

Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин

Апокалипсис протестантского разума

Брянск
«ЛадомирР»
2011

УДК 281.9+284
ББК 86.372+86.376
М - 22

Матаков К.А. Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). - Брянск, 2011. - 538с.

В этой работе проводится сравнительный анализ православия и протестантизма. Работа предназначена для всех, кто интересуется религиозными проблемами, сравнительным богословием.

Рецензенты:

- кандидат философских наук, доцент БФ Всероссийского заочного финансово-экономического института Глебов В.В.
- кандидат философских наук, старший преподаватель Брянского государственного университета Золотарев А.В.

Обращаться к автору можно по телефону: 8 (4832) 573784 Константин Анатольевич Матаков

Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин

Подписано в печать 14.06.11. Формат 60х84/16.

Бумага офсетная. Усл. п.л. 40. Тираж 500экз.

Заказ №228

Отпечатано в типографии «Ладомир», г. Брянск,
ул. Калинина 81, тел. 8(4832)744786.

© Матаков К.А., 2011.
© ООО «Ладомир», 2011.

Содержание

Предисловие	
Православие и баптизм	
Православие и пятидесятничество	
Заметки о протестантизме	
Духовный путь у св. Иоанна Лествичника и Джона Буньяна	
Православие и протестантский мир	
Тезисы о протестантизме	
Православие и адвентизм	
Книга несогласия (православие и лютеранство)	
О богословии Цвингли	
Еще раз о предопределении	
Лютеране и другие	
Размышления о «теологии чтения»	
Бизнес в религии американского протестантизма	
Лабиринты протестантизма	
Примечания	

Предисловие

Соломон, повернувшись затем к советницам мнимой этой королевы, снял у них маски и сказал: «Вижу, что на месте справедливости господствует несправедливость, а на месте святости кощунство. Бдительность ваша - подсматривание, осторожность ваша - хитрость, приветливость - лесть, правда ваша - притворство, усердие ваше - беиенство, храбрость - дерзость, ваше благодеяние - произвол, трудолюбие ваше - рабство, глубокомыслие - догадка, набожность - лицемерие и т.д. Вам ли управлять светом вместо всемогущего Бога?! Приведет Бог на суд всевозможные дела и каждую скрытую вещь, будь она добрая или злая. Я пойду и дам знать всему свету, чтобы не давали сбивать себя с пути и обманывать».

Ян Амос Коменский. Лабиринт света и рай сердца.

«Кока-кола» полностью, окончательно и необратимо вытеснила «Пепси-колу».. Это было связано с деятельностью религиозных правых, которые очень сильны в США. Они не признают эволюции; «Кока-кола» лучше вписывается в их картину мира, потому что пьющая ее обезьяна так и остается обезьяной».

Виктор Пелевин. Generation «П».

Эта работа представляет собой попытку автора осветить некоторые вопросы, возникающие у протестантов к православным и у православных к протестантам. Под «протестантами» в этой работе подразумеваются не только лютеране и кальвинисты, но и представители «второй волны» реформации, неопротестанты, - баптисты и пятидесятники. Данная книга открывается диалогами с представителями этих неопротестантских исповеданий. Такой выбор связан с тем, что именно эти конфессии активно присутствуют в России, а также и во всем мире, где рост пятидесятничества, например, весьма силен.

В современную эпоху лидерство в протестантском мире от лютеран и реформатов перешло к баптистам и пятидесятникам: если в 16 веке протестантизм для всего мира говорил на немецком языке и латыни, то теперь это английский. Да, у них нет своего Карла Барта или Пауля Тиллиха, мы не знаем их выдающихся богословов (по причине отсутствия), но именно они определяют лицо нынешнего протестантизма, который из европейского становится американским. Как показывает практика, именно американский тип протестантизма оказывается наиболее устойчивым и динамичным. По баптистам и, особенно, по пятидесятникам мы видим, каким будет «дух» протестантизма в ближайшем будущем. Православным необходимо быть готовыми к встрече с этим миром, уметь говорить с ним на понятном ему языке.

При этом необходимо по возможности объективно изложить обе точки зрения, поскольку в противном случае одна из сторон заявит, что её позиция искажена. Например, православные считают, что основа их ве-

роучения в протестантских изданиях изложена совершенно неправильно, и, напротив, протестанты высказывают мнения о том, что их вера представляется в неадекватном виде в полемических книгах православных. Поэтому автор счёл нужным, чтобы существенная часть тех или иных пунктов протестантской догматики излагалась при непосредственной опоре на книги протестантских авторов. Кроме того, первые две части данной книги представлены в форме диалога, живого диспута, в котором один из участников является протестантом, другой - православным.

Автор должен был отказаться от того, чтобы этот диалог являлся примером принуждения одного из его участников к точке зрения другого, как, например, в большинстве диалогов Платона, где все его участники играют роль статистов, кроме Сократа. Это было бы замечательно, но в действительности так, как правило, не происходит. Мне представляется, что православие только выиграет от того, что позиция другой стороны будет изложена более или менее беспристрастно и не изменится на противоположную в процессе диалога. Более глубокое знакомство с чужой точкой зрения поможет нам лучше уяснить, почему существует огромная пропасть между православием и протестантизмом, поможет понять, как легковесны подчас заявления о том, что все верующие во Христа – христиане, а различия между ними второстепенны, и, наконец, быть может, будет способствовать ясному осознанию того, где Истина.

Остальные части книги построены в форме коротких размышлений о некоторых аспектах протестантского вероучения. При этом кальвинистской традиции поначалу уделено больше внимания, чем лютеранской, поскольку кальвинизм является более последовательным вариантом протестантизма, и большинство протестантских исповеданий находятся скорее в русле Кальвина, чем Лютера. Как мы можем видеть, женевская реформация демонстрирует больше будущности, чем виттенбергская. Следовательно, есть все основания поговорить о «пуританстве». Впрочем, в последних частях предпринята попытка подробно поговорить как о самом Лютере, так и о лютеранстве как о первоначале и наиболее глубоком, прочувствованном варианте реформации.

Сложно сказать, для кого эта книга. Судя по названию, она для православных, стремящихся защитить свою веру от протестантских опровержений. Вряд ли эту работу можно считать произведением по теме «протестантам о православии». Полагаю, что такие произведения еще не написаны, да и написать их чрезвычайно трудно. Известная книга о. Андрея Кураева хотя и называется «Протестантам о православии», но фактически является обычной критикой неопротестантизма. Написать книгу о православии, которую протестанты сочли бы «своей» - задача не из легких. Данная работа – из разряда «православным о протестантах». Автор пытается дать слово самим протестантам, дабы выявить внутренние противоречия богословия реформации. Кроме того, он уделяет внимание протестантской самокритике, что позволяет наметить пути возвращения от реформации к православию. Конечно, следует осознать, что рациональные аргументы в области религии не имеют той степени убедительности как «аргументы сердца», но, по крайней мере, они ставят сердце перед необходимостью выбора.

Здесь нет систематического изложения православного учения, но критика протестантизма сама по себе способна направить человека в лоно Церкви. Отец Иоанн Мейендорф как-то сказал: «В нашем падшем мире полной свободы от заблуждений не существует, и в каком-то смысле люди даже «имеют право» на заблуждения. Еретические утверждения можно отыскать у любого святого отца. Но не существует и такого явления, как полный еретик: и в учении Оригена есть много глубоких и важных истин»¹. Мы полагаем, что не только у Оригена, но и в протестантском учении, несмотря на явные ереси, есть много глубоких истин, о которых необходимо знать православным: познавая чужую ложь, мы лучше узнаем свою истину, Истину Церкви, живущей Христом.

Анализируя доктрины реформации, мы опираемся на православную догматику и на то «чувство православия», которое все еще присутствует в нас и становится только острее от встречи с протестантским миром и его мыслями и чувствами. Может показаться, что критика протестантизма тут не вполне «политкорректна». Нужно, однако, помнить, что критикуешь доктрины, а не людей. Все люди нуждаются в спасении, - и православные, и протестанты, и поэтому «нельзя стрелять по людям», их можно только любить, однако ложные доктрины реформации должны быть отброшены, чтобы дать разгореться Божьему огню в протестантских сердцах. Да будет так. Критикуя веру других, впрочем, никогда нельзя забывать слова, сказанные однажды православным монахом, преподобным Иоанном Лествичником: я не буду учить вас чему-либо, я - это человек, утопающий в грязи и говорящий: не поступайте, как я!..

ПРАВОСЛАВИЕ И БАПТИЗМ

Из протестантского юмора:

Приветствие, записанное на автоответчике: Здравствуйте! С Вами говорит автоответчик. Нас нет дома, но Вы можете прямо сейчас принять Иисуса Христа своим личным Господом и Спасителем. Произнесите молитву покаяния после длинного звукового сигнала...

Христианская рекламная газета №6, 2003г.

Протестант, если ему нужна помощь или совет в каком бы то ни было деле, может пойти только к своему адвокату.

Бенджамин Дизраэли.

(Катерий) – Уже 2000 лет прошло с тех пор, как родился на земле наш Спаситель. И вот мы, верующие в искупление Его, оказались разделенными на разные исповедания, не можем понять друг друга, и не любовь между нами, но – вражда. Теперь, когда зримы признаки того, о ком возведено в Откровении Иоанна, и имя Христово хулят все больше и больше, христиане должны стремиться к единству, но для этого нужно лучше узнать друг друга.

(Анастасий) – На это трудно возразить, хотя единство христиан может быть различным. Существует такое понимание единства, к которому я вряд ли хотел бы стремиться: это единство любой ценой, например, ценой отказа от собственной веры. Говорят, что все вероисповедания равны, за исключением мелких деталей: признай это и вот, – долгожданное единство христиан! Именно для того, чтобы показать ошибочность последнего тезиса необходимо лучше знать вероучение других конфессий. В связи с этим, я бы предложил начать с истории возникновения Вашей конфессии.

(К) – Да, думаю, что это разумно. Наша вера появилась, как продукт развития и усовершенствования кальвинизма в начале 17 в. в Англии. В ту эпоху в Англии наблюдается движение пуританства, стремившееся направить англиканскую церковь в русло последовательного протестантизма (увы, это не удалось). Одним из крыльев этого движения были индепенденты (независимые), которые полагали, что церковь должна быть полностью независимой от государства и, кроме того, каждая религиозная община должна быть самостоятельной. В 1606 г. две группы индепендентов вынуждены были переселиться в Голландию. Одна из них оказалась в Амстердаме во главе с Джоном Смитом, который считал необходимым крестить только сознательно пришедших к Христу людей, что он и сделал, а в 1611 г. его община вернулась в Лондон. Это можно считать началом нашего исповедания. В целом наше вероучение связано с двумя лидерами Реформации – Лютером и Кальвином, то есть это спасение верой и учение о предопределении (в более жесткой и более мягкой форме). В Англии наше исповедание имело определенный успех, который, правда, существенно сдерживался преследованиями со стороны англиканства (впрочем, к концу 17 в. было уже более 100 общин). Гораздо больший успех мы имели в США, где в 1639 г. была организована Роджером Вильямсом первая община. Однако эта община росла не слишком быстро, и в 1684 г. в штате Пенсильвания Томасом Дангеном была создана другая община и на ее основе в 1707г. создается Филадельфийская ассоциация, в которую вошли 6 баптистских церквей. С тех пор начался бурный рост наших общин - в 1776 г. в США было 472 баптистских церквей². К 19в. в США было 3 млн. членов общин (вместе с детьми около 7 млн.). Сейчас во всем мире насчитывается около 75 млн. баптистов (вместе с детьми), из них 48 млн. – в США. В России нас – около 90 тыс. (без детей).

(А) – Кстати, не могли бы Вы дополнить Ваш рассказ историей баптизма в России?

(К) – Конечно! В нашей стране баптизм распространяется с конца 60-х годов 19в. на юге Украины и России, а так же в Петербурге. Первая община была создана в 1867г. в Тифлисе (Грузия). Благоприятной почвой для баптистского движения были русские протестантские течения. Несмотря на борьбу официального православия с «вредной сектой» наши общины увеличивали число своих сторонников, а в начале 1912 г. в России было уже 145 тыс. баптистов. После революции 1917 г. мы перестали быть гонимы, получили одинаковые права с другими конфессиями и это сразу привело к большим успехам. В 1927 г. в СССР было около 500 тыс. баптистов. Однако с начала 30-х годов начались гонения на нашу церковь, которые продолжались в той или иной степени вплоть до 1988 г., когда празднование 1000-летия крещения Руси сняло

практически все преграды проповеди Евангелия. Приведение религиозного законодательства в соответствие с мировыми нормами позволило нам развить бурную миссионерскую деятельность, и я полагаю, что за последние 15 лет численность баптистов в России увеличилось в 3 раза.

(А) – Ваш рассказ очень интересен, хотя некоторые моменты Вы, может быть бессознательно, упустили из виду.

(К) – Какие, например?

(А) – Например, Вы не упомянули о том любопытном факте, что Ваш основатель Джон Смит, желая креститься сознательно, не нашел церкви, где он смог это сделать (хотя в детстве он был крещен в англиканской церкви), крестил себя сам, а затем своих сторонников³. Но мало того: основатель вашей конфессии в США, Роджер Вильямс, тоже крестил себя сам⁴. Замечу, правда, что по другим данным, один из последователей Вильямса крестил его самого (сам этот последователь, очевидно, не был крещен сознательно), а Вильямс крестил остальных. По-моему, одного этого факта достаточно, чтобы решить вопрос об истинности баптизма.

(К) – Вы не правы. У Смита, как мне представляется, просто не было другого выхода, не было людей, которые согласились бы совершить над ним обряд крещения, сознательного принятия Христа. Что ему оставалось делать?

(А) – Я могу только предполагать. Например, он мог бы отказаться от повторного «крещения», ведь он был уже крещен и поэтому, кстати, не нашлось тех, кто крестил бы его во второй раз. Скорее всего, в глазах окружающих его людей это было совершенно немыслимо. Но еще страннее то, что основатель общины, которая настаивает на неуклонном следовании букве Библии, совершил нечто такое, о чем в Библии нет ни слова. Или, быть может, Вы приведете места из Библии, в которых сказано, что крестить себя самому?!

(К) – Нет таких мест.

(А) – Конечно нет. Не странно ли, что ваше «библейское» христианство началось с такого небиблейского поступка?

(К) – Вы перегибаете палку. Но, повторюсь, Смит может быть частично оправдан, той сложной ситуацией, в которой он оказался.

(А) – Тогда последуйте и Вы примеру своего досточтимого основателя – креститесь сами!

(К) – Я уже крещен.

(А) – Ну, если можно креститься в детстве, затем – в сознательном возрасте, то уже ничто не мешает сделать это и в третий раз: над самим собой.

(К) – Истинное крещение одно.

(А) – Да, одно, но это в любом случае – не крещение самого себя.

(К) – Пусть так.

(А) – Однако, вернемся к не самым известным страницам вашей истории. Вильямс, основавший ваши общины в США, через некоторое время пришел к выводу, что баптистская церковь - неистинна и примкнул к движению квакеров, которое еще более последовательно проводило принципы протестантизма, чем баптизм. Кстати, именно поэтому созданная им община не имела большого успеха. А теперь я, с Вашего позволения, вернулся бы на столетие назад, в 16 век. В то время, когда в Германии началась лютеровская реформация, параллельно возникло множество оппозиционных католицизму течений, которые доктринально весьма отличались от лютеранства. Одним из них был анабаптизм, получивший свое название оттого, что они перекрещивали тех, кто был крещен в детстве. Так как вы тоже перекрещиваете тех, кто был крещен в детстве в других конфессиях, то, следовательно, вы заслуживаете названия анабаптистов. Тем более что они, как и вы отрицали необходимость таинств, религиозных символов и т.д.

Я, однако, понимаю, почему нынешние баптисты не склонны, мягко говоря, афишировать свою преемственность от этого течения. Дело в том, что социальная доктрина анабаптизма была весьма своеобразной: они отрицали частную собственность и требовали абсолютного равенства в обществе, полагая, что следуют Писанию. Так же они отрицали присягу, военную службу, суды, что характерно и для раннего баптизма. Отсюда вытекала проповедь революции, истребление огнем и мечом нечестивых, то есть подготовка тем самым торжества «святых» на земле в течение тысячи лет. Эта проповедь имела большой успех во время крестьянской войны в Германии. Наконец, анабаптисты попытались устроить «небесный Иерусалим» в Мюнстере. Программа этого устройства была изложена в декабре 1534 года в «Книжке о мести»: «Месть близка, - она будет свершена над сильными, дотоле и когда она будет свершена, то новая земля и новое небо явится для народа Божия. Вооружитесь для битвы не только смиренным оружием апостолов - терпением, - но и блестящим оружием Давида для мести, чтобы с Божьей помощью уничтожить всю вавилонскую мощь

и весь безбожный дух. Подумайте о том, что они сделали вам, и это же вы можете сделать им. Притом же тою самою мерою, которую мерили они, да отмерится и им»⁵. Попытка осуществить «небо на земле» оказалась «жестокой пародией на Царство Божье»⁶ и она была подавлена в крови в 1535 г. Анабаптисты на практике пытались достичь того, что вы до сих пор признаете в теории, и это было не протестантское движение, а, скорее, коммунистическое движение в протестантской оболочке.

(К) – Вы не доказали прямой связи между нами и анабаптизмом. Думаю, что ее не существует: так, в 1644 г., в одном из первых баптистских исповеданий веры социальная доктрина анабаптизма, как и их ужасная деятельность, были осуждены. У нас есть сходство в вероучении, но наша социальная программа – существенно иная.

(А) – Еще бы! Признать свою преемственность от анабаптистов в ту пору было самоубийством. Однако не все баптисты разделяют Вашу точку зрения. Есть и другое мнение: «анабаптисты – это одно из наиболее значительных и живых религиозных движений эпохи реформации... Некоторое влияние анабаптистов почти определенно повлияло на образование ранних баптистских общин в Англии, и имеются все основания гордиться этим»⁷. Уже не знаю, чем так гордится автор данной цитаты. Кровавой вакханалией Мюнцера и Иоанна Лейденского? Примитивным коммунизмом? Странно звучат и слова о «живом» движении. Это о движении, которое сеяло хаос и смерть!

(К) – Я не разделяю приведенной Вами позиции. Большинство баптистов ее также не разделяют. И я не могу и не хочу нести ответственность за ужасы, творимые какой-то группировкой в 16 в. Их деятельность мне не менее неприятна, чем Вам.

(А) – Но эта часть вашей истории. Даже если отрицать непосредственную связь между перекрещенцами 16 века и не перекрещенцами 17 века, то ведь все равно анабаптизм – часть истории Реформации. А уж от Реформации вам не откреститься. Вот сейчас, например, я подумал о том, как характерна для Реформации категория «бывших»: бывший монах Лютер (его жена Катарина Бора – бывшая монахиня. Монах женился на монахине – вот оно, настоящее начало Реформации!), бывший англиканский священник Вильямс, бывшие католические священники Цвингли и Меннон и т.д. И все они заявляли о возврате к первохристианству, к «апостольской простоте».

Баптизм, кстати, до сих пор повторяет протестантский миф о том, что, дескать, «наше вероучение» – поворот к 1 веку христианства. Мы ещё коснёмся этого подробнее. А пока посмотрим, насколько близко подошел к апостолам Лютер. Во время Крестьянской войны в 1524 – 1525 гг. Лютер предлагает такие меры против крестьян: «необходимо с помощью пуль так прочистить им уши, чтобы их головы разлетелись на куски. Не желающий прислуживаться к Божьему слову, когда оно говорится по-доброму, должен слышать палача, когда он поднимает свой топор. Упрямый, бездушный и слепой крестьянин, который не слушает слова, не должен вызывать жалости. Каждый из всех сил должен истреблять, резать, убивать и преследовать, их, как бешеных собак»⁸. Правда, похоже на апостолов? Когда-то Ницше написал о лютеровской реформации: «Всякий сам себе священник» – это не более, как одна из формул распушенности... достаточно было одного слова «евангельская свобода» – чтобы все инстинкты, имевшие основания оставаться скрытыми, вырвались наружу, как свора диких псов, – грубейшие потребности внезапно обрели смелость, все стало казаться оправданным... Люди остерегались понять, какую свободу они в сущности разумели, закрывали на это глаза... Но то, что глаза были прикрыты и уста увлажнены мечтательными речами, не мешало тому, что руки загребали все, что им попадалось, что брюхо стало Богом «свободного евангелия» и что все вождения зависти и мести утолялись с ненасытной яростью»⁹.

(К) – Лютер не является нашим непосредственным основателем: он задал лишь общее направление протестантскому движению и, например, баптистская догматика в некоторых пунктах существенно отличается от лютеранской. Кроме того, не забывайте, что крестьяне, против которых писал Лютер, совсем не были кроткими овечками, это была взбунтовавшая толпа.

(А) – Да, они не были овечками, но ведь и сочинения Лютера способствовали крестьянским восстаниям. Сам Лютер незадолго до этого пророчил восстания крестьян и уверял, что не хватило бы Рейна, чтобы потопить всех врагов Христа¹⁰. И, кроме того, он обращается к крестьянам не с проповедью милосердия и мира, но с призывом уничтожать их без пощады. Это не единичный пример «духа первохристианства» у Лютера. В 1543 г. в статье «О евреях и их лжи» он писал, что христианским долгом является сожжение синагог, разрушение еврейских домов и принуждение еврейского юношества к каторжным работам¹¹. Естественно, что нацисты широко цитировали эти слова Лютера в своих целях. Можно ли представить себе нечто до такой степени противоположное посланиям апостолов, чем эти слова!

Другой лидер Реформации, Кальвин, тоже не отличался кротким нравом. Когда противник Кальвина Мигель Сервет создал под вымышленным именем в Лионе свой труд «Восстановление христианства» (1553), Кальвин помог католическим властям открыть имя автора, переслав им копии писем Сервета. Сервет был арестован, но бежал из тюрьмы, однако, был задержан в Женеве по указанию Кальвина, узнавшего его в толпе. Сервет был схвачен, приговорен к смерти (при активном содействии Кальвина) и сожжен 27 октября 1553г. Вот такой проблеск «света» после «мрачных» средних веков.

(К) – Сервет был противником учения о Святой Троице: в глазах многих людей того времени это выглядело богохульством. Но я, пожалуй, склонен согласиться с Вами в том, что не следует слишком идеализировать вождей Реформации: у всех есть свои грехи.

(А) – Если Вы не хотите идеализировать вождей протестантизма, тогда, быть может, не стоит идеализировать и их учение? Иначе будет непоследовательно. Но возвратимся к истории баптизма. Почему-то баптисты не любят вспоминать о том, что уже в самом своем начале баптизм оказался разделенным на 2 направления: частные баптисты (*particular Baptists*), принимавшие учение Кальвина об абсолютном предопределении одних к добру, а других к злу, и общие баптисты (*general Baptists*), у которых предопределение понималось более мягко. В 18 веке появляются баптисты 7-го дня (празднуют субботу вместо воскресенья), баптисты свободной воли, «Христианские баптисты» (отвергают Троицу), в 19 веке – баптисты – тункеры (погружатели), получавшие название от особого способа погружения при крещении, баптисты 6-ти принципов (необходимое для спасения сводят к *Евр. 6, 1-2*). Кроме того, еще существуют баптистская церковь Христа, «правильные баптисты», пятидесятствующие баптисты, примитивные и т.д. Не странно ли, что церковь, претендующая на полноту Истины, раскололась на множество частей? В какой из частей Истина? В современной Америке 27 направлений баптизма¹². Простите ради Христа, но иногда возникает соблазн спросить: баптистом какого направления Вы предпочитаете быть в данное время суток?

(К) – Во-первых, русские баптисты – это в основном, общие баптисты; во-вторых, некоторые из перечисленных Вами организаций являются баптистскими скорее по названию; в-третьих, несмотря на существование различных ветвей баптизма, в главном мы едины, второстепенные вопросы не должны нас отвлекать от сути.

(А) – То есть, пострадал ли Христос только за предопределенных к добру людей или Он пострадал за всех – это второстепенный вопрос?! Праздновать субботу или воскресенье – это что, не имеет значения?! Когда в товарищах согласия нет, на лад их дело не пойдет.

(К) – Вы преувеличиваете разногласия между ветвями баптизма. Для всех ветвей характерно крещение взрослых, хлебопреломление, концепция «избранности», всеобщее священство, спасение по вере, опора только на Писание и т.д.

(А) – Однако, несмотря на это, данные ветви все равно существуют раздельно. И порождают новые разделения. Например, по такому вопросу: допускать ли к хлебопреломлению только крестившихся через погружение людей или также и других верующих? Наверно все эти ветви обладают «полнотой» Истины, но какая странная «истина»! А теперь о проникновении баптизма в Россию. В настоящее время баптисты пытаются доказать, что на самом деле их движение имеет глубокие русские корни. В связи с этим Вы упомянули о молоканах и штундистах – мол, это «русские протестантские течения». Молокане действительно имеют русские корни и в их вероучении действительно много общего с протестантизмом (хотя они, например, отвергали водное крещение, молились за умерших и т.д.). Однако в молоканстве было много «толков» (как у вас – ветвей). В одном из толков, называемом «прыгуны» было принято во время богослужений прыгать и скакать якобы по примеру царя Давида. Впоследствии прыгающие должны были образовать из себя круг, взявшись левыми руками, а правые оставляя свободными, и вертеться на месте до истощения сил, когда они падали на пол и затем начинали пророчествовать. Глава этого «толка» Максим Рудометкин в 1857г. провозгласил себя «царем духовных христиан» (его сослали, но потом появились другие «цари»).

Глава другого «толка» - «общих» молокан, Михаил Попов назывался «Судьей мира» и «царем Сиона». И вообще, претензии на роль Христа были нередки у молокан: в 1836г. среди молокан «уклеинского толка» (самого распространенного) явился лжехристос (чтобы не сказать «антихрист») Лукиан Петров, который убеждал их идти на Кавказ, где начнется 1000-летнее царство Христа. Он пытался подтвердить свое учение «чудесами», «воскресив» нескольких девушек, которых он убедил притвориться мертвыми¹³. Что касается штундизма, то здесь безусловное немецкое влияние соединилось с русскими утопическими настроениями. Вот, например, штундистский идеал будущего: «начальство свою землю от православных помещиков поотбирает и нас всех понаделяет землею. И тогда уже нам, всему простонародью, которое только поступит в святые штунды и анабаптисты, будет великое добро, свобода на все и роскошь»¹⁴. Это

коммунизм, а не учение Лютера или Кальвина! Для русского сектантства характерен именно социальный протест против существующего миропорядка – помещиков и т.д., который автоматически переносился и на Церковь, то есть это в первую очередь социальный протестантизм, а не религиозный.

(К) – Стало быть, Вы все же не отрицаете, что протестантизм на русской почве существовал?

(А) – В той форме, о которой я сказал, нет. Однако протестантизм в России не имел бы сколь-нибудь заметного распространения, он не смог бы закрепиться на нашей земле, если бы не иностранные миссионеры и поступавшая вместе с ними финансовая помощь. Как известно, первые деятели русского баптизма были учениками миссионеров из Германии. На первом съезде русских баптистов в 1884 г. главой Русского союза баптистов был поставлен немецкий миссионер Г. Виллер. Затем, правда, главой союза стал Дий Мазаев, овцевод-миллионер (для первоначального баптизма в России характерно это привлечение богатых - и на земле всё хорошо, и на небесах всё в порядке)¹⁵. Кстати, изданная Мазаевым брошюра «Вероучение русских евангельских христиан-баптистов» воспроизводит «Исповедание веры», принятое в Германии в 1849 г. Близкое к баптизму «евангельское» христианство также берет своё начало от проповеди лорда Редстока. И опять-таки, среди первых приверженцев Редстока мы видим весьма состоятельных людей - графа Бобринского, княжну Гагарину и, наконец, активных проповедников нового учения, - графа Корфа и отставного полковника, богача и филантропа Пашкова¹⁶.

(К) – Какая собственно разница, имеет баптизм русские корни или нет? Христианство универсально!

(А) – Ну да, американское христианство универсально, - Вы это хотите сказать. Дело в том, что все эти иностранные миссионеры пришли в страну, которая уже являлась христианской и то, к чему они призывали можно свести к одному лозунгу: «Долой православие». Традиционная культура при этом подлежит разрушению. Естественно, что лидеры баптизма с энтузиазмом встретили Февраль 1917 г., который открыл путь тотальному распаду России и неудержимо влек за собой Октябрь (правда, октябрьский переворот баптисты не признали). 20-е годы в Советской России - период расцвета для вашей конфессии. Журнал «Баптист» (№1, 1993) называет 1917-1927 гг. «Золотым десятилетием» в истории баптизма. Вот парадокс: в то время как православие уничтожалось всеми возможными и невозможными средствами, баптизм благоденствовал! Почему-то у новой безбожной, антихристовой власти (не думаю, что Вы будете это оспаривать) баптизм далеко не сразу вызвал чувство звериной ненависти, каковая немедленно проявилась по отношению к Православной Церкви. Это не трудно объяснить: был пущен лозунг, красной нитью проходящей через всю атеистическую литературу, что сектантство (а вы считались сектантами) выражает в религиозной оболочке протест против эксплуататорского строя, поэтому к сектантам нужно относиться помягче, чем к Православной Церкви, этой «служанке самодержавия». (Разве баптисты не склонны также смотреть на историю русского православия?). Так что в ненависти к православию большевики и баптисты, хотя и по разным причинам, нашли общий язык.

Например, в 1925 г. глава Союза баптистов СССР И.А. Голяев мог заявлять: «Религиозные затруднения к проповеданию Евангелия Христова и упрочнению Царства Божия в нашем отечестве, бывшие в царское время и ныне Советской властью упраздненные, в минувшем 1925 г. еще более устранены, и мы имеем широко раскрытую нам дверь к благовестию Христову»¹⁷. Хорошо в стране Советской жить! Ранее в 1919г. был издан декрет об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям, так как баптисты поначалу отказывались брать в руки оружие. Кроме того, в 20-е годы был создан и баптистский союз молодежи – бапсомол, своего рода параллель комсомолу (сейчас, когда комсомол умер, пора опять подумать о бапсомоле). В это же время, в 1922г. в известном письме к Молотову Ленин требовал провести изъятие церковных ценностей с бешеной энергией, и подавить сопротивление православного духовенства с такой жестокостью, чтобы «они не забыли этого в течение нескольких десятилетий». В результате одной только этой компании были уничтожены 2691 священник, 1962 монаха, 3447 монахинь и большое число мирян¹⁸. Православие и баптизм существовали в одно время, а какая разная судьба! В последнее время вы делаете успехи, и не только вы одни.

Вы говорите, что число баптистов увеличилось в 3 раза за 15 лет, но, например, число свидетелей Иеговы за это время увеличилось не менее, чем в 10 раз; я уже не говорю о различного рода тоталитарных сектах, которые росли (часто растут и сейчас) как грибы после дождя. Причин такого роста здесь несколько: во-первых, всплеск религиозных настроений и, во-вторых, чрезвычайная активность различного рода миссионеров, для которых Россия – это туземная страна, погрязшая во мраке язычества, а они – новые апостолы, которые несут сюда «свет» Евангелия. Секрет успеха здесь – не в вашей специфической привлекательности (иеговисты, как видите, более привлекательны). Здесь действует та же причина, по которой у «современной музыки» всегда будет больше поклонников, чем у музыки Баха: чем глубже, тем меньше шансов на успех. И

наоборот, чем примитивнее, тем больше сторонников. Наличие разума здесь необязательно: «Белое братство» со своим шизофреническим учением росло как на дрожжах. Мне кажется, что вы, как и другие протестантские конфессии, пытающиеся завоевать «русское пространство» должны быть благодарны коммунистическому режиму. Он настолько разрушил традиционную русскую, православную в своей основе культуру, что этим значительно облегчил вам задачу. Нынешний «среднестатистический» русский почти ничего не знает о православии, и когда ему предлагают стать «просто христианином» (протестантом), он лишен возможности адекватно оценить это предложение. А уж потом ему предлагают «правильные» взгляды (критерием правильности которых являются заверения проповедника X), и вместо неведения относительно православия, он получит извращенное до неузнаваемости знание о нем. Поэтому повторю: для кого-то коммунизм был ужасен, а для кого-то он принес и много приятных неожиданностей.

(К) – Меня крайне огорчает это Ваше последнее выступление. Послушать Вас, так баптисты и большевики были заодно. Но это просто чудовищно! Мы подвергались репрессиям и царского режима, и советского. Мы не виноваты в том, что коммунисты вначале стали уничтожать православие, а потом нас. Не понимаю я и фразы о том, что мы и большевики нашли «общий язык» - да нет у нас ничего общего! Вы проводите мысль о том, что мы вместе с большевиками уничтожали православие, но это совершеннейшая неправда. Мы ведем новые и новые души к Христу, а не уводим их от него, как прежний атеистический режим.

(А) – Должен сказать, что Вы исказили мои слова. Я не утверждал, что баптисты и большевики – близнецы-братья, это было бы просто глупо. Речь шла о том, что в ненависти к православию между вами безусловно было определенное сходство. Конечно, эта ненависть осуществлялась на разной почве (у вас – на религиозной, а у них – на атеистической), но она была и есть. Именно в силу вашей антиправославной направленности, большевики относились к вам либеральнее, сказалось еще и притеснение царским режимом, хотя я должен заметить, что поскольку православие было государственной религией, то многие другие исповедания, проводившие активную миссионерскую деятельность могли рассматриваться как антигосударственные; подобная ситуация была и в лютеранской Пруссии, и в католических странах, и в англиканской Англии, но вряд ли гонения со стороны царского правительства могут быть сопоставимы с коммунистическими.

Иными словами, как сейчас принято говорить, «имидж» вашей конфессии был ближе большевикам, чем православие, - отсюда утверждение об «общем языке» - здесь не имеется в виду какой-то сознательный сговор. Опять-таки, я не обвиняю вас в том, что большевики относились к вам лучше, я просто констатирую факты. Считайте, что вам больше повезло. Нелепа и мысль о том, что вы уничтожали православие вместе с большевиками. Разумеется, вы не призывали взрывать православные храмы и расстреливать священников, - вы боролись с православием только религиозно, а коммунисты – физически. Я готов допустить мысль, что не все ваши нынешние проповедники осознают свою миссию как истребление православия, - возможно, среди них есть искренние филантропы и альтруисты. Но объективно, независимо от своих сознательных стремлений, они, вслед за советским режимом продолжают способствовать исчезновению православия в России. Большевики хотели, чтобы православие умерло, современные миссионеры от протестантизма – чтобы оно не возродилось.

(К) – Ваши слова способны вызвать только ненависть по отношению к нам – они, дескать, пришли сюда для уничтожения. Наоборот, мы стремимся возродить здесь христианство после этого ужасного периода русской истории. И мы совсем не желаем кого-то обманывать. Вот Вы сказали, что критерием правильности наших взглядов служат уверения какого-то проповедника. Это не так. Мы тем и отличаемся от вас, что единственным вероучительным авторитетом полагаем Священное Писание, только и исключительно Библию. А вы наряду с этим признаете авторитет Вселенских Соборов, отцов церкви, называя это священным Преданием, то есть пытаетесь как-то дополнить Писание. В таком случае Писание становится ущербным, так как получается, что его недостаточно для спасения.

(А) – Если Вам показалось, что сказанное мною дышит ненавистью, - простите. Увы, все мы много грешим. Очень хорошо, что мы стали с Вами обсуждать собственно богословские вопросы. И кстати, прежде чем ответить Вам, я хотел бы спросить: а кто первым выдвинул идею о том, что опираться необходимо только на авторитет Библии?

(К) – Это общеизвестно: Мартин Лютер, лидер Реформации.

(А) – Лютер. Итак, Вы считаете критерием правильности Ваших взглядов Библию?

(К) – Именно так.

(А) – Стало быть, уже Лютер опирался только на Библию, раз он сам выдвинул этот постулат?

(К) – В принципе, да.

(А) – Любопытно, очень любопытно. Тогда, может быть, Вы объясните, почему Лютер, опиравшийся только на Библию, как и Вы, исповедовал совершенно иные взгляды по вопросу о крещении и евхаристии, и ряду других?

(К) – Видите ли, Лютер, не был вполне свободен от влияния средневекового христианства, поэтому его вероучение было не вполне чисто от средневековых элементов.

(А) – А разве баптизм свободен от «средневекового» христианства? Разве ваша концепция искупления («юридическая теория») не родом из средневековья? А учение о первородном грехе, свойственное вам, вообще связано с поздней античностью (с Августином). И потом, каждый из нас от чего-то несвободен, например, от греха. Но я хотел спросить Вас о другом: только Ваша конфессия опирается исключительно на Писание или есть другие?

(К) – В той или иной степени это свойственно всем протестантам.

(А) – То есть не только вам?

(К) – Нет.

(А) – Но тогда получается странная ситуация. Все протестанты опираются только на Библию и в тоже время они разделены на сотни (если не тысячи) различных концессий.

(К) – Наши толкования Библии самоочевидны. Мы, просвещаемые Духом Святым, можем непосредственно толковать Библию, не опираясь на какие-либо внешние авторитеты (см. 1 Кор. 2, 13).

(А) – Вы ссылаетесь на послание ап. Павла, в котором он говорит о себе и других апостолах, но ведь ни Вы, ни любой другой баптист - не апостол Павел. В этих словах ничего не сказано о том, что человек не должен верить Церкви, а опираться исключительно на личное откровение от Святого Духа. Критерий просвещенности Духом Святым тоже должен содержаться для вас в Библии - для этого недостаточности личной уверенности. Говорю это потому, что слишком часто в последнее время мне приходилось встречать людей из различных протестантских исповеданий, которые считали таким критерием не Библию, но совсем другие вещи: одни говорили, что это их внутренняя уверенность, другие, - что раз они понимают Библию, то, следовательно, на них действует Дух Святой (а где гарантия, что правильно понимают?), третьи - что они испытывают очень приятные внутренние ощущения («если бы вы знали, как нам хорошо» - говорят эти люди). Увы, но в Библии не сказано: если тебе становится хорошо, если тебя одолевает чувство глубокого удовлетворения, то значит, в тебе действует Дух Святой. Конечно, всем нам бывает «хорошо», но чаще всего - от греха.

Что же касается «самоочевидности» ваших толкований Библии, то ведь на эту «очевидность» ссылаются многие протестантские конфессии. Этот тезис может успешно применяться до тех пор, пока он наталкивается на тотальное невежество людей в религиозной сфере. Такого человека достаточно забросать фрагментами Писания («бомбардировка цитатами») – и он готов поверить в самоочевидность любого толкования Библии, вплоть до атеистического. До чего своеобразна эта «самоочевидность», нетрудно увидеть. Например, адвентисты скажут, что отрицание бессмертия души непосредственно присутствует в Библии, и процитируют определенные места из Писания; пятидесятники в оправдание «говорения на языках» как повторения схождения Святого Духа на апостолов тоже будут цитировать Библию; свидетели Иеговы, отрицая существование ада и рая, догмат о Троице, укажут на ту же самую Библию. Если все это принять как самоочевидное, можно стать сумасшедшим. Если все вы (представители разных исповеданий) просвещены Духом Святым, то тогда Он противоречит Сам Себе, а это хула на Духа Святого. Что ждет тех, кто хулит Его, Вы знаете. Если Святой Дух просвещает только баптистов, то для этого должны быть подтверждения в Библии. Но их нет: в Писании не сказано, что в 17в. в Англии Дух Святой еще раз (то есть после Пятидесятницы) сойдет на людей в лице Джона Смита (или Лютера, Кальвина и т.д.) и затем представители именно этой конфессии будут просвещаться Им. Кроме того, избрание Библии в качестве критерия истины не помогло баптизму остаться единым, а, напротив, привело его к разделению на множество различных группировок.

Говоря о «самоочевидности» трактовок Писания, не могу не привести один конкретный пример. Возьмем 6-ю главу Евангелия от Иоанна, в которой Господь говорит о том, что тот, кто не ест Его Плоти и не пьет Его Крови, не имеет вечной жизни. Так вот, православное толкование этого места Писания весьма близко к «самоочевидному», буквальному толкованию, чем ваша трактовка, говорящая о том, что здесь якобы идет речь об усвоении учения Христа. Не надо забывать и о том, что в Писании, как правило, вообще не сказано, что такие-то места должны трактоваться буквально, такие-то – символически и т.д. Вы наверно знаете, что в протестантской среде в начале 20 века появилось течение известное как «фундаментализм»,

представители которого исповедуют непогрешимость буквального смысла абсолютно всех фрагментов Писания. Это, разумеется, очень привлекательная программа, но она лишена всякого библейского основания, напротив: «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Я хотел бы узнать, что останется от Песни Песней, если ее трактовать буквально? Тогда неизбежно появится сомнение, нужно ли включать ее в состав Библии. Точно также в Писании не сказано и о том, что опираться в богословских вопросах нужно исключительно на его текст: тезис «только Писание» взят не из Писания, а из протестантского предания.

(К) - Что касается последней Вашей фразы, то сказано ведь: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божьих», поэтому Вы не правы. Фундаментализм, о котором Вы говорили, затронул и баптистские круги, но я не могу сказать, что у нас он преобладает. Вы совершенно напрасно сравниваете нас с адвентистами и иеговистами. У них нарушена опора только на Писание. Адвентисты наряду с Писанием признают авторитетными книги «пророчицы» Елены Уайт, а иеговисты вообще используют свой, искаженный перевод Библии, опираются на журнал «Сторожевая башня» и т.д., откуда эти конфессии и заимствуют ложные толкования Писания. У пятидесятников, конечно, есть отдельные ошибки («говорение на языках»), но в целом они гораздо ближе к нам, чем адвентизм и иеговизм.

(А) - К сожалению, Вы немного объяснили. Цитата из Матфея тоже мало что проясняет. В ней не сказано: опирайтесь всегда только на Библию, а говорится о том, что без Бога нет жизни. Этого никто и не отрицает: данные слова были сказаны Моисеем в Ветхом Завете и в полном виде они звучат так: «Он смирял тебя, томил тебя голодом, и питал тебя манною, которой не знал ты, и не знали отцы твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек» (Втор. 8, 3). Как видите, эти слова далеки от того, чтобы трактовать их в смысле опоры только на текст Библии.

(К) - Однако, Спаситель сказал: «Исследуйте Писания» (Ин. 5, 39).

(А) - Сказал. Но Он не сказал: исследуйте Писания, опираясь только и исключительно на Писание. Возвращаясь к Вашим возражениям. Да, Ваши слова, относительно адвентистов и иеговистов отчасти справедливы. Но ведь бессмертие души они отрицают, ссылаясь на Библию, а не на сочинения г-жи Уайт. Аналогично и с иеговистами. Кроме того, не забывайте, что воззрения аналогичные с иеговистскими уже были в истории христианства. Например, в 4 в. появилась ересь Ария, пресвитера из Александрии, который отрицал Божество Иисуса Христа и триединство Бога, как и иеговисты. Но, естественно, он не опирался ни на журнал «Сторожевая башня», ни на извращенный перевод Писания. Нет, текст Писания был тем же, никаких альтернативных источников вероучения не было, а опирался он на собственный греховный разум. Я хочу этим сказать, что трактовка Писания с опорой только на него, возможна и в иеговистском духе. Замечу, что вы ничего не сказали о лютеранстве и кальвинизме, а ведь они, опираясь только на Библию, дают иные трактовки, чем вы. Так что ваши попытки доказать, что лишь ваша конфессия, баптизм, абсолютно верно следует тезису «только Библия», совершенно беспочвенны. Надо сказать, что баптизм не следует исключительно Библии и это можно продемонстрировать на очень простых конкретных примерах, известных даже детям.

(К) - Может быть, Вы скажете, какие это примеры?

(А) - В частности, Вы празднуете Рождество и Пасху, а ведь в Писании не сказано ни о том, что их нужно праздновать, ни о том, что это нужно делать в определенные дни. Разве в Писании идет речь о том, что Пасху нужно праздновать в разные дни? Не случайно поэтому, что, насколько мне известно, до нач. 19в. баптисты не праздновали эти дни, следуя в этом Кальвину, который стремился ликвидировать традиционные христианские праздники. В этом смысле «старые» баптисты были более последовательны: раз в Библии не сказано, что необходимо праздновать Рождество и Воскресение Христово, то мы не будем этого делать.

(К) - Мы делаем это, потому что мы христиане.

(А) - Вот-вот, - «мы христиане», но ведь тем самым Вы и показали, что опираетесь в данном случае не на Библию, а на Ваше внутреннее чувство, говорящее Вам, что духу христианства противоречило бы отсутствие празднования Рождества и Пасхи. Кроме того, вы следуете в этом христианской традиции, не выводимой в данном случае из буквы Писания. Но для вас следование традиции запрещено («только Писание»), следовательно, ваше празднование центральных событий истории человечества, исходя из ваших вероучительных установок необъяснимо. Хотелось бы сказать и о другом. Если обратиться к истории Церкви, то можно увидеть, что некоторое время Церковь существовала без текста Нового Завета, важнейшей части Писания. На что же опирались христиане?

(К) - Они опирались на устные рассказы.

(А) – Да, было и это. Но ведь устных рассказов было превеликое множество: какие из них истинны, а какие – нет? Все рассказы претендовали на то, чтобы быть истинными. И потом, устные рассказы не тождественны тексту Писания. Последние же книги Нового Завета были написаны только к концу I в. Однако они не сразу распространились во всех христианских общинах. Кроме того, книг, подписанных апостольскими именами, было гораздо больше, чем 27 книг Нового Завета. Какие из них истинны? В самом тексте этих книг ведь не сказано: мы истинны и только мы. Одних Евангелий известно около 50 (целиком или во фрагментах). Некоторые из них создавались приблизительно в одно время с каноническими Евангелиями, некоторые – чуть позже. Как отделить истину от лжи, свет от тьмы? Это разделение произошло не мгновенно, потребовались века. И это не могло происходить с опорой на Писание (Новый Завет), ибо целью этого отбора как раз и было установление канона Писания. Нельзя опираться на канон Писания, если его еще нет. Нельзя из Писания извлечь ясное указание на то, что является Писанием, а что нет, какие книги в него входят, а какие – нет: истинность Писания не удостоверяется самим Писанием. Для протестантов это неразрешимая загадка – как могла Церковь существовать без новозаветного Писания и как она существовала в те многие десятилетия, когда еще не было новозаветного канона?

(К) – Мне представляется, что все Писание настолько боговдохновенно, что первые христиане просто не могли не признать те книги Писания, которые и были признаны. Дух Божий, водительством которого было запечатлено Писание так неодолимо воздействовал на читающих его, что признание канона Писания сделалось необходимостью.

(А) – Но тем самым Вы признаете, что Дух Святой, Который в Церкви, способствовал принятию канона Писания. Следовательно, не Писание заставило признать само себя, но Дух, который не есть текст Писания, и существовал до Писания. Правда, я должен сказать, что если бы Дух Святой воздействовал абсолютно «неодолимо», как Вы говорите, то на утверждение канона Нового Завета не понадобились сотни лет, (новозаветный канон был утвержден на Лаодикийском Соборе в 363г.).

(К) – Таким образом, Вы отвергаете Писание как критерий истины. Но тогда я не понимаю, что же является этим критерием?

(А) – Ответ напрашивается сам собой: это Церковь, которая существует со дня Пятидесятницы, будет существовать всегда и которая есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15). Представьте: один христианин трактует фрагмент Писания так, другой – иначе. Как рассудить, кто прав? Сослаться на другой фрагмент Писания? Но и его они трактуют по-разному, и так далее до бесконечности. Если нет основания в божественной жизни Церкви, в её бесконечном бытии во Христе, тогда вообще нельзя узнать, истинно ли данное толкование Библии или нет, и приходится уходить в дурную бесконечность ада.

(К) – Но где тогда критерий истинности самой церкви, не может же она быть критерием истинности самой себя!

(А) – Этот критерий – в самом существовании Церкви в Боге. Если мы рассмотрим жизнь Церкви за эти 2000 лет, то не останется сомнений, что православие – и есть та Церковь, о которой сказаны слова Самого Спасителя: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18), т.е. критерий истинности Церкви – в ее связи с Богом, а не в Писании, иначе получается замкнутый круг: истинность Писания базируется на Церкви, а истинность Церкви базируется на Писании. Эта Церковь и получила начало своему бытию в сошествии Святого Духа. Ее истинность также подтверждается другими словами Господа, сказанные апостолам и в их лице, всей Церкви: «Я с вами во все дни до окончания века» (Мф. 28, 20). И эта Церковь, столп истины, существует уже 2000 лет. Это Церковь, которая утвердила канон Писания, это Церковь, которая явила в тяжелой борьбе с еретиками основные догматы Церкви – триединство Божье богочеловечество Христа, учение о 2-х волях Христа и т.д. И это Церковь, которая отвергла нововведения в ее учение, появившееся на Западе – чистилище, главенство Папы, исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына и другие. Это – Православная Церковь.

(К) – Практически со всем из того, что Вы сказали, согласны и мы – и мы исповедуем Троицу, божественную и человеческую природу Христа, отвергаем папство и чистилище. Мы и есть истинная Церковь!

(А) – О да, вы – «истинная церковь», только разделившаяся на много различных «истинных», противоречащих друг другу направлений. Вы забываете о том, что та Церковь, которая утвердила все это (разве одного этого уже не достаточно, чтобы понять ее истинность, понять, что она есть «полнота Наполняющего во всем» (Еф. 1, 23)), утвердила также и учение о таинствах, почитание икон и святых и многое другое из того, что вы считаете «язычеством», «идолопоклонством», «помрачением и искажением христианства» и т.д. Ситуация более чем парадоксальная: эта, по вашим словам «языческая» Церковь, смогла утвердить истинные догматы, новозаветный канон, что Вы сами признали действием Святого Духа. Как же это Дух

Святой действовал через этих «язычников», искавших веру Христову? Ведь не скажете же Вы, что Дух Святой действует через иеговистов (или адвентистов, хотя..)? Наверно, нет. Без Духа Святого истинные догматы приняты быть не могли, а признать, что Он действовал через «идолопоклонников» - это хула на Него. Если же Вы остаетесь при своем мнении относительно испорченности православия, тогда представляете ложными слова Спасителя, который сказал Церкви, что Он всегда будет с ней, и ее не одолеют враги ада. Если Церковь вдруг впала в «язычество», то значит ад ее одолел.

Церковный писатель 5в. Викентий Леринский в качестве критерия истины берет следующее: «Во Вселенской церкви нужно держаться того, во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все» (*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*)¹⁹. Если баптисты и вообще протестанты могут доказать, что Церковь всегда и повсюду отрицала почитание икон, молитвы к святым, таинства, монашество, священство, тогда они могут претендовать на звание «истинной» церкви (хотя я не знаю, какое именно направление баптизма будет на это претендовать). В истории христианства, правда, были люди, которые исповедовали кое-что из того, что и вы (хотя их мировоззрение в целом не было протестантским), но Церковь неизменно отвергала эти воззрения как еретические. Если вы хотите быть последовательными, тогда придется признать, что до основания вашей конфессии истинной Церкви не было, или, что после смерти апостолов, Христос, вопреки своим обещаниям, покинул Церковь. Протестантские миссионеры, наводнившие Россию, пытаются убедить нас, что Дух Святой сходил на Уэсли (методизм), Смита (баптизм), Миллера (адвентизм), Рассела (иеговизм). А сейчас Он просвещает Грэма, Финли и т.д. Ну почему Бог сходит только на людей с английскими фамилиями?! Почему Ему так приятны лица с американским гражданством?!

