к той информации, которая уже имеется в 6-й главе Послания к евреям, в данном тексте служит замечание, что для отступника: «oЪкетл **пepи cтpaxicov** блсoXешетса 8ш1a» (не остается более жертвы за грехи). Иными словами, на отступника уже не распространяются последствия искупительной жертвы Иисуса Христа.

Форлайнс, указывая на связь между терминологией и богословием автора Послания к евреям с теологией Ветхого Завета, делает следующее наблюдение:

«Ветхий Завет проводит четкое разграничение между грехами по неведению и умышленными грехами. Грехи по неведению (которые называются также невольными грехами) — это в основном грехи немощи. Человек, совершивший такой грех, имел благие намерения, но осуществить их ему не удалось. Повинный в таком грехе должен был принести жертву (Чис. 15:27-29). Умышленный грех совершается с дерзостью; он происходит от гордости, своеволия и неверия. Согласно Чис. 15,30-31, жертвы за умышленные грехи не существует. Полагаю, это существенно подтверждает мнение о том, что отступничество не-
исправимо».³⁴

3.1.9. ИТОГИ

Таким образом, рассмотрев восемь мест из Нового Завета, относящихся к вопросу о возможности потери спасения, мы увидели, что:

1. Спасение может быть утрачено.
2. Особое внимание Библия уделяет перспективе безвозвратной утраты спасения.
3. Некоторые тексты также говорят о возможности обратимой утраты спасения.

3.2. Косвенные ДОВОДЫ в пользу ВОЗМОЖНОСТИ потери спасения в посланиях ап. Павла

Теперь перейдем к трем отрывкам из посланий Павла, которые нередко по смыслу объединяют вместе в различных богословских исследованиях:

1. «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малаши, ни мужеложники, ни воры, ни лихоим-

цы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют». 1 Кор. 6:9-10.

2. «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, [соблазны,] ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное. Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют». Гал. 5:19-21.
3. «А блуд и всякая нечистота и любостяжание не должны даже именоваться у вас, как прилично святым. Также сквернословие и пустословие и смехотворство не приличны вам, а, напротив, благодарение; ибо знаете, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога. Никто да не обольщает вас пустыми словами, ибо за это приходит гнев Божий на сынов противления». Еф. 5:3-6.

Очевидно, что во всех трех отрывках Павел говорит о людях, которые вследствие своих тяжких прегрешений не смогут войти в Царствие Божие. Сторонники концепции «вечной безопасности» считают, что сказанное Павлом относится исключительно к неверующим. Однако логически неясно, зачем Павел пугает адресатов своих посланий участью неверующих людей, которая самим верующим совершенно не угрожает. Во всех трех случаях контекст со всей очевидностью показывает, что предупреждение о смертельной духовной опасности обращено именно к верующим людям, хотя Павел и использует для этого примеры из жизни людей мира. Обороты «не обманывайтесь» **УΔ ΤεΧανсхаQe** (1 Кор. 6:9); «поступающие так Царствия Божия не наследуют» **01 та хоіаоха nрdоаovхЕС, ВааіАеіаv бeогЗ оЪ КАТ[рovорfіао] U Giv** (Гал. 5:21); «никто да не обольщает вас» **рпбеЦ Ыххс, аттестата**) (Еф. 5:6), наконец, напористость и эмоциональная напряженность приведенных отрывков выглядят мало объяснимыми, если Павел хотел всего лишь пристыдить своих адресатов, сравнив их жизнь с жизнью окружавших их язычников. Ф. Л. Форлайнс справедливо замечает:

«Святость не нечто произвольное, а необходимое следствие спасения... Павел определенно утверждает, что живущие во грехах³⁵ не наследуют Царствие Божие (1 Кор. 6:9-11; Гал. 5:19-21; Еф. 5:7)».

3.2.1. 1 Кор. 6:9-10; Еф. 5:3-6

О каких же грехах как о духовно смертельных говорит ап. Павел? Приведем перечень грехов только из двух отрывков:

³⁵ Там же.

1 Кор. 6:9-10	Еф. 5:3-6
τβρvoι блудники	πορvεla блудники
εgбоолoл-атpca идолослужители	йшбapoЧoc нечистые
uoixol прелюбодеи	nA.eove^ta любостязатели
и.ал.ockol малакии	
ctpaεvoKOixai мужеложники	
KXenxai воры	
irAeoveKToa любостязатели	
\xeQx>aoi пьяницы	
XotSopoi хулители	
йртcccyec. грабители	

Обратим внимание, что практически все перечисленные здесь грехи со времен Ветхого Завета считались особо тяжкими. За многие из них, в частности за идолослужение, прелюбодеяние, гомосексуализм, вообще полагалась смертная казнь. Блуд в Новом Завете считается грехом, сходным с прелюбодеянием. Любостязание (необузданное стремление к материальному обогащению) также является, особенно в своих крайних проявлениях, несомненно тяжким грехом в свете его осуждения Самим Спасителем (Мф. 6:24; Лук. 16:13). Выражение **CtKa9apata** «нечистые», хотя и не конкретизировано, несомненно означает глубокую степень аморальности. Именно такие тяжкие грехи являются серьезной угрозой нашего спасения. Р. К. Спраул по этому поводу замечает:

«Новый Завет выделяет различные степени греха. Некоторые грехи хуже других. Христиане часто упускают этот важный момент. Особенно протестантам не дается понятие о градации грехов... Когда Иисус сказал, что смотреть на женщину с вождением означает нарушить закон о прелюбодеянии, то Он не говорил и не подразумевал, что вождение так же плохо, как и акт прелюбодеяния... Важно помнить об идее градации грехов, чтобы понимать разницу между грехом и тяжким грехом. Опять же все наши грехи требуют прощения. Все наши грехи являются актами измены Богу. Мы нуждаемся в Спасителе, чтобы избавиться от наших «маленьких» грехов, так же как и от крупных. Но некоторые более значительны, чем другие, и нам нужно уметь определять их».

Кроме того, Павел не утверждает, что всякий согрешивший одним из перечисленных грехов автоматически лишается спасительной благодати Божией. Блудник — это не человек, однажды или даже несколько раз ввавший в блуд, но человек, постоянно живущий в этом грехе, для которого пребывание в нем является привычным, так сказать, нормальным состоянием. То же можно сказать и о других упомянутых здесь типах грешников. Таким образом лишь регулярный тяжкий грех может быть признаком, но не причиной, утраты живой веры и спасительной благодати.

3.2.2. Гал. 5:19-21

Теперь перейдем к третьему тексту, здесь содержатся упоминания о грехах, которые на первый взгляд не относятся к катего-

рии тяжких. В этом отрывке употребляются слова *ἡδυσ*, (синод, «зависть») и *feris*, (синод, «ссора»), которые в других местах, в частности в 1 Кор. 3:3, относятся к людям, недостаточно дисциплинированным вследствие малого духовного возраста, т.е. тех, кого Павел образно называл *νῆμοι ἐν Χρυστῷ* Хрютф «младенцы во Христе» (1 Кор. 3:1). Однако спектр значения этих слов достаточно широк. Элементарный анализ употребления этих слов в Новом Завете показывает, что слово *ἡδυσ*, может означать как мелочные проявления зависти, являющиеся наследием прежнего господства в человеке греховной природы (Рим. 13:13; 2 Кор. 12:20), так и злостную зависть, заставляющую преследовать верующих (Деян. 15:17). Такого рода зависть, которая, как показывает история Церкви и современная практика церковной жизни, может развиться и в возрожденном и первоначально хорошо духовно развивающемся христианине, способна сделать из него человека, готового на предательство братьев. Готового последовать за Каином. Несомненно, что христианина, пребывающего в таком состоянии, вряд ли можно считать меньшим грешником, чем христианина, ставшего, например, профессиональным преступником.

Аналогична ситуация и со словом *ερῶ*, которое может означать как мелкие ссоры (Рим. 13:13; 1 Кор. 1:11), так и развращенную склонность людей, находящихся вне сферы действия благодати Духа Святого. Причем это слово может относиться как к язычникам (Рим. 1:29), так и к тем, кто разрушает церкви изнутри, о которых ап. Павел пишет: *«...горд, ничего не знает, но заражен страстью к состязаниям и словопрениям, от которых происходят зависть, распри, злоречия, лукавые подозрения»* (1 Тим. 6:4).

3.2.3. ИТОГИ ОБСУЖДЕНИЯ 1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:19-21; Еф. 5:5-6

Итак, приведенные и кратко исследованные нами тексты свидетельствуют, что люди, являющиеся, так сказать, профессиональными грешниками, т.е. регулярно злоупотребляющие грехами, которые Писания относят к категории тяжких, не имеют общения со Святым Духом и участия в вечной жизни.

Некоторые авторы, придерживающиеся концепции «вечной безопасности», признают, что тексты, рассмотренные выше, могут относиться к людям, находящимся в церкви. Например, Дональд К. Кемпбелл в своем комментарии к Посланию к галатам пишет относительно Гал. 5:21:

«Апостол официально предупреждает галат, как уже делал это ранее, когда был с ними, что поступающий так, т.е. погрязший в этих и подобным им плотских грехах, будущего Царства Божия не наследуют».

Правда, он тут же оговаривается, что:

«это не означает, что христианин может потерять спасение, если впадет в какой-то плотской грех, однако человек, постоянно живущий

такой растленной жизнью, свидетельствует о себе, что он дитятею Божиим не является».³⁶

Гораздо более ясным представляется вывод, который делает о том же тексте Р. К. Спраул:

«В этом отрывке Павел повторяет предупреждение Иисуса о потере Царства Божьего. Люди, чей стиль жизни таков, как описывается в этих строках из Послания к галатам, не наследуют Царства Божьего. Это не значит, что любой совершенный нами грех лишит нас права пребывания на небесах, Павел здесь говорит о стиле жизни, который привычно и постоянно характеризуется такими пороками. Мы видим, что здесь речь идет и о внешних, и о внутренних грехах. Включены сюда как грехи тела, так и грехи сердца».³⁷

Думается, что проведенное краткое исследование трех текстов из посланий Павла дает дополнительное свидетельство в пользу того, что христианин может при определенных обстоятельствах утратить личное спасение.

3.3. Тексты, используемые сторонниками концепции «вечной безопасности»

Теперь рассмотрим тексты, которые чаще других приводятся сторонниками концепции «вечной безопасности» в подтверждение правильности своей позиции.

3.3.1. Ин. 10:27-29

«Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною. И Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек; и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего».

Это место часто понимается как безусловное свидетельство невозможности потерять спасение. Например, Моррис пишет по этому поводу следующее:

«Это одна из самых драгоценных вещей в нашей вере, что наше продолжающееся существование вечной жизни зависит не от того, что мы слабо держимся за Него, а от того, что Он крепко держит нас».³⁸

Здесь можно найти три аргумента, которые якобы указывают на то, что спасенный не может потерять своего спасения:

1. Кςтуоо 8i8сорi аiггоiс; fсofv аiсbviov (*Я даю им жизнь вечную*). Прежде всего следует отметить, что вечность не принадлежит верующему, вечностью всегда распоряжается только Бог. Кроме того, хотя верующему и обещана вечная жизнь, Писание определенно говорит, что эту вечную жизнь верующий имеет в Сыне: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Ин. 5:11). На-

Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения, с. 315.

Р. К. Спраул. Святость Бога, с. 187.

Г. К. Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Логос, 1994, с. 322.

личие в данном тексте личного местоимения ёуш (каусо = кса + ёусо) также акцентирует внимание на Иисусе как источнике вечной жизни. Итак, пока человек находится во Христе, он имеет в Нем вечную жизнь. Теряя Христа, человек теряет вместе с Ним и участие в вечной жизни.

2. ОЪ рf] arгоХсovTai etc; хbν аісova (*не погибнут вовек*). Эти слова сказаны по отношению к верующим людям, т.е. к людям, имеющим спасительную веру. Косвенное подтверждение этому мы находим в том, что Иисус, говоря об овцах, имеет в виду тех, кто слушаются голоса Его (та ярбрата та feud Tfq бсovf[c; рои акооогхзту) и идут за Ним (каг аколоибогЗспу рог). Это не может служить доказательством невозможности утратить спасение. В отношении неверующих мы также имеем сходное утверждение: «*не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем*» (Ин. 3:36). Конечно же из этого не следует, что неверующий, став верующим, не увидит жизни. Точно так же верующий имеет жизнь до тех пор, пока собственно остается верующим.

3. ОЪ% арткхаег TIQ аЪта ек хfс, ХЕфбд рои (*никто не похитит их из руки Моей*). Смысл данного выражения достаточно прост: ничто и никто не в силах сделать из верующего человека неверующего, однако Христос явно говорит здесь о возможности внешней угрозы взаимоотношениям между Собой и верующим. Это утверждение Иисуса Христа не имеет отношения к тому случаю, когда верующий сам порывает отношения со Христом. Некоторые могут возразить, что христианин тоже не может похитить сам себя из руки Господа, поскольку он не сам себе даровал духовное рождение. Такое замечание не лишено смысла. Однако в случае утраты живой веры человек лишается вечной жизни не по своему желанию, а потому, что Бог не относится к нему более как к верующему и отнимает у него право на участие в вечной жизни как у фактически неверующего.

3.3.2. РИМ. 8:38-39

«Ибо я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем».

Прежде всего по контексту данное место относится скорее к поддержанию верующих в период испытаний, чем к проблеме сохранения святых. Апостол Павел хочет убедить римских верующих, что Бог любит их (т.е. они не отлучены от любви Божией), хотя имеют массу проблем и неприятностей, связанных с гонениями.

Если мы все же считаем, что данное место относится к вопросу сохранения спасения, то мы, как и в случае с Ин. 10:28, должны признать, что речь здесь, скорее всего, может идти лишь о внеш-

ней угрозе спасению, а не о том случае, когда верующий сам отворачивается от Бога. М. Генри по этому поводу замечает:

«Никакое... творение, которое только может существовать, не может³⁹ отделить нас от любви Божьей во Христе... ничто, кроме греха».

3.3.3. Рим. 11:29

«Ибо дары и призвание Божие непреложны».

Исходя из контекста, мы можем утверждать, что сказанное здесь Павлом имело непосредственное отношение к этническим израильтянам. Данн пишет:

«Поднимая вопрос относительно отвержения Израилем Евангелия, Павел не мог допустить мысли, что Бог оставил Израиль».⁴⁰

Таким образом, речь здесь идет о верности Бога обещаниям, данным народу Израилеву, и их нерушимости, несмотря на неверность самих израильтян. Однако из этого никоим образом не следует, что израильтяне угодны Богу и будут Им во что бы то ни стало спасены, невзирая на их неверие.

Если толковать данный текст несколько шире, его смысл будет состоять в том, что Господь всегда остается верным Своим обетованиям. Однако, как и в случае с Израилем, здесь речь не идет о том, что личное спасение, будучи даром, сохраняется без всяких условий. Надо иметь в виду, что Господь, даруя что-либо человеку, в том числе и жизнь вечную, и обещая хранить верующего, ставит необходимым условием пребывание спасенного в вере. Иными словами, если Бог обещал что-либо на каких-либо условиях, следовательно, это обещание Божие остается неизменным именно в том виде, в котором оно было дано, т.е. с условиями. Таким образом условия обетования точно так же неизменны, как и сами обетования. Бог обещал вечную жизнь всякому человеку, обладающему спасительной верой, и в случае потери веры человек уже не может отнести к себе действия данного обетования.

3.3.4. Флп. 1:6

«...будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа».

Тиссен, будучи уверенным, что данный текст говорит о невозможности утратить спасение, высказывается следующим образом:

«Одно дело — желать сохранить в безопасности, а другое дело — обладать способностью⁴¹ хранить. Бог обладает способностями в этих двух отношениях».

Трудно не согласиться с тем, что Бог не только желает, но и может сохранить верующего. Однако из этого отнюдь не следует, что Бог сохраняет его без всяких условий. Апостол Павел пишет,

³⁹ The Bethany Parallel Commentary on the New Testament. Bethany House Publishers. 1983, с. 933.

⁴⁰ James D. Dunn. Word Biblical Commentary (Romans 9-16). World Books, 1988, с. 694.

⁴¹ Г. К. Тиссен. Лекции по систематическому богословию, с. 322.

что Господь будет продолжать спасительную работу в верующих до дня Иисуса Христа. На первый взгляд кажется, что однажды начатая в ком-либо Богом спасительная работа никогда не прекратится, покуда верующий навеки не упокоится в Господе в Его небесном Царстве. Однако следует иметь в виду одно обстоятельство: речь, собственно, идет о том, что Бог делает со Своей стороны все возможное, чтобы человек не утратил свое спасение, но мы знаем, что человек имеет спасение не сам по себе, но во Христе. Следовательно, работа по спасению человека и по сохранению его спасения может производиться Духом Святым только в тех сердцах, которые не утратили способности общаться со Христом. Если человек утратил эту возможность (Евр. 6:4-6), то такого рода спасительная работа со стороны Бога просто не может производиться в нем.

