

Священник ВЯЧЕСЛАВ РУБСКИЙ

ПРАВОСЛАВИЕ - ПРОТЕСТАНТИЗМ

штрихи полемики

К ЧИТАТЕЛЮ

Христианский мир раздроблен. Это печальное обстоятельство удручает не только каждого, кто считает себя христианином, но и многих внешних по отношению к христианству людей. Данную апологию нельзя рассматривать как очередную оплеуху баптистам со стороны православных. Это – призыв к рассудительности, призыв к достойному ведению полемики. Данные суждения по материалам баптистских изданий и могут представлять интерес не только для баптистов, но и для самого широкого круга верующих. В настоящей работе затронуты лишь некоторые из дискуссионных тем православно-протестантской полемики. Цель её – сделать диалог менее односторонним и более полноценным.

Надеюсь, что эта небольшая книга найдёт своего читателя как среди православных, так и среди протестантов, желающих знать, кроме собственных, ещё и другие мнения и суждения о самом главном и дорогом – о правой вере во Иисуса Христа.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

Вопрос об истине

Церковь и история

Писание и Предание

Иконопочитание

Крещение

Крещение детей

Молитва за умерших

Молитвенное призывание и почитание святых

Почитание Божией Матери

Почитание мощей угодников Божиих

Исповедь

Оправдание богословием и уверенность в спасении

Искупление

Библиография

ВВЕДЕНИЕ

"Есть люди, которые едва только послушают мудрых поучений, как уже сами начинают поучать других. Они делают то же самое, что и больной желудок, который тотчас извергает принятую пищу. Не подражай таким людям. Сначала хорошенько перевари в себе то, что ты услышал, а не извергай прежде времени, - иначе выйдет настоящая блевотина, которая не может служить никому пищей".

Эпиктет.

История всякого диалога завершается тогда, когда он превращается в монолог. В последнее время от созерцания христианских апологетических изданий создаётся впечатление, что между Православной и протестантской стороной это произошло. Похоже, что с некоторого времени одна из сторон принципиально перестала слышать вопросы и ответы другой. Речь идёт о протестантах.

Была эпоха полемики, продолжавшаяся до начала 90-х. Её свидетельством являются с Православной стороны издание книг Смолина, Варжанского, Боголюбова, Сквозняка, Вишневецкого и др. Со стороны протестантов книги подобные "Откуда всё это появилось" П.И. Рогозина, "Начатки учения" Одесской библейской школы и множество брошюр. Обе стороны писали предвзято, местами натянуто, почти без расчёта на инославного читателя. Писали, что называется, "для своих". Но за последнее десятилетие Православная сторона весьма повысила уровень своей апологетики. Появились книги диакона А. Кураева, архимандрита Амвросия (Юрасова), священников В. Чернышева, И. Ефимова, О. Стеняева и др. В ответ протестантская сторона избрала почти полное молчание.

Как ответную реакцию можно расценить позицию, к которой они пришли как во взгляде на различающие нас догматы, так и на христианское богословие вообще. Всё громче звучат призывы о межконфессиональной терпимости, единстве, общности веры, под которыми подразумевается лишь прекращение обсуждения разности богословия и путей богопознания с православной стороны. "Сохранить свободу религии... гораздо важнее, чем настаивание на каком-то богословском мнении..., – пишет Ричард Вурмбранд. - Споры о второстепенном не приносят пользы, и нам гораздо важнее объединиться единым фронтом против наступления атеизма" [1]. "Слово Божие не указывает, к какой именно церковной группировке должны принадлежать эти трое, собравшиеся во имя Его" [2]. На этом фоне отсутствие опровержения православного учения является с точки зрения протестантов скорее похвальным проявлением терпимости, чем слабостью апологетики. Заметим лишь, что эти и подобные им утверждения противоречат отношению Христа и апостолов к ересям (От. 2,6;15; 1Ин. 2,18-19; 2Тим. 4,3-4; 1Тим. 4,1-2; Тит. 1,9-2,1; 2Пет. 2,1-2; 3,16; Иуд. 17-19; Рим. 16,17-18).

И всё же Православие в глазах протестантов – ересь. А раз так, мы вправе попросить это аргументировать. Но, к сожалению, ныне аргументация протестантов чаще всего сводится к вышеупомянутым призывам. Крайне редки в последнем десятилетии книжные апологии протестантского богословия по отношению к православному. О причине нам остаётся предполагать: либо раньше протестанты были менее терпимы, либо теперь на более серьёзном уровне им нечего противопоставить и поэтому межконфессиональную полемику они воспринимают только как внутреннее обоснование неприятия православного учения. И так, в плане Православно-протестантской книжной апологетики последняя сторона подчёркнуто пассивна. В то же время, Православие расценивается ими не иначе как гибельный путь. Если же несогласие с гибельным является пассивным, то такое несогласие само является гибельным. Не очевидно ли это?

Чрезмерная лояльность некоторых нынешних христианских движений вовсе не отражает ту апостольскую нетерпимость ко всякого рода еретическим примесям в христианстве, о которой нам говорит Писание: Всякий, пресупающий учение Христово и не пребывающий в нём, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына. Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его. Ибо приветствующий его участвует в злых делах его (2Ин. 9-11). О подобной же непримиримости повествует и св. Ириней епископ Лионский: “Сам Поликарп (епископ Смирнский) при встрече с Маркионом (еретиком), сказавшим ему: “Знаешь ли меня?”, отвечал: “Знаю первенца сатаны”. Такую осторожность имели апостолы и их ученики, чтобы даже в слове не иметь общения с кем-либо из тех, которые исказили истину, как и Павел сказал: “От еретика человека отступай после первого и второго вразумления, зная, что таковой развратился и согрешает, будучи самоосуждён” [3]. Именно осознание себя истинной Церковью Божией рождает твёрдое несогласие с тем, что ей противоречит.

С православной точки зрения, проповедующий здравие, не может не предупреждать о болезнях. Проповедующий истину, не может не говорить о её подмене. Не озлобленность и раздражение рождают полемику, а лишь желание указать на истину, устранить ошибочные суждения. Апостолы, благовествуя Евангелие, обличали и заблуждения. Не "просто Евангелие" было на устах их, но и непрестающие предостережения от всевозможных "околоевангельских" верований (2Ин.9-10; 2Пет.2,1; 1Тим.4,1; Рим.16,17-18; 1Кор.1,10 и др.)

Обличение искажений истины, таким образом, является как бы необходимой частью христианского учения, без которого оно становится беззащитным пред лицом различных примесей. Церковь Христова есть Церковь Истины, а в Истине не может быть плюрализма (тем более по вопросу о самой Истине). Проповедовать "просто Евангелие" невозможно по той простой причине, что в любом случае это будет проповедь своего прочтения Евангелия. Можно не соглашаться с чужой интерпретацией, но проповедовать сегодня о некоем общехристианском понимании Писания - ошибочно.

К сожалению, эта "терпимость" существует лишь на уровне печатной апологетики. Противоправославная агитация (прямая и косвенная) отнюдь не ослабела за последние годы. Только теперь предметом обличения становится не Православная Церковь как таковая, а то или иное её учение.

“Мы далеки от мысли порочить Православие как таковое, - учтиво уверяют баптисты, - памятуя о том, что православие породило в Российском народе великое богоискание. Из православия вышли первые благословенные проповедники евангельской истины: Михаил Ратушный, Иван Рябошапка, Ефим Цимбал, Модест Корф, Елизовета Черткова, Василий Пашков, Наталья Ливен и многие другие” [4]. Какая беспардонная вежливость! Православие рассматривается как утиль, из которого баптисты с благодарностью извлекли много пользы. Если так судить, то мы должны быть премного благодарны язычеству, за порождение великого богоискания, помня, что из него вышли первые христиане апостольских церквей, и многие отцы и учителя Церкви такие как: Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский, Иустин Философ, Киприан Карфагенский, Дионисий Александрийский, Феофил Антиохийский и др. С тою же благодарностью следовало бы отнестись и к чародейству, ибо и из него также дарованы нам множество христиан (см. Деян. 19,19) и т.п.

В этом же ключе и следующая похвала: “Наряду с издавна проникшим в православие духом фарисейства (происходящим от главенствующей роли внешних форм богопочитания над внутренними), который ещё более усиливается в настоящее время в некоторых группах духовенства и прихожан, - в современной РПЦ уже есть определённое и увеличивающееся количество живых последователей Христовых” [5].

Иногда звучат справедливые упрёки, иногда – плоды недопонимания или претенциозности. Нас обвиняют в слабой политической и социальной активности, в слабом свидетельстве о Христе, тогда как их параллельная евангелизационная структура, изобилующая антиправославными выпадами, более всего делает православную проповедь неприемлемой. Даже человек, далёкий от религии, краем уха услышав стандартную протестантскую проповедь, невольно по ней формирует своё представление о христианстве. Взгляд на Церковь и её служение, преподанный ему протестантами, становится для него мерилom, которым он измеряет истинность и Православной Церкви. Поэтому не только удивителен, но и неслучаен феномен появления новой категории людей, называющих себя неверующими, однако, имеющими ряд богословских претензий в адрес Православной Церкви.

Подавляющее количество протестантских публикаций о Православии - это политический анализ влияния Церкви на общество. Влияние это всегда признается отрицательным или недостаточным. Поэтому богословскую оценку Православия найти ныне сложно.

Больно видеть откровенно антиправославные нотки в религиозных изданиях для детей. Например, прекрасно иллюстрированный "христианский журнал для семейного чтения" "Ноев

ковчег" (№2 1999г.) на четырёх страницах поместил выразительный рассказ: "Верующий сын первосвященника". Красочное повествование о юном сыне первосвященника Агафония, который возымел неподдельную веру во Иисуса Христа и за это был мучен и казнён собственным отцом. В комнате пыток его допрашивали: "А скажи, любезный, почему ты оставил Православную Церковь и перешёл в еретики?... Жаль мне тебя, молодой человек, даже очень жаль, - сказал священник. – Но Священным Синодом и Православной Церковью постановлено, что за отвержение своей святыни находящийся в ней должен понести наказание. Верь в священную Православную Церковь и будешь иметь утешительную свободу. Юноша хотел закрыть уши от таких слов, но, почувствовав тяжесть цепей и боль скованных рук, отвернулся" [6]. На рисунках жестокие орудия пыток и православные священники с надменными лицами. Скажите, какое представление о Православной Церкви должно сложиться у подрастающего поколения баптистов, если с детства их воспитывают на рассказах, где Православие противопоставлено благочестию? Неслучайно, поэтому, детки атеистов всегда здороваются со священником на улице, а дети баптистов – нет. Видимо, не "просто Евангелие" в воспитании баптистских детишек сделало их такими.

У баптистов и для взрослых есть свои сказки про православных мракобесов. Их богословские публикации всё также пишутся "для своих". Православному трудно узнать своё учение или свою Церковь, когда их описывают протестантские богословы. Возмущение вызывает вовсе не то, что они с нами не согласны, а то, как они нас видят и изображают. Рассмотрим лишь некоторые цитаты из современных нам авторов. Оставляю все доводы и обвинения без полного ответа, т.к. все приводимые цитаты будут даны не с целью их опровержения, а единственно для того, чтобы указать на то, как нас видят и за что нас критикуют.

Так П.Д. Савченко в своём "Сравнительном богословии" излагает следующее: "Благочестивое стремление в служении старчества было парализовано византийской сотериологией, искавшей спасения не от власти греха, а от осуждения за жизнь во грехе" [7]. Вряд ли такое резюме сделал бы человек хотя бы отчасти знакомый с православным богословием. Православная мысль всегда утверждала прямо противоположное.

"При чтении Евангелия (в православном храме) нельзя стоять спиной к алтарю" [8] – с ноткой возмущения констатирует Савченко. Здесь как минимум дезинформированность автора. Вообще, это дело храмовых традиций, но в большинстве храмов, ни один праздник или воскресное богослужение не проходят без чтения Евангелия спиной к алтарю, лицом к людям. Самые нерадивые прихожане об этом знают, протестантский богослов этого не знает!

Также несведущ он и в православном богословии, которое излагает. "Епитимья – наказание. Мера духовного наказания" [9], – пишет Савченко. Да, он был бы прав, если бы писал о католичестве. Но когда речь идёт о православном богословии, не лучше ли заглянуть хотя бы в школьный катехизис и прочесть о том, как православные понимают епитимью? "Епитимья имеет исправительный, врачебный, воспитательный характер, это врачевство грехов, преодоление греховных привычек и пороков" [10]. И в катехизисе митрополита Филарета (Дроздова), - единственной книге, которую цитирует автор, в 352-ом параграфе об епитимьи написано также: "Святая Церковь употребляет

особое средство для очищения и умиротворения совести покаявшегося грешника — епитимию." (Подробнее об этом же см. параграф 353.) Поленился автор прочесть даже то, что у него лежало на столе. О каком сравнительном богословии здесь может идти речь?

У других богословов те же проблемы. Так, магистр богословия Сергей Викторович Санников допускает всё те же, и даже ещё более грубые искажения православного учения. Он утверждает, что в Православной Церкви "В настоящее время крестное знамение приобрело характер молитвы. Считается, что достаточно осенить себя и пищу крестным знамением, и молитву над ней можно не совершать" [11]. Так в Православии не мыслит, думаю, никто. По крайней мере, с таким оригинальным толкованием крестного знамения я встретился впервые только когда прочёл главу Санникова "Православие" в книге "Начатки учения". Крестное знамение не заменяет молитву, а сопутствует ей.

О Православии Санников говорит, как о Лапландии, которую никто никогда не видел и видеть не может. "Мирынам, – уверяет он, - не рекомендуется чтение Библии, не требуется познания сущности Бога" [12]. "В Православии... настойчиво умалчивается возможность повседневного хождения с Богом, Его руководящее действие в повседневной жизни христианина. Если и говорится о личном контакте с Богом, то только для некоторых избранных людей" [13]. Вообще Сергею Викторовичу, должно быть, трудно рассуждать о том, что в Православной Церкви "настойчиво умалчивается", а что не настойчиво. Ведь для него "введение в православных храмах воскресной проповеди на доступном русском языке" [14], – это отрадное новшество, которое, как он пишет, возымело место совсем недавно. Проповедь на доступном русском недавней автор посчитал, видимо, потому, что он недавно о ней узнал. Иначе, думаю, невозможно объяснить отрицание столь очевидного - проповеди на русском в православных храмах.

Не обошлось и без ляпсусов. Например, о молитвенном призывании святых Санников говорит так: "Просьбу об участии в молитвенном общении никак нельзя превращать в молитву тому или иному святому"[15]. А не является ли сама "просьба об участии в молитвенном общении", обращённая к святому, уже "молитвой к тому или иному святому"?!

Но всё же, самая распространённая болезнь протестантского сравнительного богословия – это неумение отличить Православие от католицизма. И Санников, к сожалению, в этом смысле не стал исключением. Он копирует упрёки католикам в области сотериологии, говоря: "Спасение в православном сознании воспринимается как заслуженная награда за праведные дела и добродетельную жизнь"[16]. В области осмысления таинств он смешивает два очень разных догматических подхода к таинствам. "Таинства (в П.Ц.) – как полагает автор, - отличаются от аналогичных таинств католической церкви несколько изменённой формой, но в догматическом понимании они тождественны"[17]. Сходство во внешнем замечают и неверующие, но богослову следовало бы хоть что-нибудь об этом почитать, прежде, чем браться за перо.

"Православная догматика утверждает, - уверен автор, - что во время литургии... происходит буквальное превращение хлеба и вина в истинное Тело Христово и истинную Кровь Христову ... вкус хлеба и запах вина до молитвы о преосуществлении и после неё, остаётся тот же"[18]. После такого точного изложения остаётся только пояснить, что это утверждает не православная догматика, а позднесредневековая католическая алхимия.

Единственный апологетический труд, изданный за последнее десятилетие (в 2000г), который прямо противопоставляет свою позицию православному учению – книга Виктора Петренко “Богословие икон. Протестантская точка зрения”. Эта “книга предоставляет собой русский перевод опубликованной на английском языке диссертации на соискание степени магистра богословия, защищённой автором в Лондонском Библейском колледже при Брюнельском университете”[19].

Но при всей серьёзности автора, и на её страницах часто встречаются тезисы неизвестного происхождения. Так В.И. Петренко, не утруждая себя доказательствами, вещает читателям: “Православие игнорирует серьёзность грехопадения и его воздействия на “настоящее существование творения”[20]. Но, если просто заглянуть в православный учебник догматики, то окажется, оно считает совсем иначе: “Духовная смерть привела к расстройству природы человека. Все силы души его получили неподобающее направление, склонность к злу, к страстям. Ум забыл своё истинное питание, ведение духовное и прилепился к чувствам, вместе с чем подпал духовной слепоте... Зablуждение в истине и привязанность к чувствам, страстная любовь или ненависть к чему-либо чувственному наполнили его жизнь и составили в нём закон плоти, закон животной жизни, подчинённой плотскому мудрованию”[21]. Если это – игнорирование серьёзности, то её игнорирует и баптистское богословие. В баптистских учебниках описание последствий грехопадения такое же.

Почему-то В.И. Петренко всегда в своём труде вместо православного термина “обожение” употребляет языческое – “обожествление”. А вместо христианского - “воплощение”, индуистское - “перевоплощение”.

Его методы доказательств иногда просто комичны. Например, такой образец: “Культ икон был очень привлекателен в первую очередь для женщин в связи с тем, что они имели меньше возможностей для лечения по сравнению с мужчинами и как следствие их социального положения.... Это привело к тому, что в периоды иконоборчества они защищали иконы. Наилучшими примерами здесь служат императрицы Ирина и Феодора, которые много сделали для восстановления культа икон. Тогда будет вполне естественным предположить, что победа православия в этот период истории была более обусловлена имперской политикой и личными факторами, чем победой здоровой доктрины”[22]. Неправда ли оригинальный ход мысли! Женщинам “вследствие их социального положения” приходилось чаще исцеляться от икон, ибо на врачей у них не было средств. При этом в пример приводятся не Золушки, а императрицы! Логика превосходна, но интересно было бы узнать: за что же мужчины любили иконы ещё задолго до рождения Ирины и Феодоры?

“Иконы ... стали центром литургии, а также церковной и общественной жизни Византийской империи”[23], - заявляет В.И. Петренко. Но любому знакомому с православной верой известно, что центром православной литургии и было и есть Чаша с Причастием, центром церковной жизни – литургия, а центром общественной жизни – Церковь. “Икона выполняет главную роль в русской православной духовности и в церковной практике, как публичной, так и частной”[24], - продолжает автор. Посему доводим до сведения: в православной духовности есть термин “синергия”. Вот им то и объясняется: кто выполняет главную роль в духовности православных христиан (симфония воли Бога и человека).

Трудно понять и то, как баптистский богослов пришёл к такому заключению: “Среди первых христиан Христос рассматривался как молодой чудотворец и странствующий философ”[25].

Обращает на себя внимание и книга проповедника и богослова П.И. Рогозина "Откуда всё это появилось". Это "исключительный по своей ценности богословский труд" [26] – как его назвал Родион Березов в своей рецензии, предлагает читателю исторический и богословский экскурс в недра Православия. Эта работа П.И. Рогозина уникальна в своём роде. Она, будучи написана около 45 лет назад, многократно переиздавалась во всех уголках России и Украины вплоть до последнего времени и может быть взята на рассмотрение в качестве выразительного примера оценки Православия с точки зрения протестантизма. Если книгу переиздают, значит, её читают и, следовательно, верят тому, что в ней написано. В ней изложен, так сказать, стандартный набор аргументов и претензий по основным пререкаемым вопросам между протестантизмом и Православием.

Во “введении” Рогозин излагает “горячую молитву”. Пять из её шести пунктов в ходе дальнейшего изложения тем были нарушены. Не нарушенным осталось лишь обещание автора “быть абсолютно свободным от страха перед людьми и от преклонения пред человеческим авторитетом” [27]. Но, к сожалению, автор оказался “абсолютно свободным” не только от “страха перед людьми”, но и от элементарного уважения к ним.

П.И. Рогозин пишет: “Я горячо молюсь, чтобы, касаясь самых больных мест вероучения той или иной христианской группировки, не только не поддаваться какому-нибудь недоброму чувству, но даже мысленно осудить кого” [28]. Ниже он описывает православных людей как “крещенных в детстве, но бессознательно пассивных, готовых на послушание не только добру, но и злу, если таковое облечено в “благородные” и “возвышенные” идеи” [29]. Или проще: “заведомо не возрождённые люди”[30]. Простите, но делать из православных бессознательных зомби, не отличающих добра от зла, по крайней мере, неэтично. Таким образом, Рогозину так и не удалось “каждый вопрос рассмотреть и осветить в духе любви, памятуя, что отсутствие последней делает человека недалёковидным и недобрым”[31].

“Исторически установлено, - пишет автор, - что ап. Петр в Риме никогда не был”[32]. Думаю, с этим не согласятся и нынешние баптисты, знакомые с историей. Но всё же для наглядности приведу несколько исторических свидетельств II и XX веков. Тертуллиан: “Если по соседству у тебя Италия, то имеешь Рим, откуда приходит авторитет учения и для нас. Как счастлива та церковь, в которой апостолы запечатлели все учение кровию своею. В которой Пётр сравнялся с Господом в образе страдания, в которой Павел увенчался смертью Иоанна (Крестителя)”[33].

И менее поэтичная, но более конкретная справка Н.Тальберга: “В 67-м году ап. Петр прибыл в Рим, где, по свидетельству Тертуллиана, рукоположил третьего римского епископа Климента. Апостол Петр был заключен в 66 году или в начале 67 года в темницу и через несколько месяцев распят на кресте по собственной просьбе вниз головой”[34].

А.В.Карташев: “Рим уже издавна был подлинной столицей всемирной культуры. Князь апостолов, сложив свою мученическую голову в эту чашу имперского величия, до краев переполнил ее”[35].

Е.И. Смирнов: “(ап. Пётр) прибыл в Рим, где и претерпел мученическую кончину в 66 или 67 году”[36].

Итак, исторически Рогозин некомпетентен. А подобных “исторических свидетельств” у него немало. И они тем более беспочвенны, что почву из-под них выбил сам автор своим утверждением, что в случаях, где “Священное Писание” ничего не говорит, было бы неправильно строить какие бы то ни было догадки”[37].

В конце книги дан хронологический список отступок восточной и западной церкви. Почему-то в этот список “ересей” Православной и Католической Церквей внесено и такое “беззаконное нововведение” как: “Начали петь “Символ веры” в 518 году”[38]. Что закономерно рождает вопрос: действительно ли баптисты считают, что петь о том, во что веришь, - грех?

По вопросу о евхаристии, уверяет автор, “апостолы и все верующие придерживались Писания”[39]. Интересно только чего они придерживались до появления новозаветных Писаний? Кроме того, для ап. Андрея, Симона Зилота, Фомы и т. д. Писания, дошедшие до нас, были просто недоступны. Как же они придерживались послания апостола Павла к Коринфянам, освещающего этот вопрос?

Специфика монашества, по мнению П.И. Рогозина, - это достижение Царства Божия "через медленное самоуничтожение"[40].

Для тех, кто не знаком с этим “исключительным по своей ценности богословским трудом”[41], перечисление всех его нелепостей было бы неинтересно. Общая тенденция протестантов такова: приоритетно выставляются католические догматы, которые тут же опровергаются как православные. Невольно возникает вопрос: “А знаком ли протестанты вообще с Православием?” Их братья на западе знают предмет своего протеста - учение католиков, а потому по праву называются протестантами. А вот русские баптисты, видимо, протестуют против того, чего не знают.

То, какое впечатление производит эта книга на читателя, иллюстрируется тут же в “Отзыве и напутствии” Родиона Березова. Он без стеснения называет Православие “мутной отравой, сфабрикованной и запатентованной людским деспотизмом, гордостью, тупостью, косностью, нетерпимостью и предубеждением”. Крайняя степень непредвзятости! Знай, дорогой читатель: православные - тупые, гордые деспоты! К такому набору комплиментов не хватает разве что пары уличных жаргонов для стиля.

Такое же отношение к Православной Церкви выражает и В.Ф. Марцинковский: “Всем ясно, – пишет он, - что русская Православная Церковь в параличе, омертвела, служит государству изменив Богу; не текут от неё воды живые Евангельского слова, возрождающие мытаря и блудницу, не текут потоки любви, чистоты... Но под сенью её ютятся гордость, вражда, невежество, безнравственность, тунеядство... иссякает светлое животворное влияние Церкви, и идёт от неё уже могильный дух, и бежит от неё всё живое”[42]. Православие “мертво”, оно “есть христианство слепое, суеверное, безвольное, которое особенно опасно для русской природы”[43].

Подводя некоторый итог всему этому обзору, очевидным становится факт: критикуют нас нехорошо, знают о нас мало. Быть может, одно из другого исходит. Так или иначе, к взаимопониманию это привести не может. А значит, и претензий будет становиться всё больше. Чтобы этого не происходило и направление полемики могло обрести свой созидательный характер, возможно, будет полезным прочесть и это малое слово в Православно-протестантском диалоге.

Отрицание очевидной истинности православного вероучения, откуда оно? Нет, не из Библии – это тезис данной апологии. К чему оно может привести? В первую очередь к неспособности слушать, к нежеланию говорить с тем, кого не понимаешь. В этой работе, по возможности, собраны все наиболее частые богословские претензии в адрес православного учения, которые удалось найти в баптистских изданиях.

Вкратце, резюмируя всё вышесказанное, должно сказать, что хотя баптисты и ближе иных к Православию, но любой, из признающих, что он не знает Православия, ближе к нему, чем баптист, утверждающий что знает. Иоанн Златоуст об этом говорил так: “Кто не знает причины, тот скоро может дойти до истинной причины. А кто не познавши истинной причины, вымышляет ложную, тот не легко может принять истинную, но много требуется от него труда и пота для того, чтобы

уничтожить прежнее. На чистом пергаменте всякий удобно может писать, что ему угодно, а на исписанном не так: прежде надобно стереть то, что худо написано"[44].

- [1] Р. Вурмбранд. "Мучения за Христа" стр. 64. (изд. не указано).
- [2] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 63.
- [3] Св. Иреней Лионский, "Творения", книга Ш, главы 3-4, М. 1996, стр.224
- [4] История баптизма. Изд. "Богомыслие". 1996г. стр. 321.
- [5] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 195.
- [6] Ноев ковчег" №2 1999г. г. Ровно стр. 32.
- [7] П.Д.Савченко. "Сравнительное богословие", изд. СЕХБ. 1991 г. стр. 73.
- [8] П.Д.Савченко. "Сравнительное богословие", изд. СЕХБ. 1991 г. стр. 77
- [9] П.Д.Савченко. "Сравнительное богословие", изд. СЕХБ. 1991 г. стр. 114.
- [10] Катехизис, изд. Киев 1991 г
- [11] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 174
- [12] Там же, стр. 182.
- [13] Там же, стр. 175.
- [14] Там же стр. 195.
- [15] Там же, стр. 185.
- [16] Там же, стр. 176.
- [17] Там же, стр. 184.
- [18] Там же, стр. 189-190.
- [19] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 13.
- [20] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 53.
- [21] Архим. Аллипий, архим. Исая. Догматическое богословие, курс лекций. изд. Св-Троицкая Сергиева лавра. 1997г. Стр. 239.
- [22] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.42.
- [23] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.38.
- [24] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.171.
- [25] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.29.
- [26] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 4.
- [27] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 5.
- [28] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.5.
- [29] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.43
- [30] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.47.
- [31] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.6.
- [32] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.10.

- [33] Тертуллиан. "Об отводе дела против еретиков" параграф 36.
- [34] Н.Тальберг "История христианской Церкви" М."Интербук" 1991г. или New York"Astra" 1991г. стр.19.
- [35] А.В.Карташев "Вселенские соборы". М. Изд. "Республика"1994 г. стр.238.
- [36] Е.И. Смирнов. История христианской Церкви.изд. Св-Троицкая Серг. Лавра. 1997г. стр. 33.
- [37] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.58.
- [38] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.126.
- [39] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.Стр.53.
- [40] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.79.
- [41] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.Стр.4.
- [42] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Изд. "Церковь Живого Бога". Мукачево. 1993г. стр. 5 и 26.
- [43] В.Ф. Марцинковский. цит. изд. стр. 23. На последней странице – обычная вежливая печать: "Эту и другую христианскую литературу вы можете заказать по адресу: Украина, Львов...и т.д."
- [44] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Толкование на святого Матфея евангелиста. Том 2. М. Изд. "Посад", 1993г. стр.759. беседа LXXV,4.

Вопрос об истине

*“Слово Божие – истина;
заповеди евангельские – истина,
а всякий человек – ложь”.*
Свт. Игнатий Брянчанинов.

За последнее время, проповедуемое наиболее примитивными христианскими сектами панрелигиозное сознание, совсем выбивает почву из-под ног желающих обрести истину. В XXI веке “общественное мнение” объективной истиной считает уверенность в её отсутствии.

В этих условиях людям, обретающим веру во Христа очень тяжело сориентироваться в море “церквей”, называющих себя Христовыми. Часто люди ошибаются. Об этом сетуют все конфессии. Значит необходимо выработать правильные ориентиры для поиска. Как правило, его результат во многом зависит от тех критериев, по которым определяется подлинная Церковь. Поэтому, прежде, чем утверждать, что Православная Церковь и есть Церковь Христова, необходимо показать каким критерием это определено и доказать несостоятельность иных систем поиска Церкви.

Итак, первый, так сказать лежащий на поверхности критерий, которым руководствуется основная масса людей, ищущих подлинное христианство – нравственный.

Если мы наблюдаем в некоей общине высоконравственных, общительных, отзывчивых, добродушных, искренних, честных, любвеобильных и т.д., то вывод напрашивается вполне очевидный: это наверняка и есть Церковь Иисуса Христа, ибо Он Сам сказал: Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга... По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (Ин. 15,13; 13,35). Всех почитайте, братство любите... (1Пет. 1,17). Также и апостол Иоанн считает: Кто любит своего брата, тот пребывает во свете (1Ин. 2,10). Заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга, как Он заповедал нам (1Ин. 3,23). Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает (1Ин. 4,12) ибо любящий другого исполнил закон (Рим. 13,8) – дополняет ап. Павел, и заповедует: Более же всего облекитесь в любовь, которая есть связь, дающая совершенство. И да владычествует в ваших сердцах мир Божий, к которому вы призваны в одном теле, и будьте дружелюбны (Кол. 3,14-15). Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры (1Тим. 1,5).

Но если присмотреться внимательнее, то не всё решается так однозначно. Во-первых, по этому критерию первоапостольская Церковь вряд ли окажется истинной, ибо в ней нередко были люди,

мягко говоря, не совсем высокой нравственности. Такие как: Диотреф (3Ин. 9), Димас (2Тим. 4,10), кровосмесник и прочие. Апостол Павел пишет христианской общине: У вас появилось блудодеяние, и притом такое блудодеяние, какого не слышно даже у язычников, что некто вместо жены имеет жену отца своего. И вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать, дабы изъят был из среды вас сделавший такое дело (1Кор. 5,1-2). Ап. Иаков вопрошает христиан: Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших? Желаете – и не имеете; убиваете и завидуете – и не можете достигнуть; препираетесь и враждуете – и не имеете, потому что не просите. Просите, и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вожделений. Прелюбодеи и прелюбодейцы! Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу (Иак. 4,1-4). Если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину (Иак. 3,14). Вы ещё плотские. Ибо если между вами зависть, споры, разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли обычаю поступаете? (1Кор. 3,3). Отрезвитесь, как должно, и не грешите; ибо, к стыду вашему скажу, некоторые из вас не знают Бога (1Кор. 15,34). Были в христианских общинах и люди... нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству... Горе им, потому что идут путём Каиновым, предаются обольщению мзды, как Валаам, и в упорстве погибают, как Корей. Таковые бывают соблазном на ваших вечерах любви, пиршествуя с вами, без страха утучняют себя. Это – безводные облака, носимые ветром, осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые; свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; звезды, блуждающие, которым блюдетсся мрак тьмы навеки (Иуд. 1,4; 12). Апостол Павел также пишет о тех, кто, называясь братом, остаётся блудником, или лихоимцем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником... вы сами обижаете и отнимаете, притом у братьев (1Кор. 5,11; 6,8); потому что все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу (Флп. 2,21; 2Тим. 1,15; 4,10;16). И таких свидетельств о безнравственности в первоапостольской общине в Писании немало. Это обстоятельство не оставляет сомнений в том, что эти общины были бы наверняка отвергнуты современным искателем правды Божией, если бы он стал руководствоваться “нравственным” критерием.

Во-вторых, нравственное поведение не есть нечто, приобретаемое раз и навсегда. Оно может как усиливаться, так и ослабевать. К примеру, я замечаю, что год назад моя христианская община была благочестивей той, что напротив. А теперь я вижу, что в моей “церкви” есть ряд недостатков, которых нет в “церкви” напротив, неужели я должен менять “церковь”? Или спросим жёстче: если через дорогу есть община, в которой лучше пастырь и паства, даёт ли мне это право на составление собственного символа веры? Если мне не нравится, как ведут себя члены моей “церкви”, неужели это не даёт мне право изобрести свое учение?

В-третьих, нравственные высоты как бы они ни были важны, всё же не могут служить критерием, который бы указал нам Церковь Христа. Ведь и в атеизме известны герои или просто люди прекрасной души. Такие как: Мересьев, Гагарин, люди, подобные гайдаровским Тимуру и его команде и т.д. Тем более, светлые нравственные люди есть во всех конфессиях, даже тех, которых, с ортодоксальной точки зрения, и христианами то назвать невозможно (“Церковь объединения”, “Мормоны”, “Свидетели Иеговы” и т.д.).

В-четвёртых, нравственность необходимо отличать от духовности. Нравственность отвечает на вопрос “Что я делаю, говорю...? и т.д.”. Духовность определяется тем “Почему? Ради чего я это делаю...?”. Не ради ли своего тщеславия, корысти, хвастовства, самомнения и т.п.? Человеку малосведущему в духовных вопросах (а таковыми являются все неофиты) до невозможности трудно судить как о духовности, так и об истинной нравственности.

Итак, как видим, нравственный критерий не только не может являться определяющим, но, и предполагает немалую компетентность в духовно-нравственной сфере, которая у ищущих, как правило, отсутствует. Искомый же нами критерий должен быть не только истинным, но и простым, доступным для всякого разума и неискушённой души.

Рассмотрим и другой критерий, который часто предлагают проповедники в качестве истинного. Так как он всецело опирается на чувства, назовём его “чувственный”. На первый взгляд действительно, чем как не чувствами познается Господь? Истинная Церковь там, где открылся тебе Господь! “Формы и названия разных религий – говорит баптистский проповедник и богослов Иаков Козлов, - не имеют никакого значения пред Богом. Человеку необходимо раскаяться в грехах и принять Господа верою, как своего Спасителя” [1]. “Вы, будучи верующим человеком, должны принадлежать к какой-либо церкви и, вероятно, для Вас самым лучшим будет состоять членом той церкви, где Вы обратились к Господу” [2]. “Люди спасаются по вере во Христа независимо от их принадлежности к той или другой деноминации” [3]. Да и Сам Господь, похоже, предлагает именно так обретать истину в этом безумном, но всегда полагающемся на свой разум, мире. Итак, если вы, будучи злы, умеете давать вашим детям добрые дары, тем более Отец Небесный даст Святого Духа просящим у Него (Лк. 11,13). И воззовёте ко Мне, и пойдёте и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщете Меня и найдёте, если взыщете Меня всем вашим сердцем. И Я буду найден вами, говорит Господь (Иер. 29,12-14; Ам. 5,4; Пс. 80,8; 16,6).

Однако и чувственный критерий мы не можем признать пригодным для определения истинности церкви. Ибо, во-первых, здесь весь упор делается на искренность ищущего. Дескать, будь честен пред самим собой и Богом и тогда непременно Он тебе укажет. Но, глядя фактам в глаза мы никак не можем утверждать, что её не было у тех, кто, искренно ища Церковь, попал в секту. Бывает ведь так: человек не лукавил, не искал подачек, а попал в самую, так сказать, несимпатичную секту.

Во-вторых, искренность и ревность – это только двигатель, который при неверном направлении лишь отдаляет от истинной Церкви. Старательный “свидетель Иеговы” лучше прочих докажет ложь учения о Троице, старательный богослов-либерал большему сомнению подвергнет авторитет Писания и Церкви, усердный “харизмат” глубже войдёт в спиритический опыт и т.д. Таким образом, всё их усердие и преданность не приблизит, а напротив: противопоставит Церкви истинной. Яркий тому пример: ревностный почитатель отеческих преданий – Савл.

В-третьих, Дух дышит, где хочет (Ин. 3,8), а спасает - где может. Если какая-то община познакомила человека с Богом, то это не значит, что это и есть полнота Церкви Христовой. Церковь есть место спасения, а не только знакомства с Богом. Во втором послании коринфянам ап. Павел предупреждает христиан о том, что христианин может принять благодать Божию, но и та может оставаться в нём тщетной (2Кор. 6,1), что не означает, что она никак не проявляется. Но не спасает. В сектах чаще всего только знакомство с Богом и возможно. Как правило, в общинах способных поднять человека лишь на первую ступень богопознания, эта то ступень (знакомство) и называется спасением. И тогда эти “спасённые” вынуждены этот момент своего восхождения бесконечное число раз пересказывать до конца своей жизни.

В-четвёртых, глубокие чувственные переживания сверхестественного есть не только во всех конфессиях, но и язычестве, оккультизме, спиритизме и т.п. Типичный пример переоблачения мистицизма в христианские одежды – так называемые “харизматические церкви”.

Отсюда вывод: “чувственный” критерий нахождения истинного христианства не только негоден для определения истины, но и может быть опасен.

Нередко предлагают и ещё один “очевидный” критерий истины – библейский. Любая “церковь”, если она - христианская, должна соответствовать Священному Писанию. Это утверждают все конфессии. Значит выход, похоже, найден: сравни Писание с учением той или иной “церкви” и всё станет на свои места! “Вот несколько мест Священного Писания, которые могут вывести любого человека из его самого долголетнего и упорного заблуждения” [4], - с полной уверенностью рекомендует баптистский богослов. Тем более и само Писание приглашает к этому: Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную (Ин. 5,39). Здешние были благомысленнее Фессалоникских: они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так (Деян. 17,11). Тем более что всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности (2Тим. 3,16).

Но и этом случае этот метод предполагает огромные трудности. Во-первых, любой проповедник (если он не глух и слеп) знает, что Писание имеет такое обыкновение: оно всегда подтверждает тезисы той “церкви”, которой оно толкуется. Разбирая Библию с католиком, человек, скорее всего, убедится в правоте католика, разбирая Писание с “пятидесятником”, поймёт её пятидесятнически, изучая Библию с помощью “свидетеля”, удивится “безумию” всего остального христианства и т.д.

Во-вторых, если так, то необходимо изучать и анализировать Священные книги самостоятельно. Но для такого анализа необходимо, как минимум, знать Священное Писание и ориентироваться в нём. А это сразу отсекает 95% ищущих Церковь т.к. они, в основном, немного знают из Писания и то – поверхностно.

В-третьих, чтобы определить Церковь по Библии надо не просто знать её текст. Для этого человека должны быть дороги и незабываемы некоторые фундаментальные положения (аксиомы) христианства: триадология, христология, канон Библии и т.п. Слишком известен путь авторов принципа “только Писание” в XVI веке. Сами книги постоять за себя не смогли и в руках у Лютера “Новый Завет” стал тоньше...

В-четвёртых, для того чтобы, исследуя Писания не подпасть под влияние какой-либо деноминации (а опасность эта велика), необходимо или изолировать себя от них, что очень трудно практически, или сопоставлять их доводы, взвешивать аргументацию и т.п. Звучит это проще, но на самом деле это гораздо сложнее, чем кажется. Христианских конфессий слишком много для этой работы. Тем более, чтобы поиск истины не был обусловлен местом жительства (где гарантия, что Церковь Иисуса непременно есть в нашем городе?) придётся изучать чуть ли не всё мировое христианское наследие. Не думаю, что путь доверия Библии без доверия Церкви вообще может быть позитивно осуществлён.

В-пятых, мы не можем обо всех, кто, изучая Слово Божие, ошиблись “церковью” сказать, что они просто не вполне умны или недостаточно тщательны в изучении, не систематичны, не последовательны и т.п. Есть люди достаточно умные и талантливые, прекрасно знающие Писание, но далёкие от истины.

Существуют критерии и внешние. Один из них – благотворительный. Похоже, им то и должно оценивать и любовь и веру и всё прочее касающееся Церкви. Ибо если “церковь” бедна в делах своих, то бедна и во всём остальном. Вот и строки из Писания, убеждающие нас в истинности именно этого критерия: Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять (Еф. 2,10) Что пользы, братья мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: "идите с миром, грейтесь и питайтесь", но не даст им потребного для тела: что пользы? ...я покажу тебе мою веру из моих дел (Иак. 2,14-17). Спаситель дал Себя за нас, чтобы... очистить Себе особенный народ, ревностный к добрым делам (Тит. 2,14). Вспомним притчу о добром самарянине, который добрым поступкам оказался правее всех “догматистов”, проходивших мимо!

Но и этот критерий определения, для определения не годится. К сожалению, не перевелись ещё религиозные предприниматели, которые все дела свои делают с тем, чтобы видели их люди (Мф. 23,5). По этой причине человеку ищущему трудно отличить истинную благотворительность от фальшивой. Очень уж часто все эти шумные акции проводятся не ради “добрых дел” и подвига веры, а для привлечения потенциальных адептов, саморекламы и т.д.

Во-вторых, если всё же измерять качество конфессии по объёму гум-помощи от лица единой организации (не рассуждая о целях), то “впереди планеты всей” - партия Ленина. Она в советский

период больше всех протестантов жертвовала и благотворила странам третьего мира. У советской партии объём этих “добрых дел” был просто огромным.

В-третьих, милосердие, услуги, соц-помощь, акции и т.п. – не являются чисто духовными или даже религиозными проявлениями, чтобы ими всерьёз можно было измерять нечто в религиозной сфере, тем более – духовность и истинность христианской “церкви”.

Есть ещё один критерий, на котором иногда спекулируют протестанты всех сортов – миссионерский. Церковь Христа там, где исполняется Его главная заповедь: Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари (Мк. 16,15). Итак, идите, научите все народы... уча их соблюдать всё, что Я повелел вам (Мф. 28,19-20). Как слышать без проповедующего? ...как написано: как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое! (Рим. 10,14-16). Ибо если я благовествую, то нечем мне хвалиться, потому что это необходимая обязанность моя, и горе мне, если не благовествую! (1Кор. 9,16). Проповедуй слово, настой во время и не во время... совершай дело благовестника, исполняй служение твоё (2Тим. 4,2;5). Если нет проповеди – нет христианства. Если проповедь успешна – Бог с нами. Если община растёт как на дрожжах, то конечно – это дело Божие, Бог благословляет нас. Мы умножаемся, значит - мы ближе всего к той Церкви, в день рождения которой “присоединилось душ около трёх тысяч”, а впоследствии Господь ежедневно прилагал спасаемых к Церкви (Деян. 2,41; 47).

Но и этот элемент, рассматриваемый нами как критерий, укажет нам на слишком большое число претендентов.

Во-первых, Сам Спаситель не считает миссионерскую деятельность таким достаточным свидетельством. Потому и говорит: горе вам, книжники и фарисеи лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геены, вдвое худшим вас (Мф. 23,15). Следовательно, когда удачливые миссионеры ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных (Рим. 16,18), успех их проповеди может быть подобен стремительности распространения смертельной болезни.

Во-вторых, если измерять миссионерским успехом истинность “церкви”, то, безусловно, истинными и благословенными придётся назвать “мормонов” (их ежегодный прирост за границами США составляет 500 000 адептов). “По данным центра апологетических исследований, в 1998 году новый мормон появлялся в мире каждые 80 секунд”. [5] В бостонское движение “Церковь Христа” за последние 10 лет влилось 175 000 новых членов. За 21 год существования “Церковь Христа” ныне “действует более чем в 50 странах мира”. [6] Этот список преуспевающих можно было бы продолжить. Неужели их миссионерская хватка – это и есть благословение Божие?

Ещё одна наглядная иллюстрация: в “советский период” агитационный аппарат партии значительно опережал аналогичную ветвь в Православной Церкви, это ведь не значит, что учение компартии вернее?!

В-третьих, неужели Бог благословляет распространение совершенно несовместимых тезисов и противоречащих вероучений? Не Он ли молился о единстве Своих последователей: Отче Святой! сохрани их во имя Твоё, тех, которых Ты дал Мне, чтобы они были едино, как и Мы (Ин. 17,11; см. также 1Кор. 1,10; Флп. 2,2).

В-четвёртых, периоды миссионерского подъёма и спада бывают во всех конфессиях! Так неужели истина в разное время - разная (в зависимости от ныне процветающей “церкви”)?

Итак, надеюсь, мы пришли к пониманию того, что ни один из описанных выше критериев истины, критерием служить не может. Их совокупность в одной общине также ни на что не может указать недоумевающему искателю истины, ибо все эти характеристики подвижны (т.е. изменчивы) и комбинация всех этих положений встречаются и в еретических “церквах”. Да и вообще критериями, описанными выше, нельзя судить об истине ещё и потому, что они не содержат в себе уникальности истины. Все они вполне копируемы и имитируемы, а потому компас, основанный на них, был бы слишком близорук.

Ища истину в бесконечных комбинациях вышеуказанных элементов церковности, человек, иногда незаметно для самого себя, теряет из виду самое существо вопроса – где ИСТИНА? Как часто поиски истины для многих сменяются поиском удобств, симпатий, внимания и т.п. Когда происходит подобная подмена, искавший истину находит комфорт, взаимопонимание и поддержку, но разве это синонимы Истины? Тогда, как верно заметил Юрий Самарин, “набожный человек очень часто дорожит своею верою не столько как несомненною истиною, сколько ради личного успокоения, которое он в ней обретает”. [7] Посему поставившему однажды перед собой вопрос об истине, не должно разменивать его на что-либо другое.

За последние века вряд ли с каким-либо словом люди поступали более некорректно, чем со словом “Церковь”. А между тем, это слово имеет вполне определённую смысловую нагрузку. Что такое смысловая нагрузка, думаю, всем известно. Например, слонем мы не можем назвать просто понравившееся нам животное, если оно стоит на том месте в зоопарке, где должен стоять слон, и оно не против, чтобы мы его так называли. Слоном мы не имеем права назвать даже то существо, которое имеет ряд значительных сходств таких как: четыре ноги, большой размер, маленький хвост, аналогичное поведение и т.п. Слоном, в прямом смысле этого слова, мы можем назвать только слона и никого больше. Увы, таков “жестокий” закон любого языка и никакой сентиментальности! То же положение и со словом “Церковь”. Церковью ныне называют практически всех, кто так желает себя называть. По принципу: “главное чтоб никто не обижался!”.

Но Церковь – это не фантом и не абстрактное понятие, а более чем определённая величина, имеющая свои исторические, вероучительные и канонические границы.

Нам возражат: “а стоит ли вообще выделять одну из конфессий, не одному ли Богу поклоняются все христиане?” В том то и состоит вся губительность конфессиональной раздробленности, что Бог у нас один. Бог один, но выводы из этого простого утверждения делаются противоположные. Бог один, а значит и путь к Нему один. Аналог: в комнате выход один, но если разные люди указывают в разные стороны, то выйти удастся лишь верно направленному. То же самое и в христианской религии. Бог один и неизменяем, а значит, чтобы быть с Ним, меняться надо нам. Библия полна призывов к этому. Христос принёс спасение и учение о том, как и во что нам меняться. Если мы неверно направим наше усердие, то эта единственность и неизменность божественного состояния не даст нам соединиться с Ним. Если бы богов было много, этой проблемы не было бы. Бог баптистов спас бы баптистов, бог харизматов спас бы харизматов, “Свидетелей Иеговы” непременно спас бы их бог, и бог католиков, обеспечил бы Царство Небесное для католиков, а православных бы спас православный бог. Никто бы не остался “во тьме внешней” (Мф. 25,30) кроме лицемеров и богоборцев. То же следовало бы ожидать и для других религий. Но Бог один и это повод искать истину и трезвиться, а не, расслабившись, хвалить все учения.

“Бог один” - это тезис библейский, а значит и выводам мы должны последовать библейским. Один Господь – провозглашает ап. Павел (Еф. 4,5), что же это значит для него самого? Один Господь, следовательно, может быть только одна вера (т.е. одно учение), и только одно крещение (т.е. одна Церковь ибо крещение – вхождение в Церковь). Итак, для ап. Павла “один Господь” означает, что у одного Бога может быть только одна Церковь и только с одним учением. Какие же выводы можно сделать, глядя на нынешний непримиримый плюрализм христианства? Их два: 1) положительный: одна из церквей христианского многолосья – та самая о которой говорил ап. Павел. 2) отрицательный: ни одна из нынешних церквей, кроме той одной, не является Церковью ап. Павла.

Они могут быть в разной степени похожи на ту Церковь, но это не меняет дела. Церковь есть тело (Еф. 1,22-23). Ни фото, ни манекен при всей своей внешней идентичности не есть тело. Они различны по природе. Посему положение плачевно: тысячи “церквей” называющие себя Церковью ап. Павла, обманывают себя и тех, кто им доверяет.

Естественно возразить: “почему же так жестоко, ведь все они – добрые, прекрасные люди... они столько сеют добра...”. Этого никто не отрицает, но разве добрые люди не могут ошибиться? Мы не можем думать, что Христос пришёл только для того, чтобы раздобрить людей.

Можем ли мы, в таком случае, что-либо предложить? Да, можем. Так как мы ищем критерий истины, то её необходимо искать по её главному признаку, а не по многим её элементам. Критерий истины должен быть максимально прост и безошибочен. Он не должен быть

поэтапным, избирающим Церковь как королеву на конкурсе красоты. Он должен сразу указать на единственную Церковь Истины, которая ему соответствует. Этот критерий – неизменность! Истина неизменяема, а потому “церковь” претендующая на звание истинной должна указать на неизменность своего вероучения и существования. Принцип таков: “мне сложно разобраться в том, право ли вы учите. Покажите мне, что вы так учили 2000 лет или то, что 2000 лет так учили вы!”.

Ниже мы рассмотрим эту проблематику, так сказать, в развёрнутом виде.

[1] Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Ч.1. Изд. USA. 1991г. стр.47.

[2] Тамже стр.69.

[3] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. “христианское просвещение” 1993г. стр. 139.

[4] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.12.

[5] Александр Дворкин. Сектоведение. Нижний Новгород. 2000г. стр. 133.

[6] Тамже. Стр. 462.

[7] А.С. Хомяков. Церковь одна. М. 2001г. стр. 18. (Предисловие).

Писание и Предание

"Вы понимаете Предание – как передавание из уст в уста...

а оно было Предание из жизни в жизнь, из дела в дело".

Свт. Феофан Затворник.

Протестантская литература начала XX века отрицала Предание в корне, нынешние баптисты (преимущественно русскоязычные), уверяя, что признают неоспоримое богатство святоотеческого наследия, поясняют при этом, что "Всякого рода предания и установления человеческие баптисты проверяют Словом Божиим".[1] Звучит красиво, но это возможно только внутри Церкви. За её пределами несостоятельность такого суждения обнажается тем, что само Писание, по свидетельству тех же баптистов, часто понимается слишком "по-своему" и, к сожалению, не толкуется всеми однозначно.

Невозможно винить Лютера в его решении. Он не знал Православия, а потому не мог отвергнуть православное Предание Церкви. Католичество все свои нововведения приписывала преданию и само её учение о предании является извращением этого апостольского понятия. Естественно, Лютер, видя церковь гибнущей, а предание ложным, порвал с церковью и её искажённым преданием. Но, Лютер никогда не намеревался полностью отказаться от Предания.[2] Он попытался использовать Писание для того, чтобы избавиться от той части римского предания, которая подверглась порче и была единственно ему известна.

Бог обещал, что ковчег Его не утопят даже все силы адские. Но, к XVI веку западные христиане, глядя на католические отступления убеждались в обратном. Они понимали – ковчег тонет самым очевидным образом. Подметив внешнее сходство западной и восточной церквей, решили, что тонет и вторая. Тогда оставался один выход – взять из католической церкви Библию и плыть на ней как на маленьком плоту. Это и было сделано, ибо не мог Лютер из католицизма выкроить православие.

Важно учитывать, что реформаторы не знали верного учения о Церкви. Западный папизм уничтожил идею Церкви, сведя её к одной личности – римскому папе. Протестантизм сделал следующий, вполне логичный (и правильный исходя из католического понимания Церкви) шаг. Протестанты, возмущившись единовластием ("разве папа – Церковь? Мы все – Церковь!"), по сути, возвели в папы всех желающих. Таким образом, неверное представление католиков о Церкви, даже при правильном антитезисе, отнюдь не привело протестантов к правильному пониманию Церкви.

Мы тоже протестанты! Мы протестуем против католических наслоений уже 1000 лет. Но мы протестуем будучи Церковью, сохраняя всё её богатство. Протестанты протестуют выдворяясь из Церкви, а потому не и имеют возможности сохранить её.

Виновато в этом, конечно же, не Писание, а неверный к нему подход. Человек способен всякий дар Божий превратить себе в погибель, так и этот бесценный дар Господень, может совершенно обесцениться при неправильном отношении к нему. Отсюда возникает огромная важность того, какое место в Церкви занимает её Священное Писание.

Протестанты предлагают принцип "Sola Scriptura". Ещё раз вспомним, что этот принцип рождён как ответ на католическую заносчивость, следовательно - несамостоятелен. "Sola Scriptura" лишь инструмент для отсечения католицизмов, но для созидания полноты церковной эти "ножницы", оказалось, послужить не могут. Последние века показали, что этот подход к Писанию не может претендовать даже на то, чтобы являться хранителем или гарантом истинного его толкования. Причин несостоятельности такого светлого призыва много, но мы рассмотрим лишь наиболее значимые и очевидные.

"Sola Scriptura" делает исторический путь Церкви бесплодным по своей сути. У Церкви (исходя из такой концепции) и не было ни малейшего шанса обогатиться, она могла только растратиться, что она и сделала. "Всё, что нужно, есть в Писании", автоматически означает, что всё, чего нет в Писании, - не нужно. Ненужной становится и сама Церковь как тело Христово.

Принцип "только Писание" выбил почву из под церковных аксиом (т.е. предания). Например, о неизблемости канона. Так, радикалы XVI века, напрочь отвергнув Предание Церкви, не нашли для себя убедительных библейских оснований и дошли до отрицания Троичности Бога и Божественности Христа, не говоря уже о таинствах. Лютер в своем переводе Нового Завета (1522г) в предисловиях к новозаветным книгам высказал свой взгляд на их достоинство. По его мнению, послания Евреям, Иакова, Иуды и Апокалипсис не являются апостольскими. Впоследствии, ученики Лютера вычеркнули из канона второе соборное послание Петра, второе и третье Иоанна. Лишь к началу XVII века пыл отрицания удалось вернуть в пределы канона.

Отрицание Предания, по мнению Алистера Маграта, "помещало личное суждение отдельного человека, касающееся толкования Писания, выше коллективного суждения христианской Церкви. Такой взгляд открывал дорогу анархии и, как показала история радикальной Реформации, анархия не замедлила проявиться".[3] Эта анархия в богословии под лозунгом "только Писание" впоследствии породила тысячи течений и сект, строящих свои доктрины "только на Библии". При этом самым потрясающим парадоксом является то, что при общем для них отрицании Предания Церкви все они оказываются правы во всех своих догматических изысканиях и толковании Священных книг. Правы все, начиная от ортодоксальных Е.Х.Б. и вплоть до "выкидышей протестантизма" - таких как "Свидетели Иеговы", "Церковь Христа", и др. (речь не о людях, а о

учениях). Правы по отношению друг ко другу, ибо границ в толковании “только Писания” этот принцип не предполагает. Поэтому полемика протестантских конфессий между собой в корне своем безосновательна. Принцип “Sola Scriptura” соблюден ими всеми, а интерпретация это уже не его сфера.

“Sola Scriptura” - это ограда вокруг того, каким материалом надлежит пользоваться. Этот принцип лишь ограждает человека от тех книг, учений, мнений, которые, не будучи вполне богодухновенными могут таить в себе яд “мира сего”. “Sola Scriptura” - ответ на вопрос что толковать, а не как толковать. Ведь, оказалось, что из библейских цитат можно выстроить доктрины совсем далёкие от апостольских. Ибо как и что строить из этих верных библейских тезисов “Sola Scriptura” не определяет и определять не может. Это принцип не позитивный, а негативный: “ничего кроме Писания” - это ещё не ответ на то, что я могу выводить из Писания, а чего не имею права.

Таким образом “Sola Scriptura” защитило Писание от внешних авторитетов, но от невежд и неутверждённых (2Пет. 3,16) оно осталось беззащитным.

Например, оттого, что у ап. Иоанна о Христе сказано: Сей есть истинный Бог и жизнь вечная (1Ин. 5,20) для “Свидетелей Иеговы” никак не следует, что Он действительно Бог! Даже в такой, казалось бы, самоочевидной цитате смысл заключается в её интерпретации, а не в тексте. Писание беспомощно в руках толкующего его под лозунгом “Только Писание”. И “Свидетели” совершенно спокойно читают подобные (якобы обличающие их) строки Писания. Писание само по себе никого не обличает, ни с кем не входит в пререкание. Всё это делает Предание в той мере, в какой оно сопутствует Писанию в той или иной конфессии.

Корабль, взявший губительный курс, вполне может быть исправлен во всех своих механизмах. Отсутствие компаса вынуждает корабли разбредаться по океану, а вовсе не неполадки во внутренней структуре (в чем они друг друга обвиняют). Так и нынешние тысячи “христианских церквей”, за отсутствием Предания, как корабли и кораблики в океане богословия вынуждены полагаться более на стройность своего движения, чем на правильность его направления.

Итак, “Sola Scriptura” не заведует толкованием, тогда в чьей же сфере лежит интерпретация верного библейского текста? Некоторые говорят, что текст и так понятен, но конфликт Лютера с Цвингли о словах: “Сие есть тело Мое... сия есть кровь Моя...” наглядно показал, что текст действительно весьма понятен, но для разных толкователей - по-разному.

Научная экзегетика? – но, равные по учёности богословы почему-то часто приходят к разным, а иногда и полярным выводам.

Вразумление от Святого Духа? – но любая секта считает своё учение богодухновенным. Да и нелепо обвинять всех ошибающихся в учении в недостаточной искренности пред Богом.

Отсутствие критериев правильного понимания Писания в протестантизме не случайно. Собственно, это и есть одна из главных его характеристик. Ещё Цвингли в своем трактате “О ясности и определённости Слова Божия” одним из первых (1522 год) изложил концепцию свободного толкования: “Слово Божие, как только оно воздействует на понимание человека, освещает его так, что он понимает его”. [4] Цвингли ещё простителен такой взгляд на толкование Писания. Он, видимо, не имел возможности предвидеть плоды своих суждений: когда тысячи толкуют Писание “в Духе Святом”, а результатом их озарений являются лишь непрестанные расколы и дробления. Однако, вызывает недоумение, когда подобные же взгляды высказываются сегодня!

Можно сказать, что “Sola Scriptura” не нуждается в критике. Нынешняя противоречивость течений исповедующих этот принцип говорит сама за себя.

Если оценить принцип “Только Писание” самим же этим принципом, то он обличит сам себя. Само Писание отнюдь не содержит в себе мысли о своей законченности и самобытности. Нет на страницах Библии протестантского лозунга “Sola Scriptura”. Наоборот, новозаветные тексты часто свидетельствуют о своей случайности и в большинстве своём несут частный характер. Будь у ап. Павла вертолет или хотя бы телефон, думаю, вряд ли бы он написал свои 14 посланий. К тому же в самих текстах Нового Завета есть неоднократные указания на священное Предание как первичное по отношению к Писанию. Подробнее на них мы остановим внимание ниже.

Протестантский призыв “Sola Scriptura” не имеет и исторического корня. Он не находит себе подтверждения ни в одном из творений отцов и учителей Церкви как первых веков, так и всего дореформаторского периода. У отцов множество высказываний о пользе и необходимости самостоятельного чтения, и огромной важности Священного Писания, но мысли о том, что это делает принадлежность к общине Христа излишней, в дореформаторской письменности нет. Протестанты первыми провозгласили, что можно быть вполне христианином, отрицая Церковь.

В первых столетиях Церковь находилась в постоянной необходимости отметить множество текстов, подписанных апостольскими именами. И в условиях, когда у каждой секты первых веков было свое “писание”, претендующее на богодухновенность, лозунг “Только Писание” был бы немислим и даже более желателен для сектантов, т.к. смещал бы акцент с Духа, которого они не имеют, на тексты, которых у них было изобилие.

Благодаря тому, что "Sola Scriptura" не было принципом Церкви в первом тысячелетии, Вселенским соборам удалось сформулировать догмат о Троице и соединении естеств во Христе. "Только Писание" не дало бы возможности победить "тонкие" ереси эпохи соборов. Церковь Вселенских соборов не столько искала ссылок в Писании, сколько свидетельств о чужеродности и новизне еретического учения.

"Принадлежа к вероисповеданию евангельских христиан-баптистов, мы основываем наше вероучение исключительно на Слове Божиим".[5] "Мы признаём единственный авторитет в вопросах веры и жизни, - мы верим в Библию"[6] - заявляют баптисты. Но, почему они, в таком случае, пишут так много книг, посвящённых "вопросам веры и жизни"? Если, действительно, "единственный авторитет" - Библия, и её достаточно, для того чтобы принять баптизм и устоять в нём, то почему протестанты не ограничиваются распространением одной только Библии? И если она является самодостаточной, то почему чтение Библии не приводит к однозначному результату, и почему сами протестанты веруют неодинаково? Какова цель распространения бесчисленных трактатов и многих исследований и толкований Библии, если всё, что нам нужно, это сама Библия? Причина в том, что так баптисты пытаются удержать Библию в том понимании, которое они считают правильным. Чем же они её сохраняют в своём понимании? – баптистским преданием, хотя они, конечно, так не выражаются.

Самодостаточность Писания, всё же можно признать, но не для всякой цели. Самостоятельно Писание возводит лишь на первую ступеньку богопознания (знакомит с Богом), а затем в 90% случаев, кто подхватит "вылупившегося" в свою общину, тем он и становится.

Хотелось бы также обратить внимание на ещё одно немаловажное обстоятельство. Те учения, которые протестанты называют ересями (молитва за умерших, почитание святых, истинность евхаристического Тела и Крови, детское крещение, почитание креста, крестное знамение и т.д.), обнаруживались в Церкви задолго до канонизации книг Нового Завета (IVв). Об этом говорят свидетельства ранних церковных писателей, с этим согласны и сами протестанты. Примечательно также их отношение к самому времени определения границ канона. "Итак, четвёртый век был переломным веком в истории христианства... – резюмирует баптистский историк К.В. Сомов – В этот век был сделан большой шаг к удалению от первохристианства, от евангельской простоты апостольских дней".[7] Отсюда рождается вопрос: каким образом отцы Церкви признали Канон Истины то, что противоречит, как их писаниям, так и практике Церкви? Возможно ли, чтобы Церковь IV века среди множества книг отделила для себя и объявила непогрешимыми как раз те книги, которые противоречат её практике и многим пунктам вероучения? Логических выводов из этого факта может быть несколько.

Вариант I: к IV веку Церковь потеряла не только чистоту евангельского учения, но и вообще всякую способность нормально мыслить! Церковь прекрасно понимала, что эти четыре Евангелия, а особенно послания апостолов непримиримы с её практикой и многими "новшествами" в вероучении, и, тем не менее назвала их своими! На такое, пожалуй, способен или душевно больной, или некий реформатор, канонизацией Писания полагающий начало "великой чистки" в

догматике и практике Церкви. Но, признав канон, Церковь не стала ничего в себе менять. Тогда остаётся только признать её неменяемой, а её стремление к закреплению канона – самопротиворечивым. Но при этом можем ли мы доверять списку книг и писем, объявленных Священными Церковью, противоположно реагирующей на обличения? Конечно - нет.

Тогда рассмотрим вариант II: Отцы Церкви (а в их лице и вся христианская Церковь) просто не видели противоречия между своими “измышлениями” и словами Писания. (Как ныне всякая конфессия не видит этого противоречия.) Но, из этого неизбежно следует, что Церковь в IV веке во всей своей полноте не вполне понимала Библию! А главное: Церковь канонизировала Новый Завет в нынешнем его составе только потому, что не понимала его так цельно и глубоко, как намного позже его поняли протестанты! Таким образом, опять же причиной канонизации Нового Завета является то ли следствие недоразвитости церковной экзегезы, то ли слепота Церкви в целом.

Третьим вариантом остаётся предложить единственно правильный (на наш взгляд) вывод: Церковь была (и есть) не только носителем Священного текста, но и его правильного понимания. Акт канонизации – это яркое свидетельство того, о чём вся эта книга: Писание не содержит в себе противоречия ни практике Церкви IV века (т.е. Православной), ни её догматике. Только в этом случае Церковь могла назвать эти письма своей святыней.

Церковь хранит себя Преданием. В этом смысле “Символ веры” есть выражение Предания. Это Предание догматическое, Предание учения. То же касается и прочих аспектов христианского вероучения. В православии они остаются неизменными. Во всех прочих деноминациях это Предание в разное время, по разным причинам было заменено (а не отвергнуто, как об этом принято говорить). Теперь протестанты и католики следуют своему преданию, которое есть дух и направление их богословия. Оно делает толкование Писания баптистским, адвентистским, пятидесятническим и т.д., т.е. подчинённым учению, или точнее: преданию (исповеданию) веры. Таким образом, ясно прослеживается наличие преданий во всех конфессиях. (Есть ещё Предание опыта духовной жизни, о котором речь ниже). Итак, предания есть у всех, и каждая конфессия следует своему преданию, подтверждая его цитатами из Священных книг. Наличие критериев истины, позволяет нам все эти предания взвесить на весах правды. Главный критерий истины – неизменяемость не прослеживается ни в одной протестантской конфессии. Проще говоря: все протестанты, в прошлом - католики, а христиане первого тысячелетия были православными.

“Баптисты воздерживаются от использования символов веры для поддержания доктринальной ортодоксальности, предпочитая полагаться на способность возрождённого верующего, находящегося под водительством Святого Духа, правильно толковать Писание. Этот принцип является сердцевинной баптистской демократии”[8] - утверждают ЕХБ. Но в конце этой же книги в качестве приложения приводятся четыре исповедания веры и один символ веры (причём Никео-Цареградский). На этом фоне существование баптистских исповеданий является косвенным признанием необходимости “ключа познания Библии”, для сохранения незыблемости её понимания, чем и являются эти исповедания и доктринальные книги. Тем не менее Пол Джексон

пишет: “Одно из основных убеждений баптистов, отстаиваемое ими на протяжении истории, - богодухновенность, непогрешимость и абсолютный авторитет Библии во всех вопросах веры и жизни. Наша вера основывается на Слове Божиим, а не на принципах веры или исповеданиях... Кредо и формулировки веры различных деноминаций представляют особые учения, поддерживаемые этими группами. Для многих людей эти исповедания стали настолько авторитетными, что заменили Библию, - и тут же добавляет - У баптистов тоже есть свои кредо. Они основаны на учении Библии”. [9] А разве иные конфессии мыслят о своих “символах веры” иначе?

Иллюстрацией несостоятельности слов приведённых выше может послужить вопрос о “филиокве”. У христиан-баптистов на этот счёт есть догматическое разногласие. Западные баптисты верят с “филиокве”, восточные – без. Библия одна. Значит, и “символам веры” надлежит быть одинаковыми, ибо они, как мы читали выше, “основаны на учении Библии”.

По вопросу о “филиокве” надо бы заметить, что он вовсе не периферийный. Это ересь в триадологии, заключающаяся в следующем: если Дух Святой исходит от Сына, как от Отца, то Он приобретает положение служебного, теряя при этом равенство с Отцом и Сыном. Об этом много говорилось и писалось. Тем же, кто считают этот вопрос не до конца разработанным, также должно относиться к этому нововведению, как и православным. Введение частного богословского мнения в Символ веры, который тысячелетие омывался мученической кровью, не имеет оснований. Западные баптисты также равнодушно относятся к этому вопросу, пытаясь быть нейтральными, тогда как это невозможно при соблюдении формы исповедания. За нее католическая церковь также дорого заплатила, и вот уже почти тысячелетие отстаивает. Итак, две формулировки VIII члена Никео-Цареградского Символа веры исторически бескомпромиссны. Руководителям Е.Х.Б. для того, чтобы не расходиться в исповедании необходимо или составить свой оригинальный VIII член Символа веры или упразднить в нынешнем вообще всякое упоминание об исхождении Святого Духа. Этого баптисты не делают, выказывая тем самым свою странную всеядность, полярную той апостольской категоричности по вопросу об учении Церкви, которую мы видим на страницах их посланий.

Уже несколько раз упоминалось о необходимости Предания для полноты Церкви. Какой же смысл вкладываем мы в слово “Предание”? Первое значение включает в себя понятие о нетварном Предании. “Это не предание учения, это Предание Жизни ...это передача самого бытия, истечение Вечности... Прежде чем говорить о том, что Им (Христом) передано, надо поставить вопрос - что Им получено. Получена Им полнота Божественной Жизни. И именно она передается Христом людям”. [10] Но мы будем говорить о втором значении Предания. О Предании создающем правильное толкование Писания, включающем неизменные принципы духовной жизни, Предании как жизни Духа в Теле Христовом.

Похоже, что само Писание не всё сохранилось. Апостол Павел в “первом” послании к коринфянам напоминает: Я писал вам в послании - не сообщаться с блудниками (1Кор. 5,9). В каком послании, если это - первое? Следовательно, “первое” послание к коринфянам - не первое, а как минимум

второе! Колоссянам тот же апостол пишет: Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви: а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы (Кол. 4,16). А где “послание Лаодикийцам”? Из самих слов апостола явствует, что оно по своему значению равно посланию к колоссянам ибо ап. Павел обязывает непременно его прочесть, как и это. К тому же повеление Павла указывает на то, что в послании Лаодикийцам содержится то, чего нет в послании колоссянам. Иначе, зачем ими меняться? Теперь подумаем, стоит ли провозглашать всё то, что не вошло в канон, “преданиями человеческими”?

Вышеприведенные аргументы от (1Кор. 5,9; Кол. 4,16) интересны тем, что их породили сами протестантские богословы, пользуясь свободой в интерпретации библейских текстов. Тогда как православное толкование этих мест не склоняется к признанию утерянных посланий. Таким образом, протестанты вынуждены считаться с этими аргументами в силу своих же изысканий. “Sola Scriptura” в этом случае предоставляет свободу рушить собственный фундамент.

Однако, даже не принимая во внимание искусственные выводы из 1Кор. 5,9 и Кол. 4,16, Писание никак не назовешь летописью богословской мысли. Священное Писание это не энциклопедия, заключающая в себе ответы на все вопросы. Предание наполняет Писание смыслом.

Апостол Павел, в заключение одного из вопросов послания к коринфянам, добавляет: прочее устрою, когда приду (1Кор 11,34). Всё, что он устроил после в коринфской церкви, осталось вне Писания. Значит ли это, что того вообще не было? Бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил каждого из вас (Деян. 20,31), - говорит апостол Павел ефессянам. Но протестанты готовы эти три года и всё то, чему научил апостол Павел пресвитеров ефесской церкви, обозвать “человеческими наслоениями” и отвергнуть только потому, что всё это не было записано. Я не упустил возвещать вам всю волю Божию (Деян. 20,27), а в “послании к ефессянам” всего шесть глав, в которых о многом не сказано даже с точки зрения протестантов. Значит, “вся воля Божия”, возвещенная Павлом, не умещалась в его тексты! К тому же надо заметить, что и задачи такой перед собой апостолы не ставили.

Предание - вот что апостол Иоанн ставит критерием истинности веры: Что вы слышали от начала, то и да пребывает в вас, если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце (1Ин. 2,24). И апостол Павел также своим посланием напоминает филиппийцам хранить то, что они уже приняли через Предание. Чему вы научились, что приняли и слышали и видели во мне, то исполняйте (Флп. 4,9). “Слышали и видели” - вот первичная передача Божественного Откровения. Писание лишь отчасти восполняет Предание, Предание осмысливает и толкует его в целом.

Ни одна книга Нового завета не берет на себя роли новозаветного “Второзакония” или “Левита”. Ни одно послание не претендует на исчерпывающий ответ на “все вопросы христианской веры и жизни”. [11] Страницы Нового Завета нельзя рассматривать как кодекс катехизиса или учебник по

догматическому богословию. И вовсе не в духе Священного Писания звучат слова баптистов: "Руководствуясь во всех случаях только Писанием, христианин может отвергнуть людские установления".[12]

Видимо, также полагая, невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели извращают Писание (2Пет. 3,16). И действительно, мало признавать Писание богодухновенным, его надо ещё и правильно понимать, что без апостольского Предания, судя по словам ап. Петра, невозможно. "Неутверждённые" т.е. невоцерковлённые. Необходимо воцерковить сознание и душу, тогда откроется Писание.

Гностики тоже признавали многие книги Нового Завета, однако, это не мешало им, отвергая Предание, давать на них свои толкования. Поэтому-то святой Ириной, обличая их искажённое толкование, указывает на Предание, как на неотъемлемую часть того, что апостолы передали нам. "Что, если бы апостолы не оставили бы нам Писаний? – спрашивает он - Не должно ли было следовать порядку Предания, преданного тем, кому они вверили церкви?"[13] В ветхозаветных книгах перед нами та же картина: здоровое Предание Ветхого Завета существует параллельно Писанию. Речь не о человеческих преданиях старцев, а об устном Предании Божественного Откровения. Что слышали мы и узнали, и отцы наши рассказали нам, не скроем от детей их, возвещая роду грядущему славу Господа, и силу Его и чудеса Его, которые Он сотворил (Пс. 77, 3-4; Исх. 10,2).

По мнению баптистского богослова Петра Пеннера, Священное Предание "приводит Православную Церковь в ловушку замкнутости в себе, чрезмерной националистичности и отсутствия заботы об окружающем мире".[14] "Наш Спаситель Иисус Христос - добавляет Rogozin - не только никогда не ставил предания наравне со Св. Писанием, но и всегда называл их "человеческими". Христос многократно говорит (Мф. 15,2-6), что нельзя устранять Священного Писания ради преданий".[15]

Трудно обвинять баптистов в умышленном обобщении "бабьих басен" с Преданием апостольским. Для них просто не существует иного понятия о нём. Действительно, если православные догматы и обряды рассматривать как некое дополнение к Откровению, то какими бы они ни были благочестивыми, они были бы однородны тем "человеческим", которые справедливо ругают протестанты. Но в Православии Предание Церкви не является ни добавлением к сказанному в Евангелии, ни тем более каким-то "вторым" источником построения догматики. В Православии источник истины один, "однажды преданный святым" (Иуд.3) – Божественное Откровение. Преданное нам Откровение, во всех его видах и проявлениях, и есть Предание Церкви. Писание, в этом смысле есть верное отражение той истины, которую передал нам Христос (т.е. отражение Предания).

Само Предание Церкви необходимо отличать от его различных проявлений таких как: постановления соборов, творения отцов, жития святых и т.д. Все они в той или иной мере являются выразителями единого Предания Церкви. Этим объясняется и отвержение ряда соборов, и непринятие некоторых частных богословских мнений отцов и учителей Церкви. В степени принадлежности Преданию определяется истинность суждений. Преданное Церкви хотя и кодифицировано в Церковном наследии, но само это наследие нельзя рассматривать как самобытное. Предание в принципе не может быть кодифицировано полностью, ибо всё, что кодифицировано (т.е. записано текстом) – интерпретируемо. Ярким примером тому является пятикнижие Моисеево – подробнейшая книга Откровения Божия, но и она не избежала различных интерпретаций (а значит и искажений). Во дни Христа это были фарисеи и саддукеи, ныне – каббалисты нового иудаизма. Конституция любой страны – скрупулезная книга, претендующая на однозначность её понимания, и та постоянно подвергается разночтению. Предание это направленность богословия и образ его ориентации, а это может быть лишь выражено во множестве речений и дел, но целиком не может быть заключено в каком-либо тексте. Поэтому не может никогда появиться некая книга: "Православное Предание". Если бы это произошло, она тут же перестала бы быть выразителем Предания для всех, ибо неизбежно будет понята и принята каждым по мере единства духовного опыта с Церковью. Такая книга, между прочим, уже есть. Это Библия – книга совершенной истины, но все ли, обретя Библию, обрели её правильный смысл? Только путём грубой профанации Писания (например, сведения его к урокам христианской этики), можно привести всех к единому его пониманию.

Итак, если уравнивать "предания старцев" с преданиями апостольскими, то получится, что апостол Павел так и остался фарисеем из фарисеев. Ведь это он напоминает: Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим (2Фес. 2,15). Св. апостол Павел призывает твердо хранить Предание именно для того, чтобы не смешивать, не путать истину с "человеческими наслоениями". Или словом или посланием ... - говорит апостол, уравнивая ценность первого и второго. Хвалю вас, братия, что вы всё моё помните и держите предание так, как я предал вам (1Кор. 11,2). Вот этого-то, похоже, многие и не уяснили. Достойны похвалы, а не укоризны те, которые держат Предание так, как передали их апостолы. Хвалю... что вы всё мое помните... "всё моё" не фарисейское, конечно, а апостольское! И снова, как и апостол Иоанн, апостол Павел мерилom истинности христианского благочестия ставит Предание, принятое от них. Завещаю же вам, братья, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас (2Фес 3,6). То же самое и по вопросу апостольского вероучения апостол Павел пишет Тимофею: О, Тимофей! Храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания (1Тим. 6,20). Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня (2Тим. 1,13).

После этих свидетельств Писания и вышеприведённых свидетельств Тертуллиана и Иринейя просто нелепой выглядит "историческая" справка Рогозина о том, что предания "вошли в употребление" в V веке как следствие "духовного отступничества" Церкви.[16] Отступничеством скорее можно назвать позицию протестантов по отношению к Преданию, которое апостол Павел заповедал хранить.

Классический аргумент протестантов, якобы подтверждающий принцип “Только Писание”: “из Откр. 22,18-19 мы узнаем, что Священное Писание содержит в себе вполне законченное откровение Божие, прибавлять к которому строго и навсегда запрещено Богом”. [17] Отвечая на это, заметим, что мы не прибавляем и не убавляем из книги “Откровения Иоанна Богослова”, о которой идет речь, кроме того, что он сам в последующие годы после её написания “прибавил”. “Откровение” было написано в 95г., а Евангелие от того же апостола и его послания написаны были немного позже: в 98-105 годах. Взглянув глазами протестантов на запреты “Откровения” (22,18-19), придём к выводу, что Иоанн первым подпал под те язвы Божии, о которых пишет в 18-м стихе. То, что книга “Откровение” Церковью традиционно размещается в заключение всей Библии, вовсе не означает, что, говоря о книге сей, апостол Иоанн говорил о том новозаветном кодексе, заключающем в себе 27 канонических книг, который упорядочен так лишь с IV века. Естественно, в конце первого столетия ни о каком сборнике новозаветных Писаний, который Иоанн хотел запечатать печатью неприкосновенности, речи быть не могло.

П.И. Рогозин: “И как понятны и ценны становятся слова апостола Павла: “Это, братия, приложил я к себе и Аполлосу ради вас, чтобы вы научились от нас не мудрствовать сверх того, что написано!” (1Кор.4,6)”. [18] Видимо, не так уж и понятны баптистам эти действительно ценные слова апостола, раз они их пытаются противопоставить Преданию апостольскому. Писал это апостол Павел, чтобы коринфяне не превозносились один перед другим (4,6), ибо появились такие, которые, споря об учителях, производили вражду и обособления (1,12; 3,4). Павел, не называя тех, о ком они спорили, приложил к себе и Аполлосу их споры. И, благодаря Бога за то, что и его имя не было втянуто в эти перебранки (ибо апостол Павел мало кого крестил 1,14-17), он поясняет на примере своём и Аполлоса: я насадил, Аполлос поливал, а возрастил Бог, посею и насаждающий, и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий (3,6-7). Присовокупив же: чтобы вы научились от нас не мудрствовать сверх того, что написано, и не превозносились один перед другим (4,6), апостол Павел указывает на то, что большего значения, чем вышеописанное (в главах 1,3,4), придавать личности, крестившей их, нельзя. Ибо мы соработники у Бога (3,9), а не основатели собственных духовных колен, как полагали некоторые из коринфян.

Если же мы приложим фразу: “сверх того, что написано”, к написанным на тот год книгам и посланиям Нового Завета, то получится не совсем разумная схема. Ведь не мудрствовать сверх написанного мы должны научиться от апостолов! Значит, они-то в первую очередь не должны мудрствовать сверх Писания. Тогда картина становится ещё сложнее: если имеется в виду Писание Ветхозаветное, то соответственно этой фразе, не должно было родиться не только новозаветному Писанию, но и учению. Если же имеются в виду Писания Нового Завета, то трудно себе представить апостола, не дерзающего мудрствовать сверх того, что он сам пишет! К тому же из вышеприведенных мест Писания явствует, что апостол Павел проповедовал гораздо больше, чем писал. И даже если эту фразу не распространять на апостолов, то и для коринфян она окажется ущербной. Для того, чтобы “не мудрствовать сверх того, что написано”, написано должно быть всё. В первом послании коринфянам нет и половины всего христианского учения. Кроме всего прочего, ляпсус состоит ещё и в том, что этой фразой апостол Павел перечеркивает многие свои миссионерские труды и проповеди непосредственно в Коринфе, где он бывал дважды во время своего второго и третьего миссионерского путешествия. Апостол Павел оставался там год и шесть месяцев, поучая их (язычников) Слову Божию (Деян. 18,11), и во всякую

же субботу он говорил в синагоге и убеждал иудеев и Еллинов (4ст). Неужели все эти наставления и поучения сводятся к тому, что написано в послании? Аргументов, думаю, достаточно, чтобы доказать неуместность ссылки баптистов на (1Кор. 4,6). И всё же последний штрих: тот же апостол, в том же послании восклицает: Хвалю вас, братия, что вы всё моё помните и держите предание так, как я передал вам (1Кор. 11,12).

Нередко у протестантов фигурирует мысль о том, что если человек соблюдёт Писание, то он может спастись и без Предания. Мысль эта верна, но не так, как понимают её протестанты, ибо если человек соблюдет всё Писание, то он не станет отвергать Предание, а будет держаться и хранить его по заповеди апостола Павла. Не стоит забывать и о тех апостолах, которые не оставили после себя Писаний. Значит ли это, что они не оставили вообще никакого наследия? Остались ли их проповеди бесплодными? Нет. Отсюда видим, что Церковь вполне может существовать и без Писания, что невозможно без Предания.

В качестве обвинения в адрес Православия П.И. Рогозин цитирует ап. Павла: Смотрите, братия, чтобы кто не увлёк вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу (Кол.2,8). Так вот, для того, чтобы нас никто этим не увлёк, мы и должны твердо стоять и держать Предание апостольское.

Немного подытожим: “обращаясь за помощью к Священному Писанию как к единственному авторитету... мы убеждаемся, что нет ничего более ясного, как взгляд Слова Божия на предания”. [19] И этот взгляд, во-первых, разборчив, во-вторых, положителен. Протестанты, не утруждая себя первым, отвергают второе.

Да, разборчивость жизненно необходима, и эта свойство Церкви живо Духом Божиим, пребывающим в ней. Снова напомним, что Церковь, в IV-V веках, отделившая Священное Писание от не священного, то же самое в силах делать и с Преданием. Отражение монофилитской и монофизитской ересей тому достаточно яркое свидетельство. Церковь и по сей день борется с “бабушкиным богословием”, “философскими сплетнями” или, как говорят баптисты, “измышлением человекоугодников”, [20] храня чистоту апостольского благовестия не только в букве, но и в духе.

Протестанты отрицают Предание не только как полноту и смысл Писания, но и как его продолжение в жизни. Почему миссионерские путешествия апостолов канонизированы равно с Евангелием об искуплении мира? Очевидно потому, что смысл благовестия не в рассказе о нём, а в привнесении Духа в сердца жаждущих спасения. Это суть служения Церкви. С точки зрения Православия книга “Деяний апостольских” тем и драгоценна, что она подтверждает обетование Спасителя о Его благодатном присутствии “во все дни” и о Духе истины, не покидающем Церковь из-за наличия в ней греховных членов (подобных Диотрефу ЗИИ.9).

“Тысячи людей возрождаются и без никакого предания!” - возражат нам баптисты. И это действительно так, но во-первых, Церковь призвана приводить людей ко спасению, а не к возрождению только. Первое и второе можно уподобить любви и влюблённости. Влюблённость рождается не от достижения цели, а от познания её. Познакомиться со Христом и влюбиться в христианство можно вообще и без Писания, а лишь от христианской проповеди и общения (Мф. 5,16), а то и того меньше. Целостность церковного опыта мысли и жизни необходима не для становления на христианский путь, а для дальнейшего его прохождения.