(К) – Итак, Вы утверждаете, что Церковь – критерий истины. Но ваша церковь добавляет к Писанию нечто иное, Предание, а это свидетельствует о том, что она неистинна.

(А) – Если Вы имеете в виду конец Откровения Иоанна (см. Отк. 22, 18-19), то там речь идет о том, что не приемлемо иное пророчество, кроме пророчества Иоанна. С этим никто не спорит. Об истинности православия уже было сказано. Вы спросили о Предании и нужно сказать, что протестанты не понимают, в чем суть Предания. Они думают, что Предание – это некие книги, которые добавляют к Писанию, как будто Писание неполноценно или даже не боговдохновенно. Однако православие понимает Предание иначе. Для Церкви Предание – это ее жизнь, которая не вмещается в текст Писания, это «передача жизни и опыта всей Церкви, вдохновляемой и ведомой Духом Святым»²⁰. Отец Андрей Кураев рассматривает связь Предания и Писания как связь теории и практики. Он говорит, что «Церковь восполняет Писание тем, чем практика восполняет теоретическое описание. Писание – норма веры; Предание – образ жизни. Предание есть практическое применение Откровения. Это откровение, воплощенное в сообществе уверовавших людей, то есть в Церкви. Предание – это усвоение каждому человеку того всечеловеческого дара спасения и обожения, который был дан человечеству в Евангельскую «полноту времен». Предание – это Христос, в Таинствах возвращающийся к людям»²¹. Отсюда ясно, что Предание предшествует Писанию, ибо Церковь жила и передавала образ своей жизни из поколения в поколение, когда Писания еще не было.

Именно из Предания, из практики Церковь заимствовала троекратное погружение человека при крещении, крестное знамение, обращение на восток в молитве, праздновать Пасхи и т.д. Жизнь во Христе была до Писания (а жизнь во Христе возможна только через реальное приобщение Христу в Евхаристии), и она не может прекратиться даже в том случае, если все экземпляры Писания вдруг исчезнут. Протестантам трудно понять, что для жизни во Христе необходимо не только Писание, но и сам Спаситель, а Он не вписывается в книги. Благодать Божия проистекает не от текста Писания, но от Бога, и именно эта благодатная жизнь в Боге делает Писание Писанием, а не набором иероглифов. Отсюда ясно, что если Предание – это живущий в нас Христос, то никаких слов не хватит, чтобы выразить Его: определенные книги (творения отцов Церкви, акты Вселенских Соборов, жития святых и т.д.) включаются в Предание постольку, поскольку они истинности выражают жизнь во Христе; критерием истинности этого выражения служит Церковь.

(К) – И все-таки я не понимаю: разве Писания недостаточно, чтобы спастись? Разве оно не содержит все то, что необходимо для нашего спасения?

(А) – Все, что необходимо для нашего спасения, содержится в Боге. Писание не тождественно Богу, являясь непогрешимым указателем на пути к Нему. Но самого по себе Писания крайне недостаточно, чтобы оно было понято в его истине. Без благодатного дара Божьего оно непонятно. А этот благодатный дар Божий преподается всем верным христианам во веки веков и некоторые из них запечатлели действие этой благодати в книгах, о чем свидетельствует Церковь Христова, (например, книги отцов и учителей Церкви). Верно поэтому замечено, что если «вместе с Писанием, не передать опыт богопознания, то не возможно понять, что написано, потому что написано как раз об этом богопознании.. Все, что написано, обращено

уже к имеющемуся опыту, переданному путем Таинств, в которых человек опытно переживает богопознание»²². Спасает не Писание, но Бог. Вы можете читать Писание 24 часа в сутки, можете выучить его наизусть, но это не поможет Вам и нисколько не приблизит Вас к спасению без благодати Божьей, без Таинств, в особенности Евхаристии, в которой мы существенно соединяемся со Христом. Первые христиане спасались, хотя Писания еще не было, а устные проповеди, конечно, нетождественны ему. Весть о Христе необходима, но недостаточна, ибо для спасения нужен Он Сам и Он возвещает о Себе не только со страниц Писания, но и во все времена в Церкви Божией в ее священнодействиях. Существование Христа в Его Церкви, непрерывное и нескончаемое, – вот Предание. Оно есть узнавание людьми Бога в Боге, Богом осуществляемое в нашей жизни.

Подводя итоги можно сказать следующее: 1) Избрав Писание в качестве единственного источника вероучения и критерия истины и отвергнув церковный опыт богопознания, Предание, протестанты начали рассыпаться на сотни конфессий, как упавшее стекло*. 2) Отвергнув Предание Церкви, протестанты начали конструировать свое человеческое предание: вдруг оказалось, что без сочинений Лютера, Кальвина, а сейчас в баптизме – без Грэма, Макдауэлла и многих других, невозможно понять Библию. 3) Отвергнув Предание, протестантская машина разрушения не остановилась, но начала крушить и Библию, когда в 19в. Тюбингенская школа в лютеранстве в лице Ф.Х. Баура разнесла вдребезги Новый Завет как неподлинное произведение: отсюда и «библейская критика», которая в своем логическом завершении призвана доказать отсутствие боговдохновенности в Писании; отсюда и библейский фундаментализм, который, исповедуя буквальный смысл Писания не менее уничтожителен, чем «библейская критика».

Итак, Библия не является надежным критерием истины без Церкви в ее Предании. Поэтому протестантизм, оказавшись перед лицом «только Писания», подвергнулся опасности того, что интерпретация Писания без Предания «может просто уводить от веры, даже широко понимаемой»²³. В Символе Веры 381г., который до сих пор неизменно исповедует Православная Церковь, не Писание является объектом веры, но именно Церковь, которая осуществляет Писание как Писание, без которой Писания бы не было и вне которой нет спасения.

(К) – Вы ссылаетесь на Предание в оправдание истинности, например, иконопочитания, но ведь у первых христиан икон не было, да и вообще, почитание икон возникает уже в те времена, когда христианство стало государственной религией (4в). Вы сказали, что православие верует так, как всегда веровали христиане, но это вызывает больше сомнения, поскольку в первые 3 века христиане не веровали так.

(А) – Да, то, что Вы говорите, мне часто приходится слышать от протестантов. В данном случае, я бы советовал всем, кто слышит от протестантов подобную информацию, тщательно проверять ее: доверяй, но проверяй. И вот, проверив эту информацию, вдруг выясняешь, что не все так просто. Из Предания Церкви мы знаем, что Авгарь, князь Эдессы был поражен проказой. Узнав о чудесах Христа, он послал Ему письмо через своего слугу с просьбой об исцелении. Спаситель, взяв плат, отерся им, изобразив на нем лик Свой и послал его к Эдесскому князю. Авгарь обмазав с благословением образ Христа, практически исцелился от болезни, а завершил исцеление ап. Фаддей (из числа 70-ти), который крестил Авгаря с его домашними. О самом Авгаре как христианине говорит церковный писатель Юлий Африканский в 215 году. Впервые о самом образе упоминает Моисей Хоренский (армянский историк) в сер. 5в. Сам же образ видело множество христиан. В 944г. этот образ был перенесен в Константинополь, и следы его теряются только в 1204г. при захвате Константинополя крестоносцами.

(К) – Почему я должен верить каким-то рассказам, тем более, что древнейшие источники об этой иконе отстоят от самих событий на 4 века.

(А) – Ну, во-первых, потому что подлинность этих «рассказов» признала Церковь, просвещаемая Духом Святым; во-вторых, существовал сам образ, чему есть множество свидетельств и через этот образ про-

* Датский философ Харальд Геффдинг по этому поводу писал: «в отличие от католицизма протестантизм выделяет принцип личности. Его слабость в том, что он не смог выступить с такой уверенностью авторитета как католическая Церковь.. Протестантизм – это также и метод. Таким методом не должно являться ничто другое, как только все то, что тесно связано с признанием личности как центра опыта и ощущения ценностей. Реформаторы в 16 веке этого еще не видели. Они расстроили общину древней Церкви, но при этом для своего нового общества не нашли осуществляемого принципа. Из-за этого.. беспокойство, спор и движение в протестантском мире» (Цит. по изд.: Архиеп. Барон И. Крест и диалог. – СПб.: Алетейя, 2010. – С.259-260). Но в этом и нерв проблемы: протестантизм выделяет не принцип личности, ибо личность всегда соборна и осуществляется именно в церковном организме, а атомарного индивида, который противопоставляет себя Церкви и является центром «опыта и ценностей». «Принцип Божественного Предания» был отвергнут, а «принцип Писания без Церкви» не привел ни к чему, кроме многочисленных расколов. А в результате, как отмечает лютеранский теолог И. Барон, произошло следующее: «реформация в тесной связи со своим пониманием Церкви, на первый план ставила отношения каждого с Богом. Не церковный обряд – тот же самый для всех и для каждого, – а личное переживание Божьей благодати как «оправдание верой» сводило и саму сущность Церкви к индивидуальному, личному, субъективному, в итоге – «почти невидимому». Невольно возникало впечатление.. что и Церковь для человека означала лишь чисто «внутренний» мир переживаний каждого» (там же, С.275). Лютеранский автор как бы не замечает, что единство Церкви – не в символической идентичности обрядов, но в таинствах, в которых все верные облачаются во Христа, становятся единым Телом Христовым. Для православия в первую очередь важны отношения Церкви с Богом, ибо личные отношения с Ним раскрываются в полной мере только в Церкви, когда личность открыта другим личностям в любви и все они едины во Христе. Протестантам же единая Церковь скорее мешает, им все время хочется примата индивидуального, и вот – Церковь превращается почти что в призрак. Тем самым, Барон фактически признает, что учение лютеран о невидимой церкви потерпело полную неудачу.

исходили исцеления; в-третьих, если первое письменное упоминание из дошедших до нас отстоит на 400 лет от известных событий, то это еще не повод, чтобы объявить его неподлинным. Письменной фиксации, естественно, предшествуют устные рассказы. Гомер повествует о Троянской войне, хотя сам он жил много столетий спустя, но ведь эта война была. Наиболее древние списки произведений Платона на 1300 лет «моложе», чем он сам. Вы сомневаетесь, что это сочинил Платон? Кроме того, это не единственное свидетельство об изображениях Христа. Евсевий Кесарийский (324г) утверждает, что он видел в Кесарии Филипповой бронзовую статую Спасителя, поставленную женщиной, исцеленной Им (см. Мф. 9, 20). Церковь принимает и сказание о том, что первую икону Богоматери написал евангелист Лука, хотя письменно это зафиксировано в нач. 6 века (мотивы принятия этих сказаний см. выше).

Но это еще не все. Как известно, в катакомбах, где христиане скрывались от гонений, обнаружено множество изображений Христа, Богоматери, святых. Например, древнейшее изображение Благовещения (кон. 1 в. – нач. 2 в.) в усыпальнице Прискиллы в Риме, изображения Ноя в Ковчеге, Крещение Христа в виде Доброго Пастыря. В римских катакомбах открыто не менее 12 изображений поклонения Волхов (2 - 4 вв.). Из наиболее распространенных сюжетов живописи известны также: Воскресение Лазаря (53 изображения), исцеление расслабленного (20 изображений) (2 – 4 вв.)²⁴. Так что священных изображений у христиан до 4в. было весьма много, учитывая, что в период гонений большинство изображений были уничтожены. Да, эти изображения не похожи на современные, но и тот Его образ, который мы знаем, в Риме был известен уже с 3в. А в 17 в. Антонио Бозио нашел и скопировал в катакомбах св. Калликста изображение Христа, очень похожее на современные (он относил его к нач. 2в). Увы, сейчас это изображение разрушено²⁵. Наконец, Туринская плащаница, подлинность которой не оспаривают и протестантские ученые, и которая является древнейшим из ныне существующих изображений Христа (о ней есть много упоминаний в христианской литературе разных веков). Из свидетельств древнехристианских писателей об иконах, можно упомянуть Тертуллиана (кон. 2 в.), Климента Александрийского (нач. 3 в.) и Мефодия Патарского (кон. 3 в. – нач. 4 в.), Оригена (вторая четверть 3 в.), что также говорит о распространенности изображений еще до 4 в. Так что Ваши аргументы неубедительны.

(К) – Хорошо, пусть так. Пусть у христиан первых 3-х веков были изображения. Но, во-первых, среди них было много символических (изображений Христа в виде рыбы, Доброго Пастыря) - вряд ли можно было молиться, глядя на них; во-вторых, само наличие изображений еще не доказывает, что у христиан до 4 в. было религиозное почитание этих самых изображений.

(А) – Да, были символические изображения, но наряду с этим было множество и несимволических изображений, как было сказано выше. А вот Ваш второй аргумент весьма любопытен. И прежде, чем ответить на него, я хотел бы спросить: так Ваша конфессия допускает наличие изображений на религиозные темы?

(К) – Хотя долгое время баптисты сторонились религиозных изображений, но сейчас постепенно побеждает иная точка зрения, близкая лютеранской: в принципе, изображения допустимы (в книгах, храмах), но любое почитание их запрещено, ибо это нарушение второй заповеди.

(А) – Видите ли, дело в том, что некоторые представители Вашего исповедания и по сию пору трактуют вторую заповедь в смысле запрета вообще любых изображений. Я рад, что теперь и баптисты начинают осознавать абсурдность такой трактовки. А то ведь начинают доказывать, что если вы изображаете Христа, то вы – идолопоклонники. Таким образом, упраздняется та часть вашей аргументации, которая основывалась на полном запрете изображений, тем более, что уже в Ветхом Завете Сам Бог повелел делать изображения (Исх. гл. 25, 26, 30). Признаете ли Вы в этом случае, что запрет изображений касается ложных изображений языческих богов и богинь?

(К) – Эту точку зрения можно признать справедливой, хотя в нашей конфессии есть и другая точка зрения, которая настаивает на отсутствии любых образов. Мне лично близка первая позиция.

(А) – Хорошо, как бы Вы сформировали Ваши возражения против иконопочитания в православии?

(К) – Это не так просто. Будучи знакомым с православной аргументацией в защиту почитания икон, я, разумеется, не буду утверждать, что православные поклоняются дереву (кланяясь перед иконами); православные говорят, что, молясь перед иконами, они молятся той личности, которая на ней изображена (Христу, Деве Марии, святым) и поклоняются этой личности, а не дереву, а икона лишь помогает им молиться. Замечательно, пусть это так, и я даже готов признать, что та часть нашей критики, которая представляет православных «деревопоклонниками», пожалуй, излишне упрощена. Но, во-первых, зачем иконы, если можно молиться без них, как они могут «помогать» в молитве, и неужели Вы думаете, что икона, кусок дерева, может приближать нас к Богу?!; во-вторых, при молитве перед иконами всегда есть риск отожд-

дествить изображение и изображаемое, есть риск думать, что те личности, которые изображаются, выглядят так, как на изображении; в-третьих, я полагаю, что в результате использования икон, постепенно утрачивается различие между Самим Богом и Его изображением, внимание верующего направлено уже не на Бога, но на Его образ и образ закрывает от него Бога, Бог как бы заменяется Его образом.

Ваши прихожане подтверждают последнее рассуждение, когда они не понимают, что молятся Богу, а не Его образу, который лишь указывает на него. Суммируя сказанное, я должен сказать, что элемент идолопоклонства в православии присутствует не в том, что вы изображаете Христа (это и мы делаем), а в том, что икона начинает заменять вам Его, вы больше нуждаетесь в иконе, чем во Христе, икона становится для вас необходимым посредником в молитве Богу, и, в конце концов, вы больше почитаете иконы, чем живого Бога, - это и есть идолопоклонство.

(А) – Что ж, Вы довольно полно изложили свою иконоборческую аргументацию. Отрадно также и то, что Вы знакомы со взглядом православия на иконопочитание (отчасти, правда) и отказываетесь от прямолинейной, твердолобой (простите) критики: дескать, они поклоняются дереву, камню и т.д., - что с ними полемизировать?! Но в начале несколько кратких замечаний. Можно ли молиться без икон? Конечно, да. Молиться нужно всегда и везде, непрестанно, независимо от того, есть у вас иконы или нет. Если бы православные всегда для молитвы нуждались в иконе, то тогда еще можно было говорить об иконах как «необходимых посредниках» в молитве, но поскольку это не так, и обращение к Богу возможно без икон, то Ваши слова о «посредничестве» теряют смысл. Что касается наших прихожан, то, возможно, не все из них понимают истинный смысл иконопочитания (хотя такие люди встречаются довольно редко). Так ведь это повод не для того, чтобы упразднить иконы и их почитание, но для того, чтобы объяснить его смысл, и это – дело Церкви.

Странно звучат и Ваши слова о том, что православным икона «заменяет» Бога. «Заменить» Бога может только Сам Бог. Если бы икона «заменяла» Бога, тогда она была бы богом, но разве православные отождествляют икону с Богом?! Разве они поклоняются иконе как Богу?! Вы же сами сказали, что мы молимся не иконе, не образу, но первообразу, той личности, которая изображена, и уже поэтому икона не заменяет Бога и не может утратиться различие между образом и первообразом: православие всегда подчеркивает непреодолимую разницу между изображением и изображаемым. Когда же Вы говорите о том, что мы больше почитаем иконы, чем Христа, то это просто смешно и может быть отнесено только на счет Вашего полемического задора. Как это творение можно чтить больше Творца?! Поначалу Вы сказали, что для нас якобы икона как Бог, а потом – что она больше Бога! Это обвинение я не могу не назвать чудовищным: разве мы полагаем, что икона распялась за нас на кресте? Разве икона нас спасла?

(К) – Конечно, вы так не думаете, но...

(А) – Но тогда Ваши упреки абсолютно ложны. Что касается того, будто православные думают, что Христос и святые Его выглядят абсолютно так же, как и на иконах и поэтому отождествляют икону и изображенную личность, то это возражение основано на недоразумении. Вы наверно знаете, что у православных, как дома, так и в храмах, множество икон. Естественно, есть много икон, изображающих одну и ту же личность, например Христа или Богородицу. Молясь Христу или Его Матери перед Их различными образами или просто созерцая их, уже невозможно представить, будто Христос и Пресвятая Дева выглядели точно так, как на разных иконах (ведь разница в изображениях может быть существенной). Мы молимся Тому, Кто тождественен Себе во всех Своих образах – Самому Сыну Божьему. И потом, важно понять, что икона – это не портрет, в иконе не самое главное как можно точнее изобразить телесные внешние черты изображаемого. Икона призвана изобразить святость той личности, которую она выражает. Увидеть же святость можно только очами веры, а не просто путем рассматривания того или иного лица. Спасителя видели многие, но далеко не все из них видели в нем Бога во плоти, так и во святых не все видят святость. Святость как преображенное благодатью Божьей новое состояние души и тела, как просветленная человеческая природа, вырвавшаяся из объятий тления, как спасенное естество, - вот предмет иконописания.

Отсюда и все те необычные приемы иконописи, которые так поражают людей, привыкших к светской живописи. Эти приемы необходимы, чтобы выразить причастие святых Вечности. Христианское искусство потому и называется христианским, что оно должно отражать основные догматы христианства. Если мы (вы - тоже) утверждаем, что Христос – совершенный Бог и совершенный человек, то это должно быть, насколько возможно, явлено в иконе. И это происходит. Да, саму по себе Божественную субстанцию нельзя изобразить, но поскольку Бог явился во плоти, и божественное выражается в человеческом во Христе, максимально преображая Его человеческую природу, то, изображая Христа на иконе, изображают действительно Слово, ставшее плотью, Полноту Божества в человеческой природе (так же, изображая тело человека, мы изображаем его душу, хотя она нетелесна). Точно также, если во святых живет Христос, то и

это должно быть запечатлено в иконе. Глядя, например, на икону Спасителя из звенигородского чина преп. Андрея Рублева, мы видим на ней не только человека, но и Бога. В этом смысле икона в своих лучших образцах так точно являет изображаемое, что становятся возможными слова, сказанные известным русским религиозным философом Павлом Флоренским: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог!» И это не какое-то конфессиональное преувеличение. Если возможно такое изображение Бога, следовательно, Бога не может не быть, ибо такое изображение нельзя выдумать, как нельзя выдумать Истину; такая икона так полно являет Истину, так высвечивает Свет, в котором нет никакой тьмы, что признание существования Истины становится необходимостью.

И вот здесь я должен сказать, что западное (католическое) религиозное искусство не справилось с задачей изображения райского состояния плоти и духа, то есть святости. Уже с кон. 13 – нач. 14 в. в западном искусстве начинает побеждать чувственный эмоциональный подход в изображении Христа и святых Его. Иконы распятия дают реалистичнейшие изображения Христа, изломанного болью и истекающего кровью. Здесь перед нами страдающий человек, но не Бог. То же самое и в изображениях Богоматери (Мадонны). Подчеркивается женская красота и вообще женственность в том виде, как она существует в мире: чувственность побеждает святость. Эта тенденция в полной мере реализует себя в эпоху Ренессанса, когда вместо Богоматери изображают своих любовниц или просто обыкновенных женщин, а вместо Христа – своих друзей. Католик не может непосредственно увидеть в этих образах Христа и Его Матерь. Он должен посмотреть на образ, а потом перепрыгнуть через преграду, которую образ ему ставит (образ не соответствует догматам), и примыслить к образу догматическое содержание, которое он почерпнул из проповедей или книг. В православной же иконе верующие непосредственно созерцают Христа и Богородицу так, как это в догматах раскрывает Церковь.

И когда мы видим, как Христос изображается в виде мускулистого атлета (так же и святые у Микеланджело), тогда мы вправе спросить: а можно ли молиться перед изображением, которое являет нам вопиющее несоответствие между ним и изображаемым? Ответ очевиден, ведь это, по сути, уже не изображения Христа и святых. Святые изображаются во плоти, поскольку они жили в ней на земле и уже здесь явили свою святость, а также для того, чтобы показать, что святость сообщается не только душе, но и телу, и святые восстанут во всеобщем воскресении с преображенным и просветленным телом: мы изображаем святость личности, а личность осуществляет себя не только в душе, но и в теле (не говорю уже о том, что Спаситель и Его Пречистая Мать находятся в Царствии Небесном и душой, и телом).

Вы согласны с тем, что Христа можно изображать, но не знаете, зачем молиться перед иконами Христа и святых. То есть Вы спрашиваете, для чего изображения, в чем их смысл. Судя по всему, в рамках Вашей конфессии, изображения могут играть только одну роль – иллюстративную. Вам надо просто наглядно продемонстрировать, как происходили те или иные библейские события. Это все. Вы заканчиваете там, где православие только начинается. Да, иконы – это средство проповеди и одна икона Христа может сказать о Нем иному человеку больше, чем несколько страниц Евангелия. Но это не все. Если бы дело ограничивалось только такой функцией изображений, они быстро бы исчезли из христианской истории. Вы говорили, что наличие изображений у первых христиан не доказывает, что перед ними молились. Но если так, то изображения вообще излишни: ведь проповедовать можно только словами. Не забывайте, что в первые 3 века христиане практически непрерывно подвергались жестокому гонениям. Зачем им в таких тяжелых условиях делать изображения, которые могут их выдать? Если изображения лишь иллюстрации к Евангелию, без них можно спокойно обойтись, подождать до лучших времен (каковые наступили в 4в). А вот если они необходимы для молитвы, то обойтись без них нельзя, их нужно делать, даже ценой жизни*.

(К) – Я понял Вас, непонятно только, как же иконы могут способствовать молитве.

(А) – Да, протестантам это непонятно. Но если что-то непонятно, это еще не повод, чтобы это отвергать. Во-первых, иконы напоминают нам о Боге и уже одним этим побуждают нас к молитве: мы ведь, грешные, помним о Боге далеко не всегда; во-вторых, иконы, безусловно, вызывают, усиливают нашу любовь к Богу и святым. Не будете же Вы отрицать, что наша любовь к Богу никогда не бывает достаточной?

* Заметим, впрочем, что Церковь и не отрицает того факта, что иконопочитание постепенно входило в «кровь и плоть» Церкви. И в этом нет ничего необычного: разве доматы о Троице или о Богочеловечестве Христа были сразу осознаны христианами во всей глубине? Разве авторы 2 века видят эти доматы так же глубоко и детально, как св. Григорий Богослов или св. Кирилл Александрийский? Наоборот, им свойствен «субординационизм», т.е. явное возвышение Бога-Отца над остальными двумя лицами Троицы. Что касается почитания изображений, то вот мнение современного православного историка: «Само иконопочитание – плод системного усвоения людьми церковной веры. Ранняя Церковь не знала иконы в ее современном, догматическом значении. Но .. катакомбная живопись оказалась на деле причиной «возникновения того нового, средневекового религиозного и христианского искусства, которое постепенно утвердилось, как на Востоке, так и на Западе.. Для того, чтобы оно возникло, надо было образам и формам телесно-душевному сделаться духовными, искусству натуралистическому стать трансцендентальным. Дабы ожить и возродиться, искусству пришлось отречься от себя и окупиться, как в крещальную купель, в чистую стихию веры. Оно приняло «покаяние в жизнь» и омылось «баней пакибытия», чтобы стать новой тварью» (Вл. Вейдле)» (Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. – С.476-477)

(К) – Нет, разумеется.

(А) – Но если так, то и молитва перед иконой нужна, ибо икона усиливает нашу любовь к Богу; в третьих, икона помогает нам сосредоточить свое внимание в молитве на том, кому мы молимся, ибо она концентрирует на личности изображенного все наши помыслы и отсекает от нас, насколько возможно, внешний мир, который мешает молиться: через видимое мы восходим к невидимому. Поэтому нельзя согласиться с Вашим замечанием, что внимание верующего направлено не на Бога, а на икону. Напротив, внимание через икону направлено на Бога: икона необходима не для того, чтобы направить внимание на себя, поэтому она не «закрывает» от нас Бога, но являет Его нам, открывает Его. Как распахнутое окно «открывает» свет Солнца, в-четвертых, святые лики икон побуждают нас отказаться от зла и следовать тому пути, который уже прошли святые, побуждают нас измениться от греха к добродетели: перед этой чистотой иконных ликів даже человек, не очень близкий к благочестию, побуждается к покаянию, ибо чувствует всю свою греховность перед этой святостью. Святость, изображенная на иконе зовет и нас преобразиться так, как преобразились святые. Преп. Иустин Попович назвал иконы «жаждой спасения в красках» и они вызывают эту жажду спасения в молящихся перед ней. Разве можно молиться, не испытывая жажды спасения? Поскольку эту жажду вызывает икона, то молитва перед ней становится духовной необходимостью.

(К) – Но Вы же не становитесь ближе к Богу от иконы? Ведь тогда получалось бы, что через нечто материальное, тварное, можно стать ближе к Богу.

(А) – Ранее Вы недоумевали, что «кусочек дерева» приближает нас к Богу. Могу Вас успокоить: кусочек дерева ни нас, ни вас, ни кого-либо еще сам по себе к Богу приблизить не может. Но икона не кусочек дерева: существенное в ней не материал, но бестелесный образ, который воплощен в материале. Из вышесказанного следует, что этот образ приближает все наши помыслы и чувства к Богу, побуждая все наше существо к молитве. Но икона приближает нас к Богу и другим существеннейшим образом: ведь она через ее освящение становится местом «благодатного присутствия изображаемого» (поскольку Христос живет в святых Своих, то иконы святых – в определенном смысле это тоже иконы Христа)²⁶, то есть икона становится носителем Божественной благодати и Господь подает Свою благодать через иконы верно почитающим Его, творит Свои чудеса через эти святые изображения. Следовательно, икона называется святой в силу того, что она сама есть носитель святости, благодати Божьей. Кланяясь перед иконами, мы поклоняемся Личности, изображенной на ней и одновременно выражаем почитание самой иконы как святыни, носителя благодати Господа.

(К) – Послушать Вас, так получается, что некоторые предметы можно приблизить к Богу, однако мы категорически это отрицаем. Мы полагаем, что священное не ближе к Богу, чем мирское и в принципе все сферы бытия бесконечно далеки и бесконечно близки к Богу.

(А) – Хотя протестанты делают вид, что это очень серьезный аргумент, но в действительности он несколько забавен. Будете ли Вы утверждать, что, например, ангел и камень одинаково близки к Богу (или одинаково далеки)?

(К) – Ангел, конечно, ближе, но мы говорим о том, что никакими человеческими действиями нельзя приблизить ничто сотворенное к Богу.

(А) – Да, ангел ближе к Богу, чем камень, хотя может быть и дальше от Него, если этот ангел – падший. Я имею в виду, что сотворенное Богом иерархично, вообще, во всем, что от Бога, есть иерархия (как в Церкви). Вы правы в том, что никакими только человеческими действиями нельзя приблизить нечто к Богу, но есть такие человеческие действия, которые являются внешней стороной действий Бога, – это таинства Церкви. Ничто не может стать ближе к Богу без Бога. Но как спасение человека не происходит без самого человека, так и преображение мира, его освящение не происходит без человека, ибо мир изменился к худшему через преступление первочеловека. Я не совсем понял Вас, когда Вы сказали о том, что все бытие одновременно и очень далеко и очень близко по отношению к Богу. Если все очень близко к Нему, то весь мир уже спасен, в чем я (думаю, что и Вы) сильно сомневаюсь: все вокруг нас против этого. Но, поскольку Адам впал в грех, то тогда с вашей точки зрения весь мир бесконечно далек от Бога. С падением Адама весь мир погрузился в ночь, и даже приход Христа был лишь проблеском света в этом «темном царстве». После этого Бог стал лучше относиться к миру, но сам мир остался прежним, и протестанты не верят, что мир может стать светлее, чище, ближе к его Творцу. Если угодно, то это, по сути, неверие в искупительную миссию Христа: Он пришел, но в мире, творении Божиим, которое было светлым и прекрасным, Он ничего не изменил: мир остался «сумеречной зоной», мерзостью запустения, тьмой, которая попыталась объять Свет. Из такой концепции можно сделать вывод, что Он не был Богом, не был Творцом мира.

(К) – Но мы же не делаем такого вывода!

(А) – Нет, но логика ваших рассуждений именно такова. И самое главное, что она не находит подтверждения уже в Ветхом Завете. Еще тогда, до пришествия Господа, Бог повелевает освятить скинию (на которой были вышиты херувимы) и ковчег откровения (там были литые херувимы): «Сделай мир для священного помазания. И помажь им скинию собрания и ковчег откровения... И освяти их, и будет святыня великая; все, прикасающееся к ним, освятится» (Исх. 30; 25, 26, 29). Как видите предметы становятся святыней не сами по себе, не только в смысле их использования для особых нужд окружения Бога, но через освящение они являются как носители благодати Божией. Далее мы видим, что храм Соломона, в котором были статуи херувимов, тоже освятил Бог в ответ на молитву Соломона (3 Цар. 9, 1-3). Как же относились к этим святыням в Ветхом Завете? Запрещали их почитание, как сейчас баптисты запрещают почитание икон? Нет. Перед этими святынями поклонялись: перед храмом (Пс. 5, 8), перед скинией (Числ. 20, 6) и перед ковчегом (Ис. Нав. 7, 6). Бог принимал это поклонение Себе через почитание святынь, так и сейчас Он принимает такое поклонение через иконы и другие святыни (Христос назвал иерусалимский Храм Своим домом, а затем апостолы были в этом Храме для молитвы (см. Деян. 3, 1; 24, 11)). Итак, если в Ветхом Завете были возможны вещественные святыни, то есть приближенные к Богу объекты, носители благодати, то тем более это возможно в Новом Завете, когда с приходом Христа наступила пора благодати и освящается весь мир. Но если верить Вам, то мир как пребывал, так и пребывает в ночи благодати.

(К) – Я, разумеется, знаю, что православные рассказывают о чудесах, которые происходят от икон в подтверждении правильности иконопочитания. Но разве не бывает лжечудес? И затем, кроме освящения икон православные совершают перед ними некие малопонятные действия: возжигание свечей, каждение. Мне кажется, это только затрудняет наше поклонение Богу.

(А) – Да, лжечудеса бывают. И они исходят от врага рода человеческого. Но эти лжечудеса призваны отвратить человека от Бога и бросить его в бездну зла. Чудеса же, которые творит Бог через иконы, наоборот, ведут людей к Богу, чему масса примеров. Сталкиваясь с этими чудесами, люди укрепляются в вере, а не уходят от нее. Правда, радикальные протестанты могут сказать, что православие – это чуть ли не сатанизм, но я не думаю, что Вы принимаете эту точку зрения.

(К) – Да, я ее не принимаю.

(А) – А теперь о свечах и каждении. Мы опять сталкиваемся с тем, что протестанты готовы отвергнуть то, чего они не понимают. В действительности все эти действия, конечно, имеют определенный смысл. Что касается свечей, то в Писании свет – это имя Божие (см. Ин. 1, 9), и святые сравниваются со светом Солнца (см. Мф. 13, 43), и Церковь со светильником (см. Отк. 1, 13). И Церковь, как светильник миру, с древних времен использовала свечи при богослужении. Об этом говорят Тертуллиан (ок. 200 г.), Евсевий Кесарийский (нач. 4 в.), Константин Великий (первая четверть 4 в.) и т.д. Смысл же возжжения свечей в храме следующий: 1) Свечи – выражение духовной радости и торжества Церкви, горения сердец; 2) Свечи означают пламенную любовь к Богу и святым; 3) Они являют наше поклонение Богу как Свету и святым Его, слава которых подобна солнцу; 4) выражают идею благовествующей Церкви несущей свет Евангелия в мир. То есть горящие светильники выражают нашу веру в Бога, надежду на Него (например, свечи как выражение надежды на будущую блаженную жизнь во свете Божьем тех, кто умер), любовь к Нему. Горящая свеча в данном случае говорит гораздо больше, чем множество слов, ибо какими словами выразить нашу надежду на просвещение светом Господним, нашу радость о Боге! Каждение фимиамом имеет такой смысл: 1) Служит для освящения места молитвы и предстоящих; 2) Для выражения особенного почтения, благоговения и торжественности; 3) Обозначением возношения молитвы, которая, как кадильный дым должна возноситься к Богу (см. Отк. 8, 4); 4) Служит образом духовно-приятного Богу благоухания, каковым всегда должны быть верующие²⁷. Замечу, что использование свечей и фимиама при богослужении установлено Писанием. Так чтит святыню еще в Ветхом Завете (см. Исх. Гл. 25, 27, 30), и Господь нигде не запрещает эти элементы богослужения в Новом Завете. Протестанты утверждают, будто свечи и каждение мешают поклоняться Богу «в духе и истине». При этом они не могут объяснить, а как это, собственно, происходит: что, свеча «загораживает» от меня Бога?! Или, быть может, каждение препятствует мне поклоняться Ему?! Напротив, свечи и фимиам выражают наше поклонение Богу «в духе и истине» видимым образом, говорят, что Божья благодать уже здесь, с нами. Поклонение выражается и в словах, но нельзя же ограничиваться только одними словами, необходимо являть поклонение Господу всеми возможными способами, если они благочестивы, каковыми и являются светильники и каждение.

(К) – Неужели нельзя молиться Богу без свечей и фимиама и ограничить выражение поклонения Ему только словами?

(А) – Ранее Вы спрашивали, можно ли молиться без икон. Как и тогда ответу: да, можно молиться без свечей, ибо молиться нужно всегда. Но, как и икона, зажженная свеча и возкурение фимиама помогают молиться, так как наполняют наше сердце радостью, ощущением красоты Божьей, возносят его к Богу, сосредотачивают ум на Вездесущем Свете и как летит к небу благовонный дым, так воспаряет душа ко Всевышнему (если есть цвета и запахи, направляющие нас к греху, то должны быть цвета и запахи, ведущие к Богу). Вообразите, что нет *чёрного* цвета при трауре, нет *белых* одежд невесты, нет свечей на праздник и так далее, и нечто глубокое и существенное в человеческой культуре умрёт. Так что, нет, нельзя ограничиться словами, как вообще нельзя ограничить поклонение Богу. Вот юноша дарит любимой девушке цветы в знак любви. И эти цветы говорят лучше, красноречивее любых слов.

(К) – Но ведь это может быть ложный знак. Возможно, что он совсем ее не любит.

(А) – Возможно. А если человек падает перед Богом, а сердце его остается злым? Если он молится Богу, а помышляет только о земном? Означает ли это, что нужно отменить телесное поклонение Богу и молитву к Нему?

(К) – Нет, разумеется.

(А) – Тогда ни в коем случае нельзя отменять и зажигание свечей, и фимиам, тем более, что их употребление узаконено Библией. Даже у лютеран, между прочим, сохранялось, хотя и не повсеместно, зажигание свечей. Вы упразднили эти благочестивые символы как выражения веры, выражение того таинственного, что происходит в жизни Церкви, и ваши здания перестали напоминать о Боге, что заставило известного протестантского мыслителя современности Пауля Тиллиха констатировать: «Если нет символов, в которых святое переживается как присутствующее, то опыт святого исчезает»²⁸. Попытка поклоняться Богу «в духе и истине», разрушая символы, выражающие это поклонение, привела к тому, что вы обнищали и духом, и истиной: «История развития протестантизма является хроникой штурма образов. Одна стена падала за другой. Да и разрушать было не слишком трудно после того, как был подорван авторитет церкви.. Образы разбивались один за другим, пока наконец, не пришла ужасающая ныне символическая нищета. Тем самым ослабились и силы церкви: она превратилась в твердыню без бастионов и казематов, в дом с рухнувшими стенами, в который ворвались все ветры и все невзгоды мира... крушение самого протестантизма, разбившегося на сотни деноминаций, является верным признаком того, что этот тревожный процесс продолжается»²⁹.

В связи с этим Бердяев справедливо написал, что «богатая культура, культура красивая и творческая, связана кровно с христианской мистикой и символикой, с культурой, с тем духом, который создал икону, зажег перед ней лампаду и воскурил ладан. Борьба рационалистического духа с иконой, лампадой и ладаном роковым образом превращается в борьбу с культурой»³⁰. Бердяев даже пытался объяснить, что немецкая культура оказалась плодотворной именно потому, что в большей степени была связана с немецкой средневековой мистикой, а не с протестантским рационализмом. Представьте себе, что неопротестантизм победил бы в первые века христианства: в этом случае у нас не было бы великой византийской, древнерусской, романской, готической архитектуры, не было бы выдающихся творений византийских и русских иконописцев, картин ренессансных мастеров (имею в виду их художественное мастерство), не было бы замечательных святоотеческих творений и схоластических трактатов, прекрасной церковной музыки. А что вместо этого? Унылые и блеклые молитвенные дома (лучшие из них лишь позабытые воспоминания о готике), раскрашенные комиксообразные картинки «в детских библиях» (это вместо икон и картин), пропагандистские брошюры, которые поражают своим самоуверенным невежеством, стихи, оскорбляющие поэтический вкус, пение, в котором нет и следа величия, ибо оно рождено не в ежемгновенном покаянии перед Богом, не в тихом благоговении перед святыней, но в чувстве собственного превосходства. Разве это не уничтожение культуры? Впрочем, протестанты пытались уничтожить культуру не только духовно, но и физически.

(К) – Не понимаю, что Вы хотите этим сказать?

(А) – Я хочу сказать этим, что протестанты действительно уничтожали объекты культуры. Например, в 1522г. в Виттенберге под руководством Андреаса Карлштадта уничтожались картины и статуи в храмах. А в 1566г. нидерландские кальвинисты уничтожили (полностью или частично) иконы и статуи в 5500 церквях (в маленьких Нидерландах вряд ли было намного больше церквей). Не буду напоминать о том, что ваше вероучение близко к кальвинизму. А Вам этот погром ничего не напоминает?

(К) – Что он должен мне напоминать?

(А) – То, что спустя 350 лет после нидерландских событий происходило в другой стране, в России. Там тоже уничтожали иконы, да и сами храмы, хотя и руководствуясь другим вероучением. Вот в чем суть: при такой разнице в вероучении, такое пугающее сходство в результатах!

(К) – Наша конфессия не может нести ответственность за события 1566г., мы вообще против крайностей подобного рода и осуждаем всякое насилие на религиозной почве.

(А) – Но ведь взгляды нидерландских кальвинистов на иконы были такие же, как у вас. Но они, в отличие от Вас, были последовательны. Если иконы и статуи – это идолы, то с ними нужно поступать так, как поступали с идолами в Ветхом Завете. Например, Моисей статую золотого тельца, которой поклонялся народ, сжег в огне, стер в прах и рассыпал по воде (см. Исх. 32, 20), жертвенник Ваала разрушен Гедеоном, то есть идолы уничтожались. Так что нидерландские иконоборцы поступали логично и, кроме того, строго «по Библии»: «Внутри храмы выглядели так, будто там поработал палач: у святых на иконах выколоты глаза, у статуй мадонн – отбиты головы»³¹. А вот что пишет Проспер Мериме об их французских единоверцах: «Но особенно ... пострадала ... несчастная мадонна. Следы пуль, повредивших статую местами в двадцати, свидетельствовали о той ярости, с какой гугеноты разрушали «языческие кумиры». Набожный католик, проходя мимо статуи, из чувства благоговения снимал шляпу, а всадник-протестант почитал своим долгом выстрелить в нее из аркебузы, и если попадал, то испытывал такое же точно удовлетворение, как будто он сокрушил апокалиптического зверя или же искоренил идолопоклонство»³².

(К) – Я не вижу никакой необходимости оскорблять религиозные чувства других людей.

(А) – А вот Моисей, Гедеон и многие другие сочли нужным уничтожить языческие идолы. Сам Бог велел делать это (см. Суд. 6, 25). И христиане, как мы знаем, уничтожали статуи языческих богов: неужели это не оскорбляло чувств язычников? Вы бы сами смогли уничтожить икону?

(К) – Нет, я уже объяснил почему.

(А) – То есть Вы не хотите поступать «по Библии»? Какой же это протестантизм; - только Библия! Вот представьте себе: Вы идете по улице и видите, как человек бросил наземь икону Спасителя и топчет ее ногами. Как бы Вы прореагировали?

(К) – Отрицательно.

(А) – А он бы сказал, что топчет кусок дерева – подумаешь, богохульство!

(К) - Но это не кусок дерева, это изображение Христа.

(А) – Ах, так это изображение! Но ведь не Сам же Господь... Другой пример: Вы видите, как некто рвет Библию на части. Что бы Вы сделали?

(К) – Естественно, постарался бы всеми силами прекратить этот ужас.

(А) – А этот человек сказал бы Вам, что он разрывает не Библию, а просто большой кусок бумаги.

(К) – Да ведь это слово Божие.

(А) – То есть писатель изображает Бога и деяния Его словами?

(К) – Да.

(А) – Тогда оно, как и икона, образ Божий. Стало быть, Вы согласны с тем, что поругание, оскорбление образа Божьего, есть поругание Самого Бога, хула на Него.

(К) – Да, я могу согласиться с этим.

(А) – С этим нельзя не согласиться, ведь с такой же ситуацией мы сталкиваемся и во внерелигиозной сфере: например, оскорбление государственного флага, это оскорбление страны, символом которого он является, а если вы любите свою страну, то и к ее флагу относитесь с уважением. Отсюда следует простой вывод: если поругание иконы Христа есть поругание Самого Спасителя (то есть человек выражает свое отвержение Христа, оскверняя его иконы), то, следовательно, и поклонение Спасителю выражается в почитании Его изображений: если ты почитаешь иконы Христа, то почитаешь Самого Сына Божьего. По правде говоря, я не понимаю, как можно любить Христа и ненавидеть Его изображения, или относиться к ним равнодушно. Ведь равнодушие – форма ненависти. Если человек равнодушен к Библии, образу Божьему, то он не любит Бога, тоже и с иконой – холодное безразличие к иконам Христа есть нелюбовь к Спасителю, или слабая любовь к Нему.

(К) – Нет, конечно, можно с почтением относиться к иконам, как к памятникам искусства, например.

(А) – Что-то я не замечал у баптистов «почтения» к иконам даже в этом смысле. И потом, такое «почтение» лучше демонстрировать в музее, а не в храме. Мне трудно понять, как можно смотреть на изображение Христа, и не испытывать благоговения перед Ним (хотя изображения Господа в ваших изданиях зачастую действительно не вызывает благоговения, настолько они далеки от благочестия: собственно, какая любовь к Христу, такие и изображения), не молиться Спасителю.

(К) – Если я смотрю на изображение Христа и испытываю благоговение перед Ним, я могу закрыть глаза и молиться, иначе получится, что я почитаю изображение.

(А) - Но тогда зачем Вы стали изображать Христа в Ваших молитвенных домах? Если изображения так «соблазняют» ваших прихожан (человек посмотрит на изображение Христа и еще молиться перед ним начнет), то лучше их убрать совсем и полностью запретить изображения. Эта странная совокупность чувств: человек смотрит на образ Христа, испытывает благоговение перед Ним, и вдруг он отворачивается от того, что вызвало это благоговение (или закрывает глаза), отталкивается от образа Христа и начинает молиться Ему, - такое впечатление, что он больше не хочет испытывать благоговение, не хочет, чтобы образ напоминал ему о Христе, не хочет, чтобы изображенный лик Христа звал его отказаться от зла и покаяться в грехах, раз он отстраняет образ при молитве. Разберитесь сами в этой протестантской антиномии: мы любим Христа, но холодно-равнодушны к Его образам, или попросту ненавидим их, если это православные иконы. Тут было сказано о «почтении» к иконам как «памятникам искусства». Это очень любопытно, учитывая, что христиане уничтожали статуи богов (Зевса, например) и совсем не думали о том, что это «памятники искусства». Какая жалость!

Итак, перед Вами следующая дилемма: если иконы - это идолы, и почитание их, - идолопоклонство, то вы, «строго следуя Библии», должны их уничтожить. Вы скажете, это нарушение закона, но разве вы не хотите претерпеть «мученичество» за Христа? Поскольку вы все равно этого не делаете, то, очевидно, вы де-факто отрицаете, что изображения это идолы, а почитание их – идолопоклонство. Но тогда у вас не остается другого выхода, как почитать иконы Христа и Его святых. Если вы любите своих отца и мать, Вы же не будете плевать в их фотографии, резать их на куски, или с полным безразличием проходить мимо этих фотографий? Так и с иконами, если вы любите Христа, вы обязаны почитать Его изображения. Любое другое отношение к ним есть оскорбление Спасителя: пренебрегая изображением распятия Христа, вы соучаствуете в этом распятии, нанося Ему новые раны. Вспомните, как уничтожали иконы безбожники-коммунисты: их направляло к этому то же существо, которое сказало Адаму и Еве, - «будете как боги». Но если иконы Христа и всех святых вызывают такую ненависть у этого существа, не означает ли это, что мы должны почитать их? Подумайте об этом.

(К) - Я еще могу понять, что можно изображать Христа, ведь Он - наш Спаситель. Но Вы все время говорите, что изображать нужно и святых и даже ведете речь о поклонении им. Но они не боги! И им нельзя поклоняться, не нарушая 1-й заповеди. Только Христос нас спас и никто другой. Вы утверждаете, что между Богом и человеком есть ряд посредников, что совершенно излишне. Такое посредничество святых, как правильно замечал Лютер, отдаляет верующих от Христа, ибо почитание святых закрывает от них Христа. Кроме того, почитание святых является унижением заслуг Христа. Таким образом, почитание святых вносит политеистический элемент в христианство.

(А) - Мы опять наблюдаем, как протестантизм неправильно воспринимает православные догматы. Начнем с истории, поскольку почитание святых восходит к глубокой древности. О почитании святых есть свидетельства нач. 2 в. (Мученичество св. Игнатия Богоносца), сер. 2в. (житие Св. Поликарпа Смирнского), Тертуллиана (кон. 2 в.) и т.д. Уже одно это не дает права протестантам утверждать, будто было время, когда почитание святых не было. Вы говорите, что поклонение святым противоречит 1-й заповеди. Это действительно было бы так, если бы святым поклонялись как Богу, служили бы им. Однако ничего подобного не происходит. Никто не думает, что святые сотворили мир, или что они – самостоятельные источники благодати, независимые от Бога, никто также не отрицает их человеческой природы и не приписывает им некую «сверхчеловеческую» природу. Не слишком убедительным выглядит тезис (предложенный Лютером), что молитвы к святым умаляют значение искупительной миссии Господа, как если бы крестные страдания Христа были не вполне достаточными, чтобы омыть грехи всего мира. Это, опять-таки, извращенное понимание почитания святых.

Я не могу не согласиться с Вами в том, что Христос нас спас и в этом деле у Него не было соучастников. Другими словами, святых нельзя считать соспасителями вместе с Христом. Они никоим образом не помогали Ему распинаться на Кресте и страдать за грехи всех. Христос назван Ходатаем и Посредником, в том смысле, что Он один «предавший Себя для искупления всех» (1 Тим. 2, 6). Святые, как следует из вышеизложенного, не могут быть названы ходатаями и посредниками в том же самом смысле. Кроме того, Христос имеет силу ходатайства от Самого Себя, ведь Он Самосущий Бог и бытие имеет не от чего-либо другого, но от Самого Себя, Он Сам есть бытие. В этом плане других ходатаев просто быть не может. Но святые имеют силу ходатайства от Господа Иисуса Христа и ходатайствуют не в свое имя, но в Его (см. Ин. 16; 23-24, 26), как имеющие славу, которую Отец дал Сыну, а Сын – апостолам и всем святым (см. Ин. 17, 22). Собственно, уже апостол Иаков утверждает почитание святых, говоря, что мы ублажаем, то есть прославляем как блаженных в Боге, «тех, которые терпели».

(К) – Простите, но на каком основании нужно молиться святым? Разве недостаточно молитвы одному только Богу?

(А) – Ну, во-первых, христианам вообще нужно молиться друг о друге. Естественно, что мы просим святых, то есть прославленных Богом христиан, молиться о нас. И, во-вторых, молитвы к святым основаны на том, что «много может усиленная молитва праведного». Поскольку вы говорите, что не нуждаетесь в молитвах святых, то это, видимо, должно означать, что сами вы считаете себя более праведными и полагаете, что ваши молитвы более благоприятны Богу, чем молитвы святых. Если так, то это лишь безмерная гордость и ничего более. В священном Писании мы встречаем немало примеров того, что молитва праведных имеет гораздо большую силу перед Богом, чем наша. Например, молитва Авраама была приятна Господу, ибо сам Бог сказал Авимелеху об Аврааме: «он пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив» (Быт. 20, 7) и Авимелех просил Авраама молиться за него и «помолился Авраам Богу, и исцелил Бог Авимелеха, и жену его, и рабынь его» (Быт. 20, 17). Так же Господь говорит и друзьям Иова: «раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов. 42, 8). И разве иудеи не просили молитв у Самуила: «не переставай взывать о нас к Господу Богу нашему, чтоб Он спас нас от руки Филистимлян» (1 Цар. 7, 8). И по молитве Самуила филистимляне были поражены перед Израилем. Таким образом, еще на примерах Ветхого Завета мы видим, что молитвы к святым являются богоугодными, ибо «очи Господа обращены к праведным и уши Его к молитвам их» (1 Пет. 3, 12).

(К) – Но разве Бог не может помочь нам и без молитв святых? Получается, что молитвы святых как бы обязывают Бога помогать нам в нуждах наших.