3.3.5. ИТОГИ

Подводя итоги изучения текстов, которые обычно используются сторонниками концепции «вечной безопасности», можно сделать следующие выводы:

Из рассмотренных текстов безусловно следует, что, пока человек имеет спасительную веру, — он спасен.

Из рассмотренных текстов следует также, что Бог предпринимает определенные усилия для сохранения спасенных в вере.

Однако из рассмотренных текстов, по всей видимости, отнюдь не следует, что веру нельзя утратить или что человек, переставший верить, все равно остается спасенным.

4. Богословие потери спасения

Теперь подведем итоги рассмотрения библейского материала:

4.1. Необратимая утрата спасения

Предупреждения о возможности безвозвратной утраты спасения, как мы видели из многих обсуждаемых нами мест Священного Писания, ясны и многочисленны. Достаточно сказать, что даже для такого авторитетного сторонника концепции «священной безопасности», как Эриксон, текст Евр. 6:4-6 является камнем преткновения. Ему пришлось изрядно потрудиться, чтобы попытаться увязать смысл этого текста с концепцией «вечной безопасности». Приведем некоторые его рассуждения:

«Хотя в Евр. 6 указано, что истинно верующие могут отпасть, но в Ин. 10 утверждается, что они не отпадут. Теоретически возможность отступничества существует, но с верующими до этого дело не дойдет. Они могли бы отойти от веры и их в результате постигла бы участь, описанная в Евр. 6, но благодать Божия хранит их от отступничества. Бог совершает это, но не тем, что Он делает отступничество невозможным для верующих, а тем, что Он обеспечивает их сохранение в вере. Мы не случайно выделяем здесь слова «могут отпасть» и «не отпадут»: это гарантия свободы воли личности. Верующий имеет воз-

возможность отречься от веры, но он по собственной воле предпочитает этого не делать».⁴²

Иными словами, выходит, что свободная воля верующего сохраняется, но она может действовать только в сторону сохранения, верующие могут отпасть, но... не упадут. Очень трудно уяснить, как сам Эриксон представляет себе эту, с его точки зрения, теоретическую возможность утраты спасения, которая, по его же выводам, не может произойти в действительности. Еще менее понятно, зачем Богу в Евр. 6:4-6, как и в других местах Священного Писания, предупреждать об ужасной возможности безвозвратно потерять спасение, если такая перспектива реально не угрожает верующим. Вряд ли работает и объяснение, согласно которому Бог через эти предупреждения укрепляет христиан в их вере и таким образом сохраняет их от падения. Если отпадение не может произойти практически, то оно и не произойдет, даже в том случае, если верующий вообще не разу в жизни не читал Послания к евреям и вообще ничего не слышал ни о каких библейских предупреждениях. Думается, что подобные попытки объяснить теоретическую возможность утраты спасения весьма натянуты. Можно согласиться с Форлайнсом, который считает, что нежелание многих ученых богословов признать, что учение о реальной возможности безвозвратной потери спасения ясно выражено в Новом Завете, происходит лишь от того, что оно не укладывается ни в кальвинистское учение о безусловном предызбрании, ни в отстаиваемую ими концепцию «вечной безопасности». Первая из этих богословских концепций — о безусловном предызбрании, которая не рассматривается в этой работе, достаточно спорна и не разделяется большинством христианских ученых богословов различных деноминаций. Вторая, как об этом уже говорилось выше, вряд ли может быть вполне обоснована на текстах Нового Завета. Думается, что в случае непредвзятого подхода учение о возможности окончательного отпадения от спасительной веры и благодати ничто не мешает признать правильным и вполне библейским.

Еще один сложный вопрос состоит в том, почему Писание учит (хотя и не во всех случаях, как это видно из Иак. 5:19-20 и 1 Кор. 5:1-5), что отпавший не может быть обращен вновь.

Рассмотрим несколько возможностей:

1. Допустим, что Бог не хочет послать покаяние отступнику. На первый взгляд такое вполне возможно, тем более что отступник сам отрекся от Бога. Кроме того, совершенно ясно, что если Бог Сам не даст благодати отверженному, то отступник не сможет вновь возвратиться к Богу, даже если будет страстно желать этого. Однако у такого предположения есть один недостаток: Писание ясно говорит, что Бог хочет спасения каждого человека (1 Тим. 2:4),

2. Второе допущение, которое можно сделать, состоит в том, что человек в результате полного отпадения утрачивает свободную

волю. Однако этому невозможно найти подтверждения ни с библейской, ни с логической точек зрения.

Видимо, мы имеем дело с ситуацией, когда человек, сознательно и полностью веровавший в Христа, уподобившись Иуде, находится в такой степени морального падения и развращенности, что не имеет ни желания, ни моральных резервов для покаяния. Спектр реакции такого человека на Христа и Божью благодать лежит между равнодушием и крайней степенью озлобления. Это состояние, видимо, может быть сопоставлено с состоянием фарисеев, утверждавших, что Иисус исцеляет больных силою Веелзевула (Мк. 3 гл., Мф. 12 гл.). Такие люди потеряли остатки страха Божия и надежду на спасение, похулив Духа Святого (Мф. 12:31).

Человек, таким образом, отворачивается от Христа, а Христос в Свою очередь отворачивается от отступника, поскольку его обращение невозможно и соответственно грех его непрощителен.

Однако следует подчеркнуть, что, судя по всему (особенно исходя из Евр. 6:6 и 2 Пет. 2:20-22), речь здесь может идти не о простой потере веры вследствие человеческой слабости, впадения в грех или неосторожного уклонения в ересь, а о полном сознательном богоотступничестве, по сути дела, о переходе на сторону врагов Христа. Только в этом случае мы можем говорить о безвозвратной утрате спасения, не вынося при этом окончательного суждения о каждом конкретном случае, который может встретиться в нашей практике, поскольку на основании внешних признаков мы не всегда можем сделать правильный вывод о том, является ли тот или иной случай отпадения столь глубоким, точно так же, как мы никогда не сможем со стопроцентной уверенностью утверждать о другом человеке, что он действительно является возрожденным. Поэтому, хотя в Первом послании Иоанна и говорится о бесполезности молитвы за людей, совершивших «грех к смерти» (1 Ин. 5:16), мы должны молиться и стараться вернуть ко Христу всякого духовно заблудшего человека, поскольку в условиях современной церкви знание о действительной глубине духовного падения человека имеет только Сам Господь.

4.2. Обратимая потеря спасения

Возможность обратимой потери спасения, как правило, вообще всерьез не рассматривается современными баптистскими, да и вообще евангельскими богословами. Если возможность потерять спасение многими все же признается, то лишь в смысле окончательного отпадения от благодати. Однако, как следует из изученных нами текстов, Писание говорит о возможности обратимой утраты спасения.

Напомним основные выводы (Иак. 5:19,20; 1 Кор. 5:1-5):

1. Спасение в ряде случаев может быть утрачено и обретено вновь.

2. В этих текстах говорится об отпадении от веры, не связанном с глубоким осознанным богоотступничеством, сопровождающимся внутренним ожесточением (что обычно при необратимой утрате спасения).

В чем же причина того, что многие не считают обратимую утрату спасения возможной?

Во-первых, многие считают, что Бог не может в зависимости от человека без конца изменять Свои решения. Этот аргумент используют в своих целях и сторонники «вечной безопасности». Однако Слово Божие показывает, что Бог меняет Свое отношение к человеку в зависимости от изменения отношения самого человека к Господу:

«И беззаконный., если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? И праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно, будет делать все те мерзости, какие делает беззаконник, будет ли он жив? все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся; за беззаконие свое, какое делает, и за грехи свои, в каких грешен, он умрет» (Иез. 18:21-24).

Наконец, если Бог однократно может изменить Свое отношение к человеку, аннулировав его спасение, то почему Он не может изменить Свое решение вновь? В Священном Писании мы не находим ничего, что убедило бы нас в невозможности этого.

Во-вторых, многие богословы излишне сосредоточены на тексте Евр. 6:4-6 как на ключевом тексте, относящемся к теме возможности утраты спасения. Однако вернее было бы говорить об этом тексте как о важном для понимания случаев необратимой утраты спасения и не упускать из виду тексты, указывающие на возможность обратимой потери спасения.

В-третьих, многие впадают в логическую ошибку, полагая, что потеря спасения не может быть обратимой, поскольку Писание ясно говорит о необратимой утрате спасения. На самом деле речь идет о разных ситуациях. Возможность обратимой потери спасения отнюдь не отменяет случаев его необратимой утраты. Точно так же как, вопреки рассуждениям сторонников концепции «вечной безопасности», вряд ли логично считать упомянутый в 1 Послании Иоанна случай явного отпадения людей невозрожденных исключаящим возможность отпадения возрожденных христиан. По промыслу Божьему различные книги Священного Писания, дополняя друг друга, раскрывают разные аспекты духовных истин. Поэтому вряд ли правильны излишние упрощения и подгонка одного текста под другой. Подчас мы пытаемся вынести некий общий стандарт там, где Слово Божие говорит о наличии нескольких ва-

риантов. Надо сказать, что если кто-либо вообще признает учение о потере спасения лишь в смысле его необратимой утраты, то такая позиция, будучи в принципе возможной для богослова, вряд ли столь же приемлема в практической духовной работе пастыря или душепопечителя. Например, едва ли смогут помочь в разрешении реальных духовных проблем людей размышления Ф. Л. Форлайнса:

«Когда мы всерьез воспринимаем учение о том, что отступничество неисправимо, то возникает вопрос: можем ли мы дать надежду людям, которые боятся, что они повинны в грехе, описанном в Евр. 10:26? Прежде всего, по моим наблюдениям, если человек опасается, что он совершил непростительный грех, то, вероятно, все же он его не совершил».⁴³

Вряд ли для человека, пережившего временный отход от Бога и возвращенного действием Божьей благодати на путь веры, будет утешением, что, «вероятно, он непростительный грех не совершил». Если человек пережил покаяние, это несомненно означает, что он уже прощен Богом. Об этом мы имеем множество удостоверений в Священном Писании.

Если человек пережил опыт временного отпадения от Бога, особенно сопровождавшегося потерей веры или отречением от нее, теория о том, что потеря спасения может быть только окончательной, может привести как минимум к двум возможным отрицательным последствиям:

1. Либо человек, побуждаемый Духом Святым к покаянию, может вообще не покаяться, считая это бесполезным, что практически приведет его к реальной духовной гибели.

2. Либо, покайся, человек будет всю оставшуюся жизнь страдать неким комплексом дамоклова меча, не будучи уверенным, прощен ли он на самом деле Богом или нет.

4.3. «Механизм» утраты спасения и возможного его обретения вновь

Представляется необходимым вкратце коснуться того, каким именно образом может происходить потеря спасения и в некоторых случаях его обретение вновь.

1. Из Нового Завета следует, что грех есть неестественное состояние возрожденного человека, а потворство греху является следствием нетвердости веры (Рим. 6:6; 1 Ин. 3:9; 1 Пет. 5:9; Еф. 6:16).

2. Пребывание во грехе в свою очередь умерщвляет христианскую совесть и ослабляет веру (Евр. 12:1-2; 1 Тим. 1:19).

3. Мы также знаем, что хронический тяжкий грех, ересь, неверие могут привести к полному отрыву от действий благодати Божией и утрате живой веры (Евр. 6:4-6; Иак. 5:19-20; 1 Тим. 2:12).

4. Потеряв спасительную веру, человек утрачивает благодать, и Бог лишает его участия в вечной жизни (Ин. 15:2-6).

5. Пока христианин духовно жив, он, согласно Новому Завету, сопротивляется греху, что обычно, хотя и не всегда, можно наблюдать явно (1 Ин. 5:18).

6. Отсутствие сопротивления греху является признаком духовной смерти (2 Пет. 2:22; 1 Ин. 3:6).

7. Человек может быть духовно реанимирован из этого состояния, если он не находится в состоянии глубокого ожесточения против Бога (Иак. 5:19-20; 1 Кор. 5:1-5).

8. Реанимация человека из состояния духовной смерти может происходить только под действием Духа Святого и только с согласия свободной человеческой воли (1 Ин. 5:16).

9. Люди, впавшие в глубокое ожесточение против Бога, являющееся, как мы уже говорили, следствием полного сознательного богоотступничества, иначе говоря, совершившие грех хулы на Святого Духа, не могут быть реанимированы из состояния духовной смерти, поскольку всецело поработили свою волю дьяволу (Мф. 12:31).

5. Потеря спасения и другие библейские доктрины

Рассмотрим теперь взаимосвязь библейского учения о потере спасения в связи с другими доктринальными учениями, отраженными в Священном Писании.

5.1. ВОЗМОЖНОСТЬ утраты спасения в свете доктрины о спасении по вере

Кратко библейское учение о спасении по вере может быть выражено следующим образом. Во-первых, спасение усваивается нами исключительно посредством веры (Еф. 2:8). Во-вторых, спасение сохраняется посредством веры (Евр. 10:38). В-третьих, утрата спасительной веры означает аннулирование с Божьей стороны нашего спасения (Ин. 15:2-6). При этом, говоря о спасительной вере, (мы естественно) имеем в виду то, что человек имеет личное отношение со Христом как со своим Господом и Спасителем. Человек может утратить спасительную веру, сохранив все атрибуты внешней религиозности, подобно людям, которые, не будучи возрождены, являются прихожанами церковью различных христианских деноминаций. О разнице между живой и формальной верой мы можем читать в различных местах Нового Завета. Особенно рельефно это показано в Послании Иакова (Иак. 2:14-26).

Обладая спасением через веру, мы конечно не можем потерять его лишь вследствие одного факта впадения в какой-либо, пусть даже самый безобразный, грех. Однако христианин не может постоянно пребывать в каком-либо тяжком пороке или явной ереси, одновременно обладая спасительной верой. Такая комбина-

ция не представляется возможной, так как новая природа возрожденного человека чужда греху, не приемлет его и противостоит ему (1 Ин. 3:9; 5:18).

Это вовсе не означает, что вера превращается в некое дело, совершая которое, человек зарабатывает свое спасение. Вера является даром Божиим, который мы можем как принимать, так и отвергать. Форлайнс по этому поводу замечает:

«Библия ставит спасение в простую зависимость от веры. Спасение есть дар, и его сохранение при условии веры ничуть не более противоречит его природе, чем его восприятие при условии веры. Странно подумать, что кто-то пытается доказать, будто требование сохранения веры, как условие сохранения спасения, делает из веры «дело» и тем самым ставит спасение в зависимость от дел (Рим. 4:3-5).

Если бы вера рассматривалась как основание для оправдания, а не его условие, тогда можно было бы признать ее «делом». Вера абсолютно ничего не прибавляет к основанию для нашего оправдания. Это основание — смерть и праведность Христа, вмененная нам в заслугу, — не больше и не меньше! И когда мы проведем разграничение между основанием и условием, то уже никак нельзя будет сказать, что пребывание⁴⁴ в вере как условие пребывания в оправдании делает из веры «дело»,

Таким образом, мы видим, что возможность потери спасения вполне совместима и находится в полной гармонии с учением о спасении благодатью по вере

5.2. Потеря спасения в свете Божьей любви, милосердия и отцовства

Несомненно, что Бог, в Которого мы уверовали, является Богом любящим (1 Ин. 4:16) и нашим милосердным Отцом (Лк. 6:36). Возможно ли, чтобы Бог, возлюбивший нас прежде, чем мы возлюбили Его (1 Ин. 4:19), и ради нас по Своей неизреченной любви отдавший на страдания и муки Своего Единородного Сына (Ин. 3:16), отвернулся от Своих возлюбленных детей, обретение которых Ему обошлось так дорого? С чисто богословской точки зрения, как это ни парадоксально звучит, видимо, следует дать утвердительный ответ.

Иисус говорил Своим ученикам: *«ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога»* (Ин. 16:27). Любовь, которую Отец небесный питает к нам, верующим, обусловлена тем, что мы отвечаем пребыванием в вере и ответной любовью на Его божественную любовь.

Любовь Божия может проявляться как наказание Божие и Его строгость, потому что наш Небесный Отец не хочет нас потерять, зная, что такая возможность существует (Евр. 12:7-15).

Среди причин, которые заставляют многих христиан следовать концепции «вечной безопасности», есть причина на первый взгляд

⁴⁴ Там же, с. 249-250.

неприметная, но играющая особую роль для людей второй половины XX столетия. Огромные страдания, пережитые человечеством в период двух мировых войн, а также сокращение рождаемости в странах западной цивилизации привели к кардинальному изменению представлений о нормальных семейных отношениях. Балованье детей стало своеобразной нормой современного общества. Ребенок, часто единственный в семье, нередко растет в атмосфере излишних поблажек и гарантированного всепрощенчества со стороны своих родителей. Для нас кажется естественным, что родители всегда и при всех обстоятельствах стоят на стороне ребенка. Между тем библейское понимание отношения родителей к своим детям качественно отличается от того, что принято сегодня. Хотя Библия воспекает родительскую любовь, примером чего может служить известный текст из книги Малахии: «и буду миловать их, как милует человек сына своего» (Мал. 3:17), но в то же самое время Ветхий Завет предписывает родителю не щадить сына или дочь, если они будут склонять его к идолослужению (Вт. 13:5-9). Таким образом, родительские чувства и любовь в библейском понимании отнюдь не слепы. И именно на это следует ориентироваться, когда мы пытаемся оценить отцовские чувства по отношению к нам. Бог суверенен, и точно так же, как Он усыновляет нас, Он волен указать нам на порог родительского дома в случае нашего наглого бесчестия. При этом Господь отнюдь не связан нашими преувеличенно сентиментальными представлениями о родительских чувствах.