Во-вторых, действительно, часто люди возрождаются лишь Писанием, но заметьте: чаще всего в первый раз прочитываются далеко не все книги Библии или даже Нового Завета. Значит ли это, что остальные не нужны? Возрождение не зависит от полноты познания. Кто-то прочёл Евангелие от Матфея и пришёл к покаянию, неужели это должно отменить весь церковный опыт? Как известно, в первом и втором веках не каждая община возрождённых христиан имела у себя все 27 книг новозаветного кодекса, но разумно ли опираясь на эту частную недостаточность, отрицать полноту Вселенской Церкви?

Да, Писание - норма христианской веры и жизни, подобная камертону, помогающему хору удержаться от отклонений. Но разумно ли звучанием камертона заменять весь хор? Предание не вырастает на Писании, оно в нём отражается. Предание не лишайник, паразитирующий на древе Писания, а тот сок, без которого это дерево не может принести совершенного плода. Невозможно противопоставлять части, составляющие единое целое. Немыслимо заменять одно другим. Заменяют ли правила грамматики стихи поэта?

Священное Писание есть средство приобщения к Преданию Церкви, а Преданное ей есть Истина дарованная Духом Святым. При отрицании Предания Писание не может служить этим средством. Предание можно уподобить знанию языка, Писание - текст, говорящий истину. Если нет знания языка, то понимание даже истинного текста будет неполным.

“Священное Писание, вероятно, является вершиной церковного Предания, но высота, на которую возводят нас Писания, познается лишь благодаря той высокой горе, которую эта вершина увенчивает. Оторванная от контекста всего Предания, твердая скала Священного Писания превращается просто в глиняную массу, которой может быть придана любая форма в зависимости от желания того, кто за это берётся”. [21]

Источником Писания и Предания, а следовательно, и законоположником их правильного соотношения, обсуждаемого нами, является Церковь. Ап. Павел в своих посланиях к Тимофею называл Священное Писание богодухновенным и полезным (2Тим. 3,16), но не его он назвал столпом и утверждением истины, а Церковь (1Тим. 3,15). Да и о важности Писания он говорил при условии памятования Церкви, как его подательницы: а ты пребывай в том, чему научен и что тебе вверено, зная, кем ты научен (2Тим. 3,14).

Протестантам удаётся не замечать очевидного факта: Писание никогда не преподавалось вне контекста и никогда не адресовалось чужим! Все послания и даже Евангелия написаны, как повествует Лука, о совершенно известных между нами событиях (Лк. 1,1). Сами послания несут характер более напоминающий, нежели огласительный. Ап. Иоанн в начале своего I послания комментирует так: Я написал вам не потому, что не знали истины, но потому, что вы знаете её... и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас, но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том и пребывайте (1Ин. 2,21;27). Таким образом, послание, по мысли ап. Иоанна, написано им не с целью изложить (или систематизировать) спасительные истины, а лишь напомнить о них. Ап. Пётр эту же мысль выразил так: Я никогда не перестану напоминать вам о сем, хотя вы то и знаете, и утверждены в настоящей истине. Справедливым же считаю, доколе нахожусь в этой телесной храмине, возбуждать вас напоминанием (2Пет.1,12-13; 3,1; Лк. 1,4). Ап. Иуда в изложении одной из христианских доктрин предваряет замечанием: Я хочу напомнить вам, уже знающим это... (Иуд. 1,5). Ап. Павел, как бы извиняясь за твёрдость тона своего послания, пишет: Сам я уверен о вас, братья мои, что и вы полны благодати, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга; но писал вам, братья, с некоторою смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати (Рим. 15,14-15). Фесалоникским же христианам замечает: Не помните ли, что я, ещё находясь у вас, говорил вам это? (2Фес. 2,5; 1Кор. 11,2; 15,1; 1Фес. 4,9; 5,1; 2Тим. 1,6; Откр. 3,3).

Итак, новозаветное Писание имеет исключительно внутрицерковный характер. Оно как часть церковного Предания и не может рассматриваться вне его, а тем более ему противопоставляться. Как только это происходит, Священное Писание становится крайне беспомощным и малопонятным текстом. Апостолы не писали “Символических книг” или изложений для укомплектовки “Вояджера”, поэтому ни одно из этих посланий не предназначалось к самобытному существованию.

Протестантский подход к Писанию можно охарактеризовать как археологический. Слово “Новый Завет” из глубокого подземелья, протестантские богословы начинают гадать: “О чём же это нам хотел поведать автор? Что он имел в виду вот тут-то и тут-то?” И вот вокруг этой загадочной книги организуются множество богословских школ и направлений, имеющих (исходя из археологического подхода к Писанию) свои вполне обоснованные взгляды на те или иные строки “Нового Завета”. Если бы дело происходило в архаичную эпоху, то эти школы так бы и остались философскими школами и воззрениями. Но так как дело обстоит во времена Нового Завета, то они именуют себя не иначе как церквями! Вот и получается: Писание - одно, церквей - тысячи! В протестантской ветви это дробление отнюдь не случайно. Увеличение количества христианских сект естественно происходит от умножения богословских мнений. Таким образом, дробление заложено в самой природе протестантизма. Не хотят “археологи” считаться с тем, что автор “Нового Завета” жив и доселе! Это - Церковь. Она родила Писание, а потому для неё это родное, своё, для других - чужое и непонятное.[22]

Значение Священного Писания трудно переоценить, но протестанты, похоже, эту трудность преодолели. Да, в Писании указано всё необходимое для спасения и это “всё” содержится в нём как в некоем зерне. В яблочном семечке есть вся яблоня, но это ещё не яблоня. Писание есть семя, которое произрастает из книги в жизнь, ибо призвано к этому. Таким образом, Предание есть древо, возросшее в Церкви среди веков. При этом жизненными соками этого дерева являются вовсе не цитаты из Библии, а веяние Духа, животворящего Церковь.

Наличие Предания в Церкви не просто необходимо, но и неизбежно. Любая конфессия имеет своё предание, их роль одинакова, но качество, увы, различно. Поэтому если рассматривать вопрос о Предании, то не о том: быть ему или не быть, а о том, каким оно быть должно? Говорить на этом уровне с баптистами не представляется возможным, т.к. предание данной церкви не обладает даже неизменяемостью, а это важнейший критерий истинности.

Писание подобно древней и точной карте, указующей дальше и трудное восхождение. И для тех, кто действительно желает идти этим спасительным, но полным опасностей путём, двухтысячелетний опыт христиан, достигших вершины, отнюдь не окажется чем-то лишним. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5,8), - написано в Евангелии. Добродетель и её плод! А где путь к тем блаженствам, о которых говорит Христос? (Мф. 5, 3-11). Да, кратко он отражён в Писании, но всецелое его описание и осуществление в жизни - Предание. Однако ошибочным было бы представление о Предании Церкви как о накопленном каталоге пройденных путей или наборе интерпретаций Евангелия. Предание есть голос Церкви, действие Духа Божия, указующее истинный образ богопознания. Предание содержит в себе всё прошлое, но это его не ограничивает и в настоящем. Оно выражается во всём, в чём печатлеется Дух Церкви, и объём его в этом смысле неисчерпаем и не стесняем обстоятельствами времени.

Святость Предания Церкви есть святость Церковного самосознания. Ведь не случайно на Вселенских соборах преподобные и святители явили голос Предания. И чем человек дальше отстоит от Церкви, тем непонятнее для него то, чем она обладает (т.е. не только Предание, но и Писание).

Протестантизм преподаёт Писание как учебник, по которому нужно жить. Эдакий “самоучитель новозаветной духовности”. Следствие такого подхода есть то, что при любом толковании самого Писания оно, однако, как таковое остается внешним, прикладным по отношению к церкви, а не проистекает из неё. К примеру: если письмо написал я, то при любом его объёме оно не может претендовать на адекватное изложение моего бытия. Скорее, наоборот: какие-то черты моего бытия будут в различной мере в нём отображены. И мои поступки не могут диктоваться мне из содержания моего письма, а наоборот, содержание письма будет соответствовать моим поступкам. И напротив: если это письмо чужое, то его строки становятся для меня единственным источником не только информации, но и внутреннего пространства мысли.

В Православии строки Писания не рожают учение Церкви, а соответствуют ему. Православное осмысление Писания гораздо богаче, многограннее. Это не только и не столько сборник того что “можно” и чего “нельзя”. Это отражение преображения души в Боге. Это жизнь Творца в мире и Церкви.

Но даже если воспринимать Писание как “справочник навигатора” или записку с дельными советами, то и в этом случае не стоит спешить с выводами. Если мама оставила записку: “Миша, завтрак в холодильнике”, это не значит, что Миша его должен есть без хлеба, который в хлебнице!

В Библии не написано: “Желающие могут устроить монастырь”, но дух православного монашества не чужд духу Писания (Мф. 11,12; 16,24; 19,11-12;21;29; Ис. 56,5-7; 1Кор. 7,1;7;32-40; 9,25-27; Гал. 5,24; 1Пет. 4,1). Монашество уподобляет Писание семени, которое надлежит возрастить в своей душе. И только тогда, когда эта лоза приносит плод - душа становится христианской. “Монах есть тот, кто держится одних только Божиих слов и заповедей во всяком времени и месте и деле”. [23] Эти слова - это всего лишь крупца в море святоотеческой литературы, которая, по сути, вся - монашеская. Тот, для кого непонятно, как монашество может породить такие строки, тогда как это “рассадник различных пороков, извращённости и обмана... ничего общего не имеющий с христианством культ”, [24] должен прежде всего осознать, что не только не знает и не понимает монашества (оно познается только опытно), но и не имеет правильного представления о нём. Это можно отнести ко всем протестантам, для которых неприятие католического монашества заградило путь к познанию православного пути спасения. Протестантов не всегда можно упрекнуть в том, что они делают, но всегда можно указать на то естественное, что они делать принципиально отказываются. Узнайте Православие, прежде чем критиковать его! Узнайте его от тех, кто живёт им и может им поделиться. Вместо того чтобы доверять рассуждениям слепого об изобразительном искусстве.

Святые отцы не затмевают Евангелие, а помогают и нам расслышать его всем сердцем. Привить его к нашей душе. Воплотить его в жизнь так, как это сделали они. Таким образом, Предание - это истинный образ воплощения Евангелия. Вера хранит учение о Христе, а Предание хранит плод его действия. Опыт святоотеческий мы не ставим выше апостольского, но Евангелие дано, чтобы воплотиться в жизнь. А жизнь с её несчетными перипетиями неместима в инструкции. Равно как и Бог не может быть ограничен корками даже такой объёмной и возвышенной книги как Библия.

А что в самом Предании первично? Что является необходимым условием его полноценности? Опыт богопознания! Реальный опыт богообщения в русле Предания святоотеческого опыта, и уже из него рождается правильное толкование евангельского текста, правильная молитва, правильный образ христианского благочестия. “...Если с Писанием не передать опыт богопознания, то невозможно понять, что написано, потому, что написано как раз об этом богопознании”. [25] Писание, безусловно, несёт в себе миссионерскую функцию, но оно к ней не сводится. Это лишь дверь, ведущая к Тому, Кто его вдохновил. Действие Бога в евангельской истории сделало её священной. Предание - это есть то же действие, которое наделяет его не меньшим значением. Каким образом Вселенские Соборы являются частью Предания? Предание -

это жизнь Церкви и Соборы, предотвращающие заражение Церкви ересью, есть самоочевидное выражение этой жизни. Как привлекательно и благочестиво желание жить “только по Писанию”, но слишком многое из того, что вверено Христом Церкви, остаётся за скобками этого “только”!

[1] “Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов”. Одесса. изд. “Черноморье”, 1992г. стр. 60.

[2] “Реформаторы обращались к Отцам Церкви, как надежным толкователям Писания. Этот вопрос является особенно важным, однако, к сожалению, на него не было обращено заслуженного внимания”. Алистер Маграт “Богословская мысль реформации”. Одесская Библейская школа “Богомыслие” 1994, стр. 180.

[3] Алистер Маграт “Богословская мысль реформации”. Одесская Библейская школа “Богомыслие” 1994, стр. 180.

[4] Алистер Маграт. Цит. изд. стр. 188.

[5] “Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов”. Одесса. изд. “Черноморье” 1992г. стр. 6.

[6] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. “христианское просвещение” 1993г. стр. 139.

[7] А.В.Карев, К.В.Сомов. "История христианства" изд. 1990г. ФРГ стр. 93.

[8] История баптизма. Изд. “Богомыслие”. 1996г. стр. 21.

[9] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. “христианское просвещение” 1993г. стр. 156-157.

[10] Диак. А.Кураев “Наследие Христа”. М.1998, стр. 34 –35.

[11] Павел Рогозин. “Откуда все это появилось”. Луцк. стр. 9.

[12] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 63.

[13] Ириней. Цит. изд. книга III, гл.IV, параграф 1.

[14] Богомыслие. Одесса, 1999 г., №8, стр. 235.

[15] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 9.

[16] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 9.

[17] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 9. Этот же аргумент приводит и С.В. Санников (цит. изд. стр. 170).

[18] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 11.

[19] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 9.

[20] П.И.Рогозин. цит. изд. стр. 9.

[21] Джон Уайтфорд. Только одно Писание. Несостоятельность протестантской точки зрения на Священное Писание. Нижний Новгород изд. Им. Александра Невского. 2000г. стр. 72. Интернет вариант: http://www.Fatheralexander.org/booklets/Russian/sola_scriptura.

[22] Приведу небольшой пример такого подхода к “церковной собственности”. (А Священное Писание есть драгоценная часть этой собственности, а никак не музейное достояние человечества). Пропитавшись оккультными идеями, псевдоправославные религиозные деятели тоже очень ценят всё церковное. Например, купол с крестом они толкуют как антенну для концентрации космических энергий, через купол низводимых внутрь храма. Поэтому они частенько приходят в храм “подзарядиться”, стоя непосредственно под куполом.

Казалось бы, чего проще?! Зайдя в церковь, спросите у православного о куполе и кресте! Он вам расскажет и об истории их образования, и о том, что они символизируют. Но нет. Почему-то ни слушать, ни спрашивать у них желания не возникает. Воспринятая извне ложная установка (храм - аккумулятор энергий космоса) и сугубо внешний подход к Церкви становятся причиной неприятия объяснения Церковью своих собственных проявлений.

Почитайте книги “православных знахарей”: Аксёнова, Мегре, Мелика, Малахова и им подобных. Все норовят всему дать своё толкование. Чего стоит, например, такая инструкция Мелика: “Выходя в центр города, находясь в транспорте, словом, соприкасаясь с многолюдьем, пристегивайте к одежде булавки, брошки, все, что имеет металлическую застёжку. Только сначала необходимо над такой булавкой прочесть 9 раз молитву “Отче наш” и 3 раза “Живые помощи” или: “возьмите освященную в церкви свечу, поставьте её на пол в невысоком подсвечнике, можно на блюдце, осените себя крестным знаменем со словами: “Господи, благослови!”, по часовой стрелке обходите свечу 7 или 12 раз, читая непрерывно “Отче наш”. Обходя свечу, периодически останавливайтесь и, не прерывая молитву, поворачивайтесь вокруг своей оси и тоже по часовой стрелке” и т. д.

И вот такой шаманизм выдается за Православие! Церковь, таким образом, оказывается лишней. С таким же отрывом от Церкви и протестанты соревнуются в толковании Священного Писания, опережая друг друга в развитии экзегетики, а прислушаться к голосу Церкви почему-то считается признаком собственной ограниченности.

[23] Преп. Иоанн Лествичник. “Лествица”. Слово 1,4. СПб. 1996г. стр.16.

[24] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 78.

[25] Протоиер. Михаил Дронов. “Писание и Предание”. ЖМП. 1994 №1 стр. 21.

Иконопочитание

"Всею силою и тщанием мы должны стараться смирением приобрести благий дар рассудительности, которая может сохранить нас от чрезмерности с обеих сторон".

Иоанн Кассиан Римлянин.

Чтобы определить богословский уровень протестантского полемиста, нужно заговорить с ним о Православной иконе. Если он тут же станет доказывать, что икона - это идол, то это протестант старой закваски. Сегодня в протестантских кругах на этот счёт хорошим тоном считается мягкое субъективное несогласие. Да, нынешнее поколение протестантов гораздо теплее относится к иконопочитанию, однако, видимо по инерции, и они часто выказывают свою склонность ставить знак равенства между иконой и идолом. К сожалению, протестантские богословы очень мало знают о том, что они отрицают. В своей критике православного иконопочитания они усматривают сходство с язычеством внешнее, а не в сути. Думаю, если бы они были достаточно знакомы с Православием, то, даже оставаясь в протестантизме, по крайней мере, не называли бы православных идолопоклонниками.

Напомню, что православные никому не навязывают свой образ богопочитания. Стараясь поступать достойно звания в которое мы призваны со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг к другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира (Еф. 4,2-3). Никто в Православной Церкви не тянет за ухо к иконам и не принуждает поклоняться им, никто не обязывает быть иконопочитателем, не будь только их хулителем. А.С. Хомяков более века назад это выразил так: "Знаем, что без иконы можно спастись и спасались и если твоя Любовь не требует иконы, спасёшься и без иконы. Ты, осуждая Любовь брата, сам себя осуждаешь... Не говори: "Перейдут-де христиане к идолопоклонству", ибо дух Христов, хранящий Церковь, премудрее твоей расчетливой мудрости. - Поэтому можешь без иконы спастись, но ты не должен отвергать иконы".[1] Полемика православных с протестантами начинается тогда, когда протестанты называют икону идолом, а иконопочитание – идолопоклонством.

Для того чтобы понять, от чего предостерегает II заповедь, надо выяснить: что же такое идол и отличается ли он чем-либо от иконы? Оказывается, что даже при самом поверхностном анализе того и другого мы найдем ряд фундаментальных отличий и даже полярных противоречий между иконой и идолом. "Разумеется, объективный подход к иконе требует сопоставления аргументов иконоборцев и сторонников икон"[2]. В этом мы согласны с В.И. Петренко, магистерский труд которого "Богословие икон. Протестантская точка зрения" послужит нам одним из главных указателей тех вопросов, которые необходимо рассмотреть.

Обвинение в идолопоклонстве – самое тяжёлое обвинение, которое только может быть обращено к христианам. А раз так, значит обязательно нужно определиться с тем: что такое

идолопоклонство? Думаю, мыслящему протестанту нетрудно будет согласиться со следующим определением: идолопоклонство есть божеское поклонение кому-либо или чему-либо вместо истинного Бога с использованием культовых изображений любого рода. Библия ясно показывает нам, что культовые изображения могут быть самыми разными по своей ценности и внешнему виду. Отступлением от Бога является не какие-либо формы, размеры, цвет, материал и т.д., а то, что это почитается вместо Бога или наравне с Богом. Чтобы обвинить православных в идолопоклонстве надо в упор “не учитывать” двух фундаментальных положений Православной Церкви: 1) мы поклоняемся Единому Богу, Творцу неба и земли, явленному нам в Троице (см. Никео-Цареградский символ веры) 2), мы не считаем иконы или какие-либо иные изделия рук человеческих богами или равными Богу. Отсюда вывод: тот, кто соглашается с предложенным выше определением идолопоклонства, не имеет права обвинять Православие в этом грехе.

Остальные формулировки в соотношении иконопочитание – идолопоклонство будут рассмотрены ниже.

Идол есть ложь (Иер. 51,17), вымысел человека (Деян. 17,29). В религиозных блужданиях язычников, которыми частенько заболел и сам Израиль, возникал ряд вымышленных мифических персонажей, обожествляемых языческими народами. Не вполне отделившись от языческих привычек, израильтяне потребовали вылить им золотого тельца, подобного черному быку Апису, которого они видели в Мемфисе. Почему же это была измена? Они обратились сердцами своими к Египту... и принесли жертву идолу (Деян. 7,39;41), - поясняет первомученик Стефан. Не Богу возносили они молитвы, но идолу, и ему была адресована жертва. Как с горечью замечает псалмопевец: променяли славу свою на изображение вола, ядущего траву. Забыли Бога, Спасителя своего, совершившего великое в Египте (Пс. 105,20-21). Далеко немаловажно то обстоятельство, что в Израиле никогда идол не нарекался именем Иеговы. Идолопоклонство для израильтян было не просто сменой атрибутики поклонения Иегове, это всегда было сменой самого объекта поклонения. Классическое язычество самим изваянием приписывало божеские атрибуты. Обожествляло сами изделия, и идолы считались богами, а отнюдь не их образами. По свидетельству Иеремии, язычники говорили дереву: “Ты - мой отец” и камню: “Ты родил меня”... где же боги, которых ты сделал себе? (Иер. 2,27,28; Ис. 48,5; 44,9-20), народ Мой вопрошает свое дерево... они отступили от Бога своего (Ос. 4,12) и т.п.

Если бы действительно идолы являлись для язычников лишь образами, то эти, как и многие другие, обличения и упреки пророков были бы беспочвенны. Они носили бы скорее клеветнический характер, чем обличительный. Сердцеведец Господь, зная помышления идолопоклонников, говорит, что те “вопрошают дерево”, а не Бога пред деревом, как, например это делал Моисей пред ковчегом.

Православные, глядя на икону, не к ней обращаются, и не дерево и краски являются предметом нашего поклонения, а Личность, изображенная на иконе. Написание образа возникает от желания приблизиться к Первообразу. И наоборот, создание истукана происходит не от стремления к Богу, а от Его забвения.

Что делает деревяшку идолом? Её обожествление. Оно отодвигает Самого Бога на второй план или полностью заменяет Его. Господь повелевает Моисею: сделай себе медного змея и выставь его на знамя, и если ужалит змей какого-либо человека, ужаленный, взглянув на него, останется жив (Числ. 21,8). На этом примере мы видим изображение, служащее для спасения человека. И лишь когда евреи начали много спустя кланяться ему как божеству, называя его Нехуштаном, медный змей был истреблён благочестивым царем Езекием (4Цар. 18,4). Истреблён не потому, что был почитаем, а потому, что стал обожествляем. Евреи наделили его божескими атрибутами, а, значит, забыли Бога, Спасителя своего (Пс. 105,21). Следовательно, второй заповедью запрещено не всякое изображение, а только обоготворяемое, замещающее собой Бога, т.е. идол. Иное понимание второй заповеди делает Библию противоречивой.

Вспомним полную формулировку библейского запрета: Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа... дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли, дабы ты... не поклонился им и не служил им (Втор. 4,15-19). Как видим, характер этого запрета связан с вопросом о едином истинном Боге. Это ограждение единобожия от всех возможных примесей и подмен. И, конечно же, православные абсолютно согласны с тем, что “Эти запреты, таким образом, отражают предостережение против идолопоклонства... и являются этически вескими и реальными как в Ветхом, так и в Новом Заветах”. [3]

Однако протестанты в этот запрет включают слишком многое: “Всё Священное Писание Ветхого и Нового Заветов осуждает иконопочитание (под этим общим названием понимаются все виды изображений)”. [4]

Но действительно ли у евреев не было никаких изображений? Были, причём, изображения священные, носящие чисто религиозный характер. Господь сказал: не делай себе... изображения какого-либо гада, ползающего по земле (Вт. 4,8). И Он же повелевает: сделай себе медного змея (Числ. 21,8). Нельзя изображать животных, но в видении Иезекилю был показан небесный храм изобилующий резными изображениями херувимов с человеческими и львиными лицами (Иез. 41,17-18). Иегова запрещает изображать птиц, но от Него же исходит повеление излить херувимов с крыльями. Херувимы были сделаны на ковчеге (Исх. 25,8;22), на стенах скинии (26,1;31), во внутренней части храма (3Цар. 6,27), на дверях храма (25 ст), на стенах храма (2Пар. 3,7), во Святой Святы и на завесе (10,14).

Вывод: эти повеления указывают, прежде всего, на возможность изображать духовный тварный мир средствами искусства. Важно отметить специфичность этих изображений херувимов. Для того, чтобы сделать все принадлежности скинии, в том числе и иконы херувимов, Бог исполнил Веселеила Духом Своим (Исх. 31,1-11). Это было не просто украшение храма, а религиозные

изображения, освященные Богом по его же собственному повелению: возьми елея помазания и помажь скинию и всё, что в ней, и освяти её и все принадлежности её, и будет свята (Исх. 40,9). Так религиозные изображения были учреждены для Израиля Тем Самым Богом, Который запретил обожествлять что бы то ни было. Об этом же свидетельствует и их место в культуре Израиля. Херувимы служили образом присутствия славы Господней, ковчег - образом присутствия Иеговы. Ссылаясь на Числ. 10,33-36 скажем больше - это был образ Самого Иеговы.

Согласно повелениям Бога, херувимов можно было изображать не вообще сколько угодно и где угодно, ибо евреи могли и перед их образами впасть в идолопоклонство, неправильно воспринимая эти изображения. Херувимов должно было изображать лишь в указанном количестве и месте, как слугителей и окружение истинного Бога. Весь их вид показывал, что это не боги, это служебные духи. "То, что твари изображались при храме, т.е. там, где воздавалось поклонение единому истинному Богу, несомненно, исключало всякую возможность их обоготворения"[5]. Они простирались вдоль скинии, как бы обнимая её своими крыльями. Таким образом, находились как бы в состоянии поклонения, что подчеркивало их служебный характер. Отсюда вывод: те изображения, которые не являются соблазном к идолопоклонству, - допустимы. И указывая на повеления Господа, можно сказать больше - необходимы.

Никто из пророков не укоряет иудеев за священные изображения, бывшие в храме. Они запрещали делать изображения "других богов". Разве изображение Христа - это изображение идола? Если учесть, что к материалу, из которого сделаны иконы, мы, в отличие от язычников, относимся равнодушно, то для того, чтобы продолжать обвинять нас в идолопоклонстве, надо будет сказать, что мы не Тому, Кому надо кланяемся. На такое, думаю, не решится утверждать и самый недалёкий разум.

Надо бы научиться отличать священное от несвященного и нечистое от чистого (Лев. 10,10). И это касается всех аспектов богословия и жизни. Есть скиния Давида (Деян. 15,16) и скиния Молоха (7,43), чаша Господня и чаша бесовская, трапеза Господня и трапеза бесовская (1Кор. 10,21). Язычники обманываются, когда изображают Ваала, Астарту, Молоха, Артемиду, Мамона и др. Их не было. Заблуждаются также, когда обожествляют земных царей и народных героев. Кроме меня нет Бога (Ис. 44,6) - говорит Господь. Так в чем же ложь православной иконы? В том ли, что и она из доски и красок? Но, ведь и Слово Божие и богохульство равно пишут чернилами. Если в исламе есть Коран и в иудаизме - Талмуд, из этого вовсе не следует, что Библия также есть нечто языческое. Надо смотреть глубже. В суть вещей, их цель. В Священном Писании посредством слова изображаются и Бог, и ангелы, человек, добродетели и пороки, и так как всё говоримое о них истинно и имеет целью прославить имя Божие, то мы принимаем Писание всем сердцем и лелеем его в душе, ибо оно возвещает нам о великом промысле Божиим и тайнах домостроительства. Не о том ли самом говорят и иконы, передавая смыслы иными символами? Однако писания еретиков, как содержащие ложь, мы отмечаем, несмотря на внешнее сходство. Так должно рассуждать и о священных изображениях.

“Отношение Православия к Библии в плане икон являет пред нами довольно запутанную картину, - считает В.И. Петренко, - Во-первых, метод толкования отрывков Ветхого Завета по отношению к Новому Завету и к иконам показывает недостаток систематического подхода. Запреты Ветхого Завета недооцениваются, рассматриваются как бы “сверху”, с позиции Нового Завета, в частности с позиции перевоплощения. ... Это приводит к неадекватным богословским идеям, основанным на отрывках Ветхого Завета, в частности на запретах Ветхого Завета, которые считаются уже не имеющими никакой силы, и, как результат, к отрицанию опасности идолопоклонства в новозаветной форме богослужения”. [6] Думаю, что воплощение Второй Ипостаси Святой Троицы ни в коей мере не сделало допустимым или простительным поклонение ложным богам или божеству. Вторая заповедь ничуть не умалена воплощением Сына Божия. То, что она запрещала тогда, то она запрещает и сейчас. Православные вполне согласны с тезисом Иакова Козлова: “нигде в Слове Божьем мы не находим того, чтобы Бог позволял молиться или поклоняться кому-либо другому, кроме Самого Бога” [7]. (Но почему-то сам И.Козлов противопоставляет это православному иконопочитанию).

Православная иконография начинается с запрета на изображение Бога таким, какой он есть: “Если кто-либо осмелится сделать изображение Божества - невещественного и бестелесного, и невидимого, и не имеющего формы и цвета, то мы отвергаем от себя как ложное ... и если кто-либо обоготворит изображение людей или птиц или пресмыкающихся или иной твари, того предаем анафеме”. [8]

Боговоплощение сделало неизобразимого Бога - изобразимым по Его человечеству. Вообще о возможности изображения Христа, ангелов и других духовных реалий, думаю, нет смысла приводить доказательства. Все протестанты изображают Христа, Богородицу и др. в своих журналах, книгах и плакатах. Странно только то, что они при этом доказывают невозможность изображения Христа в каком бы то ни было виде. (Разбор высказываний и аргументов П.И. Рогозина по этому поводу смотрите ниже).

Итак, изображать Христа можно и нужно. Икона - это те же священные слова, облеченные в краски, наглядное изображение того, о чем проповедовали пророки и апостолы “ибо, что предлагает слуху слова рассказа, то молчащая живопись через изображение показывает глазам”. [9] Вопрос в том, допустимо ли использовать изображения при молитве, оказывать перед изображением знаки почтения? И второй вопрос: приемлется ли Богом поклонение, совершаемое перед Его образом?

“Священное Писание безоговорочно запрещает поклоняться не только изображениям Божией твари, но даже изображению Самого Творца, если бы человеку удалось Его изобразить” [10] - предупреждает Павел Рогозин. Православие проповедует это уже почти 2000 лет и не менее строго и категорично запрещает поклоняться кому-нибудь или чему-нибудь, кого нельзя назвать Богом. Мы не поклоняемся изображению – это запрещено. И не изображаем Поклоняемого – это невозможно. Икона служит тем, что помогает нам усердней и чаще молиться Богу, а не самой иконе.

Свою полемику против иконопочитания протестанты строят на ошибочном предположении: идолопоклонство есть поклонение истинному Богу с использованием каких-либо изображений.

Во-первых, эта формулировка не подтверждается ни единым местом из Писания. Все места, приводимые ими, говорят о поклонении языческим богам.

Во-вторых, под это непродуманное определение подпадают все праведники Ветхого и Нового завета. Господу, Богу твоему, поклоняйся (Мф. 4,10), но в Библии есть много примеров почтительного поклонения тому, что не есть Бог во имя Самого Бога. Так Давид поёт: поклоняюсь пред святым храмом Твоим (Пс. 137,2). Поклонюсь святому храму Твоему (Пс. 5,8). Поднимаю руки к святому храму Твоему (Пс. 27,2). Пойдём к жилищу Его, поклонимся подножию ног Его (Пс. 131,7). Иисус Навин пал лицом своим пред ковчегом (Нав. 7,6). Апостол Павел ходил в Иерусалим для поклонения (Деян. 24,11) и молился в храме до исступления (22,17). Иаков... поклонился на верх жезла своего (Евр. 11,21). И что же, все они согрешали? Нет. Это было поклонение Всевышнему пред образом, говорящим о Нём! Как это верно выразил Соломон в своей молитве о храме: когда они (израильтяне) почувствуют бедствие в своём сердце и протянут свои руки к этому храму, Ты услышь с неба, с места Твоего обитания, и помилуй (3Цар. 8,38-39).

С.В. Санников, видимо, прокомментировал бы это так: “Поклонение Богу через видимые образы (перед иконами, зданием храма, крестом и т.п.) происходит из-за слабости человеческой плоти, которая в дохристианский период склоняла душу человеческую к языческому служению. Плоть желает видеть материализованный облик того, кому она поклоняется”. [11] Протестанты, можно сказать, споткнулись о слово “поклоняться”. Этим смешением двух образов поклонения они, того не желая, бросают тень на святых Израиля, косвенно обвиняя их в идолопоклонстве.

“Поклонение” как религиозное самопосвящение и упование надо отличать от “поклона” как физического выражения почтения. Иначе, чтобы запретить поклоны перед иконами, придётся признать, всех благочестивых иудеев идолопоклонниками.

Чем был ковчег для Израиля? Напомним, что ковчег был включён в культ поклонения истинному Богу и был не чем иным, как образом Бога, образом Его благодатного присутствия. Когда поднимался ковчег в путь, Моисей говорил: восстань, Господи, и рассыплются враги Твои, и побегут от Лица Твоего ненавидящие Тебя! А когда останавливался ковчег, Он говорил: возвратись Господи, к тысячам и тьмам Израилевым (Числ. 10,35-36). Размышляя по-протестантски, невозможно не обвинить Моисея в идолопоклонстве, ведь о ковчеге завета он говорит как о живой личности. А как отнестись к тому, что Давид скакал из всей силы пред Господом (2Цар. 6,14), т.е. пред ковчегом? Кроме того, пред ковчегом приносили всеожжения (3Цар. 3,15), воспевали (Пс. 137,1-2), кадили (Исх. 40, 26-27), возжигали лампы (37,17;23). Не лишним будет заметить, что на ковчеге были два золотых херувима чеканной работы. Ковчег отделялся завесой, на которой также были вышиты херувимы (2Пар. 3,14). Жертвенник стоял перед завесой (Исх. 40,5). Таким образом, курения возносились в присутствии священных изображений. Внешне

израильтяне - почти те же язычники. Но если присмотреться, то нетрудно убедиться, что совершение всех этих религиозных действий с непосредственным участием материальных предметов вовсе не мешало им истинно поклоняться Творцу, а напротив, этому способствовало. Так и каждение перед иконами адресовано не самим иконам, а тем, чьи образы они нам являют.

Протестанты возражают, что творить вышеописанные изображения повелел Сам Бог, а иконы не санкционированы Им непосредственно, потому не имеют прав на существование. Но, во-первых, в Новом Завете нет санкции ни на какие религиозные изображения, но баптисты их широко используют. Во-вторых, Бог повелел сотворить эти образы не без причины и цели, а, прежде всего, для установления правильного образа богопоклонения. Следовательно, Он санкционировал не просто перечень позволительных изображений, а пользу их употребления. В третьих, вышеозначенное поклонение не предписано Ветхим Заветом, однако Писание неоднократно свидетельствует об этом как о проявлении благочестия (для примера см. вышеприведённые цитаты).

“Однако необходимо поднять вопрос относительного технического различия между различными формами поклонения. Если перед нами икона, изображающая Марию со Христом, то какое почитание должно быть отдано этой иконе, если помнить, что каждая изображённая на этой иконе личность заслуживает различного друг от друга почитания?” - вопрошает В.И. Петренко.[12] Действительно, если бы православные упражнялись в почитании самого холста или доски, то этот вопрос был бы весьма кстати и поразил бы нас в самое сердце, но мы поклоняемся не иконе как таковой, а непосредственно той личности, к которой мы обращаемся в молитве. На III заседании VII Вселенского Собора 28 сентября епископ города Констанции на Кипре Константин выразился по этому поводу так (и с ним согласны были прочие): “Приемлю и лобызаю с глубоким почтением святые иконы, но что касается поклонения в смысле служения, то воздаю его исключительно Святой Троице”. [13]

Протестанты вполне соглашаются с тем, что икона напоминает о Боге. Потому-то на молебных иконах надпись чаще всего пишется в звательном падеже: “Свт. Николае”, “Прсв. Богородице”. Эти надписи как бы подсказывают сердцу не только мысленно предстать перед первообразом, но и сотворить молитву. Это было одним из объяснений иконопочитания на VII Вселенском Соборе, который определил, что изображения должны быть везде - дабы чаще человек вспоминал о Спасителе и чаще молитвенно призывал Его. Таким образом, видим, что икона часто провоцирует рождение молитвы в душе верующего, и чем больше будет элементов, пробуждающих нашу молитву, тем лучше.

Зачем при молитве обращаться к Иерусалиму и храму? (3Цар. 8,48; Дан. 6,10). Моление пред образом обращено к Первообразу и приемлется Им. Именно это движение души, направленное к Богу, делает картину - иконой. Поэтому и воздавалось ковчегу Завета почтительное поклонение, что его присутствие устремляло сердце к Богу и порождало молитву. Что делает икону святыней? – наша молитва пробуждаемая ею. Следовательно, святость иконы находится не в ней самой, а вне её – в душе молящегося пред ней. Туда сходит Господь. Когда икона отделена от молитвы,

если пред нею не молятся, а лишь украшают интерьер, то нет в ней никакой пользы, а значит и святости. Равно и святость Библии заключается не в корках переплёта, а тех чувствах, которые она рождает в душе читающего её. Если Библия стоит на полке для украшения – нет в ней никакой пользы. Это – бумага и краски. Но когда найдётся душа внимающая – та же книга становится святыней. Так и икона. Библия становится святыней не потому, что она о чём то информирует, а потому что рождает благоговение и молитву к Богу. Так и икона не прикрасами и разукрасами служит нам, а для рождения тех же чувств.

Никто не станет отрицать, что, даже глядя на звёзды или красоты природы, можно славить Сотворившего. Как многочисленны Твои дела, Господи! Всё сделал Ты премудро! (Пс. 103,24). Значит, можно глядя на земное, воспевать Небесное! И этот зримый путеводитель к Незримому Богу становится “мерзостью пред лицом Божиим” только тогда, когда люди поклоняются звёздам и стихиям вместо Бога, сотворившего их.

Итак, мы подошли к главному вопросу иконопочитания: принимается ли поклонение пред образом Самим Первообразом т.е. есть ли связь между ними? Одного из старейшин “Свидетелей Иеговы” я спросил: “А будет ли грехом, если к изображению Христа в вашем журнале дорисовать рожки, копытца и т.д.? Не согрешит ли нарисовавший против Самого Христа?” На что старейшина, поняв к чему я клоню, сказал: “Зачем же портить журнал? Он деньги стоит, и может пригодиться для проповеди”. Станный ответ, не правда ли? Слишком холодный, чтобы претендовать на подлинно-христианский, и слишком неестественный, чтобы казаться нормальным. Мать, целующая фотографию любимого сына не вызывает у протестантов отвращения. Ведь не к фотобумаге она изливает чувства, а к сыну. И традиционная православная формула о мысленном восхождении от образа к Первообразу в данном случае понятна и принимается протестантами безоговорочно.

В “Откровении” сказано, что в конце времён служители сатаны сделали образ зверя... и дано ему было вложить дух в образ зверя (Откр. 13,14-15). Если дьявол будет действовать через образ, то есть сообщать поклонникам свою силу, то неужели Бог не силен Своєю благодатью действовать через Свой образ? То, что экстрасенс через образ (фото) может воздействовать на первообраз (человека), есть явное свидетельство возможности установления связи между образом и первообразом, метафизической связи. Да и как же этот “зверь” сможет воздействовать на христиан, если связи образа с первообразом нет?

Связь эта носит личный характер. Что объединяет портрет с тем, кто на нём изображен? Одна и та же личность. Глядя на портрет, мы говорим: “Это Иван Иванович” и, глядя на самого Ивана Ивановича, говорим так же. Их вовсе не объединяют форма, вещество, цвет, объём, вес или даже внешние данные. Их объединяет тождество личности. У них одно имя. А имя - это указатель не естества, а личности. Василий Великий об этом говорит так: “Царём называем и изображение царя, хотя это и не два царя. Ибо власть не рассекается и слава не разделяется. Ибо как правящие нами начальства и власть одна, так и идущее с нашей стороны славословие - одно, а не многие, потому, что честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз”. [14]

Библия - это также совокупность образов, преподанных нам словами. И протестанты достаточно благоразумны, чтобы не заворачивать пирожки в страницы из Библии. В данном случае они почему-то признают связь образов с первообразами! Хотя если даже на Библию (книгу) посмотреть так, как протестанты смотрят на икону, то и это не более чем обычная бумага и краски. Да, икона писана символами, и протестантам непонятна, но ведь и Библия писана так же. И если она написана символами, нам непонятными (на непонятном нам языке), то от этого она не перестает быть Словом Божиим. Так и икона есть образ Бога, независимо от того, все ли это понимают.

Вернемся все же опять к негативной стороне отрицания метафизической или просто психологической связи рисованного с действительным. Если кто-либо из протестантов станет обижаться на то, что некто презрительно плюнул на его фотографию, то нарушит собственную убежденность в абсолютной раздельности образа с первообразом. Не стоит обижаться! Оскорбление нанесено бумаге, краскам, но никак не тому, кто на ней изображён. А то, что попутно плюющий произносил ваше имя, так это тоже к вам не относится, он ведь не на вас плюнул! Если кому-то покажется приводимый ход мысли непротестантским, привожу слова Павла Рогозина: "Восточная Церковь... и поныне боготворит целый сонм "чудотворных икон", служит иконам акафисты и молебны... поклонение иконам вошло в Церковную практику "с незапамятных времён"[15]. Мы не боготворим иконы, а поэтому не им служим акафисты и молебны и не им поклоняемся, а Богу. Определение: "служение и поклонение иконам" предполагает собой полное отсутствие того, о чем мы говорили выше: связи образа с первообразом.

А если протестанты правы и её действительно нет, то и поклонение ковчегу не более чем поклонение ящику и вышеперечисленные ляпсусы об оскорблении образа - нормальны. Однако Слово Божие говорит обратное. Бог не чуждается Своих образов. Он действует и даже чудотворит через рукотворные предметы, символизирующие Его Самого.

Древние, взирая на прообраз попрапия сатаны (медный змей), спасались от смерти, а мы, молитвенно взирая на образ Поправшего - идолопоклонники?! Нелогично. По поводу медного змея протестанты возразят, что Бог тогда действовал через образ потому, что у израильтян была слабая вера в невидимое, и потому им нужен был этот "фетиш", как выражается Рогозин.[16] Но тогда придётся признать и Моисея маловерным. Это ему сказал Бог: Я буду открываться тебе и говорить с тобою... посреди двух херувимов (Исх. 25,22), то есть тоже через видимый образ. Получается, что у любого протестанта вера в невидимое сильнее веры Моисея и Давида!

О чудесах от ковчега знает каждый, кто читал Ветхий Завет. Вспомним хотя бы о падении идолов в храме Дагона (1Цар. 5,1-12) или переход через Иордан, как некогда через Красное море (Нав. 3,5), обнесение ковчега вокруг Иерихона (Нав. 6,5-7) и так далее. А сколько чудес и исцелений от икон знает христианская история, начиная с первых веков и до наших дней. Но для протестантов чудеса от икон - это "более печальное заблуждение", [17] чем само иконопочитание. Почему

протестантам, словно атеистам, нужно доказывать, что Церковь не “приписывалось совершение чудес и исцелений” [18] от икон, а они действительно случаются на самом деле?

Помимо вышперечисленных примеров поклонения Богу перед ковчегом в Ветхом Завете на страницах Новозаветных мы также видим поклонение образу Бога невидимого. Дело в том, что всё поклонение Богу в Библии и в христианском мире - это поклонение через образ: невидимому Отцу через явленного Сына. Сам Христос есть образ Бога невидимого (2Кор. 4,4; Кол. 1,15; Евр. 1,3). Поклонение Христу приемлется ли Отцом? Вне сомнений! Ибо кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его (Ин. 5,23). Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1,18). Человек Иисус явил образ - икону Бога. И этот Образ находится в теснейшей связи с Первообразом. Авраам видел не естество, а образ Бога, и, падши, поклонился. Бог принял это поклонение и вступил в завет с Авраамом. Значит, Богу угодно принимать поклонение, совершаемое через Его образы. “Честь, оказываемая Христу, принимается Отцом. Честь, оказываемая образу, восходит к Первообразу”. [19]

Благоговейное отношение к образу Христа мы видим и у самих протестантов. В частности, баптисты, почитая в обряде хлебопреломления [20] хлеб и вино - символами (или иначе: образами, знаками) Тела и Крови Христа, весьма трепетно относятся к этим символам. Хлебом не крошат и, вкушая с вином, мысленно возносятся на Голгофу или тайную вечерю (кто куда, но в любом случае - ко Христу). Так, рукотворный образ Христа возводит баптиста к Первообразу. Почему же другого рода рукотворенные образы вызывают у баптистов прямо противоположные чувства? Не должно ли им пред образом Христа благоговеть так же, как перед образом Его искупительной жертвы? Почему образ Тела и Крови свят, а образ Самого Христа - идол?

О том, что и в новозаветное время, вплоть до времен антихриста у христиан будут в употреблении иконы, говорит апостол Иоанн Богослов, упоминая о лжеиконе зверя. А дьявол, как известно, как негатив, копирует во всем Бога. Сделали образ зверя (Откр. 13,14). Зверь выйдет из бездны не для того, чтобы прельщать язычников или еретиков, а, если возможно, и избранных (Мф. 24,24). Как же сможет его чудотворное изображение повлиять на христиан, если у них не будет вообще никаких изображений для поклонения?! Как можно прельстить иконой зверя того, для кого и икона Христа - мерзость языческая? (Иер. 7,30)? Если в конце времён “избранными” окажутся баптисты, то их никакими изображениями, даже самыми чудотворными не проймёшь! Если же силы зла пускаются на такую уловку, значит, истинные христиане - это те, в сознании которых будет жить благоговейное почитание чудотворных икон Христа. Итак, создание фальшивой иконы предполагает наличие подлинной. И указание на поклонение в конце времён образу зверя свидетельствует о том, что оно попытается подменить собой естественное для христиан поклонение образу Бога Истинного.

Поклонение (даже жест) пред образом настолько связано с поклонением Первообразу, что в эпоху иконоборчества христиане жертвовали жизнью, отказываясь от попираия икон. И иная сторона: для христианина лучше отдать тело на муки, чем поклониться образу ложного бога. Не древесина и отделка так неприемлемы (или любимы) были для мучеников, а те первообразы,

которые за ними скрывались. Образы ложных богов есть принадлежность отца лжи (Ин. 8,44). Образ истинного Бога (1Ин. 5,20) есть принадлежность Истины. Если изображение кесаря делает монету его собственностью, то и изображение Христа делает икону собственностью Христа (Мк. 12,16-17). Следовательно, тот, кто выбрасывает из Церкви Христовой Его изображения, тот выбрасывает не человеческое, а Христово.

Что бы вы сказали о человеке, который рубит сук, на котором сидит? Скажете, что так поступает только классический глупец. Нет. Так всякий раз поступают и протестанты когда берутся за изложение пространных тезисов о том, что изображать Христа в принципе невозможно. Когда их богословы сопрягают “ослабление веры в невидимое” с тем, что “проповедь устная стала заменяться пояснением изображенного того или иного события Священной истории”. [21] Но ведь всем известно, что, например, "Детская Библия", как и другие иллюстрированные издания, представляют собой именно то, о чём сказано выше.

Мы не обвиняем баптистов в том, что они, где это необходимо, изображают Христа и во время Его земного уничижения, и в небесной славе. Странно только при этом слышать от них, что это “невозможно” и “неразумно”. Автор “исключительного по своей ценности богословского труда” П.И. Рогозин посвятил этому целых две страницы. “Где тот художник, который смог бы изобразить Христа воскресшего, Христа прославленного?”, [22] - спрашивает он. Конечно, изобразить Христа во славе, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может (1Тим. 6,16), фотографически невозможно, но ведь и такой задачи перед собой никто не ставит. А образ Христа воскресшего, как видим, вполне под силу нарисовать и баптистскому художнику.

Православная икона имеет своей целью изображение личности, а не внешних данных. Поэтому нам представляются нелепыми обвинения следующего порядка: “Сходство иконы с прототипом всегда была большим местом в попытках изображать Божественный прототип по причине неадекватности и испорченности человека после грехопадения. Отсюда возникает другой вопрос – насколько изображение на иконе схоже с прототипом”. [23] Или: “Все изображения Христа, Девы Марии и святых не соответствуют данным Священного Писания”. [24]

У православных возникает ответный вопрос: откуда у баптистов “данные Священного Писания” о внешности Девы Марии и святых, чтобы обвинять нас в том, что наши иконы им не соответствуют? Задача иконы - устремить сердце человека к личности, изображённой на ней, а не показать, как выглядел тот или иной святой.

“Прочтите первую главу Откровения Иоанна Богослова, - советует нам П.И. Рогозин, - и вы увидите, что изобразить Христа во всей Его небесной славе немислимо”. [25] Прочли. В первой главе “Откровения” апостол Иоанн изобразил Христа во славе посредством слова. И, как сказал

преподобный Феодор Студит, “образ Его начертан апостолами и сохраняется до настоящего времени”. [26] Кроме того, визуально воскресший Христос также являл Себя вполне изобразимым.

Мария Магдалина приняла Христа за садовника (Ин. 20,14). И когда Фома вложил персты свои в ребра Господни, Тот вряд ли имел тот вид, который описывает Иоанн Богослов в “Откровении”.

“Изображать Христа в Его земном унижении – неразумно”, [27] - утверждают баптисты. Аргументируют они это тем, что ныне Сын Божий пребывает во славе и менее чем Он есть, мы его “никогда не увидим”. Однако, “Христос не постыдился прийти во плоти - почему же христиане должны стыдиться плоти Своего Бога? Высшая слава Спасителя - в Его любовном смирении, в самоумалении Творца ради Его Творений. И лобзая икону плоти Христовой - мы лобзаем смирение Сына и любовь Того, Кто “так возлюбил мир”. [28] Да и редко какая баптистская книжка для начинающих обходится без этого “неразумного” изображения Христа.

Подобно тому, как существует множество интерпретаций Священного Писания, существует и множество образов Христа, преподаваемых в Его изображениях различными деноминациями. Например, у “Свидетелей Иеговы” - это молодой красивый мужчина европейского типа, атлетического телосложения с аккуратной прической и бородой. Это образ, отвечающий современным требованиям запада. Эдакий гарант здоровья и успеха, являющий их в себе. Это превосходный дилер, умеющий вести дела Своего Отца и гарантирующий нетрудное спасение, плюс “чувство глубокого удовлетворения” тем, кто признает действительным Его искупительный подвиг. Второй из наиболее распространенных образов Христа - это образ католический. Чувственный, изнеженный, плотной. Такой образ Христа порождает такой же образ молитвы, вершина которой - экстаз святой Терезы у креста с распятием. Православный образ Христа - это прежде всего образ Бога, Который, движимый одною любовью, уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобно человекам (Флп.2,7). Это Агнец Божий, Который берёт на Себя грех мира (Ин. 1,29). И тут уже не так важны детали изображения. Важен образ, который он являет. Икона не силится отобразить ни внешность Спасителя, ни, тем более, Его Божество. Православная каноническая икона весь акцент ставит на Личности, Которую и являет и проповедует. Той Личности, Которая узнаваема, ибо описана в Библии. И если уж ставить вопрос о реальности образа в иконе, то ответ будет: да, образ, изображённый на канонической иконе, правдив потому, что соответствует тому образу Спасителя, который преподан (изображён) апостолами через Писание.

Протестантские журналы и плакаты тяготеют к чувственному, фотографическому изображению. Та же разница в иконографии православной и католической. Последняя также увлекается чувственностью и прикрасами. Часто протестанты, не будучи в состоянии отличить православную икону от католической, обрушиваются с критикой на православную, подразумевая католическую. Так, критикуя католический образ Христа-Вседержителя (с распущенными ухоженными волосами, томным взглядом и в драгоценном одеянии), они подчеркивают, что “по внешнему своему облику и одежде Спаситель ничем не отличался от своих современников”. [29]

Как часто в протестантском богословии образы святых и Самого Христа искажаются, словно в кривом зеркале. Оно (протестантское богословие), как короткое одеяло, которого не хватает для того, чтобы охватить (т.е. осмыслить) всё Писание целиком. Вот и П.И. Рогозин в своём иконоборческом порыве вдруг доказывает, что апостолам настолько противопоказано видение уничижённой плоти Христовой, что они видеть её и не желали бы, если б даже смогли: “Конечно, видеть Его в земной жизни было несравненным счастьем, однако Павел и христиане того времени ... не должны были иметь видимым объектом уничижённой плоти Христовой, если бы такая возможность вдруг появилась”. [30] Но почему так вреден стал образ уничижённого Спасителя для христиан? Неужели отвернули бы апостолы свои лица от Иисуса на пути в Еммаус, если бы узнали Его? По воскресении Христос наставлял учеников, в продолжение 40 дней являясь им и говоря о Царствии Божием (Деян. 1,3). Он также явился более нежели 500 братьям в одно время (1Кор. 15,6). По логике Рогозина, остается предположить два варианта: 1) То ли Иисус являлся христианам как Господь господствующих... Которого никто из человеков не видел и видеть не может (1Тим. 6,16) или по крайней мере таким, каким его видел Савл (Деян. 9,3). 2). То ли Он являлся вполне описуемым, но тотчас при Его появлении все дружно отворачивались от Христа узнаваемого, ибо “не должны были они иметь видимым объектом” плоть осязаемую. Оба варианта выходят за рамки разумных.

В подтверждение своего вышеприведённого тезиса, П.И. Рогозин пишет: “Слушайте, что говорит об этом апостол Павел: “Если же и знали Христа по плоти, то уже не знаем (2Кор. 5,16)”. [31] Какой жестокий аргумент! Ведь полностью фраза апостола Павла звучит так: Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то уже не знаем (2Кор. 5,16). Итак, если предположить, что этот стих утверждает неизобразимость плоти Христа, то надлежит признать, что то же самое должно относиться и ко всем христианам! (никого не знаем). Исходя из предпосылки Рогозина, здесь видится вполне категоричный запрет на изображение всех христиан (или вообще людей). А если Рогозин слова апостола о том, что христианин никого не знает по плоти понимает как невозможность видеть внешние, земные черты кого бы то ни было - то ближе всех к его пониманию этого стиха окажутся, пожалуй, мусульмане, если только паранджу наденут и на мужчин!

Закljučая обсуждение вопроса о возможности или невозможности изображения Христа, не лишним будет заметить, что тайна Боговоплощения непостижима. А потому непередаваема ни словом, ни красками. То, что отчасти можно было описать словами - описали апостолы, и то, что отчасти описуемо красками - пишется на иконах. А посему, отрицающему частичную изобразимость Боговоплощения красками (а икона Богородицы с предвечным Младенцем на руках выражает именно этот догмат), надлежит отрицать и словесное описание великой благочестия тайны (1Тим. 3,16), ибо и слово изображает её также весьма образно и поверхностно.

Неизвестно по какой причине протестанты противопоставляют слова из (Ин. 4,23-24) православному иконопочитанию. При этом комментируя: “Бог - существо духовное. Поклонение Богу должно быть духовное. Таких духовных поклонников Бог ищет Себе”. [32] Если это

противопоставление какой-то “телесной молитве”, то мы таковой молитвы не знаем. Есть телесные проявления духовной молитвы. Они не противоречат ни Писанию, ни даже протестантской практике поклонения Богу. У них ведь тоже есть поклоны и воздеяние рук. Поклоняться непосредственно Богу, если строго рассудить, может только обладающий всею полнотою познания Бога. А все мы (и баптисты в том числе) имеем лишь частичное познание Бога. Настолько, насколько Он нам Себя открыл. Таким образом, поклоняясь Богу и без иконы, мы поклоняемся тому образу Бога, который Он запечатлел в нашем сознании (Пс. 16,15). Поэтому утверждать, что поклоняющийся истинно – непременно поклоняется безо всякого образа - нелепо.

Человек духовно-телесен. Это можно сказать не только о нём самом. Но и о всех его проявлениях. Посему, анализируя религиозные (т.е. любовные) наши проявления, нельзя ограничиваться только рассудочным обоснованием причин и следствий. Ибо, измеряя правомочность религиозных действий только с точки зрения рациональной целесообразности, мы придём к неизбежному выводу: всякое телесное проявление духовного чувства, рассматриваемое само по себе, - абсурдно.

Например, преклонение колен. Вопрос: пред Кем?

- Пред Богом!

- А почему Вы повернулись именно туда, разве сзади Вас Бога нет? А если Он – везде, то есть ли смысл вообще куда-либо поворачиваться? Во-вторых, Вы преклонились, а разве это возможно пред Богом? Он и над и под вами! Это только человека можно оптически возвысить преклонением перед ним. А не взяли ли Вы этот человеческий жест из языческих церемоний поклонения бого-царям?

Иной пример: произнесение молитвы.

- Кому, брат, Вы молитесь?

- Богу!

- А что вы и впрямь думаете, что Он не знает Ваших нужд? Он ведь всё знает и наперёд! Или не думаете ли Вы напомнить Богу о Ваших проблемах? Он ведь ничего не забывает! А не взяли ли Вы это, братец, и языческих заклинательных хартий?

Конечно это абсурд, но примерно так выглядят “параллели” баптистов о иконопочитании. Следуя рациональной логике, придётся отменить всякое телесное действие в религии: воздеяние рук, песнопение, рукоположение, маслопомазание и т.д.

А теперь я предложу прекрасное и доходчивое объяснение наиболее частого вопроса протестантов об иконопочитании: “Почему вы их целуете?”

Религия – это любовь. И всякое проявление христианства – это проявление любви. Едва ли будет трудным понять влюблённого, который с благоговением и трепетом целует ручку своей возлюбленной. А между тем, с точки зрения “духовного поклонения” это – полный абсурд!

Итак, влюблённый любит душу своей дамы, однако, целует руку. Он целует руку не потому, что любит руку, не потому, что считает, что рука – это душа и т.п. Нет! Когда он целует ручку, он всею своею душою и всем помышлением стремится прильнуть к её душе, которую любит! Влюблённый не может поцеловать душу – она невидима. Ему, по большому счёту, всё равно какова рука (худенькая, пухленькая, маленькая, бледная...), он выражает свою искренность и любовь к душе! И дама (она, конечно, не так подозрительна как некоторые христианские конфессии) знает, что он не руко-фил, он влюблён в неё т.е. в её душу! Она не станет осуждать его за сей благоговейный поцелуй! Если для него это – прекрасно и любовно, то и для неё – также, ибо и она любит его!

С точки зрения анатомической, у него нет шансов поцеловать её саму (т.е. её личность, дух...), куда бы он её не целовал, он будет вынужден целовать части тела. Посему рациональный эксперт всегда сможет указать ему на целование пальцев и ладоней “вместо” той, в которую влюблён.

Такова ситуация православно-протестантской полемики об иконопочитании. Таков соблазн рационализма о душах не скрывающих любви.

Поклоняясь Богу духом и истиной, апостол Павел молился до иступления в Иерусалимском храме (Деян. 24,11), в котором были изображения херувимов. Нет, он не изображениям молился, но в их присутствии. Храм был образом особого присутствия Божия, и апостол спешил туда так же, как спешит христианин в свой молитвенный уголок для более удобного общения с Богом. Мы можем молиться и на всяком месте и без икон. Но и в первом и во втором случае мы единокорны с апостолом. Наше поведение не противоестественно для апостольского сознания. И заметьте: мы молимся и с иконами и без них. И если мы, практикуя эти два способа воздеть душу к Богу, не отмечаем первого, значит – он оправдывает себя. Он испытан, полезен. И это утверждают все те, которых в Православии называют святыми и в которых даже протестанты видят молитвенную зрелость и высоту.

Теперь обратимся к историческим претензиям протестантских богословов касательно иконопочитания. Тем более, что они претендуют на компетентное изложение церковной истории.[33] Например, Виктора Петренко “археологические данные наводят на мысль о том, что до конца второго века по Р. Х. христианского искусства как такового не существовало”.[34] П.И. Рогозин возникновение потребности в изображениях святых угодников связывает “с развитием поклонения Деве Марии и умершим святым, а позже и Самого Христа”.[35] Отсюда извлекаем два возможных вывода: А) то ли поклонение Христу у христиан возникло уже после развития поклонения Деве Марии и умершим святым, и поэтому иконы Христа появились позже. Б) при поклонении Христу у христиан почему-то не возникало потребности в Его изображении, тогда как Он по человечеству был так же изображим, как те, которых они изображали.

“Большое влияние на появление изображений оказали те рисунки, которыми первохристиане старались напомнить образную речь Своего Божественного Учителя”[36] - полагает Рогозин. А “переход от рисунков, изображавших земную жизнь Христа, к изображению христиан, прославившихся своею мученической кончиной и подвигами”[37] он называет прямым нарушением второй заповеди и заблуждением, которое “распространилось с невероятной быстротой”. Прежде всего, удивляет игра слов: “влияние на появление изображений оказали... рисунки”. А разве настенные рисунки, о которых упоминает Климент Александрийский (“рыбака у берега моря, вид которого напечалит нас апостола и детей, вынимаемых из воды”) не являлись изображениями?[38]

Реальное рассмотрение исторических фактов показывает, что появление этого “заблуждения”, исходя из найденных росписей в местах собраний первых христиан, датируется концом первого столетия.[39] Непонятно ещё то, почему “изображения земной жизни Христа” П.И. Рогозину представляются благочестивыми, а изображения мучеников - нечестивыми?

В IV веке символы, заменявшие образ Бога и понятные для прочтения небольшому кругу христиан, после легализации христианства Константином Великим стали непонятны для хлынувшего потока новообращенных. Исходя из этой новой потребности, несколько изменился характер церковного искусства. Более конкретное и ясное образное выражение не уничтожило символику первых веков, а лишь расширило и упростило язык написания образов.

В.И. Петренко полагает, что в этот период “икона сама по себе стала средством и центром как частной, так и общественной жизни церкви”.[40] Баптисты различны в этом вопросе. Так, например, М.В. Иванов ему в этом противоречит.[41] Так или иначе, центром духовной жизни Православной Церкви и средством этой жизни всегда был и остаётся Сам Бог, а не указующая на Него икона, тем более “сама по себе”. Во-вторых, хотя письменные свидетельства об употреблении икон в этот период есть, но их не так много, чтобы можно было сделать такое заключение. В любом случае они не укладываются в схему протестантской аргументации.

Тертуллиан упоминает об изображениях Спасителя на церковных чашах для причастия в виде доброго пастыря.[42] Тот же Тертуллиан, Минуций Феликс и Ориген свидетельствуют о том, как язычники укоряли христиан за то, что они будто бы боготворили кресты, то есть, почитали священное изображение креста.[43] Историк Евсевий Кесарийский рассказывает, что он видел выполненные красками иконы апостолов Петра и Павла и Самого Спасителя, сохранившиеся от древних христиан.[44]

Итак, христиане первых веков, несомненно, чтити изображение креста Господня, об этом ясно свидетельствуют некоторые апологии первых веков: “Если ты, иудей, опять упрекаешь меня, говоря, что я поклоняюсь дереву креста как Богу, то почему ты не обвиняешь Иакова, поклонившегося на верх жезла своего (Евр. 11,21). Вполне ясно, что он поклонился, не дерево почитая, но через дерево поклонился Иосифу, как и мы через крест прославляем Христа, а не дерево”.[45]

Сюда же можно отнести и письменные упоминания о крестном знамени. Тертуллиан, перечисляя ряд важнейших преданий, с которыми и протестанты вполне согласны,[46] присовокупляет: “Перед началом каждого дела и при каждом движении вперед, при входе и выходе, обуваясь, умываясь, садясь за стол, зажигая свечу, ложась в постель, присаживаясь, чтобы побеседовать с кем-нибудь, чертим на лбу крестное знамение”. Также увещевая христианку не выходить замуж за язычника, кроме прочих неудобств, связанных с верой во Христа, как Единого Бога, Тертуллиан спрашивает: “Сможешь ли ты тайком крестить постель и свое тело?”.[47]

“Итак, да не стыдимся исповедывать Распятого, - говорит Кирилл Иерусалимский, - С дерзновением да воображаем рукою знамение Креста на челе и на всём; на хлебе, который вкушаем, на чашах, из которых пьём. Да изображаем его при входах, при выходах, когда ложимся спать и встаём, когда находимся в пути и отдыхаем”.[48]

Святитель Иоанн Златоуст: “Нужно ли родиться, предлагается нам крест. Хотим ли напитаться таинственную сию пищей, нужно ли принять рукоположение, или другое что сделать - везде предстоит нам сей знак победы. Потому-то мы со всяким тщанием начертываем его и на домах, и на стенах, и на дверях, и на челах, и на сердце”.[49]

Логически следующий вопрос напрашивается сам собой. Могли ли древние христиане, почитая крест, не чтить изображения самого Господа, которые, несомненно, употребляли? На VII заседании VII Вселенского Собора 13 октября заключительный орос собора, прочитанный и принятый, включил в себя основание для почитания икон и как один из аргументов был приведён бесспорный образец: почитание креста.[50]

Василий Великий, хваля иконописцев, произносит: “Да восплачут демоны, уже и теперь поражаемые изображёнными вами подвигами мученика! [51] Да будет снова им показываема горящая и побеждающая рука! Да будет начертываем на доске и Подвигоположник в состязаниях - Христос, Которому слава во веки веков. Аминь!”

Теперь рассмотрим икону в контексте Седьмого Вселенского Собора и вообще всего иконоборческого периода. История возникновения иконоборческой ереси напоминает возникновение монофелитской ереси в борьбе с монофизитами. Подобным образом и иконоборчество является вторичным по отношению к языческому наделению икон личностными качествами, обожествления их и т.п. Первыми иконоборцами часто были ревнители православного исповедания. Того исповедания, которое мы сейчас исповедуем. И лишь излишний максимализм превратил их в настоящих еретиков.

Положение дел при Льве III было тяжёлым в плане богословского просвещения масс. В частности, иконопочитание вследствие той же малограмотности и языческого наследия священников и прихожан, превращалось в нечто иное. Так, например, император Михаил Травль жаловался, что простолюдины берут иконы в восприемники своих детей при крещении. Другие не принимают в уста Святого Тела, прежде чем не положат его на святые иконы. Священники соскабливают краски с икон и примешивают их к Святой Крови. Иные предпочитают служить литургии по домам на святых иконах вместо церковных престолов. Но Лев, вместо того, чтобы применить свою власть и развернуть просветительскую работу, стал на путь искоренения иконы как таковой. Подобно тому, как плохой врач, видя прыщ на руке у пациента, повелевает отрубить всю руку.

Интересно проследить как однобоко описывают эти события баптистские историки. “Спор не был урегулирован до самой смерти Льва III, - пишет магистр богословия М.В. Иванов, - Его сын, император Константин V, продолжил политику отца (гонения) с не меньшей жестокостью, что лишь сделало иконопочитателей ещё фанатичнее и упрямее”. [52] Но, почему же когда речь идёт о политике гонений императоров первых веков христианства, гонимые христиане описываются как мужественные страдальцы, а как только речь зашла о таких же жестоких гонениях за почитание икон, гонимые изображаются упрямыми фанатами? Почему об императорах преследовавших иконопочитателей нет отрицательных пассажей, а об Ирине читаем: “Некоторое время спустя власть в империи перешла к императрице Ирине. Женщина властная, мстительная и гордая, она была иконопочитательницей”. [53]

Относительно иконоборцев первого тысячелетия надо бы сразу сказать, что они в корне отличались от нынешних протестантов. То были в основе своей иконоборцы спиритуалистического толка, отвергающие вообще всякую возможность изобразить духовное красками. Их теория предполагала, что человеческая природа Христа настолько растворилась в Божественной Его природе, что изобразить Христа уже невозможно и т. д. Были и радикалы из православных, пытавшиеся вместо лечения больного члена рубить его сплеча. Но сначала о первых: отвергая полноту вочеловечения Слова, иконоборцы, соответственно, и отвергали Его изобразимость. И здесь их основное различие с протестантами, которые в учении о воплощении

не противоречат православным. Отсюда мы видим, что характер отрицания икон у первых иконоборцев в корне различен с протестантским.

На иконоборческом соборе 754 года, который протестанты считают собором истинных христиан, в обвинительном акте иконоборцев читаем: “Как можно даже осмелиться посредством низкого еллинского искусства изображать православную Матерь Божию, в которой вместились полнота Божества и которая выше небес, славней херувимов?”.[54] А это уже явно не протестантский взгляд на икону!

Баптисты об иконопочитании: “Это новшество начало волновать истинных поборников воли Божией и вызвало среди многих энергичные протесты. Один из самых ранних церковных соборов, собравшийся в городе Эльвире (в 306 году по Р.Х.), строго запретил иконопоклонение”.[55] В этом же ключе на Эльвирский собор ссылается и В.И. Петренко.[56] Такое смелое заявление баптистов автоматически исключает их из рядов “истинных поборников воли Божией”. Ибо они прямо подпадают под три из шести анафематизмов, провозглашенных Эльвирским собором “истинных христиан”: “Кто неизобразимые сущность и ипостась Слова, ради Его вочеловечения, осмелится изображать в формах человекообразных и не захочет разуметь, что Слово и по воплощении неизобразимо, - анафема.

Кто захочет изобразить плоть Христа, соединившуюся с Лицом Слова Божия разделённо и отлучённо от Самого - анафема.

Кто будет изображать Бога-Слова на том основании, что Он принял на Себя рабский образ, изображать вещественными красками, как бы Он был простой человек, и будет отделять Его от нераздельного с Ним Божества, вводя таким образом четверичность в Святую Троицу, тот – анафема”.[57] На этом же соборе 306 года XXXVI правилом было также принято постановление против стеной живописи в церквях, чем абсолютно не брезгают сегодняшние “евангельские” течения.

Иконоборцы полагали, что икона силится изобразить естество. Их аргументация носила чисто христологический характер. Они вопрошали: Что вы изображаете? Если вы изображаете человечество Христа, то вы - идолопоклонники, ибо в таком случае поклонением иконе Христа совершаете поклонение человеческому естеству, а оно тварно и потому не может быть объектом поклонения. Если же икона изображает Божество, то это невозможно! Эта логика проста и ясна, но не может быть относима к иконе. Изображение на иконе не отвечает на вопрос “что?”, а на вопрос “Кто?”. Православная икона изображает не естество Христа (Божеское или человеческое), а Его Личность. Ту Личность, что неизменно, неразлучно, неслитно и нераздельно воипостазировала человеческую природу. На VII Вселенском Соборе православные отвечали: “Как изображение человека не представляет человека бездушного, но изображённый (материально)

остаётся одухотворённым... так точно и, делая икону Господа, мы исповедуем плоть Господа обожествлённой”.[58]

Иногда протестанты указывают на VII Вселенский Собор как на бесчинное насаждение иконопочитания силою власти: “Участники VII Вселенского Собора (в 787 году), отменив это решение, (не принятого собора 754г) приказали путём специального канона поклоняться иконам, без надлежащего объяснения, почему это необходимо”[59]. Однако повторяю, что VII Вселенский Собор не установил, а защитил, пояснил и обосновал иконопочитание. Взглянув вглубь истории, мы увидим ряд церквей, отделившихся от Православия задолго до VII Вселенского Собора, однако, иконы есть и там. И иконоборческий запал VIII и IX веков не сокрушил там икон. Они не были выброшены, как “низкое эллинское искусство”! В конце концов, иконы в армянской церкви остались. Есть они и у сирских монофизитов, яковитов, коптов и абисинцев, не говоря уже о халдейских христианах или несторианах, не страдавших антихристианской заразой восточного спиритуализма. Это неоспоримое свидетельство того, что обычай употребления икон во всей Церкви закрепился ещё до V века, до отделения несториан и монофизитов от единства Церкви.

Далеко отстоит от реальности и утверждение протестантов о том, что VII Вселенский Собор не дал никаких объяснений, ни аргументов, ни богословского доказательства. Ладно, пусть баптисты не читали ни материалов Собора, ни многих трудов того времени и современных, но это же не повод заявлять, что их вообще нет! “Утверждая иконопочитание на каноне, Церковь больше не занимается этим вопросом ни в церковных определениях, ни в богословии”, [60] - пишет П.И.Рогозин показывая, что “ни в церковных определениях, ни в богословии” он несведущ. У С.В. Санникова тот же уровень компетенции: “Иконопочитание никак не обосновывается богословскими трудами Православной Церкви”.[61] Но, в православной литературе трудов, посвящённых иконе, не менее, чем протестантских сочинений против неё. Достаточно вспомнить книги отца Сергия Булгакова, о. Павла Флоровского, Е.Трубецкого, Л.Успенского, А.Грабаря, В.Лосского, Тарабукина и др. - авторов наиболее известных книг нашего времени, посвящённых богословию иконы, не говоря уже о святоотеческих творениях на эту тему.

“Икона должна выполнять ту дидактическую роль, которая была ей отведена на Седьмом Экуменическом (Вселенском) Соборе... – с неожиданным смирением заканчивает своё исследование о православном иконопочитании магистр богословия В.И. Петренко, - ценность иконы должна быть заново пересмотрена теми церквями, которые не подпали под влияние православной традиции, но на которые оказало воздействие богословие Реформации или их собственные предубеждения и подозрения. Это позволит иконе стать частью христианского богослужения и наследия в рамках неправославной традиции, а также даст всем нам возможность оценить вклад Православия во вселенское христианство”.[62] С этим нельзя не согласиться, но при этом важно понимать, что не Православная Церковь внесла ценный вклад во вселенское христианство, а само это, “вселенское христианство” сочло необходимым обогатиться православной традицией. К сожалению, богословски признав икону, “вселенское христианство” отвергает за ненадобностью положения гораздо более важные, чем икона (в том числе и саму Церковь), что делает это признание слабым и малополезным.

“Исторические факты и наш личный духовный опыт – свидетельствует П.И. Рогозин, - подтверждают, что нарушение II заповеди искажает подлинное представление о Боге, приводит человека к неправильному поклонению, творящему хаос в душе, хаос в исповедании, хаос в жизни”. [63] Да, действительно, тот, кто нарушает II заповедь (т.е. поклоняется идолам вместо Бога), вносит полный хаос в поклонении. Но это никак не относится к православному иконопочитанию. Мы (к счастью) не имеем того духовного опыта нарушения II заповеди, о котором Рогозин пишет как об общепротестантском - “наш личный духовный опыт”!

“Всегда существовал и до сих пор существует разрыв между тем, что говорят и пишут богословы, и тем, что на самом деле практикуют верующие люди”. [64] Да, правда, разрыв этот есть. Но, во-первых, нелепо вступать в полемику с практикой тех, кто не соответствует учению Церкви. В этом случае любая конфессия окажется антибиблейской, ибо в каждой из них есть члены, практика которых далека от учения их церкви.

Во-вторых, если действительно протестанты озабочены тем, что “различие между теорией и практикой по отношению к иконам в Православной Церкви поднимает вопрос о надлежащем образовании среди мирян. Существование суеверия и опасность идолопоклонства в богослужении возлагают особую пастырскую и душепопечительскую ответственность на Православную Церковь”. [65] Если именно это различие тревожит протестантов, то здесь мы вполне единодушны. Он беспокоит и нас православных. И протестантам, столько сил полагающим на уничтожение икон, следовало бы проповедовать вместе с нами об их истинном значении и служении в Церкви. Смею заверить, что труд этот оказался бы и полезнее и легче, ибо мнение протестантского мира о вредности икон и тупости православных мирян весьма преувеличено. Ни малое дитя, ни самая необразованная из православных бабушек не скажет, стоя перед иконой: “Святая икона, помоги мне!”. Поэтому тем более удивительно слышать обвинения в идолопоклонстве из уст людей, чуть ли не наизусть знающих Писание.

В-третьих, многие из “славянских” протестантов отрицающих икону всё же не согласны с тем, что икона это идол. (С.В. Санников: “в Православии нет языческого идолопоклонства” [66]) Т.е. не согласны с давним и общим учением протестантизма по этому поводу. И этот зазор между практикой и протестантским учением об иконе не является для них губительным, а скорее добротным. Поэтому, осознавая это, братьям нашим меньшим надлежало бы пойти на предлагаемый компромисс. Ведь чистота соблюдения православного (т.е. правильного) учения об иконах гораздо важнее, чем степень признания или отрицания её для протестантов.

До сих пор наше обсуждение касалось преимущественно иконы Христа. Что же касается икон святых угодников Божиих, т.е. людей, ныне преображённых благодатью Христовой, то их иконы поставляются повсюду как образ той святости, к которой мы все рождены стремиться. Святых людей немного, но святость есть заповедь для всех без исключения. В этом смысле православное церковное искусство есть видимое выражение догмата преображения. [67]

Православная икона не стремится наделить изображаемого красотой внешней (телесной). Красота здесь - красота внутренняя, духовная. Не привлекательная внешность с розовыми щёчками и блестящими глазками, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом (1Пет. 3,4). Отметаться от чувственного античного искусства Церковь научилась с самых ранних веков. Сотое правило Трулльского собора гласит: "Телесные чувства очень удобно передают свои впечатления душе. Поэтому мы повелеваем, чтобы отныне отнюдь не начертывать на досках или на другом чём изображений, чарующих зрение, растлевающих ум и приводящих к взрыву нечистых удовольствий. Если кто отважится делать это, будет отлучён".[68]

Некогда к святому Антонию пришёл маловерный христианин, имея в себе обойму колких вопросов и недоразумений относительно христианской морали. Но, впервые войдя в келию преподобного, и увидев кроткий, облагодатствованный облик старца, был потрясён до глубины души. И когда Антоний тихо спросил его: о чём тот хотел спросить? то пришелец только и нашёлся, что сконфуженно извиниться: "Нет, нет, отче, мне уже всё стало ясно..." Так и по отшествии своём святые посредством икон не перестают наставлять нас не только словом, но и красотой своей внутренней освящённости, которую и передаёт нам православная каноническая икона.

"Люди, опытно познавшие освящение, создали соответствующие образы, которые подлинно являются "откровением и показанием скрытого", по выражению преподобного Иоанна Дамаскина, подобно тому, как скиния, сделанная по указанию Моисея, открывала то, что было показано ему на горе. Образы святых не только несут человеку откровение грядущего преобразования мира, но и приобщают его к нему. Можно сказать, что икона пишется с природы, но при помощи символов, ибо то, что она изображает, не передаваемо непосредственно. Это мир, который в полноте своей откроется только во второе и славное пришествие Спасителя".[69] А дотоле не стоит отвергать того, о чём не знаешь опытно, ибо всё в Православии познается опытом.

Православная молитва перед образом - это молитва, обращенная к первообразу. Икона не развлекает глаз во время молитвы. Наоборот, она помогает духовному сосредоточению тем, что блокирует собою поток многообразных внешних зрительных ощущений. Поэтому православным не нужно жмурить глаза во время молитвы как это практикуют баптисты. Зримый образ уничтожает воображения, фантазии, которые также мешают трезвенной молитве. Бесстрастность православной иконы призвана подчеркнуть духовную глубину и чистоту изображаемой личности. Она создаёт то молитвенное настроение, которое обращает наши внутренние очи к небу. Предстоя пред иконой Спасителя, православный молитвенник духом предстоит пред Самим Господом. Образ не мешает молитве, а собирает её, возводя дух и разум не к изображению, а к Изображённому.

“Учителя Церкви стали говорить, - повествует К.В. Сомов, - что когда молящийся человек смотрит на изображение, то ему легче молиться: изображение, якобы, облегчает молитву. Но это – ложное мнение, которое может высказать только человек, сердцем своим недостаточно близкий ко Христу.[70] Вот так, одним росчерком пера все православные подвижники благочестия, начиная от Василия Великого и Ефрема Сирина вплоть до святых XX века: Иоанна Кронштадтского, Иннокентия Херсонского и др., оказываются людьми недостаточно близкими Христу. Во всяком случае не настолько близкими как любой из баптистов. Нам представляется, что это обвинение есть попытка уйти от сопоставления духовной величины сонма бесспорно святых иконопочитателей и тяжести протестантского определения их духовного сознания как идолопоклоннического.

Нельзя просто так отвергнуть или проигнорировать духовный опыт тех отцов, которые были, безусловно, причастны благодати Божией. Те подвижники, которым Духом Святым было открыто о тайнах единосущия Лиц Троицы и о соединении двух природ во Христе, чтит иконы, как это делают доныне православные. Василий Великий, которого даже Рогозин цитировал, как одного из истинных служителей Церкви,[71] так говорит о своём исповедании: “Приемлю и святых апостолов, пророков, мучеников и призываю их к ходатайству пред Богом, да через них, т.е. по их предстательству милостив будет мне человеколюбец Бог и да подаст мне оставление прегрешений. Почему и чту и начертания их икон и поклоняюсь пред ними, особенно же потому, что они преданы от святых апостолов и не запрещены, а изображаются во всех наших церквах”. [72] Почтительно об иконах также писали: Григорий Богослов,[73] Григорий Нисский,[74] Астерий епископ Амасийский,[75] Амвросий Медиоланский [76] и многие другие.

Будучи по своей функции искусством богослужебным, икона, как и слово, служит религии, является одним из средств познания Бога, одним из путей восхождения к Нему. Поэтому православный церковный образ (икона) не ограничивается только иллюстративной функцией, а служит и для молитвенного поклонения и общения с Первообразом. Отсюда так важна каноничность, то есть правильность иконографии. Церковь, бытуя в мире, не сливается с ним. И слово Церкви, как выражение её внутреннего состояния, не должно быть обмирщвлено. Мир в иконе противоположен миру повседневному. Церковный образ всегда выражает Откровение Божие людям, преподанное в полноте своей Духом Святым, и хранящееся в Священном Писании и Предании. Если церковное слово и пение освящает нашу душу посредством слуха, то образ освящает её посредством зрения (Мф. 6,22). Правильные слова необходимы для создания правильного образа духовных реалий в нашем сознании. Правильная икона несёт в себе тот же образ, даёт ту же установку, помогает не менее, а даже более нежели слово. Слово порождает образ, а образ порождает чувства. Почему же образ (икона) не может напрямую порождать благочестивые чувства и молитву? Когда слово Церкви обмирщвлено, оно перестаёт быть Словом Божиим. Так и икона (например, католическая), впитывая в себя чувственность, слащавость, картинную натуралистичность и тому подобное, перестаёт быть истинной, молитвенной, превращаясь в сентиментальную картинку. “Единство литургических слова и образа имеет капитальное значение потому, что эти два способа выражения служат друг для друга как бы взаимной проверкой. Живя одной жизнью и имея одно и то же церковно-созидательное действие в богослужении. Отказ от одной из этих форм выражения Откровения влечет за собой упадок другой. Это мы видим в протестантизме, и это же произошло с иконоборцами VIII-IX вв.

Результатом отказа от икон явился полный упадок богослужебной жизни, а затем и жизни духовной".[77]

Молитва перед образом должна быть без-образной. Христианин не должен ничего себе представлять во время молитвы: ни Христа, ни ангелов, ни святых и тому подобное. Человек развлекается, отвлекается (не осознавая того), мысленно строя пред собою ряд образов его молитвенного упования. А это уже наполовину мысленный взгляд на себя со стороны во время молитвы, что крайне опасно.[78] Если человек на молитве рассматривает себя молящегося и Бога внимающего, милующего или что-либо ещё в подобном роде, то эта молитва и есть молитва, обращенная к сотворённому богу (то есть воображаемому). Икона же, при правильном её восприятии, помогает уничтожить мысленные образы и сделать молитву трезвенной (т.е. максимально реалистичной). Православный во время молитвы хоть и не закрывает глаз, однако, не рассматривает детали изображения на иконе, равно как и само изображение. Мы возводим ум свой к личности, а не к её изображению. "Пишешь ли ты икону для напоминания о невидимом и невообразимом Боге - ты не творишь себе кумира. Воображаешь ли себе Бога и думаешь, что Он похож на твое изображение, ты ставишь себе кумир, - таков смысл ветхозаветного запрещения".[79]

Предлагая истинную икону, Православная Церковь предлагает истинное (т.е. правильное) боговосприятие и опыт право-славного богопознания. Для этого же служат и православные молитвословы. Каждый человек в отдельности - существо падкое и легко уклоняется с правильного молитвенного пути. Теряя правильную молитву, человек теряет и правильное восприятие Бога. Такая молитва не угодна Богу, такое искажённое боговосприятие и есть следствие искажения образа Бога в сознании человека.

Икона удерживает молитву в рамках истинного богопоклонения, которое, безусловно, совершается духом, а не глазами! Итак, в молитвословах Церковь преподает текст правильной молитвы для предохранения человека от различных уклонений догматического и нравственного характера. Икона призвана делать то же самое, но на уровне мировосприятия, построения образа Бога и ощущения священной истории. Католичество, потеряв истинное восприятие Божественного Откровения, потеряло и истинную иконографию.

Да, слишком тесна связь между иконографией и жизнью, слишком тесна связь между образом и первообразом, чтобы бросать свое "Фе!" всему тому, что непонятно. А понятным оно может стать не иначе, как через опытное причастие Православию. Вкусите, и увидите, как благ Господь! (Пс. 33,9) Православие можно признавать, с Православием можно соглашаться, но понять и полюбить Православие можно, только вкусив его самого.