(А) – У Вас странная логика. Бог всемогущ и может ли кто-то или что-то обязать Его, кроме Него Самого? Да, Бог может помочь нам и без молитв святых, но ведь точно также Он может помочь и без наших молитв. Разве наши молитвы обязывают Его помогать нам? Разве Он и без наших молитв не знает наших нужд? Господь всеведущ. Но если бы Он все время помогал отворачивающимся от Него (раз они не считают нужным молиться Ему) и спасал ненавидящих Его, то можно ли было бы говорить о Всеблагом и Всесправедливом Боге? Можно ли было бы говорить о Свете, в коем нет тьмы? Бог разве не мог оказать милость Авимелеху без молитвы Авраама, друзьям Иова без его молитвы, а иудеям без воззвания Самуила? Конечно, мог бы. Но они прогневали Бога, отступили от путей праведных, и отступил бы от них Господь, если бы не молитвы праведных к Господу, если бы не надежда прогневавших Его на людей угодных Богу. Молитвы святых не «заставляют» и не «обязывают» Бога даровать нам милость, но они приятны Ему, сильны перед ним и поэтому Господь милует нас ради молитв святых. Это, разумеется, возможно не всегда, ибо так сильно оскорбляем мы Всевышнего, что и молитвы святых недостаточны перед Богом, как сказал Он Иеремии: «хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» (Иер. 15, 1).

(К) – Но ведь вы, православные, молитесь святым не просто о нуждах, но и о спасении, значит, вы считаете, что они участвуют в вашем спасении, следовательно, по-видимому, вы на деле признаете, что спасение, совершенное Христом, не вполне достаточно.

(А) – Да, мы признаем, что святые помогают в деле нашего спасения, но они помогают нам совсем не в том смысле, который Вы пытаетесь приписать. Можно выделить 3 аспекта, в понимании спасительной помощи святых: 1) Мы спасаемся через Писание, которое нам было дано Богом не иначе, как через посредство святых. Кстати, святые в этом смысле могут быть названы и посредниками. Не будете же Вы возражать, что святые помогают нам спастись в данном аспекте?

(К) – Если ограничиться только этим, то здесь просто нечего возражать.

(А) – Далее, 2) святые помогают нам спастись в том смысле, что своей жизнью во Христе они служат для нас примером, образом благочестия и зовут нас следовать им³³. В Новом Завете не раз говорится о подражании святым (см. Иак. 5, 104 Евр. 13, 7). И здесь я полагаю трудно что-либо возразить. Ведь во святых живет Христос, Он вообразился в них, они суть образы Христа и поэтому, подражая им, мы подражаем Христу. И, наконец, святые содействуют нашему спасению молитвами своими к Богу, и Бог посылает нам благодать по молитвам святых, через них. Надо заметить, что когда Господь сменяет гнев на милость по молитвам святых, то это не означает, что Бог изменил свое отношение к нам, но, видя наше упование на молитвы святых, Он, ради прославленных Им праведников, дает нам Свою благодать.

Опять-таки, единый источник спасения только в Боге, и святые не посылают благодать от себя, как если бы они были независимыми от Бога центрами благодати, но благодать посылается Богом от Самого Себя через святых, по их молитвам. Уже в Новом Завете мы видим, как апостолы совершали чудеса. Естественно,

они совершали чудеса не своей силой (тогда это магия, а не христианство; кстати, и таинства, совершаемые священником, тоже не творятся им своей собственной силой, но Богом), но силой Божьей, то есть Бог через них посылал благодать. Также происходит и когда святые, находясь на небе, совершают чудеса благодатью Божией, ибо сильно их молитвенное предстательство перед Ним, но Творцом чудес, их движущей причиной является только Бог. Таким образом, Бог – первоисточник благодати, но он может сообщать ее через святых, делая и их источниками благодати, но всегда зависимыми от Бога.

(К) – Это ведь не означает, что Бог посылает Свою благодать только через святых, разве Он не может посылать ее непосредственно? Кроме этого, мы ведь можем молиться Христу непосредственно, а не через святых?

(А) – Первый Ваш вопрос сложнее. Бог может посылать Свою благодать и непосредственно, тем более, что всю безмерную совокупность благодати Божией не могут вместить и все святые. Но если за нас не предстательствуют святые своими молитвами, если считаем их почитание «язычеством», то подает ли Господь благодать таким людям? Что касается второго вопроса, то ответ на него может быть только положительным. Да, можно и нужно обращаться к Христу «непосредственно». Наши молитвы к святым – это ведь тоже молитвы ко Христу, так как мы просим их молиться к Господу. Мы прибегаем к молитвам святых, потому что их молитвы гораздо приятнее Господу, чем наши. Вы сказали, что святые якобы «закрывают» от нас Христа. Но как это те, в которых Он изобразился и живет, могут скрыть Его от нас, а не являть, открывать Его нам? Как это те, кто молитвами своими приближает нас к Нему, могут затемнять Его лик? Если кто-то закрывает от нас Господа, то это не святые, но те, кто противоположен им, люди греха.

(К) – Вы рисуете такую картину: человек прогневал Бога, но прибег к молитвам святых и избежал гнева Господа, то есть, получается: грешни, призывай святых и все будет в порядке.

(А) – «Картину», о которой Вы говорите, рисует Писание. А та карикатура, которую Вы нарисовали далее, в Писании отсутствует. Правда, нельзя понимать это в католическом смысле, когда Бог представал как Страшный Судия, а святые – как милосердные адвокаты людей перед Ним. Бог у католиков стремится покарать людей, а святые упрощают Его этого не делать. Нет, святые не милосерднее Бога, ибо Он – бесконечное милосердие. Гнев Бога означает, что мы уклонились от путей Его и движемся к гибели, а не то, что Он жаждет нас погубить. Святые молят Бога, чтобы Он вернул нас с пути адского на путь истинный. Но это не происходит без нас. Неужели Вы думаете, что человек, погружающийся в пучину зла и гневающий Бога, всегда будет избегать наказания Божия молитвами святых? Нет! Ибо «для святых нет благочестия, желаннее и лучше твоих стараний следовать их добродетели! Ты хочешь расположить к себе Петра и Павла? Подражай вере одного и любви другого... победи зло добром! Святой оценит эту почесть гораздо больше, чем, если ты зажжешь ему сто свечек.. Ты почитаешь кости Павла и не почитаешь его дух, скрытый в сочинениях?»³⁴.

То есть, какое же это почитание святых, если мы не подражаем им, как они подражали Христу? Какое это почитание святых, если зажигаем свечи перед их иконами, а в сердце дух злобы? Какое это благоговение перед мощами святых (ибо через них Господь подает благодать), если мы отвергаем их душу, в которую вселился Бог? Из этого можно сделать 2 разных вывода: 1) отменить почитание святых, раз возможно такое злоупотребление этим, что сделали протестанты; 2) Разъяснить, что истинное почитание святых состоит в следовании тому пути добродетели, который они прошли и тогда молитвы святых помогут нам (хотя их не нужно оставлять в любом случае). Нужно чествовать святых и зажженными свечами как просвещенных Светом Божиим, но и самим надо стремиться к Свету. Увы, извращают и Писание, но это же не повод, чтобы отменить его. Все мы много грешим, но не будем забывать о молитвенной помощи святых и прославим тех, коих Сам Бог прославил.

(К) – Вы не только призываете святых в своих молитвах, но и поклоняетесь им. Если это не божеское поклонение, тогда в чем разница? Если же разницы нет, тогда это язычество.

(А) – На последнее замечание мне трудно возразить. Я уже говорил раньше, что поклонение святым не имеет тот же смысл, что и поклонение Богу. В послании восточных патриархов о вере сказано, что «вся честь, воздаваемая святым, относится к величеству Божию, которому они благоугождали на земле всей своей жизнью», следовательно, поклонение святым относится к Христу, Который в них просиял, к Богу, Который их прославил. Если святым дана слава, которую Отец дал Сыну, то поклонение им как носителям Славы Господней, более чем уместно, то есть это поклонение не человеческой природе самой по себе, это не служение (которое подобает лично Богу), но поклонение Тому, Который неразлучно с ними во веки веков. Поклонение в этом смысле мы видим в нескольких местах Писания (см. 1 Цар. 28, 14; 4 Цар. 2, 15; Деян. 16, 29). Сам Бог-

Отец почитает святых (см. Ин. 12,26). В то же время апостолы, например, категорически отвергали поклонение им как Богу (см. Деян. 14, 11-15).

(К) – Вы молитесь святым так, как если бы это были боги, то есть надеетесь на то, что они слышат все ваши молитвы, но ведь один только Бог всеведущ и никто другой.

(А) – Да, святые не могут быть названы абсолютно всеведущими. Но просвещаемые благодатью Божьей, они могут обладать знанием относительно множества событий (см. Деян. 5, 3-4). Теперь же, когда они на небесах, их знание является совершенным, и по благодати Божией они могут слышать все наши молитвы: если Бог через них сотворил такое изобилие чудес, то и такое чудо как слышание наших молитв подвластно Ему (это можно заключить из Лк. 16, 24-26). Поэтому, да будем молиться святым и воздавать им должную честь и поклонение (замечу, что телесное поклонение есть выражение почитания святых и не имеет такого же смысла, что поклонение Богу: например, если юноша становится на колени перед возлюбленной, это же не значит, что он поклоняется ей как Богу). Как сказал наш Спаситель апостолам: «кто принимает вас, принимает Меня» (Мф. 10, 40). Так и те, кто почитает святых, истинно поклоняется Богу, а те, кто отвергает их почитание, оскорбляет Его Самого как Прославившего этих праведников. Если ваша конфессия вообще признает, что есть святые люди, то она не может признавать и то, что святых необходимо почитать и обращаться к ним с молитвою. Например, признаете ли Вы святость апостолов Петра и Павла?

(К) – А кого Вы называете святыми?

(А) – Тех, кто по слову апостола, живет не сам по себе, но в ком живет Христос.

(К) – Да, апостолов Петра и Павла нужно считать святыми.

(А) – Но ведь нельзя почитать апостолов и всех святых святыми только «теоретически»: вера предполагает и действия, дела. Если вы признаете святых святыми, то необходимо молиться им – это и есть их «практическое» почитание, ведь тем самым вы свидетельствуете, что признаете силу молитв этих людей перед Богом. Если же вы не молитесь им, значит «на деле» отвергаете их как святых, то есть не верите в их святость и в силу их молитв. Представьте себе, что человек утверждает, что верит в Бога, а поклоняться и молиться Ему не желает. Истинная ли это вера? Конечно, нет. Но так и со святыми. Почитаете святых: молитесь им, и тем самым на деле докажете, что признаете их святость, иначе ваше почитание святости – только слова, скрывающие ваше неверие в возможность святости, подлинного единения с Богом.

(К) – Но самое потрясающее в вашем почитании святых – это почитание Девы Марии. Мне кажется, что ваше обожествление святых в полной степени реализуется в прославлении Марии: вы называете Ее и Богородицей, и Царицей неба и земли, и Владычицей, и Госпожой! В довершении всего вы молитесь Ей: «спаси нас», что фактически ставит Ее на один уровень с Богом. Говорить после этого, что поклонение святым – это нечто иное по сравнению с поклонением Богу, было бы неразумным.

(А) – Надо сказать, что Ваши упреки стандартны для протестанта любой конфессии. Прежде чем ответить, я хотел бы уточнить некоторые моменты. Например, Вы признаете приснодевство Богоматери?

(К) – Что это значит?

(А) – Это означает, что Пресвятая Богородица была Девой до Рождества, в Рождестве (то есть родила Спасителя без разрушения девственности и без родовых мук) и после Рождества (то есть у нее не было других детей).

(К) – Что касается нашей конфессии в целом, то мы, безусловно, признаем, что Мария была Девой до Рождества, то есть у нее не было детей до Рождества Христова (ибо Господь назван «Первенцем»), и Она зачала Его непорочно, без потери девства, но в отношении Ее девства в Рождестве и после него, мы не можем быть столь категоричны. Мне представляется, что эти утверждения не имеют существенного значения. Нет никакой разницы, были у Нее еще дети или нет, разрушило ли Ее девство Рождение Христа или нет. В принципе, нет ничего предосудительного в том, чтобы предполагать, что Она имела и других детей, кроме Иисуса (см. Мф. 13, 55-56). Некоторые представители нашей конфессии так и считают.

(А) – Последнее я могу подтвердить и своим личным опытом. Но Вы чуть ранее назвали Марию Девой, стало быть, Вы признаете Ее приснодевство? Если Вы отрицаете это, то нельзя называть Ее Девой, а просто «женщиной», матерью Христа и т.д.

(К) – Дева Мария – это традиционное наименование, и я не настаиваю на нем. Главное исповедовать, что Она зачала Иисуса Христа непорочно, все остальное не важно для спасения.

(А) – Что ж, ситуация проясняется. То есть Вы хотите сказать, что безразлично – верить ли, что Спаситель родился как простой человек (как Вы или я), с разрушением девства, или Он был рожден, как подобает Сыну Божьему? Имела ли Его Мать много детей кроме Него, как самая обыкновенная женщина, или Он был Единственным?

(К) – Мария и есть «самая обыкновенная женщина»!

(А) – Значит, Бог воплотился от обычной женщины, такой же, как и любая другая?

(К) – В общем, да. Хотя, Она и была праведной, но в целом Она ничем не отличалась от других женщин.

(А) – Я не знаю, понимаете ли Вы, понимают ли все баптисты, но то, что сейчас было сказано, есть не что иное, как хула на Бога в лице Спасителя нашего. Ибо эта хула – предполагать, что Сын Божий был зачат непорочно, девственно, а родился, разрывая девство и мучая свою мать, как обыкновенный смертный младенец, причастный первородному греху. Ибо это хула – думать, что ту, которой коснулся и от которой воплотился Сам Бог, мог коснуться еще кто-либо, разрушив ее девство, например Иосиф, который через Ангела знал, что «родившееся в Ней есть от Духа Святого» (Мф. 1, 20), то есть от Бога, и что Ее Сын «спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21) и Бог позволил бы совершиться сему: это хула – полагать, что Она после Рождения от Нее Сына Божия могла позволить Себе испытать плотскую страсть, чувственные удовольствия, Она, с Которой соединился Бог так, как Он не соединялся никогда и ни с кем, вдруг якобы могла соединиться с мужчиной плотским соитием. Причем многократно (ведь Вы говорите, что детей было много): страшно, чудовищно и мерзко даже помыслить, что в Той, в Которой возобитал Бог, могло обитать мужское семя и извергающей его орган (Господи помилуй!).

Смотрите, вот Оза прикоснулся к Ковчегу Завета, к великой святыне и Бог поразил Его смертью (см. 2 Цар. 6, 6-7) и жителей Вефсамиса за то, что они заглядывали в ковчег поразил «поражением великим» в количестве 50070 человек (см. 1 Цар. 6, 19), а Вы утверждаете, что к Живой Святыне, в которой Бог присутствовал не одной лишь благодатью, но и всем Своим существом, навеки освятив и прославив Ее, присутствовал лично, так, что Она родила Его во плоти, мог прикоснуться мужчина и не просто прикоснуться, но и уничтожить Ее девственность, без меры осквернив тем самым святыню из святынь. Если это не хула, тогда что такое хула? Если это не мерзость перед Богом, тогда что такое мерзость? Грех Озы и жителей Вефсамиса по сравнению с тем, что утверждаете Вы – это как капля воды по сравнению с бескрайним морем. Если Вы допускаете мысль о том, что кто-то мог осквернить Всесвятую Деву, то я задам вам вопрос: мог ли существовать мир после осквернения Святейшей из Святых?!

(К) – Должен сознаться, что я не понимаю Вашего гнева. Разве Бог не заповедал «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28). Значит, рождение детей не греховно, и все Ваши рассуждения в связи с этим не имеют смысла.

(А) – Да, Бог сказал так Адаму и Еве. И эта заповедь остается. Но то, что было безусловно верным в Ветхом Завете, не является таковым в Новом, а ведь с Пресвятой Девы начинается Новый Завет. В нем система ценностей в этом плане меняется. Уже у пророка Исаии мы читаем слова Господа о том, что соблюдающие девство прославятся более других (см. Ис. 56, 4-5). А Иоанн Креститель – разве Он не был девственником? Но Господь не порицает Его за невыполнение заповеди о размножении, но говорит: «из рожденных женами, не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф. 11, 11). Господь Сам говорит о превосходстве девства (см. Мф. 19, 11-12). Наконец, апостол Павел ставит девство превыше всего в христианской жизни, выше супружеских отношений в браке (см. 1 Кор. 7гл.), а Богоматерь, будучи уже обрученной мужу, на слова Ангела о том, что Она родит Сына Божия отвечает: как будет это, когда я мужа не знаю? (см. Лк. 1, 34). Если Она собиралась вступить с Иосифом в плотские отношения, этот вопрос был бы совершенно бессмысленным. Более того, семитская первооснова этого выражения позволяет перевести его иначе: «как это будет, раз я не хочу познать мужа», а это указывает, что Пречистая Дева желала остаться девственницей до конца жизни (тогда уже были люди давшие Богу обет девства)^{35*}. В таких условиях рождение детей от мужа было грехом. Выше уже было сказано, что Родившая чудесно Бога, смертно согрешила бы, дозволив мужу прикоснуться к Себе. О том, что Пренепорочная Дева взяла на Себя обет девства сказано и в так называемой Истории Иакова о рождении Марии (гл.8), древнехристианском памятнике, письменно зафиксированном ок. 150г.

(К) – Последний приведенный Вами источник, хотя и древний, но это не Писание. В то же время у Матфея читаем черным по белому: «И не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего Первенца» (Мф. 1, 25). Здесь совершенно ясно сказано, что после Рождения Господа у Марии и Иосифа были дети, а Иисус был первым. Раз есть первый, то есть и второй, третий и т.д.

* Прот. Малиновский в связи с этим пишет: «Мария.. рече к ангелу: како будет сие, идеже мужа не знаю (αὐδρα οὐ γινώσκω)? Οὐ γινώσκω - не знаю выражает состояние не только в настоящем, но и в прошедшем, и в будущем. Не знаю αὐδρα (а не τον αὐδρα или τον αὐδρα μου), т.е. не только мужа Иосифа, а вообще всякого мужа не знаю (γινώσκω - в значении Быт. 19, 8; Суд. 11, 3; Числ. 31, 17 – не позна мужа), не знаю теперь, не узнаю его и никогда (очевидно, как и свидетельствует предание, по обету девства) (Прот. Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. - Сергиев Посад, 1911. – Вып.1. – С.401).

(А) – Нет ничего более туманного, чем полная ясность. Да, я привел не библейский источник, но он лишь подтверждает то, что сказано в Евангелии от Луки. И потом, если в Библии не говорится о чем-то, то это не значит, что оно ложно. То место из Писания, которое Вы привели, отнюдь не доказывает того, чего Вы так страстно желаете. Отрицание того, что Иосиф не «знал» Богородицу, (т.е. не имел с Ней супружеских отношений) до Рождества Христова не означает, что это было позже. Православные богословы (например, св. Иоанн Златоуст) ссылались в подтверждении этого на Пс. 109,1: «сказал Господь Господу Моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Однако и после покорения своих врагов Сын Божий будет сидеть одесную Отца. Аналогично и в притче Спасителя о немилосердном заимодавце: «Государь его отдал его истязателям, пока не отдаст своего долга» (Мф. 18, 34). Это значит, что Государь отдал этого раба истязателем навсегда: как он, находясь в руках истязателей, уплатит свой долг?³⁶ Итак, трактовка данного места из Матфея, более приличествующая Писанию состоит в том, что праведный Иосиф не имел супружеских отношений с Богородицей и после рождения Спасителя, то есть, не имел их никогда. Что касается наименования Господа «Первенцем», то в законе Моисея первенцем назван любой младенец мужского пола, который родился первым после брака, даже если после этого в данном браке дети не рождались (см. Исх. 13, 2). По поводу «братьев и сестер» Иисуса необходимо сказать следующее: в Писании, как Вы должно быть знаете, одни и те же слова могут иметь разный смысл. Вот и слова «брат», «сестра» часто обозначают духовное родство, но никак не физическое. Называете же Вы друг друга, как и все христиане, братьями и сестрами, хотя это не означает, что вы все имеете кровное родство.

(К) – Да, это верно, но ведь в Писании говорится не только о братьях и сестрах Господа по духу, но и по плоти.

(А) – По чьей плоти – вот в чем вопрос. Из «Истории Иакова» мы знаем, что Иосиф был женат до того, как обручился с Приснодевой. Естественно предполагать, что у него были дети от первого брака. Очевидно также, что Иосиф к моменту обручения с Богородицей был стар, так как о нем не упоминается в Евангелиях, начиная с момента проповеди Христа, то есть к этому моменту он уже умер. Эти дети Иосифа, стало быть, были старше Спасителя (если иметь в виду человеческую природу Господа, ибо кто может быть «старше Бога»?). Кем они были Иисусу? Очевидно братьями, но не родными, а сводными. Кроме того, эти братья и сестры нигде не названы «детьми Марии», нигде не сказано, что Преподобная Дева их родила. Наконец нам известно, что у Богородицы была сестра (видимо не родная, а двоюродная) – Мария Клеопова. Если у нее были дети (нет оснований предполагать обратное), то они также могли быть названы «братьями и сестрами» Господа, но не родными, а троюродными. Автор новозаветного послания Иакова, первый епископ Иерусалимской церкви назван братом Господним (см. Гал. 1, 19). Этот Иаков был сыном двоюродной сестры Богородицы, то есть он был троюродным братом Господа, но у ап. Павла сказано просто «брат». В довершении всего, умирающий крестною смертью Спаситель, поручает заботу о Своей Матери не Ее мнимым детям, но ап. Иоанну (см. Ин. 19, 26). Если бы эти дети (дети Марии) существовали, то заботиться о Богородице надлежало бы им. То, что Спаситель препоручает Свою Мать Иоанну, означает лишь одно: у Пресвятой Девы не было родных детей, кроме Господа.

На этот факт (поручение Богородицы Иоанну), как на доказательство ее приснодевства, отсутствия у нее иных детей, кроме Первенца, указывал еще св. Иоанн Златоуст. Остается еще одно, уже совершенно фантастическое предположение, что призрачные «дети Марии» были еще в детском возрасте и не могли принять заботу о Богородице после Господа. Но это легко опровергается у Иоанна (2, 12; 7, 3), где они представлены взрослыми людьми. Поэтому нельзя не признать того, во что всегда веровала Церковь: у Богородицы не было иных детей, кроме Сына Божьего, и Она – Приснодева. То, что Богородица родила Господа без разрушения девства, доказывается и словами Исаии «Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7, 14), то есть не только зачат Дева, но Дева и родит. В подтверждении этого отцы Церкви ссылались на Иез. 44,2: «ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, прошел ими, и они будут затворены». Как указание на приснодевство Богородицы; приводили и фрагмент Песни Песней, где Возлюбленная именуется как «запертый сад», «заключенный колодец», «запечатанный источник» (см. Песн. 4, 12), символически обозначая всегдашнюю девственность Матери Спасителя. Кроме того, приводился текст из Луки 2, 7: «И родила Сына Своего первенца и спеленала Его, и положила Его в ясли». Как отмечал св. Афанасий Великий, этого просто не могло быть, если бы Пресвятая Дева родила Сына Своего обычным образом, через родовые муки: нет, она тут же спеленала Его и положила в ясли, что говорит об отсутствии каких-либо болей, мучений, связанных с разрушением девства. О рождении Христа от Девы (то есть без разрушения девства) говорят и древнехристианские авторы: св. Игнатий Богоносец (нач. 2 в.), св. Иустин (сер. 2 в.), св. Иринея (ок. 180). В истории Иакова о

рождении Марии в 27. 19 читаем: «родила Дева и сохранила девство Свое», что также отражает воззрение древних христиан. Единственным древним автором, который допускал наличие у Богоматери других детей, был Тертуллиан (De monogamia 8); он же полагал, что Христос родился с разрушением девства (De carne Christi, 20, 23). Однако Тертуллиан не является отцом Церкви (он никогда не был канонизирован), а, напротив, последние 30 лет жизни провел в монтанистской ереси.

Так что, нет никаких оснований отождествлять его мнение с мнением Церкви. Характерно, что даже в символических книгах лютеранства, в Формуле согласия (Formula concordiae) и Апологии Аугсбургского исповедания (Apologia Confessionis Augustanae) составленной сподвижником Лютера Меланхтоном в 1530 г. Мать Спасителя называется «Преславной Девой, истинной Матерью Божьей и Приснодевой», «достойной всяческой хвалы» (непонятно, правда, как практически в лютеранстве осуществляется «всяческая хвала» Пресвятой Деве). Именование Богоматери «Девой» обычно и у других протестантов³⁷, что также свидетельствует о фактическом признании Ее приснодевства. Ваше отрицание последнего можно объяснить только духом времени и присущим вашей конфессии духом разрушения, когда то, что ранее признавали даже сами протестанты, теперь не имеет значения, то, что называли «мерзостью» и «ересью» теперь называют «либеральным богословием» и «свободомыслием». Сказывается и свойственная именно баптизму повышенная «аллергия» на догматические вопросы, когда то, за что сражались и умирали христиане в течение столетий оказывается «неважным» в деле спасения.

(К) – Повторю еще раз: мы не против того, чтобы называть Марию Девой, но другие ваши величания, относящиеся к Ней для нас неприемлемы: Богородица, Богоматерь, Госпожа, Владычица и т.д.

(А) – А почему это для вас неприемлемо?

(К) – Да разве у Бога есть Мать?! Разве может человек родить Бога и дать начало Его бытию?! Это абсурдно. И как можно именовать Ее Госпожой и Владычицей, ведь это ставит Ее над миром подобно Богу. Если повнимательнее присмотреться к вашему прославлению Марии, не трудно увидеть Ее обожествление, приравнение Ее к Богу.

(А) – Ваши вопросы стары как мир. Еще ересиарх 5в. Несторий задавался ими. Но в отличие от Вас, он отрицал, что Сын Божий и Иисус Христос – это одна и та же личность, то есть для него Христос не был Богом, но был лишь человек, в котором Бог (Сын Божий) обитал. Поэтому Несторий был готов назвать Пречистую Деву только Христородицей, имея в виду, что Она родила человека Иисуса, но никак не Богородицей! Вы же, однако, признаете, что именно Сын Божий родился от Девы, то есть Находившийся в чреве и Родившийся не был простым человеком.

(К) – Да, Он был не только человеком, но и Богом, единосущим Отцу!

(А) – Прекрасно! Следовательно, Пресвятая Дева родила не только человека, и не только Бога, но человека и Бога вместе, Сына Божьего, в лице которого были соединены божественная и человеческая природы с момента зачатия. Вы же не отрицаете, что Она родила Творца мира?

(К) – Но Творец мира пребывает в вечности, а Мария родилась во времени, спустя почти 5,5 тысяч лет после творения мира.

(А) – Вы опять смешиваете понятия. Разве Тот, Кого Она родила не творил мир? Если Вы это отрицаете, то, отвергаете, что Иисус был Богом.

(К) – Но Она родила человеческую природу Спасителя.

(А) – Вы опять допускаете неточность. Любая мать ведь рождает не человеческую природу, ибо, природа у всех людей одна, но личность (Васю, Колю, Свету), в которой существует человеческая природа. Вот и Приснодева родила не человеческую природу в абстрактном смысле, не «что», но «Кого», Личность, в которой неразрывно соединенными пребывали божественная и человеческая сущности Спасителя. И эта Личность – Сын Божий, Который творил мир с Отцом и Святым Духом, Слово Божье, которое «было в начале у Бога» (Ин. 1, 2). Таким образом, мы можем сказать, что Преподобная Дева родила Сына Божьего по плоти, по Его человечеству, родила Всемогущего Бога, принявшего на Себя человеческую природу. Мне кажется, Вы думаете, что православные чтят Богородицу просто по причине физического родства, хотя на самом деле мы чтим Деву по причине родства в святости: только поэтому Она избрана стать Матерью Высочайшего.

(К) – Но ведь Она же не дала начало божественной природе Господа?

(А) – Нет, ибо кто может дать начало Безначальному? Спрашивать о начале Божества безмысленно. Но мы можем сказать, что Она дала начало Безначальному по Его человечеству, так как родила Господа по плоти. В этом же смысле не будет противоречием утверждать, что Она дала начало божественной природе, соединенной с человеческой в лице Сына Божьего (но не божественной природе самой по себе, вечной и

безначальной), то есть Святая Дева дала начало соединению, соединила божественную и человеческую природу Спасителя, сказав «да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 38) (разумеется, до этих слов человеческой природы Господа не существовало). Не будет преувеличением говорить о Ней, как о причине причин, подразумевая под этим, что благодаря Ей был зачат и рожден Тот, Кто есть причина причин, то есть от Нее бытие Самого Бытия по человечеству, от Нее Бог есть Бог по плоти, от Нее Сущий существует как Сын человеческий, от Нее Совершенство совершенств и Всеобъемлющая Полнота бытия, Бог наш, обрел то, чего не имел раньше, - природу, подобную нам во всем, кроме греха (я понимаю, что Богородица является причиной Бога по плоти только в смысле «вторичной, ближайшей» по порядку тварного бытия причины, например, художник может быть назван причиной картины, хотя всеобщей причиной выступает Бог, как Дающий бытие каждой вещи в каждое мгновение и без воли Которого каждая вещь более ничто, чем само ничто; так же Бог является ближайшей причиной любого события в порядке вечности, как Сотворивший мир и Сохраняющий его в бытии). Она и только Она облекла в Плоть и Кровь мыслящую Самое Себя Мысль; Она в некотором смысле, будучи сотворенной природой, сотворила Творящей природе человеческую сущность, т.е. сотворила Творца по человечеству, насколько это зависит от Матери.

Все сказанное о Пренепорочной Деве вытекает исключительно из того обстоятельства, что Она родила Сына Божьего. Поэтому я бы сказал всем протестантам: веруете ли вы, что Дева Мария родила вечное Слово Божие? Тогда признайте, что Ее необходимо именовать Богородицей. Прекратите лгать, будто называя Ее Богородицей мы выпадаем из христианства и погружаемся в язычество, ставя якобы Преплаженную Деву на один уровень с Богом.

(К) – Вы сказали, что Совершеннейший обрел через Свою Мать то, чего не имел. Означает ли это, что Ему чего-то не хватает для совершенства?! Что до титула «Богородица», то его нет в Писании. Для нас это существенно.

(А) – Термина «Троица» нет в Писании, но вы его применяете. Писание – это ведь не символ веры и не катехизис. Приемлем любой богословский термин, если он истинно выражает то, что содержится в Писании. Слова о том, что Бог обрел в Деве и через Нее то, что не имел, не означают, будто Богу чего-то не хватает, и не подвергают сомнению Его совершенство. Бог воспринимает человеческую природу не от нехватки совершенства, не от того, что человеческая природа более совершенна, чем божественная (это нелепо!). С таким же успехом можно сказать, что Бог не становится камнем или водой, поэтому Он «несовершенен». Не Богу не хватает чего-то, но нам не хватает спасения, и поэтому Бог стал тем, чем не был, дабы приобщить нас к Своему совершенству: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Итак, Приснодева сделала Бога тем, чем Он не был, дала Ему обладание тем, чем Он не обладал, вызвала Его, наисовершеннейшее бытие из небытия по человечеству, то есть привела Само Бытие в бытие по плоти, одарила человеческим существованием Само Существование, Сверхсущественного Бога. Следовательно, без Нее Бог не был бы Богомладенцем, Тот, Кто не может не существовать, не существовал бы как человек, Сущность, тождественная своему существованию не вступила бы в нерасторжимое единство с нашей сущностью (кроме греха), не Имеющий ничего от небытия, получил бы небытие по плоти без Ее слов к Ангелу; Тот, Кто есть все, чем Он может быть, чье Существо исключает всякую потенциальность, не смог бы стать единосущим нам во всем. Разумеется, выражение «Бог стал человеком» не означает, что Он перестал быть Богом, или, что Его божественная природа изменяема. Нет, Неизменный стал изменяемым по Своей человеческой природе, а божественная природа Господа неизменно пребывала неизменной. Сказанные выше слова о Богородице означают лишь одно: Она родила Спасителя Богочеловека и только в этом смысле Святейшая Дева из небытия Бога по человечеству образовала бытие Бога во плоти (подчеркну еще раз, что этим никак не отрицается универсальная и преимущественная причинность со стороны Бога, о Котором можно сказать, что Он образовал свою человеческую природу во чреве Пресветлой Девы).

Станут понятными слова св. Григория Богослова о том, что «кто не признает Марии Богородицей, то он отлучен от Божества». Действительно, кто отрицает, что Она – Богородица, тот отрицает, что Ее Сын – Бог, и, следовательно, лишен надежды на спасение. Если мы именуем Мать Спасителя Богородицей, то отсюда непременно вытекает и именование Ее Богоматерью. Это величание Богородицы мы встречаем в Евангелии от Луки, когда Елизавета, исполнившись Духа Святого (Лк. 1, 41) назвала Марию Матерью Господа (Лк. 1, 43), то есть Матерью Бога, то есть фактически Приснодеву назвал Богоматерью Сам Бог. Что же касается величаний Богородицы как Царицы Небесной, Владычицы и Госпожи, то они следуют из того, что Она Мать Бога нашего. Разве Мать Царя Небесного не является Небесной Царицей, Мать Присносущего Владыки не является Владычицей, а Матери Господа не приличествует ли называться Госпожой? По-

следнее наименование, кстати, является наиболее распространенным во многих языках мира: итальянская Madonna, французская Notre Dame, английская Our Lady, немецкая Unsere Liebe Frau.

Но эти величания нашей Владычицы имеют другой смысл, непосредственно связанный с предыдущим: так как Она родила Спасителя, и без Нее не было бы спасения, то, тем самым, Она возносится на неизмеримую высоту, Ее слава не имеет пределов и Ее величие не сравнимо с величием всего творения вместе взятого, потому что от кого воплотился Бог, как не от Нее, - не от огнестрельных ангелов, не от великих праведниц, но от Нее принял Бог человеческую природу. Одним этим фактом Она превосходит всех, кроме Бога, и поэтому может быть названа Царицей Неба и земли, Владычицей и Госпожой по достоинству. Кроме того, Она называется так и потому, что все верные христиане глубоко почитают Ее и прославляют, как и Ангелы на небесах, ибо как не почитать и не прославлять Ту, от Которой произошло спасение наше, Ту, Которая сказала: «отныне будут ублажать Меня все роды и роды; потому что сотворил Мне величие сильный» (Лк. 1, 48-49). Замечу, что греческое μακαριοῦσιν буквально переводится «будут прославлять как блаженную»³⁸. Позволительно спросить у вас, как и у других протестантских обществ, прославляют ли они Пресвятую Деву? О смысле почитания святых было сказано, но Пресветлая Дева – это не просто Одна из святых, но Святая святых, ибо от Нее воплотился Господь и Бог наш, и поэтому почитаем Ее безмерно.

(К) – Все это очень интересно, но, тем не менее, вызывает вопросы. Бог называется Господом, Владыкой и Царем, потому что, во-первых, Он сотворил мир из ничего и, во-вторых, Он непрерывно поддерживает его в бытии, являясь Вседержителем. Неужели Вы станете утверждать, что и Дева Мария точно также является Царицей Небесной, Владычицей и Госпожой?

(А) – Это риторический вопрос, на который я ответил Вам, говоря о почитании святых. Повторю: нет, Богородица не творила мир и, Она не участвует в том, что блаж. Августин называл *Creatio continua* (непрерывное творение). Однако Ее достоинство как Матери Божьей превышает достоинство всех святых, прославленных у Бога. Если мы говорим о том, что много может молитва праведного, то молитва Святейшей из святых имеет такую силу, что мы веруем: Сын Божий не может отказать Своей Пречистой Матери ни в чем, если Она ходатайствует перед Ним за нас. Это, разумеется, не означает, что молитвы Богородицы «заставляют» Ее Сына милостиво отвечать на них: но кто любит Мать больше, чем Сын? Мать, без которой Его бы не было как Спасителя рода человеческого? И кто возлюбил нас больше, чем Она, согласившись ради спасения всех стать Матерью Бога? Она - Единственная из всех, как говорит Церковь, вместила в своей утробе Сына Божия, Невместимого и Небесами Небес.

(К) – Но ведь Сын Божий вездесущ Своим Божеством, как же Она могла Его вместиť?

(А) – Никто не спорит с этим: божественную природу не может вместиť никто, кроме Бога. Но здесь говорится о личности. Ведь Вездесущий был во чреве Девы, поэтому Она вместила Его, родила и питала, и вот, мы видим в Писании: «блаженно чрево, носившее Тебя и сосцы, Тебя питавшие» (Лк. 11, 27). И теперь эта блаженная высота высот, высшая степень богоподобия, (ведь воплотившая Сына Божьего выше Неба Небес) молит Бога о нас и через Нее Бог творит великие чудеса христианам уже многие столетия. О чем говорить?

Через Нее Бог сотворил главное чудо, чудо из чудес: Он воплотился. И если так велико было Ее достоинство пред Богом, что через Нее Он пришел к Нам, во время Ее земной жизни, то тем более велико оно сейчас, когда Она - Ближайшая к Его престолу. Как Она совершила чудо из чудес (творит чудеса Бог), так и теперь совершает их благодатью, проистекающей от Бога через Нее. Однако благодать, которую имеет Святая Дева от Бога, должна соответствовать достоинству Матери Бога, а это достоинство беспредельно; стало быть, и благодать, которую Она получает, беспредельна. И в католическом мире пришли к сходным выводам: известный схоласт Фома Аквинский говорил, что «Пресвятая Дева, в силу Ее Богородицтва, обладает в некотором смысле бесконечным достоинством бесконечного блага, которое есть Бог»³⁹. Равным образом, и милость, которую Она оказывает христианам, должна соответствовать любви матери к детям, а эта любовь также беспредельна⁴⁰. Разве не безграничную благодать получила Дева, будучи избрана (и став) Матерью Божьей? И разве не бесконечную милость Она оказала нам, не безмерную благодать излила нам, родив Спасителя нашего? Так и теперь, ибо у Бога благодать не убывает и Его любовь к Своей Матери не становится меньше. Исходя из этого мы можем назвать Ее Царицей, Владычицей и Госпожой в том смысле, что Она безмерной благодатью, которую имеет от Бога совершает многие чудеса и благодаря этому имеет от Вездесущего великую власть над Его творением.

Не спешите обвинять православие в язычестве, послушайте лучше слова Спасителя: «Если вы будете иметь веру с горчицею зерно и скажите горе сей: «перейди отсюда туда, и она перейдет и ничего не будет возможного для вас» (Мф. 17, 20). Это тот вид всемогущества, который мы можем иметь от Бога. Неужели

Мать Господа не имела веры и с горчичное зерно?! Нет, Она имела веру больше всех, поэтому и могущество Ее, от Бога исходящее, велико. Поэтому не удивляйтесь словам св. Дмитрия Ростовского, говорящего о благодатной мощи Премилостивой Девы: «крепка Владычица наша: ибо Царица есть всей видимой и невидимой твари, владеющая дольным созданием, и все стихии повинуются Ей, и небо, и земля, воздух, и море слушают Ее, и все противные духи страхом одержимые трепещут, боясь имени Ее святого»⁴¹. Стихии повинуются Ей не как Богу, но как Его Матери, имеющей от Бога великое море благодатных сил и даров⁴². Католическая церковь в связи с этим, например, говорит о Деве Марии как о Матери творений Божьих. Она так прославлена Высочайшим, что св. Григорий Палама утверждает о будущем непрестанном веке: «всякое проистечение божественного озарения и всякое откровение божественных тайн, и всякий вид духовных даров помимо Нее не будет иметь места ни для кого»⁴³. Это будет так же, как чрез Нее проистекла бескрайняя река благодати воплощением Господа.

Св. Григорий Палама далее поясняет свою мысль: «Она устанавливает для всех меру полноты, распределяя каждому по силе его, согласно соответствию и мере чистоты каждого, так чтобы Она была хранильницей и распорядительницей богатства Божества». Сравните это с тем, что святые (то есть Бог) «будут судить мир» (1 Кор. 6, 2), но Матерь Божия – Святейшая всех святых, и согласно Ее достоинству перед Господом, силе Ее ходатайства, Бог через Нее изливает свет на праведных по мере чистоты каждого в Царствии Небесном. Итак, через Нее как Матерь Божию станем участниками вечных благ, – «это является вечным законом на небесах: чтобы меньшие через больших имели участие в Сущем, находящемся за пределами их, – несравненно же больше всех является Девственная Матерь»⁴⁴.

Как святые стали таковыми чрез эту Пресвятую Деву, родившую Бога, так и в будущем. Конечно, следует понимать это богоприлично: Богоматерь распределяет духовные дары, не независимо от Бога, как если бы Она была первоисточником этих благ (ибо таким образом устранялся бы Бог), но, напротив, в полном согласии с волей Божьей (в каком Она всегда пребывала), со Своим Сыном, Который через Нее и распределяет духовные блага всем верным. Естественно, Бог мог бы распределять их и без Нее, но Он, Любящий Свою Мать более всех, и Прославляющий Ее более всех, и поэтому в полном согласии с Нею, (то есть никак не без Ее согласия, ведь не без Ее согласия Он и воплотился) от Себя как Высшего Блага через Нее, Преплавающую Деву распределяет свою неизмеримую благодать, устанавливая каждому по мере его праведности. Чтобы Вы сказали о сыне, который оказывает благодетельства вопреки своей матери? Это возможно на земле, ибо наша воля не согласна с божественной волей, но в Царствии Небесном, где пребывает Владычица, этого нет: Ее воля находится в абсолютном согласии с волей Пресвятой Троицы.

Подводя итог сказанному, приведу слова св. Григория Паламы: «она единая является посредницей между тварной и несотворённой природами, и никто не пришёл бы к Богу, как только посредством Нее и от Нее родившегося». В другом месте он называет Ее «единственной границей» между тварным и несотворённым (божественным) естеством⁴⁵. Иначе и невозможно сказать: Она родила Сущего, Она выше всех сотворённых существ, но ниже Бога, т. е. как бы между всем творением (кроме Нее) и Богом.

(К) – Опять я слышу слово «посредник»!

(А) – Да, это очень не нравится ученикам Лютера и Кальвина! Но Писание было дано через праведников, то есть посредников. Свою весть Бог сообщает через ангелов (ведь Ангел благовестил Пречистой Деве), через апостолов Бог проповедует Евангелие народам, через священников творит таинства, через святых чудеса (более всего через Благодатную Богородицу). Все это посредничество. Почему это так? Да потому, что Бог желает, чтобы все соучаствовали в Его бесконечной любви и совершенствовались в Нем. Отрицание идеи посредничества, как видите, полностью противоречит Писанию.

(К) – В подтверждение истинности почитания Девы Марии вы цитировали православных авторов. Но вот я беру роман «Метаморфозы» римского писателя 2 в. Апулея и читаю такие слова молитвы к богине Исиде: «О святейшая человеческого рода вечная заступница, смертных постоянная охранительница, что являешь себя несчастным в бедах нежнее матери. ... на море и на суше ты людям покровительствуешь, в жизненных бурях простираешь десницу спасительную»⁴⁶. Вам это ничего не напоминает? Вы и после этого будете утверждать, что ваше почитание Девы Марии совместимо с христианским теизмом?

(А) – Ну вот, Вы уже обращаетесь не только к Библии, но и к Апулею! Знаете, можно написать не одну книгу на тему: «Какие аргументы придумывают протестанты, чтобы опорочить Божью Матерь и осквернить Ее Пресвятое имя». Можно написать не одну книгу и на другую тему: «Почему люди, именующие себя христианами, испытывают такую нелюбовь к Матери Христа?»

Каких только аргументов протестанты не придумали: тут и наличие многих детей у Богоматери, и происхождение Ее почитания из культа языческих богинь (аргумент очень популярный и в советской атеи-

стической литературе), и мнимое отсутствие Ее почитания в первые 3 в. христианства (интересно, что к этому времени принадлежат не менее 12 изображений поклонения волхвов, как существуют Ее изображения с Младенцем - Христом, изображения Благовещения и т.д.; ок. 150 г. появляется «История Иакова о рождении Марии», где повествуется о Ее жизни вплоть до Рождества, - чем еще можно объяснить это, как не благоговением к Ней, которое испытывали первые поколения христиан). Отсюда логически вытекает и непочтение к Спасителю: в лютеранской среде появляются богословы, отрицающие непорочное зачатие, то есть Иисус рассматривается как сын Марии и Иосифа. Вот иудеи, распявшие Христа, поступили проще, указав в одном из мест Талмуда, что Иисус - незаконнорожденный сын Марии (Господи, помилуй нас грешных!) Характерно, что почитание Девы Марии отвергали ариане, еретики 4в., отрицавшие Божество Иисуса Христа. Они поступали логично: Христос - не Бог, Пренепорочная Дева - не Мать Божия, а «обыкновенная женщина»: зачем Ее почитать? Протестантам не хватает логики. Любопытно, что это понимают даже атеисты. Например, Фейербах, известный материалистический философ и один из духовных отцов марксизма констатирует: «Там, где падает вера в Мать Божию, падает и вера в Бога-Сына и Бога-Отца ...Протестантизм отодвинул Мать Божию на задний план... Оружие, употребленное им против Матери Божьей, обратилось против него самого, против Сына Божьего, против всей Троицы. Кто однажды принес в жертву рассудку Мать Божию, тот может принести ему в жертву и тайну Сына Божьего»⁴⁷. О, этот рассудок, которому как Молоху приносят в жертву самое дорогое! История лютеранства (и других ветвей протестантизма) полностью подтверждает тезис немецкого атеиста.

(К) – Это не касается нашей конфессии: мы свято чтим Господа Иисуса Христа как Бога.

(А) – Мне хотелось бы Вам верить. Но я вновь задаю вопрос: как можно чтить Господа и испытывать к Его Матери чувства, которые порой больше граничат с ненавистью, чем с благоговением. Вы думаете, что приведенный Вами текст Апулея что-то доказывает. На самом деле, некоторое внешнее сходство не доказывает внутреннего. Например, древние римляне приветствовали друг друга: *dii te ament* (да хранят тебя боги!) и христиане говорят друг другу: да хранит тебя Бог! Что же, приравняем христианство и язычество?! Язычники называли своих богов спасителями⁴⁸. Римские императоры назывались святейшими или даже сынами божьими: означает ли это, что именование Христа Сыном Божьим – это язычество? В одни и те же наименования вкладывается разный смысл. Что касается Иисуса, молитву к которой Вы привели, то, во-первых, христианин обязан считать языческих богов либо не существующими реально (1Кор. 8,4 и Иер. 10, 14-15), либо демоническими силами, выдаваемыми за богов (культ Молоха имел демонический характер). Богоматерь, однако, реально существует. Во-вторых, языческие боги олицетворяют силы природы, нося неличностный характер, имея, тем самым, надчеловеческую природу. Они помогают людям своей собственной силой, являясь, в определенном смысле, независимыми друг от друга. Они в принципе соизмеримы по мощи и, если угодно, «единосущны». Есть верховные боги, но они не обладают абсолютной властью над другими – например, власть Зевса над олимпийскими богами «не очень тверда»⁴⁹; и, наконец, они творят и добро, и зло.

Неужели из этого хоть что-то можно отнести к Пресвятой Деве?! Она не олицетворяет природные стихии, имеет человеческую природу (чистейшую всех, кроме человеческой природы Христа), помогает нам благодатью, изливающейся через Нее от Бога! И разве Святейшая из христиан может творить зло?! Если же говорить конкретно о египетской богине Исиде, то вот что говорится о ней в одной из древних надписей: «Я положила законы людям, Я старшая дочь Кроноса. Я жена и сестра царя Осириса. Я звезда, восходящая в созвездии божественного Пса. Я установила порядок движения солнца и луны. Я изобрела мореплавание. Я свела мужчину с женщиной»⁵⁰. И что, это очень похоже на Мать Господа нашего?! Как и другие языческие боги, Исида творит зло, насылая на бога солнца Ра ядовитую змею⁵¹. Изображалась Исида часто как корова или женщина с коровьими рогами на голове⁵². Кстати, в вышеупомянутом тексте Апулея сказано: «силы твоей страшатся птицы...звери...змеи...»⁵³. Именно, - «страшатся», потому что Исида может творить как добро, так и зло. Будем дальше продолжать настаивать на происхождении почитания Богоматери из культа Иисуса? Не забывайте, что приведенная Вами версия – лишь часть атеистических нападок на христианство. Это ведь атеисты в своем помраченном воображении придумали, что образ Христа возник из образов Осириса, Адониса и других языческих персонажей. Точно так же, они и почитание Богородицы выводили из культа Иисуса, Кибелы, Астарты и проч. Стоит ли плоды богоборческого разума выдавать за проблески истины?

(К) – С последним я полностью согласен. Пример с Исидой действительно не очень удачен. Но все же много в почитании Девы Марии непонятно и не имеет библейской почвы. Например, Ваша Церковь, насколько я знаю, считает, что Мать Христа вообще не грешила. Как, однако, это может быть, если в Писа-

нии сказано, что все мы много согрешаем и «всяк человек есть ложь» (Рим. 3, 4). Кроме того, и в Адаме все «согрешили» (Рим. 5, 12). Никого нет без греха, кроме Христа!

(А) – Интересно слышать от Вас эти слова. Мне приходится слышать от протестантов разных конфессий, что они совсем не грешат: с точки зрения Бога. При этом ссылаются на *1 Ин. 5, 18*. Вот так: Божья Матерь грешит, а они – нет!

(К) – Мы отрицаем такую точку зрения.

(А) – Хорошо. Но ведь речь идет не о ком-нибудь, но о Матери Господа, Который был без греха, о Святейшей из святых. Ведь Она, как уже было сказано, обладает такой благодатью от Бога, как никто кроме Нее. Поэтому утверждение «обо всех» к Ней нужно применять крайне осторожно. Мне иногда кажется, что протестанты просто забывают, что мы говорим о Богородице, о Той, Которую избрал Бог, чтобы воплотиться среди людей, дабы спасти их от грехов, и потому Он избрал для этого благословеннейший сосуд. Поскольку Бог есть совершеннейшее бытие, то Избранная Его Матерью должна быть Достойнейшей этого избрания, то есть обладать совершеннейшей добродетелью среди всех людей, которые когда-либо жили, живут или будут жить на земле. В противном случае, как заметил Митрополит Московский Филарет, «если бы нашлась добродетель выше, нежели Ее: то была бы несообразность в том, что Она преимущественно избрана быть жилищем, престолом, Матерью Бога Слова»⁵⁴. Итак, только Та могла быть избрана Матерью Божьей, о Которой предвидел Господь, что Она в течении всей своей жизни будет совершеннейшей в благочестии, каковой и явилась Пресвятая Дева.

(К) – Но ведь возможно и относительное совершенство. Даже если принять Вашу аргументацию, то это еще не доказывает, что Мария была совсем лишена греха. И потом, мне представляется, что эпоха благодати наступила уже с приходом Господа, а в Вашей интерпретации Дева имела благодать еще до прихода Христа. Наконец, я всегда считал, что величайшая праведность возможна только в Новом Завете, а у Вас оказывается, что величайшая праведность осуществилась фактически в Ветхом Завете.

(А) – Да, возможно и относительное совершенство. Но разве Бог – это «относительное совершенство»?

(К) – Нет, абсолютное.

(А) – Но тогда и Достойная быть Его Матерью должна быть полным совершенством в добродетели. Если Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, то добродетель Пресвятой Девы такова, больше которой нельзя помыслить среди людей. Последнее означает отсутствие личных грехов: «Божия Матерь никогда не согрешила даже мыслью»⁵⁵. На всем протяжении времени мира Она оказалась Непорочнейшей; если бы у Нее было хотя бы какой-нибудь личный грех, значит, могла бы появиться другая Дева, более Непорочная. Тогда бы эта Дева стала Матерью Бога. Следовательно, Мария и есть Чистейшая Приснодева. Только такая дивная Чистота могла стать Матерью Господа, только к такой Пречистой Деве мог прикоснуться и освятить Ее Дух святой. Подтверждение этому мы видим в Песни Песней, когда жених говорит Своей Возлюбленной: «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя и пятна нет на тебе» (Песн. 4, 7).