5.3. ВОЗМОЖНОСТЬ потери спасения в свете Божьего всеведения

Когда мы рассуждаем о принципиальной возможности потери спасения, может возникнуть естественный вопрос: каким образом всеведущий Бог, стоящий над временем и пространством и потому несомненно знающий конец каждого человека, как такой Бог может даровать кому-либо спасение, заведомо зная, что данный индивидум затем отвергнет Божью благодать? Кажется, с нашей человеческой точки зрения, что если Бог дарует спасение таким людям, то Он поступает нерационально. Возможно ли это для всеведущего и премудрого Бога?

Прежде всего нужно выяснить, являются ли подобные действия Бога возможными с библейской точки зрения. Уже в Ветхом Завете Бог неоднократно показывал, что это возможно. Мы знаем, что Бог имел близкое общение с Саулом и благодатно общался с ним, зная его плачевный духовный конец (1 Цар. 10:6-10). Точно так же Бог вступил в близкие взаимоотношения с Соломоном в его молодые годы, хотя Господь несомненно был в курсе отступничества Соломона в старости (3 Цар. 3:5-15). Тем более мы можем убедиться, что Бог может входить в близкие отношения с людьми и даровать им полноту спасения, несмотря на то что эти люди в ко-

нечном счете предназначены для вечной гибели. Не об этом ли нам говорит текст Евр. 6:4-6?

Однако есть ли этому какое-нибудь объяснение? Думается, что можно попытаться выйти из видимого логического противоречия двумя способами:

1. Прежде всего никогда не следует забывать, что наше представление о разумном и неразумном, логичном и нелогичном и тому подобных вещах весьма ограничены. Вряд ли можно подходить с нашими мерками рациональности к Божьим деяниям. Господь дал нам понять: *«Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — лулш Мои, говорит Господь»* (Ис. 55:8). Таким образом, если премудрый Бог делает что-то, то Его действия несомненно рациональны с точки зрения Его высшей божественной мудрости, даже если это не укладывается в наше сознание. Итак, если Бог считает возможным спасти тех, кто затем все равно погибнут, то мы должны признать это разумным.

2. Библия приоткрывает нам еще одну грань, помогающую по-другому осмыслить данную проблему, Говоря о всеведущем Боге, мы в то же самое время говорим о любящем Боге, том Боге, Который, заведомо зная, что Иуда является «сыном гибели» (Ин. 17:12), до последнего момента старался предотвратить его грех. Наш Бог — это Небесный Отец, Который *«повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных»* (Мф. 5:45). Таким образом, Бог посылает Свои блага даже тем людям, которые вообще никогда не придут к Нему. Когда мы смотрим на нашего Господа с этой точки зрения, тогда нам не таким уж странным кажется то, что Он не отказывает в близком общении с Собою людям, которые будут лишены этого общения в вечности.

5.4. Потеря спасения в свете всемогущества Божия

Прежде чем переходить к обсуждению того, совместимо ли учение о потере спасения с таким важным атрибутом Бога, как всемогущество, процитируем высказывание Беттнера:

«Возрождение скажется радикальной и сверхъестественной переменной во внутренней природе, посредством которой душа духовно жива, а насажденная новая жизнь — бессмертна. А так как эта перемена происходит во внутренней природе, то эта сфера, в которой человек не может осуществлять свой контроль. Ни одно творение не обладает необходимой свободой для того, что бы изменить фундаментальные принципы своей природы, потому что это прерогативы Бога, как Творца. Поэтому никакой другой сверхъестественный акт Божий не в состоянии обратить эту переменную в прямую противоположность и явиться причиной того, чтобы эта новая жизнь погибла».⁴⁵

Беттнер выражает известный взгляд, что потеря спасения противоречит Божьему всемогуществу, равно как в конфликте с

Божьим всемогуществом оказывается свободная человеческая воля. Однако попытаемся задать себе несколько вопросов. Мог ли Бог спасти всех людей? Ответ, естественно, должен быть положительным, поскольку в противном случае мы отказываемся признавать Божье всемогущество. Теперь зададим себе другой вопрос: хочет ли Бог спасти всех людей? Ответ ясно следует из Священного Писания: *«(Бог) хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим. 2:4). Почему же в таком случае все не спасаются? Одним из ответов будет являться то, что Бог по Своей суверенной воле уважает свободную волю человека и не стремится навязать Свою благодать.

Аналогично обстоит дело с так называемым «сохранением святых». Бог силен сохранить верующих. Эта истина ясно выражена в соответствующих местах Нового Завета, где говорится, что ничто не может отлучить нас от Христа и похитить из руки Господа (Ин. 10:28; Рим. 8:38-39).

Бог не только может, но безусловно хочет сохранить спасение каждого возрожденного христианина, что следует, например, из Первосвященнической молитвы Иисуса, где Иисус молится Отцу об учениках: *«Не молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла»* (Ин. 17:15).

Однако, так же как и в случае с принятием Божьей благодати, т.е. с обретением спасения, все вышесказанное не исключает возможности удаления человека от Бога по собственной воле. Тот же Бог, Который хранит верующих, наделил их и ответственностью за освящение и пребывание в вере. Апостол Павел пишет: *«со страхом и трепетом совершайте свое спасение»* (Флп. 2:12). Таким образом Бог не сделал человека заложником обитающей в нем благодати Святого Духа. У человека есть возможность удалиться от Бога, отказываясь таким образом от привилегий, связанных с нерушимыми Божьими обетованиями: *«Верно слово: если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем; если отречемся, и Он отречется от нас»* (2 Тим. 2:11-12).

Кроме того, рассуждая о суверенитете Божиим, мы часто оказываемся в плену личной или богословской ограниченности. Справедливо замечание Пицирилли:

«Мы верим в верховную власть Бога, но Бог волен сделать все, и в том числе поставить спасение в зависимость от условия. Наш Бог достаточно велик, чтобы действительно управлять Своим миром».⁴⁶

Если нам кажется, что суверенный Бог должен давать спасение без всяких условий и не беря в расчет личные желания людей, то из этого отнюдь не следует, что обязан поступать в соответствии с нашими представлениями о Его суверенитете.

Начиная со времен Реформации многие протестантские теологи, не исключая и таких отцов протестантизма, как Мартин Лютер и Жан Кальвин, не могли гармонично совместить всемогущество Бо-

⁴⁶ Robert E. Picirilli. *Preservance*, с. 22.

жие со свободной человеческой волей, предпочитая решать видимые неувязки в богословских схемах за счет человеческой свободы, либо обесценивая, либо и вовсе игнорируя ее.

Между тем свободная воля является Божьим даром, изначально данным человеку при сотворении. Наличие свободной воли у человека является реализацией Божьего замысла, поскольку Бог по Своей суверенной воле пожелал сделать человека нравственно свободным существом.

Библия нигде не учит, что человек лишается свободной воли, в смысле возможности выбора личной духовной и нравственной ориентации, как вследствие грехопадения, так и вследствие духовного рождения.

Когда в Библии говорится о порабощении человеческой воли грехом, то имеется в виду, что человек по своей природе греховен и не может изменить свою греховную природу без Божьей благодати (Рим. 3:23; Ин. 6:44). Однако при этом ни в коем случае не имеется в виду, что человек не может искать Бога и стремиться к добру (Деян. 17:26-27; Рим. 2:14-15).

Свобода духовной и нравственной ориентации не утрачивается и после возрождения. В противном случае человек не только не имел бы возможности отпасть, но и согрешить, поскольку грех не присущ новой природе верующего человека.

В конечном счете человек теряет спасение не просто потому, что он отверг спасительную веру и Божью благодать, но прежде всего потому, что Сам Бог допускает для человека возможность вероотступничества, и Он же по Своей суверенной воле решил не сохранять спасение за теми, кто сами бегут от Него. Следовательно, все, что делает человек, исходя из своей свободной воли, заведомо учтено в Божьем плане и никоим образом не ограничивает Его суверенитета.

5.5. Учение о потере спасения в связи с доктриной об искуплении

Если принять точку зрения, что Христос умер не за все человечество, а лишь за избранных, то при таком взгляде потеря спасения вряд ли возможна, так как в этом случае Бог Сам очертил круг лиц, на которых распространяется Его искупление. Таким образом человек логически исключается из процесса собственного спасения, такой взгляд находится в тесной связи и логически гармонирует с другими традиционными кальвинистскими доктринами, такими, как безусловное предопределение, безусловное сохранение святых и т.п.

Однако Писания содержат множество свидетельств, что Христос умер за всех людей, понеся на Себе грехи всего мира. Джон Драйвер пишет:

«Иисус, будучи послушен до смерти, через Свою заместительную смерть устранил⁴⁷ власть последствий греха применительно ко всему человечеству».

Поэтому более целесообразно считать, что Бог не ограничил действий Своего искупления определенной группой людей. Тиссен по этому поводу пишет:

«Итак, можно обобщить тот смысл, в котором Христос является Спасителем мира: Его смерть шадит всех людей, предлагая промедление в исполнении приговора над грехом, предлагая время для покаяния... Мы приходим к выводу, что искупление не ограничено в том смысле, что оно доступно для всех, а ограничено оно лишь в том смысле, что действенно оно только для верующего⁴⁸. Итак, оно доступно для всех, а действенно для избранных».

При таком подходе определенная роль в принятии или отвержении Христова искупления лежит на самом человеке, причем свободный выбор человека допускается Самим Богом и никоим образом не ограничивает Христово искупление, которое в конечном счете все равно распространяется на все человечество.

5.6. Потеря спасения и уверенность в спасении

Несомненно, что уверенность в спасении считается весьма важной для баптистов как арминианского, так и кальвинистского направлений. Уверенность в спасении базируется на твердом библейском основании, напомним лишь два места из Священного Писания: «Ибо мы спасены в надежде» (Рим. 8:24); «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2:8).

Однако что значит быть уверенным в своем спасении? Можно ли считать, что уверенность в спасении и уверенность в невозможности отпадения являются синонимичными понятиями? Сторонники концепции «вечной безопасности» несомненно будут настаивать на этом. Но как видно из приведенной выше цитаты из Послания к ефесянам, а также наших предыдущих исследований, спасение неразрывно связано с верой и обусловлено ею. Возникает закономерный вопрос: правомерно ли вообще в таком случае говорить об уверенности в спасении?

Думается, что уверенность в спасении прежде всего должна исходить из нашего упования на Христа и уверенности, что, пребывая со Христом и во Христе, мы пребываем в сфере действия спасительной благодати и имеем свободный вход в Царствие Небесное. Попросту говоря, уверенность в спасении есть просто вера в то, что «верующий в Сына (Божия) имеет жизнь вечную» (Ин. 3:36). Однако надо помнить, что Христово обещание хранить нас действенно лишь в том случае, если мы являемся верующими, то есть пребывающими в спасительной вере, и не распростра-

⁴⁷ Jonh Driver. *Understanding the Atonement for the Mission of the Church*. Herald Press. 1986. с. 96.

⁴⁸ Г. К. Тиссен. *Лекции по систематическому богословию*, с. 265.

няется на отпадших от нее (2 Тим. 2:11-12). Форлайнс по этому поводу пишет:

«Спасение — это вопрос личных взаимоотношений между верующим и Христом. Никакая посторонняя сила не может оторвать верующего во Христа от Христа. И если человек отделен от Христа, это может быть лишь действием Бога Отца как хозяина дома или виноградаря, как сказано в Ин. 15:20, и лишь при том условии, что этот человек не пребывает во Христе (Ин. 15:6). А пребывать во Христе — значит обладать вечной жизнью, и тогда никакая внешняя сила или объединение сил не может отделить нас от Христа».

Иными словами, уверенность в спасении может быть выражена следующим образом: «Я уверен, что, если я сам по своей воле не отпаду от Христа, никто и ничто не в силах лишить меня спасения в Господе Иисусе».

6. Злоупотребления среди сторонников возможности потери спасения

Итак, мы видим, что традиционные для нашего евангельско-баптистского братства арминианские взгляды, предусматривающие среди прочего и веру в возможность потери спасения, в принципе имеют под собой довольно прочное библейское основание. Почему же концепция «вечной безопасности» все же пользуется определенной популярностью среди людей, духовно выросших в совершенно иных духовных традициях? Ответов может быть много. Однако несомненно, что перегибы в вопросе возможности утраты спасения служат для многих мощным толчком к отказу от веры в возможность потери спасения вообще. В наших церквах ни во время богослужений, ни на братских общениях практически невозможно услышать о том, что Бог хранит верующих, что спасение нельзя потерять мимоходом, как сумку или кошелек. Наших служителей на местах редко волнует, что огромное количество членов наших церквей практически не имеет уверенности в спасении, и неизвестно, что в их отношениях с Богом занимает первое место: любовь или страх? Рассмотрим несколько наиболее часто встречающихся в нашем братстве заблуждений, относящихся к проблеме потери спасения.

6.1. *Плотские христиане*

Нередко в наших церквах можно слышать проповеди, говорящие, что спасение можно потерять из-за мелочи. Конечно, мы не должны потворствовать и малым грехам, однако грозить человеку адом из-за нечаянной ссоры, однажды выпитой рюмки спиртного или из-за того, что кто-то не успеет перед смертью с кем-то примириться, или не успеет помолиться, попросив прощения за нечаянную ложь, — это далеко не самый лучший способ повыше-

ния нравственного уровня членов церкви. Беда в том, что такие «безобидные» заявления искажают саму суть библейского учения о спасении, умаляют силу Христовой любви, порождают множество комплексов, приводят к потере духовной радости и мира. Между тем Слово Божье говорит, что духовно слабые «плотские христиане», хотя и являются «духовными младенцами», но «во Христе» (1 Кор. 3:1). Иными словами, они пребывают в сфере действия спасительной Божьей благодати, несмотря на все свои немощи, грехи и несовершенство. Даже если в нашей жизни многое делалось не так, как этого хотелось бы Богу, но мы сохранили живую веру, Бог все равно спасает нас, несмотря на то что наши дела не устоят перед судом Божиим (1 Кор. 3:15). Спасутся не самые духовные. Иисус обещал спасение каждому верующему (Ин. 6:47). Конечно, плотские христиане находятся, так сказать, в зоне риска. Именно они могут оказаться легкой добычей дьявола, если не будут стремиться жить жизнью по благодати. Однако, пока их вера не стала мертвой (внешней, религиозной), пока они пребывают в Господе, они остаются спасенными: *«Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился»* (Еф. 2:8-9).

Из-за неясности в вопросе о том, что же является основанием для нашего спасения — только ли вера или вера вкупе с делами, многие христиане в российских церквях ЕХБ стараются «заработать» себе спасение, по сути считая основанием своей праведности не искупительную жертву Иисуса Христа, а собственную добродетель.

6.2. Тяжкие грехи

Несомненно, как мы уже говорили об этом выше, Бог не считает все грехи одинаковыми по тяжести. И конечно грехи, которые Писание считает особо тяжкими, редко совершаются возрожденными верующими. Правдой является и то, что человек, глубоко погрязший в таких грехах, скорее всего, утратил спасительную веру. Однако, несмотря на все это, следует обратить внимание на две вещи. Во-первых, далеко не всякий, пусть даже самый тяжкий грех, тем более совершенный однократно или случайно (без заведомого умысла), является свидетельством утраты живой веры. Очень часто это свидетельствует лишь о ее ослаблении. Во-вторых, даже если человек действительно утратил живую связь с Богом вследствие злоупотребления грехом, это отнюдь не означает, что он для Бога является окончательно потерян. Бог Своей благодатью может духовно реанимировать такого человека, восстановив его через покаяние. Нужно помнить, что акт искреннего покаяния неизбежно влечет за собой акт Божьего прощения, вне зависимости от тяжести содеянного и глубины духовной деградации, потому что: *«Кровь Иисуса*

Христа, Сына Его, очищает нас от **всякого** греха» (1 Ин. 1:7). Бог никогда не отвергает смирившегося сердцем (Пс. 50:19).