- [1] А.С. Хомяков. Церковь одна. Параграф 9. М. 2001г. стр. 58.
- [2] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.174.
- [3] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.130.
- [4] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 18.
- [5] Л.А. Успенский. "Богословие иконы Православной Церкви". М. 1989г. стр. 16
- [6] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 163.
- [7] Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Ч.2. изд. USA. 1991г. стр. 43.
- [8] Преп. Иоанн Дамаскин. "Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения", Слово,II, параграф 11, ФМ, 1993 г., стр. 51.
- [9] Василий Великий. "Слово на день сорока мучеников".
- [10] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.19.
- [11] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 174.
- [12] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 105.
- [13] А.В. Карташев. "Вселенские Соборы". М. Изд. "Республика". 1994г. стр. 283.
- [14] Свт. Василий Великий. "О Святом Духе". Гл. 28.
- [15] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.17.
- [16] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.12.
- [17] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.16. Кстати, исцеляющая тень апостола Петра - это тоже своего рода изображение (Деян. 5,15) да ещё и чудотворное.
- [18] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.16.
- [19] Диак. А.Кураев. "Протестантам о Православии". М.1996 г. стр. 89.
- [20] Так, как понимают это баптисты - таинством не назовешь, а потому говорю – "обряд".
- [21] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 16.
- [22] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [23] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.69.
- [24] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [25] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [26] Феодор Студит. "Первое опровержение иконоборцев", Символ №18, Париж, 1987 год, стр. 261.
- [27] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [28] Диак. А. Кураев. "Протестантам о Православии" М.1996 г. стр. 95.
- [29] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [30] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [31] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 18.
- [32] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 19.
- [33] Из комментария Радиона Березова: "назвав вещи своими именами... приводит читателя к истокам благодатной жизни",- П.И. Рогозин. Цит.изд.задний титул, а также стр. 4.

- [34] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.28.
- [35] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 15.
- [36] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 15.
- [37] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 15.
- [38] Климент Александрийский. "Педагог" 1,3, гл.2, пар.8, 633. К. Александрийского протестанты часто преподают как ярого иконоборца конца второго века, цитируя его слова: "Искусство обманывает и обольщает ...увлекая если не к любви, то во всяком случае к уважению и почитанию статуй и картин. Ибо то же действительно и для живописи" (Пропретрих, гл.4), но, предложение, следующее сразу за этим, проясняет, против чего восстает Климент: "Можно хвалить это искусство, но пусть оно не обманывает человека, выдавая себя за истину". Итак, Климент говорит лишь об изображениях, которые обманывают и обольщают, т.е. борется против изображений ложных. Для Климента существуют два совершенно различных рода изображений: 1) это перечисленный в "Педагоге" ряд христианских символов, которые он считает полезными для христиан, 2) вторая категория - это ложные изображения, и потому неприемлемые. Сам Климент подтверждает это, порицая христиан, изображавших на своих печатях языческих богов, мечи и стрелы богини войны, бокалы Вакха и прочие предметы, не совместимые с христианством.
- [39] Речь об изображениях, сделанных христианами в катакомбах, пещерах, усыпальницах мучеников, на стенах, гробницах, сосудах, светильниках и т.д. Это были изображения: Пастыря с овцой на плечах, Пресвятой Богородицы с венцом или сиянием или (чаще) с Богомладенцем на руках. Иногда, чтобы указать, что изображенная девушка с ребенком - Богоматерь, рядом с ней изображался пророк, указывающий на звезду (Римская катакомба Прискиллы, II век). Находили также изображения двенадцати апостолов и другие библейские сцены.
- [40] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 46.
- [41] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 41.
- [42] De pudicitia, cap X; cap VII.
- [43] Язычники называли христиан крестопоклонниками (Apolog с XVI; od Nation 1, 12) Минуций Феликс также упоминает о таких упреках (Octav с IX, XII, XXIX).Ориген (Против Цельса, II п. 47).
- [44] "Церковная история", книга 7, гл. 18.
- [45] Леонтий епископ Неапольский (III век). "Слово против Иудеев".
- [46] Полное тоекратное погружение в воду при крещении, празднование Пасхи, Пятидесятницы, причастие принимать "не иначе, как из рук предстоятельствующих". "Заботливо бережёмся, как бы из чаши или хлеба нашего не обронить чего-нибудь наземь" (De согопа militaris III и IV).
- [47] Тертуллиан. "Избранные сочинения", стр. 342.
- [48] Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение 13,36. Также и в ином месте: "Итак, да не устыдимся Креста Христова, но хотя бы другой и утаивал его, ты открыто знаменуй им чело своё, чтобы злые духи, узнав Царское знамение, с трепетом далеко убежали от тебя. Знаменуй себя им, когда ешь, пьёшь, садишься, ложишься, встаёшь от сна, говоришь, ходишь, вообще при всяком случае". Огласительное поучение 4,14. Цит. по Творения святого отца нашего Кирилла Иерусалимского архиепископа иерусалимского. Изд. РПЦ за границей. 1991г. стр. 199.
- [49] "Беседы на Евангелие от Матфея", 54, том 2, стр. 426. Сравните эти свидетельства с категоричным заявлением П.И. Рогозина: "Поклонение кресту начали поощрять в 688 - 787 г." или: "Творить крестное знамение (начали) в 900 году" (стр.126).
- [50] А.В. Карташев. "Вселенские Соборы". М. 1994, стр. 500-503.
- [51] Цитата из "Слова о блаженном мученике Варлааме".
- [52] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 41.
- [53] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 42.
- [54] Преосв. Иоанн еп. Аксайский. "История Вселенских Соборов" изд. М.1995г. стр.329.
- [55] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.16.
- [56] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.37.
- [57] А.В.Карташев. Цит. изд. стр. 473.

- [58] А.В.Карташев. Цит. изд. стр. 475. Л.А. Успенский: "Они спрашивали, как можно изображать две природы Спасителя. Но православные никогда не имели в виду изображать ни Божественную природу, ни человеческую природу Спасителя: они изображали, как мы уже говорили, Его Личность, Личность Бого-Человека, нераздельно и неслиянно сочетавшего в Себе две эти природы". "Богословие иконы Православной Церкви". изд. М. 1997г. стр. 174.
- [59] П.И. Рогозин. Цит. Изд. Стр.16. о том же и в том же духе у М.В. Иванова. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 42.
- [60] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 17.
- [61] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 174.
- [62] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 175.
- [63] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 19.
- [64] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 169.
- [65] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 174.
- [66] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 174.
- [67] В отличие от икон Христа, и отчасти Богородицы, выражающих догмат Боговоплощения
- [68] Приводится в "Настольной книге священнослужителя". М. 1983г. стр. 169, том IV.
- [69] Л.А.Успенский. "Богословие иконы Православной Церкви". М. 1989, стр. 157.
- [70] А.В. Карев, К.В. Сомов. История христианства. ФРГ. 1990г. стр. 119. Тут же автор излагает и своё представление о правильной молитве: "Человек, всецело отдавший себя Христу и молящийся в духе и истине, старается во время молитвы закрыть глаза и в сердце, в мыслях своих тесно слиться со Христом". Православным понятен этот образ молитвы и мы тоже практикуем его. Нам непонятно, почему он объявляется единственным?
- [71] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 39.
- [72] Послание CCCLX ad Julianum Apostatam. "Творения". Том III, стр. 463.
- [73] "Слово в похвалу отцу". "Творения святых отцов", том XI, стр. 142.
- [74] Orat de s. Theodor, "Творения", том III, стр. 579.
- [75] "Слово об иконе святой мученицы Евфимии".
- [76] Послание 53.
- [77] Л.Успенский. "VII Вселен. Собор и догмат об иконопочитании". ЖМП, 1958г. №12, стр. 45.
- [78] Святитель Игнатий Брянчанинов: "Молящийся ум должен находиться в состоянии вполне истинном. Мечтание, как-бы ни было приманчивым и благовидным, будучи собственным, произвольным сочинением ума, выводит ум из состояния Божественной истины, вводит в состояние самообольщения и обмана, а потому оно и отвергается в молитве. Ум во время молитвы должно иметь и со всею тщательностью сохранять безвидным, отвергая все образы, рисующиеся в способности воображения: потому, что ум в молитве предстоит невидимому Богу, Которого невозможно представить никаким вещественным образом. Образы, если их допустить в ум в молитве, соделаются непроницаемою завесою, стеною меж умом и Богом... Святые иконы приняты Святой Церковью для возбуждения благочестивых воспоминаний, а отнюдь не для возбуждения мечтательности. Стоя пред иконою Спасителя, стой как бы пред Самим Господом Иисусом Христом, невидимо вездесущим и иконою Своею присутствующим в том месте, где она находится. Стоя пред иконою Божией Матери, стой как бы пред Самой Пресвятой Девой, но ум твой храни безвидным. Величайшая разница быть в присутствии Господа и предстоять Господу или воображать Господа. Ощущение присутствия Господня на душу наводит спасительный страх, вводит в неё спасительное чувство благоговения, а воображение Господа и святых Его сообщает уму как бы вещественность, приводит его к ложному, гордому мнению о себе, душу приводит в ложное состояние – состояние самообольщения". Творения святителя Игнатия. Аскетические опыты. Том I, стр. 147-148.
- [79] А.С. Хомяков. Церковь одна. п. 8.

Крещение

*"Приступи ко крещению не так, как к воде простой,
но как к духовной благодати, с водою даруемой"*

Кирилл Иерусалимский [1]

В основе разногласия в понимании крещения между православными и протестантами лежит глубинное расхождение в вопросе о спасении. Протестанты акцентируют момент, в который уверовавший "принял Христа как личного Спасителя". Ему прощаются все грехи, и гарантируется Царство Божие. Православие понимает спасение как жизнь Бога внутри человека, исцеление плоти и духа благодатью Божией, обитающей в нас (Кол. 1,27).

С.В. Санников пишет: "Догматика Православной Церкви отождествляет крещение с возрождением, считая, что смерть для греха и возрождение от Духа Святого происходит с крещаемым независимо от его личной веры. Таким образом, утверждается, что при крещении (если таинство произведено правильно), обязательно происходит возрождение". [2] Это неверное понимание таинства. Так учит догматика католической церкви. В Православии даже тем, кто никогда не читал творений Афанасия Великого, знакома его формула: "Бог спасает нас не без нас!", а посему этот упрек баптистского богослова, как это часто бывает, направлен не по адресу.

Путь в горний Иерусалим лежит через очищение и возрождение здесь на земле. Как видим, иногда протестанты смешивают два разных действия, часто называющихся одним и тем же словом – "возрождение". В Православии тоже есть понятие о возрождении как обретении веры, покаяния, преданности и т.д. Но когда говорится о возрождении в таинстве крещения, понимаются более глубокие вещи. А именно: усыновление Богу через Иисуса Христа (Еф. 1,5). Первое возрождение открывает Спасителя, второе – соединяет с Ним. Возрождённый верою приходит к купели, чтобы возродить своё падшее естество к обновлённой жизни (Рим. 6,4), стать чадом Божиим. Об этих двух возрождениях души апостол Иоанн благовествует: А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими (Ин. 1,12). В крещении происходит поистине рождение нового человека. Нового не только по умонастроению, но и по характеру единения с Богом. Потому что вы... приняли Духа усыновления – напоминает ап. Павел "плотским" христианам. "Итак, никто не помышляй, что якобы крещение есть благодать оставления грехов только, каково было Иоанново крещение, но оно есть и благодать усыновления" - говорит св. Кирилл Иерусалимский.[3] Если же понимать "возрождение" лишь в первом его значении, то каким же образом человек может возродиться (т.е. заново родиться), ещё не будучи погребён в крещении (Рим. 6,4)?

Если протестант приходит к купели потому, что он уже со Христом, то православный крестится потому, что желает жить со Христом теснее. Протестант актом крещения свидетельствует о том, что здоров. Для православного крещение - это путь к исцелению, лекарство, необходимое для воссоздания первобытного единства с Богом.

Таинство святого крещения было установлено Самим Господом Иисусом Христом. Поэтому в этом погружении мы должны видеть нечто большее, нежели просто ещё одну форму для прежде бывшего содержания. Спаситель не стал бы устанавливать дополнительный обряд, в котором совершалось бы то, что было и раньше совершаемо и в другой форме или обряде. Значит, в таинстве крещения должна быть своя, так сказать, специфика. Оно должно отличаться от всего. В крещении должно иметь место то, чего в принципе не было и не могло быть ни в ветхозаветной религии Израиля, ни тем более у язычников. Крещение есть таинство Нового Завета Иисуса Христа. Следовательно, по сути своей оно определённо должно быть уникальным, как уникален Сам Совершитель Завета.

Этой неповторимой сущности крещения мы не находим в исповедании баптистов. Все их концепции сводятся к повторению того, что было возможным и продолжает быть возможным и без троекратного погружения в воду. Баптистское богословие различает в крещении главным образом три основных элемента: покаяние, обещание Богу, свидетельство о своей вере. Всё это, присутствует и в православном учении о крещении, но для нас это служебные моменты, необходимые для принятия особого дара. Главное же в крещении – тот дар Святого Духа, о котором говорит ап. Пётр (Деян. 2,38). Для протестантов условия принятия дара, подаваемого в крещении, культивируются в его смысл. Остальное отрицается. Таким образом, по православному мнению крещение у протестантов остаётся бездарным. Богу трудно преподать дар там, где его совсем не ждут. Итак, рассмотрим необходимые элементы крещения общие для христианских конфессий, но составляющие его суть в баптизме.

1) Покаяние. Но, оно должно быть у хотящего креститься ещё до крещения. Оно должно быть неотъемлемой частью духовной жизни и после крещения. Мы каемся ежедневно в самом серьёзном значении этого слова. Хотя бы поэтому покаяние не может составлять сути крещения.

2) Обещание Богу доброй совести и т.п. также имело место и в дохристианский период. И оно тоже естественно составляет часть повседневных молитв (например: вечерних). Сколько раз христианин оскорбляет Бога, столько же и кается и блюстись обещается. И хотя мы... в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть (Рим. 6,3-4). Но, я каждый день умираю (1Кор. 15,31) – свидетельствует о себе ап. Павел. А значит и эти важные моменты вовсе не уникальны или неповторимы, чтобы ради них устанавливать отдельное обрядовое действие.

3) Свидетельство о вере и спасённости обрядом погружения приемлемо лишь как прилагаемое, сопутствующее, а не как составляющее его суть. Кому свидетельствует, кого убеждает

крещающийся в своей спасённости, вере и преданности? Если Бога, то Бог больше сердца нашего и знает всё (1Ин. 3,20). Зачем же Ему, как выражается Сауси, “пользоваться подтверждением действительности спасения”?[4] А если это свидетельство для людей, то неужели баптистов необходимо обрядным способом убеждать в том, что их брат принял Христа как личного Спасителя? Так да светит ваш свет перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф. 5,16; 1Пет. 2,12; Фил. 2,15). Если сама жизнь недостаточно уверяет братьев во Христе в искренности сердца, то обряд разве может о чём-то всерьёз свидетельствовать? Креститься и обещать нетрудно. Крестился и Симон волхв и кровосмесник, Диотреф и им подобные.

Предварительный вывод из вышесказанного: протестантское крещение лишено специфики. В нём и сами протестанты не видят ничего особенного. Далее мы в этом убедимся, читая их собственные утверждения.

Всё, что протестанты говорят о символике крещения, православные признают уж 2000 лет. Разница меж нами, как и в других случаях, пролегает в том, что они в крещении отрицают, а не в том, что они о нём утверждают.

Лучше всего ознакомиться с баптистским отношением к крещению со слов самих баптистов. Слово предоставляется наиболее авторитетным источникам: “Крещение символизирует покаяние и прощение грехов (Деян. 2,38; 22,16), - пишет Ч.Райри, - соединение со Христом (Рим. 6,1-10), начало пути ученика Христа (Мф. 28,19). Крещение знаменует начало христианской жизни (хотя само по себе оно не производит ни прощения грехов, ни всего другого, что перечислено выше)”. [5] И так, крещение в понимании баптистов это богатство символов и абсолютное отсутствие существенной (действенной) части самого акта крещения. “Водное крещение и вечера Господня... не являются таинствами, но установлениями. Они сами по себе не сообщают благодати. Они суть внешние символы”. Это сами баптисты называют своими основными принципами. [6]

Баптисты, видимо, стесняются называть обрядами те свои действия, которые они не считают таинствами. Потому крещение обрядом называют нечасто. Слово это они своими обличительными проповедями сделали неблагозвучным, посему, те таинства, которые превратились у них в обряды, они почему-то называют установлениями. Хотя установлено было Господом, прежде всего, не форма, чин или последование, а таинственное (т.е. непостижимое) содержание.

Понятнее станет их отношение к таинству крещения, если обратить внимание на то, как они именуют этот акт. Генри Кларенс Тиссен: “В Церкви существует два ритуала: крещение и Вечеря Господня. Эти ритуалы называются обрядами или таинством... Чтобы избежать мистицизма и сакраментализма, характеризующегося выражением “таинства” (сакрамент), лучше было бы

пользоваться словом “обряд” для определения этих двух ритуалов Церкви”.[7] Магистр богословия М.В. Иванов о крещении и евхаристии говорит так: “(христианство) придерживалось двух обязательных церемониалов: Водного крещения и Вечери Господней”.[8]

“Нет более неосновательного обвинения, как утверждение, что баптисты держатся обрядности и таинств. Они как раз их отрицают”,[9] - заносчиво декларируют ЕХБ. На самом деле нет более неосновательного утверждения, чем то, что баптисты отрицают и обрядность и таинства. Действие Духа Божия (т.е. таинство), безусловно, ими отвергнуто, а обрядность осталась. Формы и действия как пустые сосуды остались одни без содержания.

“Бог по милости Своей может дать Свои дары людям, которые совершают символические действия; однако само по себе установление не несёт в себе силы”,[10] – объясняет Чарльз Райри. Да, само по себе установление, конечно же, не может иметь силы, ибо оно и не существует само по себе. Но если “символические действия” сопровождаются благоговейной молитвой о ниспослании Святого Духа, то и Бог, верный Своим обещаниям (Лк. 11,13; Ин.14,13; Мф. 7,11; 21,22; Мк. 11,24), по милости Своей подаёт Свои дары. Тогда форма становится содержательной, тогда “символические действия” становятся таинством. В противном случае, если не происходит последнего, и никто даже не просит и не ждёт дара от Бога, остаётся лишь пустая оболочка. Горше всего то, что с этим фактически соглашается (а иногда и решительно утверждает) протестантское богословие. Наверное, поэтому, по свидетельству Г.К. Тиссена, “в крещении... не наблюдается особых проявлений благодати”.[11]

Протестанты во святом крещении видят лишь образы да символы: "Крещение, по словам Священного Писания, является символом погребения греховной жизни", "крещение - прообраз омытия наших грехов", "наше публичное свидетельство пред людьми и перед Богом о том, что в смерти Христа мы нашли спасение".[12] “Крещение напоминает нам реальность нашего союза с Христом, так как мы соединены с Ним подобием Его смерти, погребения и воскресения”.[13] “Церемония крещения, несомненно, символизирует наше погребение и воскресение со Христом”.[14] “Крещение водою есть внешний знак совершившегося в душе ранее крещения Духом Святым”.[15] “Это открытое и публичное исповедание Христа Господом”.[16] “Оно есть торжественное обещание Богу доброй совести, а также видимый знак веры”.[17] “Крещение есть публичное исповедание Господа Иисуса Христа как личного Спасителя и торжественный акт добровольной отдачи самого себя на служение Богу”.[18] По-военному, парадно звучит исповедание “Основных принципов веры евангельских христиан-баптистов”. Но эта присяга целиком человеческое публичное мероприятие. Богу при этом торжественном параде баптисты отводят кафедру маршала, лишь одобрительно взирающего сверху. Нет Ему места в созидании самого торжества и святости крещения.

Апостол Павел в крещении видит одновременно и символ, и реальность, называя его банею возрождения и обновления Святым Духом (Тит. 3,5). Если признать, что в крещении действует Сам Бог (т.е. попросту согласиться со Св. Писанием), значит, это - таинство, т.е. человеческое действие, исполненное благодатью Божией. Апостол Павел вполне ясно исповедует крещение делом

Святого Духа, а не просто человеческим, говоря: все мы одним Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом (1Кор. 12,13). Ту же наполненность новозаветного крещения видел и Иоанн Креститель: Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною... будет крестить вас Духом Святым (Мф. 3,11). Эту то реальность Духа Божия в крещении и отрицают протестантские богословы.

Протестанты предпочитают отождествлять человеческое произволение с новорождающим и очищающим действием Святого Духа. Но, человек верою приходит к купели, чтобы очиститься, а духовное рождение (т.е. крещение Ин.3,3) совершается свыше. И такими (грешниками) были некоторые из вас, - пишет ап. Павел коринфянам, - но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего (1Кор. 6,11). Апостол Варнава также мыслит совсем не по-протестантски: "Крещение подаётся во оставление грехов. Мы входим в воду, отягчёнными грехами и нечистотою, а выходим из воды плодоносящими в сердце страх и надежду".[19] Так же мыслит Климент Александрийский, который в таинстве крещения видит большее, нежели просто наше свидетельство о том, что с нами произошло накануне: "Будучи погружаемы (в воду), мы просвещаемся. Просвещаясь, усыновляемся Богу. Усыновляясь, становимся совершенными и через это бессмертными... равным образом называется это действие: благодатью, просвещением и купелью".[20]

У Чарльза Райри в параграфе "важное значение крещения", состоящем из 6 пунктов, важность усматривается в следующем: "1) Иисус был крещён... 2) Ученики Иисуса крестили... 3) Он заповедал совершать крещение... 4) В апостольские времена все уверовавшие крестились... 5) ...крещение – символическое изображение богословских истин... 6) В послании к Евреям крещение перечисленно в числе других основополагающих принципов...".[21] Таким образом, тема важности крещения превращается в обоснование того, что оно обязательно должно быть. Но чем же оно так важно, чтобы быть таким обязательным? Неужели тем, что оно символично? Но в Церкви весьма многое символично. Даже в протестантских общинах есть множество традиций, обрядов, жестов и прочих моментов "символически изображающих богословские истины".

Видимо внутренне понимая, что во святом крещении всё же должна быть своего рода уникальность и важность, протестантские богословы тем не менее не находят в нём большей ценности, чем обрядовый символизм. "Христианское крещение – резюмирует своё изложение Ч.Райри, - символизирует принятие Благой Вести, соединение со Спасителем и вступление в Церковь. Вот каков глубокий смысл крещения; не понимая этого, мы духовно обкрадываем сами себя".[22] Если богослов называет символический смысл глубиной, то более существенной глубины и значения в крещении, чем условного, символического баптисты не предполагают. Что ж, можно поздравить их с тем, что они, по крайней мере, прекрасно понимают символику крещения. С православной же точки зрения "духовно обкрадывает себя" тот, кто в Богом установленном, духовном таинстве видит лишь картинку, да изображения духовности.

Миллард Эриксон о значении крещения: "Оно имеет большое значение, ибо представляет собой знак союза верующего со Христом, и признание этого союза - дополнительный акт веры, ещё

крепче цементирующий эту связь”. [23] И так, “большое значение” крещения протестантское богословие видит, опять же, не в нём самом, а в том, что оно олицетворяет. Но, такое представление о крещении вовсе не выделяет его от прочих добрых дел или поступков, таких как: прощение обид, помощь ближним, проповедь, благочестие и т. п. Все они разве не “являют собой знак союза верующего со Христом”? и разве не утверждают (цементируют) христианина в добре?

Баптисты, у которых и название-то произошло от именованья сего таинства, его необходимость, на наш взгляд, объясняют крайне бедно: “Креститься повелел Христос (Мф. 28,19–20). Поскольку этот обряд предписан Им, его следует принимать скорее, как предписание, а не как таинство. Сам по себе он не производит в человеке какого-то духовного изменения. Мы продолжаем совершать обряд крещения просто потому, что так повелел Христос, и потому, что он играет роль публичного свидетельства. Он подтверждает факт спасения человека для него самого и для окружающих”. [24] Подтверждает спасение для спасённого?! Человек, переживающий спасение, не нуждается в подтверждениях, тем более - искусственных (обрядных)! Это всё равно, что плывущий в волнах демонстративно шлепнет по воде, чтобы убедить себя и других, в том, что он плывёт на самом деле. А если спасённому действительно необходимо подтверждение спасения им переживаемого, то резонно поставить вопрос: а действительно ли он принял Христа в своё сердце?

“Итак, крещение – выражение веры, - заключает М. Эрикссон после подробного рассмотрения этой темы, - и свидетельство единения человека со Христом в его смерти и воскресении, то есть его духовное обрезание – это публичная демонстрация верности Христу”. [25] И так, что же, реально крещение необходимо лишь для публики? Это лишь для публики баптистские общины устраивают демонстрацию и показ (show) верности крещаемых Христу? Неужели смысл крещения осуществляется не в самой купели, а во вне – в сознании зрителей? “Крещение – мощное заявление. – Продолжает М.Эрикссон, - Это провозглашение истинно совершённых Христом дел... Это символ, а не знак, ибо он наглядно выражает передаваемую истину. Между знаком и его соответствием нет внутренней связи. Например, зелёный сигнал светофора мы просто условно воспринимаем, как разрешение ехать дальше. А вот на пересечении с железной дорогой смысл находящегося там знака иной – это символ, он ясно показывает, что здесь шоссе пересекается с железнодорожными путями. Крещение это символ, а не знак, поскольку оно олицетворяет смерть и воскресение верующего со Христом”. [26] Так или иначе, смысл крещения остаётся сугубо внешним, прикладным. Знак на перекрёстке никак не влияет на пересечение дорог и не творит его. Он необходим лишь постольку, поскольку есть люди, которые об этом пересечении могут не знать. Он служит им. Знак лишь “наглядно выражает”, “ясно показывает” и “олицетворяет” факт которому сам отнюдь не способствует. Дороги пересекаются в любом случае, со знаком или без него. Он нужен для сторонних. Таким образом, вопрос о необходимости крещения для самого крещаемого остаётся открытым.

По мнению протестантов в крещении не происходит и не может происходить ничего существенного. Всё, что может быть спасительным для стремящегося к спасению, уже произошло до крещения, на долю которого осталась лишь символика.

Анания сказал Павлу (тогда ещё Савлу): Итак, что ты медлишь? встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа Иисуса (Деян. 22,16). Вероятно, на месте Савла, грамотный баптистский богослов ответил бы Анании, что нет необходимости после слова "крестись" добавлять "омой грехи твои", потому что "крестящийся актом крещения исповедует, что он чрез веру (уже!) вступил в тесное общение со Христом и получил от Него прощение грехов".[27] "Крещение является как бы подтверждением того, что дар спасения нами уже принят, что Голгофская жертва и Дух Святой уже совершили дело спасения в нашем сердце, что мы уже приняли дарованную нам жизнь во Христе и наслаждаемся ею".[28] Эти же слова можно было бы поставить в возражение и ап. Петру, который прощение грехов также неразрывно связывает с таинством крещения, говоря: Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов и получите дар Святого Духа (Деян. 2,38). Пётр призывает креститься для прощения грехов, а не исповедовать, уже полученное прощение. Все вы во Христа крестившиеся во Христа облеклись (Гал. 3,27), а не наоборот!

Баптисты, исключив таинственность из таинств и богослужений, превратили свою религию в сплошной психотренинг. Если крещение – это только то, что я хочу засвидетельствовать пред Богом, если это лишь действие человека и в акте крещения отсутствует Сам Бог, то само крещение – не более, чем странный, чисто человеческий обряд, не имеющий в себе ни малейшего посылы Божественной благодати. При таком взгляде на крещение учение Христа о благодатной связи крещения и спасения выглядит странно и даже в какой-то мере жестоко. "Кто будет веровать и совершать такой-то обряд - будет спасён!" (Мк. 16,16). Есть над чем задуматься! Обязательность крещения очевидна (Ин. 3,5), и если оно безблагодатно, то апостолы ничем не лучше фарисеев, которых все привыкли обвинять в обрядоверии. Тогда таинство крещения превращается в пустую формальность, однако без которой почему-то, по словам Спасителя, никто не войдет в Царство Божие (Ин. 3,5). "Хотя крещение не спасает, - пишет Сэмюэль Уолдрон, - однако оно официально оформляет спасение в обряде или соглашении".[29] В этом свете крещение уподобляется справке с места работы (службы, учёбы), без которой нас не пропишут в городе. Так получается для того, чтобы прописаться в Небесном Иерусалиме, необходимо иметь свое свидетельство, заверенное обрядом, без которого нам не поверят, что мы "уже приняли дарованную нам жизнь во Христе и наслаждаемся ею".[30]

Если же признать, что в крещении действует Бог, с чем нетрудно соглашаются здравомыслящие баптисты, то отсюда очевиднее становится ущербность протестантской концепции. Дело в том, что даже в том случае, когда баптисты признают действие Бога в таинстве крещения, то в их (общепротестантском) понимании этого установления Ему всё равно там делать нечего!

Все протестанты со ссылкой на 1Пет.3, 21 сводят крещение к присяге на верность Богу и "обещанию Богу доброй совести". "Этот аргумент строится на неверном переводе Писания. С сожалением должен сказать, - замечает диакон Андрей Кураев, - что и синодальные переводчики в этом месте ошиблись. Ближе к оригиналу церковно-славянский перевод: крещение не обещание Богу доброй совести, а вопрошение у Бога совести благи. Здесь крещение оказывается

не приношением, не обещанием, но просьбой... Может свв. Кирилл и Мефодий плохо понимали греческий?[31] Но вот природный грек и христианин ещё вполне ранних времен Григорий Богослов (IV век) подтверждает, что речь у ап. Петра идёт о даровании доброй совести в крещении.[32] Причём контекст богословия св. Григория вообще не допускает толкования крещения как обета. Со ссылкой на Екл.5,4 Григорий Богослов пишет: "Ничего не обещавай Богу, даже и малости. Потому что все Божие прежде, нежели принято от тебя".[33]

Глагол *epēρωταο* в классическом греческом языке может означать обещание. Но в новозаветном койне он однозначно имеет смысл вопрошения, просьбы. Например, Мф. 16,1: фарисеи *epēρωthsan* - "просили" Христа. Встречается этот глагол также в Мф. 22,46; Мк. 9,32; 11,29; Лк. 2,46; 6,9; Рим. 10,20; 1Кор. 14,35. Отглагольное существительное от него употребляется в 1Пет. 3,21. И нет ни одного случая употребления этого греческого глагола в корпусе Новозаветных текстов в смысле обещания, приношения. Вполне логичен латинский перевод этого слова *interrogare, rogare*, т.е. также - вопрос, просьба. И даже в протестантской литературе уже встречается правильное понимание этого стиха: крещение есть просьба.[34] О чём эта просьба? Продолжение фразы апостола Петра разъясняет: Крещение... спасает воскресением Иисуса Христа. Крещение даёт дар от Бога (*eiV Qeoϋn*) через воскресение (*diϋ aϋnastasewV*) Иисуса Христа. Не Богу приноситься дар, но от Бога ожидается помощь. Крещение спасает не тем, что в нём мы что-то обещаем Богу, а тем, что Спаситель дарует нам плод своего воскресения. В крещении мы и спрашиваем у Бога дарование доброй, обновленной совести".[35]

Если всё же настаивать на синодальном переводе этого места, то получится, что одним лишь усилием воли человек способен обрести добрую совесть. Добрая совесть, т.е. чистота души - это и есть дар, о котором говорит Иоанн Златоуст: "В крещении через чувственную вещь - воду сообщается дар".[36] И если у уверовавшего и без Христа есть добрая совесть, в которой он так уверен, что даже даёт клятву, что она у него будет всегда, то зачем ему "спогребаться со Христом крещением в смерть"? Если всё, что необходимо для спасения, уверовавший уже имеет и без крещения, то не оказывается ли крещение совершенно излишним?

И действительно, баптисты сделали всё для рождения этого вывода. Например, в трёх главах книги П.И. Рогозина, посвященных крещению, мы не находим ответа на главный вопрос: что делает акт крещения необходимым?

В I главе - "Крещение" - Рогозин кратко констатирует, что "с начала III столетия и вплоть до наших дней"[37] никто толком не понимал и не понимает сущности крещения (разумеется кроме баптистов).

Во II главе - "Что такое крещение?" - даётся ответ: "крещение - наше публичное свидетельство пред людьми и пред Богом о том, что... мы нашли спасение".[38]

В III главе "Спасает ли крещение?" ответ сводится к тому, что оно, конечно, не спасает, да и не предназначено для этого. Г.К. Тиссен это выразил внятнее: "Совершенно очевидно, что крещение не производит спасения, оно, скорее, следует за ним".[39] Конечно же, никакой акт, в том числе и крещение, не может сам по себе "производить спасения", но в Православии крещение связано с "совершением спасения" (Флп. 2,12), ибо принимается ради него. В баптизме никакой связи с осуществлением спасения нет. Оно лишь "следует за ним" как извещение следует за событием. Само же ни на йоту не участвует в его созидании.

И всё же, после громких утверждений о том, что креститься имеют право только "те и только те, кто знает Господа (Иер. 31,34), кто имеет духовное обрезание (Фил. 3,3), и рождён от Бога (Ин. 1,12-13)".[40] Да и вообще: "Крещение никого не спасает. Спасает Христос Своей пречистой Кровью",[41] остается всё тот же вопрос: тогда зачем оно нужно? Почему креститься так обязательно? Почему этим обуславливается вхождение в Царство Небесное? Не дано протестантам указать на жизненную необходимость крещения. Все, попытки объяснения строятся по следующему шаблону в более или менее развёрнутом виде: "Крещение есть личное повеление Господа, данное: проповедникам Евангелия - крестить (Мф. 28,19), а верующим в Евангелие - креститься (Деян. 2,38)".[42] "Господь не предложил совершать эти ритуалы. Он повелел исполнять их!... Эти священнодействия (крещение и хлебопреломление) являются Божьими установлениями, и мы должны исполнять их как Богом данные обязанности".[43] Вот так, всё строго "по-евангельски". Всё подтверждено цитатами, кому что делать. Но зачем? Если апостолы только потому и крестили, что им так сказал Христос или у них такие "обязанности", а сами в этом не видели никакой жизненно-важной необходимости, то они оказываются хуже фарисеев, которые и в самом нелепом обряде усматривали какой-то таинственный смысл!

Василий Великий, которого многие баптистские богословы считают созвучным себе и без иронии называют его одним из отцов Церкви, также в корне не согласен с протестантской концепцией крещения: "Почему мы христиане? Всякий скажет: по вере. А каким образом спасаемся? Таким, что возрождаемся именно же благодатью, подаваемой в крещении. Ибо чем иначе спастись?".[44] "Изображением смерти служит вода, а залог жизни подаётся Духом".[45] Так же мыслит и святой Амвросий: "В крест Господа Иисуса верует и оглашенный, которым и сам знаменуется, но если он не будет крещён во имя Отца и Сына и Святого Духа, то не может получить отпущение грехов и сподобиться дара духовной благодати".[46]

Протестанты, с одной стороны, утверждают, что у человека не может быть дел, способствующих спасению, а с другой стороны, чисто человеческое дело - крещение оказывается делом, обуславливающим вхождение в Царство Небесное. Если действительно, как пишет автор, "дар спасения нами уже принят... дело нашего спасения в нашем сердце" уже совершено,[47] то, что же препятствует нам войти в Царство Божие? Если человек "вступил в тесное общение со Христом",[48] то негоже Христу не впускать такового в Своё Царство только из-за того, что тот не исполнил пустой формальности. Неужели если человек тысячи раз свидетельствовал пред людьми и Богом о своей спасённости, тысячи раз обещал быть верным, это всё не считается, если при этом он не окунулся в воду?!

Даже если протестанты согласятся, с тем, что в крещении прощаются грехи, то при сохранении их концепции, это отнюдь не делает его необходимым. И хотя скверный и не может войти в Царство Божие (Откр. 21,27), но если учесть, что он и без очищающего крещения находится в теснейшем общении с Богом, то скверным такового уже никак не назовёшь!

Краткий вывод из всего вышеизложенного: баптистское понимание таинства крещения можно определить как – фрагментарное, частичное. Причём фрагменты православного учения о крещении, принимаемые баптистами, самые поверхностные – символический и психологический. Это то, что, с православной точки зрения, делает такое “неполное” понимание крещения – еретическим. Теперь, пожалуй, время перейти к изложению православного понимания этого великого таинства.

Церковь содержит в себе полноту даров Святого Духа (Еф. 1,23). Только жизнь в Церкви есть жизнь во Христе, ибо Церковь есть Тело Христово, а мы члены тела его, от плоти Его и от костей Его (Еф. 5,30). Посему вхождение в Церковь (т.е. крещение) - это причастие Церкви, причастие Христу, поэтому оно не может быть безблагодатным. Сам Христос в беседе с Никодимом назвал крещение рождением свыше: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух (Ин. 3,3,5-6). "Когда "дух" и "плоть" противопоставляются друг другу (Гал. 5,16-23; Рим. 8,5-8), торазумеются не душа и тело, а два противоположные направления жизни, которые, проникнув в существо человека, являются в нём как бы двумя враждебными природами. Греховное начало настолько укоренилось в падшей природе человека, что последняя может освободиться от него не иначе, как посредством воссоздания, которое силен сотворить только один Бог. Сын Божий, восприняв природу человеческую, воссоздал её в Себе и дал возможность всем людям через принадлежность к Телу Его - Церкви быть участниками этой новой природы, сонаследниками, составляющими одно тело,[49] и сопричастниками обетования Его (Еф. 3,6) и только тот, кто во Христе, тот новая тварь (2Кор. 5,17). Начало этой новой, духовной, богообщной жизни подаётся человеку в крещении".[50]

Господь даровал способ, благодаря которому можно получить духовное семя Нового Адама. Это семя - и есть начало рождения! Грехи прощаются во многих таинствах. Прощение личных грехов в крещении не составляет его назначения (цели). В чём же особенность таинства крещения? Вся суть крещения в том, что в этом таинстве происходит рождение нового человека. Иоанн Богослов пишет, что всякий, рождённый от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нём, и он не может грешить, потому что рождён от Бога (1Ин. 3,9). Учение о крещении как семени является не только православным, но и апостольским. “Бог Слово входит в человека и пребывает в нем как семя. Спасительная благодать есть дар Божий, который как семя Божественное всевается всякому крещающемуся”.[51] Это делает крещение непостижимым таинством. При крещении даётся семя, которое мы должны в себе возрастить. Разве происходит преобразование в нового человека автоматически? Нет, мы остаёмся плотяными, т.е. подверженными всем болезням (духовным и

физическим) и самой смерти. Происходит нечто иное: в нашего ветхого человека всевается семя Нового Человека и, как при каждом таинстве, происходит освящение. Однако ветхий человек автоматически не превращается в первозданного. Что же происходит в человеке? Первичное заражение в нас не исчезает и ничуть не умалется. Но при этом в крещении подаётся нечто новое - начаток инобытия, новый (для падшего естества) образ единения с Богом, начало жизни во Христе. В ветхое привносится новое, чтобы этой новизной преобразить всё естество и сделать его хриstopодобным. "Оная будущая жизнь как бы вливается и примешивается к сей настоящей".[52] Таким образом, человек вырывается из состояния фатальной смерти, господства повреждённого естества. "Искуплением обновлено человеческое естество. Богочеловек обновил его Собою и в Себе. Такое обновлённое Господом естество человеческое прививается, так сказать, к естеству падшему посредством крещения. Крещение, не уничтожая естества, уничтожает его состояние падения; не делая естества иным, изменяет его состояние, приобщив человеческое естество естеству Божию",[53] - со ссылкой на 1Пет. 1,4 излагает православное учение святитель Игнатий Брянчанинов.

Древо жизни посажено, но неуместным было бы говорить о прощении греха первородного или о том, что он прощён не вполне. Прощаются грехи личные. Первородный грех недостаточно просто простить. Это - повреждение природы, требующее действенного исцеления. Это болезнь, её мало простить, её нужно исцелить. Исцелённую природу мы видим у воскресшего Христа. Тот, кто остаётся смертным (т.е. тленным), ещё не исцелён. Ему дано только начало, только семя Христова преобразования. Уничтожив в нас диктат греха, крещение не уничтожает его самого. Мы не перестаём быть способными совершать грех. "Купель даёт отпущение грехов соделанных, а не содеяваемых".[54] При помощи благодати Божией, подаваемой в крещении, нам предстоит самим искоренить в себе греховные наклонности. "Должно стараться, чтобы вы познали, каким путём можете достигнуть отпущения грехов и получить надежду наследия благ обетованных. Другого пути к сему нет, кроме того, чтобы, познав Христа и омывшись крещением во оставление грехов, начали потом жить безгрешно".[55] "Христос насаждается в сердца наши таинством святого крещения как семя в землю. Дар этот сам собою совершен: но мы его или развиваем или заглушаем, судя по тому, какое проводим жительство. По этой причине дар сияет во всём изысцестве своём только в тех, которые возделывают себя евангельским заповедями и по мере этого возделания".[56]

Благодатное Царство Христово в крещении только зачалось, но ещё не завоевало всей его природы, не преобразило её в себя целиком. В этом смысле, очевидно то, что даже при действительном таинстве сила его действенности всецело зависит от течения дальнейшей духовной борьбы. "Духовная благодать, – говорит св. Киприан Карфагенский, – которая в крещении равно приемлется верующими, потом поведением и действиями нашими или уменьшается или умножается, подобно тому, как в Евангелии семя Господне равно сеется, но, по различию почвы иное истощается, а иное умножается в разнообразном изобилии, принося плод в тридцать, шестьдесят или сто раз больше".[57] Святитель Игнатий Брянчанинов: "Крещённый человек, делая добро, принадлежащее естеству обновлённому, развивает в себе благодать Всесвятаго Духа, полученную при крещении, которая, будучи неизменяема сама по себе, светлее сияет в человеке по мере делаемого им Христова добра. Так светлее сияет неизменяющийся сам по себе солнечный луч по мере того, как свободнее небо от облаков. Напротив того: делая по

крещении зло, доставляя деятельность падшему естеству, оживляя его, человек теряет более или менее духовную свободу. Грех снова получает насильственную власть над человеком, диавол снова входит в человека, соделывается его владыкой и руководителем".[58]

Недостаточно просто отречься от прежней греховной жизни, необходимо всеми силами в новой своей жизни с корнем вырывать остатки старой. Потому и взывает к Богу всякий православный: "Не остави мене, яко семя тли во мне есть".[59] "В крещении человек одержал первую и, можно сказать, решительную победу над грехом. Но, чтобы окончательно восторжествовать над грехом, необходимо его изгнать совершенно из своей природы. Нужно совершенно очистить свою душу и тело от малейших признаков ветхого человека. Тогда только спадут окончательно "путы" греха, и человек вполне усвоит себе вечную жизнь".[60] Таким образом, "святое крещение – по выражению св. Афанасия Александрийского – отверзает нам (только) путь к просвещению".[61] Путь спасения и вечной жизни зачинается в крещении и после продолжается развитием положенного семени гармонией свободы и благодати. И завершается, по слову Сергия Страгородского, "вступлением человека туда, куда он себя, при помощи данных ему средств, приготовил, к чему развил восприимчивость".[62]

В католицизме точность крещальной формулы определяет действенность таинства. В Православии она поставляется в тесную зависимость от нравственного состояния приступающего к купели. В крещении человек не другую душу получает и не становится праведным, сам о том не подозревая, а с прежней душой решается жить иначе. Поэтому очень важно то, как сам крещаемый переживает происходящее. Глубина его покаяния, его жажды непрестанного следования за Господом, видение необходимости дара Христова - и есть его способность к восприятию этого таинства. Иоанн Златоуст выражает это так: "Насколько по свободному произволению отлагаем мы в крещении ветхого человека, настолько же произвольно и сыноположение. Потому что Бог всё предоставил на волю того больного, которого Он хочет излечить в крещении". "Если нет воли, – говорит преп. Макарий Египетский, – Сам Бог ничего не делает... совершение дела Духом зависит от воли человека".[63] "Ожидающему от Бога принять семя благодати надлежит сперва очистить землю сердца, чтобы падшее на неё семя Духа принесло совершенные и обильные плоды".[64] Господь желает подарить Себя каждому, войти в общение с каждым. Бог взыскует не свидетельств о богообщении (крещении), а способности к восприятию этого общения. Глубина же и действенность богообщения всецело обусловлены мерою, которую человек способен вместить. Исходя из этого понимания крещения, нравственная подготовка к таинству есть соучастие в нём. "Выжмем себя покаянием, – призывает преподобный Ефрем Сирийский, – чтобы не утратить нам благодати прощения, как настоящей своей краски. Выжимание есть тщательное отложение противного. Ибо таким образом наведённый на нас цвет, закалившись в душах наших, уже не сойдёт".[65] Образ приспособления души к восприятию благодати указал Сам Господь: Кто не примет Царствие Божие как дитя, тот не войдёт в него (Мк. 10,15). Прежде, нежели сеять семя Божией благодати, необходимо возделывание своей тернистой почвы, уподобление своего восприятия - детскому. У взрослых сознание (душа) засорено греховным навыком. Покаяние есть вырывание греховных плевел. Оно болезненно, но необходимо, чтобы не сделать сеяние тщетным (т.е. крещение бесплодным).

Если протестант крестится “потому, что...”, то православный – “для того, чтобы...”. Эта разница – дочь богословия и мать духовной жизни. Мы погреблись с Ним (Христом) крещением в смерть, чтобы... ходить во обновлённой жизни... ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху (Рим. 6,4-6). У Рогозина, видимо в противовес католическому автоматизму, от лица крещаемого звучит твердое: "Я даже не допускаю мысли о возможности исправления своей ветхой греховной природы".[66] В Православии же, уничтожение греховного в человеке не вменяется по-католически как совершаемое “ex opere operato”, но и не отрицается по-протестантски как невозможное. Его исправление (исцеление) полагается целью крещения и всей жизни.

Протестантизм не оставляет смысла для жизни после крещения. С православной точки зрения жизнь христианина должна сопровождаться миссионерской и благотворительной деятельностью, а не составлять её суть. Христиане духовны, а значит, духовная жизнь и есть жизнь в собственном смысле для христианина. Смысла для этой духовной жизни нет у крещеного протестанта. Христос за всё заплатил, вполне искупил. Доплачивать что-либо сверх, к чему сводится духовная жизнь католика, не имеет смысла.

Православие осмысливает и переживает крещение иначе. Крещение во спасение – это событие, происходящее не в Божественном сознании только, а в существо всего человека. И если праведность, полученная человеком в крещении, является скорее целью, чем её достижением, если она есть только семя, тогда дальнейшая духовная жизнь становится весьма важной и осмысленной.

В заключение не лишним будет для справки привести несколько свидетельств из отцов Церкви. Это иногда бывает уместно, чтобы подчеркнуть основу истины – неизменность. Когда века созвучны, об этом стоит задуматься.

Кирилл Иерусалимский: "Великая вещь - крещение. Оно есть пленных искупление, грехов отпущение, смерть греха, возрождение души, одежда светлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утешение райское, царствия ходатайство, дар усыновления".[67]

Святитель Григорий Богослов: "Благодать и сила крещения... очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесённую перворождением".[68]

Святитель Иоанн Златоуст: "Погрузившись в купель вод, он (грешник) выходит из Божественных вод чище лучей солнечных. Выходя из сей купели, становится не только чистым, но святым и праведным. Ибо апостол сказал: не только омылись, но и освятились и оправдались (1Кор. 6,11) ...

Крещение не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но так, как бы мы вновь родились. Ибо оно вновь творит нас и образует".[69]

Блаженный Феодорит: "Крещение... сообщает дары Святого Духа и делает сынами Божиими, и не только сынами, но и наследниками Богу и сонаследниками Христу".[70]

Цитатами Писания, гармонией отцов, логическими и нравственными выводами, конечно, можно пренебречь ради своей первоначальной установки, но будет ли это правильно? Отрицание благодати крещения – это еще один опыт пустоты, ставший для многих определяющим. Апеллирование к собственному нечувствию в принципе не может отрицать чужого положительного опыта. Если вы чего-то не чувствуете, что-то отказываетесь пережить, то это не значит, что этого вообще нет и быть не может. Атеисты на основе своего опыта отрицают бытие Бога, но у нас есть другой опыт. Протестанты в крещении видят лишь свои действия, и причина этому – не цитаты из Библии или наглядная очевидность, а характерная черта позиции отрицания.

[1] Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение III, п.2. цит. по Творения Святого отца нашего Кирилла архиепископа иерусалимского. Изд. М. 1900г. (или РПЦ Заграницей 1991г), стр. 33.

[2] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 187.

[3] Кирилл Иерусалимский. Поучение тайноводственное II. п.6. цит. по Творения Святого отца нашего Кирилла архиепископа иерусалимского. Изд. М. 1900г. (или РПЦ Заграницей 1991г). стр. 323. подробнее о православном понимании таинства святого крещения мы поговорим ниже.

[4] "Когда спасительная вера ищет своего выражения объективным образом через крещение, Бог пользуется подтверждением действительности спасения". Цит. По Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 353.

[5] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 501.

[6] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 71.

[7] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 351.

[8] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 18.

[9] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 96.

[10] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 500.

[11] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 351.

[12] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр.41.

[13] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 56.

[14] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 57.

[15] "Вероучение Евангельских христиан составленное И.С. Прохановым (1910г)". цит. Из История баптизма. Вып.1., ОДС ЕХБ, изд. "Богомыслие", 1996г. стр. 451.

[16] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 352.

- [17] "Исповедание веры Одесской Богословской Семинарии Евангельских христиан-баптистов (1993г)". цит. из История баптизма. Вып.1., ОДС ЕХБ, изд. "Богомыслие", 1996г. стр. 479.
- [18] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 114.
- [19] Послание ап.Варнавы, § 11.
- [20] P&dag III, с.6.
- [21] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр.501. У Г.К. Тиссена в аналогичном параграфе самым значимым является то, что "оно символизирует, что верующий отождествился со Христом, потому что он крещён "во имя Иисуса"". Однако, "водное крещение не производит отождествления, а только предполагает и символизирует его". См. Г.К. Тиссен. Цит. Изд. стр. 352.
- [22] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр.502.
- [23] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 933.
- [24] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 925.
- [25] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 929.
- [26] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 930.
- [27] Последнее из того, что "крестящийся как бы говорит", это: "перехожу на сторону Христа и выступаю против самого себя" (стр.41), что более похоже на типичную шизофрению, чем на исповедание веры Христовой. Не стоит всё-таки забывать, что мы боримся не против себя, а за себя, и от нас требуется не самоуничтожиться, а победить козни дьявольские. Наша брань... против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Еф. 6,12).
- [28] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр.41. По суждению баптистов, Савл к тому времени уже был спасён и пребывал в Боге, Само крещение это лишь подтверждало (как будто Анания или Бог в этом сомневались). То же самое и в случае с евнухом, которого крестил Филипп (Деян. 8,39).
- [29] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 399.
- [30] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 41.
- [31] П.Рогозин весьма похвально относится к "солунским братьям". В главе "Сектантство" он описывает их как бунтарей, которым "пришлось вести с папами непрерывную борьбу" (стр.99). К тому же автор, называя их "двумя образованными греками" (стр. 98), должен был хотя бы обратить внимание на их главный письменный труд - перевод Св. Писания.
- [32] Слово на крещение § 40.
- [33] Св.Григорий Богослов." Мысли, писанные четверостишьями", 8. "Творения", том II, М.1994, стр. 226.
- [34] См. Котрелл Дж. "Крещение". М. 1993г.
- [35] Эта большая цитата с объяснением особенности перевода Пет.3,21 взята из книги диакона А. Кураева "Протестантам о Православии", М. 1997г. стр. 71-72.
- [36] "Беседы на Евангелие от Матфея", 82,4, том III, стр. 421.
- [37] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 40.
- [38] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.41.
- [39] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр.352.
- [40] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр.405.
- [41] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр.41.
- [42] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр.42.
- [43] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. "христианское просвещение". 1993г. стр. 56.
- [44] О Святом духе. Гл.10 в " Творениях Святых Отцов", том VII, стр. 296.
- [45] Сокровищница духовной мудрости. Изд. Св.-Троицкая Сергиевая лавра. 2000г. стр. 240.

- [46] De myst. стр. 4.
- [47] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 43.
- [48] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 41.
- [49] В более точном славянском переводе - "стелесниками", что буквально соответствует греческому подлиннику.
- [50] И.Гумилевский. "Краткая история и обличение новых рационалистических сект". Киев, 1910г., стр.68.
- [51] Преп. Симеон Новый Богослов.
- [52] Св. Николай Кавасила. Христос, Церковь, Богородица. Изд. М. 2002г. Храм мч. Татьяны при МГУ. Стр. 11.
- [53] Творения святителя Игнатия. Том II, изд. Сретенский монастырь 1998г. стр. 376.
- [54] Св. Григорий Богослов. Слово на святое крещение. "Творения святых отцов", том IV, стр. 306.
- [55] Иустин Философ. Диалог с Трифоном § 44.
- [56] Святитель Игнатий Брянчанинов. Слово о человеке. п.2. Также см. Преп. Марк Подвижник. Слово о крещении, Ксанфопулов главы 4, 5 и 7; также Слово о трех отношениях естества человеческого к добру и злу. Аскетические опыты, ч. 2.
- [57] Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении". Изд. Казань, 1898г. репринт М. 1991г. стр. 213.
- [58] Творения святителя Игнатия. Том II, изд. Сретенский монастырь 1998г. стр. 378.
- [59] Фраза святого Антиоха из вечерних молитвословий.
- [60] Архиеп.С.Страгородский."Православное учение о спасении". Изд. Казань, 1898г. стр.209.
- [61] Цит.там же. стр. 211
- [62] Там же, стр 217.
- [63] Цит. из Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении".Изд.Казань, 1898г. стр.199.
- [64] Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 61.
- [65] Там же, стр. 198.
- [66] Там же.
- [67] "Поучение предогласительное", п. 16. То же самое близко к тексту говорит святой Василий Великий в беседе, побудительной к крещению, в "Творениях святых отцов", том 8, стр. 233.
- [68] Св. Григорий Богослов. " Слово на святое крещение". В "Творениях святых отцов", том III, стр. 277.
- [69] Ad illumin. Cateh n.3 а также и в Act homil XI, n2.
- [70] "Краткое изложение Божественных догматов", гл. 18.

Крещение детей

"От крещения и благодати Бога, ко всем милосердного, благого и снисходительного, никого не должно нам устранять. Сие надобно держать и соблюдать как по отношению ко всем, так особенно, полагаем, по отношению к новорождённым младенцам, которые заслуживают преимущественное наше участие и милосердие Божие".

Киприан Карфагенский.

Главным препятствием для крещения младенцев является то, что они не имеют сознательной веры. Крестить детей не нужно ещё и потому, что таковых есть Царствие Божие (Лк. 18,16). В-третьих, дети вполне освящаются своими родителями (1Кор. 7,14). Да и вообще: Спаситель не давал прямого повеления крестить детей!

Это сухой набор аргументов любой протестантской конфессии, обычно сопровождаемый обилием высокопарных фраз и чувств, увлекающих "чувственных" людей от трезвого подхода к делу. Но я полагаю, что главная причина удаления детей от купели крещения всё же одна - это то, что их родители - протестанты! Однако чтобы не остаться голословным, разберём учение протестантов по их главным пунктам.

Прежде всего, необходимо заметить, что в Библии нет ни малейшего упоминания о крещении младенцев. "Те сведения, которыми мы располагаем, не дают нам права утверждать ни того, что крещение детей совершалось в апостольское время, ни того, что оно не совершалось".[1] Писание Нового Завета об этом решительно молчит.

Тем не менее, мы видим, что Господь Иисус Христос о важных предметах всегда высказывался ясно. Тот факт, что Господь не сделал акцента на крещении младенцев может указывать лишь на неизменность положения младенцев в народе Божиим. Поэтому затрагивать этот вопрос Спасителю не было никакой необходимости, как не было, например, нужды в обсуждении всемогущества или всеведения Божия. Что не изменялось, то не обсуждалось (ср. Мф. 5,21-48).

Итак, первый аргумент православных: Библия молчит о крещении детей. Во всех местах, где Писание говорит о крещении, речь идёт о крещении взрослых. Но на это же указывают и протестанты, причём делают из этого совершенно противоположный вывод. "Нет ни одного учёного, - читаем в "основных принципах веры ЕХБ", - который утверждал бы, что Священное Писание предписывает детское крещение. Писания совершенно умалчивают об этом. Однако и из этого молчания делались известные выводы".[2] "В Новом Завете не содержится каких-либо указаний на крещение младенцев. Однако он и не запрещает подобную практику".[3]- Считает

Алистер Маграт. С этим нельзя не согласиться. Сам этот факт очевиден, но Писание из него не делает ни положительных, ни отрицательных следствий. Главное - какой вывод из этого молчания сделаем мы. Протестанты на этом основании выводят заключение о недопустимости детского крещения. Однако этот вывод делается вопреки следующим важным положениям.

Во-первых, как уже упоминалось выше, Библия не сумма теологий и не сборник повелений и указаний по всем вопросам на все случаи жизни. Она равно молчит и о молитве за стариков и детей. В ней нет повелений поклоняться ковчегу, писать Евангелие, печатать брошюры и т.п. "Мы не встречаем случая детокрещения ни в одной книге Священного Писания".[4] Похоже, это обстоятельство смущает баптистов. Но разве встречали они в Писании случаи распространения цветных комиксов о Христе, учреждение огласительных курсов и т.п.? Встречались ли случаи водружения креста над молитвенными домами? "Свидетели Иеговы" с тем же пафосом отрицают троичность Бога, верно подмечая, что и слова "Троица" в Библии нет. "Спроси себя, - пишут они, - возможно ли, чтобы Библия только намекала бы на главное в своем учении: о том, кто такой Бог? Библия, столь определенно трактующая основные догматы христианского учения, умалчивает о самом главном? Неужели Создатель вселенной не мог оставить книгу, которая свидетельствовала бы о главенстве Троицы?"[5] Как видим, логическая схема "свидетелей Иеговы" ничем не отличается от протестантской. И если подобного рода аргументы не смущают баптистов, то их возмущение отсутствием описания детокрещения является неоправданным.

Во-вторых, общепротестантский принцип "Только Писание" не позволяет протестовать против того, против чего не протестует само Писание. Так считают сами баптисты, говоря торжественно и верно: "Мы отвергаем в самой критической форме всё то, после чего нельзя сказать: "так говорит Господь".[6] И для баптистов важно то условие, чтобы Господь "так говорил" на строке Писания. Но, разве есть в Библии нечто подобное: "так говорит Господь: детей крестить нельзя"?

В-третьих, при отсутствии нового указания положение остаётся прежним. Например, запрет "Левита" на кровосмешение в Новом Завете не повторялся. Тем не менее, ап. Павел даже судит христиан за то, чего (в посланиях) не запрещал (1Кор. 5,1-2). Положение Ветхого Завета о кровосмешении в Новом Завете остаётся без изменения. В Новом Завете все изменяемые моменты из Завета Ветхого всегда рассматривались вплоть до мелочей, которые нам сейчас кажутся вполне очевидным и самими собою разумеющимся (значение обрезания в христианстве, вкушение крови для язычников, иудейское разделение пищи, исполнение предписаний закона и даже соблюдение дней, праздников, постов и т.д. см. Гал. 2,16-21; 3,10;23-25; 4,4-5; 5,2-6; Деян. 13,39; 15,10; Рим. 2,25-29; 10,4; 8,2-4 и др). Ветхозаветное представление о вступлении в Завет (т.е. Церковь) предполагало участие всей семьи без исключений. На этом фоне отсутствие оговорки со стороны апостолов правильнее будет расценивать как указание на неизменность условий вхождения в Завет относительно каких-либо возрастных ограничений.

"Писание нигде не учит нас тому, что надлежит крестить младенцев. Более, крещению младенцев следует предпочитать посвящение ребёнка родителями Господу"[7] - пишет Г.К. Тиссен, в двух предложениях уместя два различных подхода к соотношению Писания и догмы. Крещение

младенцев отрицается потому что “Писание нигде не учит нас тому”, и тут же рекомендуется посвящение родителями ребёнка Господу, хотя в Новом Завете об этом также нет ни слова! Кроме того, посвящение ребёнка Господу должно быть специфичным, как сам ребёнок в очах Божиих. Оно не может быть приравнено к посвящению даров огорода или предметов быта. Крещение в этом случае и есть наилучший образ посвящения ребёнка родителями Господу.

"О крещении детей в первоапостольской Церкви нигде нет ни малейшего упоминания... исследуя Церковную историю, мы находим, что первым, кто упоминает о крещении детей, был епископ Лионский Иринеи (около 200г. по Р.Х.)"[8] – говорят баптисты. На это следует заметить, что сама методика такого "исследования Церковной истории" (началом практики считать первое упоминание о ней), является неверной и влечёт за собой массу абсурдных изысканий. Например, о крещении старцев впервые упоминает тот же Иринеи, причём в той же цитате. Так неужели исходя из этого, возрастной ценз крещения надлежит установить не только не раньше паспорта, но и не позже пенсии? Во-вторых, характер свидетельств отцов и учителей Церкви III и IV века не новаторский, а исторический.

Так, Ориген говорит о крещении младенцев не как о частном богословском мнении или новшестве, а как об апостольском Предании: "Церковь приняла Предание от апостолов преподавать крещение и младенцам".[9]

Отрицание крещения младенцев в первом веке не было положением “самим собою разумееющимся” ибо имеются свидетельства II-III вв. о крещении младенцев как об исконном. Неразумно было бы предполагать, что безо всяких споров и прений во втором веке самим собою разумееющимся стало то, что в первом по этому же принципу отрицалось.

В-четвёртых, невозможно отрицать крещение младенцев на основании того, что предписано для крещения взрослому. Аналог: если сказано народу: “переходя реку, пойте “Аллилуйя!””, то это никак не может означать, что младенцы должны остаться на берегу потому, что ни переходить реку, ни тем более петь “Аллилуйя!” они не могут. Заповедь, данная взрослым не должна быть судьёй младенцев. Все Израильяне переходили по суше, пока весь народ не перешёл через Иордан (Нав. 3,17). Апостол Павел повелевает: Итак, едите ли, пьёте ли, или иное что делаете, всё делайте в славу Божию (1Кор. 10,31). Заповедь для всех, заповедь свята и разумна, но нелепо было бы на этом основании запрещать младенцам “есть, пить или иное что делать” до тех пор пока они не смогут делать это в славу Божию.

Слова Спасителя о вере и покаянии не стоит относить к детям равно со взрослыми ещё и потому, что эта фраза имеет свое продолжение: кто будет веровать и креститься, спасён будет, а кто не будет веровать, осуждён будет (Мк. 16,16). Эти слова Христа могут быть относимы только ко взрослым людям, которые, конечно, прежде принятия крещения должны были уверовать, так как их неверие сделало бы их неспособными к восприятию благодати Божией. Неверие не как

отсутствие положительного действия души (веры), а как наличие отрицательного. Так, например, в случае с Петром, неверие которого сделало его неспособным к хождению по водам посредством благодати Божией. Не просто, лишившись веры, он стал тонуть, а обретя сомнение (Мф. 14,30). Младенцы же, не имея веры, не имеют и неверия. Поэтому их нельзя считать неспособными к принятию благодати лишь по причине отсутствия у них веры.

Если же мы отнесём требования Христа (Мф. 28,19) и ко взрослым и к детям (как это делают протестанты), то эта палка о двух концах очень больно ударит по малышам. Получится, что все они осуждены. Кто не будет веровать, осуждён будет (Мк. 16,16). Неверующий уже осуждён потому, что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин. 3,18). Верующий в Сына (взрослый) имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына (ребёнок?!) не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нём (Ин. 3,36). Абсурд? Значит, речь тут не о детях, и ссылаться на повеление Спасителя: учить и крестить взрослых как на аргумент против крещения детей весьма неадекватно.

Христиан спасает не учение, а благодать Божия. Поэтому независимо от осознания ребенок нуждается в единении со Христом. Учение же призвано приспособить душу к восприятию этой благодати, указать сердцу путь его очищения, помочь сделать душу по-детски восприимчивой. Оттого, что младенец не понимает учения, он ведь не избавляется от прародительского повреждения. Ребенок, будучи чист, естеством стремится ко Христу. Только злая воля человека отклоняет его от Источника жизни. Следовательно, чтобы отказывать малышам в крещении, надо быть уверенным в том, что их злая воля противится общению с Богом, не желает пребывать в народе Божием. Подобная мысль неприемлема с любой точки зрения.

Баптисты достаточно оригинально проводят логику своего отрицания: "Было бы ошибкой допустить, что к этому именно времени (II-III век) учение о крещении детей вылилось в форму догмата. Напротив, ещё в IV веке крещение взрослых было обычным церковным правилом". [10] Странное противопоставление! Для православных и сейчас крещение взрослых - "обычное церковное правило"! Да и как может крещение взрослых отменять крещение детей? Церковь и доньше крестит взрослых, но это ведь никак не означает, что крещение детей у нас ещё не "вылилось в форму догмата"!

Протестанты часто делают одну и ту же ошибку: к вопросу о крещении детей они приводят положительные свидетельства ранних христиан о крещении взрослых. Но сколько бы ни было свидетельств ранних и поздних отцов о важности сознательного вступления в Завет, они никак не могут быть относимы к вопросу о крещении младенцев. Такие высказывания имеются как у тех, кто высказывался одобрительно о крещении детей, так и у тех, кто об этом не писал. И в нынешнем XXI веке мы продолжаем утверждать всё то же, что говорила Церковь о крещении взрослых на протяжении всей своей истории. (Вот, например, тезис современного православного катехизиса: "Спасительное действие таинства зависит от нравственного состояния человека. От него требуется вера, сознание важности таинства и искреннее желание и готовность принять его. Если этого нет, принятие таинства служит к осуждению человека"[11]).

Цель обрядовой стороны таинства крещения – “напоение Святым Духом” (1Кор. 12,13). Ап. Пётр: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святаго Духа (Деян. 2,38). Как видим, здесь дано чёткое разграничение: что является средством, а что - целью. Покаяние и вера – средства отторжения предрассудков, суеверий и греховных навыков. Последнее, в свою очередь – условие прощения грехов. Цель же всего перечисленного - причастие Святому Духу. У младенца нет неверия, предрассудков и личных грехов, посему эти средства для него не нужны. А способность воспринимать благодать Святого Духа у младенца есть, следовательно, нет причин лишать его цели и ценности таинства крещения – освящения Святого Духа.

Сэмюель Уолдрон делает акцент иначе: “(крещение) это обетование Святого Духа (стихи 38,33). Второй момент – определение тех, кому оно принадлежит. Это не безусловное, безоговорочное обетование, адресованное всем евреям, всем их детям и “всем дальним”. Это обетование условием которого является покаяние (стих 38). Поэтому крайне важно не оставлять без внимания вторую часть стиха 39. Обетование дано только тем людям, которые, будучи призваны Господом Богом нашим, покаяться и получили прощение”. [12] Но при таком взгляде совершенно не принимается во внимание то, что покаяние – изменение неверного состояния. У младенцев этого греха нет и потому, на библейских страницах мы видим детей, принимающих Духа и без покаяния (подробнее об этом ниже).

“Покаяться перед Богом, то есть осознать свои грехи, - пишет об этом же Иаков Козлов, - понять учение Евангелия, уверовать в то, что Иисус Христос есть Сын Божий, а затем принять водное крещение и присоединиться к поместной церкви может только взрослый человек”. [13] Это так, но покаяние, учение, вера необходимы взрослому только для того, чтобы открыть себя Богу, избавиться от предрассудков, гордости и т.д. Всё это младенцу не нужно. Он доступен действию божественной благодати так же, как если бы умер, то, конечно же, не поумнел бы и не покался, однако был бы причастен Царствию.

Баптисты считают что “крещение младенцев совершенно несовместимо с идеалом духовного христианства”. [14] Однако, если под “духовностью” подразумевать не рациональное познание христианских истин, а единение с Духом Божиим, то идеал духовного христианства скорее будет предполагать это духовное средство богопознания, чем отвергать его.

Ибо что делает детей способными к принятию спасительной благодати? Их недоразвитость или их чистота сердца? Безусловно, последнее! Христос говорит: таковых есть Царствие Божие и тут же добавляет – кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдёт в него (Мк. 10,14-15). Взрослому принимать благодать крещения должно с тем же чистым детским сердцем. Ибо Святой Дух премудрости удаляется от лукавства и уклонится от неразумных умствований (Прем. Сол. 1,5), а посему, только чистый сердцем, как дитя, способен благодатью крещения войти в Церковь, которую Господь, очистив банею водою, представил Себе славною Церковью... дабы она была

свята и непорочна (Еф. 5,27). Если у баптистов дети по чистоте сердца находятся в Доме Божиим и без крещения, то и взрослых по той же причине необходимо принимать в Церковь “как детей” т.е. без крещения. Об обязательности такого состояния души у взрослых для благодатного соединения с Богом Христос в другом месте говорит: Если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное (Мф. 18,3). Таким образом, слова Христа: таковых есть Царствие Божие, понимаемые по-протестантски,[15] делают и крещение взрослых излишним.

Если же мы согласиться с протестантским выводом из данных слов Спасителя, то придём к ещё более абсурдным следствиям. Оказывается, достаточно человеку, сокрушаясь о грехах своих (что обязательно перед крещением - Деян. 2,38), осознать свою никчемность пред Богом, (иными словами: стать нищим духом), как ему уже и креститься не надо! Ведь Спаситель сказал: Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное (Мф. 5,3)! При этом крещение становится невозможным в принципе! Стоит оглашенному обрести евангельскую нищету духовную, без которой крещение во Христа невозможно (Деян. 19,18-19; 2,38), как тут же само крещение становится излишним, ибо их есть Царство Небесное! А о каком крещении могла идти речь в период жестоких гонений? Во времена, когда христиан гнали до смерти и уз? Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное (Мф. 5,10), - говорит Христос. Так что ж, и гонимые не нуждаются в крещении?

Баптисты не крестят детей потому, что те не могут верить. И в то же время утверждают, что эти неверующие дети могут войти в Царствие Божие. Но ведь Церковь это и есть Царство Небесное на земле! Почему же те, кто и в Церковь войти не могут, в Царство Небесное, к которому она ведёт, войти оказываются способны?!

Для Православно верующих вполне очевидна натяжка протестантского богословия по вопросу отношения детей к Церкви. Нелогично предполагать, что до Христа младенец мог быть членом Завета Божия, а после пришествия Христа это вдруг оказалось невозможным.

Христос пришел спасти погибшее (Мф. 18,11). Послал Бог Сына Своего в мир... чтобы мир спасён был через Него (Ин. 3,17; Лк. 9,56). С каких пор мир не включает в себя детей? Святитель Ириней Лионский: "Христос пришёл спасти через Себя всех, - всех, разумею тех, которые возрождаются чрез Него для Бога: младенцев и детей, и отроков, и старцев".[16] А если Христос спасает и детей, то и им следует принадлежать к Новому Завету, к Святой Церкви. Ведь и Ветхий Завет был заключен не с Моисеем и Аароном, а со всем народом Израиля. Также и Спаситель не с апостолами заключил Новый Завет, а с новым народом Божиим (1Пет. 2,10). Вхождение в этот народ, по мнению православных осталось открытым и для младенцев.

Да, Господь любит всех людей, и младенцы евреев ничем не отличались от прочих, но для Господа Израиль был не простым народом, а народом Завета, народом Божиим. Обрезанные, не будучи особенными сами в себе, были особенны для Господа. Так говорит Господь, создавший

тебя и образовавший тебя, помогающий тебе от утробы матерней: не бойся, раб Мой, Иаков, и возлюбленный [Израиль], которого Я избрал; ибо Я изолью воды на жаждущее и потоки на иссохшее; излию дух Мой на племя твое и благословение Моё на потомков твоих (Ис. 44,1-3); потому что Я сочетался с вами (Иер. 3,14). Я искупил тебя, назвал тебя по имени твоему; ты Мой... Так как ты дорог в очах Моих, многоценен, и Я возлюбил тебя, то отдам других людей за тебя, и народы за душу твою. Не бойся, ибо Я с тобою (Ис. 43,1-5). Ибо часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел Его. Он нашёл его в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего; как орёл вызывает гнездо свое, носится над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих, так Господь один водил его (Втор. 32,9-12). Так говорит Господь Саваоф... касающийся вас, касается зеницы ока Его (Зах. 2,8).

Итак, народ Божий Завета Ветхого был “многоценен” и “дорог” в очах Господних. И принадлежность к сему богоизбранному народу была не пустой формальностью, а простирала над ним покров Божественной заботы.

Ветхозаветное обрезание, по свидетельству ап. Павла, прообразовало крещение в Новом Завете. В Нём вы и обрезаны обрезанием нерукотворным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым, быв погребены с Ним в крещении (Кол. 2,11). Чем же было обрезание в Ветхом Завете? Это не был личный договор с Богом отдельно каждого индивидуума. Это, как видим, было нечто большее - вступление в общенародный Завет с Богом. И вступить в Завет, это значит - получить покров Божий, жить с Творцом, находясь с Ним в над-интеллектуальном благодатном союзе.

Новый Завет приблизил человека к Богу, а не отдалил его. Поэтому, вступающий в Новый Завет, вступает под покров искупительной благодати Христовой, входит в народ спасаемых (1Кор. 1,18). В народ, пребывающий в надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог прежде вековых времён (Тит. 1,2).

Избранничество и обетования Ветхого Завета распространялись и на детей. Почему же в Завете Новом народ святой, люди, взятые в удел Божий (1Пет. 2,9), должны лишать своих детей тех обетований, о которых говорит ап. Петр: дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества (2Пет. 1,4). Почему новозаветные дети не должны быть составляющими одно тело и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе (Еф. 3,6)?

Примечательно то, что младенцы в ветхозаветное время принимали знак обрезания без веры, однако этот обряд, как и таинство крещения в Н.З., был установлен ради веры и чрез веру. Именно на веру Авраама обращает внимание ап. Павел, говоря об обрезании: Знак обрезания он получил,

как печать праведности через веру, которую имел в необрезании, так что он стал отцом всех верующих в необрезании, чтобы и им вменилась праведность (Рим. 4,11).

По поводу связи обрезания с крещением не все баптисты единогласны. Например, Алистер Мак-Грат признаёт, что "(ап.) Павел рассматривает крещение как духовный эквивалент обрезания (Кол. 2,11-12.), что указывает на возможность доведения параллели до его применения по отношению к младенцам".[17] Павел Рогозин возражает: "Крещение ни в коем случае не является "новозаветным обрезанием", иначе младенцам и взрослым женского пола не надо было креститься вообще, как не надо им было обрезываться в Ветхом Завете".[18]

Во-первых, крещение отнюдь не заменило собой ветхозаветное обрезание, а значит и не может рассматриваться как "новозаветное обрезание". Крещение включает в себя смысл и символику обрезания, само являясь гораздо глубже и значительнее. А посему упрёк баптистов: "Правильно ли ставить знак равенства между Ветхим Заветом и Новым Заветом, рассматривая обрезание и крещение?"[19] к православному богословию относиться не может.

Во-вторых, если так буквально разбирать все ветхозаветные прообразы, то окажется, что ни один из них не является действительным, ибо не соблюден в точности. Так, указание Самого Спасителя на то, что вознесение медного змея является прообразом Его распятия (Ин. 3,14), по логике Рогозина "ни в коем случае не является" прообразом хотя бы потому, что змей-то был вознесён на шесте, а Спаситель на кресте. Другой прообраз, также известный нам со слов Спасителя: как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи (Мф. 12,40). Тоже "ни в коем случае" не прообраз. Здесь Христос говорит о Своём схождение в ад, где Он и находящимся в темнице духам сойдя проповедал (1Пет. 3,19). А Иона, как известно, никому во чреве кита не проповедал, а сам находился в весьма плачевном состоянии (Ион. 2,3-8). Прообраз крестной Жертвы Сына Божия (жертвоприношение Авраамом сына своего Исаака), также не соблюден точно. Гностики, буквально толкуя этот прообраз, утверждали, что как по промыслу Божию вместо Исаака принесён был в жертву овец, запутавшийся поблизости (Быт. 22,13), так и вместо Христа был распят Симон киринеянин, (Мф. 27,32), прообразованный овном.

Ветхий Завет - это путеводитель к Новому, Завет - детоводитель, Завет- учитель. Поэтому он заключался с мужским полом как хранителем веры (Притч. 1,8). Это был Завет Авраама, Исаака и Иакова, передаваемый от отца к сыну для подготовки к принятию Завета-спасителя, Завета-искупителя, в который, в силу его спасительности, должны войти все. Ибо Кровь Нового Завета была пролита за всех.

Выше уже говорилось о том, что Церковь благодатна Христом, а потому жизнь в Церкви - это жизнь в Боге, жизнь во Христе. А кто скажет, что дети чужды Христу? Кто станет утверждать, что они не способны к богообщению, не способны пребывать в доме Божием (Церкви)?

Протестантская догматика, не вручая детей Христу, оставляет их вне народа Божия, а значит, и вне

Церкви. А ведь в мире нейтралитета в отношении духовности быть не может. Есть только "тьма и свет, власть сатаны и Бог" (Деян. 26,18). Во всяком случае Библия не оставляет места для нейтральной полосы или чистилищного пространства. Кому как не протестантам надлежит помнить об этом. Кто не стремится соединить своих малышей с Господом, тот оставляет их "на милость" иных духов. И здесь (исходя из богословия баптистов) преимущество ветхозаветного Израиля в том, что в богоизбранный народ Божий с восьмидневного возраста вступали и дети, а народ новозаветный остался бездетным. Видимо оттого, что почему-то стал не в меру рационален.

Итак, вопрос о крещении младенцев по большому счету сводится к вопросу: нужен детям покров Христов или нет? Во Христе ли дети баптистов? Каким образом им сообщается благодать Христова?

О том, что дети баптистов находятся вне Церкви достаточно ясно пишут и сами баптистские богословы: "Во всём Новом Завете нет ни малейшего указания на то, что в течение всего апостольского периода в церковь принимались не достигшие сознательного возраста".[20] Значит, не достигшие сознательного возраста дети первые свои 15-18 лет остаются не принятыми в Церковь.

"При действии Ветхого Завета дети были наследниками обетования по плоти, но в Новом Завете естественное рождение не делает их членами Царства Божьего. Они должны быть рождены свыше, от Духа".[21] "Новый Завет в отличие от Ветхого не допускает членства детей в завете благодати",[22] - поясняет Сэмюель Уолдрон. "Ребёнок не может быть членом Церкви до тех пор, пока мы твёрдо не убедимся, что он пережил духовное рождение",[23] - отрезает Пол Р. Джексон. Каким же образом ребёнок (по мысли баптистов) находится в Церкви спасения, если "физическое, кровное родство не даёт членства в этом народе",[24] а отсутствие необходимого багажа рациональных знаний для "духовного рождения" плотно преграждает путь духа человеческого к Духу Божественному?

Этот вопрос, наперекор всем догматам о неспособности детей к полноценному богообщению, решает любящее родительское сердце. И родители нецерковных детей поют:

"Уши детские святое слово могут слышать и его понять;

Ноги детские идти с Ним могут;

Очи могут весть Христа читать.

Речь детей прославить Бога может;

Дети могут Господа искать,

И найдя Его, Ему поверить,

И служа Ему, с Ним обитать".[25]

Милая песня. Только вот, почему баптисты предлагают своим детям "с Ним обитать" обязательно вне Его Церкви?

Младенцы, не имея личных грехов, однако, имеют в себе общую для всех поврежденность естества человеческого, которая наследуется от родителей. Кто родился чистым от нечистого? Ни один (Иов. 14,4; Пс. 50,7). Смерть перешла во всех человеков, потому что в нём (Адаме) все согрешили (Рим. 5,12). Баптистам эта мысль также понятна: "Грех - ужаснейшая болезнь! Болезнь наследственная: "в беззаконии зачат и во грехах родила мать", болезнь, обессиливающая до того, что мы не способны бываем ...ощущать тайну благодати, слышать голос Божий. Болезнь отвратительная, оскверняющая, заразная, мучительная и смертельная. Грех является болезнью неизлечимой, и только Христос может с нею справиться. Спаситель называет Себя врачом, и кто, кроме Него, владеет божественным даром врачевания и спасения (Лк. 4,18)? Ко всякому "больному и недужному" Христос обращается с призывом: "Придите ко Мне! (Мф. 11,28)".[26] И так как дети тоже "больны и недужны", то и их Христос призывает, говоря: Пустите детей приходите ко Мне, и не препятствуйте им (Мк. 10,14). Им тоже нужно очищение от природной заражённости. Ориген: "Младенцы крещаются во оставление грехов... так как чрез таинство крещения очищаются скверны рождения, то крещаются и младенцы".[27]

Однако, относительно очищения от этой "ужасной болезни" у протестантов свой образ мысли: "До принятия (добровольного) решения, вина вменяется лишь условно. Поэтому нет и никакого осуждения до достижения человеком возраста, когда он становится ответственным за свои дела. Если ребёнок умирает до обретения способности принимать решения нравственного характера, остаётся лишь его невинность, и ребёнок этот также получит будущую жизнь с Господом".[28] Как видим, рассуждения ведутся в категориях права. Но, вменяется ли младенцу его смертельное заражение или, ввиду его рецидивной формы, "вменяется лишь условно" - в равной степени не имеет отношения к самой болезни. Даже самые изысканные рассуждения по этому поводу не могут привести к её исцелению. "Первородный грех не вменяется нам в вину окончательно до тех пор, пока мы не совершим свой собственный грех, утвердив тем самым грех Адама, – поясняет М. Эрикссон. - Мы становимся ответственными и виновными, когда принимаем или одобряем свою

испорченную природу... и если мы молчаливо одобряем эту испорченность, мы одобряем также и совершённое так давно действие в Едемском саду или соучаствуем в нём. Мы становимся виновными в этом грехе, даже не совершив своего собственного греха".[29] Вот уж вопрос действительно неразрешимый: о чём молчат младенцы? Одобряют ли они молчаливо свою испорченную природу, "даже не совершив своего собственного греха", или же они молчаливо взывают о единении с Богочеловеком Христом, Который имеет в Себе живительное здравие их больной природы? На каком году жизни в ребёнке зарождается одобрение совершённого действия в Едемском саду? Неужели нам необходимо ждать "до тех пор, пока мы не совершим свой собственный грех", чтобы приступить ко Христу-Спасителю?

"Что с человеком ни делай, а он упорно ползёт на кладбище" – говорил М. Жванецкий. Независимо от того вменяется это ему в вину, не вменяется или "вменяется не окончательно". Младенцы больны этой же болезнью.

Для ещё более ясного описания необходимости очищения от заразы прародительской опять приведу слова П.И. Рогозина о грехе: "Все мы - духовно прокажённые. Осквернённые проказой греха, мы лишены права приближаться к Богу, но вот явился Врач, "ранами Которого мы исцелились" и получили свободный доступ к Отцу, к Престолу благодати. Христос, очищающий нас Голгофской Кровью, Он говорит: Придите ко Мне ... и приходящего ко Мне Я не изгоню вон".[30] Как красноречиво и искренне изображено состояние человека пред Богом и Его безмерное милосердие! Но опять же: почему дети не "получили доступа к Престолу благодати"? Неужели Спаситель всё-таки изгонит их вон? Юридическая формула "мы лишены права приближаться к Богу" неверна. Не в правах дело. Если перевести её на православный язык: "мы (духовно прокажённые) стали не способны спастись в Боге". И чтобы обрести эту способность, всем необходимо очищение от этой проказы в "бане возрождения и обновления Святым Духом" (Тит. 3,5). Именно поэтому Спаситель так однозначно сказал: Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие (Ин. 3,5).

Если Христос пришёл избавить человека не от гнева Отца, а от повреждения его природы, то Он не меценат, оплачивающий чужие счета, а Врач. Следовательно, всё, что Он прописывает нам необходимо рассматривать не как юридические условия, а как средства исцеления, т.е. лекарства. Итак, Спаситель сказал: Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам (Мф. 28,19). Баптисты отсюда делают однозначный вывод: так как младенцев невозможно научить, то и крестить их не нужно! Логично ли? – да! Но верно ли? Чему правильнее было бы уподобить служение апостолов? Пророки Ветхого Завета видели единственно свою задачу в том, чтобы напомнить учение Бога, дать верную информацию. Служение апостолов и Церкви богаче, а потому спасительнее. Церковь это не только слова и постановления. Учение здесь служит наукой соединения человека с Богом. Посему для выражения апостольского служения наиболее точным будет аналог медицинский, нежели юридический.

Представьте себе врача, приказывающего медперсоналу: "Идите в тубдиспансер и раздайте всем новые таблетки от туберкулеза, уча их соблюдать все предписания по профилактике и дальнейшему предотвращению этой болезни!" И побежали медбратья, и каждому давали, и объясняли, и те исцелялись. А детей так и оставили больными, ведь сказано: "уча соблюдать", а детей-то чему научишь? Вот когда вырастут (если доживут до паспорта), им всё расскажут и покажут... и т.д. Да, младенец не знает, что такое воздух, но разумно ли будет лишить его дыхания? Он не знает христианского богословия, но чужд ли он Христу?

Спасение возможно только в Церкви ибо в ней есть здравие для человека. Но в Церкви ли некрещёные: Авраам, Исаак и прочие? Безусловно (см. Мф. 8,11). Вошли ли в Церковь "язычники, не имевшие закона, но по природе законное делавшие"? (Рим. 2,14) Ответ тот же. Значит, есть и иной путь в Церковь – дохристианский. Им и ныне спасение возможно и для тех, для которых благовестие Нового Завета по объективным причинам не может быть услышано, но при этом культивирование низшего в себе не стало естественным. К этой категории, без сомнения, относятся и дети, ибо они неподсудны и во все времена одинаковы. Души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их, - цитирует книгу Премудрости Соломона (3,1) свт. Иоанн Златоуст, и продолжает: "Если же души праведных в руке Божией, то и души детей, так как они не сделали ещё злыми".[31]

Поэтому Православная Церковь по вопросу об их крещении мыслит не так категорично, как это представляют протестанты. В богословских высказываниях святых отцов (как и современных) необходимо отделять суждения пастырского характера от догматического. Это необходимо делать, прежде всего для того, чтобы оценить их значимость в той мере, в какой это делали сами отцы.