Под Женихом в христианской традиции всегда понимался Христос, а под Возлюбленной, Невестой понималась либо Церковь, либо Богородица (последнее – большей частью у католиков, но и в православии)⁵⁶. Приведенные слова означают Преславную Деву, в Которой не было и пятна личного греха. В Песни Песней настойчиво подчеркивается, что Возлюбленная – «прекраснейшая из женщин» (Песн. 1, 8; 5, 9; 6, 1), и вообще Возлюбленная названа «прекрасной» более 10 раз. Неоднократно Она названа «чистой», в особенности в Песн. 6, 8-9: «Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа; Но единственная – она, голубица моя, чистая моя. Увидели ее девицы, и превознесли ее, царицы и наложницы восхвалили ее». «Царицы» и «наложницы», по толкованию Матфея Кантакузена, – это праведницы во Христе, «девицы» – сочетавшиеся Христу, только «божественным крещением»⁵⁷. И вот все они превознесли Единственную Чистую Голубицу – Преблагословенную Матерь Божию Марию. Кстати в церковнославянском переводе вместо «чистая» в Песн. 5,2 и 6,9 стоит «совершенная», и это действительно так: Богородица – единственная совершенная в добре из всех людей, ибо Она – Мать Бога нашего. Вы приводите библейские цитаты, говорящие о всеобщей греховности (Рим. 5,12). Да, и Она родилась с первородным грехом.

В этом отличие православия от католичества, в котором Богородица считается свободной от первородного греха уже в момент Ее зачатия. Вы говорите, Божья Мать грешила? Но разве Мать Истины могла быть лжива, Мать Пути могла избрать нечто безпутное, Мать Жизни могла хоть на миг предпочесть тленное?! Нет, Мать Безгрешного ни на мгновение не была причастной к греху. Католическое учение о непорочном зачатии Девы Марии ошибочно уже тем, что уничтожает нравственный подвиг Богородицы, которая обрела благодать у Бога, ведь в нравственном смысле выше достижение непорочности Девы в резуль-

тате Ее личного подвига жизни в Боге, в результате совместного действия Ее свободной воли и Божьей благодати⁵⁸, чем изначальная невозможность грешить в силу отсутствия первородного греха и получение сверхъестественных даров благодати при зачатии.

Это трудноразрешимая загадка для западного христианства: совершенно безгрешный Спаситель родился от Девы Марии, при чем не прошел через Нее как через канал, но из Ее «плоти и крови», как выражались отцы Церкви, образовал Себе человеческую природу. Но если бы Богоматерь была причастна к первородному греху в этот момент, то как же Господь родился без греха? Вся проблема в том, что и католики, и еще более протестанты считают, что до искупления Христа человечество было практически лишено благодати, но как же Дева названа «Благодатной» в Писании? (Буквально можно перевести как «Ты была и остаешься исполненной благоволения Божия»)⁵⁹. Католичество нашло выход в том, что сочло Пресвятую Деву зачатой непорочно, то есть имеющей изначально всю совокупность благодати от Бога. Христос родился абсолютно Чистым от абсолютно Чистой Матери. Можно предложить другой вариант для выхода из данной ситуации: благодать Святого Духа приостановила действие первородного греха на момент зачатия (или пребывания Господа в утробе Девы), но тогда получается, что после рождения Спасителя Бог возобновил действие первородного греха Богоматери, «отняв» благодать Духа Святого, а эта хула на Него. Протестантизм вообще полагает, что мы все виновны в грехе Адама перед Богом (то есть и Богоматерь?) и перестали быть виновными только после смерти Бога на Кресте. Вы также считаете, что «всякий грешник всецело лишен любви к Богу»⁶⁰ и пребывает в отрыве от Бога, во вражде с Ним.

И вот оказывается, что Бог говорит человеку, который страшно виновен перед Ним, совсем не любит Его и находится в непрерывной войне с Ним, разрывает с Ним ежемгновенно (в большей или меньшей степени): «Радуйся, Благодатная. Господь с Тобою, благословенна Ты между женами» (Лк. 1, 28). В рамках протестантской логики событие совершенно невозможное. Вот в лютеранской Формуле Согласия прямо сказано, что *omnes propter inobedientiam Adamae et Evae in odio apud Deum imus* (все мы, в силу непослушания Адама и Евы ненавистны Богу). Получается, что Бог, который есть Любовь, говорит ненавистному Ему существу, что оно обрело у Него благодать (и раз смогло обрести, то имело ее и раньше). Отсюда для протестантизма может быть только один выход: признать, что Бог уже в самом зачатии Пресвятой Девы, в начале первого мига Ее существования снял с Нее вину за грех Адама, полностью очистил Ее от грязи и мерзости этого греха, восстановил в Ней изначально связь с Ним, прекратив в Ней вражду с Богом в силу чего Она с первого момента Своей жизни перестала быть ненавистной Ему.

То есть вы должны следовать по католическому пути. Кроме того, поскольку протестанты любят подчеркивать диктующее действие божественной благодати, то, очевидно, они должны трактовать непорочное зачатие Богоматери в том смысле, что Божья благодать в корне изменило направление воли Богоматери, так, что Она не могла не желать добра и только добра; стремление к добру было у Нее (с этой точки зрения) неопределимой необходимостью с момента образования души и тела. Это, конечно, совершенно сводит на нет богосозданную свободу Матери Христа, но что делать! Здесь мы сталкиваемся с новым противоречием: как совместить все это с тем, что все греховны в Адаме. Круг замыкается. Впрочем, есть еще «иррациональный» выход: можно сказать, что тайна воплощения Господа настолько непостижима, что просто невозможно объяснить как от Девы, Которая, как и все, непрестанно «враждовала» с Богом, мог родиться Чистейший и Святейший Спаситель.

(К) – Не могу не сказать, что мы не принимаем ничего из Ваших последних рассуждений. Мы, как и православные, осуждаем католическую концепцию безгрешного зачатия Девы Матери. Почему Бог даровал благодать именно Ей? Этого нельзя знать. Вы критикуете католиков и протестантов, но я не могу понять, как ваша Церковь смотрит на эту проблему.

(А) – В этой жизни многого нельзя знать: как, например, Бог мог даровать благодать еще до Искупления (если смотреть на это, исходя из ваших положений). Вы ошибаетесь в самом фундаменте ваших теологических конструкций. Уже в псалмах можно увидеть несоответствие вашим воззрениям: Давид просит Господа «Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50, 13), а в 70-м псалме говорит «в Тебе утвердился от утробы, от чрева матери моя Ты еси мой покровитель» (Пс. 70, 6). Если бы Господь лишил Своей благодати человечество после падения Адама и Евы, то была бы невозможна ветхозаветная праведность. Хотя первородный грех сильно испортил человеческую природу, но не настолько, чтобы она совсем лишилась добра: человек творит добро и в Ветхом Завете, более склоняясь ко злу и будучи неспособен в силу недостатка (но не отсутствия) благодати восстановить полностью образ Божий. Тем не менее, Енох и Илия с телами взяты на небо. Конечно, они находились не в раю, а в преддверии рая, на границе с раем, так как вход в рай стал возможен лишь через Христа. Но все же адская пропасть, будучи почти неизбежной, не бы-

ла неизбежной абсолютно. С появлением Богоматери начинается совершение Нового Завета и посему, приуготовляя Деву, Господь дает Ей особенную благодать. Вы спрашивали, как могла осуществиться до Христова искупления такая непорочность.

Св. Григорий Палама показал, что, определив воплотиться через Пречистую Деву, Бог отбирал и очищал Ее родовое древо, достойных или имеющих быть отцами замечательных сыновей принимая, а недостойных - совершенно отвергая⁶¹. Так, например, из детей Адама был избран Сиф, затем Енох, Ламех, Ной, Авраам, Давид (Богоматерь была из колена Давидова), Зоровавель и т.д. Таков был промысел Божий о Его Матери. Наконец, Она была зачата от неплодных родителей Иоакима и Анны, то есть по особому благоволению Божьему. Уже это благоволение Божие, которое существовало в предках Богоматери, и в самом Ее зачатии должно было ограничивать действие первоначального греха в Ней. Это, впрочем, никак не «ликвидировало», никак не сдерживало Ее свободный выбор. Св. Григорий Палама делает вывод, что «Бог от века избирает Ее и удостаивает преимущественной, чем в отношении всех благодати соделав Ее и прежде Ее чудесного рождения – Святейшей из Святых; почему и благоволил, чтобы Она обитала во Святая Святых: приняв, чтобы с самого Своего детства Она пребывала вместе с Ним»⁶². Из «Истории Иакова о рождении Марии» мы знаем, что Она с 3 до 12 лет находилась во Святая святых Иерусалимского храма, где принимала пищу из руки ангела, что также очищало Ее и давало Ей силы для удержания в узде первородной порчи вплоть до Непорочного Зачатия Господа.

(К) – Чтобы девочка 9 лет жила во Святая святых Храма?! Это невероятно!

(А) – Да, кажется, что это невозможно. Любой христианин независимо от его исповедания всегда должен помнить слова Тертуллиана: «умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный воскрес – это несомненно, ибо невозможно»⁶³. Жизнь Девы во Святая святых не более возможна, чем вочеловечение Бога, Его человеческая жизнь и смертельные муки ради спасения людей. Кому как не Ей, Святейшей из святых, Которой должно было явиться священнейшим местом обитания Предвечного, можно было существовать в священнейшем месте на земле. Сказанное в «Книге Иакова» вполне достоверно, восходя к устным рассказам первых христиан. Итак, благодать Божия преизобильно излилась на Деву с момента Ее зачатия, дабы осуществилось Ее предназначение. Но это не отменяло Ее свободы воли, то есть Она всегда избирала благое совершенно добровольно, никем и ничем не принуждаема и при помощи сего благодатного изобилия полностью победила действие первородного греха в Себе. А в светлейший день Благовещения Она благодатью Святого Духа была очищена от первородного греха и совершенно освящена, дабы принять воплощение Сына Божьего, Который и был абсолютно безгрешен по человечеству, родившись от Матери, чистой, таким образом, от первородного зла⁶⁴. Как это могло произойти, когда еще не было страданий Господа и Воскресения Его? По особеннейшему и единственному в своем роде благоволению Господа к Той, Которая будучи Избранной Его Матерью Сама победила в Себе все порывы первородной скверны, предпочитала праведное в течение всей Ее жизни. Ответ может быть найден, исходя из того, что с точки зрения вечности, из которой зрит Бог, все уже совершилось, все события произошли и поэтому в исключительном, единственном случае Бог может даровать благодать очищения от первородного греха, поскольку в Его Вечности искупление уже совершилось. Эта точка зрения может быть оспорена, и, тогда возможна другая: в момент схождения Святого Духа на Деву (Благовещение) не было Ее очищения от первородного греха, которое совершилось уже после Пятидесятницы, но Богородица Мария, Которая сделала бесплодной в себе силу греха при помощи благодати, в миг непорочного зачатия, при содействии Святого Духа, была на такой высоте святости, что первородный грех не проявлялся, и Господь Иисус был без первородного греха, хотя Пресвятая Дева была очищена от него позже⁶⁵.

Впрочем, Ее совершенство во время земной жизни не было абсолютным: у Нее были безгрешные ошибки несовершенства, - например, Она, возвращаясь из Иерусалима, не знала, где Ее Сын и вместе с Иосифом 3 дня искала Его⁶⁶. У Нее могли быть искушения, но Она всегда их преодолевала и никогда им не поддавалась. Будучи постоянно под благоволением Божьим, Она не увидела тления, ибо как могла истлеть Мать Нетленнейшего, как могла обратиться в прах родившая Вечную Жизнь?! Если уже в Ветхом Завете были взятые с телом на небо, то как не быть взятой Божьей Матери, Которая несравненно выше ветхозаветных праведников. Таким образом, Она, хотя и умерла, но по величайшей любви Своего Сына (ибо кто любит Ее больше) была взята с телом и душой на Небо как Царица Небесная. Первое упоминание об Успении восходит ко 2 в. (Мелитон, еп. Сардийский), но оно вытекает вообще из того обстоятельства, что нигде и никогда не почитались мощи Богоматери, хотя христиане, всегда с благоговением почитали мощи святых. Как по благоволению Божьему Она была зачата, родилась, жила в храме, зачала и родила Сына, и

пребывала Блаженнейшей после Рождества, так и по благоволению Господа, Она вознеслась на Небо с непорочнейшими духом и плотью.

(К) – Вы не сказали, почему такая праведность оказалась возможной еще до Искупления, а не после.

(А) – Да нет, об этом уже было сказано. Новый Завет начал осуществляться уже в Ветхом, в особенности – со времени рождения Девы. Кроме того, люди не становятся автоматически праведными в силу страданий Господа. Мы всегда слишком недостойны Его любви, с которой Он и взошел на крест. Даже Пилат поначалу отказывался осудить Господа, а что было бы сейчас? Неужели Вы всерьез полагаете, что нынешнее человечество более праведно, чем во времена Христа? Вряд ли это можно было бы сказать и о человечестве 1000 или 1500 лет назад. Многие так и не приняли Христа или, крестившись, отвергли Его. Да, стала возможной такая святость, каковой не было в Ветхом Завете. Но, чтобы совершилось Искупление, должна была явиться величайшая святость, дабы от Нее мог воплотиться Искупитель, - и Она явилась в лице Пресвятой Девы: Совершеннейший не мог не воплотиться от Всенепорочной Девы, Которую Он избрал, то есть новозаветная (христианская) святость стала возможной благодаря высочайшей святости Девы, от которой Христос. Без Нее Новый Завет вообще бы не состоялся. Она назвала Богом «Благодатной» и «Благословенной» - кто еще и когда был так назван Им?! Богоматерь воистину Превосходнейшая в добродетели, благодатствованная Богом более всех, но Ее благочестивость не есть результат изъятия первородной грязи при зачатии (ибо тогда прекращалось бы Ее ни с чем не сравнимое подвижничество; кроме того, такое изъятие можно было произвести сразу после Евы, то есть, становится непонятным, зачем Господу нужно было ждать еще 5,5 тыс. лет⁶⁷).

(К) – Из всего, что Вы говорите можно сделать вывод, что православие отводит Матери Христа излишнюю роль в деле искупления рода человеческого.

(А) - Не вижу, в чем здесь излишество. Мы уже долго говорили с Вами о Ее роли в нашем спасении. Она послужила Ему Своим согласием стать Матерью Божьей. Она зачала Господа, носила Его во чреве, родила, заботилась о Нем в Его детстве. Вознесшись на Небо, Она помогает нам Своими молитвами и благодарениями более всех святых. Никакого преувеличения Ее роли в деле искупления здесь нет. Другое дело, что в католической церкви Богоматерь именуется Соискупительницей (Coredemptrix) в своеобразном смысле: Папа Бенедикт XV в своем послании *Inter Sodalicia* (22.3.1918) говорит следующее: «Вместе со Своим страдающим и умирающим Сыном Она точно так же страдала и почти умерла; и поскольку во имя спасения человечества Она отказалась от материнских прав на Своего Сына и принесла Его в жертву той степени, в какой это от Нее зависело для того, чтобы смягчить Правосудие Божие, то можно без преувеличения сказать, что Она спасла род человеческий вместе со Христом». Здесь, как видите, Богоматерь послужила делу искупления не только тем, что добровольно изъявила согласие стать Матерью Божьей, но и тем, что Она как бы помогла Христу искупить нас. Получается, что искупительная миссия Господа была недостаточной и была необходима помощь содействия со стороны Пресвятой Девы. С этим, естественно, нельзя согласиться, ибо это принижает значение Искупления Божьего (библейской почвы для католических новаций данного типа тоже нет). Православные понимают, что протестантское «только Иисус» - это ответ на католическое «Иисус и Мария». Православные предлагают золотую середину: «Иисус через Марию», «Иисус по молитвам Марии». В заключение я могу только сказать вам, протестантам: без Ее благоговейного почитания нет истинного поклонения Ее Сыну. Если вы действительно считаете себя евангельскими христианами, то восславьте Деву так, как сказано в Евангелии (Лк. 1,48). Прославляйте Ее и Она на Страшном Суде явиться вашей Заступницей перед Своим Сыном.

(К) – Когда мы обсуждали почитание святых и Девы Марии, Вы все время проводили мысль о том, что эти святые достигли спасения путем деяния добрых дел. Этим путем они обрели праведность. Но мы отрицаем такой подход к вопросу о спасении. Нет, человек спасается верой (*Еф. 2,8-9*). Что касается добрых дел, то они – не условия спасения, но его результат. Спасение – это дар, поэтому его нельзя «заработать». Христос пролил на кресте кровь и теперь, в силу Его крестных заслуг, все, уверовавшие в Иисуса, получают плоды Его жертвы, то есть они оправданы перед Богом. Добрые дела мы делаем потому, что мы уже получили спасение, утверждая тем самым свою веру. Если считать, что мы спасаемся через добрые дела, то возникает простой вопрос: сколько же добрых дел нужно сделать, чтобы спастись? На это ничего нельзя ответить, кроме того, что человек спасается исключительно верой.

(А) – Мне представляется, что Ваш рассказ будет неполным, если Вы ничего не скажете об истории возникновения учения об оправдании верой. Ведь не баптисты же его придумали? Оно было известно и раньше.

(К) – Да, мы не собираемся приписывать себе чужих заслуг. Это учение систематически обосновал глава Реформации Мартин Лютер. Оно возникло как протест против католического учения о сверхдолжных заслугах Христа и святых, согласно которому святые принесли божественному правосудию преизбыточное удовлетворение, то есть совершили сверхдолжные дела (*opera supererogationis*). Эти дела составляют сокровищницу заслуг (*thesaurus meritorum*), из которой они могут быть даны тем людям, которые в этом нуждаются, у которых недостаточно дел для спасения. Это осуществлялось в виде продажи за деньги индульгенций, которые якобы даруют прощение и освобождение от наказаний.

Лютер отверг это чудовищное отступление от Писания и провозгласил, что мы оправдываемся только верой (*sola fide*). Поэтому Лютер отчетливо показал, к чему приводит учение о спасении через дела. Он говорил: «Если мы можем своими делами искупить грехи и снискать милость Божию, то кровь Христа была пролита без нужды и смысла»⁶⁸, то есть, по мнению Лютера, когда говорят, что хотят искупить свои грехи и обрести блаженства, то приписывают делам то, что подобает исключительно Христу и вере⁶⁹. В связи с этим Лютер задается вопросом: «Что будет прощать Бог, если мы искупим все грехи?»⁷⁰. Он хочет подчеркнуть, что вся честь в деле нашего спасения должна воздаваться только Богу: «Если бы грехи прощались за наше раскаяние, честь за это подобала бы нам, а не Богу»⁷¹. Отсюда Лютер делает закономерный вывод: «Две вещи не совместимы и не могут сосуществовать: вера, что Божья благодать дана нам благодаря Христу без какой бы то ни было заслуги с нашей стороны и лучшее, что мы можем достигнуть того же своими делами. Ибо если возможно, чтобы мы заслужили этого, то Христос нам для этого не нужен.

Одно из двух должно быть исключено, если я надеюсь на Божью милость и мягкосердечие, то я не должен полагаться на свои дела и заслуги; и напротив, если я полагаюсь на свои дела и заслуги, то не должен уповать на Божью милость»⁷². Таким образом, мы спасаемся верой и, как говорит Лютер, христиане «могут не беспокоиться о себе, своих грехах и своем блаженстве, ведь Христос Своей кровью все обеспечил»⁷³. Христос спас нас, поэтому Лютер говорит: «Что может омрачать нас, кроме греха и дурной совести; но Христос отнял их у нас, хотя мы и грешим ежедневно»⁷⁴. Итак, мы спасены не по делам, а по вере, для добрых дел. Как ранее нам вменялся грех Адама как наш личный грех, то теперь, по вере нам вменяется праведность Христова (*Рим. 4,5*). То есть мы освобождены от наказания за свои грехи, наши грехи прощены, и мы оправданы перед Богом по вере, которая, как замечательно пишет Лютер «должна проистекать из крови, ран и рубцов Христа, по которому ты видишь, что Бог так благосклонен к тебе, что отдал за тебя Своего Сына»⁷⁵. Добрыми делами мы свидетельствуем, что имеем спасение от Бога по вере.

(А) – Прежде всего, нужно разобраться в том, что такое вера, ведь нельзя же употреблять слова так, будто это нечто, висящее в воздухе. Например, под верой можно понимать наше стремление к Богу всем сердцем, душевный акт, состоящий во всецелом уповании на волю Божью; под верой может пониматься не только убеждение в бытии Божьем, но вытекающие из этого дела, поэтому и апостол Павел говорит о вере, действующей любовью (*Гал. 5,6*). То есть вера, действующая противопоставляется тем самым бездейственной, пассивной вере. Наконец под верой можно понимать содержание веры, вероучение. Поскольку вероучение, как Вы понимаете, может сильно разниться, то, очевидно, спастись нельзя только без истинной веры, каковая может быть только одна. Вам осталось доказать немного, а именно: что баптизм и есть та самая единственная истинная вера. Пока у вас это плохо получается, учитывая, что в баптизме есть множество направлений и причислить их всех к одной вере довольно затруднительно.

Я должен сказать, что вопрос о взаимоотношении веры и дел в нашем спасении весьма сложен, и для этого недостаточно прочитать 2-3 брошюры американских авторов, как это наблюдается у ваших прихожан. Начнем с того, что Лютер самовольно внес искажение в Латинский перевод Библии и в *Рим. 3, 28* вместо «*justificare hominem fide*» («человек оправдывается верой»), он перевел «*justificare hominem sola fide*» («человек оправдывается только верой»)»⁷⁶. Из этого можно заключить, что Лютер не вполне был уверен в своем учении о спасении только верой, раз ему понадобилось вносить исправление в текст Писания. Сторонний наблюдатель, возможно, спросил бы: как же так, - протестанты громче всех настаивали на непогрешимости Писания и необходимости только его одного для спасения, а отец протестантизма, не смотря на это, счел нужным добавить нечто от себя в Писание!

Заметим, что в тексте послания Павла к Римлянам (3,28) речь идет об оправдании верой независимо от дел закона Моисеева и здесь не говорится о том, что мы спасаемся без добрых дел. Эту мысль св. Павел развивает и в других местах (*Гал. 2, 16; 3, 11; Рим. 7гл.*). Вы должны также знать, что Лютер, увлекшись идеей оправдания верой независимо от дел, допускал порой двусмысленные высказывания, например, «Если одна вера без всяких дел может сделать человека благочестивым, то к чему законы, заповеди, дела, предписанные Писанием? Цель их – чтобы человек познал свое бессилие делать добро. Если человек из

закона познает свое бессилие и впадает в сомнение, может ли он исполнить закон, то закон теряет в его глазах всякое значение. Для христианина довольно веры. Если же он не нуждается ни в каких делах, то он не связан никакими заповедями и законами»⁷⁷. Некоторые лютеране говорили даже, что добрые дела вредны для спасения! Весь пафос здесь в том, что такое учение избавляет нас от мук угрызения совести, и мы не должны особенно заботиться о добрых делах, что можно расценить как реанимацию «законничества».

Естественно, что из таких заявлений можно сделать выводы в духе «этического анархизма» или «иммориализма», и поэтому уже соратник Лютера Меланхтон сказал, что *si doctrina fidei sine lege traditur, infinita scandala oriuntur* (если учение о вере передается без закона, то порождаются бесконечные соблазны). Кстати я мог бы повторить вопрос, заданный Лютером: если спасение по вере, то зачем добрые дела? Представьте себе: я не готовился к экзамену (или готовился к нему плохо), но я верю в доброту экзаменатора и знаю, что за мою веру в его доброту я получу «5». И вот мне ставят «5» автоматически по моей вере, без сдачи экзамена. Буду ли я после получения отличной оценки готовить вопросы к уже сданному мной экзамену? Отрицательный ответ напрашивается сам собой. Однако в «Большом катехизисе» Лютера мы опять читаем: «Десять заповедей не делают человека христианином... Только вера приносит полную благодать и делает нас благочестивыми и угодными Богу». Видите: только вера делает нас благочестивыми, а не 10 заповедей. Так нужны ли они? Или можно убивать, красть и прелюбодействовать, оставаясь христианином? Да, выполнение 10 заповедей самого по себе недостаточно (не то же пытаются делать иудеи), но без них, без их выполнения быть христианином невозможно. Простите, но мне трудно себе представить, что человек, считающий себя христианином, может всерьез полагать, что спасение обретается без соблюдения 10 заповедей. Если воспитывать детей в христианской семье в духе того, что в деле спасения не нужны заповеди, а только уверенность, что тебе прощены грехи ради Христа, то кто вырастет?

Другая проблема для сторонников учения об оправдании только верой состоит в том, что оно делает необъяснимыми некоторые места Писания, например, послание ап. Иакова. Ведь оно говорит о том, что вера мертва без дел, и что одна вера без дел не спасает (2,14) и не оправдывает (2,24). Я не вижу, как, оставаясь на почве «бездеятельного спасения», можно принять эти слова Писания. Поскольку протестанты постоянно подчеркивают радикальное различие веры и дел в вопросе нашего спасения, то можно подумать, и к этому дают основания многие выражения из различных протестантских изданий, что вы исповедуете спасение по вере без дел, то есть, согласно ап. Иакову, спасение по мертвой вере.

(К) – Нет, наша вера не мертва и мы утверждаем ее делами.

(А) – Это прекрасно, но может ли спастись человек, если он, испытывая уверенность в своем оправдании, не будет делать добрых дел, а будет, скажем, пить, курить, изменять жене? Или человек не будет читать Библию, ведь он уже «спасен» и ему не нужны дела для спасения.

(К) – Конечно нет, ведь если он делает все это, то лишен веры.

(А) – Но тогда это уже спасение не по вере только, но и по делам. Характерно, что еще в лютеранстве было осознано, что учение об оправдании лишь верой весьма односторонне. Например, лютеранская Формула согласия (1577) говорит так: «Вера не спрашивает, нужно ли делать добро, но прежде, чем попросит, производят добрые дела и всегда находится в деятельности. И кто из верующих не совершает таких добрых дел, тот в действительности неверующий... Невозможно отделить доброе дело от веры, как невозможно жар и свет отделить от огня»⁷⁸. Против этого мне просто нечего возразить, поскольку здесь ясно запечатлено учение о спасении через веру и дела. Собственно, уже Лютер в «Малом катехизисе» говорил, что «вера без дел не может быть подобна тому, как не бывает живого человека без движения или солнца без света». Даже сейчас мы можем видеть, как протестанты пытаются смягчить свое отношение к учению о спасении по вере (хотя и не меняют, увы, своих догматических формул). В частности, один из лидеров российских баптистов П.Б. Коновальчик утверждает: «Мы не отвергаем добрых дел, мы утверждаем нашу веру добрыми делами: нельзя заслужить спасение без веры, даже если совершались добрые поступки. Делющие зло не могут иметь надежду на спасение, заявляя при этом, что они верующие люди»⁷⁹. Но ведь это, по сути, спасение по делам.

Да, нельзя спастись без веры, одними добрыми делами, но ведь вера без дел – это уже не вера, как человек без души – это труп. И в обыденной жизни, когда мы интересуемся, есть ли у человека вера, то мы смотрим не на его мысленную уверенность (сиду в кресле и верю), но на то, как его вера выражается в делах, действенна ли она. Итак, сила веры – в делах, бессильная же вера – это, скорее, абстрактное представление. Вера не может быть отделена от дел, потому, что, будучи отделенной и изолированной от дел, она превращается в призрак. Может ли призрак спасать? Вы приводите слова ап. Павла из Рим.4,5, но у св. Павла есть ссылка на Авраама: «Поверил Авраам Богу и это вменилось ему в праведность» (Быт. 15, 6). Но

вера Авраама не была бездейтельна, напротив, ап. Иаков говорит нам о том, что «вера содействовала делам его и делами вера достигла совершенства» (Иак. 2, 22). То есть вера Авраама отразилась в его делах, и хотя веру Бог вменил ему в праведность, но это не значит, что спасение Авраама – результат только веры без дел, о чем и говорит ап. Иаков. Да, возможна ситуация, когда Бог вменяет праведность независимо от дел (Рим. 4, 6-7). Не стоит забывать, что, говоря об оправдании по вере без дел, апостол в первую очередь говорит о крещении (1 Кор. 6, 11). Но из этого совсем не следует, что дела не нужны для спасения (Иак. 2 гл.). У того же св. Павла говорится о воздаянии по делам (Рим. 2, 6), то же у св. Петра (1 Пет. 1, 17). Сам Спаситель говорит о необходимости дел для спасения (см. напр. Мф. 7, 21-23). Кроме того, если посмотреть на жизнь представителей Вашей конфессии, то можно легко сделать вывод, что они придают весомую роль делам в своем спасении. Иначе, зачем они их совершают?

(К) – Вы неправильно понимаете жизнь наших прихожан. Дела мы совершаем, запечатлевая веру, оживляя ее, поскольку она мертва без дел. Нет дел, нет и веры в строгом смысле слова. Мы спасены по вере, дела – следствие этого спасения.

(А) – Но ведь все мы много грешим. Вы никогда не убедите меня в том, что представители именно вашей конфессии не грешат. Вот человек, скажем, напился до безчувствия, а ваша конфессия, как известно, относится к этому сверхстрого (как будто это главный грех против Господа). Означает ли это, что у него совсем нет веры?

(К) – Не означает, но такой поступок есть серьезнейшее повреждение веры.

(А) – Вы говорите, что человек уже спасен. И вот этот «спасенный» пьян сверх всякой меры. Продолжает ли он быть «спасенным» по вере или нет?

(К) – Разумеется, ему нужно будет покаяться перед Богом.

(А) – Но спасение утрачивается на период пьянства?

(К) – Здесь существует различие между русским баптизмом и американским. В отечественном баптизме не считается еретичной мысль о том, что человек может потерять спасение.

(А) – Каким же образом он «теряет» «спасение»?

(К) – В том числе и тем, о котором Вы сказали.

(А) – То есть совершением злых дел. Но если злые дела приводят к утрате «спасения», то его «восстановление», очевидно, предполагает добрые дела. Покаяние, о котором Вы говорите, это ведь тоже доброе дело (я намеренно не касаюсь вопроса о том, что у вас нет таинства покаяния, поэтому ваши грехи не отпускаются и не изглаживаются Богом через священника (см. об этом: Ин. 20, 22-23). Кроме того, зачем каяться людям, все грехи которых прощены уже в момент, когда они уверовали во Христа. Следовательно, Вы де-факто признаете спасение через дела, то есть спасение через живую, деятельную веру.

(К) – Я опять-таки должен констатировать, что это не вполне адекватная трактовка нашего вероучения. В наших добрых делах нет нашей заслуги. Мы совершаем их по благодати Божьей, которой мы оправданы чрез веру во Христа и возрождены. В силу этого, мы никогда не можем всецело или окончательно отпасть от благодати спасения, но даже, если временно отпадем, согрешив, непременно вновь встанем на путь, который не может не вести ко спасению. Рожденный свыше христианин не может потерять более своего сыновства по отношению к Отцу Небесному, то есть, если человек спасен, то он и останется спасенным. Поскольку мы живем уже новой жизнью, то это побуждает нас избирать доброе и отвращаться от зла, благодать Божья всегда ведет нас только к добру, поэтому в точном смысле слова Бог творит добро, а не мы. Следовательно, мы не спасаемся делами, но Бог творит чудеса через спасенных. Не является преувеличением и такое высказывание: спасенный благодатью Божьей не может не делать добра. Его свобода в том, чтобы всегда и непременно предпочитать истинное и доброе. В нашем возрождении божественная благодать производит радикальные перемены в нашем существе, восстанавливая наше единство с Богом так, что оно не может быть утрачено. Итак, человек ничего не совершает в деле спасения: он вручает себя Богу, а далее Бог в Нем и для Него устраивает спасение.

(А) – Насколько я понимаю, Вы решили изложить вашу сотериологию (учение о спасении), поэтому я попросил бы Вас представить его подробнее с самого начала.

(К) – Да, я попытаюсь сделать это наиболее схематично. Начать следует, пожалуй, с того, что со времени падения Адама люди «совершенно не способны и не расположены ко всему доброму, но способны и склонны ко всему злему»⁸⁰. Мы рождаемся виновными перед Богом за грех Адама, и умножаем свою вину страстным влечением ко злу. Но вот, через крестную смерть Иисуса Христа наша вина перед Богом была отменена и открылась спасительная благодать для всех. Я должен сказать, что мы решительно отвергаем учение Кальвина об абсолютном предопределении одних людей к добру, а других – к злу. Нет, Христос

умер за всех! (говорю это потому, что по ходу нашего разговора Вы неоднократно упрекали баптизм в кальвинизме). Важнейшим положением нашей сотериологии является положение об избрании. Оно означает, что Бог от вечности предвидел, что будут люди, которые примут Его спасение, поэтому он избрал их для спасения. Иными словами те, которые, по предвидению Божьему, лично ответят на зов Евангелия, являются избранными для спасения. Повторю еще раз: спасение предложено всем, но не все его принимают.

Предвидя принявших это спасение, Он избирает их для него, даруя им такую благодать, которая действительно гарантирует им спасение, и, не даруя ее другим. Избрание означает, что все те, которых избрал Бог, непременно будут спасены. В этих избранных людях проявляется исключительнейшее благоволение Божье, оно даруется без всяких заслуг. Что касается неизбранных, то это те люди, относительно которых Бог предвидел, что они отрицательно ответят на Его призыв ко спасению, и этих грешников Бог предоставляет самим себе, оставляет их на пути гибели. Таким образом, Бог призывает людей принять верою спасение, и, если человек обращается к Нему через покаяние, то он оправдывается и возрождается Богом к новой жизни, входя в живой союз с Христом. Оправдание можно определить как провозглашение Богом праведным того человека, который уверовал в Него, каким бы грешником он ни был на деле. Человек не становится праведным, но провозглашается таковым. Так как оправдание – вменение нам праведности Христа, то нам ради заслуг Господа прощаются все грехи, и мы освобождаемся от наказания за них, хотя и не являемся праведными по существу, мы праведны с точки зрения закона, то есть являемся прощенными грешниками, находящимися в вечном мире с Богом. Возрождение есть сообщение души жизни Божьей (сама душа при этом пассивна), после которого мы чада Божии и живем в Боге. Итак, мы вступаем в союз с Христом, или, точнее говоря, Бог берет нас и прививает ко Христу. Теперь уже ничто не может отделить нас от любви Божьей (Рим.8,38). Да, спасенный человек может отпадать от благодати Божьей, но его отпадения редки и временны, а спасение – вечно. Да, можно утратить благодать спасения (о чем я говорил выше), но ее нельзя утратить навсегда. Рано или поздно в человеке будет восстановлено спасение и трещина между ним и Богом будет заполнена благодатью Божьей.

(А) – Я хотел бы уточнить один вопрос: Вы говорили о Божьем призыве ко спасению, который осуществляется через проповедь Евангелия, например. Но ведь многие ожесточенно отвергают этот призыв. Как понимать действие благодати в этом случае, если человек упорно сопротивляется благовестию Христову?

(К) – Ответ на этот вопрос не может не быть однозначным: Бог по Своей благодати восстанавливает всех, чтобы они могли совершить выбор – принимать спасение или нет. Эта благодать воздействует на нас, на нашу волю еще до того, как мы обратимся к Богу, то есть Бог независимо от нашей воли и до нее восстанавливает в нас способность благоприятно ответить Богу на Его призыв.

(А) – Еще один вопрос. Вы сказали, что избранным к спасению Бог дарует особенную благодать. Означает ли это, что одним людям (избранным) изначально дается больше благодати, чем другим (неизбранным)?

(К) – Господь призывает к спасению всех. Но одних Он избрал, а других – нет. Поскольку избрание – это благодатный акт Божий, то можно сказать, что на избранных Божьих благодать действует преимущественно. К тому же, Он хочет, чтобы благодать Божья не тщетно была принята. Я могу проиллюстрировать концепцию избранности на таком примере. Однажды юноша приходит в город, в сквер. В сквере никого нет, только некий человек читает книги. Юноша подошел к нему, а этот человек был проповедником и привел его в нашу церковь. То есть когда Господь избирает человека, так Он все сделает: ведь вот нужно было юноше подойти к этому человеку⁸¹. В этом плане можно говорить и о предопределении: мы, верующие во Христа, предопределены, предназначены Богом к получению наследства нетленного. А наши дела – это Божьи дела, совершающиеся в нас по благоволению Божьему, и они лишь показывают, что спасение получено.

(А) – Что ж, Вы осветили основные пункты вашей сотериологии. Мне почти нечего уточнять. В начале о том, с чем я в принципе согласен. Да, человек спасается через веру и без веры спастись не может. Человек не сам спасает себя делами, но спасается по благодати Божьей через веру и дела. Православию чуждо католическое «законничество». Оно не думает, что исполнением постов, определенным количеством молитв и паломничеств, и вообще деланием добрых дел человек автоматически, гарантированно приближается к спасению или даже обретает его. Нельзя сказать, что, прочитав 300 раз «Отче наш» вы стали ближе к спасению, или, сотворив на 200 дел милосердия больше, чем в прошлом году, вы приблизились к раю. В спасении имеет значение не «количество» добрых дел (это же не спорт), а их «качество», степень их соответствия просветлению нашего естества. Для Бога в первую очередь имеет значение наше освобождение от грехов,

происходящее в человеческом существе, в его глубинах, а не внешние дела. А это освобождение от греховности, совершаемое только с помощью Божьей, не зависит напрямую от исполнения всех необходимых внешних предписаний. То есть, в православии нет «алгоритма» спасения: дескать, сделаешь то-то и то-то и обязательно получишь спасение. «Рецепт» спасения один: побеждать грех с помощью Божьей. Но эта победа не гарантируется механическим исполнением «закона»: Бог не гарантирует нам, что мы спасёмся, выполняя дела. Он не гарантирует и то, что при наличии благодати мы непременно спасемся, если совершим определенное число усилий, которые как бы «дополняют» благодать. Дела не «дополняют» благодать Бога: либо благодать преображает их, либо они отвергают благодать. Спасение человека – неразрывное трансформирующее соединение благодати и дел, их совместное движение, но не механическое добавление дел к благодати. В спасении нет «отдельно» дел, и «отдельно» благодати, но дела, пронизанные благодатью, и благодать, пронизанная делами.

Но если мы не постимся, не молимся, не совершаем добрых дел, то мы тем более далеки от спасения. Всё это – лишь условия для возрастания в благодати, но их выполнение ничего не гарантирует. Протестанты напоминают людей, которые хотят выиграть в лотерею, не покупая билетов. Логика здесь такая: раз определенное количество купленных билетов не гарантирует выигрыша, то их, вообще не нужно покупать, и тогда выигрыш обеспечен. Для западно-христианского сознания (и у католиков, и у протестантов) характерен не поиск святости, исправления в грехах, но попытка избежать наказания за совершённые грехи. Отсюда у католиков добрые дела как средство избежать наказания, несмотря на внутреннюю неискоренимость «удовлетворить» Божье Правосудие. Чем больше добрых дел, тем меньше вероятность наказания. Отсюда индугенции, их продажа и прочие мерзости, и страх от невозможности принести делами полное «удовлетворение» Богу. Отсюда и отчаяние молодого Лютера, что он не в состоянии победить свою греховность, ибо все греховные помыслы всё время возвращаются, а все обеты, даваемые Богу, остаются неисполненными. Принести же «удовлетворение» Богу не под силу человеку, и он чувствует неотвратимость ада. Отчаяние Лютера подсказывает ему выход: если человек неискореним в грехах и не в состоянии «удовлетворить» Бога делами, то путь к спасению лежит не через исправление и доброделание, но только через веру. Что тут сказать: отчаяние отнимает у человека разум. Ибо нужно лишиться разума, чтобы вот эту свою неискоренимость и коснение в грехах объявить состоянием «спасённости», «оправдания».

Лютер неискореним во зле, поэтому он «заставляет» Бога даровать ему окончательное спасение такому, как он есть, то есть, здесь не человек склоняется перед святостью Божьей, но Бог склоняется перед греховностью человека. Если человек верит, то Бог обязан даровать спасение навсегда, независимо от его греховности. Парализующий ужас перед адом: преступник, ждущий казни и в обезумевшем страхе воображающий, что казни не будет, ведь должна же быть справедливость; все люди преступники в силу необходимости, все пали в Адамову бездну, но не могут же все попасть в ад после Распятия Христа. Поэтому если преступник верит, внушает себе, что наказания не будет, значит, его не будет: не надо стремиться к спасению, надо успокаивать себя, что наказание миновало, и казнь – это страшная сказка. Мы видим пассивность кролика перед удавом, претворяющую неизбежность ада в неизбежность рая. Душа, бьющаяся в объятиях преисподней, внушает себе, что это объятия Господа. Далее наблюдается инстинкт самосохранения, возведённый в вечность: «я спасён навеки». Страх перед адом так силён у Лютера (капля, переполнившая чашу терпения в католическом мире), что он не выносим ни мгновения; не могут «держат у м во аде и не отчаиваться» (Св. Силуан), поэтому сразу рождается вера в гарантированный рай: боязнь адских мук и сатаны не могут выдержать, потому что изнутри заражены сатаной (католическая теория заслуг), и змей подсказывает как Адаму и Еве: вход в рай обеспечен; освобождение от ужаса перед дьяволом – в абсолютной достоверности знания о спасении (Лютер), и в достоверности знания о природе (экспериментальная наука у Галилея)⁸². Человек в протестантизме – это почти мертвец с волей, сгнившей во зле, соляной столп, неподвижно ожидающий мучений, неспособный непрестанно выбирать между раем и адом, и потому стремящийся всем сердцем к лёгкой предсказуемости призрачного «Эдема». В этом состоянии духовного анабиоза человек отказывается нести бремя дарованной Богом свободы: сам поиск гарантий спасения при помощи дел (католики) или веры (протестанты) абсурден, и означает «бегство от свободы».

Следует заметить, что спасение может пониматься в трёх разных аспектах: 1) Спасение, дарованное Христом на Кресте. Это спасение не зависит от дел, так как Христос распялся за нас не потому, что люди заслужили это своими делами; 2) Спасение как дар, преподносимый Богом верующему в начале его христианской жизни, в таинстве Крещения. Оно также независимо от дел, совершенных до крещения; 3) Спасение как усвоение душой благодати, даруемой Богом, т.е. обретение святости и попадание души в рай, а затем наследование и телом полноты вечной жизни. Это спасение зависит от дел, от согласия

нашей воли с Божьей. Здесь основной пункт разногласий между православными и протестантами. Бесмысленен спор: должен ли вначале человек стать праведным, чтобы Бог гарантированно даровал ему спасение, или Бог вначале гарантирует спасение, а потом человек становится праведным. Мы становимся праведными настолько, насколько усваиваем Божий дар спасения в течение жизни. Свобода в том, что Божий дар можно и отвергнуть, ведь неотвратимый дар уже не дар.

(К) – Вы говорили о неисправимости Лютера. Но разве мы не все неисправимые грешники? Мы все грешим много, и если бы Бог смотрел на наши дела, в раю никого бы не было!

(А) – В Библии не сказано, что все мы - неисправимые грешники. Если б все были неисправимы, то откуда взялись бы праведники? Люди ведь не рождаются и не назначаются праведниками (по вере), а становятся. Но праведность людей не «заставляет» Бога их спасать. Это дар, и никто не может вынудить Невынуждаемого преподнести его. Наши дела – это заслуга Бога, ибо без Его благодати, мы не способны их делать. Мы не полагаемся на свои дела как якобы наши «заслуги» перед Богом, мы знаем, что нельзя спастись без дел, ибо без них и вера не является верой, а полагаемся мы на Бога, что Он, по милосердию Своему, простит наши согрешения. Поэтому утверждения Лютера, как и других протестантов, что если мы спасаемся через веру и дела, то Христос не нужен, абсурдны. Разве дела спасения делаются без благодати Божьей? Нет, стало быть, не без Христа. Без благодати Господа мы не можем сделать и шагу в своем спасении.

Да, мы пытаемся искупить свои грехи делами покаяния, но ведь в таинстве покаяния грехи уничтожаются Самим Иисусом Христом (при условии нашего искреннего сокрушения и нежелания грешить впредь, стремления воли к исправлению), и даже само стремление искупить свои грехи не возникает в нас без благодати Божьей. Мы искупаем грехи не сами по себе, иначе это было бы самоискупление, но при необходимом деятельном участии благодати Божьей. Мы всегда недостойны милости Божией, чтобы Он нам прощал грехи – в таинстве покаяния. Честь за прощение грехов нужно воздавать милосердию Божьему, а не нам, многогрешным. Мы виновны, но надеемся, что Он помилует нас по Своей неизреченной благодати. Итак, православные так же, как и вы, не думают, что спасение возможно без благодати Божией. Для спасения необходимы: с Божией стороны – благодать, с нашей – вера и дела, которые, однако, не существуют в нас без благодати Господа. В завершение разговора о делах, я бы привел такие слова: «Бог не ведет счета добрых и дурных дел, а смотрит на сердце человека. Если бы такой счет и был, человек всегда будет в долгу у Бога, так как нет предела восхождения к Богу и предела Его щедрости»⁸³.

Теперь о вашем взгляде на проблему нашего спасения в целом. Вы в данном случае придерживаетесь классических протестантских взглядов по многим позициям. Например, полагаете, что человек совершенно не может делать добра после грехопадения. Лютер в своих Шмалькальденских статьях (1537) называет первородный грех весьма глубоким и омерзительным извращением человеческой природы, и неудивительно, что в «Малом катехизисе» Лютера сказано, что человек утерять образ Божий с грехопадением. Но ведь он сотворен по образу Божьему, и утерять его, - значит перестать быть человеком. Писание не подтверждает такого крайнего пессимизма. Оно учит лишь тому, что в человеке сильно помрачился образ Божий, и он стал не способен сам по себе, без благодати Божией, совершить спасение, что-либо в этом спасении. Однако ап. Павел говорит, что и иудеи, и эллины – язычники делают доброе, законное по природе. (*Рим. 2,10,14*). И дело закона написано у них в сердцах (*Рим.2,15*). Следовательно, и в язычниках еще не окончательно погасла искра Божья. То же касается, но в большей степени, народа Израиля. Вот о ветхозаветных праведниках сказано, что они стремились к небесному и Бог не стыдится их (*Евр. 14,16*); весь мир не был достоин этих праведников (*Евр. 11, 38*). Неужели можно сказать, что все это люди, которые только и способны, что делать злое?! Вот, ап. Павел говорит, что Давид обрел благодать перед Богом (*Деян. 7,46*). Неужели по необходимости злое существо, не способное сотворить ничего доброго, обрело благодать у Бога?! Так что нельзя принять эти ваши крайности в учении о первородном грехе. Нельзя согласиться и с тем, что мы якобы лично виновны в грехе Адама. Представьте, что Ваш дедушка совершил кражу. Как бы Вы отнеслись к тому, что судья обвинил в этом грехе Вас, а потом и всех Ваших потомков. Ведь Вас не существовало, когда дедушка что-то украл. Вы этого не делали и не могли делать, а Вас все равно обвиняют. Это имело бы смысл, если бы Вы существовали в то время, когда жил Ваш дедушка, но Вас тогда, простите, и «в проекте» не было. Будете ли Вы считать судью, который Вас обвиняет за несовершенное Вами преступление, справедливым и милосердным?

(К) – Но ведь все согрешили в Адаме (*Рим. 5,12*)

(А) – Да, но если это понимать в смысле личного греха, тогда получается полная бессмыслица: вы грешили, когда вас еще в помине не было! Нет, мы согрешили в Адаме в том смысле, что наследуем от не-

го испорченную природу, предрасположенность к греху, смерть. Неправильно истолковав этот фрагмент Писания, вы, естественно, неправильно подошли к рассмотрению искупления Христова. Теперь, оказывается, нам все простили за то, что было совершенно тягчайшее преступление в истории человечества: был распят воплощенный Творец мира. Вряд ли вы будете оспаривать, что человечество было тяжело больно болезнью Адама и Евы. Но в соответствии с вашими воззрениями получается, что страдание и смерть Христа приводят к тому, что в случае, если тяжело больной понимает, что это произошло ради него, то Он провозглашается здоровым, хотя на самом деле остается больным. Итак, в сознании Бога больной считается здоровым, а на самом деле он болен. Представьте, к Вам приходит врач и, подойдя к Вашей постели, на которой Вы лежите, изнуренный болезнью, говорит: раньше я гневался на таких, как ты. Но вот, твои друзья убили моего сына, и если ты веришь, что он умер за таких, как ты, то отныне считаешься здоровым, а я больше не гневаюсь на тебя. Раньше Вы были без вины виноватым (якобы в грехе Адама), а теперь – без вины спасенным. Поистине, протестантская концепция искупления удивительна: скажем, человек является дураком, но, после определенных событий, он провозглашается умным, по сути, оставаясь дураком. Теперь все дураки должны считаться умными. Это как в сказке про голого короля. Король голый, но он должен считаться одетым, а то как-то неприлично.

(К) – Вы окариковали наше учение. В оправдании человек действительно не меняется, но в возрождении мы получаем новую жизнь, и отныне живем только в Боге.

(А) – То есть человек становится праведным и святым?

(К) – Он становится просвещенным грешником, всегда пребывающим с Христом, истинным христианином.

(А) – Так природа человека меняется?

(К) – Меняется направление воли, внутренний характер грешника, происходит переворот в его душе.

(А) – Вообще-то, протестантизм полагает, что в своей глубине человек не меняется и не обретает подлинной святости. Скорее, вы склонны утверждать, что Бог меняется по отношению к нам, прощая нас, и считая больных – здоровыми. Вы говорите только о «юридическом очищении» человека. Человек спасен и ничего уже не должен Богу, он не виновен перед Ним, то есть это очищение от вины, «судебная чистота». При этом нет нужды в подлинном преображении, в обожении человека. Для нас Христос – Врач, Который пришел к нам, пострадал за нас и воскрес, чтобы вылечить Собой тяжелобольных, а не просто провозгласить, что мы считаемся вылеченными. Уже тот факт, что Вы говорите, что вам вменяется праведность Христова, свидетельствует о неверии в действительную праведность, возможную среди людей. Перемены касаются поверхности человеческого существа, но человек остается тьмой в глубине своего бытия, он не просветляется полностью (в идеале, конечно), но считается просветленным.

(К) – Но ведь я только что сказал Вам, как меняется человек благодаря Христу!

(А) – Да, сказали, но Вы имеете в виду нечто совершенно иное, нежели православие. Ведь, вы, по сути, отрицаете очищение от грехов благодатью Божией, отрицаете, что эта грязь реально уничтожается светом Божиим. Нет, у Вас человек остается грязным, но ему эту грязь прощают и считают чистым, человек меняется только мысленно. Ваше учение аналогично следующему: некий грязный предмет стали использовать в светлых целях, но предмет остался и останется грязным. То есть Бог «использует» человека, творя в нем добрые дела, и в этом процессе сам человек не участвует. Поэтому в баптизме человек не меняется, его меняют. А меняют его тем, что направляют к благу, к которому он сам совершенно не может направляться, даже при помощи благодати. Здесь я хотел бы обсудить вопрос о взаимоотношении Божьей благодати и человеческой воли в баптизме, и, вообще, в протестантизме в целом. Как известно, уже Лютер выдвинул идею о том, что Божественная благодать полностью подавляет свободу человеческой воли. Он сделал такой выбор в работе «О рабстве воли», которая пестрит выражениями типа «свободная воля – чистейший обман» и «свободная воля – это ничто»⁸⁴. Лютеру, как и несколько позднее Кальвину, казалось, что признание свободной воли у человека уничтожает всемогущество Божие.