В этой связи абсолютно неоправданно, когда церковь, нередко в лице служителей, в течение многих лет смотрит на некогда согрешавшего человека сквозь призму уже прощенного ему Богом греха. Согласно распространенному мнению, за такого рода согрешившими всю жизнь тащится шлейф некоей неблагословенности и духовной второсортности. В некоторых общинах дело заходит еще дальше. Вырывая Евр. 10:26 из контекста, слова: *«Ибо если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи»* — истолковываются таким образом, что даже покаявшихся в тяжких грехах вообще не принимают в христианское общение. По сути дела получается, что таким людям нет возможности возвратиться к Богу. Подобные взгляды наносят огромный урон не только душам людей согрешающих, но и самим членам церкви, не говоря уже о репутации верующих в глазах внешнего мира. Таким образом до неузнаваемости искажается лик библейского Бога, Который есть любовь (1 Ин. 4:16).

6.3. Отлученные

Еще одним заблуждением является взгляд, согласно которому отлученный от церкви не может наследовать Царствие Божие. Этот взгляд обычно основывается на буквальном понимании Мф. 18:18 *«Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе»*. Конечно такой взгляд не вызывает особых проблем в случае, если церковь поступает в вопросах церковной дисциплины в строгом соответствии с духом библейского учения, отсекая от церковного общения явных и упорных грешников, жизнью своей отрекающихся от спасительной благодати. Однако на практике мы часто имеем дело с поспешными, а иногда и просто необоснованными отлучениями. Кроме того, очень часто общины не торопятся, а подчас, как мы об этом говорили выше, и вовсе не стремятся принимать раскаявшихся грешников. Наконец, что делать в тех случаях, когда отлучения происходят по ошибке или когда человек не успел примириться с церковью перед свой кончиной, примирившись с Богом. Даже исходя из элементарной логики и чувства справедливости, невозможно поставить посмертную судьбу человека в зависимость от решения группы смертных людей, пусть даже эти люди составляют поместную церковь. Однако проблема не лежит только в сфере интеллектуальной и нравственной. Придавая дисциплинарным решениям церкви некую абсолютную мистическую силу, мы практически отнимаем законные права у Спасителя, Который только один властен давать спасение и отбирать его. Конечно отлучение в глазах Господа имеет определенное значение и даже, возможно, может иметь для человека определенные духовные последствия (1 Кор. 5:5). Но это верно лишь в том

случае, когда церковь своим решением выражает солидарность с мнением Самого Господа. В противном же случае решение церкви представляет собой решение группы людей, которая ничего не может значить для Бога, так как в данном случае люди исполняют не Его волю, а свою, т.е. выступают не как тело Христово. Смотреть на данную проблему иначе — значит признать, что в нашем братстве членское собрание представляет собой некоего коллективного «батюшку», во власти которого отпустить грехи или оставить, позволить человеку спастись или обречь его на погибель. Однако все это является абсолютной нелепицей, если мы твердо стоим на библейской позиции, что спасение совершается благодатью Божьей, через Христа и во Христе. Необходимо помнить, что: *«•един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»* (1 Тим. 2:5).

Заключение

Итак, мы исследовали вопрос о возможности потери спасения. Конечно это исследование нельзя считать полным. Однако нам удалось затронуть значительную часть библейского материала, так или иначе относящегося к этой сложной теме. Мы обсудили ряд как исторических, так и современных богословских концепций, пытающихся так или иначе осмыслить и систематизировать библейское откровение, относящееся к нашей теме. Попутно мы затронули и некоторые практические моменты, связанные с той или иной точкой зрения относительно невозможности или возможности потери спасения и условий его утраты. Конечно в такой краткой работе невозможно коснуться всей гаммы вопросов, тем или иным образом связанных с темой возможности потери спасения. И несомненно, что могло бы найтись еще много аргументов у сторонников концепции «вечной безопасности», благодаря которым можно было бы продолжить дискуссию. Однако мне думается, что в процессе исследования мы увидели достаточную библейскую обоснованность традиционного для русско-украинского евангельско-баптистского братства взгляда на спасение, согласно которому мы, с одной стороны, можем быть уверены в своем спасении по благодати, а с другой стороны, в то же самое время понимать необходимость духовного бодрствования, так как спасение в принципе может быть утрачено. Конечно такой взгляд не столь прост для уяснения, обучения и проповедования, как концепция «вечной безопасности». Однако его преимуществом является практичность, применимость к реальным жизненным ситуациям. Такой подход позволяет избежать крайностей. С одной стороны, мы понимаем, что инициатива нашего спасения и его осуществление являются делом Божьей благодати. С другой стороны, мы не упускаем из виду очевидной реальности сопротивления Божьей благодати со

стороны нашей прежней, хотя и поверженной, но отнюдь не мертвой и не бездействующей греховной природы.

Думается, что рано еще сдавать в архив духовный опыт нескольких поколений евангельских верующих в России. Как бы мы ни относились к теоретической стороне спора между противниками и сторонниками концепции «вечной безопасности», совершенно очевидно, что ощущение безнаказанности, которая может возникнуть вследствие безусловной уверенности в собственном спасении, далеко не всегда может быть компенсировано голосом христианской совести. Думается, у нас нет оснований радикальным образом менять наше учение относительно данного вопроса. В то же самое время необходимо помнить о том, что нашим приоритетом должно быть провозглашение спасения по благодати на условиях одной только веры во Христа Искупителя. Это именно то Евангелие, которое Церковь Христова должна нести миру, которое ни в коем случае нельзя подменять никакой формой закона или заблуждением о спасении посредством дел. В этой связи важно, чтобы учение о потере спасения не искажалось в сторону некоего спасения по делам и не занимало слишком большого места в наших проповедях и на наших общениях, дабы не заслонять собой более основополагающие библейские доктрины.

Библиография

Литература на русском языке

1. Бл. Августин. Энхиридион, или О вере, надежде и любви. Уцимм-Пресс-Иса. 1996.
2. Аврелий Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. Renaissance. 1991.
3. Пол Р. Джексон. Доктрины и устройства баптистских церквей. Христианское просвещение. 1993.
4. Германн Зассе. На том стоим. Кто такие лютеране. Андреев и Согласие. 1994.
5. А. Ковальницкий. Нравственное Богословие евреев-талмудистов. СПб., 1898.
6. Алистер Маграт. Богословская мысль Реформации. Богомыслие. 1994.
7. С Булгаков. Православие. YMCA-Press. 1991.
8. Гарет Л.Риз. Деяния. Толковый Комментарий. Picorp. 1996.
9. М. Л. Славятинская. Учебник древнегреческого языка. Морфология, 1996.
10. Р. К. Спраул. Святость Бога. Мирт, 1996.
11. С. Старгородский. Православное учение о спасении. Просветитель. 1991.

12. Маркку Сяреля. *Краткий Катехизис д-ра Мартина Лютера и Христианское Учение. STLK*, 1992.
13. П. Тиволье. *Спутник Искателя Правды. Жизнь с Богом*. 1992.
14. Р. Торбет. *История баптизма. Богомыслие*. 1996.
15. Г. К. Тиссен. *Лекции по систематическому богословию. Логос*, 1994.
16. Ф. Л. Форлайнс. *Библейская систематика. Библия для всех*, 1996.
17. *Баптистское вероисповедание 1689 года. Metropolitan Tebernaclе*. 1996.
18. *Толкование Новозаветных Посланий и Книги Откровения. Ред. Платон Харчлаа. Sp. Publications*. 1983.
19. *Еврейская Энциклопедия. Ред. Д. Г. Гинцбург. Терра*. 1991.
20. *Христианство. Ред. Л. Н. Митрохин. Республика*. 1994.

Литература на английском языке

1. John Calvin. *Selections from His Writings. Ancor Books*, 1971.
2. Frank E. Gabelein. *Expositor's Bible Commentary. Zondervan Publishing House*, 1984.
3. Milard J. Ericson. *Christian Theology. Baker Book House*, 1985.
4. Jonh Driver. *Understanding the Atonement for the Mission of the Church. Herald Press*. 1986.
5. Gordon D. Fee. *The First Epistle to the Corinthians. William B. Eerdmans Publishing Company*, 1984.
6. Herman Hoesema. *Reformed Dogmatics. Gran Rapids*. 1966.
7. R.T.Kendall. *Once Saved Always Saved. Hodder and Stoughton*, 1983.
8. Horward Marshal. *Kept by the Power of God. Bethany House Publishers*. 1969.
9. Ralph P.Martin. *Word Biblical Commentary (James). World Books*. 1988.
10. J.D.O'Donnell. *Free Will Baptist Doctrines. Randal House Publications*, 1974.
11. Robert E.PiciriUi. *Preservance. Randall House Publications*, 1973.
12. Robert Shank. *Life in the Son. Westcott Publishers*. 1961.
13. J.C. Wenger. *What Mennonite Believe. Herald Press*. 1991.
14. *The Bethany Parallel Commentary on the New Testament. Bethany House Publishers*. 1983.

Церковное Предание в историческом и евангельском понимании

Алексей Белов

Одним из своих канонических оснований Православная и Католическая Церкви ставят признание Церковного или Священного Предания.

Здесь сразу необходимо уточнение — что именно понимается под этим «признание» — сам ли церковно-исторический факт этого Предания или же его неукоснительное соблюдение.

Как факт — его признают все христианские конфессии, знающие историю Церкви.

Как неукоснительное соблюдение — парадоксально, но сами же православные и католики его давно не исполняют во всех сферах церковной жизни. И пренебрегая этими постановлениями, в свете Предания сами являются в положении еретиков и отступников. Потому что следующий правилам и решениям святых апостолов и отцов, Вселенских и приравненных к ним Соборов ни на каком основании не может их изменить, упразднить или отменить, поскольку их непреложность закреплена 7-м правилом III Вселенского Собора; 1 пр. IV Всел. Соб.; 1,2 пр. VI Всел. Соб. — которые всех нарушивших извергают и анафемствуют.

А на практике в церковной жизни давно не соблюдают требования постановления во все церковные чины и степени.

Это общецерковное пренебрежение возрастных требований Предания к рукоположению достойных: в иподиакона только с 20 лет, диакона — 25 лет, пресвитера — 30 лет, при обязательном условии, что рукополагаемый всех находящихся в его доме сделал православными — извергая нарушивших из сана и считая рукоположение недействительным (14,15 пр. VI Всел. Соб.; 45 пр. Карф.).

Предание предписывает рукополагать в церковные степени без слушающих и только к определенному храму, запрещая всякое перемещение епископа и клира, определяя не слишком малое время для каждой степени священства (14 апост. пр; 15 пр. I Всел. Соб.; 5,6 пр. IV Всел. Соб.; 5 пр. Лаод; 10 пр. Сард.) — тогда как в наше время оглашенные из храма не исходят, перемещение — рядовое явление, а диаконство часто служит лишь короткой ступенью к пресвитерству.

Полностью упразднено церковное служение рукоположенных диаконов и хорепископов, поставлявших чтецов, иподиаконов, и

заклинателей (см. 15 пр. IV Всел. Соб.; 10 пр. антиох.; 13 пр. аг-кир.).

Также упразднено пострижение и рукоположение в чтецы, певцы и проповедника храма (33 пр. VI Всел. Соб.; 14 пр. VII Всел. Соб.).

Отменена каноническая строгость в семейном положении иподиаконов, приравненных Преданием к высшим церковным степеням (см. 26 апост. пр.; 3,6 пр. VI Всел. Соб.; 1 пр. неок).

Интересно прослеживается в церковном предании история насаждения безбрачия епископату и духовенству. Брак епископата в первые века являлся нормальным явлением, закрепленным и в Писании (1 Тим. 3:2) и в Предании: «епископ да не изгонит жены своей под видом благочестия» (5,51 ап. пр.; 3 пр. I Всел. Соб.; 3 пр. VI Всел. Соб.). Но, несмотря на это, через 600 лет в законодательном порядке епископа лишили жены. Католики это «благочестие» расширили на все духовенство, и только II Ватиканский Собор допустил женатое диаконство.

Требования Предания давно упразднены и в церковной жизни. Строгий запрет входить в алтарь мирянам и женщинам, кроме властей и царя (69 пр. VI Всел. Соб.; 44 пр. лаод), в наше время не касается целого ряда лиц: чтецов, послушников, женщин-алтарниц, не говоря уже о телевидении, патриарших телохранителях и др.

Перед праздничными патриаршими богослужениями столичные храмы в целях безопасности теперь обследуются служебными собаками. А церковное нововведение патриарших телохранителей, стоящих в храме по краям его кафедры, находится в прямом противоречии и со Св. Писанием (Лк. 6:29; Мф. 5:39; Ис. 41:10...) и с Преданием (27 ап. пр.).

В епископиях, как и во многих монастырях, несмотря на запрет 18-го пр. VII Всел. Собора, большинство служащих — женщины.

Никто сейчас не предъявляет требований к клиру в городах и в пути носить только одежду по чину (27 пр. VII Всел. Соб.), равно как и не запрещает лечиться у иудеев и мыться с ними в банях (11 пр. VI Всел. Соб.).

Нигде не применяются правила Василия Великого, принятые в церковный закон 2-м пр. VI Всел. Собора об отлучении за аборт на 10 лет; за двоеженство на 2 года; вышедшую замуж вдову после 60 лет; или дочь, вышедшую замуж без согласия отца, на 3 года (2, 4, 24, 38, 41 пр. Васил.).

Зато нарушена Преданием установленная форма причащения всех верующих не посредством каких бы то не было вместилищ и лжиц, но только в руки (101 пр. VI Всел. Соб.). Установлены церковные таксы на крещение, венчание, отпевание, поминовения и др., наряду с практикой денежного сбора, помимо тарелочного, при исповеди и запивании причастия «теплотой» вопреки Евангелию (Мф. 10:8) и Преданию (23 пр. VI Всел. Соб.).

Конечно, в определенных положениях христиане всех конфессий и без всяких правил единодушно согласны с запретом: порнографии (100 пр. VI Всел. Соб.), похищения невест для супружества (27 пр. IV Всел. Соб.), смеха над убогими (57 ап. пр.), причащения умерших (83 пр. VI Всел. Соб.).

Православная Церковь же осознала совершенную неприемлемость узаконенного насилия прошлых веков: как несильное заточение в затвор желающих из него выйти (41 пр. VI Всел. Соб.), изгнание приходящих пустынников обратно в пустыни (42 пр. VI Всел. Соб.), насильное возвращения в свои места всех нарушающих церковный порядок или предание их для обуздания гражданским властям (23 пр. IV Всел. Соб.; 5 пр. антиох.; 59 пр. Карф.; 9 пр. двукр.) и многое другое.

Современной Церкви чужд обозначенный Преданием многовековой дух вражды и нетерпимости. Православие признает Евхаристию, совершаемую католиками и старообрядцами, допуская инославных к причастию в своих храмах, и отпевает инославных христиан, согласно постановлениям Священного Синода РПЦ от 7.6.52 г.; 16.12.69 г. и решениям помест. Собора 1971 г. А также признает единократное крещение протестантов (упразднив 50 ап. пр.; 7 пр. II Всел. Соб.), дополняя его при конфессиональном переходе человека лишь миропомазанием.

Русская Православная Церковь вместе с другими Православными Церквями входит во Всемирный Совет Церквей, куда входят римско-католическая и все основные протестантские Церкви, для осуществления диалога, взаимопомощи и обмена духовными ценностями.

Приведенные выше примеры упразднения этого «непреложного» Предания только подтверждают его относительность в церковной жизни.

Так что же такое Предание, какова его история и значение?

В настоящее время Предание, существовавшее в определенный период новозаветной эпохи в устной форме, записано и имеется в печатном виде. В него входят уже рассмотренные церковные постановления, литургическое наследие и Священное Писание. При всем историческом развитии Литургии никогда не может быть предосудительна практика первых христиан.

А в отношении Священного Писания Православная Церковь Откровением в Предании признает только Библию, авторы которой богодухновенны и авторитет Ее несопоставим ни с какими иными церковными творениями, авторы которых могут быть лишь боготворенными. И Церковь в «Символе Веры» исповедуется не святоотеческая — но апостольская.

Ведь только апостольское Предание, будучи одного Духа, никогда не противоречило новозаветному Писанию, «словом и посланием» (2 Фес. 2:15) будучи одно.

Чего нельзя сказать о позднейших «преданиях», порой трудно-сочетаемых с буквой и духом Евангелия. Еще издавна человеческие стремления, для безопасности от всяких грехов, пытались возводить вокруг заповедей Божиих целый забор человеческих заповедей и правил, о которых сказал пророк Исайя «заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного и там немного» (Ис. 28:10).

В духовной жизни диавол всегда стремится подменить благодать — законом, дух — буквой, служение — работой, веру — делами, благочестие — благолепием, разнообразие — однообразием.

Ведь в христианской истории в первые века не было никакого единого богослужебного устава или типикона. Они, подменяя евангельскую свободу единообразием богослужения, вводятся только при Константине Великом в IV в. А типикон Иерусалимский собран Саввой Освященным лишь в VI в. и дополнен в VIII в.

Сущность же христианства — не в жизни по законам, а в жизни со Христом. Вера ранней Иерусалимской Церкви, которая пользовалась непререкаемым авторитетом — именно в ней собирався и редактировался Новый Завет, была проще: вера в Бога Отцов, всегда остававшегося верным тем, с кем Он заключил Завет. Ее доктрина сохраняла свою раннюю форму, не обрстая философическими чертами греческой Церкви. Еврейская традиция больше полагалась на тайну, без стремления точно определить богословские понятия. Для иудеохристиан Иерусалимской Церкви Откровение было проявлением Божией любви к Своему созданию, для греков — откровением истин.