Например слова Св. Кирилла Иерусалимского: "Тот кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водою и Духом, не войдет в Царство Небесное"[32] неприложимы к тем, кто по объективным причинам не мог принять сего таинства. Неприложимы они и к детям, ибо те не могут отринуть Христа или заглушить в себе голос совести. Цитированные выше слова Христа (Ин. 3,5 см. также 6,53), в православном их толковании, тоже вовсе не обрекают детей на адские муки или безбожную вечность. Христос победил смерть. И все дети ветхозаветного периода (включая и языческих) спасены Им и без крещения! Христос пришёл не ради устройства новых трудностей на пути к спасению. Неужели Тот, Кто разрушением ада спас множество душ не принявших крещения, в Новом Завете некрещёных лишит спасения? Конечно - нет. Тогда чем же православные аргументируют необходимость крещения? Тем более детей?

Христианство – истинный путь единения с Богом. Для этого оно предлагает все возможные средства. Крещение есть одно из этих спасительных средств богопознания. Пренебрежение им есть пренебрежение животворящей благодатью Божией. Православные крестят детей, чтобы им легче было стать христианами. Условия духовного роста и степень блаженства в Боге и есть степень причастности Святому Духу. Поэтому в Царствии Небесном иная слава солнца, иная слава луны, иная звёзд. И звезда от звезды разнится в славе (1Кор. 15,41). По мнению святого Григория

Богослова,[33] как крещёные, так и некрещёные младенцы наследуют Царствие Божие. Но, получившие начаток исцеления в христианском крещении, обретают теснейшее, в сравнении с некрещёными, единение с Богом. Словом Божиим нам не открыта участь некрещёных младенцев. И это неведение, опять же, скорее повод к крещению, чем к его отлагательству.

Но всё же, крещение, как взрослых, так и младенцев предназначено для дальнейшей жизни, а не на случай смерти. Причастие Церкви Христовой как Богочеловеческого организма это – средство исцеления, предложенное Христом (Рим. 3,25), поэтому оно применимо и до появления характерных болезненных проявлений повреждённой природы (личных грехов). Господь предлагает вернейший путь исцеления от первогреховности - вхождение в Церковь через крещение. Это путь христианский. Если этим путём решили идти родители и если они своих детей желают усыновлять Богу в лоне христианства, то отложение крещения никак не может быть безусловным. Крещение младенцев, в этом случае, вполне закономерно. Лучше, чтобы семья исцеления падшей природы было всеяно раньше нежели она начнёт резонировать низшие волевые импульсы её обладателя.

Говоря о месте детского крещения в православной догматике, нельзя не отметить, что Православная Церковь далека от буквальной Августиновской интерпретации Ин. 3,5 с его ужасными выводами ("некрещёные младенцы идут в ад!"). Крещению младенцев есть место в православном богословии, но это не означает его абсолютной обязательности. Неправильно думать, что дети подлежат крещению только по той причине, что они - дети. Для осуществления детского крещения необходимы те условия, о которых говорилось выше. Отсюда становится понятней, почему в практике первого тысячелетия совершенно спокойно сосуществовало как крещение младенцев, так и ожидание зрелости для его принятия. Вот, например, мнение Тертуллиана: "всякая просьба (о крещении) может обманывать и быть обманутой. Поэтому, учитывая особенности, характер и даже возраст каждой личности, полезнее помедлить с крещением, особенно маленьких детей. Зачем же, если в этом нет такой уж необходимости, подвергать опасности крёстных родителей, которые и сами могут не выполнить своих обещаний, будучи смертными, или могут быть обмануты проявлением дурных наклонностей своих восприемников?".[34] Как видим, это высказывание не несёт принципиального характера и не может быть рассматриваемо как догматическое. Зная темперамент Тертуллиана в опровержении ересей, нельзя не заметить его иное отношение к этому вопросу. Тертуллиан пишет о том, что в Церкви уже наличествует (крещение маленьких детей и восприемничество), и лишь высказывает по этому поводу своё мнение. При этом он тут же добавляет: "Не меньше причин отложить крещение и для безбрачных, подверженных ещё искушениям: и для взрослых девиц и для безмужних вдов, пока они или не вступят в брак, или не укрепятся в воздержании. Если бы осознали всю вескость крещения, то скорее опасались бы поспешности, чем промедления". Не правда ли частное суждение?! Баптисты же, почему-то, первые предложения цитируют как априорные, а следующие за ними – отвергают как частное богословское мнение Тертуллиана.

Неудивительны поэтому факты крещения: Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, блаженного Августина, свт. Киприана Карфагенского, мч. Андрея Стратилата и др., уже в зрелом возрасте, тогда как все они с детства воспитывались в христианских семьях. Некоторые

богословы ЕХБ на этом основании делают вывод, что крещение детей в IV веке не было учением Церкви.[35]

На это ответим: во-первых, будь их родители и они сами баптистами (разумеется, не по названию, а по учению), то непременно крестились бы в 16 -18 лет, как это принято у баптистов, а не в 30 (Василий Великий, блаж.Августин) и не в 45 (Киприан Карфагенский).

Во-вторых, причина такого позднего крещения данными отцами в том, что в IV веке наблюдалась тенденция откладывать крещение на более поздний срок для того, чтобы большая часть жизни (точнее её грехов) была омыта в водах крещения. И со смертью христианин мог бы предстать пред Господом менее запятанными грехами, сотворенными после крещения. Из этих соображений в то время некоторые христиане стремились быть крещеным ближе к кончине жизни. Это ещё раз подтверждает, что для древнеапостольской Церкви крещение было не просто декларацией и присягой, а благодатным омытием грехов при вступлении в Завет с Богом. Например, Константин Великий, по свидетельству Евсевия, крестился перед самой смертью, тогда, как уже многие годы посвятил на служение Богу и распространение христианства. По этой же причине Григорий Богослов, например, "крещение кровью" считал "гораздо достоуважительнее": "Знаю и четвёртое крещение - крещение мученичеством и кровью, которым крестился и Сам Христос, которое гораздо достоуважительнее прочих, поскольку не оскверняется новыми нечистотами".[36] Конечно, крещение кровью заменяет водное не своей внешней формой (схожестью омовений), а тождеством внутреннего смысла и единством конечной цели.

В-третьих, творения самих отцов свидетельствуют о том, что они исповедывали крещение детей таким же правомочным как и крещение взрослых. Святитель Киприан Карфагенский пишет, что если даже уверовавшим грешникам "не возбраняется крещение и благодать, тем более не должно возбранять его младенцу, который, едва родившись, ни в чём не согрешил, кроме того, что произшедши от плоти Адама, восприял заразу древней смерти через самое рождение. И который тем удобнее приступает к принятию отпущения грехов, что ему отпускаются не собственные, а чужие грехи".[37]

Григорий Богослов: "У тебя есть младенец? - Не давай времени усилиться повреждению. Пусть освящён будет в младенчестве и с юных ногтей посвящен Духу. Ты боишься печати, по немощи естества, как малодушная и маловерная мать? Но Анна и до рождения обещала Самуила Богу, и по рождении вскоре посвятила и воспитала для священной ризы, не боясь человеческой немощи, но веруя в Бога".[38]

Блаженный Августин: "Это (крещение младенцев) Церковь всегда имела, всегда содержала. Это прияла она от веры предков, это соблюдает она постоянно даже до конца".[39]

Известно творение Василия Великого "Беседы, побудительные к крещению", [40] где он всячески убеждает христиан принимать таинство крещения, не откладывая, так как, по словам святителя, кроме омытия грехов, это "колесница на небо, предуготовление Царствия, дарование сыноположения". [41]

И, наконец, приведем отрывок из определения Карфагенского Собора (252г): "Не должно нам никого устранять от крещения и благодати Бога, о всем милосердного, благого и снисходительного. Если этого надо было держаться по отношению ко всем, то особенно, как мы думаем, нужно соблюдать это по отношению к новорожденным младенцам, которые уже тем заслуживают преимущественную нашу помощь и милосердие Божие, что с самого начала своего рождения они своим плачем и слезами выражают одно моление". [42] Пусть даже кому-то покажется эта аргументация несерьёзной, но факт соборного признания практики крещения младенцев в III веке не позволяет утверждение о том, что "лишь в VI веке, когда господствующее положение государственной церкви утвердилось - крещение младенцев стало явлением распространённым" [43] рассматривать как историческое.

Итак, очевидно наличие в Церкви двух практик, совершенно не противоречащих и не исключających друг друга. Плюсы и минусы их также известны давно. Взрослое крещение как акт твёрдой решимости гораздо памянее, таким образом, имея психологическое преимущество. Но, на поле всё же удобнее выращивать злаки, не дожидаясь появления сорняков. Также и болезнь лучше лечить с самых её истоков. И хотя, знание грязи на вкус отчасти является полезным для стремления души к чистоте Христовой, и для бывшего слепца, обретенное зрение конечно ценнее, но означает ли это неизбежный протест против изначальной прививки к Свету?

Ортодоксальный тезис прост: крещение благодатно и поэтому необходимо и детям. Чтобы его принять, необходимо обсудить два вопроса: 1) способны ли дети к восприятию Божественной благодати? 2) может ли эта благодать быть дарована неспособному верить по вере человека верующего? То есть, могут ли верующая мать и несмышлёный ребёнок рассматриваться как единокорные?

Чтобы ответить на первый вопрос, вспомним несколько эпизодов из Библии: Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им... и, обняв их, возложил руки на них и благословил их (Мк. 10,14-16). Итак, если один вид благодати мог быть дан детям непосредственно, то почему же благодать крещения не может быть им преподана? Иоанн Креститель исполнился Духа Святого ещё от чрева матери своей (Лк. 1,15). О Иеремии: прежде, нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде, нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя (Иер. 1,5; Гал. 1,15). Они восприняли благодать преобразования души для служения Богу. Именно этого рода благодатное действие Святого Духа испрашивается для детей в крещении. Таким образом, видим, что и самые несмышленные дети способны принимать благодать Божию.

В силу этого обстоятельства по вере родителей Господь подавал исцеления их детям. Так Христос исцелил бесноватую дочь хананейки по вере её матери. О, женщина, - сказал Он, - велика вера твоя, да будет тебе по желанию твоему (Мф. 15,28). У баптистов, которые так афишируют свою спасающую веру, последняя, очевидно, не настолько глубока, чтобы они могли ожидать, что по их вере их детям будет сообщена в крещении благодать Божия. Господь исцелил и бесноватого лунатика по вере его отца (Мк. 9,27). На этом примере наиболее явно выражено то, что именно вера отца, а не сына (не способного верить) сделала возможным исцеление (см.24 ст). Не стал Господь требовать веры и от дочери Иаира (Мк. 5,41), и от слуги сотника. И сказал Иисус сотнику: иди, и, как ты веровал, да будет тебе. И выздоровел слуга его в тот час (Мф. 8,13). Вот, четверо спускают с крыши расслабленного. Иисус, видя веру их, говорит расслабленному: чадо! Прощаются тебе грехи твои (Мк. 2,5). Вот как! И грехи прощаются по вере приносящих! Так веруют в Православной Церкви, принося детей к купели святого крещения. По вере их родителей и восприемников сообщается им благодать Божия. Думаю, и баптисты так могли бы верить, но догматика не позволяет.

“У нас принято, - от имени православного пишет В.Ф. Марцинковский, - чтобы за крещаемого ребёнка произносили обеты восприемники. Но это немыслимо ни в психологическом, ни в нравственном смысле, и на это нет никакого дозволения в Слове Божиим, а наоборот этот обычай противоречит Слову Божию... немыслимо ручаться за чужое обращение в будущем”.[44] Неизвестно откуда Марцинковский с такой уверенностью черпает свои доводы, но Слово Божие представляет нам немало примеров такого ручательства.

Хотя младенцы не могут быть наставлены в вере, но на страницах Библии взрослые давали обет Богу за своих несмышлёных детей и Господь принимал эти обещания. Так, Анна ещё до рождения Самуила дала обет, говоря: Господи, Всемогущий Боже, Саваоф! если Ты призришь на скорбь рабы Твоей... и дашь рабе Твоей дитя мужского пола, то я отдам его Господу в дар на все дни жизни его, и вина и сикера не будет он пить, и бритва не коснётся головы его (1Цар. 1,11). Последнее означает не то, что он просто будет небритым трезвенником. Это значит, что он всю жизнь будет назореем Божиим, что предполагает ещё большие обеты, нежели произнесённые (см. Числ. 6 гл). Если мать могла обещать за своего сына такое сугубое служение Богу в Ветхом Завете, и Бог принял его, то почему новозаветные родители не могут сделать то же самое по отношению к своим детям?

И даже не нужно обещать что-то сверх! Православные восприемники обещают Богу лишь то, что крещаемые будут наставлены в вере и благочестии, и будут принадлежать к спасительной Церкви Христовой. Восприемники призваны максимально ограничить круг духовных исканий крещаемого. Полагаясь на истинность Слова Божия, они исключают буддизм, шаманизм, оккультизм, протестантизм и т.д. и т.п. (имже несть числа) из рациона духовного питания в связи с их губительностью для души. И палитра религиозных путей новокрещёного сводится к православному пониманию духовной жизни. Иначе говоря, восприемники обязуются по возможности культивировать семя Христово в душе крещаемого и не дать тернию сделать крещение тщетным. Так, Анна ограничила выбор духовного пути Самуила до минимума ещё до его рождения и, таким образом, лишила его права выбора. Подобным же образом поступают все

родители, решая за детей, что им есть, во что одеться и чему учиться, исходя из того, что они (родители) считают полезным для ребёнка. Вопрос ко взрослым: считаете ли вы свою церковь истинной? Действительно ли действие Святого Духа полезнее воздействий иных духов? Если на оба вопроса ответ положителен, то вновь повторю: “пустите детей приходить ко Христу и не препятствуйте им” (Мк. 10,14). Итак, даже протестантское понимание крещения как присяги и обещаний Богу не должна бы исключать детей из числа крещаемых!

К сему же можно отнести и уже ставший банальным аналог: детей ведут на прививки. Они или не осознают происходящего, или же явно противятся сему. Но взрослые-то понимают, что это необходимо, и потому все равно прививки делают. Малыш болеет. Он не понимает ни причины болезни, ни её следствия. Однако всё, что нужно для его спасения, родители делают и без его согласия и осознания. Также поступают и протестанты со своими детьми, стараясь всячески приобщить их к жизни церкви и ограничить влияние “мира сего”, с тем, чтобы, повзрослев, они вернее сделались христианами. Причём именно той церкви, которую они (родители) считают истинной. Православные папы, мамы, крёстные и бабушки преследуют ту же цель! А отличаются от протестантских только тем, что не ограничивают воздействие на ребёнка лишь своими человеческими усилиями, но, вводя их в тело Христово, посвящают и усыновляют Богу.

На предлагаемую практику Церкви св. Дионисий (IVв.) указывает как на апостольскую. "Божественным нашим наставникам изволися допускать к крещению и младенцев под тем священным условием, чтобы естественные родители дитяти поручали его кому-либо из верующих, который бы хорошо наставил его в предметах Божественных и потом заботился о дитяти как отец... Этого-то человека, когда он даёт обещание руководить отрока в благочестивой жизни, заставляет иерарх произносить отречения и священное исповедание".[45]

Если младенец сам не может войти в Церковь спасения, его туда надо занести на руках. Тем более что, по словам апостола Петра, крещение нас спасает по образу Ноева ковчега (1Пет. 3,21). Подумайте: а стоит ли детей кидать за борт?

Ангел, не спрашивая Самсона, наложил на него обеты (Суд. 13,14). То же самое и с Иоанном Крестителем, на которого также без его ведома были наложены обеты (Лк. 1,15).

Всё, с чем сравнивается крещение, неизменно включает в себя и детей: переход через Красное море: все прошли сквозь море, и все крестились в Моисея в облаке и в море, и все ели одну и ту же духовную пищу, и все пили одно и то же духовное питание (1Кор. 10,1-4). Погребение (Рим. 6,4), потоп (1Пет. 3,20-21), баня (Тит. 3,5). И хоть бы один разок апостолы обмолвились о том, что дети в обстоятельствах Нового Завета из этих прообразов исключены.

Весомым с правовой точки зрения является и такой вопрос к православным: почему вы крестите детей при недостойных восприемниках? Ведь таким образом вы почти сознательно умножаете число недостойных членов Церкви, (ибо крещение - вход в Церковь). "В большинстве случаев, восприемники и не сознают, что произносят и не веруют в значение этих слов и даже не стараются исполнить в будущем взятого на себя поручительства и соответствующего воспитания ребёнка".[46]

Такого рода обвинения вырастают из ложного понятия о крещении. В отличие от католического понимания крещения, в Православной Церкви дети и взрослые крестятся для того, чтобы быть членами Церкви, частицами Тела Христова. Ничего не происходит автоматически. Крещённый (независимо от возраста) получает возможность стать православным христианином. Но он сохраняет за собой и равную возможность не быть им. Потенциально он - член Церкви. А степень реализации этой потенции зависит от него самого. Наличие детского крещения у взрослого атеиста вовсе не делает его православным, а лишь указывает на то, что он воспользовался свободой затоптать посаженное в нём семя Христа, заморозить Его перекваску, сделать себя засохшей веткой на древе Церкви, которая как плоть без Духа не пользуется нимало (Ин. 6,63). Однако при покаянии он уже не нуждается во вторичной прививке к сему древу.

Вышеупомянутый вопрос возник на почве ложной католической предпосылки об автоматическом членстве в Церкви. Протестанты сами подхватили этот миф о том, что крещённый есть действительный член Церкви. И сами же предлагают с этим решительно бороться отменой детского крещения.

Что же касается недостойных восприемников, то даже и их недостаточная воцерковленность не может быть причиной отказа в крещении ими приносимых. В акте крещения, конечно, необходимо твёрдое решение, "обещание Богу", но это не есть крещение, а лишь его обстоятельство, которое необходимо для возделывания плодов крещения. Вся последующая жизнь призвана быть преображением души, начатки которого всеваются при крещении. Ростом и плодоношением того семени, которое воспринимает в себя младенец. Что же делать "домостроителю тайн Божиих" (1Кор. 4,1) при виде неумелых огородников, просящих посеять на их поле? На это указывает Писание: Вот, вышел сеятель сеять и когда он сеял, иное упало при дороге... иное упало на места каменистые, где немного было земли... иное упало в терние... иное упало на добрую землю и принесло плод (Мф. 13,3-8). Итак, сеятель заведомо знает, что лишь одно зерно из четырех посеянных им не будет тщетно. Однако это не вынуждает его бездействовать. Подобно и сему образу сеяния слова приступает священник к таинству крещения. Никто не даст ему стопроцентной гарантии в том, что семя Христова воскресения "взойдет, принесет плод сторичный" (Лк. 8,8). Но, как и евангельский сеятель, священник служит сему таинству с молитвой и верою, что хотя не все, но взойдут семена Христова преображения.

Конечно, сеяние на таких "полях", а вернее, при таких возделывателях - вынужденная практика. Ибо, каков земледелец, таково и возделывание (Езд. 9,17). Крещение - не магия. Мы это понимаем и без напоминания протестантов. Необходимо единство духа, вера, решимость вводить

младенца в спасительную жизнь во Христе. Неслучайно, поэтому, ап. Павел если и крестил младенцев, то только видя решимость их окружающих (целыми семействами Дн.16,15;33; 1Кор.1,16). Слабость православных огласительных курсов - это внешнее недомогание Церкви. Для православных это одна из наиболее заметных её ран. Странно, но протестанты умудряются нас в этом обвинять! Рассудите: при недомогании уместны ли упреки? По-христиански ли это?

Несерьёзен богословский уровень и у следующего аргумента: “Посмотрим, как учит Евангелие, Сам Христос. – Предлагает В.Ф. Марцинковский, - Вспомним Его личный пример: Он крестился 30 лет”. [47] Во-первых, Господь принял крещение вовсе не для того, для чего его принимаем мы. И не для того, чтобы указать оптимальный возраст крещения (баптисты ведь крестятся раньше).

Во-вторых, Он и не мог креститься ранее, ибо Иоанн Креститель вышел на проповедь лишь за пол года до крещения Господня.

В-третьих, “Его личный пример”, в данном случае, не может быть принят христианами ибо Иисус Христос при крещении ни в чём не каялся, не обещал Богу доброй совести, не переживал, необходимого для христиан “рождения свыше” непосредственно перед крещением и т.д. Не стоит так узко рассматривать домостроительство Божие, приспособлявая его к своей аргументации. Хотя надо заметить, что догматическое понимание баптистами крещения Господня гораздо грамотнее полемического.

Опираясь на природную святость детей, баптисты проводят такую мысль: “Ап. Павел говорит, что дети освящаются родителями-христианами (1Кор. 7,14) и как таковые не нуждаются в таинствах, пока – дети”. [48] “В христианской семье оно (крещение младенцев) ненужно, потому что рождаемое от святых свято (1Кор. 7,14)”. [49]

Апостол Павел в своем послании к коринфянам пишет: неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим, иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы (7,14). Слова апостола - иначе дети ваши были бы нечисты - указывают на то, что дети ап. Павлом названы святыми не по природе. Для того чтобы правильно истолковать этот стих, необходимо вернуться к предшествующим словам об освящении неверующего мужа верующей женой и наоборот. Нельзя предполагать, что муж-язычник делался святым только от одного брачного сожителства с женой-христианкой. Апостол далее поясняет рассматриваемые слова: почему ты знаешь, жена, не спасёшь ли мужа? или ты, муж, почему знаешь, не спасёшь ли жены? (16ст.) Следовательно, освящение неверующего мужа женою-христианкой нужно понимать в том смысле, что жена может обратить мужа в христианство и таким образом привести его в число освящаемых в Церкви Христовой. В том же смысле нужно понимать и святость детей, рождённых у христианских родителей.

Никто из некрещеных в Новом Завете не называется святым. Могут ли люди, находящиеся вне Завета, вне Церкви, называться святыми? Могут ли быть святыми те, кто не привиты к единственному корню святости - Христу? (Рим. 11,16) Следовательно, называя детей христиан святыми, ап. Павел свидетельствует о том, что они принадлежат к освященным во Христе Иисусе, призванным святым (1Кор. 1,2 т.е. крещёным). И наоборот: дети язычников нечисты не потому, что развращены, а потому, что не очищены благодатью Христовой.

Таким образом, рассматриваемое место говорит не в пользу, а против этого аргумента баптистов. Абсурдность их понимания этого стиха в следующем: представим себе, что действительно протестантское его толкование правильно. Дети святы по рождению и освящены верующей матерью и потому их нет нужды крестить. В таком свете то же самое придется говорить и о муже верующей жены. Если он, ещё будучи язычником, стал свят благодаря верующей жене, то и его, принимая в христианство, крестить уже ни к чему. Следуя всё той же логике, людей, выросших в христианских семьях, тоже крестить не следует, т.к. оговорка Рогозина "пока дети" у ап. Павла отсутствует. Тогда и одним из условий крещения будет отсутствие родственников-христиан. Потому как имеющие их, в крещении уже не нуждаются, ибо уже освящены.

Здесь есть ещё один немаловажный момент. Если во всех прочих случаях баптисты пытаются свести крещение к присяге, обещанию, свидетельству и т.д., на что дети не способны, то здесь крещение уже трактуется как освящение. И уже исходя из того, что дети, мол, уже освящены, им не нужно крещение (т.е., им не нужно освящение). Таким образом, чтобы настаивать на аргументе от (1Кор. 7,14), надо перечеркнуть все остальные рационалистические доводы типа: "Там, где отсутствует такая (сознательная) вера, не может быть рождения свыше, а раз так, то недопустимо само крещение... крещение должны принимать... только уверовавшие".[50] Несостоятельность подобного рода аргументов мы рассмотрели выше, но на внутреннее несогласие протестантских доводов следовало бы обратить внимание им самим.

Католическая церковь, догматизировав юридический принцип в богословии, всё же продолжает крестить младенцев. Католики не отменяют детского крещения, хотя для того, чтобы объяснить его необходимость, вынуждены прибегать порой, к значительным натяжкам, т.к. из правового богословия естественность детского крещения отнюдь не следует, а скорее наоборот. Только в православном богословии крещение детей органически гармонирует со всем его контекстом и естественным образом является его следствием. Католическая же церковь, продолжая крестить детей, стала похожа на облысевшего старика, который, всё же помня о необходимости аккуратного расчесывания кудрей, продолжает регулярно водить расческой по лысине. Католики знают о том, что Церковь всегда крестила детей, но вот ответ, почему она это делала, почти полностью оказался выведен западным юридизмом. Очевидно, появление конфирмации в Католической Церкви не случайно, а является компромиссным шагом к преодолению этого зазора богословия и аргументации.

"Детокрещение доставляло государству подходящий элемент в лице людей, крещёных в детстве, но бессознательных и пассивных, готовых на послушание не только добру, но и злу, если таковое

облечено в "благородные" и "возвышенные" идеи",[51] - говорит П.И. Рогозин. Но, святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, которых он сам представляет читателю как истинных евангелистов на русской земле, были крещены в детстве и признавали детское крещение. Надо ли вычеркивать их из числа христиан за то, что солунские братья принесли на Русь Православие, а не протестантизм?

"Следует заметить, что и в среде монашества встречались люди искренние и идейные. Как, например: Серафим Саровский, Сергей Радонежский и др." [52] - замечает тот же богослов, видимо понимая, что их духовный опыт невозможно перечеркнуть лишь по той причине, что их крещение не соответствует протестантской догматике (они, как и многие другие, также были крещены в детстве). Да, были преподобные Серафим Саровский и Сергей Радонежский "искренними и идейными", но никому из них не взбрела в голову "идея" перекрещиваться. Включая и самого отца протестантизма Мартина Лютера. Он в 1522 г. категорически осуждал отвергавших детское крещение. В частности, возникшее тогда движение анабаптистов в лице Никлоса Шторха, Томаса Дрекслея и Марка Штюбмера. Сам Лютер был крещён в детстве и отказывался перекрещиваться, приводя самого себя как пример, доказывающий благодатность детского крещения. "Что крещение детей Христу угодно, доказывается достаточно собственным деянием Его, именно тем, что Бог из них многих святыми делает и Духа Святого дал им, кои таким образом крещены были, и ныне ещё много тех, по коим видно, что они Духа Святого имеют, как по учению, так и по житию их; Как и нам по милости Божией дано... Ежели бы не принимал Бог крещения детей, значит, во все времена до дня сего ни один человек на земле христианином не был... Засим говорим мы, что для нас не самое важное, верует или не верует крещаемый, ибо оттого не делается крещение неистинным, но всё зависит от слова и заповеди Божией. Крещение есть не что иное как вода и слово Божие, одно при другом. Вера моя не творит крещения, но воспринимает его".[53]

В историческом плане баптистам трудно оправдать свою позицию отрицания крещения детей. Точнее – это невозможно, ибо, так или иначе, им приходится утверждать, что учение о крещении только взрослых "было в то время (XVI век) совершенно неизвестной идеей, которой ещё предстояло завоевать множество сторонников в будущем".[54] При таком положении, думаю и баптистам понятно, что если некое учение Церковь Господа и Бога накрепко "забыла", а потом спустя четырнадцать веков "вспомнила", то само это обстоятельство говорит о его ложности. Ибо Церковь есть Дом Божий, столп и утверждение истины (1Тим. 3,15) и никто не может похитить из этого Дома ни единого учения, ни единого обетования Господня.

Несовместимость этих двух положений вынуждает баптистских богословов предпринимать попытки провести преемственную линию отрицания крещения детей на протяжении многовековой истории Церкви. И так как задача эта практически невыполнима, то при этом баптистам приходится пускаться то на существенные недомолвки и обобщения, то на подтасовку фактов. Вот один из таких шедевров: "(в истории Церкви) лишь некоторые меньшинства изредка высказывались против подобной практики. Одной из таких групп были донатисты (III в. по Р.Х.) в Северной Африке, большинство которых остались верными принципу крещения взрослых верующих. Между VIII и XIII веками в Северной Италии возникла группа, известная как патарины,

осуждавшая практику крещения младенцев как ошибочную. Влияние патаринов было особенно велико в Милане. Беранжар Турский, скончавшийся в 1088 г., критически относился к преобладавшим тогда магическим концепциям таинств. За это он был осуждён как еретик в Льеже... Некоторые петробрусиане в XII веке также отвергали крещение младенцев, говоря о необходимости крещения только взрослых верующих. Вальденсы изложили свою веру в крещение верующих в двенадцатой статье своего исповедания... В XIV веке Джон Уиклиф и его последователи – лолларды – отвергали крещение младенцев. В конце XV - в начале XVI веков богемские братья, последователи Яна Гуса, подвергались преследованиям за отрицание необходимости крещения младенцев. Таким образом, можно сделать вывод о том, что существовала определённая преемственность среди небольших групп, которые, вероятно, придерживались новозаветной концепции возрождения и крещения верующих. Эта преемственность существовала вплоть до начала протестантской Реформации”.[55]

Во-первых, во всех вышеперечисленных движениях отрицание детского крещения не было главной идеей или причиной их отделения от католичества.

Во-вторых, у многих из них были серьёзные ереси даже с точки зрения баптистов, что исключает возможность проведения преемственности единого духа. Например, донатисты совершенно иначе смотрели на осуществление таинств и на святость Церкви, нежели баптисты. Они отрицали даже крещение взрослых (как и всякое другое таинство), если совершавший его священнослужитель не был кристально чист и непорочен. По этой же причине отделившись от Церкви, требовали от своих последователей строжайшего аскетизма. Кроме того, донатисты “возрождали раннехристианский культ мучеников... а позже, когда движение приняло яркую социальную окраску – его сторонники грабили и убивали богатых, духовенство, освобождали рабов” и т.д.[56]

В-третьих, в этой “преемственности” нет даже хронологической непрерывной последовательности. Вышеприведённые скачки в столетия (например, с III по VIII, или с VIII по XIII вв.) и крайне поверхностное обозрение и ориентиры также подрывают историчность этой апологии. Например, как понимать: “между VIII и XIII веками... возникла группа, известная как патарины”? К тому же эта группа настолько малоизвестна, что во многих словарях и исторических справочниках они не упоминаются.

В-четвёртых, о какой преемственности может идти речь при такой очевидной хронологически и доктринальной разрозненности этих “небольших групп”? Если бы им довелось встретиться в одно время и в одном месте, то даже при всём их единстве противостояния католической церкви, они анафематствовали бы друг друга, как это было, например, в реформаторскую эпоху между Лютером и анабаптистами.

В-пятых, все они отрицали католическое понимание крещения детей, которое отрицаем и мы.

История Церкви - это непрерывная борьба с ересями и расколами. И с этим трудно не согласиться. А значит, красивую фразу: "Вековые заблуждения принимались сменявшимися поколениями безоговорочно"[57] правильнее было бы классифицировать как заблуждение.

Дружное утверждение всех протестантских конфессий, что первоначальная практика христианской Церкви состояла в крещении только взрослых, не находит ни одного веского подтверждения. Если крещение детей было нововведением, то как же оно распространилось повсюду и утвердилось и на Востоке, и на Западе, не вызвав при этом никакого сопротивления со стороны христиан? Ведь верующие первых веков были гораздо более ревностны и строги в отношении как догматических вопросов, так и церковной практики. Если бы крещение младенцев было делом новым, оно смогло бы утвердиться только после больших споров, в результате борьбы, а быть может, и разделений. Однако история ничего нам не сообщает о спорах христиан вокруг крещения младенцев. Следовательно, в практике крещения младенцев нет и не было новизны.

Еще многое можно написать о неправоте протестантского взгляда на крещение младенцев, но до корня её так и не дойти. А он опять-таки в сотериологии, юридиксизме (который и исказил сотериологию). Очевидно, необходимо изменить сам принцип богословия, его направление. И тогда в Теле Христовом найдется место и для детей, и у Чаши они не окажутся лишними, и в Библии найдутся нужные цитаты. Иначе дети протестантов так и останутся в "Царствии Небесном" притом, что их даже в Церковь не пускают.

[1] Протопресвитер Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. Изд. "Паломник". М. 1993г. стр. 101.

[2] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 8-9.

[3] Алистер Мак-Грат. Введение в христианское богословие. Изд. Одесса ОБС ЕХБ "Богомыслие" 1998г. стр. 449.

[4] П.И. Rogozin. Цит. изд. стр. 42.

[5] "Сторожевая башня", Нью-Йорк, 1992, 1 ноября, стр. 23.

[6] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 105.

[7] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 354.

[8] П.И. Rogozin. Цит. изд. стр. 42.

[9] Толкование на послание к римлянам, кн. V, гл. 6.

[10] П.И. Rogozin. Цит. изд. стр. 42.

[11] Катехизис. Изд. Киев. 1991г. стр. 303.

[12] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 409.

[13] Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Ч.1. Изд. USA. 1991г. стр. 54.

- [14] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 96.
- [15] "Дети не нуждаются в крещении. Христос говорит, что таковых есть Царствие Божие (Лк. 18,16)". П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 44.
- [16] "Против ересей". Книга II , 22; а также кн. V ,15.
- [17] Алистер Мак-Грат. "Введение в христианское богословие" изд. ОДСЕХБ. Одесса, 1998 г. стр. 449.
- [18] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 44.
- [19] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 405.
- [20] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 8.
- [21] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 9.
- [22] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 405.
- [23] Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 148.
- [24] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 405.
- [25] "Евангельские песни". Изд. III Бессарабского союза ЕХБ. Кишинев-Бессарабия, песнь 532 (з.ж.21), стр.358.
- [26] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 32-33.
- [27] In Luc homil XIV; In Lew homil VIII, n3.
- [28] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 540.
- [29] Там же, стр. 541.
- [30] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 113.
- [31] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиеп. Константинопольского избранные творения. Толкование на св. Матфея Евангелиста. Том I. Беседа 28, § 3. изд. М. 1993г. стр. 317.
- [32] "Огласительное поучение",III, п. 2.
- [33] См. "Слово на святое крещение".
- [34] Кв. Септ Фл. Тертуллиан. О крещении, 18.
- [35] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г. стр. 16. Этот же аргумент у С.В.Санникова. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 188. А также у П.И. Рогозина. Цит. изд. стр. 42.
- [36] Слово на святые светлы явления Господня. В "Творениях святых отцов", том III, стр. 268.
- [37] Послание 59 Фидуму.
- [38] Слово на крещение. В "Творениях святых отцов", том III, стр. 287.
- [39] Serm CLXXVI de verb. Apost. n. 2.
- [40] См. в "Творениях святых отцов", том VII.
- [41] Там же, стр. 233.
- [42] Цитировано у св. Киприана Карфогенского. 46 письмо епископу Фиду.
- [43] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 42.
- [44] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г. стр. 22.
- [45] "О церковной иерархии",VII, § 11.
- [46] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г. стр. 22.

- [47] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г. стр. 7. Этот же аргумент в апологетическом разделе баптистов “Православие и Католицизм”, статья “Крещение” на сайте: <http://eresi.tora.ru>, автор Игорь Калкавюра.
- [48] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 44.
- [49] В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г. стр. 35.
- [50] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 44.
- [51] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 43.
- [52] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 78.
- [53] М.Лютер. Большой катехизис - Lahti 1996, стр. 126.
- [54] М.В. Иванов. История христианства. Изд. “Библия для всех”. СПб. 2000г. стр. 92.
- [55] История баптизма. Изд. “Богомыслие”. 1996г. стр. 21.
- [56] Христианство. Словарь. Изд. “Республика”. М. 1994г. стр. 136.
- [57] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 43.

Молитва за умерших

"Как должно верует во Христа тот, кто не позволяет себе усомниться ни на мгновение в истине того, что сказал Он в св. Евангелии Своём: "Истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь ... всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21, 22)".

Св. праведный Иоанн Кронштадский.

Христианская этика протестантских общин всегда являлась жемчужиной протестантизма. Чувство сплоченной христианской любви, дела милосердия, благотворительность и т.п., пусть даже иногда и слишком приправленные рекламным шумом, всё же творятся не только ради эффекта "урожая", но и от чистого сердца. Поэтому, думаю, что даже самый неправославный христианин согласится с тем, что не может быть ситуации, в которой христианин, будучи в состоянии помочь нуждающемуся, отказался бы помогать по вероучительным соображениям.

Что можно сказать о христианине, который многие годы помогал своему другу во всех его делах, но когда настал час наибольшего испытания, когда друг его оказался беспомощен, он принципиально оставил его? Ты, мол, брат, имел шанс быть в лучшем положении! (со ссылкой на Гал. 6,7). Как назовем такого? Предатель, бездушный? Нет, - это обычный протестант, отказывающийся помолиться за умершего брата!

Вполне понятна реакция реформаторов на пошлую продажу индульгенций от имени "наместника Сына Божия" с обещаниями, что "душа умершего человека, "уже три тысячи лет мучавшегося в чистилище", за полтора рубля немедленно, по росчерку пера заплывшего от жира монаха освобождалась оттуда".[1] Православие отвергает молитву за умерших западного образца. В этом смысле мы с протестантами вполне могли бы быть единомышленниками, если бы последние не переадресовывали все аргументы и пафос отрицания молитв за умерших и на Православную Церковь.

Главных причин, по которым протестанты отказываются поминать умерших в своих молитвах - три. 1) уверенность в спасении всех членов церкви. 2) окончательность определения посмертной участи сразу же после смерти. 3) отсутствие прямого указания в Священном Писании.

С самого начала хотел бы напомнить одно важное библейское обстоятельство: для Бога нет умерших. У Него все живы (Лк. 20,38), и потому живём ли или умираем - всегда Господни (Рим. 4,8). Если трезво рассудить, то и для нас "мёртвые" не являются мёртвыми, а также живыми, как и для Бога. Мы твёрдо веруем, что умирает и разлагается в человеке только тело. Душа же (грешная или праведная) продолжает свое сознательное существование. Поэтому обвинение православных

в “молитве за умерших” можно назвать безграмотным. В рамках христианской религии умерших просто нет. Это некая условность, почему-то принимаемая протестантами за какое-то кардинальное изменение существа жизни человека. Плотность нашей мысли принуждает нас иллюзию смерти принимать за реальность. Но если эта иллюзия влияет на догматику, то не плотские ли вы? (1Кор. 3,11).

Когда мы молимся за (живых) атеистов и противников Церкви, то желаем чтобы то живое, что есть в их мёртвых душах, как малая закваска или малое семя проросло и изменило их душу. Таким образом, мы всегда ищем в человеке что-то живое, чтобы помолиться о нём.

Протестанты призывают молиться только за живых? Что ж, и Православная Церковь призывает к тому же! Мы не молимся ни о мёртвых душах (таковых нет), ни о мёртвых телах (это бесполезно). Мы молимся за живых, ибо для Бога нет умерших. Таким образом, “молитвы за умерших” есть ничто иное, как те же “молитвы за живых”.

Протестантский взгляд на смерть христианина трудно назвать отражением апостольского мировоззрения. Скорее, это разглядывание опыта смерти через лупу, непомерно увеличивающую восклицательные знаки и оставляющую без внимания множество иных сторон этого таинства.

Баптистский тезис - "Если спасённый человек умирает... молитвы наши о нём излишни... Блаженные! В каких молитвах они нуждаются?" [2] нам кажется слишком односторонним. Гораздо трезвее на это смотрели апостолы. Они, будучи христианами не менее баптистов, о той же перспективе высказывались скромнее: Только бы нам и одетыми не оказаться нагими (2Кор. 5,3). Усмиряю и поработаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным - говорит апостол Павел (1Кор. 9,27). В этих словах апостола совершенно отчетливо видно осознание своей греховности и отсутствие той гарантии спасения, о которой говорят протестанты. Как далеки эти слова от строгой протестантской формулы: "смерть верующего - начало вечного блаженства". [3]

Протестантское богословие склонно всех людей (и их участь) делить на две крайности: "нераскаянный грешник - плачь и скрежет зубов" или - "Блаженные! В каких молитвах они нуждаются?". [4] И они правы, когда утверждают, что за них молиться не нужно. Православная Церковь так считала всегда. Она искони отличала тех, которых ап. Иоанн называл антихристами (1Ин. 2,18) и “не нашими” (1Ин. 2,19) от людей проводивших христианскую жизнь или покаявшихся хотя бы перед смертью. За прославленных Богом “блаженных христиан” Церковь не молится, а, наоборот, просит их молитв пред Господом. Также и за тех, кто жизнью своею хулит Духа Божия Церковь не видит смысла молиться: “не простится им ни в сем веке, ни в будущем” (Мф. 12,32).

Чтобы отвергнуть молитву за умерших как богопротивную или бесполезную, необходимо или: 1) принять толкование "Свидетелей Иеговы" на Рим.6,7 - умерший освободился от греха. ("Библия объясняет, что при смерти человек освобождается от всех грехов, которые он совершил сам Рим. 6, 7". Т.е. сама смерть перечёркивает вину человека),[5] на что вряд ли здраво мыслящий человек согласится.

Второй вариант: самому уметь точно определять участь любого усопшего (рай или ад?). Баптисты, похоже, с этим легко справляются. Поверил в Бога - в рай, не поверил - в ад. "Всякий, кто уверовал во Христа и оставил греховную жизнь получает от Бога уже здесь на земле прощение грехов и жизнь вечную".[6] Но в реальности ничего не происходит автоматически. "Оставить греховную жизнь" - это жизнью уподобиться Христу. (1Кор. 4,16). А для этого нужен огромный духовный подвиг всей жизни, включающий в себя борьбу со страстями, помыслами и т.п. потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь и немногие находят их (Мф. 7,14). К сожалению, не всякий христианин готов по чистоте души быть причислен к духам праведников, достигших совершенства (Евр. 12,23).

Невозможно свести христианскую жизнь к двум категориям: "нераскаянный грешник" и "евангельский христианин". Если бы всё было таким контрастно черно-белым, то тогда действительно молитвы об отшедших были бы беспричинны. В первом случае в них не было бы смысла, во втором – нужды. Но, душа человеческая сложнее, чаще всего она не является ни чёрной, ни белой, а, так сказать, "серой". Нельзя сбрасывать со счетов тех христиан, у которых и твёрдое исповедание было, и вера была (Иак. 2, 19), но вот о присутствии той тайны, о которой возвещали апостолы (Кол. 1,27, т.е. Самого Христа в душе) сказать нечто определённое невозможно. А ведь именно это нас делает христианами. Баптистское "чёрно-белое" богословие не в состоянии дать таковым (а их немало в любой конфессии) какое-либо конкретное определение. Ф. Лерой Форлайнс говорит об этом так: "Есть люди, о которых, с позиций нашего (баптистского) богословия, сложно сказать что-либо определённое. Когда-то давно они вроде бы точно были спасены. Вроде бы они не совершили отступничества и не отвратились от веры. И всё же они, по всей видимости, живут во грехе или постоянно согрешают... Возможно, нам не удастся определить каков его действительный статус. Но, конечно, я бы не стал такому человеку давать гарантий спасения. Я не предлагаю давать официальное заключение по поводу его состояния. Я сочувствую тем, кто, возможно, считает своим долгом рассматривать таких людей и не как спасённых и не как погибших".[7] Из-за этой грубой неполноценности протестантской систематики баптисты классифицируют таковых по-разному. Чаще всего им приписывается статус - "неосвящённый христианин", который перед смертью успел наделать "те или иные упущения, промахи и падения"[8] (на языке Библии это звучит проще - грехи). Вот они то, будучи лишены гарантии даже по баптистским стандартам, и нуждаются в нашем молитвенном ходатайстве, ибо реально могут "одетыми оказаться наги" (2Кор. 5,3).

На первый взгляд, Христос, кажется, однозначно обещает всем верующим в Него жизнь вечную: Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешёл от смерти в жизнь (Ин. 5,24). "На суд не приходит" - звучит как гарантия спасения, но ап. Пётр призывает христиан не забывать и другую

реальность, без которой откровение о потустороннем не может быть полным: время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнётся, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится? (1Пет. 4,17-18). Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят. И если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего (1Пет. 1,16-17).

Недостаточно просто поменять название греховных действий. О неверующих говоря: "В жизни нераскаянного грешника всякий грех "к смерти", [9] а те же грехи, но уверовавшего, классифицировать так: "Идя за Христом, прощенный способен еще по своей неопытности допускать те или иные упущения, промахи и падения. Но ошибки эти - не к смерти". [10] Это, дескать, "те грехи, которые свидетельствуют о неосвященной жизни человека". [11] Получается, что не мы должны измениться по отношению ко греху, а Бог должен изменить Своё отношение к нашим греховным наклонностям.

Рассуждая по этому поводу, Феофан Затворник спрашивает: "Уж не питаете ли вы такого чаяния, - чтоб Бог державною властью простил грешников и ввел их в рай. Прошу вас рассудить, пригоже ли это и гожи ли такие лица для рая? - Грех ведь не есть что-либо внешнее, а внутреннее и внутрь проходящее. Когда грешит кто, грех весь состав его извращает, оскверняет и омрачает. Если простить грешника внешним приговором, а внутри его всё оставить, как было, не вычистив, то он и после прощения такого останется весь скверен и мрачен. Таков будет и тот, кого бы Бог простил державною Своею властью, без внутреннего его очищения. Вообразите, что входит такой - нечистый и мрачный - в рай. Что это будет? Ефиоп среди убелённых. Пристало ли?". [12]

Но, мы знаем, что молитвы верующих могут поистине творить чудеса. Молитва христианина изменяет горы (Мф. 21,21), преобразует сердца атеистов и язычников. Ап. Павел повелевает совершать моления за царей и за всех начальствующих (1Тим. 2,2), которые чаще всего бывали враждебны к христианству. Следовательно, молясь об исправлении состояния души усопшего, мы не совершаем чего-либо необычного или безосновательного. Ведь, как и в случае с царями-язычниками, не жестокосердие Христово держит душу вне Царства Божия, а состояние души по отношению к этому Царству.

Если у кого из вас осёл или вол упадёт в колодезь, не тотчас ли вытащит его? (Лк. 14,5) - говорит Христос. А если брат во Христе остался человеком "неосвящённой жизни" [13] и даже перед смертью так и не сотворил достойного плода покаяния и предстал пред Господом бесплодным? [14] Грешно ли будет помолиться о нем Богу? Неужели ради овцы стоит потрудиться более, нежели ради брата своего?

Не молиться за умерших, на наш взгляд, так же неестественно, как и, веря в Бога, не верить в Его милосердие. Протестантам на похоронах, к сожалению, приходится вести себя подобно атеистам,

разве что к надгробной речи приплетается и религиозная нотка. Но душа баптиста ведь не душа атеиста, поэтому и чувства не должны и не могут быть одинаковыми. Я пойму "Свидетелей Иеговы", атеистов, адвентистов и прочих отрицающих бессмертие души. Но евангельские христиане-баптисты ведь ясно понимают, что они любили. Ведь не к телу они питали христианскую любовь?! Но почему-то любимой душе они не оказывают даже и того милосердия, которое оказывают телу.

Приведу "вопрос из письма радиослушательницы" и весьма характерный на него ответ баптистского проповедника Иакова Козлова из его книги "Вопросы и ответы". К нему обращается только начинающая приходить к Богу женщина у которой два года назад "случилась беда: тяжело заболела дочь, а через три месяца её не стало, ей был 21 год. Я два года с кладбища не выходила, а по вечерам себе места не находила, спать не могла. Стала ходить в церковь, немного стала успокаиваться. У меня никаких духовных книг не было, а я так хотела читать что-то. И вот всё же Бог помог: дали мне Ваш адрес". Ответ И.Ф. Козлова: "Мы, верующие, знаем, что самое лучшее и вечное начинается после смерти. Вы не находите покоя потому что не имеете уверенности что Ваша дочь будет в Царстве нашего Господа Иисуса Христа. Я советую Вам читать Слово Божие – Библию и черпать ведение из этой Божией книги, а также просить в молитве, чтобы Господь открыл Вам путь спасения. Мы, верующие люди, можем иметь надежду в Господе лишь тогда, когда веруем в искупительную жертву Христа и принимаем Господа как своего личного Спасителя... Я не хотел бы оставить Вас совсем без надежды. У Господа всегда есть пути, о которых мы даже не подозреваем... Молитесь Ему, вникайте в Его Слово, к этому призывает нас Господь. И Он даст Вам Свои откровения и утешит Вас".[15]

Первое на что обращает внимание этот ответ – это неудачная (как всегда в подобных случаях) попытка подогнать ситуацию под протестантскую догматику и выразить гарантию Царства Небесного. Тогда как речь идёт о смерти явно неверующей девушки. Откуда же должна её несчастная мать черпать уверенность в том, что её дочь непременно будет в раю? Ведь при этом сама баптистская догматика не оставляет ей такой надежды, тут же провозглашая, что человек "может иметь надежду в Господе лишь тогда, когда верует в искупительную жертву Христа и принять Господа как своего личного Спасителя". Баптисты, как видим, тоже советуют больше молиться Богу, но не о той, о ком скорбь, а только о себе и для себя.

Для православного нет никакой новизны в молитве за умерших. Как при жизни он молился о душе брата, так и по смерти тела, православный молится о той же душе.

Итак, Тот же Бог, та же душа, и те же мы... что изменилось? Почему я не имею права помолиться за ту душу, за которую молился всю жизнь? По той ли причине, что она разрешилась от тела? Неужели потому, что она стала беспомощной? Но ведь в христианстве не грех молиться за беспомощных. Посему молясь о прощении грехов своих братьев во Христе, не лишним было бы помянуть и ныне бестелесных (что не значит совершенных) братьев и сестёр.

Православные христиане, погребая умерших, не испытывают какого-либо качественно нового чувства. То, что происходит - это расставание, пусть даже и долгосрочное. В этот момент перед всяким верующим встает вопрос: о ком и о чём молиться? Как и в случае расставания с живым другом, человек в меру своей духовности решает: помолиться ли о том, как бы ему пережить это расставание, то есть, помолиться о себе. Или же помолиться об уходящем (о его предполагаемых нуждах)?

"Живые и оставшиеся (на земле) веруют, что отшедшие и умершие не лишены бытия, но живы пред Богом. Как Святая Церковь научает нас о путешествующих братиях молиться с верою и упованием, что совершаемые о них молитвы полезны им: так надобно разуметь и о молитвах, совершаемых об отшедших от мира сего".[16] Итак, православные выбирают молитвенное напутствие об уходящем. Протестанты заменяют его собранием вокруг умершего для того, чтобы помолиться о себе. На их похоронах бывает попечение обо всём и всех. Бывает и дорогой гроб, и цветы, и слёзы, трапеза, утешительные речи, воспоминания о жизни покойного, о его трудах, молитвы о скорбящих родственниках, и даже молитвы за убийцу погибшего (если он убит). Только вот молитвы о самом усопшем (ради памяти которого всё это делается) не бывает. Так, погребая тело в земле, они погребают вместе и душу, отрезая её от своей общины.[17]

Надо бы рассмотреть и вот на какой вопрос: почему христиане вообще молятся за ближних (живых)? Чем это мотивировано? Ответ прост: мы молимся за ближних, потому, что те нуждаются в Божьей помощи. Мы молим Бога о даровании им просвещения, о помощи телесной, житейской, но главное - о великом таинстве, которое творит только Бог - о прощении грехов.

Протестанты не видят смысла в молитве за умерших и в этом есть своя правота. Но всё зависит от того, о какой молитве мы говорим. Молитвы бывают различные: о здравии, о вразумлении, об успехах в работе, учёбе и служении т.п. Когда протестанты говорят о бесполезности молитв за умерших, мы готовы их поддержать, если речь идёт об этом роде молитв. Но есть ещё одна молитва, простирающаяся в иную плоскость, которую нельзя не заметить на страницах Библии - молитва о прощении грехов ближнего. Об этом молился Христос, висая на кресте (Лк. 23,34), и ап. Павел, терпя скорби (2Тим. 4,16); об этом просил молиться Симон волхв (Деян. 8,18) и т.д. Эта молитва (и только она) вполне уместна и по ту сторону гроба, если мы всерьёз считаем грех брата удаляющим его от Бога.

Апостол Павел об Онисифоре: Да даст ему Господь обрести милость у Господа в оный день (2Тим. 1,18). Следует внимательно отнестись к тому, что милости у Господа апостол просит в оный день, т.е. в день Страшного Суда. В том же послании апостол дважды выражает заботу о доме Онисифора, о нём самом говоря в прошедшем времени (2Тим. 1,16; 4,19). В толковании А.П. Лопухина, которым при "разборе слова" часто пользуются баптистские проповедники, делается вывод: "ясно, что Онисифора во время написания послания уже не было в живых – Да подаст ему Господь... Не без основания в этих словах видят доказательство того, что апостол Павел верил в действенное значение молитвы за умерших. Высказанное им желание, раз оно обращено ко

Христу, есть не иное что, как молитва”.[18] Значит, в апостольском мировоззрении, смерть ближнего не может служить оправданием равнодушного к нему отношения.

Но даже если не рассматривать эти слова апостола непосредственно как молитву за умершего, полагая, что Онисим на тот момент был жив, то нельзя не заметить, что само назначение и характер заупокойной молитвы в Православии вполне тождественен этой апостольской молитве. Апостол молится ни о вразумлении, ни об успехе евангелизации, ни вообще о делах или поведении Онисима. Единственное прошение у Господа - обрести милость у Господа! О том же молится и Православная Церковь, поминая ушедших.

Как видим, в Библии есть пространство для молитвы за умерших. Чего в ней точно нет, так это запрета на такую молитву. А ведь именно конкретных запретительных строчек мы имеем право требовать от протестантов. Они сами избрали для себя область полемики и богословия "только Писание", значит, и протесты их обязаны быть только из Писания.

Высказывания баптистов о бесполезности молитв за умерших отнюдь не делают их отрицание обоснованным. Кроме того, объяснение баптистами причины, почему они не молятся за отшедших в мир иной, ещё не есть доказательство того, что Слово Божие строго запрещает такую молитву для всех на свете! Христианские принципы, преподанные в (Рим. 14гл) не позволяют христианам запрещать друг другу то, что им лично кажется бесполезным. Иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне равно. Всякий поступай по удостоверению своего ума. Кто различает дни, для Господа различает; и кто не различает дней, для Господа не различает (5-6ст). Чтобы быть последовательными в своём столь радикальном отрицании молитвы за умерших, баптистам необходимо указать строки Нового Завета называющие её грехом, беззаконием и т.п. Баптисты их предоставить не могут, ибо таковых в Писании просто нет.

Совершенное незнание загробной участи отшедших также не убеждает нас бездействовать. Оно является поводом к молитве, а не к её отрицанию. Так как и в земной жизни: незнание исхода дела у христиан рождает тревогу и попечение, выражаемые главным образом в молитве. Мы молимся потому, что не знаем. Во всех жизненных ситуациях аналогичных этой баптисты поступают так же, что указывает на неестественность запрета на заупокойную молитву. Жизнь – школа, смерть – экзамен. Аналог: брат готовился, как мог, к важнейшему экзамену. Накануне просит другого брата: “помолись о благополучной сдаче!”. И тот обязательно будет молиться до тех пор, пока не узнает результата. И когда он молится, он не знает: сдаёт ли брат свой экзамен именно сейчас или же он уже успешно сдан час назад, или может наоборот – экзаменуемого уже выгнали из кабинета... и т.д. тем не менее, брат молится о брате независимо от времени. В этом смысле его молитва возносится без учёта времени её исполнения. Незнание в подобных ситуациях, безусловно, - повод молитвенного ходатайства.

Эти нравственные аргументы, вполне возможно, кажутся непонятными и неприемлемыми, но это лишь до первой встречи со смертью близкого человека. Я не имею в виду "ближнего" в расхожем понятии этого слова, а реально любимого и дорогого. И тогда легче становится расслышать слова Христа: Бог не есть Бог мертвых, но живых, ибо у него все живы (Лк. 20,38), а посему, и молитву за умершего примет так же, как и молитву за живого. И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас... мы знаем, что Он слушает нас во всём, чего бы мы ни просили... (1Ин. 5,14-15). Ибо сказал: Чего ни пожелаете, просите, и будет вам (Ин. 15,7). И всё, чего ни попросите в молитве с верою, получите (Мф. 21,22). Грех - сомневаться в словах Божиих. Грех - отравлять свою молитву маловерием. И уж тем больший - отсутствием веры оскоплять пределы этого "всё" до узости позитивистского мышления.

"В Библии нет прямого указания молиться за умерших. Если бы это было так важно, то Бог обязательно дал бы непосредственное повеление об этом!" – возражают баптисты. Но если так рассуждать, то и за стариков молиться не надо! Прямого указания на это в Библии тоже нет. Нет в ней также изложения важнейших догматов: о Боге-Троице (I Всел. Собор), о соединении естеств во Христе (IV Всел. Собор), о непогрешимости 27 книг Нового Завета, и о многом другом. Не лучшим ли будет, последовать методу, предлагаемому и самими баптистами: "Если Библия ничего не говорит по данному вопросу, то существуют общие библейские принципы".[19] Это верный подход. Но, верно и то, что эти принципы не ограничивают взаимного молитвенного попечения христиан.

Заповедуя нам вообще молиться друг за друга (Иак. 5,16), апостол не ограничивает нас смертью ближнего: Всякою молитвою и прошением молитесь... о всех святых (Еф. 6,18). Прошу совершать молитвы прошения, моления ... за всех человеков (1Тим. 2,1). Молитесь друг за друга (Иак. 5,16). Разве умершие нам уже не друзья? Или они перестали быть "человеками"?

Евангельский образ христианина предполагает его всегдашнее молитвенное обращение к Богу. У христиан это происходит естественно и во всех жизненных ситуациях. Непрестанно молитесь (1Фес. 5,17), - заповедует апостол. Но почему-то эта непрерывность обязана прерваться в момент смерти ближнего. Или переориентироваться с главного объекта (т.е. самого умершего) на второстепенные? Это неестественно для верующего, так как, отрицаясь от молитвы за умершего, он отрицается и от самого умершего, ибо молитва к Владыке живых и мертвых - это последняя ниточка, соединяющая наши души в богопоклонении (Флп. 2,10). Посему, вполне по-христиански было бы, не ища спец-директив в Библии, молясь хотя бы по принципу "о тех, кто в нужде", помянуть и о детях, стариках, инвалидах и без особой скрупулёзности и об умерших братьях.

Важно отметить особенность православного учения о молитве за умерших: "Наши молитвы могут действовать непосредственно на души скончавшихся, если только они скончались в правой вере и с истинным раскаянием, т.е. в общении с Церковью и Господом Иисусом".[20] Это не от жестокосердия Православная Церковь не молится за "нераскаянных грешников", а ввиду того, что скончавшиеся в неверии, нечестии и нераскаянности совершенно погасили в себе дух Христов (1Фес. 5,19). В них нет того начатка добра, того семени жизни, которое, недостаточно

раскрывшись на земле, по милости Божией смогло бы сделать их способными войти в Царство Небесное. И хотя нам не известны суды Божии, но это педагогическое ограничение Церкви мудрее радикализма ЕХБ.

Если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12,32), - говорит Господь наш Иисус Христос. Но что означает “простится” или “не простится” в веке будущем? Если Бог есть Любовь (1Ин. 4,16), то вопрос не в Его немилости или благоволении. Вопрос касается исключительно человека. Человек по смерти, независимо от его желания, обретает видение духовных реалий (Лк. 8,17). И даже о Боге он узнает несравненно больше, чем живущие ныне богословы. В отсутствии плотяной завесы всё становится явно и нескрываемо. И как следствие, он познает себя. То, к чему подвигает человека видение своей искажённости, и является способностью человека к покаянию.

Есть люди, которые еще при жизни обретают один из элементов бесовского самосознания. Этот характерный элемент – озлобление, рождающееся вместо покаяния, при выявлении своих пороков. Например, плохой человек, когда осознает, что был неправ - озлобляется, противопоставляет себя объекту обличения. Таким образом, он приводит себя в состояние нравственно худшее, по отношению к первоначальному. Как сказано: Человек, который, будучи обличаем, ожесточает выю, внезапно сокрушится и не будет ему исцеления (Притч. 29,1). Вспомним фарисеев! Правда Христова о них приводила их в неистовство, мытарей же и грешников – к покаянию. Тот же закон соотношения состояния души пред лицом Откровения бытует и за гробом. Сила его и, соответственно, контраст лишь усиливаются. Ведь первоначально, живя на земле, человек не без внутренних колебаний приходил к озлоблению. Какая-то часть его души всё же влекла его к покаянному изменению, к реализации высших нравственных импульсов (голос совести). Привыкнув при жизни подавлять в себе эти движения души, человек оказывается не в состоянии обрести их определяющими в веке будущем. Так на нем в самом горьком значении исполняются слова Господа: Всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет (Мф. 25,29).

Следовательно, такой человек не получит прощения ни в сем веке, ни в будущем не по решению Божию, а просто потому, что окажется неспособен даже возжелать богообщения. Только по отношению к этой категории людей православные и баптисты утверждают единогласно: “после смерти нет покаяния, нет прощения, невозможны перемены”. [21]

Но христианин, умерший в надежде богообщения, в свете осознания своей греховности, возжелают сего еще более. И молитвы живых явятся для него живым содействием и силою, при которой станет возможным исцеление израненной грехами души.

"Закон жизни таков, - говорит Феофан Затворник, - что коль скоро кто положит здесь семя покаяния, хоть бы то при последнем издыхании, то уж не погибнет. Семя сие возрастет и плод

принесёт - спасение вечное. А коль скоро кто здесь не положит семени покаяния и перейдёт туда с духом нераскаянного упорства во грехах, то и там навеки останется с тем же духом, и плод от него вовеки будет пожинать по роду его, Божие вечное отвержение".[22]

А теперь отступим немного от православного исповедания и предположим следующее: да, действительно, протестанты правы. И мы, православные, совершенно не знаем, доходят ли наши молитвы до Бога или не доходят, исполняются ли наши мольбы Христом или не исполняются, и вообще - могут они хоть чем-то помочь усопшим или же не могут? Сего абсолютно не знаем и ни в чем не уверены! И что же? Вывод отсюда однозначен: молиться за умерших даже в этом случае никак не лишне и даже необходимо! Почему же? Представьте себе, что вы окончательно заблудились в лесу, будет ли грехом кричать: "Ау-у"? Да, быть может, это не поможет, быть может, никто не услышит и все ваши старания напрасны. Но всё же! Если речь идет о спасении жизни, кто осудит взывающего? Разве отсутствие стопроцентной уверенности в исполнении молитвы лишает её права на существование? Да и во всякой обычной своей молитве христианин не бывает уверен ни в её исполнении, или даже в её угодности Богу. Потому и прибавляет в конце: "воля не моя, но Твоя да будет".

Теперь вернемся "в лес". Скажите: а имеет ли аukaющий (т.е. взывающий о помощи) какой-то плюс перед тем, кто ходит в дебрях и принципиально молчит оттого, что помощь ему кажется слишком маловероятной? Безусловно, имеет. А скажите, чьё поведение естественнее или, скажем, спасительнее? Конечно, взывающего! Итак, всё упирается в наличие веры и в её силу. Отсюда последний вопрос: кто из этих двух оказался религиозным, а кто прагматиком? Вот видите, благоразумен, оказывается, аukaющий, даже притом, что он сам не уверен, что будет услышан. И это поведение естественно проистекает из устройства нашей души. В минуты крайней нужды люди решаются просить даже тогда, когда почти уверены в том, что им откажут.

Даже если предположить, что православные мотивируют свои прошения об умерших именно так (и только так), то всё равно с этим нельзя не согласиться. Потому, что этот нравственный аргумент растёт не из учебников догматики и кабинетных рассуждений, а из человеческого сердца, а если оно ещё и христианское, то неестественным будет для неё всю свою любовь и попечение во Христе Иисусе ограничить лишь нарядным гробом и венками.

Как говорится, "сердцу не прикажешь". Протестанты, которые научились мыслить и чувствовать по-христиански, не умецаются в узкие рамки собственной догматики. Даже самые убеждённые протестанты по смерти своих близких допускают абсолютно бесполезные для их загробной участи элементы - плач и слёзы! Уж они-то, исходя из любого вероисповедания, никак не помогут умершим! Однако, кто остановит плачущего ввиду сей причины? Эти выражения душевного состояния естественны и льются из человеческой души без соизволения на то предубеждённого разума. Так и молитва об умершем естественно рождается в душе христианина даже независимо от её необходимости или действительности.

Такое проявление христианской любви как молитва не должно и не может быть подчинено принципам рациональной схоластики. Неверие стоит на началах отрицания молитвы и только рациональные соображения об эффекте и необходимости понуждают маловера стать на молитву. Но для души христианской молитва есть неотъемлемая часть жизни. Посему христианство исходит из её постоянства и не мыслит о её границах определяемых критическим разумом. А.С. Хомяков об этом писал так: “Молимся же в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: "Какая польза в молитве?" признаёт себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь”.[23] Итак, если христианин задаётся вопросом: “ради какой выгоды мне молиться? Что это даст?”, то, очевидно, не познал он любви сыновней к Отцу Небесному. Для такового молитва – тягота, работа, за которую он требует платы, ответной услуги от Бога и т.п. Такая постановка вопроса подменяет самое существо молитвы, которое есть богообщение, собеседование с Богом, это есть дар Божий и радость для сынов Его, а не труд наемника! До некоторой степени молитва может мотивироваться необходимостью испрашиваемых благ, но чада Божии, не отвергая прошений, предпочитают им само молитвенное богообщение. Посему у верных вопрос: “с какой стати я должен молиться?” не может быть выше самой молитвы и обуславливать её. Отбросьте рабскую психологию и поймёте дух молитвы за возлюбленных братьев во Христе! Это дух любви. А не выгоды или корысти.

Теперь перейдём к немаловажному вопросу о соотношении страшного Суда и молитв за умерших. Откровение Библии о грядущем всеобщем Суде живых и мёртвых принимается как православными, так и баптистами, но у последних этот Суд остаётся совсем без смысла. Баптисты убеждены в том, что "мысль о том, что "для умерших нет пока окончательного суда", - ни на чём не основана".[24] Это означает, что по существу Суд над умершими невозможен, ибо он уже состоялся (сразу по смерти). Праведники – в рай, грешники – в ад, без каких-либо апелляций или неопределённости о грядущей вечности! Баптистами этот вопрос объявляется окончательно решённым! Но в таком случае, оправдано ли будет всеобщее воскресение, если на нём будет объявлено только то, о чём и Господь и мёртвые прекрасно знали уже давным-давно? В том, чтобы сказать осуждённым: “вы осуждены!”, а блаженным – “вы блаженны!”, столько же смысла, как и в том, чтобы объявить Иоанну, что он – Иоанн или Петру – что он - Пётр! Неужели воскресённые нуждаются в торжественном объявлении состояний, уже давно ими переживаемых? Отчасти понятен вопрос о праведниках: им, возможно, приятно будет лишний раз услышать о том, что их вечное блаженство есть вечное блаженство. Но зачем Иисусу Христу понадобилась такая вселенская издёвка над осуждёнными грешниками? Извините за сравнение, но это всё равно, что, пойдя на кладбище и воскресив своего недруга, объявить ему, что он – гнилой труп и снова закопать! Какое торжество справедливости!

Итак, мысль о том, что молитвы за умерших бессмысленны по той причине, что все уже определены окончательно, делает бессмысленным Последний Суд. К тому же Господь называл конец света именно Судом, а не просто объявлением итогов. Суд не может называться Судом, если на нём реально не выносятся никакого решения, а лишь повторяется прежде бывшее и всем известное. Чтобы не превратить всеобщий Суд над мёртвыми в пустую формальность, необходимо признать частное определение (сразу по разлучении с телом) не окончательным.

На это же указывает и то, что ныне перешедшие в мир иной пребывают во времени, и только Последний Суд есть причастие вечности. Апостол Иоанн так свидетельствует о мздовоздаянии мученикам на частном суде. Я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели... И даны были каждому из них одежды белые, и сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, пока и сотрудники их и братья их, которые будут убиты, как и они, дополнят число (Откр. 6,9;11). Это еще не Царство Небесное, в котором времени уже не будет (Откр. 10,6). Сказано им, чтобы они успокоились еще на малое время, значит данное мздовоздаяние произведено во времени, а потому не может быть полным. Во-вторых, здесь описываются события до всеобщего воскресения живых и мертвых, а значит, не вошли они еще в Царство по слову Спасителя: Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира (Мф. 25,34).

Итак, частный суд - суд неполный, предварительно совершаемый во времени. А значит, и состояние грешников не обрело ещё постоянства вечности и благодатью Господа нашего Иисуса Христа может быть изменено.

Стандартное возражение баптистов против молитв за умерших - притча о богаче и Лазаре (Лк. 16гл). Но, рассматривать эту притчу как "аргумент против" не позволяет ряд обстоятельств:

Во-первых, герои притчи – две крайности: нищий праведник и безнравственный богач. А за эти две категории Православная Церковь не молится.

Во-вторых, повествование притчи относится ко временам ветхозаветным, когда были лишь Моисей и пророки (Лк. 16,29). Поэтому здесь не может идти речи о новозаветном понимании рая и ада.

В-третьих, после креста и смерти Христос изменил ветхозаветное состояние ада! (От. 1,18) Он находящимся в темнице духам сойдя проповедал... для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом (1Пет.3,19; 4,6). Спаситель изменил природу потустороннего бытия. И все, кто оказался способен пребывать с Ним, откликнулись на Его проповедь. Это есть великое дело Божие. Акт, обусловленный Кровью Искупителя, Его воплощением и смертью, таинство Нового Завета.

Баптисты, словно не зная о благовестии во аде, учат "что по-прежнему существует великая пропасть!" При этом восклицая: "Слово Божие непреложно!".[25] Восклицание это весьма недальновидно. Ведь если мы о каждом ветхозаветном обстоятельстве будем говорить: "Слово Божие непреложно!", словно со времен Моисея и пророков ничего не произошло, то уподобимся иудео-христианским сектам первых веков, утверждавшим неизменность Ветхого Завета и его приоритетное значение пред Новым.

Говоря о спасённых Христом из ада душах, мы не говорим о нераскаянных грешниках, подобных евангельскому богачу (Лк. 16,26). Так и апостол Иоанн различает согрешающих грехом "к смерти" от согрешающих грехом "не к смерти" и повелевает молиться о последних с верою, что Бог даст ему жизнь (1Ин. 5,16). И далее: Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился. По моему мнению, здесь апостол Иоанн имеет ввиду молитву за умерших братьев. Если бы речь шла о живых, то получилось бы, что совсем не по-христиански апостол советует не молиться о явных грешниках. Ведь Сам Иисус Христос молился за распинавших Его и другим заповедал: любите ваших врагов, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь об обижающих вас (Лк. 6,27-28).

Пытаясь перетолковывать (1Ин. 5,16) так, чтобы этот стих не говорил о молитве за умерших, П.И. Рогозин в результате вошел в противоречие не только с ап. Иоанном, но и с самим собою. Он пишет: "Повеление ап. Иоанна молиться о тех, кто "согрешил грехом не к смерти", совершенно не относится к людям умершим. Это повеление не может быть отнесено даже к живым верующим людям, и тем более к неверующим, отвергающим благодать Божию".[26] Не правда ли, весьма любопытная трактовка! Но вот вопрос: тогда к кому же, в таком случае, относится повеление ап. Иоанна? Далее, говоря о нераскаянных грешниках (т.е. о "неверующих, отвергающих благодать Божию"), Рогозин, походя, дискутируя с самим собой, заявляет, что "за таких грешников мы должны молиться, пока они еще живы".[27] И тут же, забыв о недавнем утверждении, что "это повеление не может быть отнесено даже к живым верующим людям", резюмирует: "Молитва о грехе "не к смерти" в жизни верующего весьма необходима, ибо все мы много согрешаем (Иак. 3,2)"! Что это за противоречивое блуждание мысли? Тут уж если и пожелаешь согласиться с Рогозиным, то опять же вопрос: с каким именно из его взаимоисключающих тезисов?

"Бог нигде и никогда – пишут баптисты, - не возлагал ответственности за вечную участь нераскаявшегося грешника на его родственников или близких друзей. В вопросе спасения каждый человек ответственен сам за себя".[28] Данный тезис не верен как в целом, так и по частям. Во-первых, об умершем у нас молятся не только близкие друзья и родственники, но вся Церковь. Во-вторых, это в буддизме каждый спасается сам, а остальные мешают. Мы - единое Тело Христово. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены, славится ли один член, с ним радуются все члены (1Кор. 12,26).

В целом же это заявление опять делает ненужной и молитву за живых. Ведь можно также сказать: "Бог нигде и никогда не возлагал ответственности за живых грешников на его родственников и близких друзей. В вопросе спасения каждый человек ответственен сам за себя!" Абсурд? Бесспорно! Если я молюсь о ближнем, это еще не значит, что на меня возложена ответственность за его спасение. Носите бремена друг друга и таким образом исполните закон Христов (Гал. 6,2).

Никак нельзя обойти вниманием и историческую реальность. Сравним тезис баптистов: "догмат о молитве за умерших вошел в практику Церкви только при Иоанне XVIII в 978 году"[29] с историческими фактами, и свидетельствами христиан.

Все древние литургии, которые употреблялись или употребляются в Церкви восточной, известные как литургии св. Иакова, брата Господня, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоустого. Равно как и литургии западных церквей: римской, испанской, мозарабской, галликанской и др. И, наконец, различные раскольнические церкви, отделившиеся задолго до 978 года, такие, как: яковиты, копты, армяне, эфиопы, сирийцы, несториане и др. - молятся за своих умерших братьев. Из всех их литургий, как ни многочисленны и разнообразны они не были, нет ни одной, в которой не присутствовали бы молитвы за умерших. Факт этот немаловажен. Если баптисты не верят ни нам, ни католикам, то должны были бы поверить хотя бы тем, кто также как и протестанты и тех и других считает еретиками и отступниками!

Во избежание голословности приведем некоторые из числа свидетельств.

Свидетельство "великого богослова своего века" - как его называют сами баптисты[30] Тертуллиана: "Приношения за умерших мы творим ежегодно в день их кончины"[31]. "Муж ежегодно совершает память об (умершей) жене и приносит жертву, и наоборот, жена тоже ежегодно приносит жертву за мужа умершего". "Мы совершаем приношения за усопших и торжества в честь святых".[32]

Дионисий Ареопагит: "Священнослужитель творит молитву над усопшим и по молитве целует его, а затем все предстоящие в молитве же, просят бесконечную благодать Божию, да простит усопшему все грехи, по немощи человеческой соделанные, и упокоит его в свете и в стране живых, в недрах Авраама, Исаака и Иакова, в месте, откуда удалена всякая болезнь, печаль и вздыхание".[33]

Св. Григорий Нисский: "Ничего без рассуждения, ничего бесполезного не предано от Христовых проповедников и учеников и не принято повсеместною Церковью Божиею, но это есть дело весьма богоугодное и полезное - при божественном преславном таинстве (евхаристии) совершать поминовение усопших в правой вере".[34]

Святитель Кирилл Иерусалимский: "Мы творим память преждепочивших: во-первых, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, дабы их молитвами и молениями Бог принял наши молитвы. Потом молимся о преставившихся св. отцах и епископах и, наконец, о всех между нами скончавшихся, крепко веря тому, что сие приносит великую пользу душам, за которых приносится молитва".[35]

Киприан Карфагенский: "В Церкви живых совершаются молитвы и приношения за таких усопших братьях, которые перешли в жизнь загробную без надлежащего к ней приготовления, хотя и с раскаянием в грехах своих и начатками исправления".[36]

Евсевий Кесарийский, повествуя о кончине царя Константина, упоминает и о заупокойной молитве о нём: "Весь народ не без слез и глубоких вздыханий, возносил к Богу молитвы о душе царя и этим исполнил желание боголюбезного".[37]

Святитель Иоанн Златоуст: "Не напрасно приношения бывают о усопших, не напрасны молитвы, не напрасны милостыни. Все это установил Дух Святой, хотящий, чтобы мы получали пользу друг от друга".[38] "Если детей Иова очищала жертва отца их, то, что сомневаемся, что и наша бескровная жертва, приносимая за усопших, бывает им в некое утешение".[39] "Не напрасно это установлено апостолами, чтобы при страшных тайнах (евхаристии) мы упоминали отшедших. От этого бывает им многое приобретение, многая польза".[40]

Конечно, для баптиста не трудно сказать, что все они безнадежно заблуждались или же это были их частные богословские мнения, но даже первые реформаторы (отцы протестантизма) Кальвин, Лютер, Бингам и др. открыто признавали, что "все святые отцы и учителя Церкви в продолжение первых тринадцати веков единогласно учили молиться за умерших".[41]

Свидетельств и ссылок можно было бы привести еще немало, но, даже учтя приведенные свидетельства, сносшибательность заявления П.И. Рогозина о том, что "идея молитвы за души умерших родилась первоначально в Церкви около VI века", с ног сшибает уже само это утверждение!

И всё же, не взирая на все вышеприведённые аргументы, вопрос о молитве за умерших, полагаю, правильнее всего рассматривать не как область фехтования, а как просьбу о помощи. Нехорошо пускаться в научную экспертизу обоснованности молитвы, когда тебя просто просят о ней. Прежде, нежели в ответ на эту просьбу ответить: "это эзегетически недостаточно выражено и богословски не систематизировано", вспомни, что таким же может оказаться и твоё собственное духовное состояние для вхождения в Царство Божественной любви.

[1] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 58.

[2] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 24.

- [3] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [4] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 24.
- [5] "Ты можешь жить вечно в раю на земле". стр. 175.
- [6] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 23.
- [7] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 256-257.
- [8] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 23.
- [9] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [10] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 23.
- [11] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [12] Святитель Феофан Затворник. "Письма о вере и жизни". М. 1999г. стр.15-16
- [13] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [14] О чём и баптисты тревожатся в песне № 95: "Иисус мой Искушитель, смерти ночь мне не страшна, но пустым пред Ним явиться - вот, что так страшит меня." (Евангельские песни. Изд. III (исправленное и дополненное) Бессарабского союза ЕХБ. Кишинёв. Песнь № 95, стр. 6
- [15] Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Изд. USA. 1991г. Кн.1. стр. 40-43.
- [16] Св. Епифаний Кипрский. "Против ересей". Ересь 70, параграф 3.
- [17] Стефан Яворский по этому поводу писал: "Какое превратное понятие! Телу служат, а о душе не радят, раба почитают, а владыку презирают!" Догмат о поминовении усопших. М. 1885 г. Изд. II, стр. 5.
- [18] "Толковая Библия". А.П.Лопухин. Том 3, Стокгольм, 1987 г., стр. 410.
- [19] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 169.
- [20] "Православно-догматическое Богословие". Д.Б. Макарий, архиепископ Харьковский, том II стр. 602; Иоанн Златоуст: "Как не умилостивим мы Бога, молясь за них (умерших)? Но это о тех только, которые в вере умерли". (Беседы на посл. Флп. Гл.1 нравоучение 3). Это основное условие молитвы за умерших, которое нашло свое отражение и в самих молитвах: "связанный узами плоти раб Твой падал греховно, но дух его томился по Твоей вечной правде и святости". Молитвослов, М. 1995, стр. 289. "Аще бо и согрешили, но не отступи от Тебе, и несумненно во Отца и Сына и Св.Духа, Бога Тя в Троице славимого верова, и Единицу в Троице и Троицу во Единстве, православно даже до последнего своего издыхания исповеда..." Помянник из "Псалтыри" изд. М. 1992 г. стр. 294.
- [21] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 32. Однако, в отличие от Е.Х.Б., в П.Ц. это педагогическое определение. На домашних молитвах православные вольны молиться и за явных (с т. зр. человека) грешников.
- [22] Святитель Феофан Затворник. "Письма о вере и жизни". М. 1999г. стр. 14.
- [23] А.С.Хомяков. Церковь одна. § 9. изд. М. 2001г. стр. 58.
- [24] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 22.
- [25] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 22.
- [26] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 23.
- [27] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [28] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 21. Интересно также то обстоятельство, что С.В. Санников выражает полное единомыслие с Рогозиным тем, что перепечатал себе эти два предложения, даже не указав, что цитирует их. ("Начатки учения". Изд.ОДС ЕХБ, 1991г. стр. 191).
- [29] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 20.
- [30] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 45.
- [31] De coron milit с 3. Более пространное упоминание Тертуллианом о молитве за умерших встречается в De monog. с. 9.

[32] Тертуллиан. О венке воина. гл. 3.

[33] De eccles hier cVIII, sect 11, параграф 4; 6.

[34] Цитировано у Иоанна Дамаскина, "Слово об усопших в вере". "Творения", том 1, стр. 584.

[35] Тайноводственное поучение V, гл 9.

[36] Св. Киприан Карфагенский. Письмо № 24 к клиру о помощи исповедникам. Цит по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г. стр. 147.

[37] "О жизни блаженного царя Константина". Книга IV гл.71 стр 272. В другом своем сочинении Евсевий пишет: "У нас обычай посещать гробы и совершать здесь молитвы". (Подготовка к Евангелию, книга XIII, параграф 11).

[38] Беседы на Деяния апостолов, гл.9, нравоучение 21.

[39] Беседы на первое послание коринфянам, гл. 15, нравоучение 41.

[40] Беседа на послание к филиппийцам, гл.1, нравоучение 3.

[41] Кальвин. "Установления", отд. III гл. 10. Бингам. "О начале Церкви", XV гл. 3; 16.

Молитвенное призывание и почитание святых

"Будем считать всех ближних членами своими, себя и их членами одного тела Церкви и деятельно любить их как себя. Тогда мы сами будем живыми членами Церкви небесной, и она будет деятельною и скоропослушною нашею помощницею и молитвенницею о душах наших".

Св. праведный Иоанн Кронштадский.

Оторвавшись от "исторической Церкви", протестантизм вынужден был дать ответ на весьма нелегкий вопрос: почему отсутствие преемственности учения общины не является признаком её сектантской сущности? В поисках богословского оправдания своей позиции отцы протестантизма размыли эклезологию до неуловимости, а отрыв от Предания неизбежно привел к культивированию Писания. Отсутствие исторического пути, а отсюда и христиан, представляющих этот путь, вынудило протестантское богословие выработать ещё одно необходимое (а точнее: неизбежное) отрицание. Речь пойдёт об отрицании святых как соучастников в жизни Церкви, которая есть союз неба и земли. Таким образом, отказ от почитания святых основой своей имеет, конечно, прежде всего, отсутствие истории у любой протестантской группировки. И уже как следствие такого "обрезания" - само понятие о святости и духовно-историческом наследии атрофировалось вполне очевидным образом.

Само памятование о светильниках веры и благочестия не привилось к церковной практике протестантов. Иначе быть и не могло. Ведь если бы протестанты привыкли оборачивать свой взор на свою историю с тем, чтобы прославить своих ревнителей святой жизни, то это неизбежно привело бы к ясному созерцанию того, что исторический путь протестантизма прослеживается лишь от XVI века. И что в глубине веков эта ниточка исповедников плавает слишком мелко. И так, хотя Писание и говорит: в вечной памяти будет праведник (Пс. 111,6) и память праведника пребудет благословенна (Притч. 10,7), но протестантам от памятования вне-библейских праведников пришлось решительно отказаться. И не только от памятования, но даже и от их различения. Когда протестанты слышат вопросы со ссылками на эти и другие цитаты: "А где ваши праведники, которых вы должны помнить?", они отвечают, что не нам, грешным, судить, кто праведен пред Богом, а кто - нет. "Истинный сонм святых в настоящее время известен только Богу".[1] Ответ этот не более чем уклонение от ответа. Неужели ветхозаветная церковь имела способность отличить человека Божия от грешника, а Новозаветная почему-то эту способность утратила? И это притом, что действие Духа Божия в новозаветной Церкви, несомненно, умножилось.

Поминайте наставников ваших... и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их (Евр. 13,7) - заповедует апостол. Трудно определить, в чем выражается исполнение этой апостольской заповеди у протестантов. Сложность для её исполнения у них возникает, во-первых, оттого, что по причине изменчивости, а если в целом, то отсутствия единого протестантского вероучения, очень

трудно указать на какого-либо богослова прошлых веков как на наставника веры. Во-вторых, проблемы возникают при воплощении главного в этой заповеди: подражайте вере их. Под верой ап. Павел подразумевает, естественно, не набор догматических истин и не уверенность в себе, а духовное устройство наставника достойное подражания. Тот же апостол указывает и на плоды духа, приличествующие христианину: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5,22-23). Поиск таких наставников весьма затруднителен. Дело в том, что у протестантов не принято делать акцент на духовности проповедника. Замечательны лишь выдающиеся публицисты, писатели и “комбайны” типа Билли Грэма.[2] Успех проповеди здесь принято ценить выше одухотворенности души проповедника. Отсутствие собственных “духовников” породило во многих направлениях протестантизма (особенно за последние годы) уважение, симпатию или даже полное признание истинности духовного опыта православных святых. Примечательно в этом явлении то, что духовный опыт, к примеру, Серафима Саровского и Сергия Радонежского признается истинно христианским, тогда как Церковь, внутри которой он совершается, нарекается безблагодатной. А догматы, которыми он обрамляется, однозначно оцениваются как еретические.