Строго говоря, не он первый выдвинул эту идею. Дело в том, что Лютер находился под определенным влиянием номиналистов 14-15 вв., в частности, Уильяма Оккама. Оккам в своих теологических трудах особенно стремился подчеркнуть всемогущество Божие. При этом различались понятия упорядоченного и абсолютного могущества Бога (*potentia Dei ordinata et absoluta*). Имеется в виду, что с одной стороны, Бог может сотворить нечто в мире в соответствии с теми природными и моральными законами, которые Он установил для мира. Это называют «упорядоченным могуществом» Бога. С другой стороны, Бог может производить нечто в мире совершенно независимо от природных и моральных законов и Своих прежних решений относительно мира. Это и есть Его «абсолютное могущество». Это означает, например, что Бог

мог бы вызывать теплоту без огня, то есть без причины теплоты в этом мире, мог бы вызвать в нас восприятие некоторого объекта (например, звезды), которого на самом деле не существует, мог бы установить иные природные и моральные законы, и новый моральный закон стал бы справедливым как установленный Высшей Справедливостью. Оккам допускал, что Бог благодаря абсолютному могуществу мог бы вызывать в человеке акт ненависти к Себе и в этом случае человек не согрешил бы, так как, ненавидя Бога, он повиновался бы Его повелению о ненависти, то есть фактически выражал бы свою любовь к Нему и, напротив, если бы он не послушал Бога и продолжал бы любить Его, то на самом деле это была бы не любовь к Богу, так как человек ослушался бы воли Божьей⁸⁵.

Наконец, Оккам и поздние номиналисты не считали противоречивым, что Бог может сделать бывшее не бывшим, то есть изменять прошлое (впервые это мнение было высказано еще в 11 в. католическим кардиналом Петром Дамиани). Логика подобных рассуждений достаточно проста: если Бог действует только в рамках природных и моральных закономерностей, то это как бы ограничивает Его всемогущество, - получается, что Он в некоторой степени вынужден считаться с порядком творения, в том числе, с человеческой свободной волей. Но это, по мнению номиналистов, делало бы Бога «пленником» мирового порядка. Чтобы избежать этого, нужно признать, что мир насковзь случаен, в нем нет никаких необходимых связей (то есть законов в строгом смысле слова): Бог просто в каждом данном случае связывает одно явление с другим, но Он всегда волен поступить иначе. Это, конечно, вызывает определенные вопросы. Например, насколько далеко простирается абсолютное могущество Бога: может ли Он, в частности, изменить 10 заповедей на прямо противоположные? Как это совместимо с тем, что Бог – Абсолютное Благо? Вообще, возможность непрерывных изменений в творении, без учета уже созданных Самим Богом законов, неизбежно наводит на мысль, что сотворенное Богом несовершенно и так сильно Его не «устраивает», что Он постоянно нарушает порядок творения. Да, нет ничего ужасного в том, чтобы допустить, что Бог может превосходить природные законы (при творении чудес, когда Он производит нечто, не вытекающее из законов мира) и даже, по видимости, моральные (жертвоприношение Авраама, которое, конечно, не означает, что Бог действительно желал, чтобы Авраам убил сына).

Да, можно в принципе допустить, что Бог волен изменить прошлое, причем так, чтобы это не вызвало изменений в будущем. Но ведь если Бог меняет прошлое, существование которого Он Сам санкционировал (а это значит, что данный момент прошлого в глазах Бога не мог быть совершенней, чем он был), если Он отменяет любые Свои прежние решения, то получается, что все эти решения были несовершенно. Назвали бы Вы Совершеннейшим Существом, Которое легко меняет все Свои решения на другие, порой противоположные? Таким образом, пытаясь возвеличить Бога через подчеркивание Его всемогущества, Его унижают, представляя не вполне Совершенным. Лютер также подчеркивал «абсолютное могущество» Бога: «Всемогуществом Божьим я называю не то могущество, которое не делает многое из того, что может, а то действительное могущество, которое мощно делает все во всем»⁸⁶. С таким всемогуществом свобода воли не очень совместима – Бог творит спасение, не считаясь с волей человека. Собственно, после грехопадения Лютер вообще не признает у человека свободы воли в моральном смысле: человеческая воля сама по себе склонна только к злу (большему или меньшему)⁸⁷. И дальше логичный вывод: «воля человеческая находится где-то по середине между Богом и сатаной, словно выюный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает... если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает»⁸⁸. Трудно поверить, что речь идет о человеке, а не о кукле. Если полностью исключить свободу воли, как у Лютера, то необходимо признать, что одни спасаются, а другие нет в силу абсолютного предопределения Божьего (вывод, сделанный вскоре Кальвином). А это отрицает всеблагость Творца.

(К) – Мы так же отрицаем абсолютное предопределение.

(А) – Может быть. Лютер, как видите, фактически утверждает, что в результате грехопадения человек полностью утратил образ Божий, раз в нем нет свободной воли. Почему с этим нельзя согласиться, я уже говорил (*Рим. гл. 2*). Лютер, кстати, так и не смог парировать возражения Эразма по поводу того, что если человеческая воля – ничто, то зачем нужны заповеди; если она стремится только к злу, то как можно ее за это осуждать, ведь творение зла для нее есть абсолютная необходимость. В общем, «если бы не было свободной воли, то приказывали бы напрасно, воздаяние обещали бы напрасно, угрожали бы напрасно»⁸⁹. Возразить на это, кроме брани и невразумительных слов о том, что заповеди даны Богом, чтобы показать бессилие воли их выполнить, Лютеру было нечего. Более того, Лютер стал защищать тезис, что Бог, несмотря на то, что Он осуждает неизбежно делающих только зло, все-таки справедлив.

(К) – Бог не может не быть Справедливым, иначе Он не был бы Богом.

(А) – Да, конечно. Только оправдать это положение в рамках лютеровской теологии становится невозможным. Очень трудно также понять, как Бог не становится ответственным за зло, если человек полностью лишен свободы воли и, следовательно, творит зло по необходимости.

(К) – Разумеется, воззрения Лютера не свободны от некоторых крайностей. Но ведь в нем есть и положительные черты, о которых Вы почему-то не говорите. Например, Лютер, на мой взгляд, довольно удачно продемонстрировал, что если наша воля без благодати не способно ничего сделать для спасения, то спасение целиком совершается только Божьей благодатью, а без нее воля – «пленница и рабыня зла»⁹⁰. Мне кажется, что здесь корень разногласий между протестантами и православными. Вы, по-видимому, признаете, что человеческая воля без благодати способна приближаться к спасению, совершать дела спасения?

(А) – Нет, этого нельзя признать.

(К) – Но тогда признайте, что человеческая воля после грехопадения без благодати творит только зло.

(А) – Нет, и этого нельзя признать.

(К) – В этом случае возникает вопрос, который я задал выше.

(А) – Он возникает только вследствие некоторых ложных представлений. Вы, как, кстати, и Лютер путаете делание добра и совершение дел спасения. После грехопадения человеческая воля более склонна к злу нежели к добру; впрочем, человек может делать добро, ибо образ Божий не полностью помрачился в нем. Однако это не обозначает, что человек своей волей без благодати может приближаться к спасению.

(К) – Простите, но я не понимаю, как это может быть.

(А) – Попытаюсь объяснить. Вам будет трудно возразить, что, например, язычники и атеисты способны делать добро (см. Рим. 2 гл.). Если говорить о 10-ти заповедях, то, очевидно, кроме первых 4-х заповедей, язычники и атеисты способны совершать нечто в рамках выполнения остальных заповедей: разве они не могут чтить родителей, соблюдать супружескую верность? Разве им абсолютно неведомы дела милосердия? Но это не приближает их к спасению, потому что они ежесекундно (со знанием или без него, это не играет решающей роли) отвергают существование Бога, и это уничтожает все их добродетели в смысле приближения ко спасению. Как можно приближаться к спасению, непрерывно отвергая Спасителя? Отвержение Бога более губительно, чем убийство. Без благодати до спасения – бесконечный путь, который не может пройти ни один человек. Даже, если один язычник (атеист) более добр, чем другой, это не значит, что он ближе другого ко спасению. Это все равно, как если бы мы сказали, что один человек на бесконечном расстоянии от Солнца, а другой на расстоянии в два раза меньшем. Они одинаково далеки от спасения, как не достигшие его (хотя они, возможно, и подвергнутся разному наказанию как разные в делах). Что касается, иудеев, то они, как известно, находились под «клятвой закона» (Втор. 27,26).

Поскольку, в силу греховной поврежденности человека, он не исполнял закон во всей его полноте, то проклятие падало на иудеев. Ветхозаветные жертвы, хотя и снимали вину за грех, но не очищали от греха, человек не становился светлее. При относительно малой восприимчивости человека к благодати в Ветхом Завете спасение было невозможно, хотя Бог и не лишал человечества даров благодати. Итак, человек не может спастись своей волей без благодати и даже приблизиться ко спасению: приближение к благодати невозможно без самой благодати. Но человек не лишен свободы воли, хотя она и более склонна к злу, поэтому он и спасается с неперменным участием благодати (от первого движения к вере и далее), но и не без участия свободной воли. Каждый наш шаг ко спасению не происходит без благодатного акта Божия, но если в деле спасения ничего не зависит от человека, то имеет место принуждение ко спасению, а неотвратимость спасения лишает моральное поведение человека всякой ценности.

(К) – Свобода воли проявляется в том, что человек способен ответить на призыв Божий ко спасению. В зависимости от этого можно сказать, спасен он или нет.

(А) – Да, Вы говорили, что благодать восстанавливает всех, и они вполне могут ответить Богу, причём это происходит еще до обращения к Богу.

(К) – Мне кажется, иначе и рассуждать нельзя. Человек отпал от Бога и сам по себе, без благодати, обратиться к Нему не может. Следовательно, необходимо благодатное действие Всевышнего, чтобы человек был в состоянии сделать выбор. Если Вы отрицаете это рассуждение, тогда Вы должны считать, что человек вначале делает выбор, избирая спасение, а затем на него действует благодать. Но это означало бы, что наша воля свободна без благодати идти ко спасению, а Вы только что это отвергли.

(А) – Мнение, что хотя бы первый шаг ко спасению человек может сделать без благодати, неоднократно осуждалось, например, в 5-м правиле II Аравсийского собора⁹¹. Но Ваше мнение также неприемлемо, потому что в случае его принятия придется признавать, что благодать действует против воли человека,

учитывая, что его воля изначально направлена не ко спасению, а более склоняется в другую сторону. Протестанты сами подчеркивают, что человеческая воля вообще ни на что не способна, кроме зла. Следовательно, человек активно сопротивляется Божьему призыву ко спасению и, чтобы он был способен ответить на этот призыв как-то иначе, необходимо, чтобы благодать сокрушила это активное сопротивление и подавила это злое стремление воли, хотя бы на какой-то момент, чтобы человек смог ответить на зов Евангелия. То есть, необходимо постулировать насильственное действие благодати, которая просвещает постоянно упорствующих в делах тьмы (а таков человек с протестантской точки зрения). В этом случае непонятно, почему одни отвечают положительно, а другие – «нет» на призыв ко спасению, коль скоро без благодати мы всегда действуем во зле. Выход может быть найден или в смысле абсолютного предопределения, что Вы отвергаете, или в плане того, что до действия благодати одни, скажем, были менее злы, чем другие (этот вывод, впрочем, сомнительный).

Реальное же разрешение данной ситуации возможно, если признать, что начало первого стремления ко спасению и начало действительного действия благодати одновременны⁹². Только тогда мы сможем избежать насилия благодати над волей, то есть полного неучастия человека в первом моменте обращения к Богу, и в то же время избежим безблагодатного движения ко спасению, своего рода «насилия» воли над благодатью, когда движение воли как бы «заставляет» Бога ниспослать благодать. Здесь нужно предположить, что и непосредственно предшествующее первому моменту обращения духовное состояние является скорее добрым, чем злым. Бог предвидит, что в следующий момент времени, человеческая воля будет способна сообразоваться с благодатью, если человеку будет дана благодать (без нее это невозможно), но Бог дает благодать без малейшего насилия над свободой воли. Таким образом, «благодать в момент действия на человека находит в нем согласующуюся с ней свободу и действует на почве именно этого согласия; но самое желание свободы согласоваться с благодатью, возникает именно в тот же самый момент действия благодати»⁹³.

Движение воли навстречу благодати одновременно движению благодати в человеке навстречу воле, то есть невозможно без благодати. Устремление сердца ко спасению во Христе одновременно и параллельно устремлению благодати Спасателя к этому сердцу, просвещение нас Богом одновременно просвещенному выбору воли и просвещающему действию благодати (можно провести аналогию с психофизическим параллелизмом, с точки зрения, которого движения мысли и мозга одновременны и соответственны).

Мы обнаруживаем насильственное действие благодати и в Вашей концепции избрания. Я, разумеется, не могу отрицать, что Бог предвидит тех, кто услышит зов Евангелия и тех, кто останется глух к нему. Но отсюда нельзя умозаключать, что он тут же дарует окончательное спасение одним еще до того, как они сотворили какие-нибудь дела благочестия, и тут же осуждает других, обрекая их на погибель. Православие признает, что предопределение Божие одних к вечному блаженству, а других к вечному осуждению условно, и основывается на предвидении Богом того, что одни будут согласовываться в своей жизни с благодатью, а другие – нет (см. Послание восточных патриархов о вере). Но это не предопределение в смысле принуждения, это не стесняет свободу воли. Поскольку баптизм родом из кальвинизма, то вы, так или иначе, ищите повсюду непреодолимого действия благодати (*gratia irresistibilis*).

Вами был приведен иллюстрирующий концепцию «избранности» (юноша встречает проповедника в сквере) пример. Если следовать ему, то избранность означает, что Бог изначально, от вечности, благоволит к одним людям (избранным) больше, чем к другим, то есть изначально люди поставлены в неравные условия относительно спасения, и можно сказать, что одних он изначально отвергнул, а других – спас. Иными словами, происходит возвращение к кальвинистской теории предопределения. Вообще-то нет ничего дурного в том, чтобы считать, что «грешники бывают отвержены Богом прежде, нежели родятся, - не потому, чтобы Бог от вечности восхотел отвергнуть их, но знал от вечности, что они сами отвергнут .. все Его попечения о них»⁹⁴. То же можно сказать и о праведниках, но нужно категорически отрицать, что одних Бог изначально предопределяет (принуждает) ко спасению, а других – нет (юноша изначально встретил проповедника в сквере, а другие - нет).

(К) – Можно истолковать историю с юношей и более мягко, не прибегая к жесткому предопределению.

(А) – Хорошо, забудем про эту историю. Поскольку избранность означает сообщение благодати, неодолимо ведущей к спасению, то это тоже кальвинистское предопределение, только не с момента рождения данного человека (одни родились «спасенными», а другие – «погибнувшими»), а с момента первого обращения к Богу. Тут можно предложить 2 варианта. В первом варианте уже в самом призыве ко спасе-

нию Бог сообщает избранным преимущественную благодать, большую, чем другим, то есть это смягченный вариант кальвинизма, поскольку избранные уже в самом призыве ко спасению более привилегированы. Во втором варианте мгновенно спасающая благодать дается уже после того, как человек «положительно ответил» на призыв ко спасению. Даже если остановиться на 2-м варианте как более умеренном, то он вызывает массу возражений.

Например, можно возразить, что: 1) в вашей теории «избранности» телега становится впереди лошади, человек наделяется окончательным спасением в самом начале христианской жизни, а не по ее завершении; 2) человек награждается спасением всего за одно дело – ответ на призыв ко спасению, за несколько мгновений, в течение которых он принял Христа как «личного Спасителя»; 3) избранный к спасению не может не спастись, возможны лишь временные отклонения от спасения, то есть свободная воля, наше участие в спасении в этом случае практически исключается; 4) уже в самом призыве к спасению благодать «исправляет» каждого призываемого, но одни все же отрицательно относятся к этому призыву: если благодать всех «исправляет» в равной мере, действуя, как уже было показано, против воли, стремящейся к злу, то мы опять находимся перед лицом абсолютного предопределения: нетрудно сделать вывод, что избранные прореагируют положительно на зов Евангелия, а неизбранные – нет, то есть по сути, свободная воля отсутствует или весьма ограничена уже в самом первом ответе человека Богу. Лютер, например, говорил: «При получении первой благодати мы должны быть пассивны, как женщина при зачатии»⁹⁵.

Вы тоже утверждаете, что человек ничего не может сделать для своего спасения и действие благодати лишь ведет его ко спасению, а сам он не идет к нему. Тогда мы опять приходим к тотальному предопределению: одни уже в призыве Божьем неотвратимо «ведутся» к нему, а другие – «ведутся» прочь; 5) если отвергающие призыв ко спасению предопределяются к наказанию, и их оставляет благодать Божья, то позволительно спросить: если этот призыв одноактен и человек отрицательно реагирует на него, то чем это отличается от абсолютного предопределения ко злу? Представим себе: призыв ко спасению одновременно к двум людям. Один прореагировал положительно (он уже «спасен»), другой – отрицательно. Означает ли это, что ответивший отрицательно с этого момента уже совсем покидается Богом, Бог больше не обращается к нему со Своим призывом, и не сообщает ему никакой благодати?

(К) – Вы судите слишком прямолинейно, необязательно думать именно так. Бог неоднократно обращается к грешникам.

(А) – Бог обращается к грешникам и призывает их ко спасению всегда, во все дни их жизни. Если Вы это признаете, тогда нельзя говорить, что как только грешник не ответит на зов Евангелия, Бог предоставляет его самому себе, «его собственному самоожесточению и собственной самопогибели»⁹⁶. Это означало бы вариант на тему предопределения к злу. Нет, Бог всегда обращается к нам, ибо хочет спасти всех, и никогда не оставляет нас совсем, ведь человек может расслышать зов Евангелия и на смертном одре. А теперь возвратимся к «спасенным». Естественно, что «спасенность» выражается в том, что, например, «спасенный» способен всегда предпочитать добро. Раз он предопределен ко спасению, то он совершает добро уже помимо своей воли, не может не совершать его. Мы, конечно, знаем, что, например, человеческая воля Сына Божьего не выбирала между добром и злом, но всегда предпочитала добро и всегда действовала в согласии с Божественной волей: в этом была высшая человеческая Свобода Спасителя.

Можно так же сказать, что на высших ступенях святости человек находится в таком благодатном состоянии, что грех становится для него нравственно невозможным, и он совершает угодное Богу, хотя благодать не предопределяет его к этому. Но Вы говорите, что у «спасенных» есть нечто подобное и тогда выходит, что человек становится «святим» без всяких усилий, лишь за один положительный ответ Богу. Это очень по-протестантски: вначале я был виновен без всяких усилий с моей стороны (за грех Адама), а теперь невинен, и, по-видимому, свят, тоже без всяких усилий. Я читаю также утверждение, что Бог сохраняет избранных спасенными⁹⁷, то есть как бы «воспроизводит» их таковыми только за то, что они один раз дали согласие на свое спасение. Итак, не подлежит сомнению, что концепция избранности устраняет человеческую свободу, ведь предопределенные спасутся «непрерывно». Я бы уподобил это следующей ситуации. Представьте: человек сдает в ВУЗ вступительные экзамены. После того, как он правильно ответил на первый вопрос на первом же экзамене к нему подходит ректор ВУЗа и говорит: все, вручаю Вам красный диплом, ибо я предвидел, что Вы положительно ответите на этот вопрос! Так что, мне теперь можно не учиться? А ректор ему говорит: нет, ты теперь будешь учиться отлично, потому, что я буду делать за тебя все задания; иногда ты, может быть, и ошибешься, но это не повлияет на твою судьбу, ибо красный диплом ты уже получил. А вот видишь тех, других, которые неправильно ответили на первый вопрос первого вступительного экзамена? Я тут же им скажу: вы никогда не будите учиться отлично, если

не ответите правильно на первый вопрос! Ну а если вы в следующий раз все-таки ответите, то вы уже не сможете не учиться отлично.

Я, разумеется, понимаю, что это весьма соблазнительно. Все мы, наверное, хотели бы получить «красный диплом» именно таким образом, зная, что у ректора до всяких экзаменов есть список тех, которые правильно ответят на первый же вопрос и для которых он сделает все так, что они непременно будут учиться отлично, иначе просто быть не может. Но Писание говорит иначе: «Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12); «Подвизайтесь войти сквозь тесные врата» (Лк. 13, 24); «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит как рыкающий лев, ища кого проглотить» (1 Пет. 5, 8); «Облекитесь во всеоружие Божье, что бы вам можно было стать против козней диавольских» (Еф. 6, 11). Если верить протестантам, то противостояние козням диавольским – не такое уж трудное дело, ведь они уже облечены праведностью Христовой и легко отражают все нападения прародителя зла, будучи предопределенными к этому. Поэтому, кстати, в баптизме отсутствуют аскетические устремления: бороться с дьяволом не надо, ибо человек спасен и все происходит как-то автоматически. В связи с теорией «избранности», я хотел бы спросить у Вас: а что является критерием «избранности»?

(К) – Таким критерием является жизнь данного человека.

(А) – То есть его дела?

(К) – Да естественно, и дела.

(А) – А если человек, хоть и прошел пресловутое «водное крещение» в баптизме, но все же продолжает грешить?

(К) – Если так происходит и грех является образом его жизни, то можно придти к выводу, что этот человек никогда не был спасен.

(А) – Но ведь мы все много грешим, и продолжаем грешить, живя и христианской жизнью (1 Ин. 1, 8). Если следовать Вашей логике, тогда получается, что никто не спасен.

(К) – Обращаясь к Богу, человек резко меняется, он возрождается, в нем происходит внутренний переворот и, кроме того, мы знаем, что для Бога мы теперь праведны, хотя и грешим.

(А) – Да, бывает так, что человек резко меняется и происходит переломный момент в его жизни. Однако чаще всего, наше пробуждение во Христе происходит постепенно и не минует обрывов и падений. Человек может быть не таким уж исчадием ада и до обращения по Христу. И, напротив, по обращении ко Христу мы видим мучительную борьбу, ибо дьявол пылает ненавистью ко всем христианам, и эта борьба не прекращается до конца жизни. Есть такое святоотеческое изречение: «гордого монаха бесы не искушают». А не искушают они его потому, что в своей гордости он уподобляется им и их владыке: зачем им воевать против своего собрата по духу? У баптистов же практически вся борьба происходит до того, как они стали христианами, а потом уже нет борьбы, – человек вступает в безбрежную радость, и без труда побеждает все искушения (если они есть). Говорит это, на мой взгляд, о том, что дьявол не очень-то и борется против представителей вашей конфессии. Почему, подумайте сами. Итак, далеко не все люди являются пьяницами, прелюбодеями, наркоманами и вообще отъявленными мерзавцами до своего обращения ко Христу. Следовательно, по одной «резкой перемене» в поведении нельзя судить о «спасенности». Мне как-то непросто понять, как это можно быть «праведным» с точки зрения Бога и «грешным» тоже с точки зрения Бога. Получается, для Бога вы и праведники, и грешники одновременно. Конечно, и праведник может согрешить. Но здесь выходит, что вы грешны и праведны в одно и то же время, и в одном и том же отношении. Ведь и после обращения к Богу вы грешите, но теперь, хотя Бог это и видит, Он считает вас праведными в силу крестных заслуг Сына Божьего.

Это, кстати говоря, напоминает учение о «сверхдолжных заслугах», порицаемое вами: внесенная Христом плата за наши грехи так велика, если мы принимаем его как «личного Спасителя», то ради Его «преизбыточных заслуг», из Его Праведности, может быть уделено и нам, то есть эти сверхдолжные дела Христа (он сделал более, чем это необходимо для спасения с вашей точки зрения) могут быть предписаны нам за акт веры, с которого началась христианская жизнь. Конечно, можно сказать, что критерием «спасенности» является Писание. Но уже шла речь о том, что это критерий ненадежный, ибо на Писание ссылаются все в оправдание самых разных вещей; вот, например, ап. Павел говорит о том, что «мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чему ему и надеяться» (Рим. 8, 24). Этого нельзя сказать о баптистах: вы уже знаете, что вы спасены, вы уверены, что будете в раю. Здесь нет, и не может быть никакой надежды.

Мы надеемся попасть в рай, да вот грехи не пускают. Критерием «спасенности» не может быть и мнение других людей, так как другие люди, естественно, могут ошибаться, и им, как правило, неведомы

наши помыслы, а между тем, мы грешим так же и помыслами. Следовательно, критерием «спасенности» должен являться сам «спасенный». Это выражается вполне открыто: действительно «спасены» те, которые «живо переживают свое спасение»⁹⁸. Вот так: живо переживаешь, - значит «спасен»! Некоторые протестанты постоянно заявляют, что они «святы», и хотя представители вашей конфессии более сдержаны, но я не вижу, что вам мешает заявить то же самое: ведь вы уже в раю, грех не является вашим «образом жизни», то есть вы «святы». Бедный Лютер! Он думал, что люди якобы впадают в «самоупрек» праведности», если считают, что спасение зависит от дел. Но вот люди, исповедующие «спасение по вере», впадают в такое «самоупрек» праведности», которое Лютеру и не снилось. Если ты уверен в правильных отношениях с Богом, можешь считать себя «спасенным». Такое восприятие самого себя было возможно уже в католичестве, когда «человек не грешит не потому, что творит только доброе, а потому, что греха нет. Все, что он творит, с человеческой точки зрения, может быть и грешно, а на самом деле как акт Бога, божественно и свято»⁹⁹. В католичестве это, однако, не приняло такой всеобъемлющий характер, как у вас, будучи, скорее, мистическим аффектом, хотя и совершенно неприемлемым. Зато баптист, согрешая не меньше других, может сказать, что, поскольку он предопределен ко спасению, то все его действия, по сути, есть действия Божьей благодати и как акт Бога они праведны.

(К) – Но ведь не все, говорящие, что они спасены, действительно спасены.

(А) – Мы говорим сейчас о самосознании человека в вашей конфессии. Православие может сказать: чем больше в человеке святости, тем глубже его сознание собственной греховности. В баптизме сознание собственной греховности – это динозавр из прошлого, а в настоящем и будущем это осознание если и присутствует, то лишь в достаточно малой степени, ибо человек считает себя «избранным, предопределённым ко спасению». Поэтому и покаяние у вас – это первый шаг к христианской жизни: затем покаяние становится не очень нужным, а реальная исповедь, таинство покаяния отсутствует. Да и выявлению собственных грехов сильно мешает то обстоятельство, что человек уже «одной ногой» в раю. Сама практика выявления греховности в её мельчайших аспектах в баптизме не очень разработана и не имеет даже подобия православной практике, изложенной, например, в «Добротолубии». Почему? Да потому, что «спасённым» само покаяние не нужно, оно будет отвлекать его от восторгов по поводу «спасения».

(К) – Человек, уверенный в своём спасении с радостью совершает добрые дела, а вот не знающий до конца жизни, что он спасётся (как в православии), находится в страхе перед адом, и не может творить добрые дела так вдохновенно, как спасённый.

(А) – О да, это тонкая психология! Радостный, с никогда не прекращающейся голливудской улыбкой человек, с лёгкостью в сердце вершит добрые дела! Он спасён без дел! Если говорить о мотивации, то она гораздо сильнее в православии именно потому, что спасение невозможно без дел, мы не можем не совершать добрые дела, не можем не бороться с грехом; испытывать же страх нужно не перед адом, а перед Богом, Который может наказать нас адом за нашу мёртвую, без дел, веру. А вот в баптизме дела не так уж необходимы, ибо ты «уже спасён». Вы напоминаете мне больного раком, которому сообщили, что он полностью выздоровел. Больной ликует, он на седьмом небе от счастья, и старается не обращать внимания на приступы боли, ибо совершенно уверен, что будет жить «вечно». А затем больной умирает ужасной смертью. Поэтому я вижу в вашем счастье обратную сторону, и она ужасна, как ужасно самообольщение. Самообольщение может прекратиться, и оно прекращается у всех со смертью, а вот ужас может не прекратиться никогда. Даже, если бы баптисты заявили, что никто не может знать, «избран» он или нет, это концепция всё равно была бы ложной: христианин вначале должен прожить жизнь, в которой он свободен делать то, что он делает, отвергать или принимать благодать Божью, и только затем Милосердный Бог, «Который нелицеприятно судит по делам» (1 Пет. 1, 17) дарует ему окончательное спасение или не дарует. Меня также смущает, что в вашем вероучении можно не любить Бога, и все равно спастись. Ведь Христос сказал: «любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14, 15). Но у вас соблюдать заповеди для спасения не нужно: вы и так спасены, *не любя Христа!*

Если спасение не зависит от всей нашей жизни, то христианская жизнь лишается своего стержня – свободы. Человек же, который не может не спастись, не свободен; предопределённый к спасению не выбирает его ежесекундно, но только «спасение» выбирает его. В результате спасение превращается в ничто, ибо в нём участвует Бог, а человек участвует в спасении лишь одним актом обращения, после которого его «тащат» в Царствие Небесное: это прямая противоположность пелагианству, - там было спасение без Спасателя, ибо человек мог достигать его своей волей без благодати; а здесь спасение без спасаемого, ибо всё в нём совершает Бог. Православные могут сказать: «человек спасается» и «Бог его спасает». Баптист говорит: «Бог нас уже спас». Это выражение абсолютно тождественно другому: «мы спасены». «Спасены»,

так как Бог «спас» нас, в то время как мы ничего не сделали для спасения (кроме, может быть, первого ответа на зов Евангелия). Без нашей свободы нет спасения. Без нашей жизни нет спасения. Но в баптизме мы имеем «спасение» без жизни, ибо оно есть тогда, когда христианская жизнь только началась, то есть, когда её ещё нет. Нельзя быть «приговорённым к спасению». Господь зовёт нас к спасению, а не принуждает, и выберем мы его или нет, зависит от каждого мига нашей жизни вплоть до смерти.

(К) – Вы критикуете концепцию «избрания», но ведь в Новом Завете чётко говорится об «избрании». (Еф. 1,4; 2 Фес. 2,13). Вы сами говорили, что Дева Мария является «избранной». Получается противоречие.

(А) – В тех местах Писания, на которые Вы ссылаетесь, речь идёт о том, что все мы избраны и призваны ко спасению во Христе, ибо Бог желает спастись всем. У вас же избраны немногие, то есть вы под «избранием» понимаете абсолютную предопределённость. Богоматерь, действительно, избрана быть Матерью Спасителя и посему получила особую благодать, но это нисколько не стесняло Её свободы и не вело насильственно ко спасению. Апостолы тоже были избраны Христом, но Иуда предал Его. Если понимать избрание в смысле абсолютного предопределения, то Иуда не мог не спастись. Но вот, он совершил тяжчайшее преступление в истории и обрёк себя на гибель, хотя в вашей концепции избрание нельзя отвергнуть.

(К) – Иуда был призван, но отверг призвание, то есть он никогда не был спасён.

(А) – Что же, он был предопределён к предательству? Лютер фактически признавал это: «Бог непременно предопределил в назначенное время произойти тому, чтобы Иуда по своей воле предал Христа»¹⁰⁰. Свободная воля у Лютера – ничто. Встать на эту точку зрения – значит, снять всякую ответственность с Иуды. Да, Христос предвидел, что Иуда предаст, но никто не вынуждал его делать это. Должно ли было произойти предвиденное Богом предательство Иуды? Да, должно. Могло ли произойти иначе, раз Бог это предвидел? Не могло. Но тогда Иуда не мог не предать. Мысль неизбежно заходит в тупик. Не следует забывать, что Бог, предвидя все события, предвидит также и все возможности событий, потенциальные события, которые, как Он знает, либо станут актуальными, либо невозможными. То есть, Он мыслит события как возможные до их свершения, и как необходимые с момента их свершения. Это, если угодно, две формы божественного мышления: с одной стороны, Он видит все события как уже свершившиеся и, следовательно, необходимые в их свершении; с другой стороны, Он видит все события как потенциальные, как могущие вступить в бытие и стать необходимыми в их настоящем или, могущие исчезнуть из бытия и стать несуществующими.

Иными словами, Бог мыслит все события и как прошлые (необходимые), и как настоящие (становящиеся необходимыми), и как будущие (возможные). Это действительно так, поскольку для Сверхсущего все в будущем, ведь Он существует «до» самого времени творения, все в настоящем, ибо о Боге нельзя сказать, что Он «был» или «будет», но только, что Он есть, и все в прошлом, ибо Он над временем, и временной поток мира завершился для Него еще до творения мира, то есть, преступление Иуды свершилось прежде, чем мир начал быть. С этой точки зрения Господь предвидел, что предательство Иуды будет возможным до определенного момента времени, а, следовательно, Он предвидел, что до этого момента времени возможно отсутствие предательства, и также Сын Божий предвидел, что с данного момента времени предательство Иуды станет необходимым, совершившимся фактом, а отсутствие предательства станет невозможным. Бог не может ошибаться. То есть Иуда мог поступить иначе, чем он поступил, но Он свободно предпочел предать Господа нашего. Итак, мы свободны отвергнуть благодать Божью, она не принуждает нас делать что-либо, принимать ее. И хотя наша воля не способна достигать спасения без благодати, но она может свободно участвовать в спасении при помощи благодати. Предопределение в кальвинистском смысле превращает людей в игрушки, фигуры на шахматной доске, которые переставляют всемогущие руки Творца, ибо человек без свободы – это не человек. В оправдание своей позиции вы часто цитируете ап. Павла. Он был избран Спасителем, но вот он говорит о себе: «Окаянен аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея» (Рим. 7, 24). Может ли кто-нибудь из «избранных» и «спасенных» баптистов назвать себя «окайным»? И ап. Пётр был избран, но вот он утверждает, что «праведник едва спасается» (1 Пет. 4, 18). Не уже «спасён», а спасается едва, с трудом. Очевидно, представители вашей конфессии гораздо выше праведников, раз они считают себя «спасёнными».

В связи с этим, у православных может возникнуть вопрос: можно ли спастись, полагая себя выше праведников, поскольку никто из святых православия не считал себя уже спасённым (а их святость засвидетельствована самим Богом). И если гордость – это самопревозношение, тогда признание себя «спасённым» – это гордость гордости и превозношение превозношений. Поэтому нельзя быть уже «спасённым», но

можно спастись, имея правую веру (а вера без дел почти ничто) и полноту благодати от Бога, каковые есть только в Православной Церкви.

(К) – Вы сказали сейчас, что нельзя спастись без веры. Не могу с этим не согласиться и не сказать, что мы строго придерживаемся этого принципа. У нас человек получает спасение в момент его личного покаянного обращения к Богу, когда прощаются все его грехи, то есть спасение – по вере. Затем верующий проходит через водное крещение, которое символизирует тот факт, что мы уже умерли для греха. В крещении человек обещает жить для Бога (1 Пт. 3, 21).

(А) – Стало быть, в строгом смысле слова, крещение не имеет никакого отношения к спасению, оно лишь образно показывает, что спасение уже совершилось?

(К) – Оно свидетельствует о ранее полученном спасении. Но так смотрим на крещение мы. А ваше исповедание считает, что крестить нужно младенцев (чем раньше, тем лучше), и, следовательно, вера для крещения не нужна. В этом вы явно противоречите Писанию, которое исключает крещение детей.

(А) – Ну, кто противоречит Писанию, это ещё вопрос. Вообще, спор о том, крестить детей или нет, это в действительности спор о том, что такое крещение: спасительное таинство или неспасающий знак. А пока я спрошу у Вас: с какого возраста вы совершаете водное крещение?

(К) – Нижним пределом для крещаемых является возраст в 13 – 14 лет.

(А) – А если, скажем, к вам придёт мальчик 10 лет, его нельзя будет крестить? Как быть с людьми, родившимися с потерянными разумом в силу болезни, и не имеющими возможности сознательно понимать основы вероучения?

(К) – Видите ли, конечно, возможны варианты, но 10 лет ещё не вполне тот возраст, когда могла бы идти речь о крещении. Главное, чтобы ребёнок жил в вере.

(А) – Простите, но любой человек может упрекнуть вас в том, что вы совершенно неосновательно проводите границу между «сознательным» возрастом и «несознательным», определяя его в 13–14 лет. Ребёнок может сознательно воспринимать христианскую истину и раньше, полагаю, даже в дошкольном возрасте. Детский ум более восприимчив ко Христу, чем заледеневший во грехах ум взрослых. Поэтому вашей конфессии, где нужно лишь признать Христа как «личного Спасителя», можно проводить водное крещение гораздо раньше.

(К) – Вы несколько упрощаете. Человек ещё должен признавать основные догматы веры: догмат о Св. Троице, о Богочеловечестве Христа, иметь определённые познания в Писании.

(А) – Но ведь это не значит, что человек должен сдавать экзамен по догматическому богословию! И дети могут понимать, что Христос был Богом и Человеком, и что Бог Триедин. Но до конца постигнуть эти догматы не может ни ребёнок, ни взрослый, даже, если он – доктор богословия. Следовательно, вы, исходя из вашей логики, могли бы считать «спасёнными» и детей, отсюда возможность крещения уже для них.

(К) – Но мы считаем, что наши дети попадут в рай и без крещения, будучи прощены посредством крови Христа через веру их родителей.

(А) – Но в этом случае и взрослых не нужно крестить! Если у вас есть верующие родители, значит вы уже «прощены» ради Христа и крещение излишне. Аналогично можно рассуждать и тогда, когда крестится взрослый, не имеющий верующих родителей. Если он уже спасен в момент обращения к Богу, то зачем крещение?

(К) – Человек должен публично продемонстрировать свое спасение, что он и делает, участвуя в обряде водного крещения.

(А) – А почему обязательно «спасение» нужно «демонстрировать на публике»? Вы же, простите, не в театре играете? И, кроме того, зачем «демонстрировать спасение» с помощью воды в бассейне (или реке)? Может быть, просто сказать: «Братья и сестры, я спасен!»? Православные могут сказать, что обряды (вы ведь называли крещение обрядом) – это внешняя сторона таинства, в котором подается благодать, освящающая нас. То есть, обряды имеют смысл постольку, поскольку через них к человеку приходит благодатное освящение. Они необходимы, так как «представляя собой часть земной действительности, своим строением возводят дух к созерцанию таинства»¹⁰¹; они необходимы, чтобы через них «благодать Божия сходило на жизнь и деятельность человека, святостью и благом укрепляя его духовные силы, а также все окружение его жизни»¹⁰². Итак, всё значение обряда – в таинстве; в соответствии с определением, восходящим к блаж. Августину, *sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma* (таинство есть видимая форма невидимой благодати). Видимая форма (обряд) являет невидимое (благодать). Свечи, каждение и многое другое, являют нам таинственный характер совершающегося в Церкви наилучшим образом. Вот и вода необходима, как говорящая о действительном очищении от грехов в таинстве крещения.

Но в баптизме иная ситуация. В вашем крещении нет никакого очищения от грехов. Обозначается лишь, что грехи прощены (но не очищены) раньше. То есть имеет место видимая форма без невидимой благодати. Без благодати, как мы с вами знаем, спастись нельзя. В этом случае, человек вправе спросить: зачем мне делать нечто, что не прибавляет к моему спасению ровным счетом ничего, ведь я «уже спасён»? Кроме этого, интересно было бы узнать, признаёте ли вы, что крещение присоединяет человека к Церкви?

(К) – Безусловно, крещение вводит человека в Церковь.

(А) – Прекрасно. Но как же так: человека вводит в Церковь не благодатный акт Бога, но некое действие, в котором нет благодати¹⁰³. В нем и не может быть благодати, ибо человек уже «спасён», и спасающая благодать всегда с ним. Странно и то, что «спасённый» ещё не находится в Церкви, если он не искупался в бассейне! Получается, что можно спастись без Церкви, которая просто не нужна уже «спасённому». Таким образом, в вашем вероучении крещение бессмысленно; ибо из него убрано сердце – благодать Божья. Без благодати крещение как день без света, то есть это тьма, ночь благодати.

(К) – Проводя крещение, мы тем самым выполняем заповедь Господню. Поскольку человек тем самым обнаруживает свою веру, то он может укрепляться в благодати.

(А) – Но ведь «укрепление в благодати» возможно и тогда, когда человек просто засвидетельствует свою веру во Христа без воды в бассейне; если Вы отрицаете, тогда получается, что, выполняя это бессодержательное действие, которое не приближает нас к спасению («спасение» уже есть), человек «фастёт» в благодати. Вы говорите, спасение даётся без дел. Тогда вновь задаешься вопросом: а зачем выполнять заповедь Господа о крещении, если и так «спасение» уже дано? Вот баптисты говорят, что через религиозные обряды не достигается спасение: при этом предполагается, что эти слова должны задеть православных. Вы словно не замечаете, что наступаете тем самым на горло собственной песне; ведь именно в баптизме крещение – безблагодатный обряд. На месте ваших прихожан другие бы взбунтовались: зачем нам участвовать в некой невразумительной акции, если о нашем «спасении» мы можем просто сказать словами (из Нового Завета, например). Ведь баптизм уделяет словам преимущественное внимание. Почему же вы уклоняетесь от этого в данном случае? Наконец, пообещав Богу быть добрым можно и наедине: зачем для этого свидетели? Замечу, что более точный перевод стиха из первого послания ап. Петра, где говорится о «доброй совести» звучит как просьба к Богу, испрашивание у Бога доброй совести, которую только Бог может дать¹⁰⁴. В противовес баптизму ап. Петр говорит о том, что «крещение спасает» (1 Пт. 3, 21).

Сами себя мы спасти не можем, следовательно, в крещении должен присутствовать благодатный акт Бога. У вас этого нет, вы в этом не нуждаетесь по причине «спасённости». Тогда будьте логичны. Или вы должны признать, что крещены Духом Святым в тот момент, когда обратились к Богу, и получили «спасение». Но для этого нет библейских оснований, наоборот, только в воде крещение, когда нас крестят во имя Отца и Сына, и Святого Духа, и омываются, то есть, уничтожаются грехи (*Деян. 22, 16; Деян. 2, 38*). Или признайте, что крещение не нужно не только детям, но и взрослым, поскольку все уже спасены. Этот взгляд не имеет основы в Писании, ибо «кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Небесное» (Ин. 3, 5). Христос заповедал крестить все народы. По вашему получается: обязательно делайте то, что вам совсем не нужно!

(К) – Водное крещение необходимо потому, что без него никаким образом нельзя войти в Церковь, соединиться с ней.

(А) – Тогда получается, что нельзя спастись без крещения. Не знаю, согласились бы вы с тем, что вне Церкви нет спасения. Если вы не согласны, то выходит, что вне того, что есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15) и чей глава - Христос (*Еф. 1, 22*), можно спастись. Это, по сути, равносильно утверждению, что можно спастись без Христа.

(К) – Это абсурдно, и так никто из нас не думает.

(А) – Замечательно! Стало быть, вы согласны, что спастись можно лишь в Церкви. Но если в Церковь вводит крещение, то выходит, что оно-то и спасает. Спасает, конечно, не в смысле гарантированного пребывания в раю, а тем, что благодатью Духа Святого очищает нас от первородного греха и от личных грехов, совершённых до крещения, делая возможным наше спасение, вводя нас в Церковь. Ваша конфессия уделяет крещению особое внимание, «сознательное крещение» - ваш отличительный знак. Баптизм без этого – уже не баптизм. И в тоже время никто из вас не может объяснить, как крещение участвует в вашем спасении и участвует ли вообще как-нибудь. Возникает впечатление, что баптисты подсознательно всё-таки придают крещению «спасительный» смысл, раз они так держатся за него. Наверное, это можно объяснить исторической инерцией: хотя крещение как таинство было отвергнуто и превращено в пустую оболочку без благодатнейшего содержания, но эта видимая форма отстранённого таинства продолжает напо-

минать о том, формой чего она была: о спасительной благодати Божьей. Поэтому, в силу привычки, крещению подспудно придают благодатный смысл, отрицая его догматически. Не случайно в ваших гимнах крещение воспевается как нечто святое и светлое, хотя, с точки зрения догматики, это пустая форма. Вы воспеваете свой обряд, хотя православным запрещаете это делать: где здесь логика?

Как известно, баптисты перекрещивают тех, кто приходит к ним, будучи крещеным в Церкви (кстати, и этим вы в некотором смысле утверждаете благодатный характер крещения, ведь если это пустой обряд, то, по большому счёту, не имеет значения, когда он совершён, а так, православное крещение как бы признаётся «неблагодатным»; в противном случае вы согрешаете, крестя человека во второй раз). Православная Церковь также не признаёт вашего крещения действительным: баптисты отрицают благодатность крещения, отрицают, что в нём уничтожаются грехи; это отрицают и тот, кто крестит, и те, кого крестят; если мы признаём благодатность такого крещения, то выходит, что благодать Божья действует против воли и сознания тех людей, которые крестятся. Они вовсе не желают, чтобы их грехи омывались в водах крещения, они считают, что уже «спасены». Получается некоторое насильственное действие благодати: люди не желают спастись в крещении, но благодать оказывает это спасающее действие.

(К) – Мы не сомневаемся в необходимости крещения. Что касается его внешней формы, то таковая даёт в полной мере ощутить суть обращения человека ко Христу. Погружение в воду – это изображение смерти для греха и воскресения к праведности.

(А) – Можно ввести и другую форму крещения, которая ещё в более полной мере позволяет ощутить, что «спасение» уже есть. Совсем не обязательно прибегать для этого к погружению в воду. Если Вы имеете в виду, что крещение должно оставить яркое впечатление в крещаемом, то его можно облечь и в более «впечатлительные» одежды, здесь просто нет предела совершенства.

(К) – Но мы следуем строго Библии.

(А) – Но если крещение не спасает, то вы уже не следуете Библии (1 Пт. 3, 21). Если же вы настаиваете на своём, то получается, что Библией заповедано нечто бессмысленное: не спасающее, но обязательное во всех подробностях (погружение в воду и т. д.) крещение; тогда вы действуете по принципу «поди, туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что», и, кроме того, приписываете отсутствие смысла Писанию.

(К) – Да нет же, я уже сказал, что крещение имеет смысл: оно есть символ нашей смерти для греха.

(А) – Это, разумеется, очень глубокий символ, но я говорю о том, что Крещение у вас не имеет смысла совершающегося в нём очищения от грехов, смысла пути к спасению. А если так, то зачем внешний символ? Радуйтесь состоявшемуся «спасению» и не занимайтесь пустой тратой времени в «водном крещении», которое не может вас спасти. Трудно, однако, радоваться, когда видишь некрещёных детей, которым их папы и мамы категорически запрещают креститься. Они ведь могут умереть (не дай Бог!).

(К) – Не понимаю, что вас беспокоит. Да, дети могут умереть, но мы знаем, что они будут в Царствии Небесном по вере родителей (1 Кор. 7, 14).

(А) – Вы совершенно напрасно ссылаетесь на данное место из ап. Павла. В нём не сказано, что благодаря вере родителей ребёнок очищается от первородного греха без крещения (или, что ему прощается этот грех, т. к. вы считаете, что младенец виновен в грехе Адама). Если следовать вашей логике, то неверующему мужу тоже прощаются грехи, и неверующей жене. Это, кстати, противоречит вашему же принципу, по которому все грехи прощаются в момент личного обращения к Богу. Кроме того, тогда и неверующих мужа и жену нужно считать христианами и не нужно крестить. Избежать явного абсурда здесь можно, лишь отказавшись от Вашей трактовки.

(К) – Но Христос не мог бы сказать, что дети достойны Царствия Небесного (см. Мк. 10, 14), если бы им не был прощён первородный грех.

(А) – Христос не сказал, что дети сами по себе уже достойны Неба. Речь идёт о том, что все христиане должны быть невинны как дети, чисты как они. Иначе нужно считать, что все дети спасутся только потому, что они ещё не взрослые: дети христиан, дети язычников, дети атеистов и т. д. Вы же не будете отрицать, что дети наследуют первородный грех?

(К) – Нет.

(А) – Правда, я не могу принять, что они в нём виновны. Нет, каждый виновен лишь в том, что совершил сам. Но всё же, дети не вполне чисты от рождения, о чём ап. Павел и говорит (1 Кор. 7, 14). Значит, необходимо, чтобы они были очищены от первородной грязи, и только тогда они будут иметь возможность наследовать небесное (Отк. 21, 27). Это очищение и достигается в крещении, рождении от воды и Духа. Христос уничтожил грех Своей смертью, но в нас этот грех не может быть уничтожен, если мы не придём к Нему: вот и дети должны приходить к Нему (Мф. 19, 19), и тогда они получают благодать, испепеляющую

первородный грех. Протестанты, я думаю, прекрасно знают, что не менее чем в трёх местах книги Деяний говорится о том, что крестились все домашние данного человека, или вся община (*Деян. гл. 16*). То же мы видим и в первой главе первого Послания к Коринфянам. Согласитесь, маловероятно, чтобы во всех этих случаях детей не было, ведь семьи тогда были, как правило, многодетны. Если же дети были, а их не крестили, то почему об этом нигде не сказано в Писании? Нет заповеди о том, что детей крестить запрещено.

(К) – Для начала ведь нужно верить и, кроме того, человек должен быть научен христианской истине (*Мф. 28, 19*). Младенцы не могут ни того, ни другого, – следовательно, не могут быть крещены.

(А) – Если говорить о взрослых, то да: они должны быть научены, должны верить. Означает ли это, что детей нужно оставить за бортом крещения, и, следовательно, спасения? Уже было сказано, что без умерщвления первородной скверны в крещении нельзя пребывать со Христом в раю (*Ин. 3, 5*). Стало быть, вы отказываетесь от спасения ваших детей! Я хотел бы напомнить вам, что уже первые поколения христиан, понимали крещение иначе, чем вы: не как пустой знак, но как действительное очищение (ап. Варнава (1 в.), св. Иустин (сер. 2 в.) и т.д.). О крещении детей говорит Тертуллиан (кон. 2 в.). Тертуллиан же говорит о восприимниках при крещении, то есть о тех людях, по вере которых даётся благодать очищения в крещении¹⁰⁵ (библейские основания для этого *Мк., 5, 22-42*). Правда Тертуллиан опасается, что восприимники при крещении могут иметь дурные наклонности и, что дети могут не получить христианского воспитания. Поэтому он советует, если нет необходимости, отложить крещение детей до более позднего возраста¹⁰⁶. Но такая необходимость есть: дети могут умереть, и если умрут, то не попадут в Царствие Небесное.

(К) – Но тогда получается насилие над детьми; они сознательно не стремятся ко Христу, а их принуждают на крещение, и они очищаются благодатью, не изъявляя на то согласия.

(А) – Не понимаю, в чём здесь насилие. Вот мама везёт младенца в коляске, а он рыдает, не выражает на то «согласия». Это тоже насилие? Насилие было бы, если человек с пелёнок сопротивлялся Христу. Но ведь этого нет. Напротив, Христос благословил детей (*Мк. 10, 16*): мог ли Он это сделать, если они изначально яростно противятся Ему? Нет, это свидетельствует об обратном: «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (*Пс. 8, 3*). И улыбка младенца, и его плач вызывают об одном – о спасении, и начало этого спасения может быть даровано только Богом в крещении: они выражают своё согласие с Богом своим невинным существом. Если отказать им в крещении, то они не смогут разделить радость праведников в Царствии Небесном, ведь без крещения нельзя спастись. Детям нужно лекарство от смерти. Крещение – это не выбор философии, но воды бессмертия. И мы вносим детей в эти воды, чтобы они не умерли. У отцов Церкви встречалось мнение, что некрещёные младенцы терпят лёгкую муку в аду (бл. Августин), или, что они не терпят наказания, но и не прославлены в раю, находясь как бы по середине между раем и адом (св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов). Православие принимает вторую точку зрения. Не забывайте и о людях, родившихся без возможности разумно понимать истины христианства. У них есть первородный грех, но нет сознательной веры. Для спасения они должны быть очищены от наследия Адама. Стало быть, для них необходима благодать крещения, хотя они и не могут верить в обычном смысле слова.