Но, как говорится, если движение нельзя подавить — его надо возглавить. Император Константин, провозгласив неиудейскую часть Церкви государственной, стал насильственно подавлять авторитет и традицию иудеохристиан, не пригласив даже на Никейский Собор 325 г. ни одного представителя иудеохристиан, считая их всех еретиками и анафемствуя всех с ним несогласных. Были извергнуты как еретические и наиболее близкие к иудейской традиции древнейшие Церкви — Сирийская, Коптская и Армянская. И первым государственным Вселенским Собором стал считаться Никейский, а не апостольский Собор 51 г. н.э. (Деян. 15:6), являвшийся по существу Вселенским, по месту — Иерусалимским. Позднее Вселенские Соборы закрепили эту неевангельскую нетерпимость (в частности, запрет в местах, посвященных Богу, совершать трапезы братолюбия, возлежания и др.: 74 пр. VI Всел. Соб., 28 пр. лаод.; 51 пр. Карф.). Единству веры и любви стало препятствовать не разнообразие обычаев, а стремление к однообразию и горделивые амбиции.

Апостол Павел говорил: вот спорят между собой люди. Одни — сторонники сохранения обрядов старинных, ветхозаветных. Другие (греки) против этого. А ведь ни то, ни другое не важно. А важно только: новое творение — и вера, действующая любовью.

Вот это и есть подлинное христианство. Все остальное — антураж. Всякая же традиция, введенная в закон, является «преданием». Это опасно для любой деноминации. Так, к примеру, когда в иных протестантских Церквях появляется устойчивая практика поставлять только женатых пресвитеров: это также уже начало неофициального предания. По слову же священномученика Киприана, епископа Карфагенского, «обычай без истины — есть застарелое, заблуждение».

Евангелие содержит не правила, а принципы. Об основном принципе богопочитания Иисус сказал: Бог есть Дух, и поклоняться Ему должны в духе и истине.

Очень хорошо сказал православный богослов, архиепископ Михаил Мудьюгин о том, что только твердая вера, непоколебимость в усвоении Слова Божьего как Откровения может предохранить христианина от заблуждений, от «благочестивых» измышлений, от всего, что может засорить его ум и сердце. «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11).

Библиография

1. Книга Правил. СПб., 1993.
2. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. М., 1995.
3. Борисов Александр, свящ., Побелевшие нивы. М., 1994.
4. Христианос III. Рига, 1994.

Гностические евангелия от Фомы и от Филиппа

В.Л.Харламов

Наряду с хорошо нам известными каноническими Евангелиями существует целый раздел раннехристианской апокрифической литературы, претендующей по форме и содержанию на авторитет. Происхождение этой литературы вполне объяснимо. Как мы знаем, Новый Завет уделяет мало внимания детству Иисуса Христа, жизни и кончине Его Матери, миссионерским путешествиям апостолов. Было бы удивительно, если бы религиозное воображение, опираясь на устную традицию и дополняя ее авторскими домыслами, не восстановило бы эти пробелы. В то же время представители еретических направлений почувствовали в целях укрепления своих доктрин необходимость опереться на евангельские истории, в канву которых они очень умело, особенно гностики, вплетали чуждые евангельской вести понятия. Таким образом вокруг канонических книг выросла целая серия записанных легенд, которыми, с одной стороны, пытались восполнить пробелы в написанных несколько ранее канонических книгах, с другой стороны, пытались вставить эти легенды в один ряд с книгами Нового Завета или даже вытеснить последние.

Судьба апокрифов в христианской практике была различной. Иустин пользовался Евангелием от Петра как канонической книгой, Папий ссылаясь на Евангелие евреев, которое наряду с Евангелием эбионитов почиталось христианами из иудеев в Палестине и Сирии. После окончательного утверждения списка канонических книг судьба апокрифов решалась в зависимости от их содержания. Многие книги после надлежащей редакции допускались к чтению. Другая их часть попала в списки «отрешенных» книг и подлежала уничтожению, в результате чего о многих из апокрифов мы знаем только благодаря сохранившимся из них цитатам в произведениях отцов церкви. Собственно о гностицизме до последнего времени мы знали исключительно из сообщений его христианских противников. Отцы церкви II—IV вв., естественно в полемической форме, включали в свои произведения абстрактные отрывки из подлинных гностических текстов. Благодаря им мы знаем о «Книге Варуха» Иустина Гностика, «Великом Толковании», приписываемом Симону Волхву, Наассенской проповеди и Послании к Флору Птолемея. Особое место в списке ересеологов ранней церкви занимают Иустин Мученик (ум. ок. 165), Ириней Лионский (ок. 140-200), Ип-

полит Римский (ум. ок. 235), Тертуллиан (ок. 150-223/5), Климент Александрийский (ок. 140/150-211/215), Ориген (ум. ок. 253/54) и Епифаний (315-403). Если из трудов ранних ересологов выбрать цитаты лишь гностических авторов, то это составит текст примерно в 50-60 страниц, что в очередной раз свидетельствует о широкой распространенности гностических идей и о серьезной опасности, которую гностицизм представлял для христианства. Однако информации, почерпнутой исключительно из высказываний христианских противников гностицизма, недостаточно для глубокого изучения и осмысления феномена гносиса. На основании сочинений отцов церкви мы получаем одностороннюю характеристику, исходящую от представителей ортодоксального христианства, что не позволяет нам понять и даже представить в целом процессы, происходившие в гностицизме. Антигностическая литература отцов церкви создает сложности двоякого характера. Первая состоит в их предубежденной точке зрения на гностицизм. Они видели в гностическом учении только отклонения от истинного учения, отклонения, которые порождены диаволом. Вторая сложность основывается на взаимозависимости гностических источников, своего рода взаимопротекании гностических идей, поскольку поздние авторы развивали концепции, унаследованные ими от ранних. В очень редких случаях добавлялись новые идеи. Каждый отец церкви имел свою точку зрения на историческое происхождение гносиса, согласно которой и излагал свое понимание гностицизма и критиковал его. Иустин и Ириней видели корни гносиса в иудаизме, Ипполит и Климент — в греческой философии, в то время как Епифаний пытался проследить чисто схематическим путем (согласно Песни песней 6:8) источник 80 ересей в греческих и еврейских школах и сектах.

Открытие гностической библиотеки Наг-Хаммади позволяет нам ознакомиться с оригинальными текстами, что существенно расширило богословские познания. Открытие древних манускриптов является одной из наиболее объемных и целостных находок за последнее время. Библиотека состоит из 12 полных папирусных кодексов и 8 листов из XIII кодекса. Рукописи были найдены на территории Верхнего Египта в 1945 г. в 10 км от современного города Наг-Хаммади. Сейчас они хранятся в Коптском музее в старом Каире. Проблемы формирования новозаветного канона, как и вообще ранней христианской литературы, формирование евангельской жанровой традиции получили новое освещение. Изучая историю раннего христианства на базе текстов из Наг-Хаммади, мы получили новые свидетельства для анализа взаимоотношений между «ортодоксией» и «ересью», получили тексты, раскрывающие суть гностицизма и его взаимоотношений с иудаизмом и неоплатонизмом.

Редакционная критика, перевод на современные языки и издание найденных рукописей — все это заняло достаточно много

времени, поскольку оригинальные тексты находились в руках ограниченного числа исследователей. Только «с опубликованием в 1977 г. факсимильного издания IX и X кодексов (Robinson et al, 1977b) и однотомного английского перевода всех трактатов (Robinson and Meyer 1977, cf. Robinson and Smith 1988) вся библиотека Наг-Хаммади наконец стала доступна публике, 32 года спустя после открытия».¹

Находка законченных текстов гностических евангелий дала прекрасную возможность попытаться непосредственно познакомиться и понять феномен и загадку гностицизма — явления, трудно поддающегося адекватной и однородной оценке. Действительно, только водительство Святого Духа и божественное Провидение смогли спасти зарождающееся христианство от разрушительных, в духовном смысле, последствий этого явления.

Читая гностические писания, поражаешься тому внутреннему, духовному потенциалу, который они в себе несуг. Духовный заряд синкретизма, в котором невозможно разграничить здоровое содержание от чуждого ему наслоения, захватывает сознание и несет его к рационально неопределяемой духовной стихии, в которой интуитивное чувство правильности растворяется бесследно.

Этот феномен неопределим, что делает анализ его последствий столь же затруднительным. Насколько искаженным вышло христианство после борьбы с гностицизмом? И какова по своей сути природа христианского гносиса, уходящего корнями к Павлу и получившая своеобразное развитие в Александрийской школе? Каково процентное содержание чисто гностических и чисто христианских начал в таком явлении христианства, как мистицизм, который требует в ожидании внутреннего озарения аскетических упражнений и от которого произошло такое явление, как монашество? Где «золотая середина» христианского знания? Все это вопросы, ответить на которые очень непросто. Каждое исследование может дать только индивидуальное или частное их разрешение. Нельзя не согласиться с поэтическим замечанием одного из русских богословов: «Гностицизм — тот сказочный, волшебный лес, из которого зачарованный путник не может найти выхода, а найдя его, вечно озирается назад с тоской».²

Евангелие от Фомы

Перевод на саидский диалект коптского языка, найденный в Наг-Хаммади, впервые был идентифицирован в 1948 г. Дальнейшее исследование показало, что некоторые фрагменты евангелия были известны уже в течение нескольких предыдущих десятилетий: три греческих папируса с высказываниями Христа, написанные

¹ Pearson B. *Nag Hammadi Codices*. The Anchor Bible Dictionary, vol. 4. Ed. David N. Freedman. New York: Doubleday, 1992, с. 985.

² Николаев Ю. *В поисках за божеством*. СПб., 1913, с. 373.

ок. 200 г. и найденные в Оксиринхе (Египет) в 1897, 1903 и 1904 гг., представляют собой фрагменты оригинального греческого текста этого евангелия.

Ранние ссылки на евангелие от Фомы мы встречаем у Оригена в его первой беседе на тему Евангелия от Луки и у Ипполита Римского в его «Опровержении». Оба признают евангелие еретическим. Ориген относит происхождение евангелия к гностической среде, Ипполит — к наассенам. Кирилл Иерусалимский считает, что это произведение было написано манихеями. В частности, он пишет: «Нового же Завета книги — четыре Евангелия, а прочие Евангелия суть подложные и вредные. И манихеи написали Евангелие от Фомы, которое, быв намащено благовонием Евангельского наименования, развращает души простых людей».³ В другом месте он пишет: «Никто не читай Евангелие от Фомы: ибо оно не есть писание одного из двенадцати Апостолов, но одного из трех злых учеников Манесовых».⁴ Судя по всему, все трое имели в виду одно и то же евангелие, которое, будучи написано гностиками, получило позднее высокую оценку Манеса, в результате чего его авторство было приписано некоторыми отцами Церкви Фоме — одному из ближайших учеников Манеса. Упоминание об этом евангелии, в связи с манихеями, мы находим в Гелазианском декрете, где, приводя список еретических книг, он указывает на «евангелие, приписываемое Фоме, которым пользуются манихеи».⁵

Евангелие дошло до нас во II кодексе Наг-Хаммади. Оно, как и следующее за ним евангелие от Филиппа, состоит из отдельных изречений. В 1959 г. Ж. Доресс предложил деление памятника на 118 глав-изречений. Этого деления придерживались при издании русского перевода евангелия, на которое будем ссылаться.⁶ Существует также деление на 114 изречений, принятое в том же 1959 г., которого придерживаются многие ученые. Поэтому при работе с текстом евангелия следует учитывать расхождения в нумерации изречений.

По своей форме евангелие представляет собой беседу Христа с учениками. Хотя основная часть текста состоит из Его изречений, присутствие собеседников обозначено их репликами и вопросами. Начинается евангелие с небольшого пролога, который сразу указывает на автора: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома. И Он сказал: Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти». Пролог наталкивает нас на закономерный вопрос: кто же был Дидимом Иудой Фомой?

³ Кирилл Иерусалимский. *Огласительные поучения*. М., 1991, 4:36, с. 61.

⁴ Там же, 6:31, с. 92.

⁵ Цит. по: Koester H. *Ancient Christian Gospels: their history and development*. Trinity Press International, 1990. с. 78.

⁶ См.: *Апокрифы древних христиан*. М., 1989, с. 250-262.

Мы знаем, что в списке двенадцати апостолов имя **Фомы** встречается в Мф. 10:3, Мк. 3:18, Лк. 6:15 и Деян. 1:13. Однако никакой дополнительной информации о нем эти книги не сообщают. В Евангелии от Иоанна о **Фоме** упоминается несколько раз: в 11:6, 14:5, 21:2 и особенно известна история с «**Фомой неверующим**» (Ин. 20:24-28). В трех из перечисленных отрывков присутствует фраза «называемый **Дидим**» (греч. Близнец). В сирийском переводе Евангелия от Иоанна в 14:22 вместо «**Иуда, не Искарriot**» читаем «**Фома**». Очевидно, переводчик связывал имя **Иуды** с **Фомой**, что отвечало традиции сирийской церкви. Согласно преданию, апостол **Фома** совершает свое служение на Востоке, а именно — в восточной Сирии. Его миссионерская деятельность связана с городом Эдесс (Верхняя Месопотамия), куда он посылает **Фаддея**. В рассказе об этом событии у Евсевия апостол представлен как «**Иуда, прозванный Фомой**».⁷ В книге Деяний **Фомы** апостол назван так же, как у Евсевия: «**Иуда, прозванный Фомой**», и в другом месте Деяний: «**Иуда Фома, также называемый Дидим (Близнец)**». Это же имя мы встречаем в прологе евангелия. Как указывает Г. Кестер: «"**Фома**" не является собственным именем, это транскрипция арамейского слова «близнец», греческое слово «дидим» также означает «близнец». Сирийская традиция в той же мере,⁸ как и евангелие от **Фомы**, сохранила его собственное имя **Иуда**». Но ни одной личности, названной в Новом Завете этим именем — **Иуда Искарriot**, **Иуда Иаковлев**, **Иуда брат Иакова**, и тем более **Иуда Галилеянин** (Деян. 5:37) и **Иуда из Дамаска** (Деян. 9:11) — не сопутствует нарицательное имя «**Близнец**» (= «**Фома**» = «**Дидим**»).

Гельмут Кестер ссылается на существование независимой от Нового Завета традиции Восточной Церкви, представляющей нам **Иуду Близнеца** братом **Иисуса Христа**, а само прозвище «**Близнец**» было ему дано в силу необычайного внешнего сходства со Спасителем. Очевидно, основанием для предания послужила форма обращения **Иисуса** к апостолу: «**Мой брат**» и «**Мой близнец и верный спутник**», что и отражено в Деяниях **Фомы**. В евангелии от **Фомы** мы также прослеживаем связь между **Иаковом Справедливым** (Праведником) — братом **Господним** и апостолом **Фомой** (ев. **Фомы** 13), которого **Христос** одарил тайным знанием (ев. **Фомы** 14). Однако здесь абсолютно нет указаний на семейное родство между **Иисусом**, **Иаковом** и **Фомой**. **Фома** по-особому выделен в этом отрывке — как носитель тайного знания, а не как родственник **Христа**. Все вышеизложенное, к сожалению, оставляет вопрос о личности автора евангелия от **Фомы** открытым.

Первоначально текст евангелия был представлен как «**Книга тайных изречений**». Обозначение «**Евангелие от Фомы**» было позднее добавлено переписчиком в конце документа. Обычно каждому высказыванию в тексте предшествует вставка «**Иисус сказал**».

Изречения Христа не окаймлены структурой рассказа, хотя иногда ученики представлены задающими вопросы. В евангелии нет ссылок на рождение, жизнь, смерть и воскресение Христа. Скорее, Он представлен просто как Иисус «живой». Вполне определенно, что автор не пытается создать евангелие новозаветного типа. Более того, как считает Квиспел, евангелие совсем свободно от влияния иудео-христианского предания.⁹ Собранные вместе изречения напоминают композицию хорошо известных книг мудрости, таких, как книга Притч в Ветхом Завете или книги Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса — сына Сирахова из ветхозаветных апокрифов. Из раннехристианских произведений примерами такого жанра являются послание Иакова и первые шесть глав Дидахе.