У отрицания молитвенного призывания святых есть не только историческая, но и нравственная причина. То, как католики объясняют и практикуют обращение к святым, вызывает нарекание и со стороны православного богословия. Святые, как обладатели сверхдолжных заслуг, становились поистине промежуточными духами, могущими за свои заслуги купить благоволение Божие. Как тут не возмутиться?! Как верно резюмирует Л. Беркхов, при католическом взгляде на молитвенное призывание святых, “возрастающая практика поклонения святым и зависимость от ходатайств святых, и особенно Девы Марии, оказалась вредной для духовной концепции спасения. Она привела к внешней обрядности и упованию на дела человека. За всем этим стояла идея, что у святых были сверхзаслуги, которые они могли просто передать другим”. [3] Были и нравственные аргументы, указывавшие на необходимость реформ католицизма в этой ветви богословия.

Итак, от выяснения причин принятия реформаторами такого радикального догмата перейдем к обсуждению его несостоятельности.

Прежде всего, несколько слов о самой терминологии. Что означает “молитвенное призывание” святого? Может ли молитва быть обращена к кому-либо кроме одного Бога? Чтобы ответить на этот часто задаваемый вопрос, необходимо обратить внимание на то, что же такое, собственно, молитва? Действительно ли она столь специфична, что не применима ни к кому кроме Вседержителя?

Во-первых, даже простой этимологический анализ слова “молиться” позволяет нам применять этот глагол не только по отношению к Богу. “Молить”, “умолять” и т.д. конечно можно и человека. Во-вторых, в Писании молитва часто называется просьбой: Чего ни пожелаете, просите, и будет вам... Истинно, истинно говорю вам: о чём ни попросите Отца во имя Моё, даст вам. Доныне вы ничего не просили во имя Моё. Просите и получите (Мф. 21,22; Ин. 15,7; 16,23-24; Лк. 16,27; Мк. 11,24; Рим. 1,10; 1Ин.5,15; Иак. 1,5-6 и т.п.). И если молитву мы назовём просто прошением, то

этот вопрос разрешится сам собой. Итак, просить можно человека? Безусловно. Слава и честь и мир всякому, делающему доброе (Рим. 2,10). А значит и хвалу можно адресовать не только Сотворившему небо и землю, но и всем тем, кому мы признательны. Следовательно, заключить это рассуждение можно так: если кто-либо считает непозволительным обращаться с молитвой к святым, то пусть обращается к ним с просьбой!

В Православной Церкви не мыслят так о святых, будто у них есть бурдюки с накопленной ими благодатью. И что наша задача их умолить, чтобы они отлили и на нас сколько-нибудь из их запасов. Главный вопрос: почему протестанты исключают святых[4] из Церкви Христовой? Откуда такая глубокая непреодолимая стена между Церковью земной и небесной? Принимая христианство, мы не просто начинаем верить в бытие Бога, Его святых и ангелов. Мы входим в реальное общение с ними. Мы приступили ко граду Бога Живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев... и к духам праведников, достигших совершенства (Евр. 12,22-23.). А, приступив, не соединились ли? Бог положил всё небесное и земное соединить под Главою - Христом (Еф. 1,10). Итак, Церковь земная и небесная есть одно Тело, Глава которого - Христос (Еф. 4,15), дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге (1Кор. 12,25). Мы - одно Тело! Какая связь может быть теснее?! Не заботятся ли руки о ногах и т.д.? Вышний Иерусалим ... он - мать всем нам (Гал. 4,26). А ведь граждане одного города, когда увидят своих сограждан в какой-либо беде, тотчас зову их помогают, чем могут. Может быть, так не принято поступать у протестантов? Нет же, баптисты помогают друг другу! И даже молятся друг за друга, не взирая на многие трудности, которые приходится преодолевать, чтобы помочь или делом или молитвой. Молятся по слову апостолов, но почему-то самим апостолам в этом отказывают.

Ситуация парадоксальна. Во дни земной жизни апостолы подвизаясь ради Господа, любили ближних по слову Господню и потому молились за братьев своих во Христе. Но вот исполнилось желание апостола разрешиться и быть со Христом (Флп. 1,22), выйти из тела и водвориться у Господа (2Кор. 2,8). И те, кто ещё недавно, желая выразить свою любовь к братьям, писали: мы... не перестаем молиться о вас (Кол. 1,8), неужели, оставив тело, потеряли и ту любовь во Христе Иисусе, о которой и сами писали, что она никогда не перестает (1Кор. 13,8)?

Взаимная молитва есть проявление взаимной христианской любви и попечения. Вот в эту-то взаимность между земной Церковью и небесной не верят протестантские богословы. Вслед за ними отрицают очевидное и все, кто им доверяют.

Иосиф, разлучившись со своими братьями, но сохранив любовь к ним, не оставил их одних в бедствии. Возвеличенный фараоном (Быт. 41,40), он не стал блаженствовать один, забыв о братьях своих, как думают о святых апостолах протестанты.[5]

Почти все протестантские доводы, отмечающие ходатайства святых как ненужные, отмечают и ходатайства живых за живых. Например, если протестант молится один на один с Богом и поэтому ему не нужны никакие ходатайства и молитвы святых апостолов и праведников, пребывающих со Христом, то с какой стати ему нужны молитвы грешных собратьев? Если из числа молящихся за ненадобностью исключаются прославленные избранники Христовы, то молитвы грешников зачем понадобились?

Искусственна та догматика, которая насилует благие религиозные чувства. Если у верующего появляется желание поделиться молитвенным расположением и позвать братьев на молитву – это христианское чувство? Почему же эта здоровая интуиция должна быть подавлена когда она простирается на пребывающих не в гадательном (1Кор. 13,12), а непосредственном общении с Господом? “Как бы свято не прожил человек свою жизнь, как бы достойна не была б его кончина, перед Богом он имеет не больший вес, чем любой другой грешник” [6] - считает С.В. Санников. Пусть так. Пусть святой “имеет пред Богом тот же вес”, что и грешник. Тогда и звать его на молитву нужно на равных с земным грешником! На практике же получается, что для баптистов святые пред Богом имеют меньший вес, чем земные грешники.

Аналог: у меня беда, нужна молитвенная поддержка. Звоню брату во Христе Павлу. То, что я ему говорю, вкратце звучит так: “дорогой Павел, моли Бога о мне!” и это не грех. Но как только речь заходит о святых – всё наоборот. Почему же грехом считается с тою же просьбой и теми же словами обратиться к таким же братьям во Христе? Или они уже нам не братья? Или не во Христе?

Из того, что “угодники и угодницы не искупляли нас, грешников, своею смертью”, [7] вовсе не следует, что они не могут помолиться о нас. Ведь молились же они при жизни, не искупляя нас!

В Православии молитвенное призывание святых основывается на том, что они такие же люди. И мы просим их о том же, о чём и других людей имеющих свободную молитву. Иными словами: мы не творим ничего особенного, ничего принципиально нового. Особенными и даже чудесными являются плоды молитвенного единства со святыми, но сами просьбы и характер взаимоотношений остаётся тот же.

Корень дискуссий вокруг “молитв святым” по отношению к Православию надуман. Сама постановка темы неверна. Вопрос не в том, кому мы молимся, а с кем мы молимся?! Пред нами не возникает дилеммы кому молиться: Богу, Богородице, Ангелу или святому. Мы молимся Богу, вопрос только: с кем? Вот поле Православно-протестантского диалога! Стоит ли включать святых в свой круг молитвенников? Кто будет моим со-молитвенником в моих нуждах? Родственники, друзья, братья из общины... Кто ещё? Если это всё, то почему? Позволим ли мы апостолу Павлу помолиться с нами и о нас? Из его жизни явствует, что для него это естественно, почему же для нас это должно быть мерзко? Если мы желаем молиться в духе апостольском, то не лучше ли подвизаться в этом вместе с апостолами?

Как видим, протестантское ограничение круга молящихся выглядит крайне искусственно. Как если бы кто-то делал такое ограничение, например, по национальному признаку: (со всеми молись, с французами не смей!), то непременно родилось бы законное недоумение: “почему вдруг? они ведь такие же люди!”. Именно так на фоне общей христианской нравственности выглядит и этот протестантский запрет.

Что препятствует призывать к молитве и бестелесных святых? То ли они, царствуя со Христом, не хотят молиться за нас? Или не могут молиться? Или перестали любить нас, или не слышат? А может, просить их о молитве - значит оскорблять Бога и Спасителя нашего?

Слово Божие делает все эти вопросы риторическими. Молитвенное предстательство отнюдь не оскорбляет Бога, ибо его установил Он Сам, заповедуя взаимную молитву. Оскорбил ли Христа сотник, когда не сам лично, а через посланных от него старейшин иудейских просил у Него милости (Лк. 7,3)? И кем были те старейшины, просящие за него? Кем были друзья, посланные им вместо себя навстречу Христу (бст)? Посредниками и ходатаями перед Христом. Тем не менее, православные просят святых молиться не вместо нас, а вместе с нами.

“После смерти святые уже не принимают участия в земных делах”[8] - полагают протестанты. Какова же причина такого безучастия? Может быть, праведников не интересуют земные события? Это мнение неверно, ибо в “Откровении” нам открыто, что души святых мучеников, убиенных за слово Божие (Откр. 6,9) вопиют, прося у Бога отмщения. Если мученики молят об отмщении своим убийцам, то, без сомнения, ещё более просят милости своим братьям, как об этом молил ангел: Господи Вседержителю! Доколе Ты не умилосердишься над Иерусалимом...? тогда в ответ ангелу... изрёк Господь слова благие, слова утешительные (Зах. 1,12-13). Отрицание этого предположения представляет мучеников аморальными.

Откуда протестанты черпают такую уверенность в том, что у святых, пребывающих со Христом, совершенно отсутствует всякий интерес к нашему спасению? Даже отъявленный грешник из притчи о богатом и Лазаре, будучи в муках, молился о спасении братьев своих (Лк. 16,28). Тем более, что баптисты не считают притчу о богаче и Лазаре притчей, а реальностью.[9] Не кощунственно ли делать апостолов и всех святых хуже того грешника?

На просьбу о ходатайстве пред Богом за сынов Израилевых Самуил ответил: да не будет этого со мною, чтоб отступить от Господа Бога моего, и не взывать о вас в молитве (1Цар. 7,8).[10] И так, не молиться за ближних просто неестественно для праведника. Для него это равносильно отступлению от Бога, не говоря уже о том, что, по слову Самуила, перестать молиться за братьев есть грех перед Господом (1Цар. 12,23). Иуда Маккавей видел в видении Онию, умершего первосвященника, видел, что он, простирая руки, молился за весь народ иудейский. Потом явился другой муж, украшенный сединами и славою, окруженный дивным и необычайным величием. И

сказал Ония: это братолюбец, который много молился о народе и святом городе, Иеремия, пророк Божий (2Мак. 15,12-14). Пророк Варух взывает: Господи, Вседержителю, Боже Израиля! Услышь молитву умерших Израиля! (Вар.3,4).[11]

Баптисты полагают, что “обращение с молитвами к умершим святым лишено всякого разумного основания”. [12] А из Писания следует, что такое заявление лишено основания. Где Я, там и слуга Мой будет, - говорит Господь, следовательно, святые пребывают ныне в ещё более полном единении с Богом, чем во дни их жизни на земле. И кто Мне служит, того почитит Отец Мой (Ин. 12,26). Как же нам не почитать тех, кого почитил Всевышний? А раз почитает Отец святых, то, естественно, и внемлет их молитве за согрешающих братьев. В Библии тому примеров множество. Сказал Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя... раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас (Иов. 42.8). Господь желает скорее исполнить молитву одного праведника, чем трёх грешников, на что Сам и указывает.

Согрешил Авимелех и молится Богу, и кается, и оправдывается пред ним как может, но Бог, указывая на Авраама, говорит Авимелеху: Он пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив (Быт. 20,7). Так Господь Сам нас учит прибегать к святым, прося их молитв. Ведь Авимелех первоначально молил Бога, как говорится, “напрямую” (Быт. 20,4-5). Но Сам Бог повелевает ему обратиться к ходатайству праведника. Итак, пренебрежение молитвенным соучастием праведника – небиблейская установка.

Все протестанты согласны с тем, что злые духи вполне могут воздействовать на нас. Образы их действий могут быть различны, но суть их одна – духовно вредить христианам и тем вовлечь их в соучастие в их гибели. Кто же отнял такое же естественное свойство святых духов духовно помогать братьям (молитвой) и тем соучаствовать их спасению? Бесы действительно желают нашей гибели, неужели святые не имеют действенного желания помочь нашему спасению? Неужто Бог, попускающий злые дела и нашёптывания злым творениям, не попустит и добрые - добрым? Каков же должен быть нравственный облик Бога при таком взгляде на Его Промысл?

Апостолы часто называли себя отцами (1Кор. 4,15), а верующих - своими духовными детьми (Флм. 10; Гал. 4,19; 3Ин. 4; 1Ин. 2,1,18; 1Тим. 1,18; 2Тим. 2,1; Тит. 1,4). Протестанты, отнимая у них право называться отцами, отказывают им и в отцовском чувстве. Вполне понятна неприязнь протестантов к папе римскому и вообще ко многим папам, которые так подходят под описание Христом фарисеев (Мф. 23,2-7; 13-16), но зачем же, зачитывая 9-й стих: Один у вас Отец, который на небесах, заключать, что у нас и земных отцов быть не может? Христос сказал: Нет никого, кто оставил бы дом ... или отца ... ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне ... во сто крат более... отцов (Мк. 10,27; 30). Один у нас Царь Небесный. Значит ли это, что и земных царей быть не должно? Один Наставник. Один Учитель. Неужели и учить и наставлять не надо? Ладно, не называйте апостолов отцами, но разрешите им быть ими! Тимофей как сын отцу служил апостолу Павлу (Флп. 2,22). Почему же Павел “как отец о сыне” не помолится о нём? И что же это за отец, который не молится о своих детях? Или, может, святые после соединения со Христом перестают быть отцами нашими? Что же это за благодатное соединение со Христом, которое лишь умаляет

(или совсем уничтожает) в праведнике любовь к ближнему, любовь к своим детям? Даже маловерный отец бесноватого со слезами молил Господа помочь своему беспомощному сыну (Мк. 9,24), хананеянка неотступно следовала за Христом, моля его о своей дочери (Мк. 7,25) и т.д.

Закljučая главу “промежуточное состояние”, Г.К. Тиссен пишет: “Мы приходим к выводу, что, умирая, верующий входит в присутствие Христова. Он приобретает с Господом общение, пребывает в состоянии сознательного блаженства, ожидая времени воскресения”. [13]

Православие исповедует, что в “промежуточном состоянии” святые сохранили не только сознание и разум, но и любовь. Сочетавшись со Христом, причастившись Любви, святые не потеряли ни отцовского чувства, ни христианской, деятельной любви. Мы верим, что мы не стали им чужими. Разве можно думать о блаженствующих ныне пастырях стада Христова, что они стали подобны свиньям, блаженствующим у переполненной лоханки, забыв про всех и вся? Нет, они не стали хуже тех отцов и пастырей, которые, оставаясь в теле, продолжают молиться за своих духовных чад.

Для христианского сознания чуждо предположение, что ответ праведника на прошение земного брата о его ходатайстве может быть отрицательным: “Да нет, братец, сам молись. Я уж, слава Богу, своё отмолил! Теперь спасайтесь как хотите, а меня не трогайте, я вам больше не молитвенник!”. Протестантское понимание святости и блаженства с Богом, видимо, предполагает именно подобный ответ.

Бог есть любовь. И, прежде всего, любовь к людям. Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать свои души за братьев (1Ин. 3,16). Нам трудно согласиться с тем, что после благодатного соединения с Богом, праведник оскопляется именно в этом чувстве (любовь к братьям). Что же, причастие Богу не умножает любовь, а ущемляет её?! Если так, то, соединение со Всесовершенным является не иначе, как ущербным для души праведника. Но ведь это полный абсурд! Тем более что сами протестанты согласны с тем, что любовь к ближнему проистекает из любви к Богу и что одно без другого невысказано. Кто имеет достаток..., но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце своё - как пребывает в том любовь Божия? (1Ин. 3,17; 4,20). А посему духи праведников, достигшие совершенства, видя в нужде братьев своих меньших, не затворяют от нас сердец своих. Наставления Христа о взаимной молитве не стали теперь для них пустым звуком. Поэтому слова апостола Павла: мы не перестаем молиться о вас (Кол. 1,9) не стоит так решительно ставить в прошедшее время.

Разве кощунственно звучат слова Давида, поющего: К святым Твоим, которые на земле, и к дивным Твоим - к ним все желание моё (Пс. 15,3)? Что же изменилось после того, как эти святые переселились от земли на небо? Так ли очерствели их души, что на радостях забыли о нас? Или, может, мы обязаны их разлюбить за их кончину? Если призывать других в молитву о себе при их жизни вполне благочестно, то также благочестно (при новозаветном взгляде на смерть праведников) призывать их к молитве за нас и после их теснейшего единения со Христом. Святой апостол Иаков, наставляя христиан молиться друг за друга и просить друг у друга молитв, особо отмечает, что много может усиленная молитва праведного (Иак. 5,16). Итак, если Слово Божие

учит нас обращаться к молитвам святых при их земной жизни и такое призывание святых ничуть не оскорбляет величие Господа, то почему же должно быть оскорбительным для благодати Отца Небесного и для достоинства нашего Искупителя призывание святых, более полным образом соделавшихся наследниками Богу и сонаследниками Христу (Рим. 8,17)?

Библейское утверждение: Христос - един Ходатай (1Тим. 2,5), протестанты воспринимают с тем же искажением, что и: "один Отец", "один Учитель", "один Наставник" и один Первосвященник. Согрешил ли ап. Павел, называя себя учителем язычников (1Тим. 2,7)? Наставляющих нас не назовём ли наставниками (Евр. 13,17)? Учащего не назовём ли учителем? Молящегося о нас не назовём ли ходатаем?

Да, Христос - един Ходатай искуплением и обновлением падшей природы человека. Он - Ходатай по естеству, будучи равен Богу, соединил в Себе все небесное и земное (Еф. 1,10), стал Посредником между Богом и человеком, т.к. Он Сам есть Богочеловек. Это качественно иное ходатайство нежели молитва к Богу. Не следует сравнению с Христа первосвященником, которое употребляет апостол (Евр. 3-4гл), так поспешно придавать буквальное догматическое значение. Сын равен Отцу, посему не может ходатайствовать пред Ним так, как это делают все прочие. Отец благ и милостив не менее Сына, а посему не нуждается в умолении Сыном. Когда желает помиловать Сын, тогда также желает миловать и Отец ибо они одно (Ин. 10,30; 5,19). В противном случае окажется, что ходатайство Христа, находясь в одной плоскости с нашими ходатайствами друг о друге, упразднит их совершенно. Ибо чем может восполнить наш жалкий лепет всесильное ходатайство Бога? Наши моления бессмысленны, если Христос совершает то же действие. Однако нет. Это два совершенно различных образа действия. Их нельзя смешивать, хотя и называются они иногда одним и тем же словом. Молитвенников-ходатаев у нас много, как пишет ап. Павел: при содействии и вашей молитвы за нас... дарованное нам по ходатайству многих (2Кор. 1,11). Двадцать четыре старца пали пред Богом с молитвами святых (Откр. 5,8). А что есть молитвы святых, как не ходатайство за нас? И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки ангела пред Бога (Откр. 8,4). Ещё раз повторюсь: не смейте помышлять, что и молитвы Христа были в той кадилнице молитвенников. Подобное рассуждение низводит Богочеловека до простого праведника, обретшего благоволение в очах Божиих.

"Все иные посредники стали излишни с того момента, как Христос вознёсся, воссел одесную Бога Отца, чтобы ходатайствовать за нас".[14] Видимо, так ответила бы протестантская догматика на просьбы апостолов: Умоляю вас братия... подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу (Рим. 15,30). Братия! молитесь о нас (1Фес. 5,25; 2Фес. 3,1; Еф. 6,19; Кол. 4,2-3; Евр. 13,18).

Не стоит так нарочито путать посредничество искупления с посредничеством земным (просительным) и первым исключать последнее. Перефразируя вышесказанное, повторюсь: если единое ходатайство Христа оттесняет моления о нас спасённых христиан, то и ходатайства спасающихся должны быть упразднены единым ходатайством Христа-Искупителя. Ибо Христос есть Ходатай живых и мертвых. Только спутав Искупителя с молитвенником, можно утверждать, что Ходатай-Христос делает все наши ходатайства излишними. Да, святые "не могут претендовать

на новозаветное посредничество"[15] потому, что Ходатай Нового Завета – Христос (Евр. 9,15). Но, просить Христа не о себе, а о ближнем - это иной род ходатайства. Православные, призывая святых, ищут не посредников, а со-молитвенников.

Часто протестанты сравнивают православное почитание святых то с римским пантеоном, то с культом предков или шаманизмом, а то и просто с суеверным многобожием. "Идеализация умерших, - пишет В.И. Петренко, - судя по всему, была естественной для людей во времена расцвета Греции и Рима настолько, что иногда мёртвых считали местными героями или полубогами".[16] Конечно, это заключение верно, всё так и было. Неверно лишь то, что это рассуждение включается в главу о почитании святых. Иные видят в Православии "культ поклонения душам умерших мучеников".[17] Чтобы провести параллель не нужно быть богословом. Им нужно быть для того, чтобы её доказать, обосновать, чего не сделал ни магистр богословия В.И. Петренко, ни автор "исключительного по своей ценности богословского труда"[18] П.И. Рогозин, ни многие другие указывающие на эти сходства культов.

Если протестантские богословы позволяют себе такие вольные сравнения, значит, есть необходимость напомнить азы катехизиса (пусть им будет стыдно): поклонение бывает божеское и почтительное. "Почитая святых, как верных слуг, угодников и друзей Божиих, Святая Церковь, вместе с тем, призывает их в молитвах не как богов каких, могущих помогать нам своею собственною силою, а как предстоятелей наших пред Богом - единым Источником и Раздавателем всех даров и милостей тварям (Иак.1,17)".[19] Почтительное поклонение - это поклонение образу Божию в человеке. Библейские примеры: сыны пророков поклонились Елисею до земли (4.Цар. 2,15), женщины пали пред ним же (4.Цар. 4,37). Навуходоносор поклонился Даниилу (Дан. 2,6), Авдий поклонился Илие (3Цар. 18,7), перед Ильёй пал пятидесятник (4Цар. 1,13).[20] Такое сугубое почтение человеку Божию оказываем и мы. Сыны Иакова поклонились Иосифу лицом до земли (Быт. 42,6), темничный страж в трепете припал к Павлу и Силе (Деян. 16,29). Вот так, сама Библия преподносит нам примеры почтительного поклонения человеку, почтённому от Бога. А Божеское поклонение есть служение высшему существу и подобает только Богу (Кол. 3,23-24).

П.И. Рогозин полагает, что православные "параллельно с культом поклонения мощам" (а мощам мы якобы воздаем божеские почести) развили культ поклонения святым. В этом утверждении отсутствует какое-либо различие между образом поклонения Богу и святым. Отсюда вывод: если протестанты называют наше поклонение святым - "божеским", то их образ поклонения Богу должен быть подобен поклонению угодникам Божиим в Православии. И если они поклоняются Христу так, как мы - святым, то они не должны считать Христа Богом, ибо мы святых богами не считаем.

Большую проблему представляет для протестантов то, что "Православие не поясняет ни природы контакта с умершими, ни понимания того, в силу чего они слышат все молитвы, с которыми к ним обращаются верующие".[21] Видимо отсюда баптисты черпают своё убеждение в том, что никакой святой "не может слышать молитв, обращённых к нему одновременно из многих пунктов земного шара".[22] Иногда это звучит как "аргумент против".[23]

Слава Богу, Царствие Божие и пребывание в Боге не состоит только из всего того, что нам знакомо и для нас постижимо. Иначе оно было бы скучным. А посему ответ на этот вопрос можно начать так: да, не всё возможно человеку, но всё возможно Богу (Лк. 18,27). Святым ещё во время земной жизни давался дар от Бога познавать отстоящее как им присущее, и многие тайны сердца по благодати Божией им были ведомы. Самуил знал, что было сокровенно в сердце Саула, Елисей видел тайное мздоимство слуги своего и советы царя сирийского (1Цар. 9,5-6). Апостол Пётр знал обман Анании (Деян. 5,3) и т.д. Если святые здесь на земле имели такую глубину откровений, то тем совершеннее в них это действие Божие ныне, когда они пребывают во Христе полнее, чем во дни их земного бытия. Следовательно, мысль о том, что святым на земле Бог открывал больше, чем на небе, исключается. Господь, как друг их, открывает им всё происходящее. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его, но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего (Ин. 15,15).

Авраам, находясь на небе, мог слышать вопль богача, несмотря на великую пропасть, отделявшую их. Авраам сказал богачу о его братьях: у них есть Моисей и пророки, пусть слушают их (Лк. 16,29), чем ясно выразил то обстоятельство, что, находясь на небе, праведники знают совершающееся на земле и после их кончины. (Откуда Авраам знал о Моисее и пророках?)

Ангелам Своим Господь открывает дела человеческие и потому бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся (Лк. 15,10). А духи праведников, достигших совершенства (Евр. 12,23), согласно христианской антропологии (в данном случае как православной, так и баптистской), обладают не меньшей степенью богообщения, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии (Лк. 20,36).

Это же обстоятельство подтверждает и свидетельство св. ап. Иоанна Богослова о виденных им “душах убиенных за Слово Божие”, которые молились о правосудии Божиим над живущими на земле (Откр. 6,10-11). Тот факт, что они знали о том, что “Владыка святой и истинный не судит и не мстит живущим на земле за кровь их”, не оставляет сомнений в том, что святые пребывают в ведении земных судеб и событий.

Вопрос о даровании относительного всеведения святым – это скорее вопрос о Боге, нежели о человеке. Как при земной жизни чудеса апостола Павла не были личным свойством самого апостола, а дарованием Божественным, так следует мыслить и об этом даре. Отрицающий подобную возможность вынужден будет отрицать и библейские чудеса прозорливости. Как необъяснима прозорливость на земле, также непостижима она и на небе. Перечисленное выше есть дары Божии. Во Христе мы видим: сколько человек как таковой может вместить даров (или свойств) Божиих. Мог ли Иисус внимать отстоящему? Да! А значит человеку это возможно настолько, насколько он приблизился к Его образу, уподобился и причастился Ему. Эту мысль Спаситель выразил так: Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит (Ин. 14,12; Мф. 21,21-22). К тому же, когда мы говорим о

благодатном единении, то говорим о преобразении самой личности человека в Боге, а не только среды её обитания. И уже как свойство этого преобразования “душа святая, соединишься с Богом, как с духовным солнцем, видит чрез посредство своего духовного солнца, освещающего всю вселенную, всех людей и нужды молящихся”. [24]

Святые молятся за всех и всегда, ибо ничуть не убавившееся чувство христианской любви и попечения подвигают праведника к самому естественному движению его души - молитве за ближних. Призывающий святого в со-молитвенники молящийся христианин соединяется с молитвой святого в едином богопоклонении. Его молитва к Богу становится созвучной молитве святого, то есть, едиnodушной. Таким образом, молитва святого о нём становится и его молитвой, богообщение святого - его богообщением. Плоды такого соучастия в молитве и являются реальной помощью святого в нашей личной духовной жизни.

“Каждая душа должна иметь личное предстояние Христу, свой личный с Ним разговор, свою личную жизнь во Христе, и между ею и Христом в этом нет и не может быть никакого посредства, как нет его в общении евхаристическом... но личное предстояние Христу не означает её одиночества в этом. Сыны человеческие, принадлежат к единому человеческому роду, никогда не могут и не должны замыкаться в отъединении своём”. [25]

Мы приступили к торжествующему собору и церкви первенцев... и к духам праведников, достигших совершенства (Евр. 12,22-23). Почему же в самом главном нашем делании – молитве, христианин обязан отступить от этого собора? Молитва – это непрерывный христианский подвиг (1Фес. 5,17). Молиться надо постоянно, а значит постоянным должно быть отсечение от Небесного Иерусалима? Впоследствии, не слишком ли отсечённым окажется для нас этот город?

Неизбежно чужеродным окажется наше вхождение в торжествующий собор ликов ангельских и духов праведных, если при жизни мы старательно прерывали с ними даже самое касательное общение. Вхождение в Царство Небесное должно быть вхождением к своим, искусственное прививание здесь невозможно. Небесные и земные христиане поклоняются одному Богу, но по протестантской формулировке мы почему-то это можем делать только как бы в разных комнатах. Только за глухой перегородкой, т.е. в состоянии крайней разобщённости между собой. Это ли Тело Христово?! Не калекой ли оно становится при такой странной внутренней дисгармонии?

По обще-христианскому учению жизнь Небесного Града должна начаться здесь на земле. Царство Небесное – это совместное, едиnodушное славословие Бога. Это Царство единства и общения, а не множества добрых личностей разобщённых меж собой. Протестанты это прекрасно понимают и свои внутрицерковные отношения строят на общинной основе. Трагедия в том, что эту верную заповедь о внутреннем единстве Церкви они сужают до рамок земной общины. Таким образом, профанируется само понятие о духовном родстве составляющих единое тело Церкви. “Партия” и “Церковь” - не синонимы. Нарушение органического взаимоучастия небесного и земного в Теле

Христовом в большей или меньшей мере всегда приводит к упразднению Креста. Христос соединяет в Себе всё небесное и земное (Еф. 1,10), а не просто ими обладает. Закон соединения разумных существ не предполагает ли и взаимообщения (в молитвенном соучастии в деле нашего спасения)? Если поискать пример из жизни, то, пожалуй, безо всякого взаимообщения соединяются только “кильки” в консервной банке! Христианская любовь есть непрестанное единство душ человеческих в Духе Божественном. “Кто – живой член Церкви, того отсутствие немислимо, где бы он ни был”. [26]

Иногда как веский аргумент приводится следующее соображение: “Если даже допустить, что Сам Бог, будучи Всеслышащим и Вездесущим, слышит наши молитвы, обращенные к святым, и передает наши молитвы святым, после чего святые начинают ходатайствовать пред Ним, то и тогда разум требует, чтобы мы обращались непосредственно к Богу”. [27] Следуя требованиям разума, подвергнем этот аргумент библейскому анализу. Нетрудно убедиться, что на протяжении всего библейского повествования примеров с такой формулой богообщения достаточно много. Рассмотрим один из них.

Моисей взшел на Синай для беседы с Богом, а тем временем Аарон вылил буйным израильтянам золотого тельца. И вот, Господь подробно доводит до сведения Моисея всё происшедшее и Своё отношение к сему: Я вижу народ сей, и вот народ он - жестоковыйный, итак, оставь Меня, да воспламенится гнев Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ от тебя. Но Моисей стал умолять Господа Бога своего... И отменил Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой (Исх. 32,9-10;14). Итак, что же? Господь разве не знал, что Моисей станет молиться о народе своем? Разве не знал, что помилует Он Израиль по молитвам Моисея? По логике вышеприведённого аргумента баптистов, у Бога нет того “разума”, который бы подсказал Ему помиловать израильтян и без ходатайств Моисея! (ср. Иез. 22,30).

Во-вторых, всё, что мы делаем и в нашей обыденной жизни (кроме греха) делаем по милости Божией. Иначе говоря: благодаря тем законам, которые установил Бог. Ибо Им создано всё... и всё Им стоит (Кол. 1,16-17). Бог установил закон, по которому мы можем слышать друг друга на земле, Он установил возможность, благодаря которой ангелы слышат Бога и друг друга на небе. Подобно сему Господь силен сотворить чтобы небо слышало землю, чтобы находящиеся с Богом слышали оставшихся как ангелы.

И вообще, если пророки ходатайствуют перед Господом Саваофом (Иер. 27,18) при жизни (часто среди гонений и унижений), то те же самые Моисей и Илия с Ним беседующие (Мф. 17,3) после смерти, почему же не могут ходатайствовать? Зачем так кощунственно мыслить о Моисее и пророках? Неужели до бесконечности огрубели сердца их так, что, будучи в таком близком общении с Богом, они равнодушно смотрят на труды и страдания своих ближних?

С подборкой цитат Писания у П.И. Рогозина против “воздаяния Божеских почестей кому- либо, кроме Бога”[28] православные никогда не спорили (а значит, и приводить сей перечень неуместно). Но, приводимый тут же ряд цитат под тезисом: “Писание говорит нам, что после смерти святые уже не принимают участия в земных делах (Откр. 14,13; Евр. 4,10; Дан. 12,13), и что их нельзя тревожить (1Цар. 28,15)”, вызывает недоумение.

Да, в “Откровении” сказано, что святые упокоятся от дел своих (14,13), но значит ли это, что они теперь безучастно смотрят на старания (или падения) тех, о которых при жизни непрестанно молились? Если двое братьев, взбираясь на вершину горы, помогают друг другу, то когда один из них достигнет её раньше, не поможет ли другому? Неужели хватит у кого-либо из протестантов догматической преданности обещать, что если попадет он в Царство Божие, то тут же перестанет молиться за тех, за кого он молится ныне?

Кто вошёл в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих (Евр. 4,10) - цитирует Рогозин. Но ведь Бог, упокоившись от дел, не перестал промышлять о нашем спасении. Упокоился ли Он так, что перестал заботиться о созданиях Своих? Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! (Мф. 23,37) Если праведник упокоился от дел своих, как Бог от Своих (Евр. 4,10), то не оставит и он попечения о братьях своих (1Цар. 12,23).

Что же касается того, “что их нельзя тревожить”, то необходимо заметить, что тем оккультным способом, на который ссылается упоминаемый автор (1Цар. 28,15), Богом запрещено вообще какое-либо действие. “Мерзость пред Господом” есть всякое сношение с оккультной мистерией. И неважно, с какой целью. Будь-то вызывание духов, “путешествие в Астрал” или исцеление.

Итак, разобрав всю несостоятельность протестантской доктрины об исключении прославленных святых из числа молящихся, рассмотрим несколько исторических православно-протестантских противоречий.

В.И. Петренко пишет, что уже в раннем христианстве: “Давление языческого образа мыслей проявилось в... церемониях и верованиях, связанных с новым культом мучеников”. [29] “Кульмёртвых, особое отношение к умершим в рамках этого культа, общение с умершими, почитание памяти умерших среди живых – все эти элементы были восприняты ранним христианством и преобразованы в самостоятельную систему убеждений и верований”. [30]

М.В. Иванов датирует это, по его выражению, “нездоровое поклонение” II-III веками. [31]

Но, в свидетельствах Церкви первоапостольской ничего о новизне культа мучеников нет. Церковь всегда живо реагировала на всё новое и чуждое ей. Это её свойство отразилось ещё в устах самих апостолов: Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь ещё говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема. (Гал. 1,8-9). Ни одна ересь со времён апостольских не оставалась без опровержения или отторжения со стороны апологетов. Даже о вопросах незначительных нам известны разномнения и споры: приём отпадших в Церковь, отношение к философии и т.д. Учитывая это, проникновение “языческого образа мыслей” и появление “нового культа мучеников” на фоне всеобщего молчания или одобрения – исключено. Следовательно, это предположение В.И. Петренко исторически некорректно.

К тому же было бы неверным не учитывать множества свидетельств отцов Церкви. Например: повествование о мучениках сцилитанских, пострадавших в 200-м году, составленное современником-очевидцем, заканчивается словами: “скончались Христовы мученики месяца июля в 17 день и ходатайствуют за нас пред Господом Иисусом Христом”. [32]

Евсевий Кесарийский передает рассказ о мученице III века Потамиене, что она обещала воину Василиду по отшествии своем молить за него Господа. А спустя 3 дня сам Василид засвидетельствовал, что она явилась ему ночью и, возложив на голову его венец, сказала, что молитва её была услышана.

Св. Дионисий Ареопагит: “Молитва святых, ещё при жизни их, а тем более по смерти, приносит пользу только достойным святых молитв ... неисполнимою и суетною надеждою обольщается тот, кто просит в молитвах святых и отвергает свойственные им святые дела”. [33]

Святой Киприан Карфагенский: “Братское единение и общение во имя веры объемлет собою не только всех живых, но и отшедших из этой жизни, не ограничиваясь ни местом, ни временем. Оно выражается со стороны почивших святых предстательством у престола Божия о братьях, не совершивших ещё своего земного поприща. Со стороны же последних – призыванием угодников Божиих и молитвами об их предстательстве”. [34] “Будем везде и всегда молиться друг за друга... и если кто из нас прежде отойдет туда (на небо) по благоволению Божию: да продолжится пред Господом наша взаимная любовь, и да не престанет пред милосердием Отца, молитва за наших братьев”. [35]

Тертуллиан; “мужи апостольские не проповедовали ничего противного апостолам”. [36]

Святитель Василий в слове на 40 мучеников: “Сколько употребил бы ты труда найти и одного молитвенника за себя ко Господу! - и вот 40 молитвенников, возсылающих согласную молитву... святой лик! Священная дружина! Непокколебимый полк! Общие хранители человеческого рода!

Добрые сообщники в заботах, споспешники в молитвах, самые сильные ходатаи, светила вселенной, цвет церквей! Вас не земля сокрыла, но прияло небо, вам отверзлись врата рая”.[37]

Святой Григорий Богослов в надгробном слове отцу: “Я уверен, что теперь молитвами произведёт он больше, нежели прежде учением, поскольку стал ближе к Богу, сложив с себя телесные оковы, освободившись от брения”.[38] В похвальном слове Киприану: “ты же, милостиво призри на меня с высоты... будь моим сопастырем, направляй её (паству) сколько возможно к лучшему, гони от неё прочь беспокойных волков... подавай нам наиболее совершенное и светлое озарение Святой Троицы, Которой ты предстоишь ныне, Которой и мы поклоняемся”.[39]

Святитель Иоанн Златоуст: “молитвы святых имеют очень великую силу, но только когда мы сами раскаиваемся и исправляемся... впрочем, сие говорю не для того, чтобы не призывать святых в молитвах”.[40] “Зная сие, возлюбленные, будем прибегать к предстательству святых и призывать их, чтобы они за нас молились, но не будем только полагаться на их молитвы, а и сами станем действовать по примеру их”.[41]

Св. Ефрем Сирий: “Победоносные мученики, добровольно претерпевшие скорби из любви к Богу и Спасителю, и имеющие дерзновение пред самим Владыкою, ходатайствуйте, о святые, за нас расслабленных и грешных и исполненных лени”.[42]

Четвёртый Вселенский Собор в своем одиннадцатом деянии записал: “Все отцы того собора единогласно возгласили: Флавиану вечная память; Флавиан по смерти живёт. Мученик за нас да молится”.

Не опустим без внимания и такой характерный факт: учение о призывании и молитвенном предстательстве святых исповедуют согласно с Православной Церковью и все отделившиеся от неё в древности. Сюда входят не только католики и несториане, но и абиссинцы,[43] копты[44] и армяне.[45] Это ещё раз подчеркивает оригинальность суждения протестантов об отношении к святым, и эта оригинальность симпатична лишь для тех, кто не желает знать ни истории Церкви, ни истории их богословской мысли в частности.

[1] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 186.

[2] В протестантской среде к проповедникам массового покаяния и обращения часто прилагается определение: “комбайн Божий”- как лучшего делателя на ниве Христовой (по слову Христа: жатвы много, а делателей мало (Мф.9,37).

[3] Луис Беркхов. История христианских доктрин. Изд. “Библия для всех”. СПб. 2000г. стр. 235.

[4] Речь пойдет о той части христиан, которая ныне пребывает на небесах со Христом.

- [5] Так как апостолы наиболее близки сердцу протестантов, а прочие праведники (как Николай Чудотворец и др.) вызывают те или иные нарекания, то в пример преимущественно будут братья святые апостолы.
- [6] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991г., стр. 185.
- [7] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 14.
- [8] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 15.
- [9] "История о богаче и Лазаре - не притча". (П.Рогозин."Лжесвидетели". М. 1993г. стр. 38).
- [10] Эта цитата по греческому переводу 70 толковников (III век до Р.Х.), но и в еврейском тексте обещание Самуила записано: И я также не допущу себе греха пред Господом, чтобы перестать молиться за вас (1Цар. 12,23).
- [11] Конечно, две последние цитаты из книг неканонических, но их читала Церковь первых веков и назвала "благочестивым чтением".
- [12] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр.15.
- [13] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 369.
- [14] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 14.
- [15] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 14.
- [16] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 107.
- [17] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 13.
- [18] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 4.
- [19] "Православное исповедание веры", часть III, ответ на вопрос № 52 из послания восточных патриархов о Православной вере.
- [20] В смысле: командующий взводом из 50 человек. А нынешние пятидесятники хоть и частенько падают на пол по поводу и без него, но поклониться человеку Божью им их харизма не позволяет.
- [21] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.110.
- [22] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 15.
- [23] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 186.
- [24] Св. праведный Иоанн Крондштатский "Моя жизнь во Христе" М. "Центр Благо" 1999г. стр. 6.
- [25] Прот. Сергей Булгаков. Православие. Изд. "Льбидь", Киев. 1991г. стр. 148-149.
- [26] Феофан Затворник. "Творения". Толкование на I посл. коринфянам. М.1893 г., стр. 198.
- [27] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 15.
- [28] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 15.
- [29] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр.108.
- [30] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 46.
- [31] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 17. Рогозин утверждает, что этот процесс начался лишь "в седьмом веке". Тогда произошло событие, которое, по его мнению, и установило призывание святых "сначала в самом центре тогдашнего христианства, а потом и во всех местах провинции"? (цит. изд. стр. 13).
- [32] Vid acta martyr. Seillitanorum.inter act. Martyr sincera ed a Ruinartio.
- [33] "О Церковной иерархии", гл.7, часть 3, параграф 6.
- [34] Св. Киприан Карфагенский. Об одежде дев. Цит по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г. стр. 147.
- [35] Послание № 58 Корнилию, 96.

- [36] Тертуллиан. "Об отводе дела против еретиков", параграф 32, "Творения", том II, стр. 29.
- [37] Творения. Часть 4, беседа на святые сорок мучеников, стр. 307.
- [38] Творения святых отцов. том 2, стр. 103.
- [39] Творения святых отцов. том 2, стр. 264. Подобные молитвенные обращения он делал и к св.АфанасиюВеликому (там же, стр. 213), и к Василию Великому (там же, том 4, стр. 139)
- [40] Беседы на Евангелие от Матфея, V п.4,5 том I, стр. 96-97.
- [41] In genes homil XLIV, п.2.
- [42] "Похвальное слово мученикам", "Творения святых отцов", том 12, стр. 250.
- [43] Bruce voyage aux sources du Nil , Londres 1730; Levi VIII, стр. 133.
- [44] Renaudot, том 1, стр. 41-42.
- [45] Худобашев. "Памятники вероучения Армянской церкви". С-Пб, 1847г. стр. 141 и 245.

Почитание Божией Матери

"Она взошла к Богу Сыну ступенью смирения потому, что смирением сделалась достойною быть Матерью Его".

Св. Димитрий Ростовский.

Имя пречистой Девы Марии во все века для христианина было образом той, которая чистотою своею сподобилась быть избранницей Божией, "палатой Святого Духа", послужить "вместилищем Невместимого", Рождённого "прежде всех век" родить во времени. Чудно сотворил Ей величие Сильный (Лк. 1,49). О Пресвятой Богородице неправильно было бы говорить в категориях аргументов и доказательств. Любовь к Божией Матери невозможно вызвать путём логики. Сколько ни перечисляй аргументов, доводов, оснований и цитат, но всё же любовь к Богоматери не на них зиждется. Это всё равно, что ребенку доказывать, что его мать достойна его любви и почитания. Исполнить пятую заповедь принудительно или ввиду объективных доказательств невозможно, как невозможно чествовать Божию Матерь и любить её в силу неопровержимости аргументов православных. Всё познается опытом. Любовь и близость к Божией Матери православного человека в словах выражается, но в них не заключается. Посему эта тема преимущественно посвящена не доказательствам почитания Богородицы, а, скорее, объяснению православного восприятия самой личности Богоматери. Ведь для того чтобы её полюбить, необходимо, по крайней мере, увидеть её глазами православных.

Служения выше того, которое восприняла на Себя Дева Мария, невозможно себе и представить. Сколько бы слов и эпитетов не прилагала Церковь к Деве Марии, все они, касаясь области непостижимых Божиих тайн, недостаточны, чтобы выразить её величие и чистоту. Многим неправославным эти именованья непонятны и даже соблазнительны. Постараемся объяснить основные из этих прилагательных.

Исаию для проповеди слова Божия Бог очистил горящим углем небесным (Ис. 6,7) так, что Исаия стал чище других и потому способным принять пророческое служение. Не будет преувеличенной похвала Богородице – "пречистая" ибо, восприняв в Себя Сына Божия, Который есть "Огонь" (Втор. 4,36), пребыла неопалимой. Посему не грех называть её так.

Деву Марию православные именуют и владычицей. Владыкой зовётся Господь (Исх. 15,17; Иуд. 1,4; Откр. 6,10), но владыками не грех называть и людей. Сам Бог называл владыкой Соломона (3Цар. 11,34), Езекию (4Цар. 20,5) и др. Если они могли именоваться владыками, то Богородица во много раз достойнее называться так.

“Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения Серафим” - воспевают православные христиане. Разумно ли? Рассудим: близок был к Богу пророк и вождь Израиля Моисей ибо служил посредником в том смысле, что передавал людям повеления Иеговы, “предсказывая о назначенной нам благодати” (1Пет. 1,10), Апостолы, ещё теснее пребывая в Господе, подъяли высокое служение Евангелия, говоря об этом как о Благой Вести. Но то, что обетовал Господь через Моисея (Втор. 18,15-18), то, о чём предсказывали пророки (Ис. 7,14) и то, о чём благовествовали апостолы (1Тим. 3,16), тайнообразно и непостижимо совершилось в её утробе. Великая благочестия тайна - Бог явился во плоти (1Тим. 3,16) “от Духа Святого и Марии Девы”. Бог преклонил небеса. И именно в утробе пречистой Девы благоволил соединить всё небесное и земное (Еф. 1,10). Этим своим служением Богородица вошла в более тесное единение с Богом нежели пророческий, апостольский или даже ангельский лик.

Православная Церковь также именует её “пресвятой”. Если принять значение слова "святой" как отделенный, избранный, то термин "пресвятая" будет означать "особо избранная" (уже из среды святых т.е. избранных). А если понимать "святой" как освященный благодатию Божией, то нетрудно признать, что Мария, безусловно, более других была освящена для воплощения Господа и за собственную добродетельную жизнь. Следовательно, называя Богородицу "пресвятой", мы не ставим её выше Бога, Который назван Святым (Откр. 3,7) и не "приписываем ей Божеские атрибуты", [1] а лишь подчёркиваем высокую степень её духовного совершенства.

Также и преблагословенною её называем мы без преувеличения. Ветхозаветная религия жила обетованием о Мессии. Посему Израиль – благословен (Чис. 22,12). Каждая семья в Израиле рождая младенца считалась благословенной от Бога, как бы этим давая Мессии родиться в ней. Мария не только принадлежала к роду благословенных, но и родила Самого Благословенного (Лк. 1,68). На ней исполнились все благословения и ожидания благословенного народа.

Со дня грехопадения Господь готовил человечество к Своему пришествию. Для этого потребовались тысячи лет падений и вразумлений. Спасителю не просто необходимо было удобное время для проповеди. Господь не может, спасая человечество, погубить при этом хотя бы одну душу. А именно эта опасность была при воплощении. Душа Девы должна была быть кристально чистой, невосприимчивой к горделивым помыслам. Она должна была, имея душу святую, не видеть в себе и единой добродетели, чтобы услышав от Ангела: Ты обрела благодать у Бога: и вот, зачнёшь во чреве, и родишь Сына, и наречёшь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки и царству Его не будет конца... рождаемое Святое наречётся Сыном Божиим (Лк. 1,30-37), - всецело поверить сему, но не возыметь мнения о себе. Затем, будучи Матерью Иисуса Христа, не допустить губительной гордости, при виде Его славы при жизни и ещё большей славы Его Церкви со дня пятидесятницы. Такое возможно только для души превзошедшей весь ветхозаветный духовный опыт.

Посему Церковь и называет её – “пренепорочная”. Вспомним: кто считался непорочным в Ветхом Завете? Судить об этом нужно по лучшим людям того периода. Например, Иов, которого даже ап.

Иаков ставит в пример христианам (Иак. 5,11), будучи непорочен, желал судиться с Богом: пусть взвесят меня на весах правды, и Бог узнает мою непорочность! (Иов. 31,6). Давид, которого ап. Павел перечисляет в числе достохвальных (Евр. 11,33), воспевал: Рассуди меня, Господи, ибо я ходил в моей непорочности, и, надеясь на Господа, не поколеблюсь... Испусти меня, Господи, и испытай меня... и я ходил в Твоей истине... А я хожу в моей непорочности; избавь меня, и помилуй меня. Моя нога стоит на прямом пути (Пс. 25). И все прочие праведники, будучи непорочными пред Богом, были готовы и признать это.

Посмотрим, как Мария ощущала себя перед Богом: она была чиста и непорочна настолько, что и не подозревала о себе никакого достоинства. Величайшее смирение Девы Марии отчасти было явлено в благовестии. Она, услышав заслуженную похвалу: Радуйся, Благодатная! Господь с Тобой; благословенна Ты между женами... смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие? (Лк. 1,28-29). Не явлением ангела смущена Мария, а похвалами от него. Она не находила в себе ничего за что бы её мог кто-либо хвалить, тем более Ангел Божий. По православному преданию, "Родившись от праведных родителей, Богоматерь проводила и сама жизнь самую праведную. Чистота и смирение были её главнейшими добродетелями. – Она занималась непрестанно богомыслием, молитвою, чтением и изучением Священного Писания".[2] Она знала, что сами эти похвалы не была так уж уникальны. В Писании Ветхого Завета сказано: Благословенна между женами Иаиль! за то, что убила полководца Сисару колом и молотом (Суд. 5,24). Благословенна ты от Господа! – сказал Вооз Руфи, хваля её за то, что она не пошла искать молодых мужей, а пришла на ночлег к нему (Руф. 3,10). Но непорочность пречистой Девы была такой, что она не находила в себе ничего достойного и этих похвал. Для сравнения заглянем внутрь себя. Стоит нам чуть-чуть потрудиться и нас не удивить тем, что нас за это хвалят!

Не так вела Себя Пресвятая Дева. Когда архангел возвестил ей, что Она станет Матерью Богочеловека, Мария не возгордилась, не подумала, что избрана на такое великое дело за особые заслуги и качества характера. И после не похвалилась Иосифу о посещении великого Архангела, возложив упование на Бога. Мария не подвергла слова Архангела сомнению, как это сделал Захария (Лк. 1,18), хотя благовестуемое Гавриилом было гораздо чуднее прежнего благовествования Захарии. Она не стала отказываться от невозможного для человека избрания быть Матерью Бога, а только сказала: Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему (Лк. 1,38).

Слава Богородицы в православии не зависит от её родственных связей со Спасителем. Мы не славим её в силу светской логики (славят царя - необходимо и родственников его почитать). Её величие всецело опирается на духовное единство с Богом Словом. Некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же ответил говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои?

И, указав рукою Свою на учеников Своих, сказал: вот Матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и Матерь (Мф. 12,48-50). Даже баптисты признают, что "Почтение к Марии, Матери Иисуса, должно быть безусловно большим,

чем ко многим другим людям”.[3] Она была духовно родной своему Сыну. И в день Святой пятидесятницы неслучайно оказалась она с учениками (Деян. 1,14).

Пресвятая Богородица Духом Святым прорекла о себе: Отныне будут убожать Меня все роды, что сотворил мне величие Сильный (Лк. 1,48-49). Итак, если Бог сотворил ей такое величие, не подобает ли и нам возвеличивать Деву Марию? В смирении и кротости Марии из Назарета явилось величие Богоматери. И если сказано, что она будет убожаема, то верующий Писанию будет не просто “уважать” или “читать память” Преподобной Марии. Мы научены Словом Божиим и Духом Святым убожать, т.е. прославлять в молитвах Пресвятую Деву. О Соломоне сказано: все народы убожат его (Пс. 71,17), а о Богородице: будут убожать... все роды (Лк. 1,48). Соломон воспринял это в земной жизни, Богородица – по отшествию. Конечно, мы не говорим о равном прославлении Христа и Его Матери, но смысл слова “убожать” от этого не меняется. Поэтому не стоит коверкать фразеологию, доказывая, что Богородица имела в виду, что её будут уважать, любить, помнить, ценить и т.п.

То, что пишут протестанты о Марии, в лучшем случае односторонне и критикует не православное, а католическое богословие. Но иногда в ходе этого противостояния опускается и до противоестественных выводов, которые несовместимы ни с христианской этикой, ни с богословием.

Схема протестантского протеста прозаичнее, чем кажется, и радикальнее, чем требуется. Католики возвеличили Божию Матерь до нереальных пределов, приписав её матери даже непорочное зачатие. В ответ на это - другая крайность: протестанты пытаются всеми правдами и неправдами унижить величие достоинства и святости Пречистой Девы.

Не обходится и без внутреннего противоречия: “О жизни Девы Марии после вознесения Иисуса Христа на небо Священное Писание ничего не говорит, и было бы неправильно строить какие бы то ни было догадки... Священное Писание запрещает нам “мудрствовать сверх того, что написано (1Кор. 4,6)”, [4] – полагают баптисты и тем перечеркивает немалую часть собственных рассуждений и аргументов. Ведь, исходя из таких соображений, совершенно невозможно изображать исторический путь “поклонения Божией Матери” и рассказывать о перестройке языческого Пантеона в Риме в христианский храм, как это делает П.И. Рогозин, представляя это краеугольным камнем в отношении почитания Богоматери. Ведь Священное Писание об этом также “ничего не говорит”. Откуда баптисты черпают сведения о том, что “память о Ней с первых веков христианства высоко чтилась”, [5] тогда как “исторические свидетельства показывают завесу молчания вокруг культа Марии первых четырёх веков”? [6]

Предвзятая, реакционная мысль (а не богословие) привела баптистов к утверждению, что та, что воспевала: Величит душа моя Господа и возрадовался дух мой о Боге Спасителе моём (Лк. 1,47) до

Его воскресения не только не веровала во Христа, но была “настроена даже враждебно”, [7] что никак не согласуется ни с Писанием, ни с Преданием, ни со здравым смыслом.

Заносчивость баптистов понятна, если сопоставлять их позицию с католической, и непонятной становится тогда, когда те же реплики и аргументы противопоставляются Православию. Например: “родив Его (Христа), – пишет П.И. Рогозин, - Мария не принимала на себя никакой другой роли”. Думаю, такое определение приложимо только к кукушке. От “роли” матери Мария не отказывалась, как и Иисус от “роли” сына.

И роль ходатаицы не была ей чужда; вспомним, как от бед избавила Богородица распорядителя пира и жениха. И как недоставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит ей: что Мне и Тебе, Жено? ещё не пришёл час Мой. Мать Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте (Ин. 2,3-5). Протестанты обычно делают акцент на ответе Христа, подчёркивая, что Он, якобы, игнорирует просьбу Своей Матери. Однако всё обстоит наоборот. Даже то обстоятельство, что час Его не пришел, не дало повода Спасителю отказать Матери в её просьбе. И поныне ходатайствует Мать Господа, моля Сына своего о нас. Потому что смерть её не смерть, а приобретение (Флп. 1,21). Её сочетание со Христом после успения никак не умаляет её любовь к нам, а скорее наоборот, даёт ей большее дерзновение пред Богом.

В.И. Петренко утверждает, что “культ Девы Марии, или культ Богородицы, занимает центральное место в православной практике, а также во всём деле спасения”. [8] Чтобы согласиться с таким утверждением, надо быть протестантом. В рамках православного сознания это заключение и непонятно и неприемлемо. “Ничто так не может доставить спасения, как постоянное обращение к Богу... Это стена несокрушимая, безопасность невозмутимая, крепость непобедимая, поэтому, хотя бы обстоятельства угрожали смертью, опасностью, совершенною погибелью, не переставай надеяться на Бога и ожидать от Него спасения, потому что для Него всё легко и удобно, и из безвыходных обстоятельств Он может доставить выход”, - говорит Иоанн Златоуст. [9] Православные не менее баптистов убеждены в том, что кроме Христа распятого нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись (Деян. 4,11-12).

“Позиция и роль, которые придаёт Марии православная еkkлезиологическая традиция, предполагает, что она исполняет функции Христа и Святого Духа”, [10] - полагает В.И. Петренко. “Тот факт, что Мария занимает центральное место в православной христианской вере, конечно же, является явным преувеличением и искажением той роли, которая была отведена Марии в Божественном плане спасения. Центром христианской веры является Троица”. [11]

Православное богословие никогда не приписывало никому Божеских функций, кроме единого Бога. Разве молиться с нами Богу – это функция Христа и Святого Духа? В таком случае эта функция в “православной еkkлезиологической традиции” распространяется на всех христиан.

Очевидно, “явным преувеличением” является мысль протестантов, “что Мария занимает центральное место в христианской православной вере”. Мы также не разделяем католического воззрения, будто “Матерь Божия воссела по левую сторону Бога Отца”. [12] Почти в любом православном храме вверху иконостаса изображается так называемый “деисусный чин”. Это ряд икон, в центре которого изображён Христос. По правую и по левую стороны от Него, стоя в молящейся позе, изображены Богоматерь и другие святые. Это наглядно и недвусмысленно даёт представление о том Кто занимает центральное место в православной вере. [13]

П.И. Рогозин считает, что “традиция причислять Деву Марию к Божественной Троице наблюдается и среди зарубежных русских богословов”. [14] Православие - это не набор богословских мнений. Есть голос Церкви, который и выражает в точности православную позицию по всем догматическим вопросам. Действительно, такая мысль была высказана (как частное богословское мнение) видным зарубежным православным богословом протоиереем Сергием Булгаковым. Но православное зарубежное богословие в лице его крупнейших представителей: святителя Иоанна Максимовича, архиепископа Серафима Соболева, Владимира Лосского и других решительно осудило эту еретическую мысль, которая, кстати, и не претендовала на догматическую ценность. В своем заблуждении С. Булгаков возвел Богоматерь до Богочеловека, говоря, что Мария со вселением Святого Духа “приобрела двуединую жизнь, человеческую и Божескую, т.е. совершенно обожается, почему в Своём ипостасном бытии является живым тварным откровением Духа Святого”. [15] “Есть совершенное явление третьей ипостаси”. [16] “Тварь, но уже и не тварь”. [17] “Человеческое естество Богоматери в небе вместе с Богочеловеком Иисусом вкупе являют полный образ человека”. [18] Эти идеи, родившись в зарубежной Церкви у С. Булгакова, там же и были осуждены. В среде Р.П.Ц. такое богословское воззрение никем не разделялось.

“Кроме того, - продолжает В.И. Петренко, - у кого-то может возникнуть вопрос о том, до какой степени название “Царица Небесная” оправдывается истинной экзегезой и принципами герменевтики, которые, если их приложить к вопросу о Марии, создают лингвистические и богословские проблемы, поскольку получается, что Мария становится практически на один уровень со Христом”. [19] Но, все эти лингвистические и богословские проблемы возникают у баптистов вовсе не по причине истинной экзегезы и принципов герменевтики. Причина в другом: нежелание понять простую вещь: наше отношение к Божией Матери – благоговейная любовь. И наши молитвы к ней – излияние любви и признательности, а не богословские трактаты или экзегетические исследования. Для внешнего испытующего ока непонятны бывают самые простые слова и чувства зримые для очей любящих. “Не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, разве тебе, Пречистая...” - воспевают православные. Нам возражают: “Это заявление выглядит кощунством по отношению к жертве Иисуса Христа и практически перечёркивает её значение”. [20] Но разве отрицается от Христа мать-христианка, когда поёт над колыбелью малыша: “ты мой единственный, ты только мой...”?! И разумно ли брать на экзегетическую экспертизу любовные признания? Отрекался ли пророк Давид от Бога, поя: К святым Твоим, которые на земле, и к дивным Твоим - к ним всё желание моё (Пс. 15,3)? Не нужно так цинично отцеживать выражения благодарности и умиления, ища в них чёткую субординацию. В благодарении и хвале всегда есть некоторая степень преувеличения и она непредосудительна

(см. Гал. 4,14-15). Этично ли, подслушав любовные шептания баптиста своей избраннице, сделать ему на собрании выговор за некорректные выражения. Мол, надо было обязательно упомянуть, что она, конечно, радость его, - но после радости познания Христа, свет очей его, - но после непостижимого Света Троицы и т.п.?

Самые светлые, самые превознесённые слова к Божией Матери обращали к ней святые и преподобные, богословы и святители, слагавшие Символ веры. Её молитвами не пренебрегали те, о которых невозможно предполагать, что они чего-то не понимали в экзегезе или были не возрождены в духовной жизни. Православные достаточно благоразумны, чтобы не цензурировать молитвенные воздыхания баптистских собраний, так же должны бы поступать и баптистские магистры богословия. Всему своё место.

Теперь постараемся разобраться в недоумении, которое протестанты высказывают об именовании Матери Иисуса – Богородицей. Зная, что баптисты не разделяют ереси Нестория (деление Христа на Бога и человека и как следствие этой предпосылки - отказ называть Деву Марию - Богородицей), православным трудно понять их позицию.

Баптисты часто пускаются в букварные объяснения о том, что “у Бога нет и не может быть матери. В древних преданиях термин “Богородица” к Деве Марии применяется только как благочестивая метафора. Мария была матерью только человеческого естества, в которое воплотился Христос, но от неё Он не родился как Сын Божий и как Бог”. [21] От чтения подобных рассуждений у православных возникает ответное недоумение: неужели баптисты всерьёз думают, что православные настолько глупы, что верят, в то, что до Марии второй Ипостаси в Троице не было, и что она дала начало Его Божеству?

Здесь налицо смешение двух взглядов на один и тот же тезис – “Мария не родила Бога”. Он и верен и неверен, в зависимости от того, что именно им отрицается.

Если он отрицает происхождение Божественной Ипостаси или Её Божественной природы от Марии, то этот тезис верен. (Но, этого никто не утверждает).

Если же полнота Родившегося редуцируется до одного естества человеческого, то с этим нельзя согласиться, оставаясь христианином.

Всё зависит от качества вопроса: “что рождено?” или “Кто рождён?”.

Рождая человека, невозможно родить что-то, не родив кого-то. И если мы неверно спросим: что родила Мария? Ответом будет – плоть младенца. Но правилен вопрос: кого она родила? Ответ однозначен – Того, Кто сотворил небо и землю!

Если Мария родила не Бога во плоти, а лишь плоть[22] и “была матерью только человеческого естества”, то как назвать Родившегося? Плоть? Естество? Или Бог воплощенный? Если родилось только человеческое естество (“Дева Мария была Матерью...Его человеческого естества, а не Матерью Христа, Сына Божия”),[23] нечто безликое, то, как же рождаемое Святое наречётся Сыном Божиим (Лк. 1,35; Ис. 7,14)?

Пресвятая Дева родила Того, Кто, будучи истинным Богом, в самое мгновение зачатия в утробе её воспринял в единство Своей ипостаси естество человека, так, что и в воплощении от неё был, и по воплощении неизменно остаётся единым Богочеловеческим Лицом. Ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2, 9). Мария родила Господа Иисуса не по Божеству Его, а по человечеству, которое, однако ж, с самой минуты Его воплощения стало нераздельно ипостасно соединено в Нем с Его Божеством. Человеческое естество с самой минуты Его воплощения было обожено Им. “Само Слово стало плотью, зачат от Девы, и изшёл из неё Бог с воспринятым естеством человеческим, которое при самом приведении его в бытие, обожено было Словом так, что три обстоятельства: восприятие, зачатие и обожение естества Словом совершились в одно время. Потому Святая Дева почитается и именуется Богородицею не только из-за естества Слова, но и из-за обожения человеческого естества”. [24]

Архиепископ Макарий поясняет: “Обожено не в том смысле, будто человечество во Христе превратилось в Божество, потеряло свою ограниченность и получило вместо свойств человеческих свойства Божеские, а в том, что, быв воспринято Сыном Божиим в единство Его ипостаси, оно приобщилось Божеству Его, стало едино с Богом-Словом, и чрез это приобщение Божеству возвысилось в своих совершенствах до самой высшей возможности для человечества степени, не переставая, однако ж, быть человечеством”. [25] Человеческое естество сделалось собственным Божескому Лицу. Как можно исповедывать нераздельность естества Богочеловека, утверждая, что Мария родила лишь отдельную от Бога часть - человеческую?!

Признавая Марию Матерью Иисуса, баптисты рассуждают так, словно в рождающегося Иисуса они не включают Личности Бога Слова, а видят в Нём лишь плоть. Позиция эта, несомненно, удобна для отрицания именованной Марии “Богородицей”, но невозможна с точки зрения христологии. Получается, что Мария родила некоего зомби или гуманоида или иное безликое, но телесное “нечто”. Одним словом, - естество. Но ведь даже рождение простого человека не сводится к рождению естества, а подразумевает и рождение личности.

Как только оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святого (Мф. 1,18), когда ещё носила во утробе своей предвечного Младенца, Елисавета по внушению Духа Святого нарекла преблагословенную Деву Матерью Господа (Лк. 1,43), т.е. матерью Бога.[26]

Отчего взыгрался младенец во чреве Елисаветы (Лк. 1,41)? Не о Господе ли своём возрадовался предтеча? Если Мария носила в себе “только плоть человеческую”, [27] то становится непонятной реакция младенца и слова Елисаветы. Рассуждая по этому поводу, Св. Афанасий Великий прямо называет Марию Богородицей: “Иоанн, ещё носимый во чреве Матери, взыграл радостно на приветственный глас Богородицы Марии”. [28]

Не просто богоизбранного младенца носила в себе Мария. Во утробе смиренной Девы из Назарета совершилась великая благочестия тайна: Бог явился во плоти (1Тим. 3,16). Таким образом, Св. Писание прямо указывает на то, что Мария родила не “только плоть человеческую”, а истинного Бога (1Ин. 5,20) во плоти. А посему Она воистину есть Богородица.

Так же мыслили и те, которые обличили и анафематствовали ересь Нестория о разделении Христа на ипостаси: “Посему исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек с разумной душой и телом. Рожденный по Божеству от Отца прежде веков, в последние же дни Он же Самый, рожденный по человечеству от Марии Девы, нас ради и нашего ради спасения. Единосущный Отцу по Божеству и Он же Самый единосущный нам по человечеству. Ибо произошло единение двух природ... Сообразно с этой мыслью о неслиянном единении (природы) мы исповедуем Св. Деву - Богородицей, и это потому, что воплотился и вочеловечился Бог-Слово и от её зачатия соединил с Собою воспринятый от неё храм”. [29] Игнатий Богоносец: “Бог наш Иисус Христос был во чреве Марии по усмотрению Божию”. [30] Иринеи Лионский: “Для того, чтобы возглавить в Себе Адама, Бог Слово Сам родился от девственной Марии, и по истине воспринял на Себя такое рождение, какое нужно было для восстановления Адама”. [31]

“Иисус” - имя земное, в переводе на русский язык означает “Спаситель”. “Христос” - имя Божие, означающее “Помазанник”. [32] Неразумному такое разделение имени второй Ипостаси на земное и небесное покажется разумным и наоборот. Имя Христа - помазанника принадлежит не одному лишь Еммануилу, родившемуся от Девы, но и людям, получившим помазание от Святого Духа (см. Пс. 104,15; 1Цар. 10,10; 16,13), и вообще всем христианам (1Ин. 2,20-27; Деян. 10,44-46. и др.). Богородицу, пожалуй, допустимо назвать Иисусородицей (Матерью Иисуса), но при условии православного понимания этих именовании. Кто исповедует Иисуса Назарянина Сыном Божиим, для того и Матерь Иисуса есть Матерь Божия. Для кого “Спаситель” (Иисус) есть не только человек, но Богочеловек, тот не станет вторить Несторию, понимая, что только разделяющий Христа на Бога и человека (или, как Рогозин, на Иисуса и Христа), не именует Деву Марию Богородицей. Если Младенец, рожденный от Девы, не более, чем человек, если это не Тот, Кого мы называем Богом, то к кому (Иисусу или Христу?) отнесем слова Исаии: Младенец родился нам - Сын дан нам ... имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности (Ис. 9,6; 7,16). Если всё это сказано о Божестве Сына, то как же предвечный Бог-Слово назван Младенцем?

Исторические справки: в самой древней литургии св. апостола Иакова (брата Господня) говорится: “Особенно же творим память о святой и славной Приснодеве, блаженной Богородице. Помяни её, Господи Боже, и по её чистым и святым молитвам пощади и помилуй нас”. [33] То же встречается и в литургиях, известных под именами св. ап. Петра и евангелиста Марка. И в более поздних: Василия Великого и Иоанна Златоустого.

С первых веков и до наших дней Церковь Божия исповедывала Деву Марию Богородицей. Историк Сократ, живший в V веке, писал об Оригене: “Ориген в первом томе толкований на послание апостола Павла к римлянам входил в изъяснение того, почему Святая Дева именуется Богородицею, и написал о том пространное толкование”. [34]

Св. Александр - епископ Александрийский, живший на рубеже III и IV веков, писал: “Господь наш Иисус Христос, воспринявший истинно, а не призрачно, тело от Богородицы Марии...”. [35]

Афанасий Великий, которого баптисты признают “столпом Церкви IV века”, [36] пишет: “Цель и свойство Св. Писания состоят в том, чтобы научить нас двум истинам о Спасителе, что Он от века был и есть Бог Сын, будучи Словом, Сиянием и Премудростью Отца, и что Он в последние дни (Евр. 1,1), ради нас восприняв плоть от Девы Богородицы Марии, соделался человеком”. [37] “Приклони ухо Твое, о Мария, к молениям нашим и не забудь людей Твоих... моли о нас, о госпоже Владычице и Матерь Бога Вышнего”. [38]

Григорий Богослов: “Если кто не признаёт Марию Богородицею, то он отлучён от Божества”. [39]

Св. Григорий Нисский, обличая христиан, отступивших от Церкви, в ряду прочих риторических вопросов назвал и такие: “...или мы возвещаем другого Иисуса? ... или дерзает кто-либо из нас святую Деву Богородицу называть человекородицею, как некоторые из них называют её с потерей всякого благоговения”. [40]

В V веке по материалу III Вселенского Собора блаженный Федорит писал: “Первой степенью нововведений Нестория было мнение, будто Святую Деву, от которой заимствовал плоть и родился по плоти Бог Слово, не должно признавать Богородицею, а только Христородицею, тогда как древние и древнейшие провозвестники истинной веры по преданию апостольскому, учили именовать и исповедывать Матерь Божию Богородицею” [41].

Еще более близкий Несторию человек - епископ Антиохийский Иоанн [42] в дружественном письме к нему, убеждая его прекратить начатое прение касательно имени Богородицы, скорее

напоминал, чем уверял, что “имя это никто из церковных учителей не отвергал. Напротив, многие, и притом уважаемые, пользовались им, а те, которые не пользовались им, не укоряли пользовавшихся... если по причине сего рождения (Гал. 4,4) именуется у отцов Дева Богородицею, как и действительно именуется, то не вижу никакой надобности входить в споры и нарушать мир Церкви. Мы не подвергаемся никакой опасности, когда говорим и мудрствуем так, как издревле говорили и мудрствовали в Церкви Божией богомудрые учителя”.[43]

Всё же, если баптисты убеждены в том, что “ученики апостолов очень скоро уклонились от доверенного им учения”, [44] и в древней Церкви со II века не стало правды, то почему бы не послушать Савонаролу, которого, например тот же Rogozin считает “великим проповедником правды”? “Я предстал пред славной Девой и Матерью Божией, прося её, чтобы Она соблаговолила для преумножения радости этого дня, быть нашей ходатаицей пред Святой Троицей”. [45]

Предположение о том, что у Богородицы по рождении Сына Божия (и она это знала см. Лк. 1,35), рождались и другие дети, православным кажется кощунственным или, по крайней мере, невежественным. В Священном Писании братьями часто называются и просто родственники. Например, Авраам и Лот названы братьями (см. Быт.13,8. греческий текст), тогда как на самом деле Лот был сыном брата Авраамова, Аррана (Быт. 11,27;31; 12,5), т.е. Лот был племянником Аврааму. Названы братьями Иаков и Лаван, тогда как Иаков был сыном сестры Лавановой, Ревекки (Быт. 28 и 29 главы). В том же смысле следует понимать и наименование братьев Господних, как близких родственников, а не братьев единоутробных. Вероятно, это были дети Марии, называемой Клеоповой.

“Христос поручая Матерь свою ученику, говорит: се сын твой (Ин. 19,26). О, какую великою честью Он почтил Своего ученика!” - замечает Иоанн Златоуст.[46] Если бы действительно у Христа было ещё четверо родных братьев, Он не стал бы препоручать Свою Матерь апостолу Иоанну, говоря: Се сын твой... се Матерь твоя (Ин. 19,26-27). Такое препоручение Матери чужому (по кровной линии) для неё человеку противоречило ветхозаветному закону и было бы оскорбительно по отношению к оставшимся братьям Христа. Тем более, что мать апостола Иоанна Саломия стояла тут же у креста (Мк. 15,40). Братья вполне могли содержать Богородицу. Да и братья Господни не называли себя братьями, но рабами Иисуса Христа (Иуд. 1; Иак. 1,1). И Божия Матерь нигде не названа матерью Иакова, Иосии, Иуды и Симона, а только матерью Иисуса Христа.

Итак, братьями Иисуса Христа в Писании называются: Иаков, Иосия, Симон, Иуда. У креста стояли три Марии: Матерь Его, сестра Матери Его, Мария Клеопова, и Мария Магдалина (Ин. 19,25). Матфей и Марк повествуя о том же, называют Марию, которую Иоанн называет Клеоповой, матерью Иакова и Иосии (Мф. 27,56; Мк. 15,40). Лука – матерью Иакова (24,10). Следовательно, Иаков и Иосия – дети Марии Клеоповой. И так как Симон и Иуда называются братьями Христа наряду с ними, то и они являются её детьми.

Подумать только! Мария, родившая Отца вечности (Ис. 9,6) и таким образом послужившая величайшему таинству, тут же пожелала иметь детей, тогда как другие жены, желавшие посвятить себя Богу, умели воздерживаться от всего (Лк. 2,37). И это предположение баптистам кажется естественным!?

То, что до рождества Господа Мария пребывала Девой - бесспорно. Но протестантов смущает слово "первенец", прилагаемое ко Христу. И не знал её, как наконец, Она родила Сына своего первенца (Мф. 1,25). Первенца! Значит, за Ним последовали другие? Если отложить все возмущения, связанные с неестественностью этого предположения, то остаётся пояснить, что в этом стихе лишь утверждается чистота Марии до рождества. Из этих слов вовсе не следует логических выводов о супружеском сожителстве её с Иосифом в дальнейшем. "Оба евангелиста с очевидною, особенною целью указывают на то, что Богочеловек был Первенец. Иудеи, которым обетован был Мессия, по этой причине особенно уважали чадородие, а неплодство женщины презирали. По этой же причине они особенно уважали первенца между чадами, так как один из первенцев, по мнению их, долженствовал быть ожидаемым Мессию. Вот тот возжеланный и преславный Первенец, говорят евангелисты".[47]

Слова "как наконец" в греческом оригинале применяются тем же оборотом, как и в Быт. 8,7;14; Пс. 89,2; 109,1; Мф. 28,20; 5,26; и т.д. Перевод Кирилла и Мефодия здесь оказался точнее: "дондеже", что равно "доколе". Именование "первенец" в Священном Писании не всегда означает того, после которого рождались последующие дети. Иногда оно употребляется для того, чтобы обозначить того, прежде которого никто не родился. Например, не все израильские семьи были многодетны, но всем сказано: освяти Мне каждого первенца, разверзающего всякие ложесна между сынами Израилевыми (Исх. 13,2; 4,22), тогда как неизвестно было, будут ли другие дети после него у родителей или нет!

В словах пророка Иезекииля о восточных воротах храма православные видят прообраз приснодевства Богоматери. Ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены (Иез. 44,2) Она пребывала "затворенной", т.е. в чистом девстве не только до рождества, но и после того, как Господь Бог Израилев вошел ею в мир. Только Он один избрал её, в которой воплотился. Она - тот священнейший сосуд, который кощунственно было бы использовать для мирских целей (т.е. обычного деторождения ср. Дан. 5,2;30).

Еще яснее это выражается в ответе самой Девы Марии благовестнику: как будет это, когда Я мужа не знаю? (Лк. 1,34). Надо ли напоминать, что этот вопрос Пресвятая Дева задала Ангелу в то время, когда уже была обручена Иосифу? (Лк. 1,27). Её реакция указывает на то, что она и не предполагала возможности зачатия от кого бы то ни было, а значит - дала обет Богу сохранить девство свое навсегда. И если бы не для того только была Мария обручена Иосифу, чтобы он оставался стражем её девства, то, после их обручения она, как и любая другая, должна была расстаться с мыслью о девственной жизни. Как могла сказать: Я мужа не знаю та, которая, якобы, не сомневалась в том, что вскоре станет женою Иосифа? Но т.к., несомненно, Мария дала пред

Богом обет всегдашнего девства, то быть не может, чтобы она не сохранила своего обета навсегда, особенно же после того, как удостоилась соделаться Матерью Господа.

Предположение, что Мария и Иосиф просто к тому времени не успели сочетаться (Мф. 1,18), неверно. Опять вернёмся к словам Богородицы. Она не говорит: “Я ещё не познала...” или просто “не знала” мужа своего. Её удивлённый вопрос вызван тем, что для неё зачатие в принципе невозможно. Немыслимо не только сейчас, но и в дальнейшем. Представьте ситуацию: вы встречаете молодоженов, которые по каким-либо причинам к моменту вашей встречи ещё не успели разделить ложе. И вот, вы говорите жене: “Зачнёшь и родишь сына, назовёшь - Димой!”. Скажите: логично ли будет удивление жены: “Как будет это, когда я мужа не знаю?” Скорее, такой ответ вызовет удивление самого вопрошающего!

Августин, творения которого в XVI веке вдохновили основоположников реформации, писал: “Девство Марии тем многоценнее и приятнее, что Она посвятила его Богу ещё прежде, нежели Он зачался. Это показывают её слова Ангелу-благовестнику: как будет это, когда Я мужа не знаю? Поистине, она не сказала бы сего, если бы ещё прежде не дала Богу обета пребыть девою. Но т.к. это было не согласно с нравами израильтян, то Она обручилась мужу праведному, который не только не нарушил сам того, что Она уже посвятила Богу, но и охранял бы её от других”. [48] Св. Амвросий Медиоланский: “Невозможно, чтобы Сын Божий избрал для Себя Матерью ту, которая, родив Его, восхотела потом нарушить свое девство”. [49] Иоанн Златоуст также исповедывал приснодевство Богородицы: “Девственная утроба Девы и после рождения осталась невредимой... Дева и после рождения осталась Девою и рождением не нарушила девства... (Христос) вышел из утробы, и утроба осталась девственной, потому что Тот, Кто без семени устроил Себе в Деве одушевленный храм, Сам и сохранил, как Бог, утробу целою. Дела Божественные не подлежат природе вещей, но повинуются повелению Бога Слова”. [50] “В Адаме не потерпело вреда соотношение членов после того, как взято было ребро, ни печать девственности не нарушилась после того, как вышел Младенец”. [51]

Учитывая всё вышесказанное, думается, уже не так фантастично будет для протестантов древнее предание Церкви о том, что Иосифу-обручнику было ко времени обручения около восьмидесяти лет. Этим же обстоятельством объясняется и его исчезновение со страниц Евангелия с момента семейного посещения Иерусалимского храма в отроческие годы Иисуса (в то время как о Марии и братьях упоминается до дня пятидесятницы (Деян. 1,14) и позже).

Учение Римской Церкви о непорочном зачатии Девы Марии, объявленное папой Пием IX в 1854 г. догматом, настолько далеко от Православия, насколько далека всякая ложь от истины. Архиепископ Иоанн (Максимович), будучи ещё иеромонахом, писал: “Римская церковь в своём стремлении возвысить Пресвятую Деву идет по пути полного обожествления её. И если уже сейчас её (римской церкви) авторитеты называют Марию дополнением Святой Троицы, то скоро можно будет дожидаться, что Деву будут почитать как Бога”. [52]

Прославляя непорочность Девы Марии и её мужественное перенесение скорбей во время земной жизни, отцы Церкви, однако, отвергают мысль о том, что Она является посредницей между Богом и людьми в смысле совместного искупления ею человеческого рода. Это учение, по-видимому, имеющее целью возвысить Богоматерь, в действительности же совершенно упраздняет всю её добродетель. Ведь если Мария ещё во чреве матери была благодатью Божией сохранена от всякой нечистоты, потом той же благодатью сохранена от греха и после рождения, то в чём её заслуга? Если она была поставлена в невозможность согрешить и потому не согрешила, то за что же “сотворил ей величие Сильный”? (Лк. 1,48). В том-то и проявилась праведность и святость Девы Марии, что она, будучи по природе не выше других, более всех возлюбила Бога и предалась Ему. Чистотой своею возвысилась и гармонией своих усилий и благодати Господней достигла великой степени совершенства насколько это возможно человеку и тем удостоилась стать особым сосудом Божиим.

Учение католиков об изначальной безгрешности Девы Марии отрицает её победу над соблазнами и искушениями. Из победительницы, заслуженной быть увенчанной венцами славы, делает её слепым орудием Божьего промысла. Как говорит архиепископ Иоанн: “не возвышение и большую славу, а унижение её представляет тот “подарок”, который поднес Ей папа Пий IX и все остальные, думающие, что могут прославить Богоматерь отысканием новых истин”. [53] Таким образом, подводим итог: не стоит (то ли по неведению, то ли намеренно) мешать католичество с Православием и затем с усердием и ревностью бороться с этой карикатурой.

“Слово Божие также ничего не говорит нам о том, что по смерти своей Дева Мария была вознесена телесно на небо”, [54] – говорят баптисты. Но, если следовать такой логике, то получится, что в христианской Церкви за всю её 2000-летнюю историю не произошло более ни малейшего чуда, кроме описанных в “книге Деяний святых апостолов”. Вряд ли взгляд на Священное Писание как на справочник чудес и сборник предписаний можно назвать богословским. Действительно, “о том, чтобы безжизненные трупы возносились на небо, о таких случаях Св. Писание не говорит”. [55] Но не говорит об этом и православное богословие. Разница в понимании телесного вознесения Богоматери на небо между Православием и католичеством в том, что у католиков - это непререкаемый догмат, а у нас это свободное для верования благочестивое предание.

В заключение опять напомню: тяжбы по догмам и выяснение позиций – полезно и необходимо, но не может дать полного понимания почитания Пресвятой Богородицы в православии. А частичное, так или иначе, будет продолжать рождать вопросы и недоумения. Понимание того, почему мы это делаем отличается от того, чем мы это можем обосновать. Приближение к Божией Матери, как и ко всякому человеку, не может состоять лишь в штудировании учебников богословия и истории. Необходимо личное обращение души к душе или непредвзятое вопрошение Бога о ней. Тогда, с помощью Божией, близок и понятен станет совет старца Никодима: “Когда увидишь икону Пресвятой Богородицы, обрати сердце твое к Ней и возблаговари её за то, что она явилась такою готовою на покорность воле Божией, что родила, вскормила и воспитала Избавителя мира и что в невидимой брани нашей никогда не оскудевает её предстательство и помощь нам”. [56]

- [1] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. стр. 13.
- [2] Творения святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. IV. стр. 406.
- [3] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 186.
- [4] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 58.
- [5] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 13.
- [6] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 98.
- [7] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 57.
- [8] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 98.
- [9] Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра, 2000г. стр. 68.
- [10] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 101.
- [11] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 102.
- [12] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 13.
- [13] Если же вопрос стоит об иконе Божией Матери "Державная", на которой она действительно изображена восседающей на престоле, то поясним: её престол не примыкает к престолу Бога Отца ни с правой, ни с левой стороны. Поэтому "о поклонении ей как "четвертой ипостаси" (П.И. Рогозин цит. изд. стр. 13) мы не допускаем и мысли. Сидение на престоле есть образ вечного блаженства, который Христос употребил, обещая апостолам небесную славу.
- [14] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 56.
- [15] Прот.иер. С. Булгаков "Неопалимая купина", изд. 1927 стр. 154.
- [16] Там же, стр. 175.
- [17] Там же, стр. 141.
- [18] Там же, стр. 141.
- [19] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 103.
- [20] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 187.
- [21] С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991 г., стр. 186.
- [22] Рогозин. Цит.изд.стр. 13.
- [23] Тамже.
- [24] Иоанн Дамаскин. "Точное изложение православной веры", гл.12. С.-Пб. 1894 г., стр. 151., М. 1998г., стр. 223
- [25] Архиеп. Макарий. "Православно-догматическое богословие". Том. II. С-Пб. 1868г. стр. 96.
- [26] Сомневающиеся в том, что "Господь" - имя Бога, см. Ис.42,8; Пс82,19; 67,5; Ам.5,8; 9,6. С.В. Санников, однако, считает, что "титул "Богородица не имеет право на существование. Не даром в Священном Писании ни разу Мария не названа Богородицей, Богоматерью и т.д. и даже Иисус в Новом Завете называет её не матерью, а обращается к ней: "Жено" (женщина)". Цит. Изд. стр. 186. Мне трудно поверить в то, что баптисты учат, что Иисус даже не считал Марию Своей Матерью. Неужели пятая заповедь Его не касалась?
- [27] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 13.