(К) – Вот Вы утверждаете, что человек в крещении очищается и от первородного греха, и от личных, прежде совершённых. Но тогда он должен быть так чист, что вообще не смог бы грешить! Мы же наблюдаем обратное у представителей вашего исповедания. Создаётся какая-то абсурдная ситуация: младенец крещён, очищен, а затем он не воспитывается в вере, вырастает, ничего не зная о Боге, и влияния на него крещения, бывшего в детстве, никак не обнаруживается. Часто это видно и на примере людей, которые крестились у вас, будучи взрослыми. Они не имеют почти никаких познаний о вере, и не живут во Христе. Вы обвиняете баптистов в том, что их крещение, дескать, бессмысленно. Однако, если посмотреть непредвзято, то можно увидеть, что наше крещение гораздо эффективнее влияет на жизнь наших прихожан, чем ваше. Так и у кого тогда же благодать: у нас, или у вас? Вы говорите, что крещение вводит человека в Церковь, т. е. он является христианином с этого момента. Но вот он растёт без веры (или даже лишён возможности расти в вере), но поскольку он христианин (а воспитывался как атеист), он будет нести большее наказание, чем даже неверующий, ведущий тот же образ жизни. Тем самым, вы, крестя младенцев, увеличиваете их наказание, т. к. большинство из них вырастают и живут без веры.

(А) – В том, что Вы сказали, конечно, есть некоторые справедливые моменты. Нельзя не замечать тех фактов, о которых Вы упомянули. Но из всего того, о чём шла речь у Вас, не следует, что крещение младенцев не нужно (выше об этом достаточно сказано). Вы представили дело так, что крещение, будто бы, автоматически делает человека добродетельным. Но ведь такого никто не утверждает. Баптисты никак не могут избавиться от кальвинистской логики. Они хотят, чтобы благодать Божья действовала всегда и везде неодолимо. Иногда мне кажется, что ваша конфессия могла бы согласиться с тем, что в водах крещения

уничтожаются грехи, но только при условии, что человек после крещения с абсолютной необходимостью возрастал в добродетели. Вы ищете крещения, которое лишало бы нас свободного выбора, или, сводило бы его к минимуму. Православие же всегда за соединение свободы и благодати. Вы говорите, что младенец чист, а потом погрязает во грехе.

(К) – Меня интересует, почему это происходит.

(А) – На это необходимо ответить следующее. Хотя крещение уничтожает в нас все грехи, но оно не уничтожает всех последствий первородного греха, например, склонности более к злу, чем к добру, болезни, старения, малых способностей к пониманию предметов духовных, силу чувствительности¹⁰⁷. То есть Господь не уничтожает первородной порчи со всеми её последствиями, оставляя место для нашей борьбы с грехом. Итак, мы сохраняем свободу воли, будучи крещены, поэтому можем согрешить снова. Адам был чист, но он согрешил, да так, что все люди до сих пор это чувствуют. Следовательно, несмотря на то, что в таинстве крещения мы очищаемся от греха (а не просто оказываемся прощёнными, но грязными), и рождаемся благодатью в новую жизнь оправданными и освящёнными, а в таинстве миропомазания получаем дары Святого Духа (Деян. 8, 14–17), благодатные силы, необходимые для укрепления и возрастания в духовной жизни (как, родившись человек, нуждается в воздухе и во многом другом для того, чтобы расти живым, так и здесь), это не делает грех абсолютно невозможным.

Господь не уничтожает в крещении склонности воли ко злу, болезни, силу чувственности, определённую помрачённость ума, давая нашей свободной воле возможность в полной мере проявить себя, чтобы при помощи благодати человек преодолел склонность воли, преклонив её только к добру, победил силу чувственности, искушения в болезнях, страстные движения чувств и т.д. Да, дурное воспитание, дурное общество склоняют волю человека к злему, но ведь его свободная воля на то и существует, чтобы этому сопротивляться. Благодать крещения и миропомазания способствует успешной борьбе свободной воли против греха.

(К) – Но человек воспитывался вне Христа, он – вне веры и ничем не отличается от некрещёного.

(А) – Нельзя судить только по внешности. Крещёный человек не может считаться абсолютно отпавшим от Церкви. Да, он живет как неверующий. Да, возможно, его вина не так велика, как вина человека, который при прочих равных условиях сознательно избрал безбожие, потому что этот человек вырос в эпоху государственного атеизма. Следовательно, его наказание (если он умрёт в безверии), быть может, будет меньшим, чем у людей, воспитанных в вере, но избравших путь греха. Не знаю, можно ли так уверенно, как Вы утверждаете, что крещёные, но не воспитанные и не живущие в вере, потерпят большее наказание, чем те, которые не крещены, но воспитаны и живут точно так же. Каждый виновен в том, что совершает лично. Крещёный выбрал атеизм, не зная веры, или имея о ней искажённые до неузнаваемости представления. Да, он виновен, как виновен убийца, не знающий, что убивать – нарушение заповеди Божьей. Да, он своевольно отверг благодать крещения и миропомазания, хотя его вину несколько уменьшают известные обстоятельства. Но некрещёный, находясь полностью вне Церкви, может получить большее наказание, как не омытый от первородного греха.

Мне представляется, что у просвещённого благодатью крещения верующего больше возможности прийти в Церковь, чем у непросвещённого этой благодатью. Я вижу вокруг себя немало людей, которые, будучи крещены в детстве, сейчас по-настоящему приходят к вере. Вот в этом и обнаруживается влияние на них благодати крещения и миропомазания, влияние, которое Вы отрицаете. Кроме того, ситуация, которую Вы описываете (крещены, но не воспитываются в вере), не существовала в православии всегда, но возникла лишь в советское время, когда в школах отменили преподавание закона Божьего и насадили воинствующий атеизм. Сейчас, когда коммунизм пал, можно надеяться (и кое-где это уже происходит) на то, что преподавание основ веры в школах и в ВУЗах будет постепенно налаживаться (естественно, на добровольной основе, т. к. православие теперь не является государственной религией). То же самое касается и людей, которые крестятся взрослыми. Тот факт, что они далеко не всегда получают необходимые познания в вероучении, также можно объяснить наследием советского прошлого, которое, увы, не изживается с молниеносной быстротой.

Следует иметь в виду, что основной удар большевиков пришёлся именно по православию и в этих условиях небольшой и замкнутой общине (баптизму) выжить было легче, чем православию, поэтому, кстати, а так же при активной поддержке из-за океана баптизм смог быстро встать на ноги, когда советской период закончился. Православию как религии охватывающей в той или иной степени большинство населения России, для этого нужно большее время. Что касается «эффективности» вашего крещения, то ведь она сказывается в основном лишь на внешних добродетелях, то есть люди с воодушевлением, граничащим с

экстазом, рассказывают, как они раньше пили, курили, употребляли наркотики, а теперь они ничего этого не делают и к тому же «спасены»: полный happy end! Невольно приходит в голову мысль о каком-нибудь партсобрании советских времён, когда коммунисту Иванову его товарищи говорили: Иванов, ну как ты можешь пить, ведь ты же коммунист! Возьми пример с Ильича – он не пил. Иванов даёт обещание больше не пить под угрозой исключения из партии. И вот, он не пьёт. Не правда ли, эффективно?! Только причём здесь благодать Божья?! Или в КПСС было море благодати?! Православных вообще изумляет, как человек, ставший баптистом, начинает рекламировать, хвалить свои добродетели: вот, смотрите, я стал лучше, я не такой как вы, я уже «спасённый»! По-моему, эта победа некоторых грехов с помощью ещё большего греха – гордости, ведь и сатана стал таковым из-за гордости. Прошу меня простить, но и знания ваших прихожан в области вероучения не являются очень уж значительными. В громадном большинстве это несколько десятков цитат из Библии (тщательно подобранных, чтобы доказать «истинность» баптизма) и знание нескольких американских книг небольшого объёма.

(К) – Вы что, станете утверждать, что баптисты знают Писание хуже православных?

(А) – Всё зависит от того, что понимать под словами «знают Писание». Чаше его читают? Возможно. Знают больше цитат из Библии? Вероятно, да. Но главное – это понимать смысл Писания, и только тогда мы его знаем. Это невозможно без Святого Духа, который в Церкви. И здесь необходимо сказать, что именно в православии этот Дух есть во всей полноте! Поэтому православный, даже если он менее начитан в Библии, способен адекватно понимать её смысл, опираясь на жизнь Церкви, нежели баптист, который может опираться только на толкования «спасённых» граждан США, весьма далеко уклонившихся от Истины и уводящих от неё всё новые и новые души. Таким образом, крещение, благодатно очищающее нас от грехов и являющее нам рождение в новую жизнь, и миропомазание, дающее благодатные силы для роста древа новой жизни, обеспечивают полную возможность для спасения в том случае, если наша свободная воля будет находиться в согласии с этой благодатью.

К сожалению, так или иначе, но мы продолжаем грешить и после крещения. И чтобы очиститься от грехов, мы должны покаяться перед Богом, чтобы в таинстве покаяния Бог через пастыря Церкви своей благодатью уничтожил грехи, в которых мы покалялись. Но, чтобы иметь вечную жизнь, мы должны не просто очищаться от грехов, но ещё и существенным образом соединиться со Христом. Это достигается в таинстве Евхаристии, в котором мы причащаемся Тела и Крови Христовых. Его значение в сравнении с другими таинствами может быть выражено так: «как для жизни растения требуется не только сила произрастания, но и почва, элементами которой питается растительный организм; так и для возрождённого человека нужна, кроме благодатной силы произрастания, соответствующая пища»¹⁰⁸. Эта пища – Тело и Кровь Господа.

(К) – Не понимаю, зачем вам Евхаристия в этом смысле. Мы имеем вечную жизнь через веру во Христа (Ин. 3, 15; 1 Ин. 5, 13). Зачем для этого «причащаться» Христу?

(А) – Мы уже обсуждали вопрос о вере и делах. Одна вера без дел не спасает. А спасает выполнение заповедей Господних (Мк. 10, 19). Вот одной из таких заповедей и является причащение Тела и Крови Божьих. Об этом ясно говорится, в 6 главе Евангелия от Иоанна. Мы придерживаемся этой заповеди Спасителя. Вы – нет.

(К) – Не могу с Вами согласиться, ведь у нас тоже существует Евхаристия. Мы рассматриваем хлеб и вино, которые преподал Иисус апостолам на Тайной Вечере как символы Тела и Крови Христовых. И в Евхаристии мы вспоминаем о страданиях Господа за грехи наши, совершившееся Искушение. И мы будем совершать это воспоминание о спасительных страданиях Сына Божьего, пока Он не придёт (1 Кор. 11, 26).

(А) – Не могли бы Вы объяснить, а на каком, собственно, основании, Вы отвергаете православную трактовку Евхаристии как действительного приобщения к Телу и Крови Христа?

(К) – Таких оснований несколько. Слова Христа в 6 гл. у Иоанна нельзя понимать буквально. В них речь идет о том, что надо прийти к Иисусу и уверовать в Него. Он подтвердил, что нельзя понимать Его слова буквально (Ин. 6, 63). Поэтому слова «Сие есть Тело Мое» должны трактоваться символически, что стало понятным еще некоторым лидерам Реформации. Отсюда и вытекает понимание Евхаристии как «воспоминания». Но против вашей трактовки Евхаристии можно выставить и чисто теологические аргументы. Во-первых, Христос во время Тайной Вечери физически находился не в хлебе и вине, но в другом месте. Как Он мог одновременно находиться и здесь, и там? Во-вторых, уже Цвингли в полемике с Лютером чётко показал, что по Вознесении Тело Христово находится на небе, в одном месте, «одесную» (справа) Бога-Отца (Деян. 7,56). Как оно может быть где-то ещё, например, в хлебе и вине? Отсюда Цвингли сделал вывод, который мы полностью принимаем: Христос присутствует в Евхаристии только в созерцании веры (contemplatione fidei),

символически, а не реально. В-третьих, как это можно есть Тело Христово как простую пищу, - да это просто чудовищно!

(А) – Увы, но эта пылкая аргументация имеет только видимость истины. Нельзя принять, будто речь идёт (в *Ин. 6* гл.) только о том, что надо верить в Христа. Ведь Спаситель говорит: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (*Ин. 6,54*). И Он нигде не говорит, что эти слова нужно воспринимать в переносном смысле, а между тем, они так трудны для сознания, что, казалось бы, Спаситель обязан был разъяснить их, если бы подразумевался какой-то иной смысл, кроме буквального. Ещё в прошлом веке было замечено, что слова «есть плоть», если их понимать символически, означают в Библии ужасные вещи – обижать, злословить, клеветать, то есть причинять зло¹⁰⁹. Господь, естественно знал, в каком смысле это выражение употребляется в Писании. И если допустить, что Он говорил символически, то это клевета на Господа: выходит, что Он крайне неудачно выбрал слова. Так что, сказанное Спасителем не может означать «символически» ни веру во Христа, ни научение ей и т.п., и на Тайной Вечере Сын Божий не разъясняет «символического подтекста», и не говорит, что хлеб – это символ Его Тела, а вино – символ Крови. Таких выражений просто нет в Писании, и Вы это прекрасно знаете. Сказано, что этот видимый хлеб – Его Пречистое тело, а видимое вино – Пречистая Кровь. Лютер когда-то замечательно сказал о ваших единоверцах, о людях, которые видят в Евхаристии только знаки: «один видит иносказание в местоимении «сие», другой – в глаголе «есть», третий – в существительном «тело». Я заметил, что все ереси и ошибки в понимании Писания возникли не из-за красоты слов, а от пренебрежения к простоте слов и от тропов и выводов, придуманных собственным умом»¹¹⁰. Золотые слова.

(К) – А как же быть с тем, что Спаситель говорит: «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (*Ин. 6, 63*)?

(А) – Какой вывод Вы отсюда делаете?

(К) – Господь показал, что не имеет смысла «есть» Его плоть.

(А) – Если Вы действительно так думаете, то это ничто иное, как хула на Спасителя. Ведь плоть Господа неразрывно соединена с Его Божеством, и, следовательно, она вся просвещена сиянием Божественной славы, как это и апостолы видели во время Преображения. И поскольку Его Тело навеки соединено с Его Божеством, то, причащаясь Тела Господня, мы становимся причастниками «Божественного естества» (2 *Пт. 1, 4*). Неужели соединение с Богом, по-вашему, не имеет никакого смысла?! Кроме того, «несимволический» характер Евхаристии может быть доказан и другим путём. Ап. Павел говорит, что, во-первых, в Евхаристии мы приобщаемся Тела и Крови Христовых (1 *Кор. 10, 16-17*), причём не сказано, что это происходит исключительно на мысленном, «символическом» уровне; во-вторых, он утверждает, что недостойно причащающиеся болеют и умирают (1 *Кор. 11-30*). Это неизбежно предполагает реальное присутствие Бога в Причастии, ведь только недостойное отношение к Святыне, отвержение Бога может вызывать такие последствия. Если считать, что мы едим обычный хлеб и вино, которым мы мысленно придаём значение символов Тела и Крови, то непонятно, как это может вызвать болезни и смерть. Не стоит забывать, что, по словам ап. Павла, «пища не приближает нас к Богу» (1 *Кор. 8, 8*). А если так, то позволительно спросить у баптистов: зачем есть хлеб и вино, если вы не становитесь от этого ближе к Богу? Зачем, как и в случае вашего крещения, делать нечто, что не спасает вас, так как спасение уже получено?

(К) – Мы поступаем так, как написано в Библии: «сие творите в Моё воспоминание» (*Лк. 22, 19*). Можно также сказать, что Евхаристия – это общение верующих со Христом в Его присутствии, её цель – в общении верующих друг с другом. В принципе можно считать Евхаристию и таинством в том смысле, что без неё Церковь не будет Церковью, ибо Евхаристия раскрывает природу Церкви¹¹¹.

(А) – Христос как-то присутствует в Евхаристии?

(К) – Да, Евхаристия – это духовное присутствие Христа в среде Церкви, Он присутствует Духом Святым в каждом члене Церкви. Когда мы достойно совершаем трапезу Господню, Дух Святой наполняет нас.

(А) – Боюсь, я далеко не всё могу понять из сказанного Вами. Что значит «общение с Христом» в Евхаристии?

(К) – Оно означает, что мы свидетельствуем свою веру в Него, вспоминаем о Его страданиях и о благословениях, данных через Его смерть и воскресение, молимся Ему, а разве молитва – это не общение с Богом?

(А) – А что такое «духовное присутствие» Христа в Евхаристии, в Церкви?

(К) – Сам Спаситель сказал об этом: «Где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посередине их» (*Мф. 18, 20*).

(А) – А как связаны Евхаристия и «исполнение» Духом Святым?

(К) – Дух постоянно прибывает в истинно верующем (*Ин. 17, 14*). В Писании мы видим, что когда ап. Пётр проповедовал, то он исполнялся Духом Святым (*Деян. 4, 8; 13, 9*), так и у нас в Евхаристии. Вот и ап. Павел повелевает нам исполняться Духом, назидая себя «псалмами, славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу, благодаря всегда за всё Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа» (*Еф. 5, 19-20*). Мы так и поступаем.

(А) – Наконец-то мы выяснили некоторые подробности вашего понимания Евхаристии. Вы пытались объяснить определённые детали, но вопросы, которые при этом напрашиваются, остаются. И главный из них лежит на поверхности: зачем баптистам хлеб и вино в Евхаристии? Вдвоём, втроём или всей общиной вы можете собраться, и не прибегая к хлебу и вину (раз Христос есть в любом собрании «во Имя Его»). Вспоминать о страданиях Христа, об искуплении, которое мы получили через Него, тоже можно без хлеба и вина; более действенным в этом случае было бы созерцание картин известных художников. Вы говорите, что «общаетесь с Христом» в молитве. Хлеб и вино как-то помогают вам общаться? Если да, то как? Хлеб и вино – пища, и мы не становимся ближе к Богу в её присутствии или при её потреблении.

Если вы не согласны с последним рассуждением, и простые хлеб и вино помогают вам как-то глубже общаться с Богом в молитве, то тогда используйте их в молитве как можно чаще. Вы говорите со ссылкой на ап. Павла, что необходимо славословить Бога, петь духовные песни, дабы «исполняться Духом». Это замечательно, но причём здесь хлеб и вино? Они как-то способствуют вашим славословиям и благодарению Богу, они делают эти славословия более глубокими? Вот и проповедь, в которой вы «исполняетесь» Духом Святым, тоже возможна без хлеба и вина (правда, сравнивать ваши проповеди с проповедями ап. Петра чересчур самонадеянно с вашей стороны). Или Вы хотите сказать, что проповедь становится более духовной, если она произносится в присутствии простых хлеба и вина?

(К) – В принципе, можно рассматривать Евхаристию как средство благодати, так как она укрепляет нашу веру, внутреннюю благодать.

(А) – Стало быть, поедание обычных хлеба и вина увеличивает в вас присутствие благодати? Но тогда это приближение к Богу, а пища к Богу не приближает. Чтобы избежать противоречия, необходимо признать, что Господь каким-то особым образом присутствует в Евхаристии. Но Вы это отрицаете, и получается, что баптисты преимущественно «исполняются Духом» то ли просто созерцая хлеб и вино, то ли вкушая их. Но тогда нужно привести библейские основания того, что хлеб и вино, купленные в магазине, никак не изменяясь, способствуют совершенному наполнению Духом Святым душ верующих. Вы ведь не станете отрицать, что без хлеба и вина Евхаристия уже не есть Евхаристия?

(К) – Нет, Писание говорит об этом ясно.

(А) – Но ваше понимание Евхаристии таково, что хлеб и вино оказываются не нужными, ибо они, по сути, никак не участвуют в получении тех результатов Евхаристии, о которых Вы говорите (общение с Христом, исполнение Духом и т.д.). Вы назвали Евхаристию Таинством, но то, что сказано о её плодах, никак не связано с хлебом и вином, то есть собственно Евхаристия не содержит для вас ничего таинственного. А «общение с Богом», о котором Вы говорите, могло бы осуществляться у вас и без хлеба и вина, без всякого упоминания о Евхаристии (я уже не говорю насколько ваше «общение с Богом» можно считать истинным). Вот секта квакеров поступила гораздо более логично, чем вы, когда просто отказалась даже от видимости таинств, - от обрядов. Действительно, если человек уже «спасён», то никакие «внешние установления» вроде крещения или Евхаристии ему не нужны. Очень любопытным я нахожу Ваше утверждение о том, что Евхаристия – это то, что делает Церковь Церковью. Неужели простые хлеб и вино могут сотворить такое?! Архимандрит Иустин Попович говорит, что «Церковью Господь соединил в единый вечноживой организм всех: ангельские существа, людей и всех богосозданных тварей, то есть полнота Богочеловека Иисуса Христа, который как Бог «наполняет всё во всём», а как Человек и Вечный архиерей даёт нам, людям, жить всей полнотой в Церкви посредством святых таинств и святых добродетелей»¹¹².

Естественно, Церковь объединяет христиан всех времен и народов и одной веры под водительством Первосвященника Иисуса Христа, Который и основал ее. Поэтому нельзя создать еще одну церковь, можно только присоединиться к истинной Церкви; нельзя разделить Церковь, как нельзя разделить Христа, можно лишь отпасть от нее. Небесная Церковь, в коей и ангелы, и все святые, неразрывно связана с Церковью на земле, объединяющая церковное священноначалие и всех верных христиан, хотя бы они и согрешали (*Мф. 18, 23*). Итак, Евхаристия должна иметь космическое значение, если она делает Церковь Церковью, она должна теснейшим образом соединять нас с Христом, ибо смысл Церкви – в этом. Но соединиться с Христом нельзя без самого Христа. А вот без простых хлеба и вина можно. Впрочем, скорее всего, бапти-

сты понимают под церковью нечто иное: собрание верующих или общество «спасенных». Как могут быть «церковью» люди, исповедующие иную веру, нежели Церковь на протяжении всей ее истории, - неразрешимая загадка. Однако, даже ваши собрания ничего бы не потеряли без хлеба и вина: ведь вы уже в момент обращения имеете «единство с Христом», и это единство не могут сделать более тесным хлеб и вино. В общем, если вы настаиваете на том, что Церковь уже не Церковь, если в ней не совершается Евхаристия, то у вас есть два возможных варианта выхода из этой ситуации:

1. Признать ни с чем несравнимое присутствие Господа в Евхаристии.

2. Признать, что хлеб и вино, оставаясь самими собой, могут, как бы дико это не звучало, реально, а не только мысленно приближать нас к Богу.

В любом случае, если Евхаристия на самом деле соединяет нас с Богом, то мы должны в ней достойно участвовать как можно чаще, а у вас, насколько мне известно, хлебопреломление совершается около одного раза в месяц.

(К) – Но ведь Спаситель называет Евхаристию «вспоминанием», а это нельзя объяснить иначе, чем это делаем мы.

(А) – Надо сказать, у баптистов потрясающая убежденность в том, что Писание просто не может быть истолковано по-другому, чем у них. Придется вас огорчить: да, можно трактовать Евхаристию иначе. Уже потому, что Спаситель говорит о своем реальнейшем бытии в Евхаристии («Сие есть Тело Мое»), нельзя понимать слова «сие творите в Мое воспоминание» в обыденном, только психологическом смысле. Встречи в «клубе воспоминаний» возможны и без хлеба и вина. Но если речь идет о существенном соединении со Христом, то сам термин «вспоминание» должен пониматься в другом плане. Под воспоминанием мы подразумеваем, как правило, мысленную встречу, мысленное соединение с чем-то, пребывание в нем. Но в Евхаристии, где мы причащаемся Самому Христу, воспоминание можно понимать только в смысле реальной встречи, соединения со Христом. Он говорит: «Моё воспоминание». То есть, скорее, не мы «вспоминаем» о Христе, но Он «вспоминает» о нас, то есть, приносит нам в этом таинстве всего Себя, пребывает с нами и в нас. Наше «вспоминание» о Нём – это Его «вспоминание» о нас, встреча с нами, которая не зависит от времён и пространств¹¹³.

Заметим, что Христос говорит о «вспоминании» ещё до Своих страданий. Следовательно, Евхаристия тогда не могла быть «вспоминанием», ибо как можно вспоминать о будущем? Сами протестанты утверждают, что «этот обряд обращён не только в прошлое, к смерти Христовой, но и в будущее, к Его пришествию за искуплёнными»¹¹⁴. И опять я спрошу: как можно вспоминать о том, что будет? Православное понимание «вспоминания» как реальной встречи, реального соединения может быть проиллюстрировано на основании статической модели времени. Согласно этой модели прошлое не уходит в небытие, а будущее не приходит из небытия, но и прошлое, и настоящее, и будущее всегда и «одновременно» существуют реально. То есть, Тайная Вечеря или Крестные мучения Господа не ушли в прошлое, но они происходят и сейчас, однако наше сознание не может само по себе «встретиться» с этими событиями, ибо мы родились гораздо позже. Но невозможное человекам, возможно Богу. И благодаря Господу Иисусу Христу, мы можем участвовать именно в той же Тайной Вечере, что и апостолы. Вечность, в которой все моменты времени являются настоящими, сходит на нас, и мы, оставаясь в земном настоящем, в тот же момент причащаемся Тела и Крови Христа на Тайной Вечере. Аналогичным образом можно рассуждать и о жертвенном характере Евхаристии. Как известно, жертва, приносимая Богу, Евхаристия, по существу своему тождественна жертве крестной, то есть «на жертвенниках Церкви приносится тот же самый Агнец Божий, который принесён был за грехи мира на кресте, та же самая пречистая плоть, которая страдала на кресте, та же самая пречистая кровь... ныне невидимо совершает это таинственное жертвоприношение, тот же самый вечный Первосвященник»¹¹⁵.

Однако по образу жертвоприношения евхаристическая жертва отличается от крестной, так как приносится без каких бы то ни было страданий Спасителя, являясь безкровной и бесстрастной. Евхаристическая жертва относится к крестной как древо к своему корню или семени, от которого оно произрастает. Итак, в Евхаристии «дана нам Голгофа в Таинстве»¹¹⁶. И в Таинстве мы оказываемся в том самом моменте времени, когда Христос приносит всего Себя нам и за нас, однако мы оказываемся в этом моменте не своими силами, как бы с помощью некой «машины времени», но Господь по Своему неизречённому милосердию приходит к нам, отдаёт Себя – нам; тот же момент бытия, как и на Голгофе, но уже без страданий Христа*. Вы говорили, что вспоминаете во время ваших хлебопреломлений совершившееся Искупление.

* Заметим, что сегодня не только православные католики, но порой и «консервативные протестанты» (англикане и лютеране) трактуют евхаристическое «вспоминание» как возвращение в евангельские времена: «Многие христиане понимали таинства почти что как своеобразную симпатическую магию. Святой человек, подобно шаману,

Православные могут сказать, что Евхаристия – это не воспоминание, но само совершающееся и совершившееся Искупление.

(К) – Строго говоря, и баптисты могут сказать, что они духовно вкушают Тело и Кровь Христово в Евхаристии, но чтобы говорить о физическом вкушении, надо мыслить очень грубо, вещественно.

(А) – Ваше «духовное вкушение» – это, опять-таки, воспоминание о Христе, мысленное приобщение к Нему, то есть никакого действительного причастия к Христу вы не признаёте. Хотя вы иногда и называете Евхаристию таинством, но это таинство без таинственности, то есть нечто рациональное. Когда говорят о «духовном вкушении», то тем самым предполагают, что кто-то понимает причастие Телу и Крови Христовым как «материальное вкушение». Однако, Спаситель предупреждает нас именно об этом, когда говорит: «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 63). Этим подчёркивается, что наш помрачённый разум склонен мыслить приобщение Телу и Крови Господа как к обыкновенному поеданию материальной пищи – так, разумеется, нельзя понимать таинство Евхаристии.

Нужно было дойти до упадка веры в эпоху Реформации, чтобы встретить такое, например, восприятие евхаристии, как у Лютера: «Мнение моё таково, что действительно в хлебе съедается Тело Христово и всё, что претерпевает хлеб, претерпевает и Тело Христово, так что оно разрезается и пережёвывается зубами благодаря священному единству». Вот это и есть вульгарный материализм в понимании Евхаристии, который, кстати говоря, отверг впоследствии и сам Лютер. Нет, эту точку зрения нельзя принимать, так как она приводила бы к чудовищному утверждению, что Тело Христово предаётся ужаснейшему поруганию после Распятия, то есть, получалось бы, что мы повреждаем Его своими зубами, разрывая на части и т.д. Да это самая настоящая хула на Господа! Нет, разрывание на части может касаться только хлеба, но не Его Тела, которое во всей полноте существует в каждой части. Нет, Бог в Своей Плоти не может быть поругаем после крестных страданий. Естественным продолжением вышеупомянутого мнения Лютера могут быть рассуждения, которые ещё в восьмом веке решительно отвергал св. Иоанн Дамаскин: «Тело и Кровь Христа переходят в состав как нашей души, так и нашего тела, не истощаясь, не уничтожаясь, проникая не в нижний проход (да не будет!), но в нашу сущность и делаясь охраною, защитительным средством от всякого рода вреда, очищающим от всякой нечистоты»¹¹⁷.

Справедливости ради замечу, что позднее лютеранство приняло более здравую точку зрения: «Хлеб и вино мы вкушаем естественным, чувственным образом, а Тело и Кровь Христовы хотя мы и вкушаем, но способом сверхъестественным и нечувственным (при том, что совершается это действительно телесными устами) – способом, которого не может объяснить никто из смертных» (Иоганн Буддеус). Отсюда мы можем сделать некоторые выводы относительно сути присутствия Христа в Евхаристии. Поскольку Евхаристия есть Таинство, то мы не можем своим разумом вполне постичь, как в нём происходит то, что происхо-

произносит волшебные закликания, производит магические действия, и происходит нечто чудесное: обычная еда превращается в подлинное тело и кровь Иисуса Христа. При этом снова сокрушаются злые силы, совершается искупление, Бог умиротворен, молитва получает особую силу, социальная власть и контроль – поддержку, все счастливо. Разумеется, это просто карикатурное изображение хода мысли любого богослова, но обычные прихожане понимали евхаристию именно так. Реформация поставила под сомнение всю систему подобных представлений. Потому протестанты Швейцарии стали воспринимать евхаристию только как символ, как напоминание о том историческом факте, что Христос умер за наши грехи. Между двумя этими полярными представлениями: магическим ритуалом.. и простым напоминанием.. стоит еще один взгляд, более глубоко укорененный в истории. Вспомним, что значили священные трапезы для иудеев. До сегодняшнего дня, когда иудеи празднуют Пасху, они не предполагали, что совершают нечто отличающееся от первоначального события. «В эту ночь, – говорят они, – Бог вывел нас из Египта». Люди, собравшиеся за столом, становятся не отдаленными преемниками Израиля в пустыне, но тем же самым народом. В сакраментальном мире нет разделения на прошлое и настоящее. Время и пространство тут сжимаются в одну точку. И вместе они указывают на последнее освобождение, которое все еще находится в будущем. И в евхаристии происходит следующее: через смерть и воскресение Иисуса Христа измерение будущего вступает в действие. Мы преломляем хлеб, чтобы приобщиться телу Христа, мы делаем это в воспоминание о Нем и на какой-то момент становимся Его учениками, сидящими за столом Тайной вечери. Но это только половина дела, и нельзя на этом останавливаться. Чтобы лучше понять евхаристию, надо воспринимать ее как явление Божьего будущего в настоящем, и это не просто продолжение Божьего прошлого (или прошлого Иисуса) в нашем настоящем. Мы не только вспоминаем давно умершего Иисуса, мы прославляем присутствие живого Господа.. Иисус, Который дает Себя нам в пищу и в питье, Сам стал началом Божьего нового мира. И во время причастия мы подобны сынам Израиля, которые пробуют плоды, принесенные из Земли обетованной. Тут мы встречаемся с будущим в настоящем» (Райт Н.Т. Главная тайна Библии. - М.: Эксмо, 2009. - С.325,326-327). Добавим только, что мнение епископа Райта о сакральном времени Евхаристии – это не «англиканский средний путь» между католической «магией» и цвинглианским «воспоминанием», но традиционная позиция Церкви. На самом деле позиции Рима и Цвингли в этом вопросе не всегда полярны: католическое учение о «повторении» Голгофской жертвы в Евхаристии – это уже внесение мирской «длительности» в сакральное время таинства; Цвингли идет дальше и просто заменяет сакральное время секулярным временем, – мы только вспоминаем о прошлом. Конечно, стоит заметить, что мы должны становиться учениками Христа за столом Тайной вечери не только на момент совершения Евхаристии, но и на всю жизнь: сакральное – это не то, что врывается в мирское на мгновение, разрывая секулярные пространство и время, но то, что преобразует, воскрешает их навсегда.

Это понимает и Райт в своих дальнейших рассуждениях о Евхаристии, которые опять-таки близки православию: «Такая картина позволяет найти нам куда более удачные слова о присутствии Христа в евхаристии, чем попытки найти новые формулировки для старой теории пресуществления. Проблема этой теории не в том, что она давала неверный ответ, но в том, что она давала верный ответ на неверно поставленный вопрос. Богословы справедливо настаивали на реальном характере присутствия Христа в таинстве, но неудачно пытались объяснить характер этого присутствия на основе философских построений своего времени – разграничения между субстанцией и акциденциями Аристотеля.. Куда лучше это объясняют слова Нового Завета о новом творении. Можно взять в качестве надежной отправной точки гл. 8 Послания к Римлянам: творение стонет в родовых муках, ожидая искупления. Но одна часть старого творения уже была искуплена, уже освободилась от рабства тления – это тело Христово, тело, умершее на кресте, а ныне обретшее жизнь, к которой смерть не может прикоснуться. Иисус раньше нас вступил в новое творение Бога, и когда мы смотрим на Его смерть в нужной перспективе, которую Он нам Сам предложил, – через общую трапезу, произошедшую в ту ночь, когда Он был предан, – мы видим, что Он приходит к нам через символы творения, через хлеб и вино, которые таким образом входят в историю Христа, в событие нового творения, а потому способны донести до нас Божий новый мир и спасительные события, позволяющие нам приобщиться к этому миру. В этих рамках.. мы можем понять и евхаристию как предвкушение того пира, когда небо и земля станут новыми, как предвкушение брачной вечери Агнца.. Здесь Божье будущее, Его грядущее пришествие врывается в нынешнее время. Каждая евхаристия есть малое Рождество и малая Пасха» (там же, С.327-328). Все верно, только опять же заметим, что скорее не Божье будущее «врывается» в наш мир, но наш мир соединяется с Богом подобно тому, как Бог стал человеком в Иисусе Христе. Евхаристия, Церковь – это центр такого соединения воскресшего Господа с миром и людьми, за которых Он пострадал.

дит. И само присутствие Господа нельзя постичь с кристальной ясностью. Скорее, мы можем сказать, как нельзя понимать Его присутствие в этом Таинстве.

(К) – Да, это было бы интересно, учитывая те вопросы, которые я вам ранее задал: как Христос может быть Своим Телом в Евхаристии, если в действительности Он находится в другом месте.

(А) – В начале несколько замечаний. Во-первых, Христос присутствует в Таинстве не только Телом и Кровью, но и душой и Божеством, ибо Его человеческая и Божественная природа неразрывно соединены с момента Его непорочного зачатия; во-вторых, хлеб, прелагаемый в Евхаристии становится одним и тем же с Телом сущим на небесах, то есть Тело Христа не сходит с небес на жертвенники¹¹⁸. Из того обстоятельства, что мы не «переживаем» Тела Христова в причастии вытекает, что Он, Его Тело присутствуют в этом таинстве не пространственно (естественные законы нашего мира (притяжение и т.д.) для него не существуют), и оно присутствует в Евхаристии именно в пространстве, будучи неразрывно связано с той областью пространства, в которой мы видим хлеб, однако оно не существует в нём так, как обычные физические вещи. Если бы было верно последнее, то есть Тело Христово пребывало в пространстве как камень, дом или река, тогда пришлось бы утверждать, что в таинстве Евхаристии хлеб прелагается во множество Тел Христовых, каждое из которых соответствует частице видимого хлеба. Это, конечно, ложно. Ложно и нечестиво это ещё и потому, что частица хлеба занимает несравненно меньшую область пространства, чем Тело Христово, если бы оно присутствовало в таинстве пространственно. Следовательно, в каждой частице хлеба, даже в мельчайшей из мельчайших, присутствует Тело Христово целиком. Представим себе такую ситуацию.

По всей вселенной одновременно совершается литургия, и одновременно происходит преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христово. В этом случае, Тело и Кровь Христово реально были бы повсюду, во всех тех местах Вселенной, где совершалась бы литургия. Однако, если бы мы предположили, что Его Пречистое Тело пространственно пребывает повсюду во Вселенной после пресуществления, то это было бы неверно, поскольку означало бы одно из двух: либо Его тело имело бы бесконечную пространственность, протяженность и, следовательно, могло пребывать во всех литургиях, но тогда верующие причащались бы части Тела Христова, что неверно; либо Его Тело пространственно было бы в каждом хлебе, то есть означало бы множество тел Христовых, что уже было отвергнуто. Это можно объяснить на следующем примере. Предположим, что мы запекли в хлеб некий предмет. Он содержится в нём пространственно и поэтому, при разрезании хлеба, в каждой частичке, будет частичка этого предмета или, в каждой частице хлеба находится определённый предмет (везде одинаковый). Тогда таких предметов было бы столько, сколько частиц. Эти рассуждения неприменимы к Телу Христову, так как оно есть в таинстве Евхаристии непространственно или сверхпространственно, не естественно, а сверхъестественно. Это присутствие можно было бы уподобить присутствию Божественной природы в творении. Бог всем Своим Существом присутствует в каждом месте пространства не сливаясь и не смешиваясь ни с чем. Он вездесущ.

Но, присутствуя в пространстве, Бог осуществляет это присутствие не пространственно, иначе Он пребывал бы в творении «по частям», что кощунственно даже помыслить. Аналогично и с Телом Христовым в Евхаристии, хотя Его Тело пространственно, а Божественная природа нет. Очевидно также, что Его Тело, соединённое с Божеством пребывают в Евхаристии не так, как божественная природа присутствует в мире. Вы ведь не причащаетесь Телу Христову и Его Божеству, съедая обыкновенный хлеб, хотя Господь есть и там. То есть Сын Божий пребывает Своим Телом в Евхаристии существенно, физически, сверхреально. В Своём «обычном» присутствии в мире Бог не соединяется существенным образом ни с одной областью мира. Не так в Евхаристии, ибо Господь своим Телом и Кровью, душой и Божеством существеннейше и нераздельно связан и соединён с той частью мира, в которой мы чувственными очами созерцаем хлеб и вино, которые есть Его Тело и Кровь, то есть Он присутствует в этом таинстве таким сверхчудесным образом, что мы можем реально приобщаться Его Телу и Крови. Поскольку Господь присутствует в таинстве не пространственно, то мы можем сказать ещё вот о чём: перемещения, которые относятся к видимым физическим вещам в этом таинстве, не имеют отношения к Телу и Крови Христовым.

Да, Тело Спасителя «есть» в пространстве в этом Таинстве в том смысле, что оно нераздельно связано с тем местом пространства, в котором мы осязаем частицу хлеба. Однако само пребывание Тела непротяжённо, и поэтому хотя священник перемещается вместе с евхаристической чашей в пространстве, хотя видимые частицы хлеба тоже движутся, но Тело Христово не движется как пребывающее одесную Отца, и как не движется Его Божество. Ведь если в одном храме священник движется с чашей, а в другом в это же время чаша со св. дарами покоится, то получилось бы, представляй мы присутствие плоти Господа пространственно, что Тело Христово одновременно движется и не движется (или одновременно движется в

разных направлениях) – это, естественно, ложно. Некоторую аналогию в данной ситуации можно усмотреть в пребывании души в теле. Душа «есть» в теле, но не пространственно, поэтому душа реально не движется в пространстве, но, так как она неразрывно связана с телом (в течение земной жизни), то она будет в теле, куда бы тело не переместилось.

Бывают случаи, когда, к сожалению, евхаристическая чаша падает на пол и видимым образом вино растекается, а частицы хлеба рассыпаются. Это ужаснейшее событие, потому что оно, как правило, вызвано недостойным поведением кого-либо из христиан. Неужели Вы думаете, что «рассыпался» Христос, неужели Тело Христово, Которое на небесах, может «упасть» на пол, неужели Кровь Христова после распятия может «изливаться» на пол и «растекаться» по нему?! Нет, но Тело и Кровь Христовы присутствуют в хлебе и вине, которые мы видим на полу, и так, Тело Христово, которое на небесах, непространственно и целокупно присутствует в чувственно-воспринимаемых частицах хлеба. И так ли легко объяснить, что значит нахождение Господа «одесную Бога-Отца», если иметь в виду Его Тело? Ведь Бог-Отец, не воплощался и не имеет тела, а эти потусторонние небеса, в которых Господь, никак не подобны этим физическим небесам. Так что «место», в котором Тело Господа пребывает после Вознесения, надо понимать не как обычное физическое место, но метафизически, сверхъестественно, трансцендентно. Кроме того, выражение «одесную Отца» может пониматься как синоним Божественного всевластия Господа. Необходимо добавить, что, конечно же, нет библейских оснований считать, как полагали лютеране, что Тело Христово обладает реальным вездесущием то ли с момента воплощения, то ли по Вознесении, тем более, что это было бы серьёзным шагом к монофизитству, то есть к превращению человеческой природы Господа в божественную. Но нельзя не заключить, что в таинстве Евхаристии Господь может проявлять реальнейшее бытие Своего Тела, то есть быть Телом везде, где есть Его Божественная природа. Таким образом, Тело Христово, находящееся «одесную Отца» присутствует в Евхаристии так же реально, как и на небесах.

(К) – В связи с вашим пониманием Евхаристии вопросы всё равно неизбежно возникают. Например, ваша Церковь утверждает, что Тело и Кровь Христовы присутствуют в Евхаристии под видами хлеба и вина. Что значит «виды», как это понимать, если внешне никаких изменений не происходит? Естественно, что все разумные люди должны сделать вывод, что никакого «превращения» хлеба и вина в Тело и Кровь нет. Как бы Вы объяснили проблему, обсуждавшуюся в средние века в католичестве: *quid comedit mus?* – что пожирает мышь, если она украдёт «пресуществлённый хлеб»? В случае нашего понимания Евхаристии никакой проблемы нет, так как мышь съест простой хлеб, а у вас получается, что она «съест» Тело Христа! Неужели этот кошмар можно мыслить?!

(А) – Да, этого мыслить нельзя. Т.к. Тело Христово присутствует в таинстве непространственно, то, естественно, мышь не может «пережёвывать» его зубами, даже если допустить возможность того, что мышь украдёт святые дары, Тело Господа не может быть поругано. Нельзя забывать и том, что мы причащаемся воскресшей Плотью Господа, которая является духовной плотью и, хотя не утрачивает полностью телесности, она приобретает новые свойства, будучи преображённой божеством. Такому Телу уже не может оказать никакого сопротивления вещественная субстанция, физическая материя: вспомните, как Он вышел из гроба. То есть, уже и поэтому Тело Господа не может быть поругано. Спаситель соединяется в таинстве Евхаристии с нами, а не с мышиной природой, следовательно, Тело Христово не может пребывать или существенно соединяться с неразумной тварью: не может быть никакого особого присутствия Христа в мелком грызуне. Повторю ещё раз: нельзя представлять присутствие Христа в таинстве Евхаристии пространственно. Если одна созерцаемая частица хлеба больше другой, то это не значит, что под одной из них скрыта «больше» Христа, ибо Тело Его целиком присутствует в любой из них независимо от их видимых размеров.

Так же и по причащении: Тело Христово целиком пребывает в мельчайшей частице нашего существа, и крайне нечестиво думать, что одна «часть» Христа там, а другая – в другом месте нашего естества. Непространственное, сверхъестественное присутствие Христа в таинстве Евхаристии помогает нам понять, что Христа, Его Тела не становится «меньше» оттого, что мы многократно причащаемся Его. Ибо причастие не означает, что Тело Искупителя «уничтожается» или «убывает» как обычная еда, которая переваривается в организме и удаляется прочь. Обычная еда превращается в организме в наши Тело и Кровь, но Тело и Кровь Христовы никуда не превращаются, а, напротив, преображают наше естество в подобие человеческого естества Господа, делая нас христоносцами, как замечали отцы Церкви. Всё это происходит, конечно, в случае достойного причастия. А теперь о «видах» или «образах» хлеба и вина после совершения таинства. Естественно, нельзя судить о таинстве только в связи с тем, что нет видимых изменений. Опираясь же при этом на мнения «разумных» людей христианину и вовсе бессмысленно; так как их «разум» – безумство перед Богом (*1 Кор. 1,27*). Освящённая вода весьма долгое время не портится, хотя внешне вы-

глядит так же, и, я полагаю, приборы не покажут в ней наличия благодати, потому что благодать Божья не фиксируется никакими приборами. Большинство людей во время земной жизни Господа воспринимали Его как человека, ведь Его плоть скрывала Его Божество, а чтобы увидеть в Нем Бога, нужны очи веры, которых у многих не было. Что касается Евхаристии, то мы не могли бы причащаться Телу и Крови под их собственным образом, ибо наша природа слишком далека от этого.

Поэтому Тело и Кровь Свою Господь скрыл для нас под видами хлеба и вина, дабы причастие стало возможным¹¹⁹. Как же это понимать, если это вообще мыслимо? Можно высказать несколько замечаний. Во-первых, Господь сказал «Сие есть Тело» и «Сие есть Кровь», а не «в этом есть Тело» или «в этом есть Кровь», то есть, необходимо отвергнуть лютеранскую точку зрения, что Тело Христово как бы «вселяется» в обычный хлеб, «проникает его»; это противоречит учению, издревле отстаиваемому Церковью. Во-вторых, неприемлемо также и католическое учение о транссубстанциации, по которому акциденции хлеба и вина сохраняются, но их субстанции изменяются в субстанции Божественных Тела и Крови (в этом смысле Лютер был прав, критикуя аристотелевскую схоластику в понимании таинств). Дело в том, что акциденции неотделимы от субстанций и без нее они существуют лишь универсально, как понятия ума (Божественного и человеческого).

Например, белый цвет стола без самого стола есть просто универсальное белое, всеобщая белизна, а квадратность стола без его субстанции есть просто понятие геометрии. Так же и в Евхаристии: вкус, запах, цвет хлеба без самой «хлебности» (субстанции) есть не более как некий «вкус вообще» и вкус вина без «винности», есть просто «кислое вообще». Следовательно, если бы дело обстояло так, как описывает католицизм, то мы не могли бы после преложения хлеба и вина ощущать вкус, запах и т.д. самих хлеба и вина, ибо это возможно только в том случае, если акциденции соединены с тем, «чего» они акциденции – с субстанцией. В-третьих, не следует понимать «виды» и «образы» хлеба и вина как нечто чисто мысленное, ибо так не учили святые отцы и учителя, и, по-видимому, «хлеб» и «вино», например, обладают массой, что не объяснить просто мысленным образом. Если представить, что неверующие учёные в безбожных целях попытались бы исследовать преложённые хлеб и вино с помощью приборов, то и в этом случае не обнаружилось ничего кроме хлеба и вина. Возникает вопрос, как же это понимать?

Православие учит, что хлеб и вино принимаются в единство Личности Сына Божьего подобно тому, как Его человеческая природа. Хлеб остается хлебом, становясь Телом Господа, но и хлеб перестает быть хлебом, оставаясь собой. Хлеб непревращенно превращается в Тело Христа. Хлеб и вино не уничтожаются, не исчезают в Евхаристии: Бог творит чудеса, не уничтожая творение, но преображая его, делая носителем благодати. Сын Божий приобщает хлеб к неизреченному существованию сверхнебесной плоти Своей, и теперь хлеб и Тело, вино и Кровь, существуют нераздельно, несмешанно, неизменно, неслитно. После преложения хлеб и Плоть существуют единым Богочеловеческим существованием, сверхбесконечным бытием Иисуса (это не отменяет тварного бытия хлеба, но оно уже нераздельно с нетварным). В Евхаристии хлеб есть Христос, то есть, хлеб неотличимо отличим от Иисуса. Поэтому недостаточно сказать (как лютеране), что Христос в хлебе, так как здесь есть тенденция к несторианству: несториане ведь не отрицали, что Бог в Иисусе, они отрицали, что Бог и Иисус – одна Личность. Католическое восприятие Евхаристии имеет монофизитскую тенденцию, так как хлеб и вино сводятся к иллюзии, подобно человечеству Христа у монофизитов. Слава Господу, что мы можем причащаться этого Сверхсущественного Хлеба и Сверхбожественного Вина!

Ещё одним важным вопросом является «терминологический» вопрос: каким словом обозначить то, что происходит в этом таинстве? Иногда говорят о «превращении» хлеба и вина в Тело и Кровь, имея в виду, что до литургии были хлеб и в вино, а после – Тело и Кровь. Однако в буквальном понимании этого слова, оно вряд ли способно правильно сказать о том, что совершается в таинстве. Ведь в нашем языке превращение, как правило, означает, что сохраняется общая всем вещам материальная основа, но меняется их форма: вода превращается в лёд, дерево в пепел, железо превращается в ржавую пыль. Так, конечно, нельзя понимать то, что есть в Евхаристии, потому что: 1) в нашем мире то, во что превращаются, отсутствует до превращения, а Тело Христово есть и до Евхаристии; 2) в превращении одно тварное изменяется в другое тварное, но здесь получается, что хлеб тленная материя «превращается» в Тело Сына Божьего, то есть в Бога! Это грубо «искажает смысл того, что происходит»¹²⁰. По аналогичным мотивам недостаточен и термин «пресуществление», пришедший к нам из католичества: ведь здесь тоже говорится о «превращении» сущности хлеба в сущность Тела. Отцы Церкви чаще всего говорили о претворении или преложении хлеба и вина в Тело и Кровь. Эти термины не пытаются уничтожить тайну, но её подчёркивают. Тело Господне, Которое было, есть и будет нескончаемо одесную Отца, - с нами и в нас. Впрочем, ни одно человеческое слово

не объяснит, что происходит в таинстве. И ещё об одном. Вы говорите, что хлеб и вино суть символы Тела и Крови Господних. Правда, слова Господа «сие есть Тело Моё» нельзя понимать, как «сие есть символ Тела Моего», ведь если мы говорим, что яблоко есть еда, означает ли это, что яблоко всего лишь символ, аллегория еды?! Нет, яблоко действительно можно есть.

Парадокс состоит в том, что хлеб и вино можно назвать символами как до, так и после совершения таинства. До совершения они символы в близком к протестантскому смысле, ведь здесь ещё нельзя назвать хлеб и вино Телом и Кровью; но и после совершения таинства хлеб и вино могут быть названы символами (или видами, образами) Тела и Крови. Дело в том, что выражение «х есть символ у» далеко не всегда означает, что у отсутствует в х. Например, мы знаем, что слепящий свет, исходящий от какого-то объекта (солнца) является символом того, что этот объект имеет высокую температуру. Но ведь «высокая» температура находится не где-то далеко от солнца, но есть его собственное свойство. Или, можно сказать, что зелёный цвет листьев символизирует содержащийся в них хлорофилл. Однако хлорофилл реально присутствует в листьях, а не находится в другой вселенной. Поэтому не будет непристойным сказать, что и после совершения таинства Евхаристии, видимые нами хлеб и вино есть символы Его Тела и Крови, но они символизируют реальное присутствие Христа в Таинстве, они обозначают, что символизируемое ими существенно и сверхсущественно пребывает здесь (также можно сказать, что тело – вид или образ человека, поскольку человек «в» теле; показывая на тело, мы говорим, - это человек; показывая на хлеб и вино, мы говорим, - это Тело и Кровь).