Евангелие от Фомы большей частью состоит из афоризмов, притч, пророческих высказываний о Царстве Отца и правил христианского общежития. Ведущая тема всех изречений — «мудрость». Высказывания о мудрости евангелиста Фомы подобны иудейским и христианским высказываниям о том, что является основополагающим в людях и в их поведении. Они указывают на тонкости человеческой природы, на временное пребывание человека в земном мире. Изречения имеют параллели с каноническими евангелиями, даже более того, «некоторые ученые считают, что некоторые изречения, приписываемые Иисусу, в этом евангелии более аутентичны, чем многие из тех, которые приписаны Иисусу в Новом Завете».¹⁰ Однако, как считает другая часть исследователей, высказывания, содержащиеся в евангелии от Фомы, параллельные с каноническими Евангелиями, в основном с Евангелиями Матфея и Луки, при более детальном их рассмотрении имеют большей частью только внешнее сходство с каноническими и вторичны по происхождению. Мотивы создания этого евангелия, как и других гностических произведений, коренным образом отличаются от предпосылок написания канонических Евангелий. Квиспел вполне справедливо не находит здесь связи с иудейско-христианской традицией, которую мы можем проследить, сравнивая новозаветные Евангелия, например, с евангелием Петра или с некоторыми другими апокрифическими книгами негностического происхождения.

Наиболее загадочным в этом сочинении является принцип композиции, т.е. последовательность расположения изречений. Внешне мы не находим никаких причин для необычной последовательности, в которой изложены высказывания евангелия Фомы. Более того, есть расхождения в организации изречений в греческом и коптском текстах. Было несколько подходов или попыток воссоздать или, по крайней мере, определить авторский композиционный замысел. Первый из них предполагал анализ произве-

⁹ См.: Даниелу Ж. *Патристическая литература. Пеликановское руководство по современному богословию*. Русск. перевод, рукопись, с. 45.

¹⁰ Urban L. *A Short History of Christian thought*. Oxford University Press, 1995, с. 23.

дения на основе имеющихся в нем образов: царствие, мир, дух, плоть, жизнь, смерть. Раскрытие их содержания, на которое евангелие направлено, ведет к достижению особого, тайного познания: «Иисус сказал: Я говорю мои тайны...» (66), «Тот, кто напился из моих уст, станет как Я. Я также, я стану им, и тайное откроется ему» (112), «Тот, кто обретает истолкование этих слов, не вкусит смерти» (пролог). Необходимость такого познания, сотериологического по своей сути, является центральной темой евангелия, которая придает единство произведению. Другой подход, отражающий диалектический принцип развития, высказанный М.Трофимовой, видит единство апокрифа в поиске. Понятия и образы, которыми оперирует автор евангелия, не являются его оригинальными изобретениями, эти категории существовали независимо от него и представляют из себя некоторые универсалии религиозного менталитета. «Вместе с тем именно с их помощью ведутся поиски, рождаются новые решения, создаются новые картины. В то же время они сами меняются, наполняются иным содержанием уступая место другим, больше отвечающим новому смыслу». "Внутренняя логика евангелия — это логика интуитивного творчества. Последовательность изречений отсюда не случайна, «она подчинена причудливому единству экстазирующего сознания, то устремляющегося новыми путями, то возвращающегося к старому, то повторяющегося и как бы замороженного одним образом, словом, то внезапно движущегося дальше».¹²

Однако общим принципом объяснения композиции стало утверждение, что в произведении отсутствуют «следы сознательных целей при построении».¹³ Наличие «ключевых слов», служащих для связи отдельных высказываний, на которые указал Г. Гарриет, демонстрирует лишь внешние связи. Например, изречения 19 и 20 связаны «ключевым словом» — «блажен». Изречения 33 и 34 — «во плоти», «плоть».¹⁴ Это не мешает видеть в евангелии антологию. Автор евангелия, по мнению Кестера, не из тех, кто последовательно обдумывает план своей книги перед ее написанием. «Он скорее собиратель и составитель, который использовал серию небольших групп изречений (некоторые, может

¹¹ *Апокрифы древних христиан*, с. 221

¹² Там же, с. 222.

¹³ Wilson R. *Studies in Gospel of Thomas*. 1978, p. 33.

¹⁴ «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец. Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти (19). Иисус сказал: Блажен тот, кто был до того, как возник (20)». «Иисус сказал: Я встал посреди мира, и я явился им во плоти, Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущими, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми, они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются (33). Иисус сказал: «Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я, я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности (34)».

быть, были уже записаны) и записал их наудачу»,¹⁵ без особой преднамеренной последовательности. Он не демонстрирует желания через особое представление выразить свое понимание этих изречений. Видимо, каждое высказывание несет смысл, заключенный сам в себе. По нашему мнению, характеристика Кестера вполне справедлива. Поверхностное прочтение евангелия может даже разочаровать читателя не столько порой кажущейся абсурдностью некоторых выражений, сколько отсутствием общей композиции. Однако автора евангелия вряд ли можно считать равнодушным коллекционером афоризмов, а сочинение — чистой антологией. Весьма определенно прослеживается тенденция посредством образов возбудить стремление читателя к поиску духовного знания. Возможно, отсутствие композиционной четкости, сознательно допущенной автором, служит для придания особой таинственности и отсюда большей привлекательности сочинению. Ведь не секрет — то, что выглядит таинственно и непонятно, порой даже при откровенной несуразности, обладает большей притягательной силой, чем конкретные и здравые истины. Конечно, сложно судить, насколько произведение рассчитано на включение мистического человеческого восприятия, но отрицать гностическое содержание евангелия не приходится.

Благодаря наличию гностических идей в тексте упрощается вопрос датировки евангелия. Традиционно евангелие датируется II в. Но учитывая, что рост гностицизма не связан напрямую с феноменом христианства, часть ученых склонна думать о более ранней дате написания.

Теперь мы переходим к рассмотрению богословия, выраженного в евангелии. Несмотря на обилие параллелей с новозаветными евангелиями, сразу бросается в глаза неканоническая ориентация произведения. В то же время, несмотря на эзотерический характер многих высказываний, некоторые идеи синоптических евангелий получают оригинальную трактовку: «Иисус сказал: Нет пророка, принятого в своем селении. Не лечит врач тех, которые знают его» (36), «Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам» (52 а), «Ученики его сказали ему: Обрезание полезно или нет? Он сказал им: Если бы оно было полезно, их отец зачал бы их в их матери обрезанными. Но истинное обрезание в духе обнаружило полную пользу» (58), «Иисус сказал: Горе им, фарисеям! Ибо они похожи на собаку, которая спит на кормушке быков. Ибо и она не ест и не дает есть быкам» (106).

Аспекты мудрости, тайного знания, как мы указывали выше, являются темой этого сочинения. Изречения мудрости в евангелии Фомы направлены на то, чтобы открыть суть, фундаментальную основу человеческого бытия и указать правильную (моральную) форму поведения человека в этом мире. Однако ряд изречений

¹⁵ Koester H. *Ancient Cristian Gospels*, с. 81-82.

имеет не явное значение, характерное для обычной мудрости, а указывает на некий скрытый, таинственный смысл. Они указывают на особые истины, касающиеся человеческой сущности, на небесные начала, отделение от мира и освобождение души от тела. Евангелие Фомы выступает с претензией сообщить христианам истину об их божественных истоках. Оно дает секретные установки, которые, как магические заклинания, обеспечат им успешное возвращение в небесный дом. «Иисус сказал: Блаженны единственные и избранные, ибо вы найдете царствие, ибо вы от него (и) вы снова туда возвратитесь. Иисус сказал: Если вам говорят: Откуда вы произошли? — скажите им: Мы пришли от света, от места, где свет произошел от самого себя... Если вам говорят: Кто вы? — скажите: Мы его дети, и мы избранные Отца живого. Если вас спрашивают: Каков знак вашего Отца, который в вас? — скажите им: Это движение и покой» (54, 55).

Религиозная перспектива евангелия представлена в таких высказываниях, которые ассоциируются напрямую с гностицизмом. Гностики верили, что их происхождение и судьба находятся в высшем божестве, которое обитает в небесной сфере, удаленной от злого мира, сотворенного мятежным ангелом или демиургом. Поэтому этот демиург старается погрузить людей в неведение об их истинном предназначении, но придет божественный посланник, который разбудит их от духовной спячки и поможет освободиться от оков невежества через истинное познание самих себя. В 33-м изречении Иисус говорит голосом небесного посланника: «Я встал посреди мира, и я явился им во плоти. Я нашел всех их пьяными, я не нашел никого из них жаждущими, и душа моя опечалилась за детей человеческих. Ибо они слепы в сердце своем и они не видят, что они приходят в мир пустыми, они ищут снова уйти из мира пустыми. Но теперь они пьяны. Когда они отвергнут свое вино, тогда они покаются» (33). Однако сам момент обращения, к которому призываются читатели евангелия Фомы, требует особой подготовки. Говоря о божественной Премудрости, которая приглашает людей последовать за ней и таким образом обрести истинную жизнь, автор указывает на необходимость правильно определиться в настоящем, сегодняшнем бытии, в котором звучат слова Христа. Самоопределение сопряжено с возрождением нового самосознания, которое Фома отождествляет с приходом Царствия Божия. «Иисус сказал: Если те, которые ведут вас, говорят вам: Смотрите, царствие в небе! — тогда птицы небесные опередят вас. Если они говорят вам, что оно — в море, тогда рыбы опередят вас. Но царствие внутри вас и вне вас. Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны и узнаете, что вы — дети Отца живого. Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность» (2, 3).

Кроме этого, ученики должны сформулировать особое понимание мира для того, чтобы быть готовыми покинуть его пределы, когда придет время: «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел

труп, и тот, кто нашел труп, — мир недостойн его» (61), «Иисус сказал: Тот, кто познал мир, нашел тело, и тот, кто нашел тело, — мир недостойн его» (84). Понимание мира, того, что он действительно мертв, неизбежно ведет к должному пониманию тела и телесного существования. Происходит обесценивание плоти в противовес духу. Иисус даже удивляется, как нечто столь драгоценное, как дух, оказалось в соприкосновении с плотью. «Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я, я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности» (334). Плоть и дух, тело и душа являясь двумя различными компонентами человеческого бытия, соединенными вместе, что служит роковому исходу для обеих структур. «Иисус сказал: Горе той плоти, которая зависит от души, горе той душе, которая зависит от плоти» (116).

Отделение души от телесной сущности не означает, что она будет существовать как бестелесный дух, бродящий произвольно в космосе без формы и личностной характеристики. Скорее душа, освобождаясь от своего заключения в плоти, перейдет в новую форму существования, которая ждет ее в небесной сфере. Об этом новом «теле» часто говорят как о некоем небесном «образе», который ождает душу. Однако в земном мире душа, охраняемая божественной безопасностью, находится до тех пор, пока не будет должным образом востребована. Поэтому, говоря об «образах» настоящего времени, Фома указывает, что они сокрыты в Отце, но наступит момент, когда их великолепие будет открыто к полному удивлению тех, чьими они являются. «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за света. Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас, — они не умирают и не являются — сколь великое вы перенесете?» (87, 88). Такое понимание человеческого существования также вовлекает радикальный социальный этос или моральную ориентацию.

«Знание» является ключом правильного понимания того, как верующему человеку существовать в мире. Многие изречения в евангелии (часть из которых параллельна каноническим) говорят о поведении и образе жизни в этом мире, который должен быть на соответствующем уровне для тех, кто хочет называться истинным дитятем Божиим. Сущность этого стиля жизни состоит в социальном радикализме, отвергающем обычные ценности. Отрицается оседлость и требуется странствование: «Иисус сказал: Будьте прохожими» (47). Быть дитятем живого Бога — значит быть свободным от общества и не быть связанным с миром и его ценностями. Благословение не зависит от уровня благосостояния. Мы не должны отождествлять себя ни с одной социальной структурой мира: членом семьи, религиозным руководителем, успешным торговцем, ремесленником: «Иисус сказал: Тот, кто нашел мир (и) стал бога-

тым, пусть откажется от мира!» (114). Идеальным странствующим человеком является тот, кто не связан никакими общественными или семейными узами. Кроме того, отрицается ценность поста, молитвы и милостыни: «Иисус сказал: Если вы поститесь, вы будете осуждены, и, если вы молитесь, вы будете осуждены, и, если вы подаете милостыню, вы причиняете зло вашему духу» (15a). В подобном отвержении этих добродетелей содержится указание на ничтожность внешних предписаний. Все обряды как бы противопоставляются истинной сущности человека: «Ученики его спросили Его, они сказали Ему: Хочешь ли ты, чтобы мы постились, и как нам молиться, давать милостыню и воздерживаться в пище? Иисус сказал: Не лгите, и то, что вы ненавидите, не делайте этого» (6a). Явно акцентируется важность духовного начала в человеке, а всякая забота о плоти, как то: воздержание от пищи, равно как и воздержание в пище, — служит тем, что может причинить «зло вашему духу».

Мы затронули основные аспекты богословия евангелия Фомы. При этом следует указать, что доктринальные положения выражены с достаточной степенью условности, потому что в любом произведении эзотерического характера многomu нельзя дать конкретного, адекватного объяснения. По общему мнению исследователей, особые затруднения в толковании вызывают изречения 7, 12: «Иисус сказал: Блажен тот лев, которого съест человек, и лев станет человеком. И проклят тот человек, которого съест лев, и лев станет человеком» (7), «В (те) дни вы ели мертвое, вы делали его живым. Когда вы окажетесь в свете, что вы будете делать? В этот день вы — одно, вы стали двое. Когда же вы станете двое, что вы будете делать?» (12). К ним можно прибавить 14 б, 27 и др.

Евангелие от Филиппа

Сразу за евангелием Фомы во II кодексе Наг-Хаммади следует евангелие Филиппа. Подобно первому, оно является переводом с греческого и сохранилось до нашего времени на саидском диалекте коптского языка. Несмотря на некоторые сходства с предыдущим евангелием, евангелие Филиппа значительно отличается от него. В нем меньше параллельных мест с каноническими Евангелиями, гностическое содержание выражено более определенно, больше внимания уделено богословским спекуляциям, таинствам, значению и важности имен и т.д.

Как и евангелие Фомы, критики разделили это евангелие на изречения. Однако стиль и характер изречений существенно отличается от первого. Если у Фомы они напоминают притчи или высказывания мудрости, то у Филиппа это достаточно развернутые мысли в рамках определенных тем, связанные между собой образными и понятийными ассоциациями. Причем характерная для евангелия Фомы и вообще литературы мудрости скачкообразность

и тематическая непоследовательность изречений у Филиппа практически отсутствует. Если у Фомы каждое изречение несет в себе законченную мысль, то у Филиппа весьма определенно прослеживается тенденция последовательного раскрытия нескольких тем через повествование всего евангелия. Как считает один из исследователей евангелия Ж.Менар: «несмотря на все семитские влияния, «Евангелие от Филиппа» представляет собой гностический труд эллинистического типа. Оно находится на слиянии двух больших греческих философских школ — неоплатонизма и стоицизма».¹⁶ Соглашаясь с Квастеном, мы находим сходство между евангелием и такими гностическими произведениями, как *Pistis Sophia* (Вера |и) мудрость), в котором апостол прямо обозначен как автор тайных доктрин, которые Христос раскрыл ученикам после Своего воскресения. Он приходит к заключению, что евангелие, равно как и *Pistis Sophia*, было написано в среде последователей гностика Валентина в III в. Итак, если евангелие Фомы по жанру ближе к литературе мудрости, то евангелие Филиппа — к философскому трактату.

Учитывая свободу развития мысли, присущую гностическим системам, жанр философского трактата для евангелия Филиппа определен достаточно условно, но небезосновательно. Интересно и по-философски выражено смешение начал в земном мире. «В этом мире есть и хорошее, есть и плохое. То, что в нем хорошее, — не хорошее, и то, что в нем плохое, — не плохое» (63). Данное высказывание тесно перекликается с одним из предшествующих: «Свет и тьма, жизнь и смерть, правое и левое — братья друг другу. Их нельзя отделить друг от друга. Поэтому и хорошие — не хороши, и плохие — не плохи» (10). В подобном смешении многие вещи несут в себе, несмотря на земную оскверненность, прообразы небесных, истинных категорий. Например, такие как брак. Хотя идеальным, неоскверненным браком является только тот, в котором половая любовь исключена полностью. Тема брака и брачного чертога очень ярко представлена в евангелии. «Вот место, где находятся дети чертога брачного. Есть соединение в этом мире мужчины и женщины, место силы и слабости. В зоне — иной вид соединения. Однако мы называем их этими именами» (103). Следует указать на одну характерную черту евангелия, заключающуюся в том, что земные и небесные категории иногда описываются одинаковыми терминами. В этом, как наглядно представлено последней цитатой, видна не бедность языка автора, а идея того, что в мире мы все же встречаем элементы небесных категорий, если не в их реальности, то в их подобии.