- [28] Против Ариан. Слово III, п.33; III, 14; IV,32.
- [29] "Согласительное исповедание" Собора 433г. Hefele-Leclereq. Histoire des Conc. Том II,1. стр. 369. Цитировано и у А.В.Карташева "Вселенские Соборы" М. 1994. стр. 229).
- [30] Посл. к Ефесянам,16.
- [31] Против ересей, III,21
- [32] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 13.
- [33] Цит. По православно-догматическому богословию. Д.Б. Макария. СПб. 1857г. том.II. стр. 417. Принадлежит ли эта литургия самому ап. Иакову, не так важно, важно то, что датируется она концом I века.
- [34] Сократ. "История Церкви", часть VII, п. 32. Хотя это творение Оригена до нас и не дошло, но мы видим, что "Богородицею" Марию называли и в III веке.
- [35] Послание Феодориту 1,4.
- [36] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 12.
- [37] Афанасий Великий. "Против Ариан", Слово III, 29.
- [38] "Слово на Евангелие от Луки", гл. 1.
- [39] Послание к Кледон. I в "Творениях святых отцов", том IV, стр. 197.
- [40] Послание к Евстафию и Амвросию. "Творения", том III, стр. 660.
- [41] Haeret Fab IV, с. 12."Творения", том IV, стр. 245. Несмотря на богословские разногласия и даже впоследствии анафематствование Нестория, их личные отношения оставались дружескими. Следовательно, данный труд блаж.Феодорита нельзя упрекнуть в предвзятости или подтасовке.
- [42] Епископ Иоанн наиболее болезненно переживал еретическое уклонение своего друга и искренне всячески старался отвести Нестория от погибельного пути.
- [43] Aqud. Harduin.Act. Concil. Том I, часть I, стр. 1329.
- [44] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 66.
- [45] Проповедь на книгу Иова. У Пасквале Вилари, цит. изд. том II, стр. 250.
- [46] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Изд. М. 1993г. Том. II. Беседа LXXXV. стр. 576.
- [47] Творения святителя Игнатия. Т.III-IV. стр. 416.
- [48] Августин. "О Деве", IV.
- [49] Ambros de instit. virgin с. 6.
- [50] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Изд. М. 1993г. Том. II. Из творений отнесённых в издании Миня к разряду "Spuria". Беседа "против еретиков, и о святой Богородице". стр. 911.
- [51] Там же. стр. 912.
- [52] Иеромонах Иоанн (Максимович). О догмате "непорочного зачатия" Пресвятой Богородицы. В книге "Папство и его борьба с Православием". М.1993г. стр. 51. Эта же статья есть в книге "Православное почитание Божией Матери" С-Пб. 1992г.
- [53] Архиеп. Иоанн (Максимович).Цит. изд. стр. 55.
- [54] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 58.
- [55] П.И. Рогозин. цит. изд. стр. 58.
- [56] Невидимая брань старца Никодима Святогорца. М. изд. 2-е 1892г. стр. 59.

Почитание мощей угодников Божиих

"Если соблазняет тебя, что ради любви мучеников к Богу и за их постоянство чувствуется нами прах мученических тел, то спроси у тех, которые получили от них (мощей) исцеление, и дознай, в каких страданиях подают они врачевания. Тогда не только не будешь смеяться над тем, что делается, но, конечно, и сам поревнуешь исполняемому".

Исидор Пелусиот.[1]

Почтительное поклонение мощам святых угодников воздается нами по образу такого же поклонения иконе. Поэтому многое из сказанного в защиту икон может быть прилагаемо и по отношению к мощам.

Самым, на мой взгляд, любопытным обстоятельством при яром отрицании протестантами почитания мощей является то, что они сами вполне открыто почитают мощи тех, кого любят.[2] Когда умирает кто-либо из протестантов, его родственники и друзья, конечно не из любви к телу, а именно по любви к душе усопшего, покупают ему красивый гроб, одевают его в новые одежды, целуют тело его и возлагают на гроб и могилу цветы. Так протестантами воздаются последние почести умершему. (Впрочем, не только ими, но у них, как и у атеистов, на этом ставится точка). Причина всем этим действиям, конечно, не обрядоверие и не рецидив язычества, а любовь. Стоит подметить ещё также, что, воздавая честь останкам, протестанты, безусловно, воздают должное не омертвелым тканям, а личности почившего. Итак, это ещё один пример в протестантской практике чествования личности посредством материального, что в глазах такого ревностного баптиста, как например Иаков Козлов, - чистой воды идолопоклонство.[3] Если же предположить, что чествование останков не имеет к личности никакого отношения, и это есть всего лишь проявление любви к телу, то и в этом случае протестанты подпадают под не менее тяжкое обвинение другого баптистского богослова в "поклонении именно "останкам".[4] Почему же то, что у протестантов считается нормальным при погребении, православным не позволено делать постоянно? Протестанты лобзуют останки своих братьев, а можно ли и нам тот же знак любви оказывать мощам своих святых?

Православное почитание мощей это не похоронный обряд, и не обожествление тел, как это пытаются доказать протестанты. Тех, кого мы ныне чтим сугубо (1Тим. 5,17), прежде возлюбил и прославил Господь (Ин. 14.21,23). Это важное обстоятельство нельзя не учитывать. Не тот достоин, кто сам себя хвалит, а кого хвалит Господь (2Кор. 10,18). Сначала явление чудес и знамений, потом прославление мощей. Посему не чудеса происходят от прославления, а прославление - от множества чудес.

О святых мощах протестанты предпочитают говорить в языческой терминологии, говоря о каком-то "воздавании Божеских почестей" останкам мучеников".[5] О пошатнувшейся нравственности, которая привела к "поклонению и боготворению "видимого", фетишизму". Но в Православии ничего подобного нет. И вслед за такими тяжкими укоридами в наш адрес хотелось бы видеть и силу аргументации, которой, как мы убедимся ниже, протестанты не обладают.

Вообще, при всякого рода обвинении мало провести наглядную параллель. Если обвинитель не желает быть голословным, он должен иметь свидетельства обеих сторон о характере их действий. Например, заметив сходство в том, что деловые люди почти не расстаются с ручкой и блокнотом, имеем ли мы достаточное основание для того, чтобы обвинять их в языческом суеверии, указывая на то, что и язычники имеют при себе талисманы, с которыми также не расстаются? Очевидно, нет! Необходимо собственное свидетельство тех, кто носит ручки об их отношении к этому предмету. И если окажется, что они не воспринимают авторучки так, как язычники свои талисманы, то всякое внешнее, сходство на котором строилось обвинение, потеряет свою ценность.

Богочитание ветхозаветного Израиля внешне также имело массу самых очевидных параллелей с языческими культами. Однако, о единстве мысли нельзя судить, не изучив внутреннее восприятие происходящего.

В обсуждении вопроса о мощах, протестантская сторона почему-то отказывается принимать во внимание православный взгляд на происходящее. А он, как и в вышеприведённом примере, ничего общего не имеет с языческим стереотипом мышления. И если протестантами это делается не намеренно, а по неведению, то тем более они не имеют права отождествлять с чьим-либо образом мысли то учение, которого не знают.

Строго говоря, не существует языческих обрядов самих по себе! Всё определяет то, с каким образом мыслей сопрягаются те или иные формы, каким содержанием они наполняются. Важно осмысление: языческое или христианское. Например: иудей совершает омовение, индус входит в священные воды Ганга, христианин погружается в крещальную купель. Скажите, индус ли совершает христианский обряд или христианин иудейский? А может иудей – индусский?[6] Кришнаит вкушает прасад, иудей - мацу, христианин - причастие. Внешне все одно творят, существо же творимого ими не в тех или иных действиях, а в том образе мысли, который с ним сопряжён. И если обвинять заочно, не обременяя себя знакомством с мыслью оппонента, можно прийти к слишком поспешным выводам.

А вот и они: баптисты видят в почитании мощей "воздавание Божеских почестей" останкам святых. Интересно, смогли ли бы протестанты отыскать такого православного христианина, который не отличал бы мощи святых угодников от Бога? Даже самые малограмотные прихожане не считают мощи богами, и поэтому ни о каком "воздавании Божеских почестей" не может быть и

речи. Блаж. Иероним писал к пресвитеру Руперию: "Не говорю: "мы боготворим останки мучеников", да не послужим твари более чем Творцу".[7]

Священное Писание не только не возбраняет преимущественное (сугубое) почитание мощей святых угодников, но и даёт нам ряд примеров благочестивого почитания останков святых. Так, ревнитель истинного богопочитания царь Иосия сжёг множество костей отступников и нечестивцев, но кости пророка Божия повелел сохранить в покое (4Цар. 23,18). Наиболее вразумителен пример чуда от костей пророка Елисея. И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев это полчище (моавитян), погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев, и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои (4Цар. 13,21).

"Здесь Бог сотворил чудо, - отвечает Иаков Козлов, - но это не говорит о том, что мы должны поклоняться мощам".[8] Во-первых, не поклоняться, а чествовать. А во-вторых, как-то же мы должны относиться к чуду от мощей? Вопрос: как? То ли нам игнорировать то обстоятельство, что Господь чудом указал на святого как на Своего угодника и закопать его останки равно с прочими. То ли избрать образ чествования тех тел, которых благоволил прославить Сам Бог, не выходящий за рамки христианства. Этот образ почитания есть в Православии и он далёк от идолопоклонства.

Кирилл Иерусалимский комментирует 4Цар. 13,21 так: "Он (Елисей), будучи в живых, совершил чудо воскрешения своею душею. Впрочем, чтоб не только были почитаемы души праведных, а верили бы, что и тела праведных имеют такую силу: то мёртвый, упавший в гроб Елисеев, коснувшись мёртвого тела пророка, ожил. Мертвое тело пророка совершило дело вместо души. Тогда, как оно было мёртво и лежало во гробе, даровало жизнь мёртвому, и даровавши жизнь, само по-прежнему осталось мёртвым. Для чего? Для того, чтоб не приписано было дело сие одной душе".[9]

Мы исповедуем, что всякое чудо совершает Бог. Он - истинный чудотворец. Исходя из этой предпосылки, мы чтим то, что почтил и прославил Бог. Оттого, что протестанты не верят в очевидное, т.е. в то, что мир материи может принимать в себя энергии духовного мира, в то, что Бог не чуждается материи для явления Своих даров и милостей, они пришли к выводу, что мы чтим безжизненное, чтим безблагодатное. Слово Божие утверждает обратное. Тварное может быть причастно благодати. Господь прославлял Своих угодников и посредством материи. Вспомним хотя бы милоть Илии, разверзшую прикосновением своим воды Иордана (4Цар. 2,14), одежды Христа (Мф. 14,36), тень ап. Петра (Деян. 5,15). Платки и полотенца святого апостола Павла, полагались в его отсутствие на недужных и одержимых бесами. Тогда больные исцелялись, а бесы изгонялись (Деян. 19,12). Таким образом, то, что само по себе ничтожно прославлялось от Бога ради славы Божией и святых Его.

Хотя нетление не является самодовлеющим поводом к прославлению, а лишь одним из свидетельств от Бога, само нетление святых мощей является необъяснимым с точки зрения

физики и медицины. Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (Прем. Сол. 2,23). Без сомнений, что нетление мощей это ещё не само нетление вечное, а лишь знамение его. Однако, велики и чудны дела Твои, Господи Боже Вседержитель! (Откр. 15,3).

Миф о том, что Церковь хранит некую тайную технологию сохранения тел и костей от разложения, крайне несостоятелен. Миф этот своим рождением обязан атеистам, но на вооружение был взят многими протестантскими сектами. Святые мощи были обретаемы при самых разнообразных, и часто при крайне неблагоприятных для их сохранения обстоятельствах. Так что чудесность их нетления становится очевидной. Гроб преподобного Сергия Радонежского найден почти в воде, и что же? Мощи его сохранены Господом, а не способствующими тому условиями. Тело преподобного Адриана Ондрусовского прежде обретения его 2 года пролежало среди болота, а тело святого князя Глеба, брошенное убийцами в лесу возле Днепра под открытым небом, лежало около пяти лет, и чудом Божиим не было съедено животными и не подверглось тлению. В этих и во многих других случаях, бывших на протяжении всей истории Церкви, Господь указывал на святых Своих, чья жизнь и дела для нас должны быть примером. И дела Господни для нас – пример. Если Он прославляет тела святых, не надлежит ли и нам их чествовать?

О том, что Господь преимущественно для проявления действия благодати избирает именно тела святых, мы видим не только на примере костей Елисея. Об этом же свидетельствует Евангелие: Гробы отверзлись, и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его (Христа), вошли во святой град и явились многим (Мф. 27,52-53).

Важная историческая справка: баптистские и православные исследователи сходны во мнении, что “упоминания о почитании святых и самих мощей их в древнехристианской Церкви уже встречаются в сочинениях мужей апостольских и в актах их мученичества. В “Окружном Послании Смирнской Церкви” о мученичестве святого Поликарпа даются свидетельства о почитании мучеников “как учеников и подражателей Господа” и самих останков их. Причём ежегодно праздновались дни кончины мучеников как “дни рождения их для будущей жизни”. [10] В.И. Петренко почитание мощей равно с молитвами святым относит к “раннему христианству”. [11] М.В. Иванов начало почитание мощей относит к периоду гонений II-III веков. [12]

Итак, по обоюдному свидетельству не в период упадка или духовной атрофии утверждается в Церкви почитание мощей, а во времена гонений. Этот период в ранней Церкви считается самым благочестивым периодом во всей истории христианства. Тогда Церковь кровью доказывала свою верность Христу. Сотни мучеников отдавали свои тела на растерзание, но не соглашались даже на жест почитания пред языческим извращением. О тех временах Тертуллиан изрёк: “кровь мучеников – семя Церкви” и был прав. Так неужели эта Церковь и в это время, когда само членство в ней грозило смертью, впала в банальный “фетиш”? Не ошибаются ли баптисты?

Святитель Григорий Богослов - один из столпов Церкви IV века, один из самых деятельных отцов Церкви, сформулировавших Триадологический аспект христианского богословия, в своём слове в день памяти св. мученика Киприана так говорит о чудесах от святых мощей: "Изгнание бесов, исцеление болезней, предвидение будущего. Всё это при помощи веры может подавать даже прах Киприанов, как знают изведавшие это опытом, от которых нам передана память о чуде и будет передаваться будущим временам".[13] И в другом слове: "они (св. мученики) прогоняют демонов, врачуют болезни, являются, прорекают, сами тела их, когда в них прикасаются и чтут их, столько же действуют как святые души их. Даже капли крови и всё, что носит на себе следы их страдания, также действительны, как их тела".[14]

Святителя Иоанна Златоуста, баптистский магистр богословия М.В. Иванов величает так: "величайший проповедник, прекрасные проповеди которого до сих пор переиздаются на многих языках и назидают многих верующих" и т.д. А значит стоит прислушаться к тому, что этот "благочестивый старец"[15] пишет: "Не только тела, но и сами гробницы святых исполнены благодати. Ибо если во время Елисея совершалось нечто подобное, и мёртвый чрез прикосновение ко гробу его разрешился от уз смерти и возвратился к жизни, тем более ныне, когда благодать обильнее и действия Святого Духа плодотворнее... Бог оставил нам мощи святых, желая как бы рукою привести нас к той ревности, какая была в них и, даровав нам некоторую пристань, надёжное врачевство против зол, отовсюду нас окружающих".[16] Или такой своего рода совет протестанту: "Не на то смотри, что лежит пред тобою нагое и лишённое душевной деятельности тело мученика, но на то, что в нём присутствует иная, большая самой души сила - благодать Святого Духа".[17]

Св. Ефрем Сирий: "И по смерти действуют они (мученики) как живые. Исцеляют больных, изгоняют бесов и силою Господа отражают всякое лукавое влияние их мучительского владычества. Ибо святым мощам всегда присуща чудодействующая благодать Святого Духа".[18] Историк Евсевий свидетельствует о почитании останков как об обстоятельстве, не вызывающем никаких сомнений и порицаний: "Мы потом собрали его (св. муч. Поликарпа) кости - сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота, и положили их где следовало".[19] Даже на фоне приведённых выше свидетельств, утверждение П.И. Рогозина будто "Никейский собор (787года) утвердил поклонение останкам мучеников наперекор... отцам Церкви",[20] выглядит, мягко говоря, не совсем компетентным.

Пытаясь отыскать хоть какую-то оппозицию единодушному отношению св. отцов к мощам, как к святыне, Рогозин пишет: "Антоний Египетский и Афанасий Великий, столпы Церкви IV века строго осуждали это опасное языческое направление в Церкви. Чтобы предотвратить тёмные массы от такой опасности, они приказывали замуровывать в стены храмов все сохранившиеся до того времени останки мучеников и ни в коем случае не допускать поклонения им".[21]

Однако, для человека знакомого с православной традицией, этот факт свидетельствует об обратном. Именно почитание мощей как святыни, знаменующей своим присутствием святость молитвенного помещения, мотивировало то, что мощи святых полагались в стены храма. Подобно

тому и ныне полагаются они в престол и вшиваются в антиминос (в чём также П.И. Рогозин не забыл укорить православных). А иначе действия данных отцов представляются несколько странными. Зачем замуровывать в стены храма то, что представляет "опасность" для тех, кто его посещает? Не лучшим ли было бы сжечь останки или уничтожить другим каким-нибудь способом?

О торговле мощами в "извращенных формах и чудовищных размерах" в Православной Церкви говорить не представляется уместным и, чтобы не обвинять баптистов в клевете, отнесём это к католикам.

В протестантской богословской литературе не часто можно встретить подробный анализ почитания мощей в Православии. Но у П.И. Рогозина эта глава о "поклонении мощам" есть. В заключение этой главы, которая у упомянутого автора скорее похожа на обвинительный акт, чем на серьезное исследование этой темы, он задаёт, надо полагать, риторический вопрос: "Нужно ли приводить места Священного Писания, чтобы убедиться в неосновательности поклонения мощам?", но тут же на него отвечает восклицанием: "Вот несколько мест Священного Писания, которые могут вывести любого человека из его самого долголетнего и упорного заблуждения. 1Пет. 1,24; Ин. 3,6; Деян. 2,29-31; Рим. 7,18; 1Кор. 1,29; 15,50; 2Кор. 5,1,16; Евр. 13,7; Иер. 17,9". Создается впечатление, что православные никогда Библию в руках не держали, и стоит им хоть раз прочесть Писание, как тут же со слезами раскаяния они порвут на себе рубаху и, предварительно выкинув мощи из храмов, станут баптистами! Вероятно, многие православные, всё же читавшие эти стихи Писания, в чём-то люди необыкновенные, раз их не вывели из "самого долголетнего и упорного заблуждения" те стихи, что выводят "любого человека"!

Что ж, предложение прочесть вышеприведенные ссылки настолько многообещающе, что мы, пожалуй, не только их прочтём, но и разберём их в контексте. Итак, ссылка №1 из первого послания ап. Петра (1,24): Всякая плоть - как трава, и всякая слава человеческая - как цвет на траве, засохла трава, и цвет её опал. Но слово Господне пребывает вовек (24-25ст). Слова эти цитированы ап. Петром из книги пророка Исаии, где сказано: Всякая плоть - трава, вся красота её как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа: так и народ - трава. Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно (Ис. 40,6-8). Как видим, здесь вечность Господа сравнивается с тленностью человека. Ничто в сравнении с Богом не вечно: Они (небо и земля) погибнут, а Ты пребываешь, и все обветшают как риза, и как одежду свернёшь их, и изменятся. Но Ты Тот же, и лета Твои не кончатся (Евр. 1,11-12). Ковчег, жертвенник, храм и прочие святыни Израиля тоже ветшают и не вечны, однако они почитались "святынею великою в Израиле" (Исх. 29,37; Пс. 5,8; 131,7; Нав. 7,6; Деян. 24,11). То, что нетленные мощи относительно Бога тленны и изменчивы, не повод к отрицанию их святости. К тому же важно заметить, что ап. Пётр противопоставляет эти Ветхозаветные слова благовестию Нового Завета. Это замечает и баптистский богослов Джон Ф.А. Соьер: "Пессимистический взгляд на человечество в Ис. 40,6-8 (см. Пс. 38,5-7; Иов. 14г) напоминает Ис. 6 гл. но, как ни парадоксально, это источник надежды, если вы только будете уповать на Бога. Это тоже знакомая тема Исаии (7,9; 30,15; 31,1-5)". [22] В предыдущем стихе он говорит, что христиане возрождены от слова Божия, живого и пребывающего вовек и что это возрождение в противовес Ветхозаветному произошло не от тленного семени, но от нетленного (23 ст). Итак, мы видим, что при большом

желании отнеси эту цитату к вопросу о мощах (тогда как она к ней вовсе не относится), она скорее подтверждает возможность нетления мощей по благодати Святого Духа, чем опровергает её.

Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух (Ин. 3,6) - как аргумент приводит П.И. Рогозин. Но с этим никто не спорит! Только причём здесь чествование мощей? Возможно, это намёк на то, что святые, чьи мощи мы ныне почитаем, в основном были крещены в детстве, а потому так и не стали христианами. Но, во-первых, если даже мы в этом согласимся с баптистами, то мы вполне можем почитать мощи всех тех, кто крещён взрослым. Во-вторых, сами-то баптисты не почитают и мощей "рожденных свыше" баптистов. Уж они то наверняка достойны этого! Рассуждения, конечно, несерьёзны, но ведь и аргумент также несерьёзен.

Следующий аргумент, приводимый тем же автором (Деян. 2,29-31), как и первый, свидетельствует о возможности почитания святых мощей. Ибо, как о Христе сказано, что не оставлена душа Его во аде, и плоть Его не видела тления (31ст.), а мы - члены Тела Его, то, как ещё при жизни (земной) Своих угодников Бог даровал им особое общение Святого Духа, совершенное единение с Которым произойдёт лишь после последнего Суда, так и тела их Единый Нетленный награждает ещё до всеобщего воскресения и нетления тел.

О том же говорит и апостол Павел в послании к римлянам в VII - VIII главах. Выхватив 17-й стих VII главы из контекста всей этой проповеди апостола (с 7,14 по 8,23.) о греховности плоти, П.И. Рогозин пытается выстроить на нём аргумент против почитания мощей. Но наставление апостола не обращено против плоти как таковой, а против её возобладания над духом (7,23; 8,5). Если читать Писание стишками, которые вам подскажет тот или иной проповедник, то додуматься можно до чего угодно. И наоборот, если читать Писание целостно, то и большой перечень рекомендуемых цитат не выведет вас из "самого долголетнего и упорного заблуждения", если под ним разумеется Православие.

Вообще, похоже, что аргументы против почитания мощей автор сего "исключительного по своей ценности богословского труда" подбирал по симфонии на слово "плоть". Причём, не открывая самой Библии. Об этом же говорит и то, что все ссылки из Нового Завета даны в том же порядке, в каком они расположены в Библии и указаны в симфонии. Так он ссылается на стих: Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом (1Кор. 1,29), тогда как в контексте слово "плоть" здесь понимается в смысле "человек", а о телах или костях речи и вовсе нет.

Далее следует цитата, которую по данной теме прочие протестанты приводят в первую очередь. Это слова ап. Павла: Плоть и кровь не могут наследовать Царствие Божие и тление не наследует нетления (1Кор. 15,50). Но приведённые слова опять-таки не имеют отношения к вопросу о нетлении святых мощей. В них выражается та мысль, что в будущей вечной жизни будут участвовать не теперешние тленные "душевные" тела, а преображённые, одухотворенные, нетленные. Такие, какими станут тела святых при всеобщем воскресении (42-44ст.). У тех людей,

которые доживут до кончины мира, тела соответственным образом изменятся (51-52ст.; Фил.3,21). Такому же изменению подвергнутся и святые мощи, оставшиеся нетленными до всеобщего воскресения. Те мощи, которые мы ныне чтим, мы не считаем находящимися в Царстве Божиим. Они находятся здесь на земле. Это второе обстоятельство (кроме того, что здесь речь не о том), которое делает аргумент, основанный на (1Кор. 15,50), безосновательным.

Свидетельство ап. Павла, что земной наш дом, эта хижина (т.е. тело) разрушится (2Кор. 5,1), также не содержит в себе обличающего нас обстоятельства. Мощи святые не от их нерушимости, а нерушимы (относительно) бывают от их святости и по промыслению Господню. Когда же апостол говорит, что эта хижина разрушится, то опирается на повседневную реальность, продиктованную повреждением человеческой природы. Однако Божие благоволение очень часто происходит вопреки общему ходу вещей. Свидетельство сему - вся Библия. Наличие правила не означает невозможность исключения. Тем более если речь идет о Всемогущем Боге.

Далее автор наносит очередной "удар" по "почитанию мощей" стихом из той же главы: Отныне мы никого не знаем по плоти. Если же и знаем Христа по плоти, то ныне уже не знаем. (2Кор. 5,16). И опять, как и все предыдущие цитаты, эта приводится вне контекста и не к месту. Если все же последовать логике Павла Рогозина и предположить, что фраза апостола отныне никого не знаем по плоти означает: "мы не поклоняемся ничьим останкам", то, во-первых, слово "отныне", надо полагать, будет указывать на практиковавшееся ветхозаветное поклонение мощам, чего не было. Во-вторых, что же тогда будет значить фраза: если же и знали Христа по плоти? Тем более в устах апостола Павла?! Он-то Христа во плоти не видел! Тем, кто подобным образом толкует (2Кор. 5,16), стоит задуматься над нелепостью ситуации, в которую они себя ставят. Православное же толкование на это место поясняет, что "т.к. ап. Павлу вменяли в недостаток то обстоятельство, что он не слушал Самого Христа, как другие апостолы, а между тем Христос не проповедовал свободы от закона, как Павел, то апостол считает нужным сказать, что он действительно смотрит на Христа уже не как на иудея, т.е. земного Иисуса, а как на прославленного Сына Божия, каким Он явился ему на пути в Дамаск... Он усвоил самое существо учения Христа, Который вовсе не был на стороне идеи об обязательности закона Моисеева и для язычников. Время пребывания Христа "во плоти" уже миновало, и Он теперь предстоит сознанию апостола в другом, духовном, небесном образе. Вместе с тем апостол не принимает во внимание и человеческие авторитеты, как бы высоки они ни были, на которые ссылались его противники".[23]

Далее автор, видимо, просто для количества добавляет сноску (Евр. 13,7), которую истолковать как аргумент против почитания святых мощей не представляется возможным. Поминайте наставников ваших, которые проповедывали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их (Евр. 13,7). Заповедь эту православные исполняют куда лучше баптистов, которые за полтора тысячелетия (со II по XVII вв.) не усматривают ни одного правомыслящего наставника.

На последнюю цитату, приводимую Рогозиным в вышеприведенном перечне, по-моему, стоит обратить внимание. Звучит она так: Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено,

кто узнает его? (Иер. 17,9). Остроумнее всего, конечно, было бы перевести это обвинение на самих обвинителей. Почитание мощей тут ни при чём. И, как показано выше, возражения протестантов беспочвенны, но все рассуждения баптистов о Православии практически сводятся к тому, что о православных неизбежно складывается впечатление, цитированное выше у Иеремии. "В человеке действительно что-то не совсем правильно", [24] если в православном догматическом богословии он видит только то, что цитировал у Иеремии.

Вы заметили, наверное, что в этой теме главный акцент был сделан не на доказательстве правомочности почитания мощей, а на выявлении бездоказательности его отрицания. Христианин всегда остаётся свободным в своём отношении к святыням. Почитание мощей – это форма проявления любви и почтения к подвижникам благочестия. В Православии никто не принуждает к этому, никто не следит за чужим усердием. Каждый свободен в формах проявления своих чувств. Почитание мощей – это не догмат, а обряд. Если он тебе не нравится, ты свободен этого не делать. Но ты не можешь быть свободен в своих высказываниях о почитании мощей, ибо своим отрицанием ты провоцируешь разделение. Зная о том, что в Библии нет серьёзных оснований для отрицания, ты не имеешь морального права отрицать чувства братьев во Христе. Ввиду такой небольшой значимости поклонения мощам, доказать необходимость подобной практики представляется не столько трудным, сколь неуместным. С таким же успехом протестанты могли бы выступить с обвинениями в том, что православные облачаются в рясы, стихари и прочее. И в этом случае нам было бы трудно (и нелепо) своими аргументами заставлять баптистов надевать наши облачения. Но выявить несостоятельность их аргументов – легко. Почитание мощей во всех отношениях вторично. Глупо протестовать против этого, как глупо было бы ссылаясь на Библию переодевать православных священников в пиджаки. Не настолько это важно, чтобы порывать с Церковью. Как при жизни мы стремились христиан духовных чтить сугубо и воздавать "славу, честь и мир всякому делающему доброе" (Рим. 2,10), так и по смерти их чувства у нас те же, а о способах их выражения спорить неразумно. Если чувства неприкасаемы, то способы их выражения никак не могут быть предметом разделения. И слишком уж искусственна аргументация протестантов, чтобы производить поправки в православной практике.

Умоляю вас, братья, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях (1Кор. 1,10).

[1] Творения святого Исидора Пелусиота. Ч.1. М. 1859г. стр. 39.

[2] Мощи - останки умершего. Будь то тело, скелет с кожей или же просто кости. Во всех православных требниках "мощами" называется труп покойника.

[3] Вопрос: "Однажды я беседовал с одним православным христианином. Он обосновывал поклонение мощам ссылкой на Ветхий Завет...". Свой ответ Иаков Козлов начинает так: "Прежде всего я хочу сказать, что идолопоклонники были, есть и будут". Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Ч.2. Изд. USA. 1991г. стр. 45.

[4] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 12

- [5] Павел Рогозин. "Откуда все это появилось". Луцк. Стр. 12. Почему-то автор словосочетание "останки мучеников" взял в кавычки. Видимо, в чём-то сомневается. То ли он мучеников не считает мучениками, то ли их останки ему кажутся чем-то иным!
- [6] Мысль эта проста и не нова. И весьма удивительно, что в подобном внешнем сходстве запутался даже такой известный современный баптистский богослов как Чарльз Райри. Он считает, что "обряд крещения существовал ещё в дохристианскую эпоху в античных мистериальных культах и в иудаизме". Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 502.
- [7] Послание 27. п. 1.
- [8] Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Изд. USA. 1991г. стр. 46.
- [9] Кирилл Иерусалимский. Поучение огласительное XVIII, п. 16.
- [10] Святоотеческая хрестоматия. Сост. Прот.иер. Николай Благоразумов. М. 2001г. стр. 58.
- [11] В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". С-Пб. 2000г. стр. 46.
- [12] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 17.
- [13] "Творения святых отцов Церкви". Том XI, стр. 262. "Прах" не в смысле "пепел", а тело (см. Быт. 3,19).
- [14] Слово I обличительное на Юлиана ч. I. Св. Цит по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г. стр. 326.
- [15] М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г. стр. 28.
- [16] Похвальное слово св. Игнатию Богоносцу п. 5.
- [17] Беседы в день памяти св. мучен. Вавилы.
- [18] Похвальное слово мученикам в "Творениях св. отцов", том XIV, стр. 128.
- [19] Послание Церкви Смирнской о мученике св. Поликарпе. Церковная история Евсевия, книга IV, гл. 15, стр. 217.
- [20] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 12.
- [21] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 12.
- [22] Джон Ф.А. Сойер. "Комментарии к книгам Ветхого Завета." Книга пророка Исаии II, том XIV, В.С.Б. 1993г. стр. 33.
- [23] "Толковая Библия или комментарий на все книги Ветхого и Нового Заветов". А.П. Лопухин. Изд. II, 1987г. Книга 3, том XI, стр. 152.
- [24] Хауард Тильман Квист. "Комментарии к книгам Ветхого Завета". Книга пророка Иеремии, том XV, В.С.Б. 1992г. стр. 66 (толк. на 17-ю гл., 9-й ст).

Исповедь

"Все желающие, если они покаются, могут получить милость от Бога. И Писание называет их блаженными говоря: блажен человек, которому Господь не вменит греха, т.е. покайся в своих грехах, он получил от Бога прощение их. Но не так, как вы обольщаете себя самих и некоторые другие, подобные вам в этом, которые говорят, что хотя они и грешники, но знают Бога, и Господь не вменит им греха".

Св. Иустин Мученик

Внешняя сторона православной исповеди вполне может быть воспринята и в протестантских общинах, не будь у них такой аллергии на всё Православное. Ведь они также признают за собой различные духовные недуги, как и то, что "старшие братья" гораздо опытнее рядовых протестантов и им есть о чём наставить, предупредить и посоветовать им на их духовном поприще. Об этом поучает Василий Великий: "Гораздо благоприличнее и безопаснее такая исповедь, которая бывает при старце пред пресвитером, способным предложить благоразумный способ покаяния и исправления".[1] Об этом же, но непременно с оговоркой, говорят и баптисты: "духовный брат может способствовать осознанию греха и исповеданию этого греха перед Господом, но ни в коем случае не "прощать и разрешать содеянный грех".[2]

Почему же, признавая необходимым всё это, исповедь (пусть даже без таинства разрешения грехов) не практикуется протестантами? Хотя бы перед чашей Господней, о которой нужно достойно рассуждать, дабы не есть и не пить осуждение себе (1Кор. 11,29). Ведь это вопрос жизни и смерти - правильно ли духовное состояние (размышление) того, кому пресвитер даёт святое Причастие (1Кор. 11,30). По какой же причине могущий наставить и исправить свою овцу пастырь не делает этого?

Исповедание грехов пред лицом Божиим обязательно для любого христианина, но оно не должно означать отрицания исповеди перед духовником. "Если согрешишь в чём пред Богом (а грешим премного каждый день), тотчас же говори в сердце своём, с верою в Господа, внимающего воплю твоего сердца", - советует Иоанн Крондштадский.[3] Под этим готов подписаться не только любой баптист, но и православный. Следовательно, сам этот принцип духовной жизни не противоречит исповеди у священника. Как видим, Иоанн Крондштадский, проповедуя так, в то же время считал исповедь у священника необходимой и сам исповедовал приходящих к нему.

Человек так повреждён, что ему легче исповедываться пред чистейшим Богом, нежели перед подобострастным себе человеком, хотя должно бы быть наоборот. Эта психологическая трудность весьма полезна для воздержания от греховных дел, чувств и помыслов, которые потом необходимо будет обнажить перед духовником. "Душа, знающая, что она обязана исповедать

грехи свои, эту самую мыслью, как бы уздой, удерживается от повторения прежних согрешений. Напротив того: неисповеданные грехи, как бы совершённые во мраке, удобно повторяются” - выражает мысль Иоанна Лествичника Игнатий Брянчанинов.[4]

Баптисты соглашаются с этими рассуждениями и выводами, оговариваясь, что у них нечто подобное на частном уровне всё же есть и, попутно замечая, что относительно чаши Господней они все мыслят свято и непорочно. Такая неуязвимость духовного состояния объясняется членством в церкви ЕХБ (словно в ней не может быть духовной регрессии).

Итак, наставничество - это хорошо. Психотерапия - тоже. Но всё же православная исповедь этим не исчерпывается. Это лишь педагогическая её часть (в идеале своём отделенная от таинства исповеди). Суть таинства - это невидимое действие Духа Святого через видимое свидетельство священника. И действие сие, надо сказать, хоть и невидимо, но ощутимо.

Прообразом Новозаветного таинства покаяния был козёл отпущения в Ветхом Завете (Лев. 16,21), а также и сам образ тогдашнего прощения от Господа. Если он (согрешивший) виновен в чём-нибудь из сих и исповедается, в чём он согрешил... лишь тогда жертвою через священника прощался Господом (Лев. 5,5; 16,21; Числ. 5,7).

В Новом Завете апостолам, а чрез них и их преемникам, дано служение Святого Духа крестить, возлагать руки и т.д., а также и вязать и решить: Кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том останутся (Ин. 20,23). Что вы свяжете на земле, будет связано на небе, что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18,18). Отсюда видно, что это таинство есть установление Божие и в нем действует Дух Святой. Роль же апостольских преемников тоже важна, ибо им надлежит вязать и решить здесь на земле, т.е. какими-то видимыми действиями.

Эти слова Спасителя не говорят об исповеди непосредственно. Они относятся к установлению Церкви, к определению духовных её границ, которые, соответственно, могут зависеть только от внутреннего (духовного) состояния членов христианской общины. Границы Церкви, как канонические, так и духовные, Спаситель определил блюсти в первую очередь пастырям. Потому и слова эти Спаситель обращает только к ближайшим ученикам (Ин. 20,18; Мф. 18,1).

Безусловно, член Церкви достоин причащения Телу и Крови Христовой, но член ли он Церкви? Не вывел ли он сам себя за её границы, лишив свою духовную жизнь живого покаяния и горячего желания уподобиться во всём Христу? Ведь именно жажда Спасителя делает христианина спасаемым. Следовательно, именно в этой области (а не формально-канонической) надлежит пролегать реальной границе Церкви Христовой. Итак, по учению Православной Церкви, приходящий к исповеди признаёт себя грехами своими как бы отлучённым от Церкви, находящимся вне её спасительной святости и благодати. Кающийся видит себя как бы выбитым

волнами греховного житейского моря за борт ковчега спасения – Церкви (1Пет. 3,20-21), заблудившим сыном Отца Небесного и т.п. Приходя же с покаянием, являет своё искреннее желание вернуться в “дом отчий” (см. притчу о блудном сыне Лк. 15,11-32). Тогда пресвитер молится над главою кающегося “Примири и соедини его Святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем...” - и эту молитвою присоединяет его к Церкви. “Если есть "соединение", значит, было и "разъединение"? Церковь именно так и мыслит грехи своих членов. В каждом акте греха верующий в этом грехе разъединяется с Церковью. Поскольку человек согрешил - постольку он не составляет её тела”.[5] И так как грехи выдворяют из Церкви, а правом принимать в Церковь наделены пресвитеры, то и исповедуют “прощая и разрешая” - пресвитеры, в то время как духовное окормление может совершать любой член Церкви Божией.

Поэтому так часто в Православной Церкви сравнивается таинство исповеди с таинством святого крещения. “Покаяние есть возобновление крещения” - начинает своё слово о покаянии преп. Иоанн Лествичник.[6] Оно “есть второе крещение в слёзной купели” - говорит святитель Феофан Затворник.[7] Таким образом, крещение есть вхождение в Церковь, а исповедь – возвращение в неё. В этом смысле исповедь, как и крещение таинство еkkлезиологическое.

Слова Господа (Ин. 20,23) в основном протестантами толкуются как образ разделения на уверовавших и не уверовавших относительно проповеди апостолов. “Но с таким толкованием нельзя согласиться. Нужно слишком много фантазии для того, чтобы в предоставлении апостолам права “вязать и решить” видеть поручение возвещать Евангелие. Такое поручение Христос выражал прямо (ср. Мф. 28,19-20)”. [8] Посему не стоит нарочито смешивать дарование апостолам особого дара Святого Духа с наставлением апостола Иакова: признавайтесь друг перед другом в проступках и молитесь друг за друга (Иак. 5,16).

“Спаситель, устанавливая таинство покаяния, предоставляет его совершителям право не только разрешать от грехов, но и вязать грехи. Если бы Иисус Христос предоставил совершителям покаяния власть только решить грехи и не более, - то ясно, что такое действие могло быть практикуемо при одном искреннем желании того со стороны кающегося. Но раз Спаситель даёт власть не только прощать грехи, но и удерживать их, то спрашивается каким образом возможен здесь правильный порядок действий решителя без ясного представления им того, что он разрешает или связывает...? Ясно, по всему этому, что применение на практике власти решения грехов, по идее Спасителя, неизбежно предполагает открытие таких грехов со стороны кающегося”. [9]

Следовательно, рождается такая же естественная необходимость употреблять какие-то внешние слова или действия и со стороны пресвитера, для того, чтобы указать кающемуся на его решение связать или разрешить от грехов.

Глядя на то, во что превратилась исповедь, и соответственно, значение вышеозначенных слов Христа в католицизме, у протестантов естественно рождается антитезис: “Никакой абсолютной власти прощать абсолютно все грехи в буквальном смысле не давал Христос Своим апостолам”. [10]

Православные вполне согласны с этим протестом. Грехи, при нашем раскаянии, прощает Сам Господь, без посредников. Бог не нуждается в заместителях. Вопрос в ином: чуждается ли Он человеческого свидетельства об этом раскаянии? Не говорит ли опыт воплощения Евангелия о необходимости установления каких-либо форм покаяния? А если они неизбежны, то могут ли они быть воцерковлены?

Протестанты справедливо обращают внимание на то, что "право прощать кающегося всегда являлось только божественным правом самого Господа Бога и никогда, ни в одном случае, никому из людей не передавалось". [11] Действительно это так. Не было момента в истории когда Бог делегировал Свою власть человеку так, чтобы тот решал вместо Бога кому простить и на ком оставить его согрешения. Воля Божия всегда остаётся волей Божией, служение же человек – усвоение даров прощения. Пациан, епископ Испанский (370г) это выразил так: "Ты говоришь: один Бог может отпущать грехи? Справедливо. Но и то, что совершает Он через священников, есть Его же власть". [12] Спаситель даровал Церкви служение, не только для созидания внешнего её Тела, но и внутреннего устройства христиан. К сожалению, этот дар оказался не воспринятым огромной плеядой протестантских конфессий.

Позиция протестантов, противопоставляющая священников Христу, в этом вопросе, не имеет никаких оснований. Ведь Господь, как в Ветхом, так и в Новом Завете не чуждается человеческих действий, призывающих Его проявляться в мире. Например, рукоположение или хлебопреломление. Так и грехи прощает только Бог. Сказав ученикам: Как послал Меня Отец, так и я посылаю вас (Ин. 20,21), Он и даровал им это служение Святого Духа. Таким образом, “вязать и решить” – это не прерогатива власти, или присвоение себе Божественных прав, а служение Духа Божьего в среде Его народа. Исповедь служит таинству разрешения грехов и призвана помочь кающейся душе обрести евангельский образ покаяния. Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28,20) - говорит Господь, а значит, и сила Его, оставаясь в Церкви, простирается и на оставление грехов.

Протестанты, считая что “протестантизм восстановил в своей практике общественное (публичное) покаяние, упразднённое церковью в конце III века вместе и в связи с осуждением новатиан и заменённое частной (тайной) исповедью” [13] широко практикуют исповедание своих немощей перед людьми. Однако когда речь заходит об исповеди в Православии, они выражают твёрдую уверенность в том, что "устная исповедь никогда не являлась следствием духовной необходимости, способствовавшей спасению души". [14] С этим мнением нельзя согласиться. Ибо библейское повествование о том, что многие из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои (Деян. 19,18), говорит как раз об этой духовной необходимости кающихся и о естественности такой потребности как исповедь. Обратим наше внимание на то, что в этом

эпизоде волхвы сами пожелали исповедывать дела свои пред апостолами. Значит, это естественная необходимость кающейся души, и при постоянном осознании своей греховности – постоянная необходимость.

Тертуллиан в своё время пасторски увещевал тех, которые из ложного стыда не хотели исповедывать грехов своих. Он говорил, что это неестественно для христианской души, ибо можно укрыться от людей, но не от Бога. Лучше быть разрешённым открыто, нежели осуждённым втайне. Он замечает также, что не исповедующие грехов своих погибнут подобно тому, как погибает больной, из стыда не открывающий болезни своей врачу, могущему исцелить его.[15]

“Смотри как божественное Писание поучает нас что не должно таить греха внутри. - Говорит Ориген. - Как имеющие не сваренную пищу или обремененный мокротами желудок, когда сблюют получают облегчение. Так и согрешившие, когда скрывают и удерживают в себе грех, чувствуют внутреннюю тягость и почти задыхаются от флегмы или мокроты греховной. Но когда он сам себя обвиняет и исповедует, то вместе извергает грех и уничтожает причину немощи. Только будь осмотрительнее, кому ты должен исповедать свой грех. Отыщи прежде врача, кому бы открыть причину недуга и который бы умел быть со слабым – слабым, плакать с плачущим, который умел бы сострадать и сочувствовать. И если он скажет что-либо и посоветует, то так делай и исполняй”.[16]

"Никто из апостолов, – пишет С.В. Санников, – никому ни разу не сказал: "Прощаются тебе грехи твои", хотя они постоянно сталкивались с грешниками".[17]

Но, книги Нового Завета не несут направленности “практического руководства для пастырей”. Можно и сегодня, опираясь на стопку православных книг, утверждать, что в Православии нет исповеди, аргументируя это тем, что в них не обнаружено вышеупомянутых слов разрешительной молитвы.

Мне тоже много доводится проповедовать и "постоянно сталкиваться с грешниками", занимаясь миссионерской деятельностью, но при этом не было такого случая, чтобы я (священник) произносил эти слова пред теми, кому благовествую! С православной точки зрения, природа этого вопроса в том, что протестанты не делают различия между евангелизацией, призывающей заблудших стать христианами, и внутрицерковной жизнью уже ставших христианами, и первым измеряют необходимость последнего. Разрешительная молитва на исповеди в современном её варианте сформулирована достаточно поздно (XVIII век). До этого она звучала иначе, однако, смысл её всегда оставался неизменен. В любом случае апостолы не должны были её произносить.

Не стоит к первоапостольской Церкви прикладывать всё то, что обрело свою каноническую форму в ходе истории. Также поступают и "Свидетели Иеговы", спрашивая: “А почему это, если христиане

и апостолы верили в Троицу, этого слова даже нет в Библии! Где в Библии слово "единосущный"?", не сказано в Писании и о том, что во Христе два естества соединены "неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно" и т.п. Из этой же серии и резюме баптистского богословия: "Нигде в Священном Писании не упоминается, чтобы "исповедывание прихожан" входило в круг обязанностей апостолов... Никогда, ни при одном случае обращения грешников ко Христу апостолы не "разрешают" грехов "властью, данной им от Бога".[18] Вообще под лозунгом "Нигде в Священном Писании не упоминается" ... как видим, можно дойти до отрицания чего угодно.

Видимо, по неведению баптисты не без ноты возмущения вопрошают: "Но следуют ли священники этому правилу? Мы не знаем случая, где бы священник поведал о своих собственных грехах тому, кого он исповедует, и пригласил его помолиться вместе о взаимной нужде".[19] Не поддерживая сего тона, сообщаем: священники Православной Церкви также исповедуют друг друга, обличая свои грехи перед духовником. (Духовник – это чаще всего священник, опытный в духовной жизни и могущий вразумить не только цитатами из Писания, но и опытом их воплощения). Его священник просит помолиться о своих недугах и нужде. У Патриарха Московского и всея Руси тоже есть духовник - архимандрит Кирилл (Павлов), к которому он регулярно ездит в Троице-Сергиеву Лавру и исповедуется.

"Человек, взявший на себя смелость исповедывать других... – считают баптистские богословы, - находился бы в постоянной опасности оказаться неверным пред Господом и Богом. Не будучи всезнающим, человек этот мог бы "связать" там, где Бог желал бы простить" и наоборот.[20] Мысль эта совершенно верна, но к учению Православной Церкви о покаянии и исповеди неприменима. В отличие от католичества, православное исповедание не возлагает на священника роли праведного судьи, оставляя этот суд Единому Судии всех Богу (Евр. 12,23). "Я являюсь только свидетелем твоего раскаяния", - говорит священник перед исповедью.[21] Его служение в том лишь состоит, чтобы засвидетельствовать о раскаянии исповедующегося перед Господом. Важно понять, что исповедь это не сеанс психотерапии и не выжимание покаяния из тех, кто его не имеет. Росток покаяния должен произрасти из сердца кающегося, он не может быть насаждён извне священником или зачтён с помощью исповедальной формулы. Таким образом в православии полноценность исповеди всецело зависит от кающегося. Сама по себе разрешительная молитва, на которую такой акцент делают протестанты, не имеет никакой магической силы. Это не заклинание, а лишь свидетельство о совершившемся покаянии и как следствие - о прощении Господнем. А если покаяние лицемерно, то и свидетельство недействительно и прощение воспринято быть не может.

"Православная Церковь учит, что "на исповедь христианин является как больной, недужный человек", - верно замечают баптисты, но вывод из сего делают неправильный, утверждая что "в большинстве случаев имя такому человеку не "христианин", а "погибший грешник".[22] Такое заключение, на наш взгляд, несколько поспешно. Ведь грех это – болезнь, которой в различной степени болеют не только православные. Если говорим, что не имеем греха – обманываем самих себя, и истины нет в нас (1Ин. 1,8). Вопрос об исповеди – это не вопрос о наличии или отсутствии греха, а лишь о средствах борьбы с ним.

Никаким учением о грехе грех не устранить. Грехи, увы, есть у представителей всех вероисповеданий. Это, можно сказать, явление интерконфессиональное. Но есть огромная важность в том, как мы к ним относимся. Их можно упорно не замечать по той причине, что их у нас быть не должно, можно разработать учение, отделяющее их от личного спасения, можно учредить некую плату за грехи и умереть со словами Франциска Ассизского: "я не сознаю за собою никакого прегрешения, которого я не искупил бы исповедью и покаянием". Есть ещё много способов "борьбы со грехом", неприемлемых для православного опыта. Образы покаяния также различны. Протестантизм рассматривает покаяние как разовый акт, как явление важное, но всё же временное. В Православии покаяние понимается как всегдашнее состояние. Таинство исповеди, в этом смысле, это лишь естественное проявление этого состояния, его воцерковление.

Благодатью Господней исцеляется всякий недуг, в том числе и духовный. Господь спасает и исцеляет нас не без нас (иначе все были бы святы). Исцеление человеческой воли без её встречного движения невозможно. И прежде чем бороться с духовной гнилью (грехом), необходимо, по крайней мере, её видеть. Путь к этому созерцанию проходит через "тщательное исполнение заповедей Христовых – которое, по слову преп. Симеона Нового Богослова - научает человека его немощи".[23] В этом Православие видит начало исцеления души. "Начало просвещения души - говорит преп. Пётр Дамаскин - и признак её здоровья заключается в том, когда ум начинает зреть свои согрешения, бесчисленные как песок морской".[24]

Только познание себя, своего ветхого человека открывает всю бесконечную значимость дара Христова. "Кто совершит великое дело, – говорит святитель Игнатий, – установит вражду со грехом, насильно отторгнув от него ум, сердце и тело, тому дарует Бог великий дар: зрение греха своего".[25]

Исповедание грехов делает их видимыми. И только тогда, когда человек может нелицемерно, со всю ясностью различить в себе составляющие его гибели, он становится способен к реальной борьбе с ними. Только видящий свою смертельную заражённость грехом нуждается в Исцелителе. В Православии слова Христа: "Не здоровые имеют нужду во враче, но больные" (Мф. 9,12) понимаются как важнейшее условие постоянного богообщения, а не только перехода от неверия к вере. Смирение – это не направленное самовнушение, а реальное видение болезней своей души, их неизлечимости собственными силами, искреннее желание и готовность меняться во Христа. "Смирение и рождающееся из него покаяние – единственное условие, при котором приемлется Христос... единственное нравственное состояние, из которого можно приступить ко Христу, усвоиться Ему".[26]

"Блаженны чистые сердцем" (Мф. 5,8.), – говорит Господь. Для всякого грешника путь к этому состоянию пролегает также чрез смирение. "Надо сперва усмотреть свой грех, – наставляет святитель Игнатий, – потом омыть его покаянием и стяжать чистоту сердца, без которой невозможно совершить ни одной добродетели чисто, вполне".[27] При постоянстве грехов и

понууждению себя ко исполнению Христовых заповедей православный христианин имеет постоянство смирения, а значит, и постоянство благодатного изменения во Христа, т.е. внутреннего преображения. Таким образом, непрестанное покаяние неотделимо от духовной жизни, частью которой является исповедь. Они органично взаимосвязаны в своей жизненной необходимости.

Цель исповеди – прощение грехов. Разность в понимании сего дара Божия естественно делает и отношение к исповеди различным. Авва Исаия отшельник о критерии прощения говорит так: “Знаменем того, что грех прощён служит то, что он уже не производит никакого действия в сердце твоём и ты забыл о нём до того, что, при разговоре ближних о подобных грехах, ты не ощущаешь никакого сочувствия к нему, как вполне чуждому тебе. Это значит, что ты помилован. Напротив того, неблагоприятен признак, если сочувствие к греху продолжает жить в тебе и действовать, а ты небрежешь об этом. Плачь, сокрушайся, болезнуй о таком состоянии, доколе не испросишь милости у Бога”. [28] Следовательно, прощение Божие в православном его понимании не есть просто внешнее снисхождение прощающего Владыки, а реальное высвобождение из плена страстей спасающей десницей Господа Бога. Здесь животворящее единство человеческой решимости и воли Всеблагого Творца! Отсюда понятным становится и постоянство покаянного чувства в душах подвижнических: кто не удовольствуется слепою бесчувственностью, тот “болезнует о таком состоянии” до действительной победы над семенем греха.

Покаяние - это главная форма обращения к Богу. Первым погибает тот, у которого заболевает именно эта важнейшая грань богообщения. Эта тоненькая нить, она одна является живительной. Когда человек перестает православно (т.е. правильно) каяться, [29] тогда его духовная жизнь выворачивается наизнанку так, что все добрые дела приносят лишь вред его душе, порождая по капле самомнение, и уж лучше бы их не было, чтобы не так отдаляема была душа от видения своего реального состояния, своей гибели.

Да, христиане заблуждаются и в покаянии не реже, чем во всём остальном. Вспомним хотя бы евангельских мытаря и фарисея (Лк. 18,10-14). Один, взглянув в себя, обрел видение чужих грехов, другой - видение своих.

Очевидно, что в покаяние, как и в молитву, легко проникают всевозможные искажения. Тем более что они взаимозависимы. В этом свете отказ от устной исповеди у духовника - это отказ от руководства Церкви в таком спасительном акте, как покаяние. Духовник (в случае необходимости) с молитвой и наставлением преподаёт правильный образ покаяния, [30] руководствуя к созиданию (или сохранению) истинного образа богопочтения.

В Православии нет профилактической исповеди "на всякий случай!". "Покаяние требует, чтобы человек сперва возопил в себе и сокрушил сердце своё", [31] а потом приступал к таинству исповеди. Если же он лукавит или, как справедливо негодуют баптисты, “перечисляет свои грехи

священнику только формально, для того лишь, чтобы получить "отпущение" и продолжать жить в тех же самых грехах и пороках", [32] то он грешит подобно Анании, который, солгав Петру, солгал Богу (Деян. 5,4). "Покаяние только на словах, без намерения исправления и без чувства сокрушения, называется лицемерным". [33] Такое отношение к таинству покаяния, конечно, встречается, но оно является не более чем злоупотреблением, но из-за частного злоупотребления таинством нельзя отвергать самого таинства ибо тогда придётся упразднить все таинства.

Православная Церковь требует от кающегося не просто "перечисления" грехов, а их глубокого осознания, сердечного раскаяния и твердого намерения исправить свою греховную жизнь. Без этих составляющих покаяние не может быть истинным, а потому действительным. Исповедь - это покаянное действие более обращённое к созиданию дальнейшей духовной жизни, нежели просто раскаяние в грехах прошлого. Кающийся исповедует свои пороки главным образом не потому, что они были в прошлом, а потому, что они грозят отравить будущее. "Не тот исповедует грех свой, кто сказал: согрешил я, и потом остаётся во грехе, но тот, кто по слову псалма обрёл грех свой и возненавидел (Пс. 53,3)". [34] "В подлинном покаянии должен участвовать весь человек, весь полностью и без остатка", [35] - в этой мысли, похоже, все конфессии едины. Непонятно лишь то, почему такое покаяние противопоставляется исповеди. [36] Православный потому и исповедует, что кается. И это случается не один раз в жизни на стадионе или сцене актового зала, а на всякой исповеди кающиеся являют немощи свои пред Богом ради их исцеления. "Не спрашивай: как изглядятся грехи мои? - говорит Кирилл Иерусалимский. - Сказываю тебе: изволением, верою. Что сего короче? Но если уста твои скажут, что желаешь, а сердце не скажет сего, то судит тебя Сердцеведец. С нынешнего дня оставь всякое негодное дело. Пусть язык твой не произносит непристойных слов, не погрешает взор твой, и мысль твоя не кружится над тем, что бесполезно". [37]

Надо заметить, что и у протестантов греховность не исчезает после публичной исповеди. Как бы им этого ни хотелось, но автоматически они не становятся безгрешными даже после крещения. Баптистам хочется помнить лишь одно: "Я покался. Это - факт! Факт совершившийся, факт, которого я никогда не забуду!". [38] Но православные не забывают и иной факт - все мы много согрешаем (Иак. 3,2), а если продолжаем грешить, то значит, надо опять каяться, опять умирать для дней прошлых, чтобы жить со Христом в будущем и не терять Его более.

Итак, протестанты обвиняют православную исповедь в том, что иногда грешник кается лишь формально, оставаясь тем же, и таким образом исповедь потворствует греху. Но не гораздо ли более потворствует греху протестантское учение о ненужности исповеди вообще (или даже о её богопротивности)? "В представлении нашего плотского "я" - признаются баптисты, - покаяние всегда связано с чем-то унижительным, нежелательным и нам трудно справиться с этим неправильным чувством". [39] Что ж, видимо это и есть главная причина, по которой баптисты отказываются от исповеди. Они так и не справились "с этим неправильным чувством", которое в святоотеческой литературе называется гордыней ветхого человека.

Из исторических свидетельств, кроме вышеупомянутых, можно привести и наиболее яркую цитату из св. Киприана Карфагенского: "Лучше те, которые не сделали никакого важного преступления, а только лишь помыслили о нём, исповедуют однако ж это с сокрушением и в простоте перед иереями Божиими, раскрывают совесть свою, полагают перед ними бремя души своей, ищут спасительного врачевства, даже малым и неопасным ранам... Прошу вас, возлюбленнейшие братья, да исповедуем каждый свой грех, доколе согрешивший, находится ещё в сей жизни, когда исповедь его может быть принята, когда удовлетворение и отпущение, совершаемое священниками, угодно пред Господом".[40]

Фирмилиан епископ Кесарии Каппадокийской (233г): "Власть отпускать грехи дарована апостолам и церквям, которые основали они, будучи посланы от Христа, и епископам, которые наследовали им по преемству".[41]

Ориген: "Есть и ещё способ (седьмой в его перечислении) прощения грехов чрез покаяние. Способ трудный и тяжкий. Когда грешник оmyвает своё ложе слезами и слезы делаются для него хлебом день и ночь. И когда он не стыдится открыть свой грех священнику Божию и просить у него врачевства, следуя сказанному: я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего (Пс. 31,5)".[42]

Афанасий Великий: "Как человек крещаемый от человека т.е. священника, просвещается благодатью Духа Святого, так и исповедующий в покаянии грехи свои, приемлет оставление их чрез священника благодатью Иисуса Христа".[43]

Святитель Василий Великий: "Исповедывать грехи необходимо пред теми, кому вверено домостроительство тайн Божиих".[44]

Иоанн Златоуст: "(священники) допущены распорядиться небесным, получили такую власть, какой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам. Ибо не ангелам сказано: Что вы свяжете на земле...".[45] "Ты стыдишься открыть раны человеку, а не стыдишься пред всевидящим Богом. Не хочешь исповедать их и покаяться: но в страшный день не перед одним, не перед двумя, а перед всею вселенною предстанут".[46]

На фоне вышеприведённых ясных свидетельств наиболее знаменитых христиан древней Церкви, совсем нелепо выглядит категоричное утверждение П.И. Рогозина: "христианская Церковь не испытывала никакой нужды в устной исповеди в течение 1200 лет".[47]

В заключение, темы о таинстве исповеди, укажем лишь, что не цитаты из Библии, не выдержки из святых отцов и т.д. служат нам доказательством её важности в жизни христианина. Не это делает

её необходимой для нас. Духовная брань, желание быть со Христом, а не числиться с Ним, и ощущение накопившейся греховной скверны влечёт нас к необходимости покаянного очищения, исповеди. Человек не может оставаться на месте. Если он пожелает остановиться на какой-либо ступени духовного созидания, он потеряет её. Поэтому только желающему идти вперёд, вести непрестанную борьбу со страстями и похотями свойственно чувствовать необходимость таинства исповеди. И ничего удивительного нет в том, что протестантам это кажется ненужным. Им незачем духовная брань, к сожалению, они считают себя победившими. А "Тот, кто считает себя победившим, уже проиграл" - это аксиома православной аскетики. Опыт ощущения духовных ран влечёт нас во врачебницу. Они (раны) есть и у протестантов, но беда в том, что они их не чувствуют или, точнее говоря, стараются не чувствовать. В Православии это называется духовной слепотой. Оно (православие) научает чувствовать боль раскола между душой человека и Богом в те моменты, когда мы согрешаем, но нам опытно известна и радость разрешения от Господа. Поэтому в минуту разлучения с Ним мы не ищем позволительной цитаты в Библии, чтобы пав, со слезами покаяться пред Богом (пусть даже такие цитаты и есть). Нам не нужны доказательства теории. Пока человек не ощутит это на практике, никакие доводы его не убедят. Баптист кается однажды, и радость этого покаяния пронесит через всю жизнь - это хорошо. Плохо то, что этой исповедью он пытается заменить необходимость всех последующих.

Скажите мне: почему? Ведь те же грехи, которые были перечислены тогда однажды, увы, повторяются снова. Юридическое мышление подсказывает, что они не зачтутся (не вменяются). Православие же считает, что рану, даже если не вменить, всё равно надо лечить. Православное богословие всё осмысляет более в терминах медицинских, потому оно лишено той огромной доли искусственности и условности, которой подвержено богословие западное. Да и баптистские богословы иногда также приходят к этому же заключению. "Исповедание – это не просто рассказ о грехах; - говорит Ч.Райри, - исповедать грехи значит - увидеть их так, как их видит Бог. Это, безусловно включает в себя раскаяние и искреннее желание измениться, освободиться от грехов. Если, несмотря на это, верующий согрешил снова, ему нужно снова исповедать грех; другого выхода нет".[48]

Домашнее покаяние, то есть плач о грехах и т.п. совершенно необходимо, но только оно не может быть достаточным для полноценной духовной жизни. Есть такие состояния, в которые самому попасть гораздо легче, а выбраться гораздо тяжелее (чем с духовником). Это чаще всего состояние самомнения, самообольщения, страсть осуждать достойных осуждения (с точки зрения общественного мнения). И прочие страсти, которым нет числа, на часть которых протестанты не обращают должного внимания.

И чтобы закончить всё же на мажорной ноте, замечу, что в книге П.И. Рогозина, написанной почти полвека назад, есть глава "Церковное пение", где автор под девизом: "Новая песнь" - вот то, чего Бог ожидает от истинного христианина...потому что он уже спасён, навеки спасён Христом",[49] низлагает всякую попытку петь покаянные песни. Нынешние баптисты поют покаянные песни, и в современных изданиях сборника "Возрождение" они есть. Значит, какое-то движение к покаянию появилось. И я надеюсь, что, может быть, ещё через лет десять у них появится и исповедь. Однако "Сколько медяк ни три - он золотым не станет". Дерево баптистов наклонилось к Православию, но

корень остался на западе. А это только и значит, что умножится обрядность без благодати, а форма без содержания - это всегда ложь, приманка, самообман. Ложь в богословии, приманка для публики, самообман для самих баптистов.

Простите, что не удалось закончить на мажоре. Это было бы нетрудно, если бы речь шла об исповеди. Но когда приходится говорить об её отсутствии, невольно мелодия текста обретает оттенок, соответствующий содержанию.

[1] "О подвижничестве". Правила. Кратко изложенные ответы на вопросы. Вопрос 110.

[2] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 33, хотя на этой же странице утверждается, что "человек верующий, но споткнувшийся на своем пути следования за Христом и желающий исправить свою ошибку, ещё меньше нуждается в людском посредничестве".

[3] Иоанн Крондштадский. Моя жизнь во Христе. М. изд. "Центр благо". 1999г. стр. 492.

[4] Творения святителя Игнатия. Аскетические опыты. Том I. Изд. СПб. 1998г. стр. 101. У Иоанна Лествичника: Лествица. Слово 4,53.

[5] Прот. Валентин Свенцицкий "Диалоги". Диалог четвертый. "О Церкви".

[6] Лествица. Слово 5,1.

[7] Святитель Феофан Затворник. "Письма о вере и жизни". М. 1999г. стр. 222.

[8] Толковая Библия А.П. Лопухина. По изд. СПб. 1911-1913гг. Репринт Стокгольм. 1987г. стр. 498.

[9] А.Алмазов. Тайная исповедь в Православной восточной Церкви. Том I. Одесса 1894г. стр. 9. Репринт изд. "Паломник" М. 1995г.

[10] "Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г. стр. 33.

[11] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 31.

[12] Пациан, епископ Испанский (370 г.) Ad.Syrg. Послание 1,п.6

[13] Христианство. Словарь. М. изд. "Республика". 1994г. стр. 311.

[14] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 30.

[15] Тертуллиан. (De poenit Cap X ctr.cIII).

[16] Ориген. Толкование на псалом 37, п.6. У А.Алмазова "Тайная исповедь в Православной восточной Церкви". Том I. Одесса 1894г. Репринт изд. "Паломник" М. 1995г. стр. 36.

[17] С.В. Санников. "Начатки учения". Изд. ОДСЕХБ, 1991г. стр.178-179. Подобный же аргумент выдвигает и П.И. Рогозин цит. изд. стр. 30: "они не Богу каялись, а апостолам, которые должны были сказать: "властью, данной нам от Бога, прощаем и разрешаем".

[18] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 31.

[19] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 32.

[20] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 33.

[21] Если процитировать полнее: "Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание твое, не усрамяся, ниже убойся ... да приимиши оставление от Господа нашего Иисуса Христа... аз же точно свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся, елика речеши мне..." (Требник. Последование перед исповедью).

[22] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 32.

- [23] Творения святителя Игнатия (Брянчанинова). Изд. СПб 1905г. том 4 стр.9.
- [24] Цит. из Творений святителя Игнатия (Брянчанинова) изд. СПб 1905г. том 2 стр.410.
- [25] Творения святителя Игнатия (Брянчанинова). Изд. СПб 1905г. том 2 стр.122.
- [26] Там же, том 4 стр. 182.
- [27] Там же, том 4 стр. 490.
- [28] Цит по Творения свт. Игнатия. Отечник. Авва Исаия, п. 21-22. изд. "Сретенский монастырь" 1999г. стр.137-138.
- [29] Без апелляции к оправдывающим обстоятельствам, без умаления вины, с ясным видением смертельной глубины греховности. Покаяние изменения, а не отчаяния. Покаяние в грехах, а не в житейских проблемах. Исповедание греховных страстей, а не признание ряда проступков и т.д.
- [30] "Сам и ныне умиловствися о рабе твоём (имя) и подаждь ему образ покаяния ... прощая ему всякое согрешение...", - молится священник о кающемся. ("Требник". Часть I, М.1991, стр.83).
- [31] Василий Великий. Толкование на 15 гл. Исаии. "Творения св. отцов". Том 4, стр. 422
- [32] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 33-34.
- [33] Иоанн Крондштадский. Моя жизнь во Христе. М. изд. "Центр благо". 1999г. стр. 444-445.
- [34] Василий Великий. Толкование на 1гл. Исаии, стих 14.
- [35] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 36.
- [36] "Покаяние, о котором мы сейчас говорим, не обычная исповедь "во дни великого поста". Нет, это полная "повинная" пред Богом". П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 119.
- [37] Огласительное слово VIII.
- [38] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 119.
- [39] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 35.
- [40] Киприан Карфагенский. Книга о падших. Цит. по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. М. 2001г. стр. 158.
- [41] См.Послание на Кипр.
- [42] Ориген. Беседы на "Левит". У А.Алмазова "Тайная исповедь в Православной восточной Церкви". Том I. Одесса 1894г. Репринт изд. "Паломник" М. 1995г. стр. 35.
- [43] Афанасий архиеп. Александрийский. Против новатиан. У А.Алмазова "Тайная исповедь в Православной восточной Церкви". Том I. Одесса 1894г. Репринт изд. "Паломник" М. 1995г. стр. 52.
- [44] "О подвижничестве". Правила. Кратко изложенные ответы на вопросы. Вопрос 288 в "Творениях св.отцов", том IX, стр. 360
- [45] "О священстве", слово III, 4. Также см. параграф 5 и 6 того же слова.
- [46] Иоанн Златоуст. Беседа о самарянке. У А.Алмазова "Тайная исповедь в Православной восточной Церкви". Том I. Одесса 1894г. Репринт изд. "Паломник" М. 1995г. стр. 52.
- [47] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 30.
- [48] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 273.
- [49] П.И. Рогозин. Цит. изд. стр. 92.

Оправдание богословием и уверенность в спасении

"Не отделяйтесь от других, как будто вы были уже оправданы, а, напротив, собираясь в одно место, исследуйте, что прилично и полезно всем возлюбленным вообще... каждый получит мзду по делам своим".

Ап. Варнава

Наиболее глубокое расхождение между Востоком и Западом выявляется в основе основ всякой религии - учении о спасении. Чтение богословских трактатов ЕХБ о спасении убеждает в том, что общее для западного мира правовое жизнепонимание стало основой такого же прочтения и апостольского Благовестия. В схеме, баптистская сотериология проста: если человек уверовал в то, что Христос заплатил за его грехи - он спасён. Она и не порицаема. Разность учений ПЦ и ЕХБ заключена в раскрытии этих положений.

Плод учения есть практика. Даже при большом желании возделывать душу в подобие Христова, христианам из баптистов не на что опереться в их формуле совершения спасения, ибо та на много опередила их духовность своею механичностью. Дальнейшее духовное подвижничество (выше того уровня, который считается благочестием в общественном мнении) ради спасения, при полной уверенности в спасении становится бессмысленным. Само нравственное совершенствование в протестантизме, по большому счёту, лишено какого-либо сотериологического веса и существенно необходимым остаётся лишь для лучшей евангелизации. Отсюда и уже ставшие банальными миссионерские похвалы в свой адрес: "Вот, я раньше пил, теперь не пью! Курил – теперь не курю! Ругался – теперь не ругаюсь и творю добро...и т.п." Для протестанта большего духовного совершенства всерьёз Бог не требует, ибо его не требует евангелизация. Таким образом, требования Бога фактически сводятся к требованиям евангелизации. А Церковь христианская из места совершения спасения превращается в пункт регистрации спасённых. По крайней мере, такое остаётся впечатление от общей направленности идей и формул осуществления спасения в баптизме.

Первоначальный протест реформаторов католической церкви для православных вполне понятен. Аналогичная реакция на востоке произошла пятью веками раньше. Католики мыслят приобрести спасение делами, зарабатывая ими у Бога спасение как монетами. По этой причине духовное состояние самого доброделателя и истинные мотивы по которым он творит добрые поступки в католическом учении остаются без должного внимания. Так, неправильный акцент католической сотериологии рождает уверенных в своей спасённости от должных и сверхдолжных заслуг. Отсюда и "учение Римско-католической церкви об оправдании – это не просто ошибка или даже серьёзное заблуждение. Оно является ересью, заблуждением, касающимся самих основ веры, в отношении которого ни один христианин, имеющий добрую совесть не может согласиться", [1] – резюмирует Сэмюэль Уолдрон. В этом с ним согласны и православные.

Протестантская позиция по этому вопросу проще, а потому привлекательнее: “Огромная цена нашего искупления уже заплачена драгоценной Кровью Христа, и попытки заменить уплаченную цену другой “ценой” или добавить к ней наши собственные старания, как будто бы Его жертва была недостаточна, являются богохульством”. [2] “Любой, кто уверует в Сына Божьего, может твёрдо знать: Бог перечёркивает хранящийся на небесах список всех грехов наших и навеки оправдывает нас по вере во Христа”. [3] “Когда человек рождается свыше, он вступает в новые отношения с Богом; отныне Сам Бог гарантирует ему спасение”. [4] “Писание настойчиво утверждает, что все те, кто когда-либо вступил в новый завет, будут, в конце концов, спасены. Мы должны быть лично уверены в нашей стойкости до конца и в нашем спасении!”. [5] “Праведность Христа, которая вменилась нам, требует, чтобы Бог оправдал нас”. [6]

Как видим, и здесь избавление человека от греха и его следствий совершается по тем же законам римского права. Спасается человек посредством внешнего механизма вменения ему святости Христовой. Святость личная при этом, хотя и ожидается от оправданного как следствие его веры, тем не менее, стоит вне этого “спасающего” механизма, вне сотериологии. “Мы можем считаться праведными после уплаты предусмотренного штрафа... ибо нам приписывается праведность Христа”, [7] - говорят баптисты. Как видим, и здесь, несмотря на кажущуюся противоположность акцентов, отношение к реальному состоянию души и содержанию духовной жизни христианина остаётся таким же внешним, как и в католичестве. Утверждение баптистской догматики - “Мы спасаемся тем, что можем считаться...” не означает “мы есть” и делает совсем невесомым - “мы должны быть”. Таким образом, как у католиков, так и у протестантов святость души является не критерием спасения, а вменяемым его следствием.

Отсюда основная цель и задача “евангелических церквей” не внутренняя – совершенствование христианских душ, а внешняя - евангелизация. “Бог открыл, что цель нашей земной жизни в служении”, [8] – говорят протестанты, под служением понимая евангелизацию и видя в ней смысл существования не только Церкви в целом, но и каждого христианина в отдельности. Исходя из применительности к евангелизации, измеряется и духовный рост. Количество домов милосердия, бесплатных больниц, гуманитарных акций и т.д. - и есть оценка духовности Церкви. Похоже, вся шкала христианских ценностей в протестантизме строится на применительности к миссионерской деятельности.

Причиной такой недооценки первичной важности внутреннего устройства души, является неверный акцент протестантского богословия не на греховную проказу человека, а на его виновность пред Богом. Ф.Л. Форлайнс пишет: “Наша вина, как некая преграда, отделяла нас от освящающей силы Божией. Святость Божия не допускала, чтобы Он вступал в личные отношения с нами, пока вина ещё тяготела над нами”. [9] Очень часто протестантская мысль, касаясь вопросов искупления и оправдания, приписывает Богу разделение личности: освящающая сила Божия готова была освящать, но святость Божия не допускала, чтобы Он с нами общался...? Во-вторых, вина не существует как ипостась. Нет вины самой по себе, есть Винящий, в данном случае – Бог. А значит, утверждение “вина как преграда отделяла и тяготела” по сути, означает: “Бог как преграда

отделял от Себя, и Его претензии тяготели над нами”. Отчётливее это звучит в следующей фразе Ф.Л. Форлайнса: “Пока над грешником тяготеет осуждение за грех, Бог не может иметь с Ним дружеского общения”. Было бы ещё приемлемо, если бы речь шла о порабощении грехом, как причине отчуждения человека от Бога, но в протестантской концепции “Бог не может” дружить с человеком по причине собственного вердикта!

Баптисты-арминиане спорят с баптистами-кальвинистами по вопросу о возможности или невозможности потерять спасение, однако как те, так и другие проповедуют уверенность в своём спасении.

У арминиан эта уверенность, будучи плодом условностей, сама является условной. Кальвинистские же построения поражают своей бессмысленностью. Здесь при неизвестности самих личностей спасённых, общая уверенность в спасении не находит себе богословского оправдания. В обоих случаях правильнее было бы говорить о христианской надежде и уповании, которыми наполнен Новый Завет (1Пет. 1,3; Рим. 5,2-5; 8,24; 12,12; 15,4;13; Евр. 3,6;14; 7,19; 10,23;35; Деян. 26,6-7; Еф. 4,4; Кол. 1,23;27; 1Фес. 5,8; 1Кор. 9,10; 15,2; 2Кор. 3,12; Тит. 1,2 и др), нежели о гарантии и уверенности.

Рассмотрим это на примере кальвинистского решения проблемы отпадающих от веры (следовательно погибающих) христиан и уверенности в спасении святых. “Какова степень уверенности, что они проявят стойкость до конца? Вероисповедание указывает, что святые “определённо будут оставаться в ней до конца”. Стойкость святых не означает, что большинство верующих проявит её или что в общем христиане проявляют стойкость до конца, но она означает, что каждый истинный христианин, несомненно устоит до конца”.^[10] “Стойкость святых до конца не означает, что все те, кто заявляют, что являются христианами или кажутся нам христианами, остаются стойкими до конца. Здесь (в баптистском вероисповедании 1689 года) говорится, что только истинные святые являются стойкими до конца. Это убедительный и окончательный ответ на те доводы, которые основаны на жизненном опыте и направлены против данной доктрины”.^[11] Итак, суть вышеизложенной “уверенности” в том, что тот, кто является христианином, тот не отпадёт до конца и спасётся, а кто из христиан всё же отпадёт, тот, значит, просто не был христианином. Таким образом, баптисты приходят к мысли о стопроцентном спасении истинных христиан (ибо не спасающийся неистинен). И хотя это бесспорно так, но в таком случае, чего стоит это уверение? Стоит ли его вообще произносить? “Всем верующим гарантировано вечное спасение”^[12] - благовествуют баптисты, а те, кто его всё же потерял, те – неверующие! Это равно утверждению: “все кто спасутся – спасутся точно!”, или: “всем христианам “определённо” гарантировано спасение, “каждый истинный христианин, несомненно устоит до конца” кроме тех, которые не устоят и не спасутся!”.

Не обходится в баптистском богословии и без противоречивых утверждений: “Нельзя отдавать какой бы то ни было приоритет вере или покаянию в их сравнении друг с другом”,^[13] - предупреждает Сэмюэль Уолдрон, но спустя несколько страниц сам определённо отдаёт

приоритет вере: “покаяние не является необходимым для спасения в той же мере, в какой необходима вера”. [14]

Протестанты заостряют внимание на том, что “дела Закона не делают праведным”, это - верно. Верно и то, что в вопросе веры и спасения понимать этот апостольский тезис надо шире, чем просто иудео-христианский. Праведным не делает вообще никакая традиция и никакое богословие, даже такое “оправдательное” как у евангельских христиан. Традиция - лишь фон, на котором происходит духовный подвиг, наука, помогающая душе уподобляться своему Творцу.

Узость протестантского взгляда на спасение заключается в том, что начальную проповедь о спасительности веры в Иисуса Христа, которой избилует Писание Нового Завета, они предлагают как конечную. Никто из православных не станет возражать тому, что Евангелие своею целью имеет то, чтобы люди уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20,31), достигая, наконец, верою спасения душ (1Пет 1,9). Кто верующий в Сына имеет жизнь вечную (Ин. 3,36). И, конечно же, если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом, и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мёртвых, то спасёшься. Потому, что сердцем веруется в правду, а устами исповедуется ко спасению (Рим. 10,9-10; а также Гал. 2,16; 3,26; Еф. 2,8 и др). Но, даже при обилии цитат о спасении верой, в протестантском тезисе, – “Всё Священное Писание свидетельствует, что человек может быть уверен в своём вечном спасении или гибели здесь на земле” [15] нельзя не заметить нарочитую односторонность.

Если бы Священное Писание исчерпывалось бы лишь подобными восклицаниями, то, пожалуй, такой вывод был бы оправдан. Но, в Писании рядом с подобными изречениями о необходимости веры для спасения есть и (как может показаться с первого взгляда противоречащие им) высказывания определённо учащие о том, что сама вера во Иисуса Христа не может служить критерием или тем более гарантом спасения христианина. Ап. Иаков: и бесы веруют и трепещут (Иак. 2,19). Посему человек оправдывается делами, а не верою только (2,24; 14-17). Как бы в противовес словам ап. Павла: всякий, верующий в Него, не постыдится... ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасётся (Рим. 10,11;13), из уст Самого Христа слышим: Не всякий говорящий Мне: Господи, Господи, войдёт в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего (Мф. 7,21). В изображении последнего Суда из среды осуждённых звучат слова о вере и делах: многие скажут Мне в тот день: "Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?" (Мф. 7,22). И в посланиях того же апостола Павла читаем: Если имею ...всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто (1Кор. 13,2).

Итак, наличие веры во Христа не даёт гарантии спасения. Она лишь важнейшее обстоятельство (условие) осуществления личного спасения. Это фундамент, на котором нам необходимо строить храм души для вселения Духа Святого (1Кор. 3,16; 6,19), это – свет, который позволяет нам видеть своё реальное состояние. К тому же, при соотношении веры и спасения, неизбежен (едва ли определяемый со вне) вопрос о качестве веры, т.е. о её внутреннем соответствии внешнему благочестию.

Принцип православного понимания оправдания целиком и полностью зиждется на изменении “внутреннего человека” (2Кор. 4,16), а не его внешнего статуса. Евангельский мытарь (Лк. 18,14) был оправдан Христом не по чьим-либо заслугам или послушанию, а исходя исключительно из его внутреннего духовного состояния. Неоднократно указывает на эту связь и ап. Павел: Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу... оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу (Рим. 8,1;4). Потому не слушатели закона (т.е. соглашающиеся и принимающие его) праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут (Рим. 2,13). Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа (Евр. 12,14), так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви (Еф. 1,4). Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божиим (2Кор. 7,1). Таким образом, критерий оправдания полагается внутрь верующего, а его средством является не юридическое урегулирование, а полнота причастия благодати. Чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию соделались наследниками вечной жизни (Тит. 3,7). Явившаяся благодать Божия только потому и спасительная для всех человеков, что научает нас чтобы мы, отвергнув нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке (Тит. 2,11-12). Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть служитель греха? Никак (Гал. 2,17). Судить же о том “оказались ли мы грешниками, ища оправдания” или нет человеку трудно, ибо грехи некоторых людей явны и прямо ведут к осуждению, а некоторых открываются впоследствии (1Тим. 5,24). Посему и наследниками вечной жизни мы стали “по упованию”. “Спасение не может быть каким-нибудь внешне-судебным или физическим событием, - пишет архиепископ Сергей Страгородский, - а необходимо есть действие нравственное; и как такое, оно необходимо предполагает, в качестве неизбежного условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати... Это - основное православное начало, и его не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека”. [16]

Апостолы не считали внешнее оправдание человека спасительным (Рим. 2,29), и поэтому, оставляя внешнее на второй план, ап. Павел обращает всё внимание христиан на их реальное внутреннее состояние, говоря: молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны быть; но чтобы вы делали добро, хотя бы мы казались и не тем, чем должны быть (2Кор. 13,7).

Протестанты их полемику с католиками автоматически переадресовывают на православных, но если поразмыслить, то православные ведь вполне подходят под протестантскую категорию спасённых! Мы осознаем свою личную немощь, принимаем Христа в сердце как своего личного Спасителя, веруем, что Он за нас распят на Голгофе и т.д. Так что полемика “спасённых” со “спасёнными” о спасении, по крайней мере, с их стороны абсурдна. Это мы не согласны с протестантской вменяемостью спасения всем, кто так о себе хочет думать.

Протестанты, убеждая человека уверовать что, Бог есть любовь (1Ин. 4,16), хорошо делают. Существенная ущербность протестантской сотериологии в том, что как только человек ступил на путь спасения, то есть уверовал во Христа-Спасителя, они объявляют ему, что личное спасение уже достигнуто. Это представляется возможным, только если говорить на языке западного юрицизма: Господь сердился на людей, но, распятие Единородного Сына умилостивила Отца и отныне все, кто отважился в это верить, будут помилованы, что значит - спасены.

С православной точки зрения стать на истинный путь – это, конечно, несомненное благо, но, тем не менее, это ещё не означает достигнуть его цели. Если человек идёт хорошо и в верном направлении, то и это не даёт ему никакого права говорить, что он уже дошёл. Уверовав, человек становится на путь спасения. Церковь, учение, вера и прочее – это лишь верные средства достижения блаженной цели – Царства Небесного. Никто, взявшийся за плуг, не в праве объявлять, что им уже всё вспахано. Даже имеющий абсолютно все средства и весь материал для постройки дома, не может утверждать, что дом уже построен. А посему, с терпением будем проходить предлежащее нам поприще (Евр. 12,1).

Отрицание Православием протестантского спасения одной верой отнюдь не означает, что мы, подобно католикам учим оправданию делами. И то, и другое - две стороны юридического подхода к таинству спасения, свойственного западному богословию.

На христианском востоке тайна спасения никогда всерьёз не рассматривалась в правовом спектре, т.е. в терминах “выкупа”, “цены”, “вменения”, “провозглашения” и т.п. Православное богословие, изображает грех как болезнь, благодать как лекарство, а спасение как исцеление (освобождение) от греха дарованной Христом благодатью. Православие устами отцов Церкви в разных формах выражает основную идею спасения: “божественная благодать, срастворяясь с человеческим усердием, спасает человека”. [17]

Если прибегнуть к поверхностной формулировке того чем мы спасаемся: верою или делами, то формально мы могли бы согласиться с протестантами о спасении верой. [18] Однако, соотношение веры и дел в Православии по существу отлично как от католических, так и от протестантских формул. Добрые дела, о необходимости которых для спасения учит Православная Церковь, есть не цена спасения, а средство ко спасению. Своего рода упражнения, указывающие нам наше несовершенство и греховное пленение. Аналог: лежащий не видит своей немощи, доколе не пожелает идти. Пытаясь творить дела и проводить жизнь по образу здорового Человека – Христа, христианин познаёт свою немощь, смиряется пред Могущим спасти его.