У вас же, баптистов, хлеб и вино остаются символами отсутствия Тела и Крови Христовых, то есть вы останавливаетесь на моменте до совершения таинства, поскольку, очевидно, не верите в то, что Бог может предложить нам для приобщения Свои Тело и Кровь. И православные причащаются Телу и Крови Господа, символизируемым хлебом и вином. Итак, можно говорить, что Тело и Кровь Сына Божьего обладают в Евхаристии символическим бытиём, так как они присутствуют в таинстве под видами хлеба и вина. Но нужно адекватно это воспринимать, ибо «символическое» обозначает здесь существование символизируемого в символизирующем (Тело в образе хлеба), реальнейшее и совершеннейшее бытие Спасителя, благодаря которому мы существенно соединяемся с Самим Христом.

(К) – Не понимаю, зачем такие сложности, порождаемые, как нам представляется, неверным прочтением Писания. Евхаристию необходимо понимать проще и тогда мы избежим массы вопросов.

(А) – Ох уж эта простота! Знаете, в русском языке есть две известные пословицы о простоте. В одной из них сказано: «где просто, там ангелов со сто», в другой – «простота хуже воровства». Почитание ангелов вы отвергаете – стало быть, остаётся один вариант. Боюсь, что Вы понимаете простоту как «понятность» для разума, но в христианстве очень мало места для такого рода «простоты». Нет, простота христианства это простота верующего сердца, преодолевающего скользкие пути разума, а «чистые сердцем Бога узрят» (Мф. 5, 8). Но лидеры Реформации действительно понимали «простоту» как понятность, и уже Лютер ставил само таинство Евхаристии в зависимости от нашего разума: «если мечтатель верит, что это есть только тленный хлеб и вино, то оно так и есть, он вкушает только хлеб и вино»¹²¹. Тем самым, получается, что человек решает, быть таинству или нет, то есть устраняется объективность таинства (конечно, если мы причащаемся недостойно, то это в осуждение нам, но хлеб и вино прелагаются Богом в Тело и Кровь Господа независимо от нашего ума). Другие реформаторы «упростили» Евхаристию ещё больше, признав, что они не верят в какое-либо особое присутствие Христа в таинстве. В итоге они заменили реальное присутствие Христа на Его воображаемое, мысленное, мнимое присутствие и действительное соединение с Христом поменяли на призрачное. Да, возможно некоторые объяснения, приведённые здесь, могли бы быть упрощены, но ведь речь шла о том, как не нужно понимать таинство Евхаристии.

Когда отцам 4 Вселенского Собора в 451 году понадобилось объяснить, как соединяются Божество и человечество в лице Господа, то они ответили знаменитым определением, что две природы соединяются во Христе «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». То есть, скорее, было определено, как не следует понимать соединение двух природ в Сыне Божьем. Наш разум никогда не будет способен понять, как происходит преложение хлеба в Тело Христово, а вина – в Кровь Его. И уж если говорить о «простоте», то достаточно веровать что до преложения существуют простые хлеб и вино, а после – Его Тело и Кровь; все остальные рассуждения могут лишь намекнуть на сущность совершившегося, но не проникнуть в сердце тайны, что невозможно, иначе тайна не была бы тайной. Мне вспоминается статья одного лютеранского автора, где он рассказывает, как оказался в лютеранском приходе в Америке. Английского языка он не знал, т.е. проповедь не понимал, общаться с людьми не мог, чувствовал себя чужим человеком. Что же осталось? Этот лютеранин говорит, что осталось главное, - Святое Причащение. Мы можем не понимать

языка людей, который становится все больше земным, но мы понимаем божественный язык Евхаристии. Таков сверхсознательный, мистический уровень литургии. Но у вас, если не знаешь языка, то на богослужении нечего делать, поскольку все сводится к словам и общению людей, а не соединению с Богом. Ваши хлебопреломления оставляют ощущение человеческого единства, но отсутствует богочеловеческое единение, измерение божественного скрыто. Так что, вы, баптисты, - «счастливые» люди, ибо у вас нет таких тайн, - всё «ясно», слишком «ясно».

(К) – Вообще говоря, в рамках нашего богословия можно было бы допустить, что присутствие Христа в Евхаристии подобно Его присутствию в Слове Божьем, в Писании¹²².

(А) – А как присутствует Христос в Писании?

(К) – Особым, благодатнейшим образом.

(А) – Но тогда вы должны признать реальное присутствие Христа, как-то связанное с хлебом и вином. Об этом и сказал Спаситель: «Сие есть Тело моё». И Он нигде не говорит, что присутствие в этом хлебе лишь благодатно или, что Его пребывание в Евхаристии приблизительно похоже на Его пребывание в Слове Божьем. То есть в этом случае неизбежно придётся признать правоту Церкви в учении о Евхаристии. Однако, если представить себе, что ваша конфессия изменит своё мнение по данному вопросу то это почти ничего не изменит реально, ведь совершение таинства невозможно без Церкви, в которой полнота благодати Божьей, полнота Истины. Как можно причаститься Телу Христову в Евхаристии вне Тела Христова, которое есть Церковь?! Можно мысленно измениться по отношению ко Христу, но оставаясь вне Его Церкви, нельзя стать единым с Ним. Можно захотеть причаститься вечной жизни, пожелать, чтобы сверхсущностный свет наполнил всё твоё естество, но это будет пустой надеждой, если отвергать Его Церковь, значит и Его Самого. Свет не будет светить тем, кто продолжает пребывать во тьме.

(К) – Вы хотите сказать, что мы не увидим спасения? Меня всегда поражало, как непримиримо ваша Церковь относится к представителям других конфессий, которым вы не оставляете никаких шансов на спасение. Мне кажется, что это догматическая узость только мешает православию. Мы все христиане, ибо веруем в Троицество Божие, в Божество Иисуса Христа, и в то, что спасение достигается только через Него. Зачем разделение, если в главном мы едины и спасаемся, каждый в своей церкви?

(А) – Да, сегодня баптисты действительно признают, что православные могут спастись в своей Церкви¹²³. То есть, вы неизбежно перешли на экуменические позиции, как и большинство протестантов. Собственно, протестанты и были инициаторами экуменического движения. И это не признак силы, не признак любви, а, скорее, признак слабости: когда не чувствуют пребывания в Истине, то готовы признавать её за кем угодно. Те же чувства, по сути, победили и в нынешнем католичестве: католики утратили ощущение истинности собственной веры и теперь склонны признавать наличие благодати Божьей чуть ли не в других религиях. Мне часто приходится слышать от верующих Вашей конфессии такой тезис: хорошо, пусть баптизм в чем-то не прав, но мое сердце принадлежит Богу и если что-то не открыто мне здесь, то там, на небесах, все откроется; пусть баптистская церковь в чем-то ошибается, но моя личная вера в Иисуса не может быть ложной. Здесь мы видим типично протестантское превознесение индивидуальной веры над верой Церкви: моя вера истинна, даже если неистинна моя церковь. Я спасусь и уже спасен, хотя в моей церкви есть и ложь. Тут налицо гордыня: я всегда прав, пусть церковь и не права. Налицо и неверие в Церковь: выходит, можно преспокойно спастись без нее, и тогда получается, что Господь напрасно создал Церковь.. Это позволяет быть экуменистом: все церкви ошибаются и истинной Церкви, скорее всего, никогда и не было, но я лично со своей верой никогда не ошибаюсь, а если что, то Святой Дух обличит меня. Предполагается, что Святой Дух должен спуститься с небес и лично каждому протестанту сказать о ложности его веры. Но Святой Дух действует в первую очередь через Церковь, и Он говорит нам уже 2000 лет - истинная Церковь есть, и это - Православная Церковь.

Я понимаю, как это должно выглядеть с позиции стороннего наблюдателя: чрезвычайно любезные и терпимые баптисты, которые признают истинность и других конфессий, и угрюмые нетерпимые православные, отвечающие на эту «любезность» твёрдым непризнанием возможности спасения в баптизме. Впрочем, если внимательно посмотреть на вашу догматику, то будь вы хоть капельку логичнее, это неминуемо привело бы вас к отрицанию спасения в православии. Посудите сами: православные поклоняются перед иконами, то есть они «идолопоклонники»; почитают святых и Божью Матерь, а это «язычество»; «дополняют» Писание Преданием, то есть как бы «отрицают» «спасительность» Писания; считают, что крещение реально уничтожает грехи, а в Евхаристии мы действительно приобщаемся к Христу, чего, по вашему мнению, просто быть не может, то есть православные «обманывают» сами себя; не признают «бездеятельного» спасения, то есть «не доверяют» Христу; да ещё у них «церковная иерархия», которая «препятствует напрямую общать-

ся» с Богом. И самое главное: православные совершенно не желают каяться в этих «смертных грехах». Но здесь вдруг ваша конфессия заявляет: православные могут спастись! Боюсь, никаких сил не хватит это понять. Вы ведь утверждаете, что крещение вводит человека в Церковь, а православное крещение детей для вас фикция, - значит, почти все православные вне Церкви и вообще не христиане: это они-то могут спастись?!

(К) – Мы, конечно, не отрицаем, что вышеназванные особенности православия затрудняют спасение. Но у вас есть тот необходимый «минимум», без которого христианство утрачивает свою сущность. Отсюда вытекает, что и в православии могут быть спасённые.

(А) – Наверно, это звучит как «комплимент» православию, но его нельзя принять. Спасение возможно только во всей полноте истины, а не в некотором «минимуме» её. Я и без вас знаю, что в Церкви есть спасение, да и где же ему быть? Вся проблема в том, что протестанты, порой бессознательно, ощущая «неспасительность» своего исповедания, стали искать то общее, что существует между всеми конфессиями, именуемыми христианскими. Однако при существенном, огромном различии между разными конфессиями, общее им всем так невелико, что если признать его «спасающим», то этим «гарантируется» возможность «спасения» почти всем, кто не прочь считать себя христианином. Церковь же напротив полагает, что «спасает» лишь Истина во всём её объёме, а не её остатки. Поэтому там, где полно лжи, нет и спасения.

(К) – Но не считаете же Вы, что в баптизме нет ничего истинного? Мы признаём те же основные догматы, что и вы.

(А) – Ложь – это не абсолютное отсутствие Истины, но её неполнота. Разумеется, степень неполноты бывает разной. Вот протестанты создали и весьма пропагандируют теорию ветвей. При этом предполагается, что у этих «ветвей» есть общий «ствол», и, что ни одна из ныне существующих церквей не обладает полнотой Истины. Последнее, конечно, явно противоречит словам Спасителя о том, что Его Церковь не одолеют врата ада (Мф. 16,18), здесь же получается, что все исповедания, пусть и в разной мере, захвачены адом; это позволяет смотреть и на своё исповедание как на одно из многих: дескать, все мы много согрешаем. Проповедуется чистый релятивизм: ну кто теперь может знать Абсолютную Истину? Все наши знания относительны. А из Писания мы знаем обратное: Церковь «есть столп и утверждение истины». Здесь своего рода самоуспокоение: не только у нас относительность истины, но и у всех остальных. Зачем же о других судить по себе? Естественно, нельзя принять, что все «церкви» - «ветви» одного «ствола», ибо такого «ствола» не существует. Можно изобразить это так: когда-то, действительно, все поместные церкви были ветвями одного ствола, но в 11 в. западная ветвь сильно надломилась и начала высыхать, - чем дальше, тем больше.

В 16 в. от этой высыхающей ветви (католичество), в которой, непрерывно убывала жизненная сила, оторвалось лютеранство, англиканство и кальвинизм. Баптизм (если иметь в виду вашу официальную версию), оторвался от англиканства. Могут ли быть живыми веточки, которые оторвались от засыхающей ветви и упали на землю? Св. Феофан Затворник сравнивает разные «ветви» с легкими, причем католичество он называет легкими со струпами, которые, по видимому, может дышать, хотя и неполно, задыхаясь все больше и больше: лютеране – три четверти легких сгнило, молокане и прочие – тлеющие трупы¹²⁴. Как видите, близкие к вам молокане считаются почти лишенными жизни. Как может быть иначе, если они, как и вы, родились уже практически в полном отрыве от Древа Церкви? Католики отклонились от истины, протестанты в 16 в. еще больше отклонились от нее, а вы в 17 в. ушли уже так далеко от Истины, что ее трудно узнать в вашем вероучении. Можно было бы привести и другое сравнение: православие – это день, полнота Света, католичество и монофизитство – это вечерние сумерки, лютеранство и англиканство – это ночь, в которой еще различим свет луны; баптизм и вообще «последовательные протестанты» - это безлунная ночь при свете звезд, который так слаб, что едва можно различить Истину. Вы сказали, что не хотите разделений. Да, ап. Павел порицает «производящих разделения» (Рим. 16, 17). Но кто виноват в этом? Не Церковь отделилась от ересей, но ереси - от Церкви. Как это было, я уже сказал. Вы – одни из тех, кто производил эти разделения.

(К) – Но мы отделились от тех, в ком было недостаточно истины, в поисках большей истины.

(А) – Протестанты разных исповеданий всегда говорят так. Но Церковь Христова ошибаться не может, ибо в ней полнота Истины. Могут ошибаться я, вы, еще кто-то, вплоть до патриарха, и православные могли бы попросить у протестантов прощения за то, что их грехи не дают протестантам возвратиться к Истине, но Церковь, в которой всегда Бог, безошибочна, иначе погибли бы все. Эта Церковь должна иметь видимые признаки, иначе человек не может быть уверен, что он находится на пути к Христу. Любой, кто ищет еще большей истины, чем Истина, пребывает во лжи. Кроме того, ап. Павел отвергает любые разде-

ления в Церкви, какими благовидными предложениями они не прикрывались. Един Христос, глава Церкви: рассекающий Церковь, рассекает Христа, наносит ему раны. Любое отделение от Церкви – это новое распятие Христа.

(К) – Ну почему, вы считаете нас еретиками, сектантами, исчадиями ада?! Вас послушать, так баптисты вообще не христиане. Разве это дух христианской любви?

(А) – Я понимаю Вас, понимаю, что Вам это больно слышать. Если бы было возможно, не было бы сказано многих резких слов. Но, к сожалению, без них нельзя обойтись, а лгать Вам – это действительно не по-христиански. Что касается до слов «ересь» и «секта», то по смыслу они тождественны: речь идет об отделении от Церкви. Правда, латинское «secta» может быть переведено как «образ мыслей» или «учение», а также как «шайка». «Шайкой» вас никто не считает; «учение» – это слишком нейтрально, ибо неясно истинное учение или ложное. Что же до «исчадий ада», то в нашем разговоре не было таких выражений. Если они и встречаются в каких-либо православных изданиях, то, как мне представляется, никто не думает, что все ваши действия и помыслы имеют сатанинскую направленность. Ни в коем случае! Отвержение полноты Истины, которое присутствует у вас – оно, действительно, не от Бога, а от другого существа. Это, однако, не означает, что всё ваше поведение инспирировано этим существом. Православие видит, что ваш корабль со всей командой идёт ко дну, и оно говорит вам: вы неправильно ведёте корабль, да и построен он неверно – такой корабль не может долго плавать, он обречён (вот что значит слово «ересь»). Бегите, бегите с этого корабля, пока вы не исчезли в чёрной бездне, откуда не будет возвращения, – присоединяйтесь к Церкви. Если бы православие было подвижно не духом любви, а ненавистью, вам бы сказали со злорадной улыбкой: плывите, плывите! Но сказать можно одно: любить надо всех, и еретиков тоже, а ненавидеть – ересь, а не людей.

Собственно, весь наш разговор был о том, почему баптизм – это ересь. Христиане ли вы? С формально-религиозно-ведческой точки зрения, конечно, да. Признаёте Библию, Троичество Бога, Богочеловечество Христа и т.д., то есть, очевидно, что вы не мусульмане, не иудеи, не язычники, не буддисты. Но христиане ли вы по сути или только по форме? Я не сомневаюсь, что вы искренне стремитесь ко Христу так, как вы это понимаете. С другой стороны, нельзя не задаться вопросом: а можно ли считать христианами тех, которые отвергают Христа в таинствах (в особенности, в Евхаристии), отвергают Его в Его иконах, отвергают в Предании, которые есть жизнь Церкви, то есть отвергают Его Церковь? Христиане ли те, которые считают себя уже «спасёнными» и не видят особой нужды в покаянии? Ответить на эти вопросы положительно не так просто. Вы сломали слишком многое из того, что можно было сломать, отвергнув бытие Церкви в течение многих веков. Насколько различно самосознание баптистов и православных, можно увидеть на одном примере. В известном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» мы видим, как описываются муки многих православных, в том числе и людей, облечённых священническим саном, – епископов и патриархов, а также монахов¹²⁵.

Аналогичную картину можно увидеть и в «Божественной комедии» Данте. Могут ли «спасённые» баптисты так посмотреть на себя? Или их «головокружение от успехов» так велико, что они не видят своих грехов? Не видят, что они совершают грехи не менее тяжкие, чем другие, и если те, другие, каются в них Богу, как установил Господь, перед законными пастырями Церкви (Ин. 20,23), то почему у вас покаяние заканчивается там, где у других только начинается? Неужели ваш плач о грехах своих остался в прошлом? Возможно ли произведение баптиста, где он описывает, как в аду в избытке находятся пасторы и евангелические проповедники? Нет, вы верите в наивную детскую сказку: все баптисты попадают в рай. Посмотрите вокруг себя, посмотрите, во что превратился протестантизм в 20 веке. Ведь всё узнаётся по плодам. Вы и вам подобные построили самую материалистическую и безбожную цивилизацию в современном мире – американскую.

(К) – А в России был коммунизм!

(А) – Да, был. Но ведь не православные создали коммунистический режим, напротив, он смог утвердиться только через жесточайший разгром православия и с помощью чужой для русских идеологии – марксизма. На вашей духовной родине, в США, всё выросло естественным путём. Та пустота, которая поражает многих в американских фильмах и вообще американской культуре, есть только плод религиозной пустоты, взращенной на протестантской почве. И мне ещё говорят, что у баптизма и православия одни и те же догматы! Да посмотрите на выражение лиц – здесь и там, и вам всё будет понятно, и крупнейшее различие в догматах станет очевидным даже без чтения богословских книг. Вы не хуже меня видите, что происходило и происходит с протестантами в этом столетии. Здесь и женское «священство» у англикан, и церковное признание «браков» гомосексуалистов, и непрекращающиеся атаки на, казалось бы, незывлемые истины христианства, и «поле чудес» у пятидесятников, которое порой приводит в ужас и самих протестантов.

стантов, и, наконец, нечто совершенно невообразимое: «теология смерти Бога», в которой уже и само бытие Бога отрицается. Не говорю уже о многих новых экзотических сектах, возникших внутри протестантизма. Все эти «прелести» возникли не у православных, не у католиков, а у вас, у протестантов.

Подтверждаются слова о том, что «Эти новые ереси имеют успех потому, что князья почуяли здесь наживу..., а самого Лютера один добрый черт водит за нос. В конце концов, после этих вероисповеданий и новых катехизисов христианство так обмелело, что аду будет куда легче ловить свою рыбу»¹²⁶. И если плоды так плохи, то каковы же корни? Нет, прав был Ницше, который ещё в 19 веке поставил диагноз западному, в первую очередь, протестантскому человечеству: «Люди убили Бога»*. Они убили Его и убивают в этом втором, непрекращающемся Распятии – и Бог умер в их думах, и тот холод, та ночь, о которых и пророчествовал Ницше, наступили в современном протестантизме, предавшем забвению Христа, о Котором остались одни лишь «воспоминания», именуемые по инерции Крещением и Евхаристией. Таков результат: крещение без Бога (в вашем крещении Бог не действует), причастие без Бога, спасение без Бога (!), так как человек не преображается Богом, не становится носителем Божественной природы, но просто не наказывается.

(К) – Просто нельзя слушать то, что Вы говорите, ведь Вы фактически отождествили протестантизм и атеизм! У Ницше ведь речь идёт об атеизме, надвигающемся на человечество. Разве мы не верим в Бога и в Его спасение?! Как Вы можете говорить такое?!

(А) – Похоже, Вы опять меня не поняли. Нет, мне и в голову не приходило обвинять вас в атеизме в традиционном смысле этого слова. Это было бы абсурдно. В том и вся опасность, что в протестантизме вера в Бога и Его отрицание соединены вместе. Уже Лютер хотел видеть «всю полноту божественности Христа в Его человечности». Эта тенденция приобретает далее явно атеистическую окраску. Становится ясно, что «судом того же сознания, которое хочет утвердить всю полноту Бога во Христе так, чтобы видеть Бога существующим только во Христе, с Христа совлекается Его Божественность – и полнота бытия Бога оборачивается очевидностью: «Бога нет»¹²⁷. Таким образом, в протестантизме человеческая природа Христа «заслоняет» Его Божество и остаётся «исторический Иисус», о Котором снимают многочисленные фильмы. Сам Лютер говорит: «Следует восходить к божественности Христа, не отвергая Его человечности и не ограничиваясь Его Божественностью. Ты не должен знать иного Бога или Сына Божьего, кроме Того, Который родился от Девы Марии»¹²⁸. Путь протестантизма – от человечности Христа к Его Божеству.

Но когда отвергнута жизнь во Христе, которая существует в таинствах Его Церкви, то взгляд вдруг останавливается на Человеке Иисусе и не движется дальше, к Его Божеству. Протестантизм признаёт Божество Христа только теоретически, мысленно, а практически признаётся лишь Его человечество, ибо отброшено Его Божество в каждом моменте жизни, питаемой таинствами. Разрушается само спасение, даруемое Христом в таинствах, плод Его воскресения под предлогом бегства от «мистицизма»¹²⁹. Религия без «мистицизма» – это уже не религия. Поэтому, нельзя не сказать о том, что протестантизм, по сути, отрицает Воскресение Христа в действительности, принимая лишь Его смерть, которая искупила все грехи. Протестанты не нуждаются в Воскресении Христа, ибо «спасение» им обеспечила смерть Господа, а Свет Воскресения, изливающийся на нас в Крещении и Миропомазании, Покаянии и Евхаристии, отвергнут за ненужностью. И вот, наступает тьма, в которой протестанты способны видеть только угаснувшего, мёртвого, окровавленного мучениями Христа, и эта Смерть Христова в потомках Лютера и Кальвина продолжается бесконечно и Ему не дают воскреснуть, заявляя: зачем нам Твоё Воскресение, мы «спасены» и без Не-

* За 60 лет до Ницше другой немецкий философ, Гегель (также лютеранин по вероисповеданию), напишет: «Бог умер, Бог мёртв – это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, само отрицание заключено в Боге; с этим связана высшая боль, чувство совершенной безнадежности, утрата всего высшего ././ «Умер сам Бог» – поется в известном лютеранском гимне; это сознание того, что человеческое, конечное, хрупкое, бессильное, отрицательное составляет сам момент божественного .. отрицание сознается как момент самой божественной природы» (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. – М., 1977. – Т.2 – С.290, 294). Конечно, все христиане верят в то, что Сын Божий умер за нас. Смерть Бога – это не смерть Его божественной сущности, не смерть Его божественного «Я» (божественная личность неуничтожима), не смерть Его человеческой природы (иначе уничтожились бы Его Дух и Плоть), но разлучение Его души и тела. Однако у Гегеля смерть Христа, – **момент природы Самого Бога**, получается, что Бог умер в некотором смысле Сам по Себе, что Крест – смерть божественного в Боге, а не человеческая смерть. Отсюда несколько шагов до Ницше. Подобные тенденции продолжают в протестантизме и поныне. Японский теолог Казо Китадори говорит о «теологии страданий Божьих»: Бог страдает вместе с людьми от их голода, болезней, жажды и т.д.; Он страдает, поскольку Его любовь терпит и преодолевает Его гнев (см. Теологический энциклопедический словарь под ред. Элвелла. – М., 2003. – С.1201-1202). Китадори так разъясняет свои взгляды: «Бог является раненым Господом, несущим боль в Себе .. Бог Отец, Который скрыл Себя в смерти Сына, является в Боге в боли. Поэтому, боль Бога не просто боль Бога Сына или Бога Отца, но боль двух Лиц, Которые по существу едины» (Цит. по изд.: Макрат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998. – С.228-229). Сходные мысли развивает и известный лютеранский теолог Юрген Мольтман: «В страстях Сына Отец Сам испытывает боль оставленности. В смерти Сына смерть приходит к Самому Богу, и Отец, в Своей любви к покинотому человечеству, страдает от смерти Сына» (там же, С.229). Весьма похоже на патристическое, – ересь, осужденную Церковью в 3 веке, согласно которой Отец страдает на кресте так же, как и Сын. Здесь страдания Отца и Сына различны, но страдания приписываются самой божественной природе. Никто не будет возражать против идеи, что Бог сострадает людям: какая же любовь без сострадания? Но если страдания понимаются как превращения внутри самой божественности Бога, то, что мешает сделать следующий шаг и объявить, что смерть также присуща божественному существу? В Библии не страдание совершеннее страдания: в Царстве Небесном нет страдания, но есть сострадание, любовь. Страдания – следствие нашей конечности, греховности, смертности, когда нас охватывает что-то, превышающее нас. Бог же бесконечен и чужд тлена, т.е. ничто не может быть выше Бога, Бог не страдает, а сострадает, и Его сострадание несравнимо глубже всех человеческих страданий вместе взятых. Совершеннейшее Существо выше страдания не в смысле его игнорирования (это хула на Бога!), но в том смысле, что Бог – внутри каждого страдания как его исцеление, как бездна милосердия, ибо Он – Любовь. Кроме того, если страдания Бога понимать аналогично человеческим, то и Его гнев придется понимать подобно человеческим эмоциям. А это уже языческие представления. Протестанты реализуют тенденции, заложенные в концепции «страдающего Бога»: Эберхард Юнгель утверждает, что через смерть Христа Бог вовлекается в «Vergänglichkeit» (тленность). Дальше – «теология смерти Бога», и полное безбожие, вытекающее из нее.

го! Если православие – это религия Воскресения Христа, католичество – религия Рождества и Страстей, то протестантизм (особенно неопротестантизм), – это религия Смерти Христовой.

(К) – Нет, я не могу принять эти обвинения, я не могу согласиться с тем, что мы отвергаем воскресение Господа. Ваши слова превращают нас в каких-то чудовищ.

(А) – Я ни в коем случае не хотел оскорбить Вас, но когда речь идёт о спасении, лицемерно укрываться за дипломатическими фразами. Когда твоему ближнему угрожает адская пропасть, нет времени заниматься уверениями в совершеннейшем почтении. Если эти слова показались Вам несправедливыми, простите ради Христа. Мы всегда недостойны Его любви. И если брат твой заблуждается, а ты постоянно говоришь ему «чудовище», то брат твой может впасть в отчаяние и ещё больше уклониться в погибель: кто же тогда чудовище? Нет, я не могу называть вас так. Нет, люди, порвавшие со своей прежней, безбожной жизнью и избравшие иной путь, не заслужили таких обвинений. Они делали это, стремясь к Христу, и их добродетели, пусть и внешние, свидетельствуют об этом. И вы приняли Божество Иисуса Христа, следовательно, и вас коснулась благодать Божья. Вы ежедневно читаете Библию? Это радует, но ваши толкования Писания, сделанные вне Церкви, огорчают. Поймите, когда я говорю, что в баптизме нет спасения, то речь идет о заблуждении, но не о заблудших. Спасения нет – в ереси. Но участь каждого еретика решает Бог. Я вам не судья, мы все подсудимые, и мы должны следовать Богу, Который не желает, чтобы хоть одна душа была в аду. Глубоко верующие баптисты ближе к православию, чем многие номинально православные. Я не считаю вас предателями по отношению к православию.

Практически все, кто пришёл к вам, будучи крещён в Православной Церкви, не знали православия и не могли предавать его. Это ещё вопрос, кто виноват больше: человек, который ходил в православный храм, но не нашёл там, чего искал, или люди в этом храме, которые своим ли поведением или чем-либо ещё, оттолкнули его. В конце концов, человек пришёл к вам и нашёл там человеческую теплоту, друзей, и, как ему кажется, Бога. Протестанты напоминают мне Икара, который всем сердцем стремился летать, но ему дали такие ненадёжные крылья, что он был обречён упасть в море и быть поглощённым волнами. И еще они напоминают человека, который переходит дорогу на красный свет при крайне оживленном движении, рискуя погибнуть каждый миг. Да, меня радует всё то, что у вас ещё осталось от Церкви (к сожалению, этого не так много) и вызывает горечь то, что не от Истины. И у меня есть надежда, что баптизм, становясь всё больше и больше русским, будет приближаться к Истине. Это уже происходит: разве учение о потере спасения, возведение псевдогоготических церквей, которые венчает Крест, все более распространяющееся мнение о таинственности Евхаристии не есть борьба между американским умом и русским сердцем?

(К) – Но разве мы не можем быть едины, и вместе противостоять антихристианскому духу современного мира?

(А) – Мы можем быть с вами действительно едины, если вы присоединитесь к Церкви. Другое дело, диалог между нашими исповеданиями с целью лучше понять друг друга или сотрудничество в каких-то гуманитарных акциях. Мы с вами против абортот, наркомании и других ужасов мира сего. Конечно, возможно взаимодействие в рамках противостояния всё усиливающимся нападкам на христианство, хотя православие способно делать это несравненно глубже. Рад отметить, что именно протестанты, в том числе и представители вашей конфессии, защищают буквальное понимание 6 дней творения, конфликтуя с атеистической наукой. Вообще, я должен сказать, что внешняя угроза всегда сближает, наличие общего врага заставляет больше доверять друг другу. В концентрационных лагерях, где оказались христиане разных исповеданий, мы не стали абсолютно едины, но поняли, что главная добродетель – любовь, ибо Бог есть любовь, и дух любви может вести нас только в одном направлении – к Церкви Христовой. И если бы не было любви, то надо было бы сказать баптистам: живите, как жили, вы можете спастись и так. Но не должно быть места для обмана, а есть место для боли, когда читаешь у Лютера: «Слово Божие исполняет всё быстро, оно отпускает тебе грехи и дарует вечную жизнь только за то, что ты слушаешь слово, а, услышав его, веруешь. Как только ты поверил, ты достигаешь всего немедленно, без всякого труда, усилия и напряжения»¹³⁰. От таких слов охватывает ужас, потому что понимаешь: это – дорога в преисподнюю. Господи, больно оттого, что души, которые стремились к Тебе, падают вниз, и они уже охвачены пламенем, они уже горят, хотя мы и не слышим их крики. Господи, они молятся Тебе и отвергают Тебя, и огненный вихрь терзает их, и они приближаются к полному мраку и больно видеть, как разрываются их души служителями бездны. Господи, Солнце Мира, просвети их Собой и укажи им путь к Церкви Твоей Святой и помилуй их со всеми нами. Аминь.

ПРАВОСЛАВИЕ И ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВО

Мы живем, основываясь не на вчерашней славе, не на завтрашней надежде, а на сегодняшних переживаниях.

Кэтрин Кульман, проповедница.

Я жаждал благодати, и, однако, «Аминь» застряло в горле у меня.

Шекспир,
«Макбет».

Протестантизм – и это его главный вклад в сокровищницу человеческой мысли – убедительно доказал, что Господь – страшный зануда.*

Генри Луис
Менкен.

Михаил: Слава Богу, что мы имеем возможность обсудить те разногласия в понимании христианства, которые существуют между нашими исповеданиями. Признаться, я давно желал именно этого: спокойной дискуссии по интересующим всех нас вопросам. Быть может, она позволит нам преодолеть элементы вражды, существующей между нашими церквями. Если так, то это дело Божье.

Иоанн: Я согласен с каждым Вашим словом: помогите нам Бог! Дискуссии такого рода нередко начинают с истории исповеданий, а затем переходят к чисто богословским проблемам. Рассказать об истории Православной Церкви, которая насчитывает 2000 лет весьма трудно, так как это заняло бы слишком много времени. Кроме того, история русского православия, пусть и очень плохо (в связи с большевистским наследием), но все же известна в России, а вот о Вашем исповедании у нас почти никто ничего не знает.

Михаил: Постараюсь восполнить этот пробел. У колыбели нашей веры стоят следующие события. В конце 19 в. в г. Топека (штат Канзас) был известен методистский проповедник Чарлз Парэм, руководивший местной библейской школой. Он дал задание ученикам школы в его отсутствие найти в Новом Завете признаки истинного духовного крещения. Они пришли к выводу, что доказательством крещения Святым Духом является говорение на языках (Деян. 2, 4), чудо, впервые произошедшее на 50-й день после Пасхи, в момент схождения Святого Духа на апостолов (отсюда название нашей церкви). Через некоторое время 18-летняя ученица этой школы Агнесса Озмэн получила духовное крещение на основании разысканий учеников библейской школы.

Вот что она говорила об этом: "Однажды .. я вместе с другими думала, что получила духовное крещение. Но когда я узнала, что Дух Святой излился в большей мере, то мое сердце стало жаждать обетованного Утешителя, и я начала молиться об исполнении силою свыше. Иногда я жаждала этого больше, чем телесной пищи.. Часто ночью я больше желала Его, чем сна ././ Во время первого дня 1901 года Господь был особенно действенным среди нас и полностью успокоил наши сердца .. Это было 1 января в 11 часов вечера, когда мое сердце побуждало меня, и я попросила возложить мне руки для того, чтобы я получила крещение Духом Святым .. Дух Святой сошел на меня, и я стала говорить новыми языками и славить Господа. Мое сердце было наполнено давно ожидаемой радостью, и чудное присутствие Господа наполнило мое сердце .. Как если бы потоки живой воды изливались из моей внутренности"¹³¹.

Затем "говорение на языках" обрели большинство учеников библейской школы. В течение пяти лет Парэм приобрел не менее 25 тысяч последователей. Новый импульс в наше движение внес один из учеников Парэма, негритянский проповедник Вильям Сеймор. Сеймор, ссылаясь на Деян. 2, 4, проповедовал крещение Духом. 9 апреля 1906 года огонь сошел в одном молитвенном собрании на улице Бонни Брей. Первым духовное крещение получил мальчик восьми лет, затем многие другие. Сеймор арендовал методистскую церковь на улице Азуза 312, которая является подлинным началом всемирного распространения пятидесятничества. На протяжении трех лет здесь непрерывно происходили молитвенные собрания.

* Эта фраза может показаться богохульной. На самом деле богохульство – в протестантизме, превращающем христианство в унылое однообразие. Правда, в этой части речь пойдет о пятидесятниках, отличающихся своим «весельем». Но это «веселье» и есть самая настоящая смертная скука. И образ Бога создается здесь по своему подобию.

Пастор Франк Бертельман свидетельствует о них: «в собраниях была явной любовью Божия. Они не допускали никакого неприветливого слова к их противникам и к церквям. Любовь первых христиан возвратилась назад. Во всех постановлениях решающим было слово Божие. Богослужения велись почти непрерывно. Ищущие души можно было в любой час встретить под действием силы ... Люди приходили, чтобы встретиться с Богом (...) Гордость или самообладание, самозначительность или самодовольство не могли здесь больше оставаться ... Все были равны. Мы признавали только Бога. Это были «собрания Духа Святого», руководимые Господом ... Это были воистину прекрасные дни. Бесы выходили, больные исцелялись, многие получали спасение, возвращались к Господу и получали крещение "Духом Святым"¹³².

В Европу пятидесятническую весть принес Томас Барратт, норвежский методист. Он познакомился с движением в Нью-Йорке и молился о пятидесятническом переживании. Молясь по 12 часов в день, он 7 декабря 1906 года получил духовное крещение. Свидетели говорили, что над его головой появился сверхъестественный свет. Он сам описывал это так: "Я был исполнен таким светом и такой силой, что начал вызывать громким голосом на незнакомом мне языке ... Самым прекрасным мгновением для меня было то, когда я стал петь и при этом употреблял самую прекрасную и чистую речь, когда-либо слышанную мною ... О, это было чудесно, аллилуйя! (...) Все мое существо во мне горело как в огне, а потом опять все успокаивалось, в то время как тихо пел на незнакомом мне языке"¹³³. С тех пор пятидесятничество успешно распространялось и в Европе.

Иоанн: Простите, что прерываю Ваш впечатляющий рассказ. Не могли бы Вы дополнить его, упомянув о пятидесятнической миссии в России?

Михаил: Непременно расскажу. Первые миссионеры пятидесятничества появились в России в 1911 году, когда в Выборг приехал американский миссионер Уршан, где он создал первую общину. Первым русским пятидесятническим пресвитером стал Н.П. Смородин. Он и его последователи проповедовали в Петербурге, а также в некоторых губерниях России, и уже в 1914 году их миссия была в Закавказье. В пятидесятничество обращались из таких протестантских течений, как баптисты, евангельские христиане, молокане и т.д., но также и из православия.

Однако самая многочисленная часть российских пятидесятников и стран СНГ берет свое начало от проповеди И.Е. Воронаева, который в августе 1921 приехал на Украину и там проповедовал божественное утешение. Успехи его миссии были весьма велики и в 1927 году "Союз христиан евангельской веры" насчитывал свыше 350 общин численностью более 17 тыс. человек. Но в конце 20-х годов безбожные власти начали вести настоящую охоту на христиан. Тем не менее, весть о духовном крещении изливалась в жаждущие сердца, и тогда в 1945г. в результате насильственного вмешательства коммунистических властей, большая часть пятидесятников была объединена с баптистами. Но истинно верующие христиане никогда не соглашались с этим единством, навязанным извне. И, наконец, в 1991 г., мы снова обрели свободу и получили возможность вести ко Христу множество душ. Наша церковь, ведомая Духом Святым, с невиданной скоростью распространяется во всем мире. Уже сейчас мы являемся самым многочисленным протестантским исповеданием, и это всего за 100 лет. Пятидесятнический дух пробуждается и у традиционных протестантов, и в католических общинах, и в православии. Нас уже около 1 млн. на Украине и около 0,5 млн. в России: «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8).

Иоанн: Как правило, любое исповедание, возникшее сравнительно поздно, указывает на своих предшественников. Не хотите же Вы сказать, что до 1 января 1901 все христиане пребывали во тьме заблуждения?

Михаил: Ни в коем случае. Наше движение не возникло на пустом месте, как это иногда пытаются представить. Учение о дарах Святого Духа, которые могут проявляться в каждом христианине, ведет свое начало от апостолов, когда духовный огонь пламенел в любом верующем сердце. Впоследствии этот огонь, конечно, ослабевал, но среди христиан всегда находились люди, указывающие на истинное учение. Напр., в конце 2 века появляется течение монтанистов, желавшее возобновить действие даров остывшей церкви (это течение не было свободно от крайностей). Оно, однако, было подавлено господствовавшей церковью, которая ограничивала чудеса отдельными "святыми", а их экстатические переживания - апостольским веком. Происходит искажение первоначального состояния церкви, т.к. она переживает небиблейское разделение на дающих спасение священников и получающую спасение "паству" (вместо библейского учения о всеобщем священстве). Личная вера уступает место дающему спасение таинству: вместо личного решения к покаянию и следующего затем рождения свыше приходит таинство крещения, вместо крещения Святым Духом - таинство миропомазания¹³⁴. Несмотря на это, даже в средние века Иоахим Флорский учил об эре Святого Духа, когда вернутся Его дары, бывшие в апостольские времена. Но только во времена Реформа-

ции, истинное учение начинает освобождаться из-под власти лжи. Впрочем, Лютер, как и католики, считал, что видимое ниспослание Святого Духа осталось в апостольских временах.

В какой-то степени, нашими предшественниками были и анабаптисты с учением о сознательном крещении и о непосредственном общении с Духом, хотя их практическая деятельность порой была ужасна. В 17 веке в среде лютеранства появляется пиетизм (Ф. Шпенер), учивший о личном переживании возрождения. Но гораздо ближе к пятидесятничеству был основатель методизма Джон Уэсли, переживания которого (и учение о рождении свыше) удивительно созвучны нашим. Он, в частности, так говорит о своем переживании в январе 1739 года: "Примерно в 3 часа утра ... сила Божия могучим образом сошла на нас, так что многие из нас громко кричали от избыточной радости, а также падали на пол. Как только мы немного пришли в себя, мы в один голос произнесли: Мы славим тебя, о Боже, мы исповедуем, что Ты - Господь."¹³⁵ . Еще раньше, в середине 17 в. Джордж Фокс, основатель движения квакеров учил о внутреннем свете, озаряющем душу верующего. При этом отвергались таинства и обряды. Во время собраний мужчины или женщины, чувствовавшие присутствие внутреннего духовного света, выступали с проповедью (у квакеров были случаи "говорения на языках"). Спустя столетие реформатский проповедник Джонатан Эдвардс развивал сходное учение о "внутреннем озарении", которое непосредственно посылается душе Богом. В 19 столетии о переживании духовного крещения свидетельствовали Чарлз Финней и Дуайт Л. Муди. Последний писал: "Я постоянно воздыхал, чтобы Бог исполнил меня Своим Духом. И тут однажды ... я имел такое переживание Его святой любви, что мне пришлось попросить Его приостановить .. я теперь ни за что на свете не хочу возвращаться назад, туда, где я находился до этого благословенного переживания"¹³⁶ . Упомяну также о "движении святости" (перфекционизме), которое своим учением о христианском совершенстве оказало серьезное влияние на пятидесятничество. Таким образом, в основании нашего движения лежит, начиная с апостольского века, глубокая традиция, гласящая, что Дары Святого Духа всегда и во веки с нами!

Иоанн: Если позволите, сделаю несколько замечаний. О служениях под руководством В. Сеймора в 1906 году Вы рассказали так (цитируя чье-то свидетельство), будто это полное возвращение к служению первых христиан. Однако на этих собраниях, по многим сообщениям, царил не только дух любви. Люди истерически смеялись, рыдали, тряслись, производили неконтролируемые движения¹³⁷ .

Михаил: Что же здесь особенного? Это было проявление ниспослания даров Духа Святого.

Иоанн: Об этих дарах мы еще поговорим. А пока стоит обсудить предшественников вашего исповедания. Если говорить о монтанистах, то они сами свои пророчества приравнивали к Библии, и по-видимому, были против брака. Квакеры тоже считали, что при озарении светом книги уже не нужны. Что касается пиетистов, то их концентрация на религиозных чувствах довольно быстро привела к нарушениям в догматике. А у находившегося под сильным влиянием пиетизма лютеранского теолога Шлейермахера само понятие о Боге размывается (как и многие другие понятия христианства)¹³⁸ . Кстати, для многих перечисленных вами движений характерно полубезразличное, пренебрежительное отношение к христианским догматам, размышления о которых осуждается как нечто "стесняющее полноту переживаний".

Видимо, придется коснуться и истории возникновения пятидесятничества в России. Репутация ваших миссионеров подчас оставляет желать лучшего. Напр., ваши проповедники, приезжая в баптистские общины, выдавали себя за баптистов или евангельских христиан (эти исповедания существовали тогда отдельно), имея на руках удостоверения проповедников за подписью руководителей данных исповеданий (в частности И.С. Проханова - главы российских евангельских христиан), которых они, по-видимому, также вводили в заблуждение¹³⁹ . Другой проповедник, И.Е. Воронаев, тоже святостью не блистал. Пресвитер пятидесятнической общины в Сан-Франциско А. Николаус писал: "Воронаев в Сан-Франциско был проповедником, но был исключен за обман. Он обманул и русских братьев, и американских; желая продвинуться вперед, он подыскал себе подобных и вместе с ними написал, как будто от имени общины, прошение в Американский комитет, что община просит комитет рукоположить Воронаева в пресвитеры! После обман открылся и Воронаев был исключен"¹⁴⁰ .

Михаил: Зачем Вы все это рассказываете? Я тоже могу много отрицательного сказать о православных священниках, ну и что? Везде есть недостойные люди.

Иоанн: Простите, пожалуйста, но я привел эти примеры не с целью произвести дешевый эффект по принципу: раз кто-то из пятидесятников согрешил, значит, все они такие. Речь идет о людях, которые стояли у истоков вашего движения в России, т.е. об основателях. Если мы знаем, что основатель данного движения был, мягко говоря, не очень праведен, то это кладет тень на все движение. Кроме того, ведь и сейчас представители протестантских исповеданий в России часто соблюдают принцип конфессиональной ано-

нимности и, призывая людей придти на соответствующее собрание, не сообщают о том, к какому именно исповеданию они принадлежат.

Михаил: Мы называем себя христианами - это самое главное. К тому же в России вокруг нашего исповедания создан образ зловещей секты, поэтому постоянное использование названия "пятидесятники" породило бы серьезные затруднения проповеди Евангелия.

Иоанн: Позвольте, но разве христианин может лгать? Вы называете себя христианами, но это только часть правды, ведь христианских исповеданий очень много. И потом, в России "христианин" очень часто ассоциируется со словом "православный", следовательно, вероятность введения человека в заблуждение довольно велика. Любопытно было бы узнать, знакомы ли Вы с тем, какую реакцию вызвала проповедь пятидесятников в России?

Михаил: Поначалу наше движение вызвало ропот почти во всех христианских кругах. Понадобилось время, чтобы узреть свет Божий. Если же Вы подразумеваете реакцию русского православия, то она предсказуема.

Иоанн: Да, реакция православных очевидна. Но я говорю сейчас не о ней, а о реакции гораздо более близких к вам баптистов (и евангельских христиан). Они реагировали еще резче православных, называя вас (простите, но это не мои слова) "трясунами", утверждая, что "две опасности стоят на пути верующих - это жизнь без Духа Святого .. и другая, не менее опасная - ТРЯСУНСТВО"¹⁴¹. Такое яростное неприятие пятидесятничества было вызвано не только вероучительными разногласиями, но и тем, что часто многие верующие из баптистских и евангельско-христианских общин стали переходить к вам. В журнале евангельских христиан "Христианин" один проповедник писал, что в его районе, в общине, состоявшей из 50 человек, остался верным "евангельской истине" только один, в другой общине из 130 человек осталось 45, во многих общинах - по несколько человек. Далее этот проповедник сообщил: "Насколько хватает сил, боремся с трясунством. Надеемся, что после регистрации общин Господь поможет нам разбить полчища врага"¹⁴².

Ваши единоверцы отвечали своим критикам из числа протестантов взаимностью: "Баптисты недаром боятся и опасаются трясунунов, ибо, действительно, когда эти трясунуны в силе Духа Святого, проникают в общины баптистов или евангельских христиан, то до основания растрясывают их общины и оставляют им только щепки да осколки"¹⁴³. Мне кажется, такая полемика не очень украшает обе стороны конфликта. Хотелось бы спросить: Вас не удивляет, что такие разные исповедания, как православие и баптизм, тем не менее, реагировали очень похоже на пятидесятничество?

Михаил: Истина Христова всегда неприемлема, а ее проповедь всегда наталкивается на злобу. Я думаю, что конфликты пятидесятников с баптистами остались в прошлом. Сейчас наша задача в России - обращать к Христу новых верующих.

Иоанн: Да, времена меняются. Если позволите, еще один ВОПРОС касательно предшественников пятидесятничества. Вы говорили о немецких пиетистах, английских квакерах и методистах, американских перфекционистах, а нет ли среди ваших предтеч русских религиозных движений?

Михаил: Почему же нет, в известном смысле и молокане, и штундисты - наши предшественники, хотя далеко не во всем.

Иоанн: А как вы относитесь к хлыстам?

Михаил: Я не очень хорошо знаком с этим течением; приходилось только слышать о нем что-то очень отрицательное.

Иоанн: Постараюсь рассказать Вам о нем. Секта хлыстов (к которой, вполне возможно, принадлежал Распутин) появляется в России в середине 17 века. Я не буду сейчас подробно излагать их вероучение. Скажу лишь, что оно, конечно, не было протестантским. Хлысты допускали воззрения, весьма отличавшиеся от традиционно-христианских. Например, они отрицали, что Христос был Богом, что Он воскрес, признавали переселение душ и т.д. Само название "хлысты" возможно, произошло обряда, во время которого они хлестали себя по телу жгутами и прутьями; как и в некоторых других русских сектах, у хлыстов были люди, отождествлявшие себя с Христом, причем в данном случае это вытекало из их вероучения, признававшего, что Бог может воплощаться в человеке много раз, поэтому были сектанты, в которых, как считалось, воплотился Бог-Отец, Сын Божий, Святой Дух. В связи с этим сектанты, в которых воплотился Сын Божий, считались "христами". Также было много "богородиц".

Все это, возможно не вызывает у Вас ощущения близости хлыстовства и пятидесятничества. Но один пункт их вероучения вызывает интерес. Они учили, что Библия теперь не имеет обязательного значения, так как они получают непосредственное озарение от Святого Духа. По их мнению, Святой Дух сообщает им дары: кому-то дается дар пророчества, кому-то исцеления, кому-то дар языков и т.п. Во время своих со-

браний (радений) они кружились и бегали, ссылаясь на пример пророка Давида, который скакал перед ковчегом. Происходило это по-разному: напр., составлялся круг, каждый член которого прыгал в такт, махая руками, или бегали друг за другом от передней к задней стене. Все это делалось для привлечения благодати Святого Духа. А дальше "святой дух" сходил.

Весьма интересны описания этих событий. Например, отмечалось, что во время хлыстовских собраний часто наблюдается судорожный плач, всхлипывание, хохот, крик, икота, различные формы судорог¹⁴⁴. Сами хлысты так описывали свои переживания: "Сперва читают, потом поют стихи, и поют так, что невольно плачешь, слезы катятся градом, делаешься словно пьяная .. Я на что держала при себе ум и не подавалась, как другие плачут, но и то приходила в умиление, делалась сама не своя"¹⁴⁵. Другой сектант рассказывает, что он просил у братьев и сестер прощения ... и когда меня прощали, на меня нападал такой смех и такая становилась на душе легкость и радость, что прыгал до изнеможения¹⁴⁶.

Многие во время молений видят блистания и огни, А ТАКЖЕ нечто вроде благоухавшего облака. Часть людей становились "ясновидящими" и "чудотворцами". Во время "схождения Святого Духа" многие участники собраний начинали втягивать воздух, или, по их словам, "ловить ртом Святого Духа". Одни сектанты дули другим в рот, считая, что этим сообщают «Святого Духа». Многие ощущали "аромат" Святого Духа. После коллективной исповеди у хлыстов возникал прилив нежности и любвеобилия: люди, которые только что с криком, воплем и слезами говорили о своих грехах, нисколько не стесняясь, теперь начинали обниматься, целоваться, называть друг друга ласкательными именами, вытирать другому слезы, оправлять одежду, волосы и т.д.¹⁴⁷

Одна из сектанток-хлыстовок рассказывает: "Когда я приходила на радения к Мокшину ... сперва начинали читать, потом петь стихи "Плачь, душа моя", и все начинают плакать .. просто навзрыд, и где слезы берутся. Затем Мокшин говорит: "Буде плакать" - и все перестают, потом начинают петь "Пришла дева без порока рай, рай". Все начинают радоваться, плясать, биться о землю и Бог знает, что делать, так что волосы дыбом становятся от того, что творится: кричат, свищут, попадают все на землю и это, как объяснил мне Мокшин, от того, что Дух Святой входит в них"¹⁴⁸. Любопытны аналогии, проводимые сектантами: "Благодать Святого Духа напояет нас как бы пивом; от сего благодатного пива сердца наши исполняются веселием Духа Святого, и мы, будучи упоены Святым Духом, как пьяные, приходим в радостное святое исступление"¹⁴⁹. После подобных экстазов сектанты чувствовали, что становилось как-то легко, радостно, светло, но в то же время иногда чувствовалось, что все тело болит, как будто "тебя изрубили или ты иссякаешь духом, причем в таких случаях стоило придти кому-либо, одаренному духом, и дохнуть на тебя, как снова чувствуется легче, как точно исцелили тебя"¹⁵⁰.