Сильный **акцент** в евангелии делается на таинства. «Господь [создал] все в **тайне**: крещение, помазание, евхаристию, выкуп и чертог брачный» (68). Здесь мы встречаемся с тремя основными таинствами, **которые до сих пор** употребляются в практике христи-

¹⁶ Цит. по: *Апокрифы древних христиан*, с. 333,

анских исторических церквей. Происхождение двух из них — крещения и евхаристии — напрямую связано с апостольской эпохой. Помазание, которое надо отличать от соборования (Иак. 5:14-15), следует отождествлять с современным православным таинством миропомазания и католическим таинством конфирмации. В помазании автор евангелия видит выражение христианской духовной преемственности, что ставит это таинство выше крещения, «Помазание выше крещения. Ибо благодаря помазанию **мы были** названы христианами, (а) **не** благодаря крещению. И Христос **был** (так) назван благодаря помазанию. Ибо Отец помазал **Сына**, и **Сын** помазал апостолов, а апостолы помазали нас. Тот, кто помазан, обладает всем, он обладает воскресением, светом, крестом, Духом Святым. Отец дал это ему в чертоге брачном, он получил (это)» (95). В помазании автор видит печать усыновления. Однако таинства помазания и крещения сопряжены между собой. «Никто **не** сможет увидеть себя ни в воде, ни в зеркале без света. И снова, ты не сможешь увидеть (себя) в свете без воды и без зеркала. Поэтому надо креститься в обоих — в свете и в воде. Ибо свет — это помазание» (75). Необходимость совершения крещения показана далее: «Велико крещение, ибо, если принимают его, будут живыми» (906). Однако сила крещения только в истинном принятии Христа, в истинном возрождении. В противном случае это только номинальный акт. «Если некто опускается в воду, выходит оттуда, ничего не получив, (и) говорит: "Я — христианин", — он взял имя в долг. Но если он получил Духа Святого, он имеет в качестве дара имя. У того, кто получил дар, не отбирают его, тот же, кто получил (его) в качестве долга, лишается его» (59). Само духовное возрождение понимается в чисто гностическом смысле, где удельный вес знания достаточно велик. Знание отождествляется со светом, «который является светом прекрасным и который дает красоту» (666). Оно просвещает и дает гностикам зрелость. Знание — это четвертая категория в «хозяйстве» Бога. «Хозяйство мира — из четырех видов, в хранилище их содержат: из воды, земли, воздуха и света. И хозяйство Бога подобно этому из четырех: из веры, надежды, любви и знания. Наша земля — это вера, в которую мы пустили корень, вода — это надежда, которой [мы] питаемся, воздух — это любовь, благодаря [которой] мы растем, а свет — [это] знание, [благодаря] которому мы созреваем» (115). Через знание человек обретает власть над грехом и может считаться истинно свободным. «Знание истины возвышает сердце тех, кому не дано творить грех. Это делает их свободными и делает их выше всего» (ПО). В этом отрывке также наглядно можно проследить намек на антропологическое деление людей на пневматиков, психиков и материальных. Психики, о которых повествует отрывок, находятся над грехом.

Теперь коснемся таинства евхаристии. В том виде, в котором оно представлено в евангелии, в нем нет каких-то особых догма-

тических расхождений с общехристианским пониманием. Естественно, вопрос о том, какие претворения происходят со святыми дарами во время совершения таинства, в то время еще не поднимался. «Он (Иисус) сказал: Тот, кто не будет есть Моей плоти и пить Моей крови, не имеет жизни в себе. Какова Его плоть? (Его плоть) — Логос, а Его кровь — Дух Святой» (23). Само происхождение термина «Евхаристия — это Иисус, ибо Его называют по-сирийски Фарисатха, то есть тот, кто распространился» (53).

Мы знаем, что для благополучного прохождения небесных сфер надо было знать правильные имена архонтов. Этому аспекту знания уделено особое внимание на страницах евангелия. «Архонты пожелали обмануть человека, ибо увидели, что он — одного происхождения с воистину хорошими вещами. Они взяли имя хороших (и) дали его дурным, дабы путем имен обмануть его и привязать их к дурным вещам» (13 а), и в другом месте: «Имена, которые даны вещам земным, заключают великое заблуждение, ибо они отвлекают сердце от того, что прочно, к тому, что не прочно» (11 а). Суть познания состоит в обретении правильного значения имен. И несмотря на желание архонтов повредить человеку, Божья мудрость возносится над ними. «Архонты думали, что они делали то, что они делали, своей силой и своей волей. Но Дух Святой в тайне совершал все через их посредство, как Он желал» (16а), и более того: «Святым служат злые силы. Ибо они слепы из-за Духа Святого, дабы они думали, что они служат своим людям, тогда как они работают на святых» (34 а).

Плоть представлена как отрицательная субстанция, которой, однако, не следует бояться. «Не бойся плоти и не люби ее. Если ты боишься ее, она будет господствовать над тобой. Если ты полюбишь ее, она поглотит тебя, она подавит тебя» (62). Ценность души показана на контрасте нашего материального тела и выражена таким образом: «Не прячут предмета большой ценности в большом сосуде, но часто мириады, которые не счесть, бывали брошены в сосуд (стоимостью) в ассарий. Подобным образом с душой: предмет ценный, она заключена в презренное тело» (22). Исходя из такого представления о душе, не может быть и речи о реальном воплощении Христа. «Некоторые говорят, что Мария зачала от Духа Святого. Они заблуждаются. Того, что они говорят, они не знают» (17а). Откровение Иисуса Христа, явление Его миру имело чудесный характер. Христос явился в том образе, в котором Он мог быть принят, и только избранным Он открыл Себя в полноте. «Ибо Он (Христос. — В. Х.) не открылся таким, каким он был [воистину]. Но он открылся так, как [можно было] видеть Его. Так [им всем] он открылся: он [открылся] великим — как великий, он открылся малым — как малый, он [открылся] ангелам — как ангел и людям — как человек. Поэтому Его Логос скрыт от каждого... Но Он сделал великими учеников, чтобы они могли видеть Его, великого. Он сказал в тот день на евхаристии: О тот, который соединил совершен-

ство и свет с Духом Святым, соедини ангелов с нами, образами» (26). Отсюда можно заключить, что человечество Христа они представляли фантомом. Его тело выражало только видимость человека и не было реально материальным. Была видимость воплощения. К этой идее автор возвращается неоднократно, желая с разных сторон донести до сознания читателей важность такого, чисто докестического понимания.

Происхождение мира или космогония, которая не раскрывается подробно на страницах евангелия, по нескольким замечаниям указывает на демиургическое происхождение мира, как некой ошибки, произошедшей в духовных сферах. «Мир произошел из-за ошибки, ибо тот, кто создал его, желал создать его негибнущим и бессмертным. Он погиб и не достиг своей надежды. Ибо не было нерушимости мира и не было нерушимости того, кто создал мир» (99). Этот отрывок перекликается с похожей идеей, выраженной в другом гностическом произведении — «Апокрифе Иоанна». В апокрифе в сложном перечислении имен рассказывается о том, как творился мир. Создан он был без одобрения незримого Духа неким первым архонтом, созданным Софией, как демонстрация его величия и власти.

Несмотря на свой гностическо-философский уклон, евангелие было написано для конкретных людей в их конкретной повседневной обстановке. Оно не похоже на отвлеченный философский трактат, направленный только на умозрительные, обособленные от жизни сферы. Социальная окраска произведения весьма очевидна. Многие примеры взяты из повседневной жизни. «Осел, ходя вокруг жернова, сделал сто миль, шагая. Когда его отвязали, он находился все на том же месте. Есть люди, которые много ходят и никуда не продвигаются. Когда вечер настал для них, они не увидели ни города, ни сел, ни творения, ни природы, ни силы, ни ангела. Напрасно несчастные трудились» (52). Очень явственно проступает реальность гонений. Автор с особой торжественностью говорит об имени христианина как о знаке смертельной опасности для жизни, но столь величественном пред архонтами и другими небесными силами. «Если ты говоришь: Я — иудей, — никто не двинется. Если ты говоришь: Я — римлянин, — никто не встревожится. Если ты говоришь: Я — эллин, варвар, раб, свободный, — никто не вздрогнет. Если ты [говоришь]: Я — христианин, — [все] содрогнутся. О, если бы я смог [получить такой] знак, который [архонты] были бы не в состоянии перенести, — это имя!» (49), т.е. имя христианина.

Все политические, социальные, бытовые, философские аспекты евангелия преследуют одну общую направленность. Все они связаны одним религиозным мировоззрением, которое автор хочет представить. В гностических текстах есть интересная особенность. Несмотря на то что в каждом из них акценты расставлены по-своему, каждый говорит о своем гносисе, все они объединены еди-

ной идеей — идеей познания, и в этом их сходство. Именно познание составляет основу того миропонимания, которое отражено в евангелии. Изменение внутреннего содержания человека, обновление, перерождение его духовной сущности происходит в процессе познания. Это имеет свое отражение и в социальной, и в политической, и в семейной жизни, т.к. создает свой образ поведения, свой стиль жизни. Кульминацией евангелия служит благодатное, поэтическое провозглашение, которым это произведение заканчивается: «Того, кто получит свет сей, не увидят и не смогут схватить. И никто не сможет мучить такого (человека), даже если он обитает в мире, а также когда он уходит из мира. Он уже получил истину в образах. Мир стал эоном, ибо зон для него — плерома. И он таков: он открыт ему одному, он не скрыт в зле и ночи, но скрыт в дне совершенном и свете священном» (127),

Как мы видим, за исключением гностически направленного содержания, тексты неоднородны в своих подходах. Евангелия написаны согласно определенным системам представлений, заложенным ересиархами. Они показывают нам широкий спектр гностических взглядов. Многообразие гностических типов мысли и ритуалов совершенно бесспорно. Гностические тексты помогают реализовать цель, стоящую перед исследователями, которая состоит в том, чтобы, используя первоисточники, воссоздать природу, различие и развитие гностических вероисповеданий и практики.

В переплетении гностических и раннехристианских идей в христианских гностических текстах мы можем увидеть принципиальные основания, которые породили полемику между гностическими и ортодоксальными христианами. Такие отцы церкви, как Ириней, Ипполит и др., осознали реальную опасность инородных христианству идей, которые, внедрившись в христианство, могли изменить его суть и тем самым разложить. С другой стороны, гностики, по-своему творческие богословы, своей деятельностью способствовали развитию христологических, тринитарных и других учений церкви. Фактически они были первыми, кто поставил эти вопросы на повестку дня, чем и содействовали формированию христианской доктрины. Кроме этого, по найденным текстам можно проследить роль греческой философии в формировании гностических концепций, и отсюда становится более понятной роль самого гностицизма в формировании неоплатонизма.

Библиография

1. Апокрифы древних христиан. М., 1989.
2. Болотов В. История древней Церкви. М., 1994.
3. Даньелу Ж. Патристическая литература. Пеликановское руководство по современному богословию, русск. перевод, рукопись.
4. Евсевий Кесарийский. Церковная История. М., 1993.
5. Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
6. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения. М., 1991.
7. Николаев. В поисках за божеством. СПб., 1913.
8. Поснов М. Гностицизм 2 века и победа христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991.
9. Трубецкой С. Сочинения. М., 1994.
10. Христианство. Энциклопедический Словарь. М., 1993-1995.
11. Шмеман А. Исторический путь Православия. М., 1993.
12. Encyclopedia of Early Chrstianity. Ed.E.Ferguson. New York & London, 1990.
13. Koester H. Ancient Christian Gospels: their history and development. Trinity Press International, 1990.
14. Metzger B. The Canon of New Testament (Its Origin, Development, and Significance). Oxford University Press, 1987.
15. The Oxford Dictionary of the Church. Ed.F.Cross. Oxford University Press, 1990.
16. Pearson B. Nag Hammadi Codices. The Anchor Bible Dictionary, vol. 4. Ed.David N. Freedman. New York: Doubleday, 1992.
17. Quasten J. Patrology. Westminster, Maryland: Christian Classics, 1992.
18. Robinson J. The Discovery of the Nag Hammadi Codices. Biblical Archeologist 42 (1979).
19. Urban L. A Short History of Christian Thought. Oxford University Press, 1995.
20. Wilson R. Studies in Gospel of Thomas. Mowbray, 1978.

Психология и христианство — враги навеки?¹

Уильям Р. Янт

Вступление

Я только что закончил читать курс лекций «Христианское образование в поместной церкви» в Московской богословской семинарии. В течение курса я рассмотрел несколько теорий из области психологии образования, для того чтобы продемонстрировать способы улучшения качества преподавания в церкви. В результате это вызвало несколько интересных вопросов типа: «Так как эти теории образования секулярны, как можем мы, и почему мы должны как верующие, использовать эти идеи в церкви?» Студенты американских семинарий задавали мне тот же вопрос. Найти ответ на этот вопрос не так легко. Существуют некоторые сложности в контексте библейской веры и сложности в контексте секулярной науки, которые сливаются, подобно двум бушующим рекам, переполненным весной от огромного количества воды и образующим массу опасных воронок и размывов. В зависимости от того, каким образом мы смотрим на плоды психологии образования, мы можем сказать, что, с одной стороны, психология и христианство по самой своей сути вечные враги, а с другой стороны, что мы как христианские пасторы и учителя можем многое извлечь из психологических открытий без ущерба для нашей христианской веры. В этой статье будут рассмотрены некоторые вопросы, касающиеся отношения психологии и христианства.

Рассмотрение предпосылок

Позволю себе начать с выражения неизменных предпосылок своего мышления. Я верю в Господа Иисуса Христа. Он является для меня Спасителем и Другом, Господом и Примером для подражания. Поэтому, несмотря на то что читаю книги по психологии, философии и социологии и слежу за новостями, я не рассматриваю каждую новую идею как ценную. Некоторые идеи заслуживают рассмотрения, некоторые можно отвергнуть как непродуктивные, а иные можно отвергнуть как вредные. Я не являюсь защитником строгой цензуры, но просто пытаюсь направить

¹ Перевод: Е. Павлов.

телескоп веры на небеса. Апостол Павел написал: «...ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия, и пленяем всякое помышление в послушание Христу» [2 Кор. 10:5]. Он писал против греческой философии, но тот же подход можно применить и к греческой науке. Верующие, особенно пасторы и христианские учителя, должны проверять «мудрость» мира с помощью того, что Бог открыл в Своем Слове и в личности Иисуса Христа. Иначе, подобно ветхозаветным святым, которые попадали под влияние окружавших их языческих идей, мы можем быть совращены и обмануты теми способами мышления, которые в конце концов приведут к разрушению основ нашей веры. Так что касается меня — и я признаю это открыто, несмотря на возможную критику со стороны «свободомыслящих», которым нравится любая новая для них идея, — субъективный опыт веры во Христа и ее объективные основания в Слове Божьем являются для меня основным критерием в моих рассмотрениях психологических вопросов.

Использовать ли мне библейские средства передвижения?

Когда планировал свой приезд в Москву прошлой весной, я даже и не думал использовать библейские средства передвижения — пешком, верхом или по морю — для своего путешествия из Форт Ворса в Техасе. Я позвонил агенту нашего учебного заведения и попросил его подобрать для меня самый дешевый авиарейс. Если бы я попытался использовать библейские средства передвижения, то я бы никогда не достиг пункта своего назначения. Современные средства передвижения позволили мне вылететь из Америки в 16:00 и прилететь в Москву на следующий день в 20:30.

Были ли христианами те, кто придумал самолет? Я не знаю. Были ли пилоты самолета, который доставил меня в Москву, христианами? Я не знаю. Пошел ли я против своей христианской совести, оттого что использовал современные средства передвижения? Конечно же нет. Я просто употребил достижения современности для то-о, чтобы более эффективно использовать свое время. Точно так же «традиционные баптистские церкви» используют электронные средства для того, чтобы петь или проповедовать большому количеству людей. Хотя я понимаю, что «идеи» вещь более тонкая, нежели достижения техники, я подобным образом отношусь и к психологии. Я могу использовать открытия психологических исследований таким образом, чтобы они могли помочь мне в христианском образовании — помочь верующим «поступать достойно Бога» (Кол. 1:10)

Каковы границы данной дискуссии?

Перед тем как перейти к обсуждению взаимоотношений психологии и христианства, я попытаюсь определить основные термины, которые буду использовать.

1. Что такое ПСИХОЛОГИЯ?

Слово «психология» происходит от двух греческих слов «психе» или «душа» и «логос» или «изучение». «Психология» означает изучение души человека или просто изучение человека. Психология отличается от социологии (изучение социальных организаций, групп), а также от биологии (изучение живых существ) и теологии (изучение Бога). Принято считать, что научная психология была основана Вильгельмом Вундтом в Германии в 1879 г., хотя психологические темы можно встретить еще у Аристотеля.

2. Что такое образовательная ПСИХОЛОГИЯ?

Образовательная психология есть применение результатов психологических открытий к области образования. Преподаватель, может преподавать, но усваивают ли ученики материал? Каким образом человек учится? Что мотивирует более эффективное обучение? Каковы различные способы что-либо изучить, и каким образом их можно использовать? В области компетенции образовательной психологии находятся изучение личности и ее умственных способностей, мотивов, теории процессов усвоения материала, атмосферы в учебном классе, оценка знания, социальные взаимодействия, цели обучения и т.д. Основателем образовательной психологии считается Е.Л.Торндайк.

3. Что такое христианство?