В то время как у протестантов “добрые дела являются признаками и доказательствами веры”. И “укрепляют уверенность (в спасении), делая нашу веру (ЕХБ) очевиднее для нас самих”. [19] Для православного христианина плодом понуждения себя к исполнению заповедей (добрых дел) является познание своего духовного несовершенства, внутренней греховности, что рождает

смирненное мнение о своём духовном достоинстве: “я – червь, а не человек” (Пс. 21,6). Беззакония мои превысили голову мою, как тяжёлое бремя отяготели на мне, смердят и гноятся раны мои от безумия моего (Пс. 37,4-5). Это смирение и делает его способными принять Спасителя. Итак, чем мы спасаемся, делами? - нет. Верой? - нет. Тогда чем же? – правильным (т.е. праведным) состоянием души, достичь которого без веры и дел невозможно. Дела возделывают веру, а не демонстрируют её окружающим. В этом смысле дела есть средство познания себя, вера – само видение спасающего Бога и себя пред Богом.

Если бы хорошие дела были, как мыслят баптисты, только естественным следствием живой веры, апостолы не призывали бы христиан к понуждению себя на хорошие дела (Еф. 2,10; Тит. 3,8; 2,14; 1Пет. 1,22 и др), а призывали бы к живой вере. Ибо неправильно было бы понуждать к следствию веры (делам), тогда как причина их отсутствия в слабости самой веры. Тот же, кто имеет веру, не нуждался бы в слове о необходимости дел. Православный взгляд на веру и дела, далёк как от католического законничества, так и от протестантского формализма.

В Православной Церкви также применяются юридические обороты и образы о “зачтении” и “не зачтении”, “хартиях” и гнев Божием. Но это имеет место только как первая ступень, употребляемая для пробуждения спящей совести слушателей или для простоты объяснения. При этом юридическая сторона понимается не как догматическая, а как педагогическая.

Итак, мы подошли к фундаментальному отличию между православной и западной (как католической, так и протестантской) сотериологией. В Православии спасение понимается как жизнь в Боге и с Богом. Для полноты и постоянства этой жизни христианину надлежит непрестанно изменять себя по образу Богочеловека Христа. Это преображение из “ветхого” состояние в “новое” в православии выражается термином – обожение и составляет цель искупления и суть спасения во Христе. Обновление христианина благодатью Господней есть смысл и содержание всей духовной жизни христианина. Оно онтологически необходимо для усвоения жизни небесной уже здесь на земле. Цель и задача Церкви – присовокупить человека к той жизни, которой он может жить вечно. Извлечь из своих членов гнилость, отравляющую и время и вечность. Только через приобретение свойств “нового человека” переход из жизни в Жизнь “на новом небе и новой земле” (Откр. 21,1) будет естественным. Не вливают... вина молодого в мехи ветхие... но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то, и другое (Мф. 9,17). Дарованная нам истина божественного откровения говорит нам и о средстве обожения - исполнении заповедей Христовых (Ин. 8,31;51; 14,21;23; 15,10;14; Лк. 11,28; 1Кор. 7,19; 1Ин. 3,24; Откр. 22,14). Следовательно, в Православии невозможен взгляд на аскетические подвиги как на заслуги перед Богом, и на спасение как на следствие вменения чьей-либо праведности и послушания.

Проявления благочестия и подвижническая жизнь в Православии не рассматриваются как безусловно положительные явления сами по себе имеющие некую определённую спасительную ценность (Кол. 2,23). Это лишь средства к устройению подлинной святости души.

Западному богословию свойственен взгляд на спасение как на избавление от проклятия и наказания Божия. Отсюда и средством спасения является не изменение человека пред Богом, а изменение Бога по отношению ко греху человека. Здесь мы видим основное догматическое расхождение западного богословия с православным пониманием спасения. Если причина разрыва между Богом и человеком есть вина, то и средством может служить оправдание. Православие же видит причину в греховной поражённости человеческой природы и порабощённости человека греху. А значит и единственным средством устранения сего должно быть исцеление природы и реальное освобождение от греховной спайки чувств, разума и тела. Бог неизменен в Самом Себе и по отношению к миру и не требует удовлетворения или компенсаций ибо Он самодостаточен и всеблажен.

В протестантизме оправдание – это перемена Божественного ума или, что то же, перемена Божественного взгляда на грех. Сущность греха мыслится в оскорблённом величии Бога, когда же Он получает удовлетворение то грех, осуждавшийся Им прежде как смертоносный, лишается своей губительной силы. Всё логично и юридически оправдано, но из поля зрения выпадает сама суть обновления человека – избавление от самого греха как болезни, гнездящейся в человеке. По меткому замечанию архиепископа Сергия Страгородского, - “Освободить истинного последователя Христова от всех последствий греха, но не освободить от самого греха, значит не только не спасти его, но и подвергнуть самой горькой и страшной участи, какую только он может себе вообразить: вечно жить и вечно грешить, - это для него хуже геенны... Отсюда очевидно, что и в понятии спасения православный на первое место поставит освобождение от греха в самом себе, избавление же от мук и страданий примёт в качестве простого следствия, которое в сущности ничего не прибавляет к получаемому благу”. [20] Кому даруется вечность в православном понимании спасения? – исцелённому! В протестантизме она даруется оправданному.

Таким образом, в западной теологии оправдания грех верующего человека приобретает характер условности. Если же грех понимать иначе, т.е. как “смерть” и “тьму” (1Ин. 3,14-15; 2,10-11), то невозможно говорить о его административном прощении как цели христианства или праве на Царство. Цель необходимо должна состоять в удалении от власти греха. Это – смысл духовного подвига, а значит и критерий спасения, ибо страдания человека в вечности исходят от губительных свойств греха, а не жестокости Божественного правосудия.

Откровение Священного Писания также не сводится ко внешним схемам оправдания греха, а указывает на необходимость искоренения его самого посредством соединения с Богом. Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас (Мф. 11,28), - обращается Спаситель к обременённым грехом. Успокою не от ответственности за грех, а от него самого. Возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим (29 ст). и когда души откликнутся на сей зов Господень, тогда Он спасёт людей Своих от грехов их (Мф. 1,21).

Общее спасение (человеческого рода) было совершено около двух тысячелетий назад. Господь наш Иисус Христос Своей жизнью, смертью и воскресением в Себе Самом исправил покорённое грехом человеческое естество, избавил его от греха и его следствия – смерти, соделал способным к вечной жизни. Таким образом, была восстановлена природа человека как таковая. В этом смысле мы спасены. Нас, мёртвых по преступлениям, оживотворил со Христом, - благодатию вы спасены - и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2,5-6) – говорит апостол Павел. Здесь речь идет именно о спасении самой падшей природы человеческой. Разве кто-то из нас сидит сейчас на небесах? Нет, там во Христе прославлено наше человеческое естество.

Как грех Адама внёс тление и смерть в саму природу человека, так Христос (Новый Адам) исправил всё это в Себе Самом, победил смерть воскресением. Как через естественное рождение всякий рождённый наследует повреждённую природу Адама, так через крещение (второе рождение) мы получаем семя вечной жизни, прививаемся к единому святому Корню - Христу, становясь частичкой Его восстановленного естества. Задача духовной жизни – усвоиться Христу, непрестанно очищаясь и оживляясь Его благодатью. При таком единении если начаток свят, то и целое, и если корень свят, то и ветви (Рим. 11,16). Крестившись во Христа Иисуса, мы становимся частью Тела Его, ветвями лозы - Христа. Но с этого момента Православный христианин вовсе не начинает считать себя спасённым. Я есмь истинная лоза, - говорит Спаситель, - а Отец Мой - виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает, а всякую приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода (Ин. 15,1-2). У каждого христианина, находящегося в лоне церкви, остаётся возможность быть духовно очищенным или отсечённым. Об этом говорит апостол: ты держишься верою: не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя (Рим. 11,20-21).

Протестанты в вопросе о личном спасении и спасении человечества во Христе, делают очевидное смещение понятий: “С грехом моим покончено в тот самый момент, когда Христос произнес последний вздох... моё спасение и спасение всех верующих в Него совершилось там, на лобном месте, за городской чертой Иерусалима, совершилось девятнадцать веков тому назад!”.[21] С этим можно согласиться только если под “грехом” разуметь падшую природу человека во Иисусе Христе. Но что касается личных грехов, то и у человека уверовавшего и даже крестившегося, с грехом не всё покончено. Он лишь в начале пути, на котором ему предстоит с большим трудом и непрестанной молитвой изменять себя, стараться не потерять того, над чем трудились благовестники (2Ин. 8). К сожалению, наша личная греховность может сделать бесполезной для нас Голгофскую Жертву Иисуса Христа. Посему нам с предельной необходимостью надлежит делать себя все более и более способным жить во Христе, носить Бога в сердце своем, как любил повторять Игнатий Богоносец. Это и есть путь спасения личного.

Господь Иисус Христос сделал всё, чтобы спасти человека. Тем не менее, из Его же уст мы слышим, что спасутся далеко не все из уверовавших в Него. Следовательно, причина гибели и спасения необходимо искать не в святости и надёжности Иисуса Христа, а в святости самих христиан. Посему, Православная Церковь не может принять протестантский взгляд на личное спасение как на разовый акт.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят (Мф. 5,8). Сердце невозможно очистить раз и навсегда. Любой грех (“к смерти” или “не к смерти”) заслоняет собою Бога, изгоняет Его из нашей души. Поэтому православные христиане живут в постоянном труде над собой, ибо и апостолы сокрушались: Все мы много согрешаем (Иак. 3,2). Если говорим, что мы не имеем греха, обманываем самих себя (1Ин. 1,8).

Евангельские христиане баптисты тоже не скрывают своей греховности и также готовы признать за собой тысячи согрешений, но, как упоминалось выше, их влияние на спасение, а, следовательно, и значение в духовной жизни, баптистским богословием, по сути, игнорируется.

На это, пожалуй, любой баптист возразит, что в баптистских церквях вовсе не пренебрегают покаянной дисциплиной. И что у них тоже есть масса призывов к усердию, подвигу и т.д. Да, это есть. Но вся пагуба протестантской сотериологии в том, что в Царство Небесное они намереваются уверенно войти не по свойству духов праведников, достигших совершенства (Евр. 12,23), а на правах лиц юридически оправданных. Посему учение о необходимости самоотверженной борьбы с грехом в протестантизме остаётся сотериологически неоправданным.

Для протестантского сознания любой грех есть оскорбление Бога. Это, конечно, печально для согрешившего, это весьма его удручает, вселяет чувство вины и т.п. И человек кается, скорбит и плачет, но он оплакивает не гибельность своего состояния, а свой проступок пред Богом. Тем самым протестант износит предмет покаяния вне себя, выводя его из сотериологической плоскости, то есть лишая его существенной важности.

“Мы не должны удивляться или сомневаться, что мы спасены, когда наша христианская жизнь кажется наполненной препятствиями, неудачами и грехами”, [22] - успокаивает голос совести христиан-баптистов Сэмюель Уолдрон. О том же пишет и Ч.Райри: “Тот, кто не приносит плода и не стремится к совершенству, может потерять многое, но не вечную жизнь”. [23] “Какими бы тяжкими грешниками мы не оказались, если мы принимаем Иисуса Христа как жертву умиловления за наши грехи, мы можем сказать: “Он наши грехи Сам вознес телом Своим на древо”, [24] “Такая уверенность основана не на предположении или убеждении, допускающем малейшую возможность сомнения. Это - непреложная уверенность от веры”, [25] - поясняет баптистское исповедание 1869 года. Итак, следуя догматике ЕХБ, христиане-баптисты должны непременно убедить себя, что их жизнь им просто “кажется наполненной... грехами” и не допускать даже “малейшую возможность сомнения” в том, что даже “тот, кто... не стремится к совершенству” потерять вечную жизнь не может.

В результате, греховность протестантов настолько отделена от спасения, что само спасение достигается ни чем иным как исповеданием правого вероучения. Соответственно и причина потери Царства Небесного сугубо конфессиональная – отпадение от общины. Об этом пишет Ф.Л.

Форлайнс: “Единственная причина утраты спасения – это отступничество, или неверие”.[26] Таким образом, незаметно для себя, баптистская сотериология вернулась к тому же образу уверенности в спасении, которого ошибочно придерживались фарисеи I века.

“Мысль о том, что истинный верующий, у которого есть залог Духа, может полностью и окончательно лишиться благодати, означает буквально то, что Бог может не выполнить Своих торжественных обязательств”,[27] - пишет Сэмюэль Уолдрон. Но Бог не давал обязательств спасти “возложивших руку свою за плуг и озирающихся назад” (Лк. 9,62), “угашающих (в себе) Духа” (1Фес. 5,19), “согрешающих против братьев и таким образом - против Христа” (1Кор. 8,12) или “причащающихся недостойно” (11,29-30). Библия строже смотрит на эти вещи: Праведник, если отступит от правды своей и будет поступать несправедливо... будет ли он жив? Все добрые дела его, какие он делал не припомнятся (Иез. 18,24).

“Верующие раз и навсегда спасены благодатью через веру”[28] - гласит Символ веры ЕХБ. В отличие от этого убеждения Новый Завет, как видим, отрицает мысль о том, что первоначальная вера, чистота и ревность христианина может вмениться ему впоследствии. Ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал. – Говорит Господь, - Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак, вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела; а если не так, скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься (Откр. 2,3-5; 3,3). Исходя из этого немаловажного библейского принципа, никто из христиан не в праве уповать на то, что он свят и спасён святостью Христовой. Свят Господь и именно поэтому требует святости и от нас (Мф. 5,48). Мы верим, что непременно получим спасение, если только начатую жизнь твёрдо сохраним до конца (Евр. 3,6).

Поэтому апостолы личное спасение чаще всего относят к будущему: Мы веруем, что благодатью Господа Иисуса Христа спасёмся (Деян. 15,11). Мы ныне, будучи оправданы Кровью Его, спасёмся. Им от гнева... примирившись, спасёмся жизнью Его (Рим. 5,9-10). И указывают способ достижения личного спасения: Братия, более и более старайтесь делать твёрдым ваше звание и избрание: так поступая, никогда не преткнетесь, ибо так откроется вам свободный вход в вечное Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа (2Пет. 1,10-11). Послание это адресовано отнюдь не к стоящим на пороге веры, а к принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа (1,1). Со страхом и трепетом совершайте своё спасение (Флп. 2,12) – заповедует апостол Павел христианам. Почти то же повторяет и Пётр: если вы называете Отцем Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего (1Пет. 1,17). Вы спасаетесь если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали (1Кор. 15,2). Мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохраним до конца (Евр. 3,14; Рим. 8,23-24). Апостол велит облечься в шлем надежды спасения (1Фес. 5,8) и пребывать в надежде вечной жизни, которую обещал неизменный в слове Бог (Тит. 1,2). Итак, Новый Завет пропитан: надеждой, упованием, страхом (Божиим) и ожиданием спасения с обязательным “если...”, т.е. с определённой долей необходимой условности опирающейся на чистоту и непрестанность ответного действия человека.

Не таково богословие баптистов. Оставляя без внимания “человеческий фактор” в деле спасения, последние черпают уверенность в личном спасении, в верности Бога Своим обещаниям. “Спасение основано на верности Божией Своим обещаниям милости. Отсутствие уверенности в спасении означает сомнение в надёжности и правдивости Божией”. [29] “Верность и неизменность Бога – вот гарантия нашего спасения в вечности” [30] - утверждают баптисты. Но взгляд на спасение человека, был бы односторонним без рассмотрения самого человека.

Бог неизменен, это верно, но изменчиво сердце человеческое. Мы можем твёрдо говорить о вечном блаженстве Бога, ибо Он неизменяем (Иак. 1,17), но вероятность блаженной вечности человека целиком зависит от его собственной верности неизменному в Своих обетованиях Богу.

“Вера подобна пустой руке, которая хватается за Христа”, [31]- приводит сравнение баптистский богослов. Это совершенно верный образ отношений Христа-Спасителя и спасаемых Им (т.е. христиан). Рука Бога протянута ко всем одинаково и постоянно, следовательно, уверенность в спасении должна быть уверенностью в постоянстве и непоколебимости человеческой руки ко Христу, а не благонадёжности рук (т.е. обетований) Господних. Никакой пользы не принесёт протянутая рука спасателя, если утопающий изменчив в своём ответном действии.

“Уверенность в благодати и спасении – это не уверенность в том, что Божии обетования верны и истинны. Это уверенность в том, что они относятся к нам. Это знание того, что мы сами как отдельные личности спасены и будем спасены”, [32] - уточняет баптистское богословие. Но, Божии обетования относятся к “преданным до конца”. И для того, чтобы быть уверенным, что эти обетования относятся к нам, необходимо гарантировать свою непоколебимость пред лицом дьявольских ухищрений. По данному определению С. Уолдрона, христианам нужно более, нежели гарантировать, они должны просто “знать”, что они “как отдельные личности” сделают Евангельские “блаженства”, вводящие в Царство, своими (Мф. 5,3-11). Но, ап. Иаков запрещает подобную самоуверенность. Вместо того, чтобы вам говорить: “если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое”... вы, которые не знаете, что случится завтра... по своей надменности, тщеславьтесь: всякое такое тщеславие есть зло (Иак. 4,15;14;16).

“Царствие Божие стоит позади всего. – Говорит святитель Феофан Затворник, - Начальная точка движения к нему есть призывание к вере и приятие благодати; середина – насаждение в сердце добродетелей с искоренением из него страстей, ревность к чему почерпается из веры и сила на что подаётся благодатию. О Царствии нечего беспокоиться; оно не уйдёт; беспокойся и хлопочи об одном том, чтобы достойным его явиться”. [33]

Прекрасным изображением двух спасений (общего – по благодати Божией и личного – по чистоте сердца) является притча о званых на пир (Мф. 22,2-14). Господь призвал всех. Откликнулись (т.е. поверили в Него) многие. Но когда пришёл Господин, то проявившие личное нерадение были

извержены вон. Да, мы (христиане) откликнулись на брачный пир, но все ли мы в брачных одеждах? Как видно из притчи, это определится не ранее пришествия Господина.

С кем бы падший человек ни сотрудничал, он не перестаёт при этом быть падшим, т.е. подверженным искушениям и изменчивости, а посему не может, полагаясь на надёжность другого, гарантировать надёжность свою. Господь обещал дары и помощь (2Пет. 1,3), но Он не отнимает свободы, человек не становится марионеткой в Его руках. Доколе человек жив, он – свободен. Доколе свободен – может грешить, а значит (порой и незаметно для себя) отчуждаться от Бога (т.е. спасения).

Поэтому даже у апостолов не было железной уверенности в личной спасённости. Приняв благовестие всем сердцем и служа Богу ревностно и честно, апостол Павел тем не менее не успокаивал себя “уверенностью в спасении”, а всё же опасался, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным (1Кор. 9,27). И, мысленно прозирая Страшный Суд, писал: Только бы нам и одетыми не оказаться нагими (2Кор. 5,3). Ибо много званых, а мало избранных (Мф. 22,14). Об этом же опасении пишет он и в послании к евреям: Посему будем опасаться, чтобы, когда ещё остается обетование войти в покой Его (т.е. в Царство Божие), не оказался кто из вас опоздавшим. Ибо и нам оно возвещено, как и тем; но не принесло им пользы слово слышанное, не растворенное верою слышавших (Евр. 4,1-2). Говоря “нам” и “мы” апостол понимает христиан, ибо послание писано к “братьям святым, участникам в небесном звании” (3,1). Непосредственно раскрывает этот вопрос ап. Павел в послании филиппийцам: Братия, я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперёд, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе. Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить (Флп. 3,12-15). Апостол склонен был даже свидетельство совести о своей чистоте не рассматривать как основание для уверенности в оправдании на конечном Суде. В первом послании коринфянам он пишет: ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь. Посему не судите никак прежде времени, пока не придёт Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения (1Кор. 4,4-5).

Такая позиция первохристианства основана отнюдь не на маловерии, а на реальности, которая постоянно свидетельствует о присутствии в христианстве однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святаго, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших... которые распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему (Евр. 6,4-6; см. также 2Пет. 2,20; 1Ин. 5,16; Евр. 10,29). И сколько бы ни было уверенности в своём соучастии в Голгофской Жертве, если мы, получив познание истины, произвольно грешим, то не остаётся более жертвы за грехи, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников (Евр. 10,26-27).

При обсуждении вопросов связанных с уверенностью в спасении возникает явный парадокс: протестантам бывает легче рассуждать о праведности всей своей жизни нежели о праведности одного её дня. Баптист верит, что благодаря его уверенности в спасении Бог соблюдёт его от греха и приведёт ко спасению. Но может ли он выразить такую же уверенность в чистоте конкретного

грядущего дня? Может ли кто с такой же стопроцентной уверенностью заявить, что Бог не допустит ни единого греха хотя бы в сегодняшний вечер? Учитывая апостольский взгляд на губительность, а, следовательно – сотериологическую важность, “повседневных” грехов, (неприязнь, гнев, угасание жертвенной любви к братьям 1Ин. 3,16, нечестивые помыслы и т.п.) их наличие или отсутствие в повседневной реальности должно быть существенно важным для христианина. Ибо помышления плотские суть смерть (Рим. 8,6-7). Кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит... мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нём пребывающей (1Ин. 3,14-15; 2,10-11). Всякий гневающийся на брата... подлежит суду... всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5,22;28). Посему, смой злое с сердца твоего... чтобы спастись тебе: доколе будут гнездиться в тебе злочестивые мысли? (Иер. 4,14). Неправильно думать, что ап. Иоанн, говоря о ненависти или нелюбви к брату, понимает какую-то сатанинскую озлобленность на него. Увы, речь идёт о часто случавшихся (тогда и сейчас) и в христианских общинах нотках превозношения, осуждения, “недолюбивания” и т.п. Посему, чтобы быть уверенным в завтрашней святости необходимо с тою же уверенностью гарантировать чистоту своих помыслов. На это вряд ли кто из внимательных к себе христиан даст гарантию. Итак, если уверенность в богоугодности грядущего дня есть проявление духовной незрелости, то это же можно сказать и об уверенности за всю жизнь.

Вообще, уверенность в своём спасении никак не может рассматриваться как специфика христианства. Скорее эта убеждённость наоборот является характерной для значительной части остального мира. Как уже упоминалось, совершенно уверенными в собственном спасении были книжники и фарисеи (Иер. 7,10). Эту же настроенность можно наблюдать и у многих считающих себя христианами, но при этом далёких от реальной христианской жизни.

Гарантия спасённости по большому счёту лишает человека важности его духовной жизни, смысла дальнейшего духовного роста. Если человек уже спасён, то он хотя и может стремиться жить благочестиво, исполнять заповеди, но в его жизни никогда не будет аскезы. В его жизни никогда не будет сознательного стремления к преодолению скрытых страстей и подавлению греховных впечатлений, того корня зла, который живёт в душе каждого человека.

“Христос Своим послушанием и смертью полностью уплатил долг всех тех, кто оправдан”,[34] “Праведность, которая нас оправдывает, - это праведность Христа, отнесённая на наш счёт”,[35] - гласит протестантская догматика. Это же утверждают и их формальные оппоненты – католики: “Искупленный всё ещё носит на себе следы ран от похоти и остаётся подверженным внешним силам искушения. Но если он даже шатается и падает, он всё же до и после остаётся принадлежащим Христу и потому в собственном смысле призванным ко спасению. И до и после цена его вины оплачена. Вопреки всем грехам, он близок сердцу Бога”. [36] Как видим, “цена оплачена” как у протестантов, так и у католиков. И тут уж действительно неважно: каким образом платежом Иисуса Христа были погашены счета спасаемых: вменением ли Его заслуг или вменением Его святости. Так или иначе, спасение производится в небесной канцелярией за нетрудной подписью спасённого.

И хотя грехи у протестантов остаются, но называются они уже иначе. В своей духовной жизни баптисты каются в “ошибках, упущениях и промахах”, не влияющих на спасение. Да, они есть, “но эти ошибки - не к смерти”, [37] - комментирует баптистское богословие. Тогда каков смысл покаяния? Господь, по слову святителя Феофана Затворника, “любит всех нас, не дожидаясь нашего возлюбления Его”, [38] а потому и всякий грешник близок сердцу Бога, но это ведь не значит, что он спасён. Для спасения в Боге необходимо, чтобы и Бог также был близок сердцу человека.

Учение баптистов об оправдании – это прямое обесмысливание всякого духовного напряжения и подвига. “Мы верим, - пишут они, - что оправдание – это акт Божьего суда, посредством которого Он объявляет верующего праведным на основании праведности Христа. Оправдание не зависит от наших добрых дел, оно даётся даром, исключительно по вере в пролитую кровь Искупителя”. [39] Объявление грешника праведным – это ли борьба с грехом?! Очевидно наоборот, - это полная капитуляция, склоняющаяся скорее Бога поменять свой взгляд на греховность человека, нежели человека понудить к уподоблению Богу.

“Правовой статус человека должен быть изменён от состояния “виновен” на “не виновен”. – Пишет Миллард Эриксон, - Это зависит от того, объявлен ли человек правым, или праведным в глазах Бога, воспринимается ли он полностью Божественным требованиям. Богословский термин для определения этой перемены – оправдание... При усыновлении восстанавливается милость и благосклонность Бога к человеку”. [40] Спасение человека протестантизм производит совсем не там, где он был повреждён. Разве у Бога язва? Не в сердце ли нашем корень греха (Мф. 15,19)? Почему же всё внимание баптистского богословия устремлено на упорядочивание Божьих свойств, - любви и справедливости? Ветхий наш человек не желает видеть действительное своё состояние, потому всегда всматривается в грехи других. Эта характерность известна всем. Протестантская сотериология настолько пропитана ею, что главную проблему в вопросе спасения она всё же видит в действиях Бога. Богу необходимо было прибегнуть к юридическим мерам, человек же остаётся нетронутым. “Правовой статус изменён”, но сам человек неизменён.

Формализм протестантского “спасения” иногда просто поражает своей наготой. То же исповедание учит, что евангельские христиане баптисты “оправданны полностью и единственно потому, что Бог приписывает им праведность Христа. Он приписывает им деятельное послушание Христа полному закону, а также Его страдательное послушание в смерти”. [41] “Оправдание является декларативным актом. Оно не является чем-то, что может совершить человек, а чем-то, что можно возвестить о человеке. Оно не делает человека правым или праведным, но объявляет человека праведным”. [42] “Основанием нашего оправдания в очах Божиих, когда Он объявляет нас праведными, должно быть только лишь послушание Христа”. [43] “Оправдание – это не какая-то перемена в нас, а вердикт по отношению к нам. В деле оправдания Бог действует как судья, а не как хирург”, [44] - единогласно звучит главнейший протестантский догмат начиная с XVI века и до сего дня.

Таким несложным способом протестантская догматика оправдывает статус души грешника, оформляет, так сказать, его права и притязания. Но, что же она предлагает самой душе христианской, томящейся своей греховностью? – утешаться тем, что Бог не будет их за это наказывать!? Баптисты призывают христиан довольствоваться тем, что Бог с некоторых пор, по объективному для Него причинам иначе относится к нашему духовному состоянию. Система оправдания, исповедуемая протестантами, спасает тем, что оmyвает очи Божии, а не душу человеческую. Г.К. Тиссен вполне откровенно пишет об этом: “Корень идеи оправдания заключается в провозглашении Бога, праведного Судии, что человек, который верует во Христа, каким бы он грешником ни был, является праведным, т.е. считается праведным”. [45] Так и остался, значит, человек не исцелённым! Что же нам предлагается думать: неужели Свои проблемы решал Господь на Голгофе?! Ведь, главная наша беда в том, что мы не можем жить без греховной грязи во всём, что делаем, а не в том, что Бог на это сердится. Баптисты верят в то, что посредством оправдания Бог изменился, и находят в этом большую радость. Если так, то плакать бы надо... человек то остался прежним. Но, слава Богу, протестанты заблуждаются.

Православие не усматривает никакого счастья в том, чтобы с помощью богословской манипуляции “считаться праведным”. Истинная жизнь во Христе не может довольствоваться таким искусственным вменением. Православного христианина не может устроить протестантское оправдание богословием. Фарисеи, как известно, тоже “какими бы грешниками ни были, а всё ж являлись т.е. считались праведными”. Для чего Спасителем преподано учение о блаженствах (Мф. 5, 3-11)? Неужели лишь для косметического благочестия? Нет, именно для усвоения спасения необходимо действительное уподобление Отцу Небесному (Мф. 5,48) ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдёт (правовой) праведности книжников и фарисеев, то вы не войдёте в Царство Небесное (Мф. 5,20).

Заповеди Христовы есть не просто повеления или прихоть Бога. Все они основаны на реальной необходимости заповеданных свойств человека. Это – спасительные лекарства для погибающего. Блаженны чистые сердцем – говорит Спаситель. Но говорит Он так не потому, что Ему такие больше нравятся, а единственно потому, что иначе человек Бога видеть не может.

Блаженны нищие духом – не потому, что такова воля Бога-Царя, а потому что только в этом состоянии души можно войти в Царствие Божие. Доктор не награждает и не наказывает за послушание, но само послушание есть условие успешного спасения от смертельной болезни. Таким образом, “заповеди блаженств” это условия спасения человека.

Протестантская интерпретация “христианской уверенности в спасении” основана на ином акценте. По определению баптистского вероисповедания 1689 года: Бог оправдывает уверовавших “не за что-либо совершённое в них или сделанное ими, а только лишь ради Христа”. [46] Потому и баптистская “стойкость святых не зависит от их свободной воли”. [47] “Оправдание – это единичный акт, который никогда более не повторится, потому что не нуждается в повторении. – пишет Дэвид Гудинг, - В тот момент, когда человек обретает веру во Христа, Бог выносит Своё решение: “Оправдан во всём!”. Это решение, вынесенное однажды, уже не может быть

пересмотрено”.[48] Поэтому “оправданный человек уверен, что он спасён от грядущего гнева Божьего... Верующий уверен также в грядущей славе... Всё это результаты, непосредственно сопряжённые с оправданием”.[49] Отсюда понятной становится та лёгкость и логичность с какою на фоне протестантского учения об оправдании открывается возможность гарантировать себе получение всех даров Божиих, слагая с себя всякое участие в своём спасении. По учению баптистов, “они не сами приобретают эту веру или производят её, она – дар Бога”.[50] Таким образом, человек не участвует ни в спасении – оно от веры, ни в соиздании веры - она от Бога. Здесь накрепко забыты слова Спасителя о второй стороне спасения. Царство Небесное не провозглашением, а силою (т.е. духовными усилиями) берётся, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11,21), о тяжести следования за Ним, которое Он сравнивал с мучительным голгофским шествием (Мф. 10,38; 16,24). Некто сказал Ему: Господи! Неужели мало спасающихся? Он же сказал им: подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут (Лк. 13,22-23) потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь (Мф. 7,14). Забыт глубокий аскетизм апостолов и первохристиан, изнуряющих себя в борьбе со своим ветхим человеком (1Пет. 4,1; Гал. 5,24; 1Кор. 9,25-27; Иак. 4,1; 2Кор. 6,4-5; Рим. 8,17). Ап. Павел призывает нас до крови сражаться с грехом (Евр. 12,4), чтобы нам иметь участие в святости Его... без которой никто не увидит Господа (Евр. 12,10;14). Протестантская “амнистия провозглашает праведным, а не делает праведным. Человек уведомляется о своём спасении, но не участвует в нём. Заслуга Христа - событие постороннее, с моим внутренним бытием у протестантов связи не имеющее... Но душа человеческая хочет не только числиться в Царстве Божиим, но действительно жить в нём”.[51]

Декларативная праведность и спасение создают фон, на котором Православие становится непонятым. И даже обыкновенная православная молитва баптистам представляется простым перечнем нужд и “бесконечных воплей о помиловании: “Господи, помилуй! Господи, помилуй! Господи, помилуй!”. “И действительно,- возмущаются их богословы, - какое надо иметь превратное понятие о Боге любви, чтобы говорить Ему сорок раз подряд: “Господи, помилуй!”, повторять эту молитву о помиловании из года в год, на протяжении многолетней жизни и не иметь уверенности в том, что Бог услышал и Бог помиловал”.[52] В том-то и дело, что именно вера в то, что мы будем услышаны и помилованы, делает нашу молитву часто повторяемой, а всегдашнее осознание себя грешниками делает её постоянно употребляемой.

Объяснить причину непонимания такой простой молитвы протестантами можно только их языческим пониманием молитвы. Возражение строится так, словно это Богу необходимо донести информацию о наших нуждах и Он, узнав о чём мы Его просим, принимает решение. Они (язычники) думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, - говорит Спаситель, - ибо знает Отец ваш, в чём вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него (Мф. 6,7-8). Не Богу, а нам нужна непрестанная молитва (1Фес. 5,17) и непрестанное благодарение (1Кор. 1,4; Еф. 1,16; 1Фес. 2,13; 1Фес. 5,17; Евр. 13,15), наше сердце молитвою очищается (Пс. 50,12), а не то, чтобы Бог ею информировался или раздабривался.

Отчего в 135-м псалме (в конце каждого стиха) 26 раз звучит один и тот же возглас: “Ибо вовек милость Его”? Оттого, что сердце псалмопевца переполнено славословием! “Славьте Господа, ибо

Он благ..." (1 ст) Когда же душа видит свою скверну, тогда переживаемое ею снова и снова заставляет стонать об одном и том же. Когда мать рыдает о потере своего сына и безутешно причитает: "О, на кого же ты меня оставил!", скажите, придёт ли на ум нормальному человеку (я уж не говорю - христианину) одёрнуть её, сказав: "Не повторяйтесь, мы это уже слышали!"? Вот так и душа христианская, когда теряет из сердца своё самое дорогое - Христа, то скорбит об этом не менее и кается и просит: "Господи, помилуй, Господи, помилуй, Господи, помилуй...".

Тема эта обширна. О ней нужно говорить детальнее. Данная глава на это не претендует. Мы "спасаемы" (1Кор. 1,18) Господом нашим Иисусом Христом, но не без нашего усердия. Опыт общения показывает, что баптисты бывшего советского региона гораздо острее чувствуют значимость духовной жизни, чем их западные господа-богословы. Думаю, душа баптиста-славянофила по природе своей не может быть вполне убеждена правовым кабинетным рассуждением о спасении. Она склонна к православному живому богословию, способна и жаждет осмысленного духовного подвижничества.

И в то время как крещёному баптисту не остаётся ничего иного, как только рассказывать остальным о том, каким он был плохим, а теперь стал хорошим и как всё это здорово, у православных есть свое (более глубокое) понимание христианской духовности.

[1] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 183.

[2] Доктрины и устройство баптистских церквей. Пол Р. Джексон. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 13.

[3] Хлеб наш насущный. Изд. "World Wide Printing" 2001г. стр. 12.

[4] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 392.

[5] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 250-251.

[6] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 354.

[7] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 813.

[8] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 82.

[9] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 198.

[10] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 247.

[11] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 245.

[12] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 395.

[13] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 220.

[14] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 224.

[15] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 22.

[16] Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении". Изд. Казань, 1898г. репринт М. 1991г. стр. 161-162.

- [17] Исидор Пелусиот. Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 68.
- [18] "Господь, желая показать, что всякая заповедь обязательна и что сыноположение есть дар, заслуженный людям Его Кровию, говорит: когда исполните всё повеленное вам, говорите: мы рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк. 17,10). Посему Царство Небесное не есть награда за дела, а благодатный дар Владыки, уготованный верным рабам" (преп. Исихий Иерусалимский, Добротолюбие том II, стр. 174). "Кто оправдится от дел закона? И царе-пророк говорит: "Не оправдится пред Тобою всяк живой". Но верую, какую имею в Бога моего, надеюсь спасённым быть, по неизреченному благоутробию Его даром" (преп. Симеон Новый Богослов, Добротолюбие том V, стр. 20). "Раб не требует свободы, как возмездия (как должное), но благоугождает как должник и ожидает её, как благодати" (св. Марк Подвижник, Д I - 538).
- [19] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 238.
- [20] Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении". Изд. Казань, 1898г. репринт М. 1991г. стр. 148. У Иоанна Златоуста та же мысль: "Грех сам есть величайшее наказание, хотя бы мы и не были наказаны". Цит. по "Сокровищница духовной мудрости". Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 183.
- [21] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 118-119.
- [22] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 247.
- [23] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 397.
- [24] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 24.
- [25] Баптистское вероисповедание 1689 года. the Mitropolitan Tabernacle. London. SE1 650. England. (год не указан). стр. 43.
- [26] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 241.
- [27] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 249.
- [28] История баптизма. Изд. "Богомыслие". 1996г. стр. 21.
- [29] Алистер Мак-Грат. Введение в христианское богословие. Изд. ОБС "Богомыслие" 1998г. стр. 397.
- [30] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 397.
- [31] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 181.
- [32] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 257.
- [33] Святитель Феофан Затворник. "Письма о вере и жизни". М. 1999г. стр. 179-180.
- [34] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 173.
- [35] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 178.
- [36] Карл Адам. Иисус Христос. Изд. "Жизнь с Богом". Брюссель. 1991г. стр. 254.
- [37] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 23.
- [38] Святитель Феофан Затворник. Письма о вере и жизни. М. 1999г. стр. 98.
- [39] Доктрины и устройство баптистских церквей. Пол Р. Джексон. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 165.
- [40] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 505.
- [41] Баптистское вероисповедание 1689 года. the Mitropolitan Tabernacle. London. SE1 650. England. (год не указан). стр. 33.
- [42] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 301.
- [43] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 178.
- [44] Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 177.
- [45] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 301.

- [46] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 173.
- [47] Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г. стр. 247.
- [48] Дэвид Гудинг. Верные вере. Изд. "Триада". М. 1994г. стр. 201.
- [49] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 305.
- [50] Баптистское вероисповедание 1689 года. the Mitropolitan Tabernacle. London. SE1 650. England. (год не указан). стр. 33.
- [51] Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении". М.1991 г. стр. 33-34.
- [52] П.И.Рогозин. Цит. изд. стр. 124.

Искушение

"Чудо из чудес, что Господь и Творец мой, истлевшее моё грехом естество воссоздал... Вознеси к Нему прежде молитвы и славословия, сердечный глас, чтобы Он даровал тебе иго Своё благое и бремя Своё лёгкое возложил на сердце твоё".

Святой праведный Иоанн Кронштадский

История Голгофской Жертвы началась ещё от создания мира (Откр.13,8). Её значение, как бы высоко мы его не ценили, всегда будет недооценено, ибо даже тогда, когда мы говорим в абсолютных категориях, мы не можем охватить вполне значения и глубины того, о чём говорим. Искупление есть тайна, в которую желают проникнуть святые Ангелы (1Пет. 1,12), а потому, что бы ни говорили мы в объяснение её, она всё же не перестанет быть тайною. С этим приходится мириться, как и с прочими проявлениями человеческой ограниченности. Тайна Голгофы до Второго Пришествия останется тайной, сколько бы мы о ней не говорили. Тем не менее, в главных своих чертах она осмысленна и это осмысление даровано Церкви и отражено в Священном Писании.

Откровение Непостижимого Бога, обращённое к падшему человеку, необходимо должно быть приспособлено для его восприятия. Писание Бого-человечно. Ошибкой было бы игнорировать одну из этих сторон.

Посему Библия полна образов и аналогий. Они неизбежны как неизбежен человеческий язык в бого-человеческом общении. Но необходимость притч и образов в Божественном откровении не означает их равенства между собой. Как мы наглядно убедимся ниже, наличие фразы или даже тезиса на строке Священного Писания ещё не даёт нам права считать её догматической.

Например, в Библии есть немало мест, где Богу приписывается телесные формы (руки, глаза, уши и т.д.), и телесные действия (видеть, слышать, сидеть, ходить и т.п.). Традиционно всеми христианами такие словоупотребления понимаются как символические.

В Писании также неоднократно употребляются выражения, исходя из которых, можно вполне определённо сделать скоропалительное заключение о том, что Бог может раскаиваться и сожалеть о Своих поступках. Например, сотворил Господь человека святым, но тот впал во грехи. И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своём (Быт. 6,6). А после, наведя потоп на сих грешников, и об этом пожалел (Быт. 8,21). Впоследствии Господь неоднократно хотел было уже погубить народ Свой Израиль, который Он вывел из Египта и намеревался произвести от Моисея новый народ, но Моисей, то умолял, то вразумлял Господа

(как например в Числ. 14,11-16) и Бог опять менял Своё решение (Втор. 9,13-14; Исх. 32,10; ср. Иез. 20,6 и 20,15). Спустя столетия, Господь, воцарив Саула, снова “допускает ошибку”. И было слово Господа к Самуилу такое: жалею, что поставил Я Саула царём, ибо он отвратился от Меня и слова Моего не исполнил (1Цар. 15,10-11). И снова Писание говорит: Господь раскаялся, что воцарил Саула над Израилем (35ст). Немного позже Господь пожалел о бедствии, которое Сам же и навёл на Израиль (2Цар. 24,16). Вот так не раз Господь на страницах Ветхого Завета вспоминал завет Свой с ними и раскаивался по множеству милости Своей (Пс. 105,45). Я сожалею о том бедствии, какое сделал вам (Иер. 42,10; 18,7-10) – признаётся в очередной Своей “ошибке” Бог Израилев.

Итак, вопрос: можем ли мы на основании стольких ссылок догматизировать прямые из них выводы? Конечно - нет, хотя бы их было и в 20 раз больше! Мы выбираем иные цитаты, более близкие к духу главного откровения о Боге. Не раскается Верный Израилев; ибо не человек Он, чтобы раскаяться Ему (1Цар. 15,29). Да, таких выражений в Писании куда меньше, чем антропоморфных, но именно в Них наиболее близко Господь выражает для нас: Кто есть Он Сам.

На этом этапе все христианские конфессии признают такие высказывания Библии “человеческим языком” божественного откровения, снисхождением Бога к немощным человеческим понятиям. Следовательно, в божественном откровении важно не то, как часто Бог применяет тот или иной образ повествования, а насколько эти образы близки к тому, что мы называем адекватной реальностью. Мы всегда избираем тот образ, те сравнения и аналогии Писания, которые помогают нам наиболее полно вместить истину.

Фундаментом всякой богословской концепции является нравственный облик Господа Бога. И для христиан важным выражением этого облика служат свидетельства о Боге и Бога о Самом Себе запечатлённые на страницах Священного Писания. И здесь мы видим совершенно аналогичную ситуацию. Образность речи, как мы убедимся ниже, безусловно, простирается и на эту часть откровения.

Так, при чтении Писания (особенно Ветхого Завета) прежде всего, поражает формальная схожесть облика Бога Небесного и царей земных с их характерами и страстями. Слова Писания о гневе ярости, мести и прочих человеческих чертах Всевышнего употребляются в Библии постоянно и удивляют своей прямолинейностью.

Причиной сему есть то, что в Ветхом Завете для представления о Великом Боге чаще других употребляется образ царя: Господь Бог ваш — Царь ваш (1Цар. 12,12; Ис. 43,15; Иер. 10,7-10; 46,18; Зах. 9,9; Пс. 46,3-8; 5,3; 23,7-10; 43,5; 94,3). Я Царь великий (Мал. 1,14), Царь Израиля (Ис. 44,6) - говорит о Себе Сам Господь. Посему и дела Свои Он, применяясь к человеческому разумению, именует по-человечески. Что делали земные цари (даже самые положительные)? – требовали подчинения, воевали, мстили врагам и предателям, радовались их поражению,

гневались и т.д. И как продолжение образа царя по отношению к Богу, Библия часто говорит о Нём в соответствующих категориях.

Искушение свести христианское богословие к набору “прямых цитат из Библии” можно преодолеть только если внимательно отнестись к самим этим цитатам. Заглянув в симфонию, нетрудно заметить, что в Библии гораздо чаще говорится о гневе и раздражении Божьем, нежели о раздражении людей. Бог Библии очень часто описывается пребывающим во гневе и в ярости и в великом негодовании (Иер. 21,5; 32,37; Втор. 29,28; 32,19; Пс. 77,49; 84,5; Ис. 10,25; 30,27; Иез. 13,13; 22,31; Соф. 3,8; Зах. 1,15; Мих. 5,15). Он то и дело посылает на грешников ярость гнева Своего (Иов. 20,23). Сам Господь говорит об этом так: Совершится гнев Мой, и утолю ярость Мою над ними, и удовлетворюсь; и узнают, что Я, Господь, говорил в ревности Моей, когда совершится над ними ярость Моя (Иез. 5,13). В “Откровении” Иоанна Богослова красочно изображён Сын Божий, Который топчёт точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя (Откр. 19,15), и подобных примеров в Писании множество.

Преподавая откровение о Своём промысле, Господь неоднократно представляется огорчающимся (Втор. 32,21; Пс. 77,56-58; Ис. 63,10) и раздражающимся: Сколько раз они раздражали Его в пустыне и прогневлили Его в стране необитаемой! (Пс. 77,40;17). Сам Господь говорит: сорок лет Я был раздражаем родом сим (Пс. 94,10; Числ. 14,11; 14:23; Втор. 9,8; 9,22). Раздражали Бога люди и в последующие времена (Ос. 12,14; 3Цар. 14,22; 16,33; 21,22).

Обижающимся: так говорит Господь: вы оставили Меня, за то и Я оставляю вас (2Пар. 12,5; Втор. 31,17-18). Они... сугубо прогневлиют Меня... За то и Я стану действовать с яростью; не пожалеет око Моё, и не помилую; и хотя бы они взывали в уши Мои громким голосом, не услышу их (Иез. 8:17-18). Не буду больше любить их... (Ос. 9,15). Я Господь, Я говорю: это придёт и Я сделаю; не отменю и не пощажу, и не помилую (Иез. 24,14).

И даже ненавидящим грешных людей: Ты ненавидишь всех делающих беззаконие (Пс. 5,6) нечестивого и любящего насилие ненавидит душа Его (Пс.10,5). Я возненавидел их за злые дела их (Ос. 9,15; Иер. 12,8).

Кровожадным и мстительным: Когда изострю сверкающий меч Мой, и рука Моя примет суд, то отмщу врагам Моим и ненавидящим Меня воздам; упою стрелы Мои кровью, и меч Мой насытится плотью, кровью убитых и пленных, головами начальников врага (Втор. 32,41-42). Господь есть Бог ревнитель и мститель; мститель Господь и страшен в гневе: мстит Господь врагам Своим и не пощадит противников Своих (Наум. 1,2). У Господа Бога Саваофа есть день отмщения, чтобы отмстить врагам Его; и меч будет пожирать, и насытится и упьётся кровью их; ибо это Господу Богу Саваофу будет жертвоприношение в земле северной, при реке Евфрате (Иер. 46,10). Боже отмщений, Господи, Боже отмщений, яви Себя! (Пс. 93,1; Иер. 51,11; 9,9; Лев. 26,25; 41; 4Цар. 9,7; Иез. 25,14; 1Фес. 4,6).

И не только мстящим, но при этом и откровенно злорадствующим: Я у всех ворот их поставлю грозный меч, увы! сверкающий, как молния, наострѣнный для заклания. Соберись и иди направо или иди налево, куда бы ни обратилось лице твоё. И Я буду рукоплескать и утолю гнев Мой; Я, Господь, сказал (Иез. 21,15-17). Посему говорит Господь, Господь Саваоф, Сильный Израилев: о, удовлетворю Я Себя над противниками Моими и отмщу врагам Моим! (Ис. 1,24). Всякую болезнь и всякую язву, не написанную [и всякую написанную] в книге закона сего, Господь наведёт на тебя, доколе не будешь истреблѣн... И как радовался Господь, делая вам добро и умножая вас, так будет радоваться Господь, погубляя вас и истребляя вас, и извержены будете из земли, в которую ты идѣшь, чтобы владеть ею (Втор. 28,61-63). Над кощунниками Он посмеивается (Притч. 3,34). Я звала, и вы не послушались; простирала руку мою, и не было внимающего; и вы отвергли все мои советы, и обличений моих не приняли; – говорит Премудрость Божия, - За то и я посмеюсь вашей гибели; порадуюсь, когда придѣт на вас ужас (Притч. 1,24-26). Живущий на небесах посмеѣтся, Господь поругается им (грешникам). Тогда скажет им во гневе Своём и яростью Своею приведет их в смятение (Пс. 2,4-5). Господь же посмеивается над ним (грешником), ибо видит, что приходит день его (Пс. 36,13). Таким же, иногда преподаѣтся и образ праведника: Бог сокрушит тебя вконец, изринет тебя и исторгнет тебя из жилища [твоего] и корень твой из земли живых. Увидят праведники и убоятся, посмеются над ним [и скажут]: "вот человек, который не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего, укреплялся в злодействе своём" (Пс. 51,7-9). Возрадуется праведник, когда увидит отмщение; омоет стопы свои в крови нечестивого (Пс. 57,11).

В то же время Священное Писание даже гнев и раздражительность (не говоря уже о прочем) относит к разряду духовных пороков. И обладаемых ими всячески порицает: Глупца убивает гневливость, и несмысленного губит раздражительность (Иов. 5,2). Мудрый боится и удаляется от зла, а глупый раздражителен... У терпеливого человека много разума, а раздражительный выказывает глупость (Притч. 14,16;29). Перестань гневаться и оставь ярость (Пс. 36,8). Благоразумие делает человека медленным на гнев, и слава для него — быть снисходительным к проступкам (Притч. 19,11). Не говори: "как он поступил со мною, так и я поступлю с ним, воздам человеку по делам его" (Притч. 24,29). Любовь покрывает все грехи (10,12). "Отложите гнев и ярость" - заповедует апостол (Кол. 3,8). У отцов Церкви эти акценты ещё ярче.[1] Таким образом, многочисленные употребление на строках Писания слов о раздражении, обиде и гневе Божьем само Писание не даёт нам права считать единственным образом откровения. В Церкви христианской общеопределяющим является богословие выраженное апостолом Иоанном: Бог есть любовь (1Ин. 4,16). Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы (1Ин. 1,5).

В писаниях святых отцов наряду со всевозможными аналогами, сравнениями и уподоблениями (в том числе и юридическими), неоднократно звучат догматические положения о Боге и Его промысле, не позволяющие образы воспринимать как догму. Иоанн Кассиан Римлянин: "Бог не может быть ни огорчѣн обидами, ни раздражѣн беззакониями людей". Святитель Иоанн Златоуст: "Когда ты слышишь слова "ярость" и "гнев" в отношении к Богу, то не разумей под ними ничего человеческого: это слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного, говорится же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых". Посему "последуем указанию божественного Писания, которое само себя поясняет, если только мы не будем придавать

значения грубости выражений, но будем иметь в виду то, что причиною такой грубости слов наша немощь. А иначе, то есть, без такого приспособления слов, человеческому слуху невозможно было бы и принять их. Итак, размышляя и о немощи нашей, и о том, что слова (Писания) относятся к Богу, будем принимать эти последние слова так, как прилично говорить о Боге".[2] Преп. Антоний Великий подробно останавливается на этом вопросе. Приличным о Боге он считает мыслить так: "Бог благ и бесстрастен, и неизменен. Если кто, признавая благословенным и истинным то, что Бог не изменяется, недоумевает однако же, как Он (будучи таковым) о добрых радуется, злых отвращается, на грешников гневается, а когда они каются, является милостив к ним; то на это надобно сказать, что Бог не радуется и не гневается, ибо радость и гнев суть страсти. Нелепо думать, чтобы Божеству было хорошо или худо из-за дел человеческих. Бог благ и только благое творит, вредить же никому не вредит, пребывая всегда одинаковым; а мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом - по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отделяемся от Бога - по несходству с Ним. Живя добродетельно - мы бываем Божиими, а делаясь злыми - становимся отверженными от Него; а сие не то значит, чтобы Он гнев имел на нас, но то, что грехи наши не попускают Богу воссиять в нас, с демонами же мучителями соединяют. Если потом молитвами и благотворениями снискиваем мы разрешение во грехах, то это не значит, что Бога мы ублажили и Его переменили, но что посредством таких действий и обращения нашего к Богу уврачевав сущее в нас зло, опять соделываемся мы способными вкушать Божию благодать; так что сказать: "Бог отвращается от злых", - есть то же, что сказать: "солнце скрывается от лишённых зрения"". [3] Ту же мысль апостол Иаков выражает более кратко: В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью (Иак. 1, 13-14 ср.: Бог искушал Авраама... Быт. 22,1).

Если ты грешишь, что делаешь ты Ему? и если твои преступления умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведен, что даёшь Ему? или что получает Он от твоей руки? Твоё нечестие относится к человеку, как ты, и твоя праведность к сыну человеческому (Иов. 35,7). Разве может человек доставлять пользу Богу? Разумный доставляет пользу себе самому. Что за удовольствие Вседержителю, что ты праведен? И будет ли Ему выгода от того, что ты содержишь твои пути в непорочности? (Иов. 22,2-3). В этих словах отмечается сама мысль о возможности правовых взаимоотношений человека с Богом. Целью же грубых пугающих слов и жестоких ударов по Израилю всегда была не мстительность Божья, а любовь и попечение о спасении человека от губящего его греха: Обратитесь, обратитесь от ваших злых путей; для чего вам умирать, дом Израиля? (Иез. 33,11). Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетённого, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю (Ис. 1,16-19).

Откровение Божие преподано настолько разно-образно, что почти на каждый из образов можно найти формально (т.е. по форме) противоположный ему. Например, в Священном Писании уживаются на первый взгляд полярные высказывания о сущности наказаний Господних. Чаще всего интерпретации Божественного промысла выражены грубым человеческим языком со словами об обиде, жаре гнева, родовой мести, огромной ярости Господа Бога, Его ненависти к

беззаконникам и т.п. (см. Иов. 20,23; Ис. 54,8; Иер. 11,11-14; 12,8; Откр. 19,15; Пс. 5,6; 93,1; 10,5 и др).

Но, в то же время “наказания” Господни не остаются без объяснений по существу: Бог не желает погубить душу и помышляет, как бы не отвергнуть от Себя и отверженного (2Цар. 14,14). Он не по изволению сердца Своего наказывает и огорчает сынов человеческих (Пл. Иер. 3,33). Он хочет, чтобы все люди спаслись (1Тим. 2,4), Скажи им: живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от своего пути и жив был (Иез. 33,11). Я — Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь (Иер. 9,24). Отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешали вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух; и зачем вам умирать, дом Израилев? Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог; но обратитесь, и живите! (Иез. 18,31-32). Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? (Иез. 18,23). Бог любит миловать (Мих. 7,18). И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего (Втор. 8,5; 7,9). А значит, “наказание Господне” правильнее всего понимать как наказ отца - сыну. Таким образом, наказ(ание) - это не месть или справедливость, а отцовская заповедь, наставление.

Однако провозглашение принципа “Бог есть любовь” основополагающим не означает, что Бог равнодушен к согрешающим. Бог есть только любовь, но это отнюдь не приводит нас к позиции либерального богословия, отрицающего адские муки как противоречие любви Божией. Смерть и ад, как следствие самоизоляции человека от Бога, вселяются в грешника как зародыш вечных страданий. Грешник наказывается губительностью самого греха: Беззаконного уловляют собственные беззакония его, и в узах греха своего он содержится (Притч. 5,22). И будут они вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их (Притч. 1,31; Пс. 7,15-17). Горе тем, которые влекут на себя беззаконие вервями суетности, и грех — как бы ремнями колесничными (Ис. 5,18). Отец Небесный делает всё для вразумления и спасения грешника. Но упорство невежд убьет их, и беспечность глупцов погубит их (Притч. 1,32).

Грубость способов этих вразумлений не есть следствие божественных свойств, а дебелости человека. Человек стал слишком бесчувственен, чтобы расслышать глас Божий чрез совесть или словесное наставление. Аналог: опьянённый грехом пошёл по пути, в конце которого — пропасть. Любящий его говорит ему слово правды о гибельности сего пути, но грешник не слышит. Любящий показывает ему знаками о том же, - он не видит. Наконец пытается окликнуть его прикосновениями (теребит за плечо), - тот не чувствует (Ос. 11,3-4). Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис. 6,10). И вот тогда Тот же Любящий по той же любви налагает тяжёлую руку так, что причиняет боль и страдания, дабы, отвернув от пути смерти, избавить от несравненно больших мук. Тогда те, кто обращал взор к Нему, те просвещались, и лица их не постыдятся (Пс. 33,6).

Истинная любовь всегда всепрощающа, но не безучастна к путям нечестивых. Любить не означает только милостиво прощать утопающего, но и всеми возможными путями (хоть багром, хоть за волосы) спасти его!

Всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною... всё мне позволительно, но не всё назидает (1Кор. 6,12; 10,23). Это одно из самых верных определений, отражающих характер духовного подвига. Но для воздержания от греха звучит это слабо, неубедительно. Просто “неполезно” или “не назидает”, будучи утверждением верным, не впечатляет грехолюбивую душу.

И вот, в Новом Завете появляется цитация ап. Павлом ветхозаветного наставления: Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию... Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья (Рим. 12, 19-20; Притч. 25,21-22). Таким образом, библейский антропоморфизм очевидно простирается и на способы понуждения к исполнению нравственных заповедей.

По этому поводу святитель Григорий Нисский говорит так: “Ибо что неблагочестиво почитать естество Божие подверженным какой-либо страсти удовольствия, или милости, или гнева, этого никто не будет отрицать, даже из мало внимательных в познании истины Сущего. Но хотя и говорится, что Бог веселится о рабах Своих и гневается яростью на падший народ, потому что Он милует (Исх. 33,19), но в каждом, думаю, из таковых изречений общепризнанное слово громогласно учит нас, что посредством наших свойств провидение Божие приспособляется к нашей немощи, чтобы наклонные ко греху по страху наказания удерживали себя от зла, увлеченные прежде грехом не отчаивались в возвращении через покаяние, взирая на Его милость”. Ибо Бог в различных явлениях людям “принимает человеческий вид и по-человечески говорит, и облачается в гнев и милость и подобные (человеческие) страсти”. [4]

Сам Господь, как бы объясняя приписываемое Ему огорчение (Иер. 7,8), через пророка Иеремию даёт более прямое представление о сущности преступлений Израиля: Меня ли огорчают они? говорит Господь; не себя ли самих к стыду своему? (9 ст).

Господь Бог применяет к Себе все подобные вышеупомянутым аналоги и подобию с одной единственной целью: понудить человека к исполнению спасительных Его заповедей. Человек не желает идти по пути закона! Что ж, тогда Господь согласен быть не только Отцом (Пс. 67,6; 88,27; Притч. 3,12; Ис. 63,16; 64,8; Иер. 3,4; 31,9), но и страшилищем страшнее всех врагов земных (Ос. 13,7-8) лишь бы человек стал делать то, что спасительно для его души. Бог не брезгует никакими сравнениями, Он готов быть для Израиля всем, лишь бы тот отвратился от пути смерти и пошёл по верному пути.

Важно понять: в Писании один образ не исключает другой, а дополняет его. Поэтому неудивительно, что в Слове Божьем одно и то же событие или откровение часто преподаётся не одним, а несколькими образами. И чем важнее открываемая истина, тем больше образов предлагает Писание для её понимания.

Эта необходимость возникает всякий раз, когда речь заходит о предметах непостижимых. Чему уподобим Царствие Божие? или какую притчею изобразим его? (Мк. 4,30). И вот, для разных людей по-разному преподаётся откровение об одной и той же реальности. У пророка Исаии о Царстве Божиим читаем: Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком; и телёнок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детёныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи (Ис. 11,6-8; 66,21-24; 65,20-25). Там... столетний будет умирать юношею, но столетний грешник будет проклинаем (65,20). При чтении пророчеств в подобных образах, у христианина возникает вполне определённая реакция: что же это за рай такой, с проклятиями и смертью? Но, такое представление о вечном Царстве нельзя назвать неверным, ибо неверным окажется пророк, но и никак нельзя признать догматическим по причине его “приземлённости” по сравнению с новозаветным откровением о Царстве, где нет ни коров, ни овец, ни вообще какой либо пищи или питья.

Новый Завет открывает Царствие Божие как Царство Духа, обитающего в душах радующихся Ему: Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе (Рим. 14,17). Царствие Божие внутрь вас есть (Лк. 17,21). Ап. Павел на примере своего личного опыта показывает, что о существовании небесных благ сказать что-либо человеческим языком вообще невозможно: знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба... в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать (1Кор. 12,2-4). Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1Кор. 2,9).

Представление о Мессии также весьма различно по форме. Как известно Израиль ко времени пришествия Христа всецело предпочёл славный царский образ Мессии-Избавителя, выраженного в пророчествах Писания: придёт Примиритель, и Ему покорность народов (Быт. 49,10) чтобы все народы, племена и языки служили Ему. Владычество Его — владычество вечное, которое не прейдёт, и царство Его не разрушится (Дан. 7,14;27; Числ. 24,17-24) и т.д. Но были и другие слова о Нём же: Царь твой грядёт к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной (Зах. 9,9). Не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит (Ис. 42,2-3). Как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нём ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нём вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице своё; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его (Ис. 53,2-3).

Также и откровение о Суде Сам Господь описывал по-разному: Отец никого не судит, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5,22). Когда же придёт Сын Человеческий во Своей славе и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле Своей славы, и соберутся перед Ним все народы; и разделит одних от других... и поставит овец по Свою правую сторону, а козлов – по левую. Тогда Царь скажет тем, которые по Его правую сторону: “Придите, благословенные Моего Отца, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира...” и тем, которые по левую сторону: “идите от Меня, проклятые, в вечный огонь, уготованный дьяволу и его ангелам” (Мф. 25,31-41). Моё возмездие со Мною, чтобы воздать каждому по его делам (От. 22,12; Рим. 14,12). Но, гораздо полнее раскрывает существо Суда иной образ, преподанный Спасителем: Я свет пришёл в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришёл не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих, имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день (Ин. 12,46-48). Т.е. уже не Сам Сын Человеческий будет судить, как в притче об овцах и козлах, а “слово”. И даже не в судебном разбирательстве существо Последнего Суда: Суд же состоит в том, что свет пришёл в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы (Ин. 3,19; 12,43).

Нетрудно проследить и два взгляда, выраженных в Писании, на близость Бога к человеку. Первый преподаётся тогда, когда надо смирить горделивое человеческое высокоумие. Второй - когда Господь желает возвысить к Себе смиренного. Например, ап. Павел говорит о Боге: Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: "за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?" А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: "зачем ты меня так сделал?" (Рим. 9,18-20; Ис. 46,10; Иер. 49,19). Но догматически так богословствовать о Господе можно только в рамках Ветхого Завета. Так говорит Он Сам: Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего (Ин. 15,14-15). Господь любящих Его называет друзьями, а отнюдь не бессловесными "изделиями". Да и тот же апостол в другом послании говорит совсем иначе: ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа (Гал. 4,7). Да, несомненно, для христиан Иисус Сын Божий даже ближе чем друг или отец, ибо Он не стыдится называть их братьями (Евр. 2,11; Мф. 12,50). Здесь, как и во всех подобных случаях нет никакого противоречия, но налицо разность подхода, в частности она объясняется уровнем религиозного мировоззрения адресатов.

“Что я многократно говорил, то и теперь скажу, и не перестану говорить. Что же такое? Что Иисус, намереваясь коснуться высоких догматов, нередко приспосаблиется к немощи слушателей и употребляет образ учения, не всегда соответствующий Его величию, но более приспособительный к ним”. [5] Непостижимость Голгофы также первым своим следствием имеет то, что мы, говоря о ней, вынуждены применять образы понимания, а не само описание вещей. Не подлежит сомнению, что любое человеческое определение таинства креста не будет полным отражением его существа. Поэтому Писание преподаёт нам ряд образов и аналогий, помогающих нам понять цель и причину крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа. Этим образов множество. Все они в разной степени удобны для цельного представления об этом событии. Среди них есть наиболее возвышенные и совсем примитивные. И те, и другие приемлются Церковью, так как они были приняты изначально со слов Спасителя и апостолов.

Было бы неправильным думать, что юрицизм в богословии – это вещь изобретённая нехорошими западными схоластами. Как мы видели выше, оно занимает важное место в преподавании откровения Божия человеку. Ветхий Завет был обращён к народу во многом проникнутому языческим религиозным сознанием. Им трудно было бы усвоить откровение в иной какой-либо форме, нежели оно было им преподано. Поэтому чтобы быть убедительными заветы, предписания и призывы Господни, должны были опираться зачастую на языческую логику мышления. И здесь важно не спутать то, что говорит Господь человеку, и то, как, в какой форме Он это говорит. Важно не заменить формой содержание, не назвать средство – существом откровения. Для языческого сознания трудно принять, что спасение есть избавление от грехов, а исполнение заповедей необходимо не Богу для Его утешения, а только человеку для его спасения и т.п. Если спросит у тебя народ сей, или пророк, или священник: "какое бремя от Господа?", то скажи им: "какое бремя? Я покину вас, говорит Господь" (Иер. 23:33-38). Когда заповеди Господни воспринимаются как "бремя", а спасение как улучшение жизненного комфорта, объяснять необходимость покаяния и высокой нравственности наиболее действенно бывает обещанием благоденствия и помилования или угрозой расправы. Ибо чаще всего лишь тогда, когда Он убивал их, они искали Его и обращались, и с раннего утра прибегали к Богу (Пс. 77,34).

Христианство столкнулось с той же проблемой. Язычеству христианство казалось абсурдным, но, начиная с первых проповедей и до наших дней, христианство доказывает свою логичность и истинность даже с точки зрения язычества. Священный дар пятидесятницы дал возможность перевести христианство не только на чужую лингвистику, но и на чужую психологию и религиозное сознание. "Таким образом, христианские апологеты могли с несомненным успехом защищать свою веру от возражений языческих мыслителей. Они делали христианство понятным, не выходя из круга общечеловеческих идей и понятий".[6]

Посему и юридический образ искупления не является отверженным Церковью. Но когда он рассматривается как догма, то это обязывает объяснить очень многие аспекты богословия. И уже как следствие развития этого образа, логически следуют неприемлемые для христианства тезисы, а для их поддержания – ещё большие уступки юридической логике, а при полном возведении юридической систематики в богословскую науку – полное извращение всего откровения Нового Завета. Надеюсь, убедительно было показано выше на примере Писания, что не всё, что есть в Библии, мы непременно должны копировать в догматический учебник только по той причине, что это есть строка из Писания.

По мнению Владимира Лосского, "Само понятие искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении. Юридической является и тема посредника, крестом соединяющего человека с Богом. Но оба эти образа, предложенные апостолом Павлом и широко использованные отцами, не должны застывать в нашем сознании: это значило бы создавать между Богом и человечеством

недопустимые правовые отношения. Правильнее было бы включить эти образы в почти бесконечный ряд других образов”.[7]

Что есть что на строках Священного Писания? Вопрос не такой простой, каким может показаться для начинающих. Вот, например, в посланиях апостольских ясно написано: Христос, заклан за нас (1Кор. 5,7). Христос искупил нас от клятвы закона (Гал. 3,13). Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех (2Кор. 5,21) Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его (Рим. 3,25). Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное (Еф. 5,2). Всё это – богодухновенные слова ап. Павла, но что в них форма, а что существо откровения? Надо ли обязательно думать, что Бог-Отец обонял приятное для Него благоухание голгофских мук Спасителя? Обязательно ли записывать в догматический учебник, что христианский Бог жаждал невинной крови, чтобы стать милостивее? Поистине вопрос неспроста: что следует, а чего не следует выводить из объяснений апостольских? Конечно, текст апостола Павла в подобных местах отнюдь не двусмыслен. Апостол имел здесь в виду то, что и написал, и на вопрос: “как же понимать образ Христа-Агнца, приносимого в жертву Богу Отцу?” ответ будет: “так и понимать!”. Но ведь вопрос лежит не в области экзегезы, а догматического богословия: куда поместить сам этот образ? Принять ли его как одну из форм облачения апостольской проповеди или посадить в почву догматического богословия? Если в первом случае образ останется образом, то во втором случае он без следствий остаться уже не может. Догматическое богословие не мирится с недоговорённостью и заставит посаженную мысль развить до логического конца.

Что касается вышеприведённых цитат, то с точки зрения православного богословия, существо данного апостольского благовестия в том, что только благодаря жертве Христа-Спасителя становится спасительной и вера в Него. Форма благовестия для удобовосприятия опирается на известную читателям юридическую схему причин и следствий.

Западное богословие пошло по иному пути осмысления голгофского таинства. Собственно, учение об искуплении в западном христианстве было predetermined общим направлением и характером богословской мысли. Ко времени разработки первых систематических изложений на эту тему юридическое мышление запада уже всецело овладело и богословием.

Вассально-сюзеренные отношения, принятые римским правом для руководства в отношениях господ и простолюдинов были перенесены и в богословские концепции. Человек, который оскорбил своего сюзерена, обязан был дать ему сатисфакцию, (удовлетворение). Для оскорблённого рыцаря восстановление своего достоинства было делом чести. С христианской же точки зрения, “кровь за честь”, безусловно, было свидетельством человеческой гордыни и является восстановлением не справедливости, а самолюбия. Понятие о чести при феодальных отношениях и после было также тесно связано с представлением о сатисфакции. Оскорблённая сторона требовала от вассала или от равного партнёра, чтобы было возмещено оскорбление действием. Когда тот же принцип полагался в основу догмата об искуплении, то это учение легко усваивалось, ибо было понятно.

Надо заметить, что юридический образ искупления существовал и на Востоке, но здесь этот образ всегда понимался как образ и не более. Сын Божий, смирившийся в образ раба, не стыдится называть нас братьями, посему Он не осудит нас, употребляющих термины человеческого правосудия в отношении к Его Божественному Правосудию, за недостатком на нашем человеческом языке слов для выражения всей полноты сей Божественной тайны. Ошибка католического богословия в том, что оно догматизировало тот апостольский образ понимания Голгофы, который был наиболее несвободен от государственной юридической системы того времени и мировоззрения той эпохи. Римские законы, конечно, хороши, но не настолько, чтобы ими руководствовался Сотворивший небо и землю! Итак, основной конфликт интерпретаций происходит тогда, когда приемлемый в пастырском богословии образ начинает рассматриваться как догматический.

Грехопадение явилось не только и не столько юридическим преступлением против заповеди о невкушении плода, сколько нарушением богоустановленного порядка пути совершенствования человека в первозданном мире. И как следствие, это повлекло за собой повреждение природы человека. Человек, нарушив заповедь, заболел грехом и по сей причине – смертью. “Грех преслушания Адама, был причиной общего повреждения”. [8] “Грех в православном понимании - это не преступление или оскорбление в юридическом смысле, это и не просто некий безнравственный поступок; грех – это, прежде всего, болезнь человеческой природы”. [9] Шестой Вселенский Собор 102-м правилом определяет грех как болезнь души. Венец творения – человек проявил неповиновение, неблагоговение и, таким образом, оскорбление Бога. Но при сопоставлении этих двух факторов (рассечение существа человека и оскорбление Творца), последнее теряет всякую значимость. Аналог: отец, уходя, заповедал сыну слушать его во всём и не кататься на форточке пятого этажа. Сын нарушил заповедь, проявил самость и т.д. Любящему отцу и в голову не придёт, видя сына искалеченным, предъявлять ему какие бы то ни было требования по возмещению оскорблённого величия или поруганной справедливости. Сын наказан собственным поступком. Иоанн Златоуст: “не Бог враждует против нас, но мы против Него. Бог никогда не враждует”. [10]

Эта потеря гармонии человека и Бога и человека в самом себе называется в христианстве первородным грехом, рассечением природы, раздробленностью человека, его самостью и т.д. “Православному Востоку всегда был чужд западный юридизм, и первородный грех рассматривался прежде всего как порча природы, а не как грех, в котором повинны все люди”. [11] Такое радикальное повреждение всего существа человеческой природы требовало такого же существенного восстановления. Ибо невозможно думать, что причина страдания и смерти человека есть карающая воля Господа Бога. Человек был наказан тем, что он сам сделал с собою в грехопадении. Ход дальнейшей истории можно сравнить с огромной больницей, где Врач Небесный прописывает горькие пилюли и правильное поведение, а сластолюбивый человек в большинстве своём упрямо избирает обратное. Впрочем, все эти (ветхозаветные) лекарства предназначались только для прививки основного иммунитета. В человеке расстроено всё: от его телесности до волеизволения. И так как в восстановление человека необходимо должно опираться на его свободную личностную волю, которая также потеряла целостность, то потребовалось воплощение безгрешной воли, которой обладала только Божественная Личность.

Ибо невозможно уповать на блаженную вечность в том состоянии, когда разрозненная в самой себе природа человека в любой момент может спровоцировать грехопадение.

По сей причине существо спасения человека не может заключаться во внешнем прощении. В том рассечённом состоянии природы, которой обладает ветхий человек, он не способен жить в блаженной вечности, даже если эта его поражённость ему простится. Нельзя отождествлять прощение со спасением, ибо и прощённый калека, остаётся калекой и слепому недостаточно прощения его слепоты, ему необходимо зрение.

Также невозможно предполагать и того, что Господь искал путей сведения счётов с согрешившим человечеством. Ибо, во-первых, "Сын Божий по силе Своей божественной любви к Своему творению, ещё прежде создания мира был согласен принять на Себя всякий грех всякого грешника".[12] (См. также Рим. 5,8; Откр. 13.8). Во-вторых, от предков наших "мы наследовали не преступление Адамово, но смерть от него происшедшую... Ибо нельзя было нам, происшедшим от мертвых, быть живыми".[13]

По сей причине, "Господь, - говорит преп. Ефрем Сирин, - ...вселился в самую утробу Девы, не возгнушавшись гнилостью естества. И из неё произошёл воплощённый Бог".[14] "Творец, сжалившись над нашим родом, послал к нам Врача душ и телес, воздвигнув от Отеческих недр Единородного Сына Своего, Который благоволил принять образ раба (Флп. 2,7). И родиться от Девы, жить вместе с нами и претерпеть все наши скорби, дабы нашу природу, лежащую долу от множества грехов, возвести от земли на небо".[15] "Ибо соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить. Вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспринять наше греху повинное рождение, и нам соделаться уже родом святым, причастниками Божественного естества (2Пет. 1,4), как написал блаженный Пётр".[16]

Необходимость и значение боговоплощения подробно объясняет преподобный Максим Исповедник: "Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый грех возник и второй - не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление... Исправляя это чередуемое тление и изменение естества, Господь и Бог наш воспринял все это естество целиком, и в воспринятой природе Он также имел страстное начало, украшенное Им по произволению нетлением. Поэтому вследствие страстного начала Он стал по человеческой природе ради нас грехом, не ведая добровольно избранного греха благодаря непреложности произволения. Этой непреложностью произволения Господь исправил страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом нашего преображения к нетлению. И как через одного человека, добровольно отвратившего свое произволение от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего Свое произволение от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление. Итак, Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения; Он не воспринял моего греха и не стал им, но ради меня Он стал грехом, то есть стал тлением естества,

возникшим через изменение моего произволения, взяв его на Себя. Ради нас Он стал по природе страстным человеком, с помощью греха, возникшего через меня, уничтожая мой же грех... Господь же, взяв на Себя это осуждение за мой добровольный грех, я имею в виду - взяв страстность, тленность и смертность человеческого естества, стал ради меня грехом по страстности, тленности и смертности, добровольно облачившись в мое осуждение по природе, хотя Сам был неосуждённым по произволению, дабы осудить мой добровольный и естественный грех и осуждение".[17]

Свт. Афанасий Великий: "Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременною смертию; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми Сущего Слова, довлекло оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатию воскресения".[18] Прп. Исаия Отшельник: "Слово стало плотию" (Ин. 1,14), стало человеком в полном смысле слова, подобным нам по всему, кроме греха. В Себе Он возвратил извращённое естество к естеству первобытному, таким образом, Он спас человека".[19]"Бессмертный Бог... восприял на Себя наше уничтожение и нашу нищету, чтобы даровать нам богатство Своё".[20] Или ещё проще: "Слово Божие вочеловечилось, чтобы мы обожились".[21]

Таким образом, наше повреждённое естество, было воспринято по любви к нам Богом Словом для его всецелого исцеления. "Соделалось же это (падшее человечество) по естеству собственным Богу, когда Слово благоволило приять человеческое рождение, и создание Своё, расслабленное грехом, тлением и смертью, восстановить в Себе в обновлённом образе",[22] - поясняет Афанасий Великий.

Всякое действие Божие, ведомое нам, всегда направлено на спасение человека. "Нет у Него никакого другого дела, кроме одного - спасти человека",[23] – метко замечает Климент Александрийский. Посему и крест Свой Господь претерпел не с какою-либо иной, а всё с тою же целью – спасти человека. Существо же спасения падшего может заключаться только в восстановлении самого падшего, а не изменении точки зрения на него (его прощении). Спаситель спасает человечество от того, от чего оно погибает. Нечестиво думать, что люди гибнут от Господня наказания за грех. Тогда и причиной их гибели надлежало бы считать Самого Спасителя. Но это не так. Человечество погибает во грехах и от грехов. Именно греховность существа человека является онтологической причиной, лишаящей его вечной жизни. Посему главное чаяние от Христа-Спасителя: Он спасёт людей Своих от грехов их (Мф. 1,21). На голгофском кресте Господь избавил человека от греха, гнездящегося в самой его природе. Следовательно, цель крестных страданий Спасителя – истребление состояния повреждённости (смертности) в естестве человеческом. По этой причине, подобно тому, как всё человечество было причастно осквернённым и повреждённым грехом плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству. Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. Посему Он должен был во всём уподобиться братьям... Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушён, то может и искушаемым помочь (Евр. 2,14-18). Этот смысл всего

подвига Христова (от воплощения до вознесения) со всех сторон раскрыт в Предании Церкви и является центральным догматом Православия.

Посему "мы говорим, – пишет святитель Григорий Нисский, - что Единородный Бог, через Себя изведший всё в бытие... падшее в грех человеческое естество и тем самым подвергшееся тлению и смерти, опять через Себя же привлёк к бессмертной жизни, через Человека, в Которого вселился, восприняв на Себя всю человеческую природу, и Свою животворящую силу примешал к смертному и тленному естеству, и нашу мертвенность, через соединение с Собою, претворил в жизненную благодать и силу. Мы называем тайной Господа по плоти то, что Неизменяемый является в изменяемом, чтобы, изменив и претворив зло, вторгшееся в изменяемую природу, истребить грех (т.е. повреждение естества), уничтожив его в Себе Самом".[24] Свт. Григорий Богослов говорит об этом так: "Я получил образ Божий и не сохранил его; Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголеее первого, сие выше для имеющих ум!".[25]

Иоанн Дамаскин: "Он потому, что уделил нам лучшее, и мы не сохранили, принимает худшее, - разумею: наше естество, - для того, чтобы чрез Себя и в Себе возстановить бывшее по образу и подобию... для того, чтобы через общение с жизнью освободить от тления, сделавшись Начатком нашего воскресения, и для того, чтобы возобновить сосуд, сделавшийся негодным и разбитым".[26] "Ведь и Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо "невоспринятое неисцеляемо". А что воспринято, то и спасается... Итак, чтобы изгнать из души присеянную врагом болезнь греха, ради этого Он и воспринял душу и воление её, но греха не сотворил, а чтобы освободить тело от тления и услужения греху, воспринял и тело".[27] Свт. Лев Великий: "естество Бога соединилось с естеством страждущим, так что, как и требовалось для нашего исцеления, один и тот же Ходатай Бога и людей, человек Иисус Христос, мог умереть по одному естеству и не мог умереть по другому".[28] Свт. Григорий Нисский: "Чистый и Всецелый приемлет на Себя скверну естества человеческого, понеся на Себе и всю нищету нашу, доходит даже до испытания смерти".[29] Свт. Кирилл Александрийский: "Так как грехопадением было повреждено всё существо человека, и тело, и душа, и ум, то Господь принял всё это существо, чтобы возстановить всего человека".[30] "Поэтому подлежало соединиться тому и Другому (естествам), и Одному и Тому же (Сыну Божию) иметь оба естества - подлежащее брани и могущее победить...".[31]

Итак, восприняв повреждение человека, Сам став человеком, Сын Божий через крест и страдания восстановил в Самом Себе здоровую природу человека и тем спас человечество от фатализма смерти как следствия разобщённости с Богом.

Православная Церковь единогласно учит, что Сын Божий идёт на страдания только по непостижимой и жертвенной Своей любви, желающей спасти человека. И единственная причина воплощения – любовь Божия (Ин. 3,16), а не удовлетворение Отца или личные интересы

(удовлетворения свойств). Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного..., а не “так справедлив Бог, что отдал Сына...”. Таким образом, сама голгофская жертва по учению Иисуса Христа не есть проявление справедливости (возмездия), а любви.

“Таинство искупления, - говорит святитель Игнатий, - основано на милости. Оно есть явление милости Божией к падшему человечеству, и может быть принято единственно расположением души, всецело настроенной милостью к падшему человечеству”. [32] Не умиротворение гнева Божия, не уплата долга, не возмещение оскорбления, а исключительно жертва любви ради человека. Ибо “Бог есть любовь по существу и самое существо любви; все Его свойства суть облачения любви; все действия - выражения любви”. [33] Единственная цель Христова жертвоприношения – восстановление существа человека.

Святитель Игнатий Брянчанинов: “Цель пришествия Христова на землю состояла в том, чтоб освободить души человеческие от обладавшего ими греха и восстановить в нас падший Божественный образ”. [34] О том же пишет и Свт. Афанасий Великий: “Поскольку естество человеческое претерпев изменение, оставило правду и возлюбило беззаконие, то Единородный соделался человеком, чтобы в Самом Себе исправив сие, внушить естеству человеческому любить правду и ненавидеть беззаконие. Это и было причиной вочеловечения”. [35] Святитель Ириней Лионский: “Для того Слово Божие соделалось человеком и Сын Божий Единородный, Бог и Господь, Царь вечный и будущий Судия всех – Сыном человеческим... чтобы (человек) соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, соделался сыном Божиим. Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием. Но как мы могли бы соединиться с нетлением и бессмертием, если бы прежде нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением и смертное – бессмертием. Чтобы как чрез человека побеждённого род наш нисшёл в смерть, так опять чрез человека победителя мы взошли в жизнь. И как чрез человека смерть одержала победу над нами, так опять чрез человека мы получили победу над смертью, дабы мы получили усыновление. Итак, Господь искупил нас Своею кровию и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоть нашу”. [36] Вот что значит искупление в православном его понимании.

Итак, для православной богословской мысли “учение о Голгофской Жертве Христа Спасителя вовсе не имеет того смысла, будто бы ею даётся удовлетворение разгневанному величию Божию: да будет далека от нас эта нечестивая мысль!”. [37] - Пишет Архиепископ Феофан (Быстров).

В православном богословии ряд образов и сравнений, объясняющих необходимость крестной смерти Бессмертного Бога значительно отличается от западных построений. Например: Блаженный Феодорит Кирский сравнивает Христа с воином, освобождающим из плена сатаны падшее естество: “Ибо соединив с Собою побежденное сие естество, вводит оное в борьбу и устрояет так, что оно одолевает победившего древле и устрояет свободу”. [38] “Для Оригена, Христос - Добрый Самарянин, врачующий и восстанавливающий израненную разбойниками, то есть демонами, человеческую природу”. [39] Св. Иустин Философ, уподобляет Христа врачу, который добровольно принимает на себя нашу болезнь чтобы затем её исцелить: “Слово ради нас

сделалось Человеком, чтобы стать сопричастным нашим страданиям и исцелить нас".[40] Ипполит Римский ту же мысль выразил так: "Иорданское богоявление и голгофское жертвоприношение омыли одежду Его, т.е. прославили человечество Христово в Его уничиженном состоянии".[41] По аналогии преподобного Макария Великого Христос – это садовод, который "облекшись в тело и ...понесши крест, возделал запустевшую душу, изъял из неё терния и волчцы, исторг плевелы греха, и всё быльё грехов её пожёг огнём. И таким образом, возделав её древом Креста, насадил в ней прекраснейший духовный сад".[42] Об этом же Феодор Студит говорит так: "Это древо (крест) есть то, на котором Иисус Христос, как искуснейший ратоборец, во время сражения уязвленный в руки, в ноги, в рёбра, исцелил язвы грешных людей, т.е. нашу природу, нещадно поражённую всегубительнейшим змием".[43]

Из многочисленных образов описания необходимости креста Господня в Библии наименее метафоричным и приточным является образ апостола Павла преподанный в послании к евреям. Это образ сына, страданиями и послушанием совершенствующего себя ради помощи братьям. Апостол пишет: Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого всё и от Которого всё, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их совершил через страдания (Евр. 2,10). Хотя Он и Сын, однако, страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного, будучи наречён от Бога Первосвященником по чину Мелхиседека (Евр. 5,8-10). И так как в этом совершенствовании Сам Он претерпел, быв искущён, то может и искушаемым помочь (2,18). Слово "совершил", "совершившись" - буквальный перевод греческого (Teletwsai, TeletwneiV) т.е. совершать в смысле доводить до совершенства, делать совершенным. Что же во Христе нуждалось в доведении до совершенства? Что же в Нём было несовершенным? Конечно не абсолютное Его Божество, а повреждённое Его человечество со всеми его непорицаемыми пороками. Ведь в воплощении "Христос воспринял все естественные и беспорочные страсти человека... Естественные же и беспорочные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, произошедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходят пот, капли крови, происходящая вследствие немощи естества помощь со стороны Ангелов и подобное, что по природе присуще всем людям".[44] Всё это – видимые следствия повреждения Адамова. Посему крест Господень есть место воссоединения и восстановления разбитого естества человеческого. Вот для чего нужен был крест и страдания Господа нашего Иисуса Христа. Ибо надлежало, чтобы спасающий Господь, восприняв падшее человеческое естество, сделал его совершенным прежде в Самом Себе и только таким образом (совершившись) Он мог стать для всех послушных Ему виновником спасения вечного. "Бог Сый неизменен, плотию стражда, изменился еси",[45] - воспевают православные на богослужениях. Неизменный Бог страданиями изменяется в Своём человечестве. Таким образом, Христос соединил в Себе небо и землю (Еф. 1,10). И всё это было необходимо для восстановления бессмертия в человеке, а отнюдь не справедливости в Боге.