Для многих термин «христианство» обозначает одно из религиозных течений наряду с иудаизмом, индуизмом, буддизмом и исламом, а также языческими религиями и культами. Для евангельских христиан христианство есть скорее взаимоотношения с Иисусом Христом, нежели просто религия. Возможно, термин «библейская вера» гораздо лучше подходит в данном контексте. Вера характеризуется зависимостью от Господа, духовным ростом через молитву и изучение Библии, а также проповедью возможности быть рожденным заново. Вера во Христа преодолевает все возможные барьеры — языковые, национальные, культурные, экономические. Евангельские христиане верят в то, что невозможно получить спасение просто посредством посещения церкви, следования правилам или совершения «добрых дел». Мы можем быть спасены, то есть иметь отношения с Богом, только на основании нашей веры в Иисуса Христа (Деян. 16:31, Еф. 2:8-9).

4. Что такое христианское образование?

Христианским образованием можно назвать процесс помощи в научении от Христа и в росте в Нем. Спасение и духовный рост являются работой Святого Духа, но христианский учитель может привлечь человека к Христу через разъяснение Слова Бога, Библии, а также через личный пример. Иисус дал нам повеление учить

в Великом Поручении («...уча их соблюдать...»). Это повеление равнозначно повелениям крестить и научить все народы (Мф. 28:19-20). Апостол Павел, который сам был учителем и миссионером, научает нас как «пасторов и учителей» «к совершению святых на дело служения» (Еф. 4:11-15). «Совершение (совершенствование) святых» есть функция учителя, результатом деятельности которого должно стать возрастание «в Того, Который есть глава Христос». Таким образом, христианское обучение помогает неверующим понять Евангелие, а верующим — возрастить во Христе.

5. Примеры возможных конфликтов.

Как мы уже говорили, вера и наука (христианское образование и образовательная психология) подобны двум сходящимся рекам. Давайте рассмотрим примеры конфликтов между христианским образованием и образовательной психологией в двух направлениях.

А. Критика христианского обучения.

Основной человеческой проблемой является пропасть между знанием того, что правильно, и следованием ему. Верующие не являются исключением. Все мы знаем, что должны любить наших врагов, но любим ли мы? Христианские учителя, скорее всего, будут критиковать приведенные ниже примеры обучения, но все-таки эти примеры взяты из реальной практики христианских преподавателей. Подумайте о них в свете своего опыта преподавания.

1. Ребенок не отвечает на вопрос верно, и разочарований учитель говорит: «Почему ты никогда не делаешь уроки?».
2. Ребенок мечтает на уроке, вместо того чтобы делать задание. Учитель подходит к нему и тихо говорит: «Что с тобой? Неужели ты не знаешь, что ты самый медлительный во всем классе?».
3. В группе изучения Библии человек стесняется молиться вслух, поэтому просит руководителя не обращаться к нему с просьбой помолиться вслух. Но учитель просит именно его, настаивая на том, что «ему необходимо попробовать».
4. Пастор стыдит членов церкви за то, что они не дали больше денег на миссию, хотя первоначально запланированное количество денег было собрано.
5. Учитель публично критикует подростка за то, что тот задает вопросы во время урока: «Тебе следует внимательней слушать урок и не перебивать меня своими вопросами».
6. Учитель утомляет весь класс чтением длинного отрывка из Библии на каждом уроке, ничего не поясняя и не применяя к жизни.
7. Ученик начинает рассказывать личный пример, который относится к рассматриваемому тексту из Библии, учитель резко обрывает его словами: «Мне хотелось бы дослушать вашу историю, но нам нужно рассмотреть еще несколько стихов до конца урока».

Каждый из вышеуказанных «христианских» учителей нарушил библейские принципы любви и уважения к другому человеку. Библейское учение не вошло в их преподавательский метод. Образовательная психология могла бы разъяснить, почему такое поведение учителя отрицательно отражается на процессе обучения, и предложить изменить методы того или иного учителя. Исправить ошибки можно как при помощи применения Слова Божьего, так и при помощи образовательной психологии.

Б. Критика образовательной психологии.

С точки зрения евангельских христиан, образовательная психология как дисциплина предлагает некоторые совершенно неприемлемые идеи и принципы. Вот некоторые примеры:

1. Ученик очень похож на программируемого робота. Посредством выборочного усиления, изменения и воздействия на окружающую человека среду его можно заставить делать все что угодно (бихевиоризм). Верующие предпочитают библейское представление о человеке, который может подняться над своим окружением и преодолеть его.
2. Ученик является центром опыта научения, поэтому не должен быть ограничен правилами и требованиями. Он должен свободно выбирать себе учебный план и курсы, даже если его выбор кажется кому-то не совсем удачным. Учитель просто облегчает процесс научения студента (гуманизм). Верующие предпочитают рассматривать образование и обучение как направленное движение к святой жизни, описанной в Библии.
3. Ученик является информационным процессором, подобным компьютеру. Он просеивает информацию согласно тому восприятию, которое ему дает окружающий мир. Истинность чего-либо зависит от опыта и поэтому уникальна для каждого обучающегося (когнитивный конструкционизм). Верующие предпочитают рассматривать Истину как открытую свыше, но не найденную самостоятельно. Реальность есть нечто большее, чем просто субъективное восприятие учеников, которые не просто органические компьютеры.

Но, несмотря на все указанные разногласия между библейской и психологической точками зрения, существуют и сходства в рассмотрении процесса обучения/научения.

6. Примеры согласия.

Библия не является учебником по педагогике, но с помощью примеров она предоставляет нам свою перспективу на процесс обучения, который является интеллектуально чистым, эмоционально теплым и активным (или мышление, чувства, действия; или голова, сердце, рука). Это три области жизни — я называю это Триада Жизни — соотносятся с тремя основными теориями научения в психологии: когнитивной, аффективной (или гуманистской) и бихевиористской. Существует много примеров того, как библейская

вера и секулярная психология согласны друг с другом, так как они фокусируют внимание на человеке. Вот несколько примеров.

А. Они сходятся во мнении, что в учебном классе должна быть теплая атмосфера, а само обучение должно быть приятным и эффективным. Гуманистская теория обучения и «Вспомни щедроты Твои и милости Твои» (Пс. 24:6; см. также 2 Тим. 2:24-25).

Б. Они сходятся во мнении, что преподаваемый материал должен быть хорошо организован и ясно преподан. Теория информационного процесса и «старайся предоставить себя... верно преподающим слово истины» (2 Тим. 2:15; см. также 1 Кор. 14:7-11 относительно преимуществ ясной речи).

В. Они сходятся во мнении, что учитель должен обращать внимание на применение того, что преподается. Бихевиористская теория и Иисус: мудрый человек не только слушает и запоминает, но и применяет изученное на практике (Мф. 7:24), обучение должно вести к достойной жизни (Кол. 1:9-10).

Г. Они сходятся во мнении, что обучение в учебном классе должно соотноситься с жизнью вне класса. Когнитивная теория обучения (Джером Брунер, Льюин) и Иисус: Он избрал 12 учеников, чтобы они были с Ним, научаясь от Него через наблюдение и опыт, соотнося Его учение с реальной жизнью, потому что так хотел Бог. Они были Его учениками, последователями, а не учеными студентами из раввинской школы. Если у нас есть возможность преподавать, наше преподавание должно принимать во внимание проблемы реальной жизни.

Д. Они сходятся во мнении, что ученик не должен быть унижаем или обижаем учителем. Гуманистическая теория и Иисус: «Любите врагов ваших» (Мф. 5:43-48); студенты иногда могут превратиться во «врагов», мы должны любить их, несмотря ни на что. Учителя подобны родителям, и Павел обращается к отцам-христианам: «Не раздражайте детей ваших» (Кол. 3:21). Учителя, не раздражайте ваших студентов! Любите их. Плод духа всегда должен проявляться в христианском образовании: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22-23).

Е. Они сходятся во мнении, что учителя должны быть честными и открытыми во взаимоотношениях со студентами и в своих требованиях. Гуманистическая теория и Божья заповедь относительно честности в делах (Лев. 19:36; Вт. 25:15).

Ж. Они сходятся во мнении, что учитель должен быть примером поведения и способностей, которые он хочет воспитать в студентах. Бихевиористская теория (Бандура) и наставление Петра пасторам быть примером для стада (1 Пет. 5:3). Иисус и Павел были примерами того, о чем говорили. Смотри также Ин. 13:12-17 и 1 Кор. 4:16.

Попытка совместить христианство и психологию

Таким образом, мы рассмотрели сходства и различия. Что мы можем сделать, для того чтобы примирить эти две различные перспективы? Каким образом мы можем соединить эти две реки каналом для того, чтобы использовать и нашу веру, и достижения психологии для пользы Царства Христа?

1. Как науки христианство и психология всегда будут по разные стороны баррикад. Так же как соль и питьевую воду хранят отдельно, подобным образом необходимо отделять христианство от психологии. Сущность этих двух систем слишком различна, и поэтому невозможно создать какой-либо синтез. Одна система богочентрична, другая же антропоцентрична. Одна система основана на Библии, другая — на «Я» или в лучшем случае на «обществе». Одна система имеет дело с естественными и сверхъестественными явлениями, другая ограничена только естественными. Одна система обращает внимание на практическую сторону жизни, основанной на любви Бога, другая — на теоретические рассуждения, основанные на анализе. Одна система основана на истине откровения, другая исходит из развития идей. Попытка создать «христианскую психологию» приведет к тому, что не будет ни христианства, ни психологии, так же как «христианская наука» не является ни христианством, ни наукой.

2. Человеческая жизнь дает возможность перекинуть мост между христианством и психологией. Как вера, так и психология обращают свое внимание на личность, они содержат некоторые общие истины, которые были открыты в Писании или обнаружены учеными. Является фактом то, что мы, изучая, каким образом Отец, Сын и Святой Дух учат человека, видим примеры бихевиористских, когнитивных и гуманистических принципов. Бог не является бихевиористом, но Он учил людей, используя такие методы, которые сегодня называют бихевиористскими, таким образом мы можем научиться и от психологии.

3. Для верующих Бог является Господином, а психология — служанкой. Мы можем взять для себя много полезного из учений Скиннера или Абрама Маслоу, не принимая при этом их точек зрения в отношении сущности человека. Любящая мать может сказать своему ребенку: «Сначала съешь кашу и картошку, а потом я дам тебе мороженое» для того, чтобы научить ребенка правильно питаться. Она может свободно пользоваться этим бихевиористским принципом, несмотря на то что рассматривает своего ребенка не просто как органическую машину, которую можно запрограммировать. Для меня вопрос не в том, что необходимо выбрать между Скиннером или Христом, потому что я уже выбрал Христа. Но могу ли я, уже выбрав Христа как Господа моей жизни, чему-нибудь научиться и у Скиннера? Или у Брунера? Или у какого-нибудь другого психолога?

4. Изучение психологии помогает в свидетельстве о Боге в секулярном мире. Верующие могут обсудить многие вопросы со своими неверующими друзьями только при условии, что они имеют представление об их секулярном мировоззрении. Для этого необходимо учиться. Так же как я учу русский для того, чтобы меня могли лучше понять русские люди, подобным образом мы должны изучать мирские идеи для того, чтобы знать, каким образом свидетельствовать о Христе. «Потому что это написано в Библии» — подобный аргумент не пройдет в беседе с неверующим человеком. Мы должны начать с того места, на котором они находятся, и потом говорить о том, где Бог хочет их видеть. В Советском Союзе верующие не имели возможности получать высшее образование, но сейчас, когда свобода дает возможность получать образование, верующие должны изучать науки, философию, математику — основные предметы современного общества — для того, чтобы эффективно объяснять содержание Благой Вести в контексте мирского общества. Университет Тарса, в котором Павел изучал философию и другие науки, не был христианским учебным заведением! Но несмотря на это, Павел использовал свое образование для того, чтобы передать греческому миру Благою Весть. Клайв Льюис был англиканским верующим, который защищал Евангелие в Англии в 50-х гг. Он был тем, кто организовал Клуб атеистов, где христиане и атеисты могли обсуждать вопросы веры и неверия. Льюис использовал богатство своего образования для защиты Евангелия. Мы также верим, что в Боге через веру во Христа нам незачем бояться науки — мы знаем, что Бог Творец всего.

5. Мы можем выборочно применять принципы обучения. Заимствуя принципы из когнитивной, бихевиористской и гуманистической теорий, мы можем направить головы, руки и сердца наших учеников на служение Христу. Мы можем «крестить» принципы психологии образования для того, чтобы использовать их в наших церквах, школах, группах изучения Библии и даже в семинариях для создания более эффективного обучения. Мы можем использовать психологические принципы для оценки собственных навыков преподавания и для повышения нашей эффективности.

6. Дух Святой как Учитель Вечной истины. Подобно тому, как Дух Святой вдохновил учеников на проповедь Истины, и мы должны уповать на Духа Святого в нашем преподавании Истины, даже применяя достижения психологии. Невозможно передать вечное с помощью только психологических приемов. Только тогда, когда Дух Святой учит вместе с нами и через нас, мы можем ожидать появления вечных, сверхъестественных результатов в наших учениках. Но мы можем огорчить Святого Духа и разрушить духовное обучение своим эгоистичным закостеневшим подходом «во имя Иисуса». Мы, следующие по стопам своего учителя, должны быть лучшими учителями в этом мире, но это не всегда так. Каким образом мы можем вовлечь Духа Святого в наше преподавание? Во-

первых, мы должны пригласить Его участвовать в подготовке и самом процессе обучения. Он не действует по принуждению (Отк. 3:20). Во-вторых, мы должны рассматривать себя слугами своих учеников, а не их царями (Мф. 20:25-28). Это дает Духу Святому возможность действовать в наших учениках. В-третьих, мы должны искать прежде всего Царства Божия и противостоять всякой попытке построить свое собственное царство (Мф. 6:33). Такое положение вещей позволяет Святому Духу действовать в нас.

7. Бог может использовать как священное, так и мирское для достижения Своих целей. Когда израильтяне были в пустыне, освобожденные от «мирского» Египта, Бог повелел Моисею построить ковчег. Для постройки ковчега необходимо было, чтобы израильтяне сделали приношение (Исх. 25:2). В этих приношениях были золото, серебро, бронза, голубая, пурпурная и червленая шерсть, елей, оникс и другие камни (Исх. 25:3-7). Где должны были израильтяне взять все это богатство в пустыне? В Своем плане Бог предусмотрел этот вопрос — египтяне были теми, кто имел эти богатства. В Исходе 12:35-36 мы читаем о том, что случилось: «И сделали сыны Израилевы по слову Моисея и просили у Египтян вещей серебряных и вещей золотых и одежд. Господь же дал милость народу (Своему) в глазах Египтян: и они давали ему, и обобрал он Египтян». Постойте, неужели Бог мог использовать богатства египтян для постройки Своего ковчега? Как можно делать покрывало для Святого Святых и шить одежды для священников из шерсти египтян? Ответ конечно же — да, мог. Было ли это уступкой миру? Нет. Эти богатства были искуплены для служения Богу. Были освящены для Господа.

Заключение

Моисей освятил и использовал египетские богатства для постройки ковчега. Таким же образом мы можем освятить истины психологии для использования их в служении Богу.

Ранние христиане использовали римские дороги и греческий язык для распространения Евангелия по всей Империи. Таким же образом мы можем использовать «дороги» психологии образования для того, чтобы помочь в разъяснении Истины, для вдохновения и научения верующих, будучи ведомы Самим Господом.

Павел использовал идеи греческой философии для разъяснения евангельской истины колоссянам, ефесянам, римлянам, галатам и коринфянам. Он использовал эти философские идеи как аргументы в пользу Христа. Таким же образом мы можем «подчинить» научные идеи и использовать для служения.

Существует ли опасность? Да. Должны ли мы тщательно взвешивать идеи и принципы? Конечно. Но давайте будем использовать все доступные средства для нашего служения Господу, во славу Отца, благодатью нашего Господа, силою Святого Духа, для назидания святых и созидания Его Царства.

Авторизованный протокол

1-го организационного заседания открытого богословского общества Московской богословской семинарии ЕХБ

25 сентября 1997 г. (четверг), здание Российского Союза ЕХБ, г. Москва, Варшавское ш., д. 29/2, ауд. 37. Начало: 18:00.

1. Заседание открыл молитвой Н. Корнилов.
2. Согласно предложенной организационным комитетом повестке дня, с речью о предполагаемых целях и задачах богословского общества выступил Е. Казаченко.
3. Последовало непродолжительное обсуждение с выражением одобрения идее общества. Для обеспечения его дальнейшего функционирования собравшиеся единогласно избрали (по списку) сотрудников общества:
Председатель общества: Н. А. Корнилов,
Заместитель председателя: М. В. Иванов,
Секретари: А. А. Горин, Е. А. Казаченко.
4. Посредством самозаявления из числа присутствующих сформировался состав общества.
4. С докладом на тему «К вопросу об авторитете в христианской жизни» выступил Н. А. Корнилов.
5. Обсуждение доклада собравшимися.
6. Заключительное слово, пожелания на будущее (А. Горин).
Следующее заседание ориентировочно назначено на 3-й четверг следующего месяца (16 октября).

Секретарь общества: А. Горин.