Чем сложнее творение, тем болезненнее его восстановление при его повреждении. Разбитую вазу трудно собрать, но можно. Разбитое тело больно сращивать и зашивать, но и это человеку возможно. Но когда не только всё человечество, но и каждый человек в отдельности видит свою внутреннюю искажённость грехом, когда даже лучшие из праведников могли бы воскликнуть с апостолом: Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю...

Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех... (Рим. 7,15; 19-20). Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы (Гал. 5,17; Иак. 4,1). Да, праведники видели это в себе отчётливее прочих, каялись в этом, но это никак не меняло их падшего существа человеческого. Ветхий человек, даже при глубоком покаянии и подвиге, не мог выйти из себя, ибо по природе своей оставался ветхим. В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих (Рим. 7,23), - мог сказать о себе всякий внимательный к своей духовности человек. “Даже высшая праведность подзаконная не освобождала не только от неизбежности эмпирического умирания и смерти, но и от того загробного бессилия и немощи, которое определялось невозможностью воскресения, отсутствием силы или возможности восстановления цельности человеческого состава”.[46] В самое существо проблемы ветхого человека смотрел свт. Афанасий Великий когда писал: “Покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи”.[47] Правдивость этого определения становится очевидной всякому ищущему святости Божией. И тогда из глубин души рождается отчаянное: Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? (Рим. 7,24).

Так кто же может спастись? ...человекам это невозможно, Богу же всё возможно (Мф. 19,25). Этот ответ Спасителя был не только произнесён словом, но и совершён делом. Погибающему человечеству нужен был не только Утешитель грёз и чаяний, не только многомилостивый и всепрощающий Господь сущий на небесах, но Спаситель всего существа человека. И Он, для того, чтобы не насиловать волю ветхого человека (тогда дело Христово было бы бесполезным), Сам должен был быть человеком. А для того, чтобы не быть побеждённым естественными законами падшего человека, Он должен быть более, нежели человек. И, наконец, для того, чтобы восстановить образ и подобие Божие в повреждённом человека Он должен быть Тем Самым, Кто создал его. Посему в православной богословской и литургической традиции искупление часто именуется “воссозданием падшего образа” или даже “новотворением прежде разбитого сосуда царского” и т.п. “Ты ущедрил еси Сиона, Возсиявый от гроба, новаго вместо ветхаго совершив, яко благоутробен, Божественною Твоею Кровию”.[48] “Руце распростерл еси на Кресте, от земли взывая тленное мое тело, еже от Девы приял еси”.[49] “Падшего человека восприял еси, Владыко Христе, из ложесн девических всему совокуплься, греху же ни единому причащся: всего от исления ты свободил еси пречистыми Твоими страстьми”.[50]

“Следовательно, догмат искупления в христианском вероучении неразрывно связан с догматом о творении мира. И поэтому составить правильное понятие об искупительном значении крестной смерти Иисуса Христа, очевидно, можно не на основании понятия о Боге, как о верховном Судии всего мира, а исключительно только на основании христианского учения о Спасителе, как об истинном Сыне Божиим и как о действительном Творце всего мира”.[51]

Кому потребовалось такое мучительство? – человеку для обретения им способности вечной жизни в Боге. Или, если угодно, - Богу, для спасения обречённого на вечную смерть человечества. В этом смысле уместнее говорить не столько о необходимости страданий, сколько об их неизбежности. Таким образом, и мучительность спасения человека диктовалась, опять же, не по

требованию или свойству Божества, а по свойству спасаемого человечества. Бог пришёл не пострадать, а спасти; желал не страданий человеческого естества, а его исцеления и обожения. Но страдания были тем неизбежным (даже для Бога, ибо вочеловечение было истинным) горнилом очищения первородного повреждения. В этом смысле крест Господень, пожалуй, можно уподобить операционному столу, на котором Единый могущий исцелить Себя Сам простирается ради победы в Себе смертельной болезни своих братьев. Он – Пациент, Он же и Хирург; Он - Жертва, Он же и Жрец; “Ты еси приносяй и приносимый...”, - молится православный священник в воспоминание спасительных страданий Господа. Сложен человек и свободен, а потому в существе своём недоступен со вне. Заболевание человечества смертью необходимо было исцелить по существу и всецело т.е. как со вне, так и изнутри. И это невозможное человекам возможно Богу (Лк. 18,27).

“Крестная смерть как крещение кровью – в этом смысл Крестного таинства. - Пишет протоиерей Георгий Флоровский, - Крещение есть всегда очищение. И Крестное крещение есть некое очищение человеческого состава, человеческой природы, проходящей путь восстановления в Ипостаси Богочеловека. Это – некое омовение человеческого естества в изливаемой жертвенной крови... Очищение во уготование воскресения. И очищение всей человеческой природы – очищение всего человечества в его начатке, всего человечества в его новом и таинственном родоначальнике, во “втором Адаме””. [52]

Итак, для православного богословия “Искупление прежде всего есть восстановление нормального состояния в человеке”. [53] А “главное в спасительном домостроении во плоти – по слову Василия Великого, - привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив сечение, восстановить первобытное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными врачеваниями вновь связывает тело, расторгнутое на многие части”. [54]

Прп. Симеон Новый Богослов: “Слово, вочеловечившись, волею претерпело все животворящие страсти, дабы создание Своё, человеческое естество, рассечённое диаволом на многие части, правую верою и духовною любовию, освободить от уз адовых и, восприняв на Себя, возвести на Небеса”. [55] “Сделавшись подобным нам, Он через Свою страсть избавил нас от тления”, [56] - поясняет Иоанн Дамаскин.

Таким образом, “искуплением обновлено человеческое естество. Богочеловек обновил его Собою и в Себе”. [57] А значит и “спасение есть именно пересоздание самой природы человеческой посредством воплощения Сына Божия, благодаря которому природа человеческая получила новые силы, сделавшись причастной к жизни божественной”. [58]

Как видим, Православие смыслом и целью боговоплощения и креста исповедует не просто провозглашение прощения небес, а очищение человеческой природы от первогреховной заражённости, от рассечения естества. Та же мысль о необходимости очищения посредством

подвига Спасителя доминирует и в посланиях апостольских: Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха (1Иоан. 1,7). Спаситель дал Себя за нас, чтобы избавить нас от всякого беззакония и очистить Себе народ особенный, ревностный к добрым делам (Тит. 2,4) и др.

Протестантское богословие поставило своей задачей ответить на вопрос, на который не может быть удовлетворительного ответа: “Кому была принесена жертва?”. Правильно на этот неправильный вопрос ответить невозможно, ибо жертва была принесена не “кому-либо”, а “ради” человека. Аналог: отец, уходя из дома, заповедал детям не трогать спички. Дети нарушили заповедь, дом горит, дети гибнут. Отец, увидев происшедшее, бросается в горящий дом, чтобы спасти преступников. Он знает, что наверняка получит значительные ожоги и увечья, но, не раздумывая, соглашается на эту жертву ради непослушных (и впоследствии неблагодарных) детей. Итак, в этой притче есть жертва, есть преступление, наказание, спаситель и спасение. Но абсурдно ставить вопрос: кому приносил жертву отец? Так и жертва искупления совершается не кому-то или за кого-то, а ради человека. Преступники сами наказали себя непослушанием, спаситель спасает их, думая не о непомерной виновности, а только об их бедственном положении.

Если, всё же, попытаться дать ответ на заданную постановку вопроса, то наиболее приемлемым окажется следующий: жертва Сына Божия принесена человеку. Но не как культовое извращение - когда высший служит низшему, а как жертва любви - когда сильный спасает слабого, здоровый – больного. Господь наш Иисус Христос приносит в жертву Свою плоть и душу Своему Божеству, чтобы, освятив и обожив, преподнести (предложить Рим. 3,25) сей бесценный вечный Дар истлевающему во грехах человеку.

Один из великих учителей Церкви святитель Григорий Богослов, принципиально отрицая возможность юридической постановки этого вопроса, писал: “Остаётся исследовать вопрос и догмат, оставляемый многими без внимания, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь - кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы? Мы были во власти лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления даётся не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берёт такую безмерную плату, что за неё справедливо было пощадить и нас! А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у Него мы были в плену. А во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение: вместо словесной жертвы дал овна? Или из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога...”.[59] По мысли святителя постановка вопроса о жертве должна быть антропоцентричной. Не Бог, но человек имел нужду в невинных страданиях Богочеловека Иисуса. И не потому, что таким путём приобретается амнистия для реальных грешников, а “потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога”. В другом месте святитель Григорий, изложив ту же мысль, добавляет: “Так мыслим. Но уважаем и образы”.[60] Вот эти самые образы: жертвы умилоствления и выкупной цены, которые мы всегда

не только уважали, но и применяли и продолжаем применять в пастырском богословии, западная средневековая схоластика назвала существом таинства искупления. С тех пор именование голгофских мук “искуплением” прочно закрепилось за этим событием.

Основание для юридического описания таинства креста, конечно есть. Спаситель и апостолы неоднократно связывают крест и всё служение Христа с образом выкупа (Мк. 10,45; Рим. 3,24; 1Кор. 1,30; Еф. 1,14; 1Тим. 2,6; Евр. 9,15; Откр. 14,3). Сын Божий уподобляет Себя Агнцу Божию, Который берёт на себя грех мира (Ин. 1,29; Деян. 8,32; Ис. 53,7-8; Откр. 5,6;12; 7.17). Ап. Павел приводит образ господина, выкупающего себе на служение осуждённых на смерть (Еф. 5,2; 2Кор. 5,21; Рим. 3,25; 1Кор. 5,7; Гал. 3,13). В послании к евреям служение Спасителя уподоблено служению первосвященника, приносящего самого себя вместо животных (Евр. 9,6-15; 10,4-5) и т.п.

Но, было бы непростительным преувеличением назвать этот образ единственным. Наряду с ним апостолы употребляют и другие, стараясь дать как можно более глубокое понятие о жертве Христа и её необходимости. Сам Господь сравнивает Свой искупительный подвиг со спасительным исцелением, избавлением от смерти, а Себя с добрым самарянином, который, увидев и сжалившись над израненным человеком, перевязал ему раны, возливая масло и вино (Лк. 10,33-35). Он есть Пастырь добрый, полагающий жизнь свою за овец (Ин. 10,11-14); Птица, собирающая птенцов своих под крылья свои (Мф. 23,37). Он - Врач, пришедший исцелить грешников (Мф. 9,12), и смиренный сын, страданиями навыкающий послушанию Отцу (Евр. 5,8-10; 14; 2,10), как пишет о жертве Христовой ап. Павел.

Да и само слово “искупление” в Библии не всегда употребляется в строго юридическом значении. Неоднократно оно становится понятным только в смысле избавления: там будешь спасена (дщерь Сиона), там искупит (т.е. избавит) тебя Господь от руки врагов твоих (Мих. 4,10; 6,4; Неем. 1,10; Ис. 44,23; Ос. 13,14), или исцеления: мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8,23). Ап. Пётр также употребляет понятие искупления не в смысле “кому” или “за что”, а “от чего”, говоря: искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов (1Пет. 1,18).

Православное богословие настаивает на том, что такие библейские понятия как: “Бог прогневался” или “Бог мстит”, “умилостивляется” и т.д. в свете новозаветного откровения (Бог есть любовь 1Ин. 4,16) не могут быть приняты в качестве догматических истин. Отрицание же буквального, юридического понимания смерти Господа как жертвы ритуальной, как выкупа, как платы и удовлетворения Богу Отцу за вину прародителей проходит красной нитью через всё святоотеческое наследие Православной Церкви. Причин для такой основы богословия немало.

С научной точки зрения, принятие подобных антропоморфизмов в буквальном их значении сделало бы библейское откровение о Боге противоречивым. Ибо с одной стороны, в Писании есть постоянные упоминания о Божием гневе, мстительности и даже о таких низменных страстях как: ярость, злорадство и т.п. С другой стороны, предельное откровение Бога о Себе в Его воплощении

говорит об абсолютном незлобии, кротости и жертвенности любви Иисуса Христа. Желающим понимать догматически вышеприведённые выражения о гневе, ярости и т.п. необходимо обязательно найти их отражение во Христе. И если Иисус не проявлял раздражения, кровожадности и злорадства во дни Своего земного откровения, то очевидно все эти высказывания являются не более, чем аналогиями. Ведь невозможно допустить, что Божье откровение через Писания противоречат явлению святости Самого Бога во плоти.

Если Бог есть любовь, то это любовь, описанная в лучших словах о любви. Например, в “песни любви” апостола Павла 13 главы послания коринфянам: любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает (4-8 ст). Большинство из этих характеристик истинной любви входят в прямое противоречие с многочисленными библейскими упоминаниями о Боге, требующем удовлетворения (не ищет своего...), о Боге раздражённом беззакониями (не раздражается...), о Боге жаждущем отмщения противникам (не мыслит зла...), о Боге откровенно злорадствующем (не радуется неправде...), о Боге не прощающем грехи (всё покрывает...), о Боге, Который часто меняет любовь и милость на ярость и гнев (никогда не перестает...). Поэтому все эти уподобления в Православии принимаются как образы.

Кроме того, нравственное чувство присущее человеку и возделываемое в христианстве протестует против такого грубого уподобления Бога человеку (к тому же - не самой высокой нравственности) в плане догматического богословия.

Существо всех заповедей, данных Богом человеку, есть жертвенная любовь. Христианам заповедано удаляться от тех специфических характеристик, которые западное богословие приписывает Господу Богу. Важно учесть, что Господь только потому заповедует святость и незлобие, что Он Сам есть абсолютная Святость, Незлобие и Любовь. Посему в христианстве недопустимо какое бы то ни было разделение нравственных норм Бога и человека. То, что Бог заповедал человеку, то абсолютно в Нём Самом. Все попытки отделить (или иногда даже противопоставить) нравственность Божественную тому, что заповедано человеку приняты могут быть только в языческом религиозном сознании. Здесь характерны слова знаменитого “переводчика” индуистского кришнаизма на европейский стандарт - Свами Прапхупады: “Кришна – величайший плут и мошенник. В самом мошенничестве нет ничего хорошего, но когда мошенничает Кришна, это – прекрасно!”. Это было сказано в подтверждение тезиса о том, что есть, дескать, справедливость человеческая, а есть – Божеская. Вот образчик языческого богопонимания: преступления запрещённые человеку позволительны богу только потому, что он – бог. В христианстве – наоборот: грех есть то, что делает нас неподобными Богу. Христианство – религия не приспособления к Богу, а уподобления Ему.

Сам гнев как чувство неудовлетворённости, уязвлённости неприложим к Абсолютному Бытию, каким является Господь Бог. Гнев, как состояние временное, предполагает изменение отношения к человеку, что также немислимо прилагать к Богу, Который говорит о Себе: Бог... не сын

человеческий, чтоб Ему изменяться (Чис. 23,19). Я — Господь, Я не изменяюсь (Мал. 3,6; Тит.1:2). Понятие о Боге, прогневавшемся на Адама и сменившем гнев на милость, видя Кровь Своего Сына, чужда духу и букве Откровения. Мог ли измениться Бог, у Которого нет изменения и ни тени перемены (Иак. 1,17)?

Кроме богословских аргументов есть ещё и верная нравственная интуиция: меняться по отношению к любимому в зависимости от его отношения к тебе — значит, ничем не жертвовать ради любимого, любить его не более, чем возлюбленный любит нас. А это уже не любовь к человеку, а любовь к его любви, т.е. скрытое наше тщеславие. Формула: “я люблю только тех, кто любит меня” может принадлежать только натуре эгоистичной. Если Бог отражает в Себе наше отношение к Нему (как мы, к сожалению, часто делаем по отношению друг к другу), то и Его Божественную любовь необходимо будет признать поражённой тщеславием. Если же мы признаём это немислимым, то столь же немисливо должно быть для христиан догматическое понятие о Боге, отвращающемся от грешников, или как мы читали выше из Писания, — ненавидящем их. Истинная любовь “никогда не перестаёт” и “всё покрывает”, она практически не зависит от взаимности чувства. Она свободна от эгоизма и т.д. Именно эта чистейшая жертвенная “ничего себе не ищущая” любовь была явлена во Иисусе Христе.

Ещё одно, лежащее на поверхности, последствие принятия “гнева Божия” в качестве догматического определения приводит к необходимости признать всегдашним состоянием Бога[61] — крайний гнев, ярость и негодование. Люди грешат постоянно и чем далее, тем более они изощряются в беззакониях. Неужели Бог пребывает в постоянном гневе? Тогда не представляется возможным говорить о “блаженном Боге” христиан (1Тим. 1,11), “блаженном Царе и Господе” (1Тим. 6,15). Тогда уж слишком очевидной становится параллель между Богом истинным и богами язычников.

Католико-протестантская богословие пошло по пути догматизации антропоморфизмов и образов. И как прямое следствие пришло к следующим утверждениям: “Бог считает нас Своими врагами по причине наших грехов... и Он гневается на нас”.[62] “Бог всегда меняет Своё отношение к тем, кто меняет своё отношение к Нему”.[63] Здесь мы видим стопроцентное языческое представление о Боге, Который в манере поведения приравнивается к падшему человеку. Генри Кларенс Тиссен так выражает идею заместительной жертвы Христа: “Эта идея заключает в себе нечто наподобие следующего. Вначале Бог и человек стояли лицом друг к другу, находясь в совершенной гармонии. Согрешив, Адам повернулся спиной к Богу. Затем Бог повернулся спиной к Адаму. Но смерть Христова удовлетворила требования Божии, а потому теперь Бог опять повернулся лицом к человеку”.[64] И здесь образ поведения Господа Бога представлен зеркальным отражением поведения падшего Адама. Премудрый “Бог повернулся спиной к Адаму” точно также как и обезумевший от греха Адам?! Что же касается “милости удовлетворённого Бога”, то, думаю, что если бы и Каину Авель принёс столь обильную жертву (как новозаветное распятие), то и он бы, умилостившись, не стал бы убивать брата! Так чем же Бог баптистского богословия отличается от изуродованных страстями людей? Поистине верно слово Господне, сказанное в обличение грешнику: ты подумал, что Я такой же, как ты (Пс. 49,21).

И неудивительно, что западное богословие утверждает непоколебимой истиной то, что христианскому Богу, как и прочим богам, свойственны гнев и проклятия и необходимы жертвы и кровь, удовлетворения и умилоствления. Все эти догмы, конечно же, изобилуют ссылками на Священное Писание. Например, в своём догматическом учебнике Миллард Эриксон, подтверждая вышеуказанное понятие о Боге ссылкой на “Левит 4,35”, комментирует его так: “Может ли быть какое-то сомнение, памятуя о Божием гневе на грех, что в этом стихе речь идёт именно об умилоствлении Бога? Как ещё можно понимать заявление, что для получения прощения надо принести жертву Господу?”. [65] “Умилоствить – значит отвратить гнев с помощью подарка или жертвоприношения”, [66] – поясняет понимание умилоствления Чарльз Райри. Как видим, таково значение этого слова и в богословии ЕХБ. Основная посылка и следствия, к которым обязывает принятие этого понятия делает его совершенно неприемлемым для православной богословской мысли.

Бог в Ветхом Завете требовал в приношение Себе непорочного однолетнего агнца, и на это прямо указывалось Самим Господом Богом как на жертву умилоствления. Приносите всесожжение в приятное благоухание Господу: из крупного скота двух тельцов, одного овна и семь однолетних агнцев [без порока] (Числ. 28:27). Вместе с хлебами представьте семь агнцев без порока, однолетних, и из крупного скота одного тельца и двух овнов [без порока]; да будет это во всесожжение Господу, и хлебное приношение и возлияние к ним, в жертву, в приятное благоухание Господу (Лев. 23,18; Исх. 29,18; 25; 41; Лев. 1,9; 13; 17; Числ. 15; 28; 29 главы). Но Бог, сотворивший мир и всё, что в нём, Он, будучи Господом неба и земли... не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чём-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и всё (Деян. 17, 24-25). Т.е. реально Господь не нуждался а агнцах как однолетних без порока, так и во всех прочих. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и всё, что наполняет её. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня (Пс. 49,12-14).

Бог не нуждается в жертвоприношениях, но в них нуждался человек, чтобы привести своё сознание к пониманию своей вины пред Богом. Таким образом, полезная для человека мысль облекалась в эту юридическую систему, которая была лишь наиболее удобной формой откровения. Сам Бог не мыслил в тех категориях, в которых предлагал мыслить человеку для его духовной пользы. Отсюда неизбежно следует что, и новозаветный Агнец также не мог служить ни умилоствлением, ни приятным благоуханием Богу.

Необходимость в умилоствлении появляется тогда, когда в умилоствляемой личности поведение определяется временными настроениями, а также тогда, когда в том, кого умилоствляют предполагается изначальная недоброжелательность. Иллюстративным примером здесь может послужить умилоствление Иаковом брата своего Исава. Скажите: вот, и раб твой Иаков [идёт] за нами. Ибо он сказал сам в себе: умилоствлю его дарами, которые идут предо мною, и потом увижу лицо его; может быть, и примёт меня (Быт. 32,20). Мотив умилоствления и даров Иакова ярко засвидетельствован в словах его молитвы Богу: Избавь меня от руки брата

моего, от руки Исава, ибо я боюсь его, чтобы он, придя, не убил меня [и] матери с детьми... (11 ст). Иаков в своём поступке исходил из самых добрых побуждений, но нельзя не заметить, что мысль о необходимости умилоствления рождается из испуганного сердца и недоверчивого разума. Страх и отчуждённость – отец и мать “удовлетворений”, “заслуг” и “умилоствлений”.

В любви нет страха, - говорит апостол Иоанн, - но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви (1Ин. 4,18). Вот почему таким резким, порой, бывает критика узаконения этих несовершенств в догматическом богословии Церкви. “В схоластическом учении о спасении, прежде всего, должны быть снесены до основания два фронта, два понятия: удовлетворение и заслуга. - Говорил, обращаясь к студентам Московской Духовной Академии, архимандрит Иларион (Троицкий), - Эти два понятия должны быть выброшены из богословия без остатка, навсегда и окончательно! Уничтожьте эти два фронта, - призрачная твердыня схоластики скоро падёт и рассыплется. И погибнет печальная память её без шума”. [67]

Полную противоположность этой позиции представляют собой официальные исповедания веры Евангельских Христиан Баптистов: “Мы веруем, что Бог не иначе мог искупить человека от ужасных следствий его падения, как посредством полного удовлетворения Своего святого правосудия”. [68] “Мы верим, что пролитием Своей крови и Своей смертью Он полностью удовлетворил справедливые требования святого и праведного Бога”. – Свидетельствует о баптистских доктринах Пол Р. Джексон. [69] Вслед за западными собратьями “Исповедание веры Одесской Богословской семинарии Евангельских христиан-баптистов (1993г)” звучит в том же русле: “Бог от вечности предопределил в жертву умилоствления Своего едиnorodного Сына Иисуса Христа – для полного удовлетворения Своего святого правосудия над грешным человечеством, и Сын Божий придя на землю, перенёс на кресте гнев Божий, проклятие и наказание за наши грехи”. [70]

“Такое понимание христианского догмата, - по мнению профессора Казанской Духовной академии Виктора Несмелова, - не может быть согласовано не только с апостольским раскрытием сущности дарованного Христом спасения, но и с элементарными требованиями общечеловеческого здравого смысла. Ведь рассуждать таким образом, что Бог не может без наказания простить грешников, и в то же самое время утверждать, что Он всё-таки прощает грешных людей, наказавши за их грехи не их самих, а Своего Единородного Сына, значит – прямо отрицать в Боге то самое правосудие, на понятии о котором только и утверждается юридическая теория спасения. Какое же в самом деле правосудие в том, что заведомый грешник получает оправдание в своих грехах потому, что за грехи его был наказан заведомый праведник? Пусть этот праведник был Единородный Сын Божий, и пусть Он Сам и добровольно принёс Себя в искупительную жертву за грех, - этим нисколько не выражается и не доказывается Божие правосудие потому, что всё равно здесь неизбежно возникают вопросы глубокого недоумения: каким образом Бог мог согласиться на принесение Его собственным Сыном искупительной жертвы за чужие грехи? Ведь для этого Ему нужно было перевести Свой праведный гнев с действительно виновных перед Ним людей на Своего непорочного Сына, а как возможен в Боге этот гнев на невинного? И как возможно этой карой невинного удовлетворить неподкупное Божие

правосудие, когда оно несомненно должно требовать кары именно того, кто действительно повинен в смерти? Под давлением этих вопросов современная религиозно-философская мысль естественно не может помириться с юридической теорией спасения, потому, что она естественно находит в этой теории решительное отрицание правильного понятия о Боге, как о существе всесовершенном и, стало быть, действительно правосудном”.[71]

Идея “святого правосудия”, является доминирующей в протестантском учении об искуплении. Ниже мы убедимся, что протестантское богословие недвусмысленно постулирует чуждую Новому Завету формулу: Бог есть справедливость.[72] Однако, прежде чем указать на эту тенденцию, следует рассмотреть вопрос: откуда исходит понятие о справедливости Божией? Что такое справедливость вообще, и что есть то, к чему сводит существо Божие эта формула?

Справедливость имеет две стороны: 1) восстановление поруганного, 2) наказание за поругание. “Око за око”, “зуб за зуб”. Эти и подобные им заповеди были даны Богом Израилю для того, чтобы осадить нарастание зла, чтобы за око или зуб никто не был лишён жизни, чтобы за скот платили скотом или деньгами, а не кровью или смертью людей. Этот принцип справедливости был спасительным для Израиля, ибо был достаточно груб и жесток, чтобы быть принятым в жестокий народ. По жестокосердию был он дан им (Мф. 19,8; Мк. 10,5). Сам же этот принцип справедливого воздаяния не исключал ни убийства, ни насилия, ни ненависти и злобы людской, а только регламентировал и уравнивал месть с нанесённым ущербом.

Здравая справедливость Божья - это промыслительное действие благого Творца, возводящее человека на приличествующее ему призвание, истинное его назначение. Справедливым надлежит почитать то, что направлено на воссоздание падшего в надлежащее величие. Несправедливым – всё противное сему. Посему несправедлив всякий грех: он рушит истинный смысл бытия. И справедлива Жертва ради виновных и недостойных помилования с точки зрения формальной (логической) справедливости. Последняя, оставаясь без вышеозначенной цели, превращается в самоценную логическую формулу (справедливость ради справедливости). В таком её понимании она становится непригодной для христианского богословия.

Когда эта логическая справедливость прилагается к Божественной Личности и называется абсолютной, как это представлено в богословии ЕХБ, то картина становится не такой благородной, какой является она в Моисеевом законе. Свобода личности определяется свободой воли. Понятие об абсолютно справедливой Личности предполагает столь же абсолютно справедливую волю. Но таковая в принципе невозможна, ибо её абсолютная справедливость абсолютно детерминирует все её проявления. Это будет воля, не имеющая свободы. За благо – воздаяние. За преступление – наказание, причём абсолютно точно воспроизводящая величину преступления. Здесь не остаётся места для решения как такового. Здесь не может идти речи о помиловании.

Как видим, идея абсолютно справедливой личности несостоятельна сама по себе. Ибо справедливость это знак равенства, а личность несводима к причинно-следственной цепи. Абсолютно справедлива индуистская карма, абсолютно справедлив китайский Дао, и неслучайно: ибо абсолютно справедливым может быть только абсолютно безличный принцип.

Господь Бог христиан есть Личность, Которая, несомненно, любит человека. А там где есть любовь, там абсурдно такое понятие как “требование справедливости”.

Итак, будучи внешне созвучными, православное и протестантское понимание искупления в существе своём весьма различны. И те, и другие равно утверждают, что смерть и воскресение Господа нашего Иисуса Христа очищает нас от всякого греха. Но в протестантизме голгофская жертва совершённая ради человека была направлена для удовлетворения Бога. Там Жертва Иисуса Христа меняет не человека, а Бога. Её причина вызвана Божественной оскорблённостью, а её плод – прощение человека. Если бы Бог мог простить людей и без возмещения и крови, то голгофских страданий не потребовалось бы. Следовательно, жертва нужна была Богу для прощения человека, а не человеку для соединения с Богом (как в Православии). И так как невозможно делить Божественную Личность на само-вольные свойства, то сказать “Бог спасает человека от Своего проклятия” всё равно, что сказать “Бог спасает человека от Самого Себя”.

Таким образом, баптистское богословие значение самой жертвы полагает вне креста. Смысл жертвы Христа, по учению ЕХБ, в том эффекте, который страдания и смерть Иисуса Христа произвели на Бога Отца (или на “божественную справедливость”). Самого же Бога не могло удовлетворить ничто иное, как только лицемерие страшных мук и смерти Равного Себе т.е. Своего Единородного Сына.

Догматический учебник ЕХБ объясняет это так: “Праведность и справедливость Божья требуют для искупления грешника жизнь (Рим. 6,23). Христос занял моё место и стал моим Заместителем... Драгоценная Кровь Христа – это единственная плата за искупление, которую принимает Бог. Она полностью и окончательно избавляет каждого верующего от Божьего осуждения, которое мы справедливо должны нести... Заплатив за это искупление своею смертью на кресте, Спаситель удовлетворил все законные требования святого Бога. Справедливость была восстановлена... Искупление было совершено не для того, чтобы освободить нас из-под власти сатаны, а для того, чтобы удовлетворить Божью справедливость”.[73] Когда губительность греха заключается не в нём самом, а в наказании за грех, то и “избавлением от греха” называется, собственно, не избавление от греха, а избавление от “Божьего осуждения” за грех. Эта подмена существа жертвы Христовой в протестантской схоластике смещает и смысл боговоплощения и существо спасения во Христе. Под этим же углом рассматриваются и голгофские страдания, главная цель которых утолить жажду божественного отмщения, без которого нет справедливости и прощения. Таким образом, протестанты полагают во главу угла не существенное, а прикладное значение искупления. “Совершившееся на Голгофе снимает с нас вину”,[74] - провозглашает протестантское учение о жертве Христовой. Грех не побеждается и не уничтожается в природе человека, а великодушно прощается удовлетворённым Богом. И главное в страданиях и смерти Иисуса Христа

евангельские христиане баптисты видят именно в этом: “Своей смертью Христос умиротворил святой гнев Божий против греха”. [75] Искупление “не только покрывает грех... но и умиротворяет Бога, Который ненавидит грех и бескомпромиссно противостоит ему”, [76] - пишет Миллард Эриксон. Как видим, баптисты иногда позволяют себе переставлять причину и следствие теории “заместительной жертвы”. Грех ведь потому и покрыт, что Бог, “Который ненавидит грех”, умиротворён и теперь смотрит на тот же грех иначе. Примечательно, что Бог “бескомпромиссно противостоит” греху, однако, с самим грехом ничего не происходит, сам человек остаётся разбитым. Что же умиротворило Бога? Если на кресте не происходило воссоздания рассечённой природы человека (о чём говорит Православие), то смысл мучительной смерти Иисуса Христа остаётся в самой смерти и самих страданиях.

“Это нелепое положение безусловно извращает и христианское понятие о спасении, и общечеловеческое понятие о Боге, и превращает всё дело Христа в какое-то чудовищно-странное самоистязание Бога ради прекращения Его же собственного гнева на людей. В виду этих недостатков совершенно понятно, что юридическая теория искупления, когда несчастным самовластием римского первосвященника она из условного богословского мнения превратилась в безусловную церковную формулу христианского догмата, оказалась камнем соблазна и преткновения для множества мыслящих христиан и сделала врагами церковно-христианского вероучения множество людей”. [77]

По мысли Георгия Флоровского, “в страстях и Крестной смерти нет той справедливой необходимости, определяемой Законом, которая была бы в каждой смерти праведника... Не объясняет этого и идея “заместительного” удовлетворения, *satisfactio vicaria* схоластики. Не потому, что невозможно “замещение”. Но потому, что Бог не ищет страдания твари – Он скорбит о ней. Как может карательная смерть пречистого Богочеловека быть упразднением греха, если смерть вообще есть оброк греха... Разве “справедливость” стесняет милосердие и любовь так, чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнительного правосудия?”. [78]

Протестантское учение об искуплении, следуя естественному христианскому чувству, предпочитает не разделять Отца и Сына, а говорить о разности Божественных свойств: любви и справедливости. Но эта уступка богословию не может быть оправдана библейским текстом. Богословие не имеет права игнорировать то, что юридический образ искупления в Писании имеет значительное отличие от протестантских построений. Он проще (ибо это – образ). Он предполагает, что Сын приносится в жертву Отцу, а не свойству справедливости. Христос... предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное (Еф. 5,2). Бог послал в мир Единородного Сына Своего... Не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши (1Ин. 4,9-10; Ин. 3,16). Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нём сделались праведными пред Богом (2Кор. 5,21). Он (Сын Божий) есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира (1Ин. 2,2). Таким образом, все протестантские концепции основанные на примирении свойств в Боге, кроме внутренней несостоятельности, являются ещё и отступлением от библейского юридического образа.

Сам же этот образ не создан для догматического углубления в него. Он, в отличие от Евр. 2,10-14; 5,7-10, недостаточно содержателен в христологическом плане. Так, “Свидетели Иеговы” без особых изменений скопировали себе всё западное учение о заместительной жертве и этим наглядно показали, что эта теория настолько неполна, что для её принятия не обязательно требуется, чтобы Искупителем обязательно был Сам Господь Бог.

“Правосудие Божие требовало, чтобы осуществилось наказание за грех. Любовь Божия стремилась спасти человека, но должна была подчиниться правосудию Божию. Мудрость Божия предложила план, который мог удовлетворить и святость и любовь. Через Боговоплощение и заместительную смерть Христа любовь могла осуществить своё желание спасти человека, а святость – осуществить своё требование, чтобы грех был наказан”. [79] Таково понимание мотивов крестной смерти в протестантском богословии. Эта схема, при всей своей формальной правильности, с православной точки зрения к Богу прилагается быть не может даже в качестве условной иллюстрации. Представленная же в догматическом изложении, она становится и вовсе карикатурной.

Во-первых, при таком искусственном делении Бога на составляющие, Господь представляется как бы состоящим из самостоятельных свойств, каждое из которых имеет свою волю, или иначе сказать, требования к Божественной Личности. К тому же, ни одна из них, в своей отдельности, не может быть названа совершенной.

“Правосудие” не желает спасать человека, и вообще не озабочено этим, оно жаждет лишь самоудовлетворения путём полноты наказаний. Оно не согласно ни на малейший компромисс пред лицом погибающего человечества. По учению евангельских христиан баптистов “Божественное правосудие не допустит попыток ни отклонить, ни уменьшить наказание за нарушение закона Божия. Прощение греха возможно только путём полного удовлетворения правосудия Божиего через исполнение наказания... Правосудие Божие требует, чтобы наказание было исполнено, и ничто меньшее его не удовлетворяет”. [80]

Когда читаешь подобные строки, кажется, что речь идёт не о христианском Боге-любви, а о китайском Дао, который есть непреклонный закон, не обладающий собою, чтобы снизить, простить, помиловать...

“Справедливость требует наказания грешника, но она может удовлетвориться и заместительной жертвой другого, как в случае со Христом”. [81] Логично думать, что справедливость должна требовать только справедливости и ничего более. Здесь же, явно постулируется, что справедливость Божья требует не восстановления справедливости, а только страданий и мук. Причём, ей даже неважно чьих: будь то отчаянный грешник, совершивший кошмарные преступления, или чистейший Праведник неповинный ни в чём.

Невозможно соотнести эти догматические утверждения протестантизма с Богом, Который желает, чтобы Его называли тёплым человеческим словом - отец. В жизни человеческой отец, когда бывает прогневан непослушанием ребёнка, налагает наказание для его исправления (Притч. 19,18-19; 23,13-14; Сир. 30,1-3). При этом у благоразумного отца величина прещения зависит не от величины его достоинства или силы, а от способности ребёнка понести тяжесть наказания и, получив урок, исправить своё поведение. Иного смысла отцовского наказания ни Библия ни здравый смысл не предполагают.

В протестантской же концепции Отец-Бог, предъявляя непомерное требование падшему человечеству (возместить нанесённое оскорбление), вовсе не считается с тем, что человек сделать этого никогда не сможет. Не думает Он и о пользе для человека от такого невыполнимого требования к нему. Его единственная забота – ответить за оскорбление наказанием. С предельной ясностью это выразил Г.К. Тиссен: “Некоторые могут полагать, что наложение наказания совершается прежде всего для исправления или для реабилитации, однако главная цель наказания заключается в утверждении справедливости”. [82]

Протестантское богословие подводит к мысли, что именно по причине несообразности реакции отца-Бога на оскорбление со стороны человека и понадобилась голгофское самобичевание. В западном богословии вся эта несообразность объясняется исключительным величием Оскорблённого. Но, это нимало не спасает неловкость ситуации; отец не перестаёт быть великим, если требует от провинившегося ребёнка не по своему величию, а по способности ребёнка. Ибо благоразумие делает человека медленным на гнев, и слава для него — быть снисходительным к проступкам (Притч. 19,11). Здравая мысль о Боге полагает, что существо реакции Премудрого на грех человеческий должно целиком и полностью опираться не на беспредельность Его Божественного величия или неправомочность человеческого проступка, а на немощь и ограниченность преступника. Иначе окажется, что Бог наказывает не для врачевания язвы грешника, а для удовлетворения Своих хотений. Поистине великим может называться только тот, кто пред лицом слабого умеет сдерживать своё величие. Пример – Господь и Бог наш Иисус Христос. Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп. 2,6-8).

Итак, свойство Бога - справедливость, представленное в протестантском богословии центральным, находится явно вне элементарных нравственных норм, преподанных в Евангелии.

“Мудрость Божья”, в протестантской концепции, преподана так, что мудрой её назвать невозможно. Она допускает очевидную ошибку: “Мудрость” заботится не о том, чтобы устранить само противоречие между свойствами, а предлагает лишь юридическое урегулирование путём максимально болезненной компенсации. Настоящей “Мудрости Божией” надлежало бы позаботиться об исключении самой возможности подобной “накладки” в Боге. В человеке тоже

много свойств, однако, в человеке нормальном все свойства мудростью подчинены жертвенной любви — вот первая заповедь! Вторая подобная ей... Иной большей сих заповеди нет (Мк. 12,30-31). Всякое свойство есть благо только тогда, когда оно проявляется в своё время и в нужной степени. Все беды в человеке происходят оттого, что наши благие сами по себе свойства начинают “требовать удовлетворения” вопреки любви. Когда нужно спасти погибающего, чувство самосохранения должно быть отложено, когда сердце подсказывает простить согрешившего, безнравственно искать удовлетворения попанной справедливости. Именно так заповедал “регулировать” свои свойства Господь наш Иисус Христос: Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного (Мф. 5,44-45). И будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым (Лк. 6,35;27; 23,34). И так поступали христиане (Деян. 7,60; 1Кор. 4,12).

Западное богословие внутреннюю проблему ветхого человека усматривает в Самом Боге. Его “справедливость” проявляет максимум требовательности именно тогда, когда Он желает миловать и прощать. Эта протестантская доктрина практически утверждает в Боге то, что в человеке почитается ненормальным, а в христианстве – первородным повреждением. Тем не менее, для Ф.Л. Форлайнса “эта иллюстрация верно отражает действие основных принципов” в Боге.[83]

“Долг, который необходимо было уплатить, – это долг перед свойством справедливости Божией... милосердие Божие выкупает человека у справедливости Божией”. [84] Таким образом, протестантским богословием прямо утверждается: внутри Бога происходит торг! Одно свойство платит другому компенсацию за то, что оно желает противоположное тому, что желает первое!? “Святость требует расплаты за грех, а любовь предоставляет эту расплату”. [85] Следовательно, голгофские страдания Иисуса Христа есть болезненная, но неизбежная часть сделки между двумя непримиримыми свойствами Божиими: любовью и справедливостью. Крест искупления, в этом свете, является не более чем расчётной кассой между Отцом и Сыном? Торг во внутритроичных отношениях!? Нам трудно себе представить торг внутри нормальной семьи. Категория воздаяния не гармонирует даже с представлением о дружеских или любовных отношениях.

Причину всем этим необъяснимым с моральной или духовной точки зрения мерам, предпринятым Богом для прощения человека является то, что среди божественных свойств главенствует не любовь жаждущая простить “по-человечески” (т.е. без возмещения ущерба), а справедливость, жаждущая крови и страданий.

“Так как святость является фундаментальным свойством Божиим, то вполне разумно, что Он требует некоторого удовлетворения за устранение насилия греха. Но смерть Христова как раз и предлагает это удовлетворение”. [86] “Если на место основного свойства Бога поставить любовь, - размышляет Ф.Л. Форлайнс, - это приведёт нас к теории всеобщего спасения, а она совершенно не подтверждается Писанием... Библейское же учение об аде и искупительной жертве становится понятным, лишь когда святость, а не любовь рассматривается как основное свойство Бога. Именно

святость Бога, а не любовь – причина того, что грешники обречены на адские муки. Именно святость, а не любовь требует того, чтобы наказание за грех предшествовало прощению”.[87] В этих формулировках совершенно верно означен фундамент протестантского богословия искупления. Но сам этот фундамент не является новозаветным. Во-первых, неверна сама постановка вопроса: что в Боге на первом, втором или третьем месте. Бог – это не набор свойств, борющихся за первенство. Во-вторых, если на место “основного свойства Бога” поставить справедливость, как предлагает Ф.Л. Форлайнс, то это тем более не приведёт нас к тому, о чём говорит Новый Завет. По определению апостолов, Бог Свою любовь к нам (а не справедливость) доказывает нам тем, что Христос умер за нас (Рим. 5,8). Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него (1Ин. 4,9). Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их (2Кор. 5,19). И это невменение грехов, обуславливающее собою примирительный крест Иисуса Христа существовало ещё от создания мира (Откр. 13,8). Это значит, что Господь Бог “от создания мира” т.е. никогда не вменял людям грехов их. Прощение уже было дано в тот момент, когда было решение Божие о спасении мира жертвою Сына, потому что, только простив, можно было сделать то, что сделал людям Бог. Стало быть, понятия вменения или не вменения вины весьма условны и по своему назначению педагогичны. Василий Великий: “Бог, для отпущения наших грехов ниспослав Сына Своего, со Своей стороны предварительно отпустил грехи всем”.[88] Христос пришёл не Бога примирить с нами, Бог верен и всегда нас любил. Он пришёл нас примирить с Богом, ибо человек стал неспособным к богообщению.

Бог любил мир и человека всегда. Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... (Ин. 3,16). Этот стих, который так часто цитируют протестанты как предисловие к правовой теории искупления, на самом деле противоречит самой основе этого учения. С точки зрения юридического мышления всё должно было быть наоборот: “Так возжелал Бог восстановления справедливости, что послал Сына Своего...” или “Бог отдал Сына Своего, и потому возлюбил мир”... или нечто подобное сему. Потому что по западной схеме, Бог для того и послал Сына, чтобы возлюбить мир.

Протестантская идея искупления выбивает почву и из под самих слов, которые как бы по инерции или по неизбежности их применения продолжают применяться там, где в логической схеме места для них уже нет. Любовь, которая без выкупа не прощает никак не может называться любовью (ср. 1Кор. 13,4-8). Справедливость, которая будучи оскорблена одной личностью (Адама), удовлетворяется страданиями Другой, абсолютно непричастной к преступлению первой, не может называться справедливостью.

“Если Сын Божий должен явить безконечную заслугу пред Богом Отцом, то Сын уже не сын, а наемник, и Отец - не отец, а господин, ибо какой отец требует, чтобы сын заслужил у него любовь? Да и заслуженная любовь - разве любовь? Нет, это воздаяние, плата за услугу, а не любовь. А право Христа, приобретенное страданиями? Разве это не ужас?! Отец требует, чтобы Сын пострадал, видит эти страдания, расценивает и, когда находит, что они безконечно велики, тогда дает Сыну право на спасение всех людей?! А разве можно перелгать ответственность за грехи виновных на невинного? Здесь исчезает уже и самое право, не только любовь...”.[89] Все эти

замечания священника И.Димитриевского, как говорится, лежат на поверхности, но словно не замечая их очевидности, баптистский богослов Лерой Форлайнс, с непонятной убежденностью, утверждает: “учению о заместительной жертве свойственна удивительная логичность”. [90]

Надо заметить, логичность идеи “заместительной жертвы” убедительна только в административно-правовых взаимоотношениях людей. Когда же эта схема провозглашается законодательной в отношении человека и Господа Бога, эта “логичность” оказывается уже слишком “удивительной”. Её невозможно проследить даже во “Святая Святых” этого учения – идее совершенной справедливости, ради соблюдения которой потребовался крест и смерть безгрешного Богочеловека.

Сама идея восстановления абсолютной справедливости путём божественных возмещений и удовлетворений является бесконечной по своей сути. Если страдания Сына – удовлетворение оскорблённого Отца, то такое же удовлетворение потребует и для поруганного Сына, ибо Он равен Отцу! Восстанавливающий справедливость по отношению к Сыну, в свою очередь необходимо должен быть равен Сыну (цена возмещения должна быть равной ущербу). Тогда с неумолимой последовательностью справедливость Божия потребует восстановления справедливости и по отношению к Сему Восстанавливающему... и так до бесконечности.

Кроме того, с точки зрения справедливости закона теория “заместительной жертвы” несправедлива, а потому беззаконна, ибо жертва Адама-Богочеловека бесконечно превышает преступление Адама-человека. В этом смысле принцип “око за око” не соблюден.

“Можно сказать, что дело обстоит не так, будто судья выносит приговор обвиняемому, а затем какое-то третье невинное лицо платит штраф или отбывает срок наказания. На самом деле судья выносит приговор обвиняемому, затем снимает свою мантию и принимает наказание вместо обвиняемого”. [91] Первый вариант в этом примере несправедлив, но и второй не привносит ни справедливости, ни разума.

Во-первых, по какому закону судья волен поступить так? Судья всегда руководствуется прежде объявленным законом, а не придумывает его на ходу ради милости. Такого закона, чтобы судья имел право нести наказание вместо подсудимого, Ветхий Завет не знает. Если судья не может отменить наказания т.к. наказание предписывает закон, то не может он и брать его на себя, ибо сего закон вовсе не предусматривает. Никто не должен быть наказываем смертью за другого; но каждый должен быть наказываем смертью за своё преступление (Втор. 24,16).

Во-вторых, такое поведение не может считаться нормальным. Над судьёй в этом аналоге закон, который превыше самого судьи и не им писан. Судья подневолен закону, он раб и служитель закона. Он и закон – две разные величины и соотносятся они как слуга и повелитель.

Совсем не так в Боге. Бог есть Творец закона (господин субботы Мф. 12,8). Он создал закон не для Себя, а для нас. Закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекохищников, (клеветников, скотоложников,) лжецов, клятвoprеступников, и для всего, что противно здравому учению (1Тим. 1,9-10). Бог не есть закон, Он выше закона настолько, насколько Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может (1Тим. 6,16) выше Библии, которая, дана нам, как орудие для спасения падшего человека. Таким образом, эта аналогия в существе своём не может быть принята как разъясняющая что-либо.

Так или иначе, вопрос остаётся в Боге (судье). Не вынеси судья приговор, не пришлось бы его на себе терпеть. Судья учреждает муки, которые переносит. Следовательно, крестные страдания Христа есть ничто иное, как издержки внутренних противоречий в Боге.

Главная несообразность во всех аналогиях с добрым судьёй заключается в том, что образ Бога как Судии не предназначен для выражения любви Божьей. Отсюда и сама идея милосердного судьи становится противоречивой. Вполне судья есть тот, кто точно исполняет предписания закона и судит всех точно по закону, игнорируя свои личные чувства и симпатии. Чем милосерднее судья, тем он менее судья, а судья, для которого главным принципом является любовь (1Ин. 4,16) - и вовсе судьёй называться не может.

Ситуация изображаемая протестантским богословием примерно такова: провинившийся раб умирает от голода, но господин добр и решает протянуть ему хлеба. Однако, понимая, что раб тот достоин не помощи, а плети, господин, подавая хлеб, что есть сил, хлещет себя по руке плетью, но всё же даёт рабу необходимую пищу. (Представьте себе эту сцену!) На такое поведение способен только человек не вполне здоровый. Тем не менее, именно такое поведение приписывается Самому Господу Богу протестантским богословием.

“Ведь ни один здравомыслящий человек в отношении себя самого никогда не допустит, что будто ради справедливого прощения своего обидчика он сам должен перенести то наказание, какое по закону следовало бы перенести обидчику, и что будто лишь после этого наказания он может с правдою и любовью простить своего обидчика”. [92]

Отвечая на возражение, указывающее на очевидную нелепость и несправедливость идеи “заместительной жертвы” Чарльз Райри пишет: “Это возражение теряет силу, как только мы поймём, что искупление планировалось триединым Богом, и Сын добровольно взял на Себя роль заместительной жертвы”. [93] Однако это ничуть не проясняет вопроса. Оттого, что эта несправедливость планировалась изначально и по доброй воле всех сторон, она не становится справедливой. Видимо понимая невозможность защиты концепции восстановления

справедливости путём вопиющей несправедливости, баптисты иногда выдвигают прямо противоположную аксиому о принципе справедливости в Боге: “Бог в Своём законодательстве не обязан придерживаться этого принципа”. [94] Как же так? Бог, Который ради соблюдения Своего принципа равного возмездия пошёл на Голгофу, оказывается был свободен от этого закона? Нелогично!

Протестантские богословы склонны вуалировать противоречивость своих представлений о Боге. Так, чаще всего там, где логически и по смыслу должно стоять слово “справедливость” в протестантских трактатах стоит слово “святость”. Вполне понятна забота богословов о грации слов, но такое насилие над их смыслом недопустимо. Оно делает изложение богословской концепции ещё более запутанной, а значение слова “святость” при таком его употреблении извращается до полной противоположности.

Святость Божия в контексте правового понимания искупления превращается в корысть или мстительность. Везде, где применяется термин “святость Божия”, слово “святость” вполне можно было бы заменить словом “корысть” или “мстительность”. При этом смысл протестантских построений ничуть бы не нарушился, а наоборот, стал бы яснее. Чтобы убедиться в этом перечитайте цитаты из баптистских учебников приведённые выше и обратите внимание на данное словоупотребление в их высказываниях ниже.

“Его праведность настолько велика, что потребовалась жертва за грех. Его любовь настолько велика, что Он Сам предоставил эту жертву”. [95] Сравните с аналогичным утверждением с подстановкой слова “святость”: “Святость требует расплаты за грех, а любовь предоставляет эту расплату”. [96] “Святость, праведность и справедливость Отца требовали расплаты за грех, любовь же превратила её в реальность”. [97] Понятно то, как справедливость может требовать расплаты, но каким образом этого же требует святость и праведность? Ведь по сути это – одно и то же, ибо праведность есть проявление святости.

Святость, в православном понимании, есть свобода любовного действия: свобода прощать и миловать. В отличие от святого, человек-грешник даже когда творит добро, вынужден преодолевать различные греховные чувства: корысть, самомнение и т.п. Грешному тяжело прощать обидчиков, святому – легко, в этом и познаётся святость души. И эта святость в искренних христианах не от иного, кроме как от Бога бывает (Ин. 14,23; Иак. 1,17). Святость есть невозможность согрешить. Невозможность пожелать зла кому бы то ни было. Святость нельзя противопоставлять любви. Любовь есть критерий святости (1Иоан. 2,10; 3,10; 4,20). Как любовь не ищет своего, так и святость, которая наиболее проявляется в любви, не может ради своего блага причинить беды другому. А, между тем, именно это приписывается всесвятому Богу, Который строго наказывает грех не ради наказуемого, а ради собственного удовлетворения.

“Святость, праведность и справедливость Отца требовали расплаты за грех... Если бы гнев не получил удовлетворения, не было бы прощения грехов. Таким образом, потребовав расплаты, Бог продемонстрировал до какой степени Он свят и справедлив”. [98] Что же такое “святость”, если требование расплаты – это демонстрация святости? “Святость” протестантских концепций, как видим, весьма отличается от святости Бога истинного. Именно она нуждается в удовлетворении кровью и страданиями. “Эта необходимость основана на святости природы Божией. Именно святость Того, Кто является и Владыкой, и Законодателем, и Судьёй обуславливает необходимость заместительной жертвы”. [99] “Святость требовала полной уплаты выкупа за грех, прежде чем человек получит прощение; и та же самая святость положила предел уплаты”. [100] Так что же, в таком случае, “святость” как не корысть, которая “требует полной уплаты”, требует страданий и т.п.? Да и “предел” она положила максимально воображимый – распятие Собеспредельного Сына Божия.

Господь наш Иисус Христос неоднократно заповедовал святость жизни, мыслей и поступков. И ярчайшим примером и Источником этой святости называл Себя и Отца Небесного: будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5,48). Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем (Мф. 11,29). По примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят (1Пет. 1,15-16; 1Ин. 3,3; Лев. 11,44-45; 19,2; 20,7; 26). Но, глядя на образ Господа Бога, искажённый протестантской схемой искупления (точнее: её обоснованием), брать пример святости Божией совсем не хочется. Вести себя так, как о Боге пишут баптисты, было бы не по-христиански. Новый Завет повелевает миловать, прощать, ничего себе не искать, ни требовать. И в практике христианской Церкви ценятся именно эти “несправедливые” качества. Очевиден вопиющий зазор между святостью заповеданной нам в Писании и “святостью” приписываемой Богу в западных богословских трактатах об искуплении. Неужели свят был бы человек не могущий простить несправедливость ближнего без “святых” требований “полной расплаты”? почему святость человеческая оказывается гораздо любвнее “святости” Бога?

“Крест Иисуса – это вечное свидетельство того, что Бог простит грех лишь после того, как совершится наказание”. [101] “Он не может освободить грешника, пока не будут удовлетворены требования справедливости. Бог вынужден посетить грех наказанием. Бог не хочет оправдывать виновного вне замены... Что бы ни делал Бог, справедливость Его должна утверждаться; смерть Христова вполне удовлетворяет справедливые требования Божии”. [102] “Если бы Бог игнорировал или снимал вину за грех, не требуя за неё возмещения, это фактически подорвало бы всю моральную структуру мироздания, сведя на нет различие между добром и злом”. [103] Мы бесконечно виноваты перед своим Творцом, это – так. Но разве диагноз убивает больного? разве приговор делает человека преступником? Прочтите ещё раз вышеприведённые цитаты авторитетов баптизма о нашем Боге и Спасителе! Такой взгляд на христианского Бога глас баптистского богословия именует догматическим. Неужели баптисты всерьёз считают, что различие между добром и злом лишь в том, что за последнее Бог учредил наказание? Этот постулат протестантской сотериологии может быть принят только при языческом мировоззрении.

Исходная посылка христианского богомыслия состоит в том, что всякое действие Божие происходит по Его абсолютно свободной воле. Бог не может быть понуждаем никем. Но, исходя из западной доктрины искупления, о гармонии в Боге, а тем более, о Его свободе произволения не может быть речи. Как показано выше, евангельские христиане баптисты твёрдо убеждены в том, что Бог не свободен в таком простом и заповеданном Им Самим акте как личное прощение.

Итак, баптистская догматика единогласно учит, но Бог никогда никого не может простить, так сказать, “по-человечески” т.е. без возмещений, наказаний и удовлетворений. “Он был готов пойти даже на то, чтобы послать собственного Сына для умилоствления Своего гнева на грех. Если бы Его гнев не получил удовлетворения, не было бы прощения грехов”.[104] Но, в Библии немало примеров, когда люди проявляли куда большую святость, чем Бог протестантских концепций. Замечательно в этом смысле повествование об исходе противостояния Авессалома и его отца – царя Давида. Без сомнения Авессалом был виноват. Он всячески клеветал и хулил своего святого отца, в конце концов, он публично обесчестил всех наложниц отца, что было крайней степенью оскорбления самого Давида. Авессалом даже хотел убить своего отца (2Цар. 17,3) и Давид знал об этом (16,11). Тем не менее, любовь отца и не задумывалась о справедливости, она победила и гнев и оскорбление. Давид не хотел его смерти, не желал и наказания. Царь приказал... говоря: сберегите мне отрока Авессалома (2Цар. 18,5). И когда этот “несправедливый” приказ всё же не был выполнен и Авессалом погиб, Давид, узнав об этом, смутился, и пошёл в комнату наверху над воротами, и плакал, и когда шёл, говорил так: мой сын Авессалом! мой сын, мой сын Авессалом! о, кто дал бы мне умереть вместо тебя, Авессалом, мой сын, мой сын!... (2Цар. 18,32-33). Вот пример намного превосходящий западный образец “Божественной справедливости” и “святости” с “праведностью”!

Иосиф, сын Иакова был человеком Божиим и только поэтому питал такую бескорыстную и незлобивую любовь к братьям-предателям, что, имея все возможности справедливо отомстить, вместо воздаяния подал благодаяния; вместо правосудия – любовь (Быт. 45,1-15).

Второй момент, не менее важный: нельзя противопоставлять гнев Отца и любовь Сына. Нельзя разделять Бога Ветхого Завета и Нового Завета. Это один и тот же Бог. Тот, Кто вывел Израиль из Египта - родился от девы Марии. Только то, что приложимо к характеру Иисуса Христа может быть прилагаемо к Господу Богу ибо Иисус из Назарета – это и есть предельное откровение Бога о Себе. Видевший Меня видел Отца (Ин. 14,9). Всякая попытка отделить характер Бога Небесного и Господа нашего Иисуса Христа есть развоплощение Господа воплотившегося. Каков был Бог по отношению к людям на земле, таков Он был и до воплощения и после вознесения: Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же (Евр. 13,8). Разве допустимо сказать об Иисусе Христе: “Он не может освободить грешника, пока не будут удовлетворены требования справедливости”? Если рассудить о Спасителе нашем в категориях права и справедливости, то можно сказать, что Сын Божий пришедший на землю есть воплощение несправедливейшей милости и любви к мытарям и к грешникам и даже тем, которые не приняли Его (Ин. 1,11).

Любовь всегда несправедлива. Рядом с жертвенной любовью закон справедливости блекнет. Вспомним притчу о наёмниках в разное время (Мф. 20,1-16), вспомним притчу о блудном сыне (Лк. 15.20), о каком “требовании расплаты за грех” от лица святости может идти речь в духе Нового Завета? Ведь Господь недвусмысленно давал понять, что и хозяин, “несправедливо” одаривающий последних и отец блудного сына, прощающий всё без тени справедливости это – Он Сам!

Сравните образ милостивого и кроткого Иисуса, известного нам не только со страниц Писания, но и по опыту жизни во Христе, с тем, что о Нём (а Он во всём равен Богу) пишут евангельские христиане баптисты: “Грех не может быть прощён только на основании покаяния грешника. Этого не мог бы совершить праведный Бог. Бог может простить грех только тогда, когда прежде понесено наказание”. [105] Как много приходится исказить для того, чтобы основная идея (Христос понёс наказание за грешника) была логически оправдана! Но за сложностью объяснений всегда теряется само существо даже юридической стороны искупления. Это уже не милостивое прощение, а сделка. Максимально циничная и предельно жестокая! Бог, который не может бесплатно простить?! Такого Бога не знает духовный опыт Церкви! Спроси каждый христианин свою совесть: таков ли Бог наших молитв и упований, таков ли Он при нашем покаянии?

Протестантская доктрина “оплаченного прощения” лишает Господа Бога Его доброты. “Божественная милость” искупления, представленная в ней лишь как готовность переадресовать Свой гнев, приняв плату от Того, Кто реально способен расплатиться, не может именоваться “милостью”. Тот, кто даже любимое дитя за даром простить не может - не достоин называться отцом. Юризм сделал своё дело. Правовая машина не может быть сентиментальна, уголовный кодекс не может жертвовать собою. Поэтому и понятие о Боге, построенное на правовом мышлении делает Его подчинённым самым несвойственным для любящей личности юридическим штампам.

В 1912 году, тогда ещё архимандрит, Илларион (Троицкий) писал своему другу из Женевы “о том искажении христианского жизнепонимания, которое утвердилось в западном богословии – равно и у католиков, и у протестантов: там идёт речь об искуплении, об освобождении от наказания за оскорбление грехом правды Божией. Христианство обращается в какую-то бессмысленную торговую сделку с Господом Богом”. [106] Неслучайно поэтому и появление в западном богословии схоластического разделения единого и неразделяемого дела Христова. Протестантизм дал свои ответы на многие (свои же) надуманные вопросы: что важнее воплощение или Жертва, вера или дела, Церковь или Истина и т.п. На этом фоне воскресение Христово стало рассматриваться в основном как доказательство божественности Христа и истинности Его проповеди. В тени осталась основа и цель дела Господня – мы ныне братья Богу во Иисусе Христе. Мы – сыны Божьи по благодати усыновления. Иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему (Ин. 20,17). Говорит Иисус, указывая на то, что и они теперь дети Богу, ибо братья Христу. И эти слова Господь говорит не только Марии Магдалине, но и всем и каждому из нас. Во святом воскресении Он стал первородным между многими братьями (Рим. 8,29). Стал первым Человеком, Который обладает вечностью по существу не только Божеского, но и человеческого естества Своего. Сам Господь по Своей непостижимой

любви к падшему человеку пожелал стать частью человечества, здоровой, блаженной и вечной его частью. И оттоле каждый человек может онтологически причаститься Христу и также стать частью единства Троицы, о котором молился Христос: Отче Святыи! соблюди их во имя Твоё, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино (Ин. 17,11; 21). Это блаженное единство, недоступное для ветхого человека (даже если он живёт в эпоху Нового Завета), даровано нам всем. И благодатью Господней и может быть усвоено каждому алчущему и жаждущему правды (Мф. 5,6). Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушён, то может и искушаемым помочь стать подобным Себе (Евр. 2,18). Это слово Благовестия, излагаемое апостолом, говорит о некоей совершенно новой помощи от Господа, до креста и воскресения невозможной. Человек не мог и не может превратиться в Бога, но отныне может привиться к животворящей Лозе – совершенному Богу и совершенному (т.е. здоровому) Человеку - Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу. Это и есть дар вечной жизни во Христе Иисусе. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17,3). “Да знают” - не теоретически, не рационально, не даже внешним наитием Духа, а познают, т.е. соединятся (ср. Быт. 4,1; 17; 25; 19,8; 24,16).

Христос победил смертельную болезнь человека. В Нём воскресает новая восстановленная человеческая природа. Во Христе мы увидели и познали назначение человеческой природы как таковой по замыслу Творца. Посему, воскресший Христос есть Источник Жизни для каждого индивидуума носящего ту же природу, которую “совершил” Спаситель. Таким образом, Жертва Христова находится в неразрывном единстве с Его славным воскресением.

Воскресение привносит в мир новый закон бытия и соотношения Творца и твари. Подобно тому, как преступлением Адама смертность и тление природы стало законом нынешней жизни, так воскресением Христовым, приносящим воссозданную и обоженную человеческую природу, в мир вносится новый закон – закон всеобщего воскресения и преображения по образу совершенства Христова. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мёртвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут (1Кор. 15,21-22). Плод дела Христова – наше воскресение в Боге. Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведёт с Ним (1Фесс. 4,14). Человек предназначен к вечной жизни в Боге, но, пав, нуждается в спасении. Спасение же человека как свободной твари не может быть лишь актом со вне. Оно не есть просто перемена окружающей среды, а внутреннее перерождение, преображение, обусловленное свободным восприятием того единства с Богом, какое даровал нам Христос. На пути этого усыновления Богу человеку надлежит приложить своё личное усилие, подвиг. О чём много говорит Новый Завет. И как причащение тела и крови Господней есть святейший благодатный дар, в коем нет ни малейшей скверны, но по личному отношению к нему одни приобщаются (1Кор. 10,16), а другие осуждаются (1Кор. 11,27-30), так и воскресение наше не будет одинаковым для всех, как не был одинаково свят и дорог этот дар Христов. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного... Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие (1Кор. 15,48-49; 53). “Таинственно мы соделываемся причастниками сего воскресения в крещении, слагая в нём ветхую жизнь и облакаясь в новую. Но в этом только залог, начало и основание будущему воскресению в славе, подобно воскресению Господа”. [107]

Вознесшись, Господь не оставил нас одних. Се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28,20). Вот эта родственная близость к нам Сотворившего небо и землю есть тот дар всего дела Христова, который делает нас способными сделаться причастниками Божеского естества, через познание Бога во Христе. Об этом ап. Пётр сказал так: От Божественной силы Его даровано нам всё потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благодатью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью. То вы, прилагая к сему всё старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь. Если это в вас есть и умножается, то вы не останетесь без успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа (2Пет. 1,3-8).

Избавление от грехов и способность к жизни в Боге являет нам Христос в воскресении, которое есть венец всего Его дела. Ведь если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы ещё во грехах ваших (Кор. 15,17; 14), Но Христос воскрес из мёртвых, первенец из умерших (1Кор. 15,20). И не только воскрес, но и дарует нам залог благодати преобразования в крещении, спасительное соединение во святом Причастии. Прививает нас и самому телу Его, и ныне мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его (Еф. 5,30; 4,15-16; 1,22-23). И это действительно и спасительно для нас, ибо в Нём обитает вся полнота Божества телесно, и мы имеем полноту в Нём, Который есть глава... от которой всё тело, составами и связями, будучи соединяемо и скрепляемо, растёт возрастом Божиим (Кол. 2,9-10; 19; 1,18; 1Кор. 12,12-27).

И ничуть не удивительно, что в размышлении над этими чудесными благодеяниями неблагодарному роду человеческому святой праведный Иоанн Кронштадский молитвенно воскликнул: “О, бесконечно великий Благодетель, Спаситель мой! Когда я вообразу бесконечное растление грехами и страстями многообразными природы моей и, при этом упадёт и уныет дух мой, тогда, - лишь я вспомню о Тебе, что Ты пришёл обновить растленное грехом естество моё. И моему бесчестию, моей срамоте даровать благородство ангельское, даже выше ангельского, благородство сына Божия... – дух мой воспрянет мгновенно от уныния, стряхнёт с себя бесчестие страстей и весь исполняется благодарностью к Тебе. Слава Тебе бесконечная Благодать и Сила, Сыне Божий!”. [108]

Поистине, незапятнанная схоластическими нагромождениями, роднее и ближе становится любовь Господня к нам. Понятной и осмысленной становится и наша духовная брань! Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом! (1Кор. 15,57) Ему слава и держава во веки веков. Аминь (1Пет. 5,11).

[1] Например, у Иоанна Златоустого: “Гнев – болезнь жестокая и опасная тем, что может погубить наши души. Поэтому надлежит отовсюду заграждать ему вход. ...Гнев есть какое-то опьянение, или, лучше сказать, хуже опьянения и несчастнее беса”. Иже во святых

- отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна. Беседа XXVI, §2. изд. М. 1993г. стр. 171.
- [2] Беседы на Бытие. Беседа 13,2.
- [3] Добротолюбие. 4-е изд. М., 1905. Том. 1. §150. стр. 90.
- [4] Цит. из Андреевский вестник. №1 2000г. стр. 26.
- [5] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна. Беседа XXVII, §2. изд. М. 1993г. стр. 172.
- [6] Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г). том II, стр. 324.
- [7] В.Н. Лосский. Очерк мистического Богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Изд. М. 1991г. Статья: искупление.
- [8] Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на послание к римлянам. Беседа X, §1. изд. М. 1994г. стр. 594.
- [9] Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Изд. М., 1997г. стр. 148.
- [10] Беседы на 2 посл. Коринфянам. Беседа XI.
- [11] Архим. Алипий; архим. Исаяя. Догматическое богословие. Курс лекций. Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1997г. стр. 251.
- [12] Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г). том II, стр. 336.
- [13] Преп. Марк Подвижник, Нравственно-подвижнические слова, Троице-Сергиева Лавра, см. стр. 109 и 111, 191.
- [14] Прп. Ефрем Сирин. Творения. Том. 2. стр. 51.
- [15] Иоанн Златоуст. Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 196-197.
- [16] Свт. Афанасий Великий: Творения. Том 3. стр. 306.
- [17] Это пояснение преподобный Максим излагает в письме своему другу и сподвижнику в ответ на вопрос о словах апостола: не знавшего греха Он сделал для нас грех (2Кор. 5,21 по греческому тексту). Цит. по Прп. Максим Исповедник. Творения. Книга II. "Мартис". 1994г. стр.129-130.
- [18] Творения. Том. 1. М., 1994. Стр. 201-202.
- [19] Свт. Игнатий (Брянчанинов).. Сочинения. Том 6. Отечник. Изд. М., 1993г. стр. 154.
- [20] Свт. Афанасий Великий. Творения. Том. 3. Стр. 255. Та же мысль у свт. Феофана Затворника выражена так: "Бог приемлет человеческое естество в Свою Личность и, облекшись в него, сообщает ему присноживую неистощимую полноту". Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1998г. Стр. 29.
- [21] Свт. Афанасий Великий. Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 642.
- [22] Свт. Афанасий Великий. Творения. Том 3. стр. 319-320.
- [23] Климент Александрийский. Увещание к язычникам. 87,3.
- [24] Свт. Григорий Нисский. Цит. по: Настольная книга священнослужителя. Том 7. изд. М., 1994г. стр. 429.
- [25] Свт. Григорий Богослов. Творения. Том. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994г. стр. 529.
- [26] Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. IV. Изд. "Лодья". М.1998г. стр. 273.
- [27] Творения. Изд. "Мартис". 1997г. Стр. 117.
- [28] Цит. по: Настольная книга священнослужителя. Том. 7. М., 1994г. Стр. 427.
- [29] Творения. Ч. 2. М., 1861г. Стр. 368. Цит. по: Настольная книга священнослужителя. Том. 7. М., 1994г. Стр. 467.
- [30] Свт. Кирилл Александрийский. "О поклонении и служении в духе и истине", Часть I, кн. III. Творения. Том. I, изд. М. 2000г. стр. 208.
- [31] Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Слово 1.

- [32] Творения святителя Игнатия. Том IV, изд. Сретенский монастырь 1998г. стр. 245.
- [33] Филарет митрополит московский. Цит. по Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России М.: Сретенский монастырь, "Ковчег", 2001.
- [34] Творения святителя Игнатия. Том IV, изд. Сретенский монастырь 1998г. стр. 53.
- [35] Цит. по Архиеп. С. Страгородский. "Православное учение о спасении". Изд. Казань, 1898г. репринт М. 1991г. стр. 158.
- [36] Иринеи Лионский. Против ересей. Кн III, гл. 19, 1-2.
- [37] Архиепископ Феофан (Быстров). Творения. Изд. СПб. "Общество Василия Великого". 1997г. стр. 480.
- [38] Творения. Ч. 5. 1857г. Стр. 349.
- [39] В.Н. Лосский. Очерк мистического Богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Изд. М. 1991г. Статья: искупление.
- [40] Св. Иустин Философ. 2-ая апология. 13, 4.
- [41] Цит по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г. стр. 130.
- [42] Добротолюбие. Том. 1. Стр. 169.
- [43] Сборник проповеднических образцов. Изд. 2-е. СПб 1912г. стр. 232.
- [44] Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992г. Стр. 257.
- [45] Октоих. Стихиры на стиховны. Глас 3. Изд. М 1996г. стр. 346. Перевод: Ты, будучи Богом неизменным, страдая плотью, изменился.
- [46] Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Изд. М. 1998г. стр. 211.
- [47] Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова. Цит по Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г. стр. 211.
- [48] Октоих. Глас 8. Канон воскресный. Песнь 6. Тропарь.
- [49] Октоих. Глас 1. Канон воскресный. Песнь 1. Тропарь.
- [50] Октоих. Глас 5. Канон воскресный. Песнь 1. Тропарь.
- [51] Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г). том II, стр. 335.
- [52] Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Изд. М. 1998г. стр. 201.
- [53] Прот. Милош Парента. Отзыв о сочинении митр. Антония (Храповицкого) "Догмат Искупления".
- [54] (Подвижнические уставы. Гл. 18). Цит. по Сокровищница духовной мудрости. Изд. М. Св-Троицкая Сергиева лавра. 2000г. стр. 287.
- [55] Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаи Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995г. Стр. 469.
- [56] Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. IX. Изд. "Лодья". М.1998г. стр. 281.
- [57] Творения святителя Игнатия. Том II, изд. Сретенский монастырь 1998г. стр. 376.
- [58] Владимир Троицкий, доцент московской духовной академии. "Воплощение". Интернет адрес: <http://beseda.mscom.ru/library>
- [59] Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994г. стр. 675-676.
- [60] Цит. по Игумен Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова. Глава III, 5. интернет-версия 2000 г. Адрес: http://www.krotov.org/libr_min/a/alfeev1/ind_grig.html
- [61] Конечно, понятие "состояние" не может быть относимо к Богу, но при принятии "гнева" и прочих чувств приписываемых Богу, как догматических, понятие "состояние Бога" также обретает догматический вес.
- [62] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 345.
- [63] Ф. Лерой Форлайнс. Библийская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 51.

- [64] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 262.
- [65] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 691.
- [66] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 347.
- [67] Священномученик Иларион (Троицкий). Без Церкви нет спасения. Изд. "Знамение", 2000г. Стр. 348. Юридическая теория была подвержена критике также В.Н.Лосским ("По образу и подобию". М. Изд. Свято-Владимирского Братства. 1995г. стр. 95 - 105. Перевод В.А. Рещиковой. гл. "Искушение и обожение". Ту же оценку даёт ей и М.Д. Муретов ("Избранные труды", М. 2002г. стр 60).
- [68] Исповедание веры христиан-баптистов (1906г.) Цит. из История баптизма. Изд. "Богомыслие". 1996г. стр. 423.
- [69] Доктрины и устройство баптистских церквей. Пол Р. Джексон. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 164.
- [70] Исповедание веры Одесской богословской семинарии Евангельских христиан-баптистов (1993г.) Цит. по История баптизма. Изд. "Богомыслие". 1996г. стр. 475.
- [71] Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г), том II, стр. 329-330.
- [72] Эта формула, оставаясь между строк в современных изложениях догматического богословия ЕХБ, вполне определённо выражена в богословии "свидетелей Иеговы": "смерть Иисуса учит нас также, что Иегова – Бог совершенной справедливости... Иегова всегда действует в согласии со своими законами и поддерживает их, даже если это обходится ему очень дорого". Познание ведущее к вечной жизни. Изд. "Watch tower Bible and tract society of Pennsylvania", 1995г. Стр. 66.
- [73] Доктрины и устройство баптистских церквей. Пол Р. Джексон. Изд. "христианское просвещение" 1993г. стр. 14.
- [74] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 393.
- [75] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 262.
- [76] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 690. "Грех, будучи противным Божией природе, несовместим с Ним. У Него, так сказать, аллергия на грех. Он не может терпеть грех. Он вынужден отворачиваться от него". Там же, стр. 683.
- [77] (Имеется в виду определение папы Климента IV в 1343г). Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г). том II, стр. 327.
- [78] Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Изд. М. 1998г. стр. 188.
- [79] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 169.
- [80] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 169. Для сравнения: Иоанн Златоуст: "Чтобы один наказывался по вине другого – это представляется не совсем справедливым, но чтобы один был спасён через другого – это более благоприлично и сообразно с разумом", "Богу более естественно спасать, нежели наказывать". Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа константинопольского избранные творения. Беседы на послание к римлянам. Беседа X, §1. изд. М. 1994г. стр. 594.
- [81] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 100.
- [82] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 100.
- [83] Там же.
- [84] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 263.
- [85] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 696.
- [86] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 260.
- [87] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 55.
- [88] Цит. по диак. А.Кураев. "Протестантам о Православии". М. 1997, стр. 60
- [89] Священник И. Димитриевский. Цит. по Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России М.: Сретенский монастырь, "Ковчег", 2001.
- [90] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 166.

- [91] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 695.
- [92] Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г), том II, стр. 53. И далее: "Всё это странное представление Христова дела несомненно было придумано только в интересах оправдания христианства с точки зрения иудео-языческого понятия о спасении, как о Божьем прощении грешных людей в видах помилования их" (стр.54). "Юридическое истолкование христианства... не заслуживает никакого доверия, потому что оно грубо противоречит самому понятию человека о Боге" (стр. 55).
- [93] Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г. стр. 338.
- [94] Там же.
- [95] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 700.
- [96] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 696.
- [97] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 696.
- [98] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 696.
- [99] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 168.
- [100] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 57.
- [101] Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех" СПб. 1996г. стр. 54.
- [102] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 260.
- [103] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 694-695.
- [104] Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г. стр. 696.
- [105] Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г. стр. 253.
- [106] Священномученик Илларион (Троицкий). Письма о западе, письмо IV. Цит. по Без Церкви нет спасения. Москва – Санкт-Петербург 2000г. изд. "Знамение". стр. 498-499.
- [107] Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1998г. Стр. 31.
- [108] Св. прав. Иоанн Кронштадский. Моя жизнь во Христе. Изд. М. "Центр благо", 1999г. Стр. 419.

Библиография

Библия (Ветхий и Новый Завет).

Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Том I и II. М. 1996 г.

Творения святителя Игнатия. Тома I-VI, изд. Сретенский монастырь 1998г.

Скровищница духовной мудрости. Изд. Св.-Троицкая Сергиева лавра. 2000г.

Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994г.

Добротолюбие. 4-е изд. М., 1905. Том. 1.

Преп. Марк Подвижник, Нравственно-подвижнические слова, 1993г. Троице-Сергиева Лавра.

Прп. Ефрем Сирин. Творения. М. 1993г. Том. 2.

Прп. Максим Исповедник. Творения. Книга II. "Мартис". 1994г.

Свт. Кирилл Александрийский. "О поклонении и служении в духе и истине", Часть I, кн. III. Творения. Том. I, изд. М. 2000г.

Творения Святого отца нашего Кирилла архиепископа иерусалимского. Изд. М. 1900г. (или РПЦ Заграницей 1991г).

Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. Изд. М. 2001г.

Святитель Феофан Затворник. "Письма о вере и жизни". М. 1999г.

Святитель Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. Изд. "Правило веры", М.1999 г.

Душеполезные поучения святителя Феофана Затворника. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1998г.

Свт. Григорий Богослов. Творения. Тома I-II. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994г.

Св. Епифаний Кипрский. "Против ересей".

Св. Иринеи Лионский. Творения. М. 1996г.

Кв. Септ. Флор Тертуллиан. Творения. Том II.

Евсевий Кесарийский. Церковная история. Книга I, изд. СПб. 1848г.

Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского. Избранные творения. М. 1993 г. (репринт с СПб. 1901г.).

Преп. Отца нашего Макария Египетского. Духовные беседы, послания и слова. Изд. III. М.1880г.

Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. СПб. 1996г.

Преп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против попирающих святыне иконы или изображения. Р.Ф.М. 1993г.

Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. IV, гл. IV. Изд. "Лодья". М. 1998г.

Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаи Отшельника, Симеона Нового Богослова. М., 1995г.

Св. прав. Иоанн Кронштадский. Моя жизнь во Христе. Изд. М. "Центр благо", 1999г.

Св. Николай Кавасила. Христос, Церковь, Богородица. Изд. М. 2002г. храм мч. Татьяны при МГУ.

Катехизис. Киев 1991г.

А.П.Лопухин. Толковая Библия. Том III, изд. II, 1987г.

Виктор Несмелов. Наука о человеке. С-Пб. 2000г. (Репринт Казань 1898г). том I-II.

В.Н. Лосский. Очерк мистического Богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Изд. М. 1991г.

Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Изд. М., 1997г.

Архим. Алипий; архим. Исая. Догматическое богословие. Курс лекций. Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1997г.

Диакон А.Кураев. Протестантам о Православии. М., Изд. Троиц.-Серг. лавры.1997 г.

Диакон А.Кураев. Наследие Христа. М.1998г.

Н.Тальберг. История христианской Церкви. М. "Интербук". 1991г.

А.В.Карташев. Вселенские Соборы. М. Издание "Республика" 1994г.

Преосв. Иоанн еп. Аксайский. История Вселенских Соборов. изд. М.1995г.

А.Сквозняков. Планы полемики с сектантами. Кишинёв, 1922г.

Л.А.Успенский. Богословие иконы Православной Церкви. М. 1989г.

Л.А.Успенский. VII Вселенский Собор и догмат об иконопочитании. Ж.М.П. 1958г., №2.

Настольная книга священнослужителя. М. 1983г. тома IV и VII.

Архиеп. Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. М. 1991г. (репринт с Казань, 1898г).

Стефан Яворский. Догмат о почитании и призвании святых. М. 1886г.

Иеромонах Иоанн (Максимович). Папство и его борьба с Православием. М. 1993г.

Архиепископ Никон (Рождественский). Православие и грядущие судьбы России М.: Сретенский монастырь, "Ковчег", 2001г.

Архиеп. Макарий. Православно-догматическое богословие. Том II. СПб. 1868г.

Пр.иер. Митрофан Зноско-Боровский. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство. Изд. Св.-Троицк.Сергиевой лавры. 1991г.

Н.Гумилевский. Краткая история и обличение новых рационалистических сект. Киев. 1910г.

Прот. С.Н.Булгаков. "Православие". Изд. Киев "Лыбидь", 1991г.

Стефан Яворский. Догмат о поминовении усопших. Изд. II, М.1885г.

Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. Изд. русск. Пантел. Монастырь на Афоне. Изд. VIII исправленное. М.1990г. (репринт с М. 1904г.) (без автора).

Джон Уайтфорд. Только одно Писание. Нижний Новгород изд. Им. Александра Невского. 2000г.

Протопресвитер Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. Изд. "Паломник". М. 1993г.

Архиепископ Феофан (Быстров). Творения. Изд. СПб. "Общество Василия Великого". 1997г.

Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Изд. М. 1998г.

Владимир Троицкий, доцент московской духовной академии. "Воплощение". Интернет-адрес: <http://www.pravbeseda.org/library/>

Игумен Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова. Глава III, 5. интернет-версия 2000 г. Адрес: http://www.krotov.org/libr_min/a/alfeev1/ind_grig.html

Священномученик Иларион (Троицкий). Без Церкви нет спасения. Изд. "Знамение", 2000г.

Павел Рогозин. Откуда все это появилось? Изд. Луцк (дата не указана).

Павел И. Рогозин. Лжесвидетели. М. 1993г.

Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. изд. "Библия для всех", СПб. 1996г.

Сэмюель Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. Изд. "Мирт". С-Пб. 2000г.

Чарльз Райри. Основы богословия. М. 1997г.

Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Изд. "христианское просвещение" 1993г.

С.В.Санников. "Начатки учения". изд. Одесской библейской школы 1991г.

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. Изд. "Логос". СПб. 1994г.

"Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов". Одесса. изд. "Черноморье" 1992г.

М.В. Иванов. История христианства. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г.

Миллард Эриксон. "Христианское богословие" изд. СПб 1999г.

Алистер Маграт. Богословская мысль реформации. Одесса. "Богомыслие". 1994г.

Алистер Мак-Грат. Введение в христианское богословие. Изд. Одесса ОБС ЕХБ "Богомыслие" 1998г.

П.Д.Савченко. Сравнительное богословие. Изд. СЕХБ., 1991г.

Иаков Козлов. Вопросы и ответы. Изд. USA. 1991г.

В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г.

Пасквале Вилари. Джироламо Савонарола и его время. Перевод с итал. Д.Н.Бережков. Изд. "Грядущий день". 1913г. Том I и II.

Джон Ф.А. Сойер. Комментарии к книгам Ветхого Завета., В.С.Б., 1993г.

Хауард Тильман Квист. Комментарии к книгам Ветхого Завета. Книга пророка Иеремии. В.С.Б., 1992г.

Луис Беркхов. История христианских доктрин. Изд. "Библия для всех". СПб. 2000г.

Дж. Котрелл "Крещение". М. 1993г.

А.В.Карев, К.В.Сомов. "История христианства" изд. 1990г. ФРГ.

История баптизма. Изд. "Богомыслие". 1996г.

Эрл Е. Кернс. Дорогами христианства. М. Изд. "Протестант", 1992г.

Журнал "Богомыслие". Одесса, 1999 г., №8.

В.Ф. Марцинковский. Крещение взрослых и Православие. Мукачево. 1993г.

И.В. Подберезовский. Протестанты и другие. СПб, изд. "Мирт", 2000г.

Баптистское вероисповедание 1689 года. the Metropolitan Tabernacle. London. SE1 650. England. (год не указан).

Карл Адам. Иисус Христос. Изд. "Жизнь с Богом". Брюссель. 1991г.

Дэвид Гудинг. Верные вере. Изд. "Триада". М. 1994г.

Христианство. Словарь. Изд. "Республика". М. 1994г.