Интересно, что в состоянии Экстаза хлысты приходили довольно легко: достаточно было завести с ними беседу о схождении Святого Духа на апостолов, и они начинали трястись, говорить и писать на разных языках. Особенно быстро их экзальтировало пение духовных стихов. Естественно, что наблюдатели таких собраний, где все участники поражались судорогами всевозможного вида и форм, говорили о демоническом характере этих радений. Известно, что радения могли превращаться в оргии. Один из бывших сектантов говорит, что после собраний "мы ложились все попарно, как бы не замечая в этом ничего преступного"¹⁵¹. Один из хлыстовских пророков, Радаев жил в связи с 13-ю женщинами и девушками секты, причем делал это, по его словам под воздействием "духа Божьего": "Сила во мне действующая так с ними (женщинами) поступать сильно нудила, что я никак не мог противиться ей (...). Я сознаю в себе дух Божий, поэтому и покоряюсь так поступать насчет девушек; боюсь свою правду ставить больше правды Божьей"¹⁵².

Наверно, этот рассказ о хлыстах получился несколько хаотичным. Он необходим потому, что пятидесятничество, распространявшееся в 20-е годы в России, многие наблюдатели отождествляли с хлыстовством. В этом были едины и православные, и протестанты (баптисты и евангельские христиане). Журнал "Баптист" предлагал своим читателям такой взгляд на новое исповедание: Трясуны именуют себя пятидесятниками, но мы умышленно не употребляем это наименование ... ибо это чистое хлыстовство"¹⁵³. Возникает очевидный вопрос: почему пятидесятников принимали за хлыстов многие, кто с ними сталкивался?

Михаил: Мне кажется, не стоит долго объяснять, что некоторое внешнее сходство еще не говорит о внутреннем. В православии нередко видят сходство с язычеством, но Вы же не скажете, что это так. Судя по тому, что Вы рассказали о хлыстах, их вероучение имеет мало общего с евангельским, следовательно, их дары ложные.

Иоанн: "Сходство" православия с язычеством – это миф. С таким же успехом можно было бы говорить о сходстве всего со всем: во всех религиях есть храмы, молитвы, коленопреклонения и т.д. Это ровно

ни о чем не говорит. Если же Вы имеете в виду православные обряды, так ведь тогда придется и ветхозаветное богослужение, предписанное Богом, объявить "язычеством". Правильно ли я понял, что одним из главных критериев истинности хлыстовской духовности для Вас является вероучение этой секты?

Михаил: Да, конечно. В конце концов, если они дошли до явного разврата, то это ясно говорит о ложности их христианства.

Иоанн: Разумеется. Если уж речь зашла о разнице в вероучении, то не могли бы Вы изложить, что составляет специфику именно пятидесятничества?

Михаил: По сути, я уже начал об этом говорить (когда рассказывал о нашей истории), теперь же постараюсь объяснить суть нашей веры. Я не буду подробно останавливаться на тех догматах, которые роднят нас с другими протестантами (спасение по вере, отрицание идолопоклонства, библеизм, крещение взрослых и т.д.). Скажу об отличиях. Мы веруем в то, что истинная христианская жизнь невозможна без рождения свыше (см.Ин.3,7). В то мгновение, когда в человеке рождается вера во Христа, Бог очищает его от всякого греха кровью Иисуса (см.1 Ин. 1,7). Это очищение означает, во-первых, прощение уже совершенных грехов через покаяние и веру; во-вторых, это стирание, уничтожение греховных черт человеческой природы силою Святого Духа; «Простить грехи, но никак при этом не изменить злую природу человека равносильно катастрофе»¹⁵⁴. Таким образом, рождаясь свыше, человек не просто прощается, но очищается от первородного греха и ранее совершенных грехов, происходит смерть старой природы. Разумеется, рождение свыше является однократным, и не находится в усилиях человека, а совершается через действие Святого Духа. Однако, кроме рождения свыше, человек должен еще пережить крещение Духом Святым. Как сказано в Писании, Христос будет крестить нас "Духом Святым и огнем" (Мф.3,11; Мк.1,8; Лк.3,16). Можно видеть, какими знамениями сопровождалось это крещение: говорение на иных языках (Деян.2,4), пророчества (Деян.19,6). Это крещение осуществлялось через возложение рук (Деян.8, 17,18). Крещение Духом - это исполнение силой для служения, которое сопровождается говорением на языках. Для получения духовного крещения не нужно что-то делать. Всякий спасенный (через рождение свыше) готов к принятию Святого Духа. Как говорит Кеннет Хейгин, человеку, который готовится к принятию Святого Духа, нужно сообщить, чтобы он ожидал, что Святой Дух коснется его голосовых связок и даст его губам сверхъестественные слова. Также не нужно бояться, что он примет что-то не то, фальшивое (см. Лк. 11, 13). Далее, необходимо открыть рот и дышать как можно глубже, и не говорить ни слова на родном языке. Нужно в это время сказать Богу в сердце "Сейчас принимаю Святого Духа верою". Когда начнет действовать Святой Дух, человек будет хвалить Бога сверхъестественными языками¹⁵⁵. Дьявол не может подслушать нам фальшивую речь, если мы ревнуем о духовных дарах.

Наше главное отличие от остального христианства состоит в том, что мы веруем: духовные дары не прекратились в апостольские времена, но существуют и сейчас. Эти дары не являются признаком чрезвычайной святости или особых усилий того, кто их получил. Нет, это милосердие Духа. Так как мы переживаем обещанные дары на практике, то это доказывает достоверность Писания в этом вопросе. Там, где верят в то, что дары Святого Духа не оставили нас, там происходят невиданные чудеса, а где считают, что это осталось в прошлом, ничего подобного нет. Чудесные исцеления, пророчества, говорение на языках в изобилии сопровождают нашу церковь вот уже более 100 лет!

Иоанн: Вы говорили о рождении свыше и о духовном крещении, а как быть с крещением в воде?

Михаил: Крещение в воде символизирует, что мы очищены и спасены Христом силою Святого Духа.

Иоанн: Т.е. ваше вероучение в этом вопросе совпадает с баптистским?

Михаил: В принципе, да.

Иоанн: Тогда позвольте задать Вам тот же вопрос, что и баптистам: зачем крещение в воде, если Вы уже спасены?

Михаил: Это напоминает нам о спасении. Кроме того, в крещении мы обещаем Богу жить, как добрые христиане.

Иоанн: Но для спасения крещение не нужно?

Михаил: Нет.

Иоанн: Что ж, понятно. Ваше учение о "рождении свыше" вызывает двойственные чувства. С одной стороны, я рад, что вы (следуя, видимо, Дж. Уэсли) пытаетесь преодолеть свойственное протестантам понимание спасения как простого прощения, но без очищения. Уже у Лютера спасение понимается в смысле амнистии, но не исцеления, при котором человек действительно освобождался бы от зла, присущего его тленной природе. Т.е. в этом плане учение пятидесятников в какой-то степени возвращается к тому, во что

всегда веровала Церковь: рождение свыше - это уничтожение первородного и других грехов в человеке, это новая жизнь, освобождение от власти сатаны. Православные авторы видели в рождении свыше "ризу спасения", "одеяние радости", "облачение из света" (Блаж. Феодорит Киррский), т.е. преображение нашей природу, но не ее «отмену». Однако, к великому сожалению, в вашем учении о рождении свыше есть черты, неприемлемые для православия и не находящие отражения в истории христианства: Это, во-первых, общепротестантская мысль о сознательном рождении исключительно взрослых и, во-вторых, убеждение, что это "рождение свыше" не имеет никакого отношения к водному крещению, вопреки словам Христа о рождении "от воды и Духа" (Ин.3,5).

Михаил: "Вода" в этих словах - это символ. Как в крещении Иоанна Крестителя вода являлась знаком покаяния, так и в водном крещении она - знак спасения.

Иоанн: Так что же, христианское крещение ничуть не лучше, чем крещение Иоанна?

Михаил: Нет, оно лучше, поскольку совершается во имя Троицы и знаменует спасение в отличие от крещения Иоанна.

Иоанн: Вы сами сказали, что крещение Иоанна - знак, очищающей благодати в нем нет. Получается, что в крещении во имя Отца и Сына и Святого Духа тоже не сообщается благодати, т.е. в Новом Завете ничего не изменилось - было безблагодатное крещение и оно осталось: добавилась только словесная формула

...

Михаил: Но это не по-христиански - верить, что в водах крещения есть некая магическая сила. Разве может вода очистить нас от греха? Я полностью согласен с тем, что "было бы просто актерством притворяться, что капли воды, упавшие на тело человека во время какого-либо обряда, могут омыть сердце от нравственной нечистоты"¹⁵⁶.

Иоанн: Полностью с Вами согласен! Да, в водах крещения нет магической силы, вода - простое химическое вещество и от греха не очищает; воды во время обряда сами по себе сердце от грязи не омывают. Во все это я не верю так же, как и Вы. А верю я Богу, Который в водах крещения очищает нас от грехов, от наследия Адама. Очищает нас не вода, и не обряд, но Бог через обряд крещения в воде.

Михаил: Если верить Вам, то крещенская вода обладает иными свойствами, чем обычная вода в реке, но об этом нет ни слова в Библии; это такая же вода, как и любая другая, и Бог в ней присутствует так же, как и везде, что понимал уже Лютер.

Иоанн: Лютер высказывал разные точки зрения по поводу воды в крещении, напр.: "Кто же захочет крещение во имя Отца, Сына и Святого Духа считать простой водой? Разве мы не видим, чем приправляет Бог эту воду? Если бросить сахар в воду, то это будет уже не вода, а сахарный раствор. Зачем же мы будем ...утверждать, что это простая вода, как будто ... Сам Бог не сопричастен в этой воде ... Поэтому крещение есть вода, уничтожающая грех, смерть и всякое несчастье и помогающая нам обрести небо и вечную жизнь. Она стала сладкой, ароматичной и целительной водой, ибо сам Бог присутствует в ней"¹⁵⁷. Если бы протестанты всегда веровали так!

Михаил: Лютер нередко мыслил не по-библейски. Мы же знаем, что рождение свыше и водное крещение - это совсем не одно и то же, как говорите вы.

Иоанн: Должен Вас огорчить. Чтобы я ни говорил, но все христиане вплоть до 16 века (я исключаю секты) верили, что крещение в воде - это и есть рождение свыше. Неужели Вы полагаете, что Бог не в состоянии сообщить воде Свою благодать?

Михаил: Бог может это сделать, но причем здесь крещение, которое только знак?

Иоанн: А где в Библии крещение названо знаком или символом?

Михаил: Прямо нет, но косвенно мы можем заключить, что поскольку Бог верою очищает сердца (Деян.15,8-9), то крещение лишь символизирует это очищение.

Иоанн: Нигде не сказано, что это очищение происходит без воды. Ссылки на 1 Ин. 1; 7,9 неубедительны - там нет отрицания освобождения от грехов в водном крещении. Что касается слов Иоанна Крестителя у Мф. 3, 11, то, очевидно, что речь идет о Пятидесятнице и схождение Святого Духа. Благодатность водного крещения при этом не отвергается. Вы сами признали, что в Писании нет ни одного утверждения о том, что крещение в воде лишь символизирует спасение, а не дает его. Напротив, если вы сопоставите Деян.8,38 с Деян.22,16 и 2,38, а также с 1 Пет.3,21, то станет совершенно ясным учение об очищении от грехов в крещении. То, что первые христиане веровали именно так, доказывает, в частности, раннехристианское Послание Варнавы, написанное в 80-х годах I в. В его II главе вода крещения называется "благодатной" и говорится об отпущении грехов: "Блаженны те, которые, надеясь на крест, низошли в во-

ду; ибо получают награду во время свое (...). Мы сходим в воду полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением - со страхом в сердце, и с надеждою на Иисуса в духе"¹⁵⁸.

Михаил: Но разве Бог не может очистить нас непосредственно, без воды? Зачем рождение свыше производить в воде?

Иоанн: Конечно, может. Богу не нужна вода в качестве условия нашего очищения: Он может сделать это прямо. Но вода нужна нам, состоящим из души и тела, чтобы через чувственное (воду) раскрыть наше существо навстречу сверхчувственным объятиям божественной благодати, т.е. вода напоминает нам о совершающемся "здесь и сейчас" очищении нашей природы от зла. Освящение воды необходимо хотя бы потому, что мир, как Вы знаете подпал тлению после грехопадения первых людей.

Михаил: Но мир освящен Кровью Христовой!

Иоанн: Это же не происходит автоматически. Мы же не говорим, что после распятия Христа все люди автоматически спасены. Наоборот, мы обязаны нести благовестие Христово в падший мир, нести свет во тьму. Следовательно, и освящение воды, ее просветление - наша обязанность. Помните, как Ангел сходил в купальню и возмущал воду так, что первый вошедший в нее исцелился? (см. Ин. 5, 4)? Это доказывает, что вода может быть наполнена светом Господним.

Мне кажется, что именно пятидесятники способны принять православный взгляд на освящение материи.

Михаил: Почему?

Иоанн: Практикуется же в ваших общинах исцеление через помазание маслом.

Михаил: Мы поступаем согласно Писанию (см. Мк. 6, 13; Иак. 5, 14-15).

Иоанн: Для православных эти места Писания доказывают необходимость таинства елеосвящения (елей - то же, что масло). Если через помазание маслом возможно исцеление, то, значит, масло может проникаться благодатью Бога. Тогда почему вода не может быть носителем Божьей благодати, ведь крещение в воде во оставление грехов тоже засвидетельствовано Писанием. В практике вашего исповедания встречается и вера в то, что вещи, принадлежавшие когда-то благочестивым (с вашей точки зрения) людям, могут исцелять¹⁵⁹. То есть вы, в противоположность подавляющему большинству протестантов, способны верить, что материя может быть носителем Божьей благодати. Будьте последовательны, и признайте, что и вода способна воспринимать божественное.

Михаил: Что бы ни говорила ваша церковь, но она учит небиблейскому крещению детей, а рождение свыше невозможно без личной веры и покаяния.

Иоанн: Да, если говорить о крещении взрослых, то Ваша последняя фраза полностью верна. Но ведь и крещение детей невозможно без личной веры и покаяния их крестных родителей, согласно которой младенец в крещении покидает темное чрево греха и облекается в свет Божий. Если же Вы скажете, что дети и так попадут в рай, то перед Вами возникнет та же проблема, что и перед баптистами: или дети совершенно чисты с рождения, что противоречит христианству, или они рождаются свыше, еще не став взрослыми. Согласно вашему вероучению, у детей веры нет, стало быть, они рождаются в новую жизнь по вере взрослых, но это и есть крещение детей! Второй раз родиться свыше нельзя, следовательно, крещение взрослых не является строго обязательным. Не буду приводить Вам цитат из Библии, косвенно подтверждающих крещение детей (см. Деян. 16; 14-15, 33). Скажу лишь, что сам термин "рождение свыше" делает необязательным "сознательное" крещение. Разве мы выбираем, родиться нам или нет? Не мы рожаем себя, но Бог рождает нас в крещении. Кроме того, приведу аргумент, распространенный в православной литературе: если ваш ребенок смертельно болен (болезнью Адама и Евы), будете ли Вы ждать, пока он вырастет и "осознанно" примет лекарство, или предпочтете, чтобы ребенок уже сейчас получил лекарство от Бога в крещении? Что говорит нам наша любовь? Вы же сами признали, что без изменения злой природы человека нас ждет катастрофа. Если изначальное зло в младенце не уничтожено крещением, то ждет ли его спасение, если он умрет?

Михаил: Мы верим не в крещение детей, но в крещение Духом Святым, которое проявляется в даре говорения на языках, а затем и в других чудесных дарах.

Иоанн: Простите, не могли бы Вы яснее сформулировать, в чем смысл вашего "духовного крещения", ведь человек уже родился свыше, и, следовательно, "уже спасен"?

Михаил: Если говорить кратко, то крещение Духом необходимо для возрастания в святости, в благодати Божьей, для большего прославления Бога в мире.

Иоанн: Опять-таки, к Вам возникает тот же вопрос, что и относительно водного крещения: если "духовное крещение" не имеет смысла для спасения, то зачем оно вообще, ведь другие протестанты, исповедующие гарантированное спасение, отрицают Крещение Духом (напр., баптисты)?

Михаил: Но духовное крещение помогает нести спасение другим, исцелять, крестить их Духом и т.д.

Иоанн: Но ведь те люди, которым вы несете Евангелие, "спасены" уже в момент возникновения веры в Христа. Следовательно, крещение Духом и исцеление не помогает им спастись, так как они уверовали раньше.

Михаил: Но, наблюдая чудесные духовные дары в виде говорения на языках и исцелений, человек обретает веру.

Иоанн: Да, я понимаю, но мы не должны забывать о словах Спасителя: "Блаженны не видевшие и уверовавшие" (Ин.20,29). Прошу меня извинить, но вопросы к Вам все-таки остаются: получается, что вы верите в два крещения: Духом Святым и водное. Ни то, ни другое для вашего спасения или спасения других не нужны. Кроме того, как же быть со словами ап. Павла о том, что крещение одно (см.Еф.4,5)? Это не противоречие?

Михаил: Нет, ап. Павел имеет в виду крещение Духом Святым.

Иоанн: Значит, крещение в воде - это не крещение? И где же в этих словах ап. Павла упоминание о крещении Духом Святым в вашем смысле?

Михаил: Об этом сказано в других местах Библии (см. Лк. 3, 16).

Иоанн: Для всех христианских исповеданий "Крещение Духом Святым и огнем" – это день Пятидесятницы, но это не означает, что крещение Духом (как вы это понимаете) и говорение на языках - события, происходящие с каждым христианином.

Михаил: "Все христиане" могут ошибаться, искажая истину Христову.

Иоанн: Естественно. Это классическое протестантское рассуждение: все ошибались до тех пор, пока "наш Лютер", «наш Кальвин», "наш Смит", "наш Уэсли" или "наш Парэм" (разумеется, по милости Божьей) наконец-то не отыскали истину! Есть еще одна странность в этом пункте вашего вероучения: признается крещение Духом, но признается и Крещение в воде во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Не просто же так призывается Пресвятая Троица в крещении? Речь идет о благодатном действии Божьем, состоящем в нашем очищении силой Святого Духа. Возникает опасность двух крещений Святым Духом.

Михаил: Так получается, если следовать Вашей логике. Мы употребляем термин "крещение" в разных смыслах. Крещение Духом означает, что благодатная эпоха в Церкви не миновала, поэтому и сейчас возможно изобилие чудес, бывшее в апостольские времена.

Иоанн: "Возможно" не означает "действительно есть". В этом аспекте вашего вероучения (о чудесах) есть нечто, вызывающее сочувствие. Более того, в определенном смысле этот момент вашей веры является антипротестантским.

Михаил: Не понимаю. Почему антипротестантским? Мы просто обновляем реформаторское движение.

Иоанн: Пожалуй, да. Но это обновление таково, что заставляет говорить о "переломе". Дело в том, что пятидесятники, в отличие от "традиционных" протестантов (да и баптистов) верят, что Бог не покинул людей, так, что на земле осталась лишь память о Нем, но Он по-прежнему с нами. Правда, ваши богословы вместе со всеми протестантами продолжают утверждать, что Христос ушел от нас, а Святой Дух - это Его "Заместитель"¹⁶⁰, вопреки словам Иисуса, что Он с нами "во все дни" (Мф.28,20). Тем не менее, по-видимому, вы верите в возможность Богообщения, причастия нашей природы Богу не только во времена апостолов. Понимаю вас. Надо сказать, что вся история протестантизма есть не что иное, как непрекращающиеся попытки реанимировать смертельно больного. Лютер, Кальвин, англикане пытаются "оживить" католичество, пиетисты "оживляют" лютеранство, а методисты и баптисты - англиканство; адвентисты «оживляют» баптизм, а ваше движение призвано "оживить" уже все христианство, но непосредственно обращено к протестантам. Если хотите, само существование пятидесятничества означает смертный приговор протестантизму. Ваше появление - это признание того, что дело Лютера зашло в тупик. По сути, вы пытаетесь пересмотреть одно из основополагающих положений протестантизма - "Только Писание".

Михаил: Полностью не согласен. Мы верим в то, что в Библии содержится все необходимое для спасения.

Иоанн: Да, буква этого тезиса Лютера у вас сохранилась. Но пятидесятнические авторы утверждают, что хотя Библия и совершенна, но ее понимание людьми - несовершенно, а для этого нужны "дары Святого Духа"¹⁶¹.

Михаил: Но ведь это же не отменяет исключительности Писания!

Иоанн: Как Вам сказать .. Не думаю, что протестанты других исповеданий безоговорочно согласились бы с Вами. Ведь для них Бог присутствует в истории только на страницах Библии. Можно быть с Богом, только читая Его Слово. Чтобы жить во Христе, по мнению этих исповеданий, Библии достаточно.

Михаил: Нет, нужен Дух Святой.

Иоанн: Да, и нужен Христос. Как жить во Христе, если вместо причастия Ему в Евхаристии, осталась только ностальгия? Именно потому, что вы осознаете необходимость постоянного присутствия Духа в Церкви для подлинно христианской жизни, вам, возможно, будут близки слова св. Иоанна Златоуста: "По настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом"¹⁶². Здесь нет никакого отрицания важности Писания для спасения души. Просто Бог важнее. Попытка представить Библию единственным источником спасения, приводит к тому, что Библию превращают в бога, а Бога - в Библию. Напр., лютеранский теолог 18 века Шлегель утверждал, что божественная сила, которой человек просвещается и обращается в истинную веру, находится не возле Священного Писания, а в нем самом (non ad esse scripturae, sed in esse). Стало быть, благодать Божья содержится только в Библии? Иначе соединиться с Богом нельзя? Вы правы, отрицая такой подход. Когда Новый Завет Иисуса Христа превращают в Его последнее завещание, отрицая реальное общение с Господом, то нельзя не возмутиться. Утверждая, что Бог и сейчас с нами (а не один текст Библии), вы odchодите от протестантизма и приближаетесь к православию.

Михаил: Не вижу, в чем здесь "сближение" с Вашим исповеданием. Мы верим, что чудеса, творимые Духом, происходят в настоящем, а не в далеком прошлом, а православные в это не верят.

Иоанн: Вы не правы.

Михаил: Но вы же не верите, что возможно говорение на языках. А между тем, это чудесный дар Божий, который был у апостолов, а теперь забыт и православными, и католиками, и протестантами. Это говорит о том, что данные церкви утратили благодать Божью. А произошло это потому, что игнорировался Святой Дух. Известный учитель Божьего слова Бенни Хинн говорит: "Почему первая церковь имела такую силу, а у нас ее почти не осталось? В первой церкви лишь одним словом могли повелеть демонам убираться, а мы были только напуганы и встревожены: упомяните демонов вслух, и христиане убегают как ошпаренные. Многие пасторы даже не говорят о них, как будто, закрыв на бесов глаза, можно их изгнать (...). Стоит ли удивляться, что часто оккультисты сильнее, чем некоторые христиане? Должны ли мы изумляться, что последователи сатаны демонстрируют больше сверхъестественного, чем последователи Христа? Как такое могло произойти?"¹⁶³. В пятидесятническом движении христианство обрело силу Духа Святого.

Иоанн: Я думаю, многим христианам на протяжении не одного столетия свойственно было воздыхать о веке апостолов. Здесь вы не первые. Другое дело - результат этих воздыханий...

Михаил: Но с нашей церковью вернулась апостольская благодать - исцеления, пророчества, чудесные языки снова с нами!

Иоанн: Да, чудесное всегда рядом, а наша цель - распознать его подлинную природу. Ведь не исключено, что Мы обнаружим что-нибудь не то. В том, что Вы говорите, немалая доля правды. Это правда, что у нас нет той силы, которая была у первой церкви. В первую очередь это касается протестантских исповеданий. Ведь ваше движение выросло на протестантском древе и цитированный Вами Б. Хинн имеет в виду протестантов. Значит, с реформацией что-то не так, она слаба и пасторы не "повелевают демонам убираться". А все это потому, что реального пребывания Бога в жизни Церкви, по мнению реформаторов, нет, а Библией бесов не выгонишь. Христос изгонял злых духов отнюдь не цитатами из Ветхого Завета. Вы знаете, что, в конце концов, уже в 19 в. лютеранские теологи начали отрицать евангельские чудеса, а в 20 в. стали обсуждать, возможны ли чудеса вообще (Wunderproblem как предмет дискуссии). Но и это еще не все. В среде протестантских фундаменталистов становится популярной теория диспенсационализма, согласно которой Бог творит чудеса только в определенные периоды (скажем, в апостольский), а поскольку сейчас время уже другое, то чудес не происходит и не должно происходить¹⁶⁴. Скажем, баптистский богослов Ф. Баракман утверждает, что сразу после завершения Нового Завета прекратились не только говорения на языках, но и дары пророчества, чудотворения, различение духов и апостольство¹⁶⁵. С такой точки зрения

получается, что мы живем в безблагодатную эпоху. Интересно, как может существовать Церковь, если у нее нет дара различения духов или дара апостольства? Это все равно, что отрицать саму Церковь. В этих условиях ваш протест можно признать справедливым. Что же касается поклонения Святому Духу, то его искажение (или даже забвение), о котором Вы говорите, имеет свою историю, может быть, она Вам неизвестна.

Михаил: Какая история?

Иоанн: Искажение представлений о Святом Духе началось еще в конце 6 в, когда появилась точка зрения, утверждающая, что Святой Дух предвечно исходит от Отца и Сына как единой причины (вопреки Ин.15, 26). Впоследствии это воззрение послужило одним из главных поводов, для отделения западных христиан от Церкви и образования католичества. Новый догмат об исхождении Духа также и от Сына (filioque) приводил к тому, что Святой Дух становился "менее божественным" лицом Святой Троицы, чем Отец и Сын. При этом затемнялась миссия Святого Духа в Церкви, Который сообщает и усваивает верующим благодать, делая их святыми. Более того, у католиков Святой Дух понимался как связь, отношение любви между Отцом и Сыном, что вело к Его обезличиванию. Это выразилось, например, в понимании таинства миропомазания, в котором Святой Дух как лицо Троицы, независимое от Сына в предвечном бытии, сообщает нам дары благодати: у католиков оно совершается в сознательном возрасте и является подтверждением крещения. Нет ясного понимания, что это таинство Духа Святого¹⁶⁶. К сожалению, протестанты заимствовали у католиков это ошибочное учение об исхождении Духа и в результате западное христианство утратило веру в Троицу, превратило ее в безжизненные формулы. Люди верят в Бога, человека Иисуса и Святой Дух как некую безличную силу¹⁶⁷. Следовательно, чтобы возвратиться к должному поклонению Святому Духу, необходимо отказаться от католического наследия и принять изначально веру Церкви.

Михаил: Но разве все дело в каких-то догматических формулах? Мы изменили учение о Святом Духе, так как верим в крещение Духом и наблюдаем чудеса, которые происходят после него.

Иоанн: В некоторой степени Вы правы. Сами по себе правильные формулы не гарантируют правильной жизни в Духе. Для этого необходимо пребывать в Церкви, в полноте благодати, которая есть в ней. Но неправильное учение о Святом Духе вообще исключает правильную жизнь. Наивно думать, что можно проповедовать ложное учение о Святом Духе, но при этом чаще Его восхвалять - и вернется благодать апостолов. Свидетели Иеговы могут очень часто вспоминать о Христе, но, отрицая, что Он является Богочеловеком, они не приближаются к Нему.

Ваши проповедники хотят соревноваться с оккультистами в совершении чудес, хотят, чтобы христиане были сильнее оккультистов? Для этого существуют два пути: 1) Легкий путь, состоящий в том, что человек, находящийся в состоянии глубочайшей греховности, полагает, что некими искусственными приемами можно подключиться к «электрической сети небес» - и чудеса посыпятся как из рога изобилия. Это - "победа" над оккультизмом путем уподобления ему; 2) Трудный путь очищения сердца от греха, непрестанное покаяние как единственная возможность восхождения к Богу и обретения святости. Понятно, что в современном мире, где ищут только удовольствия, первый путь гораздо предпочтительней.

Михаил: Правильность любого пути проверяется жизнью. А в жизни пятидесятников чудеса происходят непрерывно! Это лучшее доказательство истинности нашей веры.

Иоанн: Вы меня удивляете. Если лучшее доказательство истинности веры - чудеса, то оккультисты, да и многие язычники могут легко доказать "истинность" своей веры.

Михаил: Но мы христиане, и эти чудеса совершаются именем Христа!

Иоанн: Ну и что? Спаситель еще 2000 лет назад предвидел это: "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?" И тогда я объявлю им: "Я никогда не знал вас: отойдите от Меня, делающие беззаконие" (Мф.7, 22-23).

Михаил: В этих словах Иисуса ничего не сказано о пятидесятниках. Их можно отнести к кому угодно, в том числе, и к православным.

Иоанн: Да, возможны различные интерпретации Писания. Речь идет о том, что ни чудеса, ни собственная уверенность в том, что ты - настоящий возрожденный христианин, не являются доказательством истинности веры.

Что касается чудес, то это слишком большая тема для разговора. Сразу хотел бы сказать, что та экстраординарная "жажда чудес", которая присутствует у пятидесятников, может быть в чем-то оправдана. Ваша вера возникла в протестантском лоне, в котором столетиями умирала христианская истина, чудеса превра-

щались в быль, а соединение с Богом - в образный оборот речи. Лютеранский теолог рубежа 19-20 вв. Адольф Гарнак обвиняет православие в том, что спасение в нем является не просто прощением, амнистией преступника, а "фармакологическим процессом - преобразованием смертной природы через вторжение божественной (...) тут бессильны слова, учения, деяния, - ведь проповедью камней не оживишь, смертного бессмертным не сделаешь; лишь тогда, когда божественное самолично входит в смертное, это последнее может преобразоваться"¹⁶⁸. Гарнак как будто не замечает, что тем самым он критикует не православие, а протестантизм: если христианство - это только проповедь, то, значит, сам человек как был тленным, так и остался.

Именно в это время появляется пятидесятничество, которое своим учением о рождении свыше как преображении человеческой природы, уничтожении злого в ней, пытается пробиться к подлинному учению Церкви. Пятидесятники - люди, которые не могут более терпеть чудовищного положения о том, что христианство - лишь слова, и жаждут действительного общения с Богом, чудес, возвращающих нас к жизни в Нем; не могут более выносить того мертвого христианства, которое царит вокруг. Вы напоминаете человека, который долгое время не пил и не ел и почти умер, поэтому он не может больше терпеть ни единого мгновения и жаждет сразу же выпить столько воды и съесть столько пищи, сколько он не пил и не ел во все эти дни. Это безумная жажда, которая не понимает, что в этом случае наступит катастрофа, и принимает пищу и питье, даже не задумываясь над тем, съедобны ли они. Вы говорите, чудеса происходят. Не сомневаюсь. Вы говорите, что верите в Христа. Не сомневаюсь и в этом. Сомневаюсь, истинны ли ваша вера и ваши чудеса; кстати, что Вы понимаете под чудесами?

Михаил: Чудо - это событие, творимое Богом, и не вытекающее из естественного хода вещей.

Иоанн: К этому следовало бы добавить, что чудо связано с исцелением, утешением израненного грехами мира, т.е. это не банальное "нарушение законов природы". Впрочем, это только одна сторона чудесного. Разве не чудо, что солнце каждый день восходит на востоке, а не так, чтобы сегодня оно взошло на востоке, завтра на севере, послезавтра на юге?; разве не чудо, что звезды еще не падают с небес?; разве не чудесно, что зимой снег покрывает землю, а весной тает, чтобы дать начало возрождению жизни и не лежит целыми веками?; или, быть может, не чудо, что мы остаемся полными нечистот, не превращаясь, однако, в соляные столпы как жена Лота, и дождь огня и серы не проливается на нас; не назвать ли также чудесным то, что до сих пор луна не сделалась как кровь, а солнце не стало мрачным как власница? В этом смысле для нас все чудесно, ибо все в руках Божьих, и Он волен изменить существование Вселенной в любой момент. Но мы спорим сейчас не о том, что такое чудо, а, скорее, об их характере. Скажите, а для чего Бог творит чудеса?

Михаил: Этим Он укрепляет нашу веру, желает привести нас к Себе.

Иоанн: Это понятно, но весь вопрос в том, может ли чудо быть "нормой жизни". Ведь если чудо - норма жизни, оно перестает быть чудом. Кроме того, если чудо призвано укреплять веру, то непрерывные чудеса, наоборот, не оставляют для нее места: если Бог чудесами все время «доказывает» Свое бытие, то зачем вера? Христос жажду чудес однозначно осуждает, говоря, что "род лукавый и прелюбодейный ищет знамения" (Мф.12,39). С тех пор мы перестали лукавить и прелюбодействовать? Создается впечатление, что мы стали забывать о втором искушении Христа: "И говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: "Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею". Иисус сказал ему: написано также: не искушай Господа Бога Твоего» (Мф. 4, 6-7).

Многие христианские авторы указывают, что особенное изобилие чудес творится Богом в экстремальных ситуациях: например, дарование манны Израилю в пустыне. Если мы попросим о манне сейчас, не выльют ли ангелы чаши гнева Божьего на нас?

Михаил: Но разве Вы не хотите, чтобы чудеса происходили сейчас так же, как во времена апостолов, чтобы вернулось то время, когда был «прибой благодати», (*Durchbruch der Gnade*), как выражались пиетисты...

Иоанн: Многие столетия христиане хотели, прежде всего, покаяния, но, видимо, времена изменились, и теперь в христианстве ищут наслаждений и восторгов: что ищем, то и находим.

Михаил: Мы тоже говорим о покаянии как пути ко Христу!

Иоанн: Но о чудесных знамениях вы говорите гораздо больше. Поэтому невозможно не признать правильным такое суждение: «Кто молится о том, чтобы Господь вторгнулся в жизнь и действовал так, как во времена первого христианства должен быть честным, поэтому пусть он молится о том, чтобы Господь судил, грех таким же видимым образом, как Он осудил Ананию и Сапфиру»¹⁶⁹. Ананию и Сапфиру Господь лишил жизни (см. Деян.5, 1-10). Разумеется, люди жаждут наслаждения Богом, и совсем не хотят ис-

пытывать Его гнев. Чудеса первохристианства возможны сейчас лишь в том случае, если мы будем жить так же свято как первые христиане, и если это будет угодно Богу. Если же мы хотим немислимого богатства сверхъестественных благ, оставаясь при этом чудовищными грешниками, хотим угодного нам "лукавым и прелюбодейным", то собираем себе на голову "горящие уголья" (см. Рим.12, 20).

Михаил: Но ведь чудеса происходят!

Иоанн: Что же, христианам всегда приходилось различать какие чудеса происходят. Мне представляется, что теперь мы должны перейти к обсуждению тех "духовных даров", о которых вы постоянно говорите. Еще раз повторю: православие никогда не считало, что после апостолов Бог оставил Церковь, и духовные дары прекратились. Если они не так изобильны, как 2000 лет назад, то одна из главных причин - в нашей греховности, в глубине нашего падения. Множество чудес в I веке было необходимо для укрепления Церкви, для ее выживания (сравните с манной в Ветхом Завете), но когда Церковь на земле стала достаточно сильна, то первоначальная высочайшая степень духовных даров перестала быть абсолютно необходимой. Что же касается более поздних времен, то Писание ясно говорит, что в последние времена "отступят некоторые от веры, внимая "духам" обольстителям и учениям бесовским" (I Тим.4.1), "будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху" (2 Тим.4,3), т.е. благодать Божья в сердцах будет оскудевать, будет "отлив", а не "прилив".

Однако, отсюда совсем не вытекает, что "харизматический век" остался в далеком прошлом: «Как в апостольскую эпоху, так и теперь, ниспосылаются в Церкви благодатные дары. Харизматическая эпоха не окончилась, но продолжается в Церкви, хотя и в ином виде. Прекращение харизматической эпохи было бы прекращением самого бытия Церкви, так как Церковь была и остается благодатным организмом»¹⁷⁰. Следовательно, истинная Пятидесятница никогда не прекращалась, и Святой Дух вот уже 2000 лет непрерывно с нами - в таинственной жизни Церкви, в неисчислимых чудесах ее святых. Поэтому православные могут быть названы "настоящими пятидесятниками" и "харизматами", поскольку мы верим, что благодать Святого Духа, Его харизмы никогда не покинут Церковь. Те же, кто верят, что дары Святого Духа, иссякли еще в I веке, хулят Его; те, кто верят во вторую Пятидесятницу, отрицает первую; те, кто верят, что 1800 лет Святой Дух практически отсутствовал в Церкви, признают ложными слова Христа (см. Мф. 28, 20), ведь если Христос всегда с нами, то и Дух Святой, - такие люди не являются истинными пятидесятниками.

Михаил: Мы верим не во вторую Пятидесятницу, а в присутствие даров первой. Кроме того, я указывал на историческую преемственность нашей церкви - монтанисты, квакеры, методисты и т.д.

Иоанн: Ваша линия преемственности не является непрерывной и к тому же, она весьма условна. Учения вышеперечисленных Вами течений во многом не совпадают с пятидесятническим. Поэтому фактически вы верите в то, что Пятидесятница апостолов исчерпала себя в I веке (может быть, во 2-м), а теперь вы явили миру дары второй.

Должен заметить, что если бы дары первохристианства были бы всегда с нами (та степень мудрости, знание, пророчества, и многое другое), то зачем тогда Библия? Не случайно упомянутые Вами монтанисты и квакеры полагали, что их "пророчества в Духе" равнозначны Писанию, а само Писание, следовательно, не нужно. Аналогичные тенденции были и у русских хлыстов. Обращает на себя внимание и то, что харизматические авторы (Хейгин, Коупленд, Хинн) нередко ссылаются на «личное общение» с Иисусом, и сведения, полученные "лично от Иисуса", по-видимому, играют для них первостепенную роль: то, что Иисус сказал "прямо сейчас" кажется более существенным, чем то, что Он сказал 2000 лет назад.

Михаил: Не могу согласиться с этим. Библия для нас - Слово Божие. Личное общение с Богом помогает нам лучше понять Библию, и не более того.

Иоанн: Предположим. А "говорение на языках" тоже помогает Вам понимать Библию? Зачем оно нужно в настоящее время?

Михаил: Кеннет Хейгин перечисляет 10 причин, почему все верующие должны говорить на языках: 1) Языки являются знамением крещения Святым Духом (Деян. 2, 4); 2) Языки для духовного назидания (I Кор.14, 4); 3) Языки напоминают нам о присутствии внутри нас Духа (Ин.14, 16-17); 4) Языки помогают нам молиться по воле Божьей (Рим.8,26); 5) Молитва на языках стимулирует веру (Иуд.1,20); 6) Молитва на языках удержит нас от мирского загрязнения (I Кор.14, 28); 7) Молитва на языках помогает нам молиться о неизвестном; 8) Молитва на языках освежает духовно (Ис. 28, 11-12); 9) Языки - для благодарения (I Кор.14,15-17); 10) Говорение на языках укрощает язык (Иак. 3, 8)¹⁷¹.

Иоанн: Теперь ситуация прояснилась. Если позволите, я отвечу на все ваши пункты. 1) Из того факта, что в день Пятидесятницы на апостолов сошел Святой Дух (Деян. 2, 4), и они заговорили на иных языках, не следует, что во все времена все христиане тоже должны говорить на языках после "принятия Свято-

го Духа". В Деяниях, как и в посланиях апостолов, говорится о жизни первоначальной Церкви, но далеко не всегда предписывается совершать нечто из практики того времени в последующие времена, т.е. христианам будущего нигде не рекомендуют "говорить на языках". 2) Отсюда следует, что слова апостола Павла о роли говорения на языках относятся к его времени, а не является заповедью на все времена; 3) Некоторые ссылки господина Хейгина я не очень понял. Напр., у Ин.14, 16-17 Христос говорит о том, что с нами всегда будет пребывать Святой Дух, а не о том, что "языки" всегда будут напоминать о Его присутствии; в Рим. 8, 26 говорится о том, что Сам Дух ходатайствует за нас «воздыханиями неизреченными», помогая нам молиться, но при чем здесь "языки"? Если же люди не считают кощунственным утверждать, что эта фраза означает, будто Святой Дух ходатайствует "воздыханиями нечленораздельными"¹⁷², которые якобы и есть "говорение на языках", то можно только удивляться тем, которые собственную "нечленораздельность" приписывают Святому Духу!; у Иуд. 1, 20 ничего не утверждается о "языках", а говорится о молитве Святым Духом, что совсем необязательно означает говорение на языках; в 7-м пункте своих "доказательств" К.Хейгин даже не приводит ссылки на Библию (повторяя ссылки на Рим. 8, 26), но зато говорят о личном опыте, который в данном пункте оказывается весомее Библии; у Ис.28, 11-12 говорится о "чужом языке" и "лепечущих устах", как о наказании народа Израиля за зло. Ап. Павел привел эти слова в I Кор.14, 21, чтобы показать уклонение коринфской общины от Слова Божьего; у Иак. 3, 8 ничего не сказано, что именно "языки" укрощают зло, исходящее от обычного языка. Естественно, кроме сопоставления цитат необходимо ответить на вопрос, а для какой цели действительно служило "говорение на языках"? Из 2-й главы книги Деяний следует, что "языки" в первую очередь были необходимы для проповеди христианского спасения языческим народам на их родном языке. Как видите, "языки" здесь несут спасение всему миру. У вас же происходит нечто иное.

Михаил: Вы ошибаетесь. В наших общинах верующих говорят на незнакомых им иностранных языках. Такие случаи многократно зафиксированы.

Иоанн: Да, я слышал об этом от самих пятидесятников. Но сомнения, мягко говоря, все равно остаются. Например, мне рассказывают, как в одной российской общине пастор заговорил на чистом английском языке, а в другой верующие говорили на французском. Простите, но у меня вопрос: кому в России вы собрались проповедовать Евангелие на английском и французском? Быть может, люди, заговорившие на этих языках, срочно бросили все дела и поспешили в Англию, США или Францию? Или этот дар у них внезапно пропал, и они уже ничего не могут сказать по-английски или по-французски? Кеннет Хейгин уверяет, что он говорил на китайском и иврите, но теперь не смог бы сказать на этих языках ни слова¹⁷³. Таким образом, эти "дары" неэффективны для проповеди, ведь Хейгин не пытался проповедовать израильтянам и китайцам на их языках. Наконец, ваши американские проповедники, приезжающие в Россию, не могут обратиться к россиянам даже на ломаном русском: как же так, если они владеют даром апостолов? Согласитесь, все-таки странно, что русский пастор обращается к своей же, русской пастве на английском. Смысл чуда - в нашем спасении, а не в бессмысленных эффектах.

Михаил: Говорением на языках Бог демонстрирует Свое присутствие среди нас.

Иоанн: А зачем эта бессмысленная демонстрация? Ведь не бывает же чуда ради чуда. Если чудо не способствует проповеди Евангелия, то зачем оно? Сами же пятидесятники признают, что зачастую говорение на языках представляет собой набор безсвязных звуков, непонятных ни говорящему, ни тем, кто вокруг него. Поймите, Бог не творит бессмысленных чудес.

Михаил: Святой Дух через говорение на языках убеждает нас, что Он по-прежнему с нами.

Иоанн: Простите, неужели Вы настолько сомневаетесь в существовании Бога, что Он постоянно должен убеждать Вас видимым образом в Своем присутствии? И где в Библии сказано, что "говорение на языках" является признаком спасения? Что, ап. Павел где-то утверждает, будто не говорящие на языках не спасутся и не являются настоящими "духовными" христианами? Святой Павел в I Кор.14, 1-4 считает пророчество более важным, чем говорение на языках, а в 12-й главе (ст. 8-10), дар "языков" и их истолкования поставлен на последнее место.

В ваших "языках" поражает, кроме отсутствия спасительного смысла, и многое другое. Вы цитировали К.Хейгина, рекомендующего как лучше "принять" Святого Духа и заговорить на "языках". В этих инструкциях удивляет напр., требование, чтобы человек ожидал, как "дух" коснется голосовых связок, не говорил ни слова на родном языке, и, наконец, открывал рот и очень глубоко дышал (последнее очень напоминает хлыстов, которые ловили ртом "Святого Духа")! Разумеется, это никак не основано на Библии, зато напоминает вкупе с советами совместно декламировать молитвы, монотонно петь "аллилуйя" или

просто повторять некие слова, языческие технологии для погружения в транс, в котором человек тоже мог заговорить на "языках"¹⁷⁴.

Михаил: Но язычники говорили, одержимые демонами, а мы - христиане. Неужели Вы действительно убеждены в демонизме говорения на языках?

Иоанн: На этот вопрос не ответишь одной фразой. Для начала хотел бы уточнить некоторые детали. В вашем движении существует течение пятидесятников-единственников, которые отрицают догмат о Троице. Тем не менее, у них тоже наблюдается глоссолалия (говорение на языках). Как это Святой Дух общается с еретиками, которые отрицают Его Божество?

Михаил: Мы этого не утверждаем. Эти люди обольщаются. Святой Дух не может с ними общаться, их глоссолалия - ложная.

Иоанн: Глоссолалия также наблюдается у католиков-харизматов, а, кроме того, - в некоторых псевдоправославных приходах. С вашей точки зрения католики и православные - "язычники" и "идолопоклонники". Как же Святой Дух терпит общение с ними?

Михаил: Но ведь православные и католики верят в Троицу, в спасение, даруемое Иисусом, следовательно, Святой Дух может общаться с ними.

Иоанн: Все, что Вы сейчас сказали, кажется довольно логичным. Но для стороннего наблюдателя, говорение на языках у "ортодоксальных" пятидесятников и у "единственников" неразлично - везде слышат никому не понятные звуки.

Вспомним, как зародилось пятидесятничество. Что, это было похоже на Пятидесятницу 2000 лет назад? Нет. Вначале люди занимались богословскими изысканиями, пытаясь разгадать "секрет" духовной силы первых христиан и "нашли" его в глоссолалии. Затем Агнесса Озмэн, которая жаждала схождения Святого Духа, а не покаяния, попросила возложить на нее руки, и только затем началось "говорение на языках". Здесь нет ничего похожего на внезапность схождения Святого Духа на апостолов, на божественное «вдруг». Апостолы не искали «секретов» духовности, не просили, чтобы кто-либо возложил на них руки. В противоположность этому, событие, положившее начало вашему исповеданию напоминает, скорее, лабораторный эксперимент: люди вычислили, что "тайна" христианства в глоссолалии и теперь жаждут, чтобы тайна "открылась", но она не "открывается", пока к эксперименту не добавляют возложение рук.

Ранее Вы говорили, что если люди молятся о ниспослании "духовных даров", то дьявол не может их обмануть. Полагаю, многие христиане (и не только православные) скажут Вам, что это очень наивное рассуждение. Никакого "автоматизма" в получении чрезвычайных даров просто быть не может. Не как мы хотим, но как Бог. Он обещал ниспослание Духа апостолам на Пятидесятницу, но Он не говорил при этом, что впоследствии будет другая Пятидесятница, а глоссолалия будет всегда сопровождать Церковь. Молиться о "языках" сейчас, - это все равно, что, испытывая голод, молиться о ниспослании манны. Уже 1600 лет назад блаж. Августин сказал: "Ожидаем ли мы теперь, чтобы те, на кого будут возложены руки, заговорили на языках? (...) И, увидев, что они не говорят на языках, оказался ли кто из нас яак развращен в своем сердце, чтобы сказать: "Они не получили Святого Духа?" (Проповеди по Иоанну; 6, 10).

Михаил: Но у нас при возложении рук Святой Дух нисходит и зримо проявляется в глоссолалии.

Иоанн: Если мы сейчас, будучи голодными, в сытой Америке или в не очень сытой России начнем молиться о манне, хотя не находимся в пустыне и не принадлежим к древнему Израилю, и манна посыплется на наши головы, то единственное, что нужно будет сделать, - это бежать как можно быстрее, потому что это не манна Божья, это черная манна ада. Если мы заблуждаемся о Боге и, заблудшие, молим Его не о том, о чем надо молить (о даровании истинного покаяния, например), то, тем самым, открываем себя для дьявольского обмана, и мним, будто мы "святое" апостолов Христовых. Ваше "говорение на языках" вызывает серьезные сомнения по многим причинам. В литературе, анализирующей пятидесятничество, неоднократно описываются случаи такого типа: на пятидесятническое собрание приходят люди, которые, являясь христианами, сомневаются, от Бога ли "языки". Они молятся Богу о том, чтобы "языки" продолжались, если это от Бога, и прекратились, если это не от Него. После этого они начинают чувствовать некое препятствие этой молитве, и затем "языки" прекращаются.

Михаил: Конечно, если эти люди сомневаются в Божьем благословении, то они мешают получить духовные дары себе и другим, ведь сомнения - от дьявола.

Иоанн: Извините, но, во-первых, собрание было пятидесятническим: неужели несколько сомневающих "сильнее" всего собрания верующих в эти "дары"?; во-вторых, разве все сомнения от дьявола? Сомнения могут происходить и от Бога. Если бы Адам и Ева усомнились в словах змия, история человечества была бы иной. И наоборот, если бы мы принимали все сверхъестественное, происходящее с нами, как "Бо-

жьи дары", - все были бы в аду. Тьма может казаться светом и внушать нам, что это - Божий свет. Ведь эти сомневающиеся в своем сомнении не отворачиваются от Бога, а напротив, молятся Ему, чтобы Он их разрешил. Что здесь дьявольского? А вот глоссолалия прекращается. Почему? Приведу Вам для примера еще одно событие, не так давно произошедшее в России. Бывший пятидесятник рассказывает: «я был на молитвенном собрании пятидесятников. После обычных молитв началось "говорение на языках" .. Я решил в эту минуту ... помолиться православной "Иисусовой молитвой": "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного" Но целых десять минут я не мог вспомнить начало этой молитвы. Было такое ощущение, будто какая-то сила вторглась в меня и не позволяет обратиться ко Христу, контролирует мое сознание. С огромным усилием мне удалось вспомнить начало "Иисусовой молитвы"... и через минуту... молитва на "языках" умолкла. И я понял - это опасно. Надо от пятидесятников уходить»¹⁷⁵. Это сильно напоминает Макбета, который не мог сказать "Аминь", так как его душа убийцы была чужда Богу.

Михаил: Человек, который сомневается в дарах Духа, подчиняет себя власти сатаны. Поэтому-то он и уклонился от истины.

Иоанн: А в чем Вы видите подчинение "власти сатаны"? Человек молится Христу о прощении - это "подчинение сатане"? Разве Святой Дух может препятствовать произнесению имени Христа?! Этому препятствует совсем другой дух. Вы же знаете, "никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым" (I Кор.12, 8). И вот человек не смог во время глоссолалии назвать Иисуса Господом, следовательно... Неужели это напоминает времена апостолов? Приведу одно свидетельство о глоссолалии католика-харизматика: "Вспоминая рассказ Джима о том, как он стал говорить на языках, стал произносить про себя "ля, ля, ля, ля". К моему глубокому ужасу, я почувствовал, что за этим последовало быстрое движение языка и губ с потрясающим ощущением глубокого преклонения"¹⁷⁶. Это и есть первоначальное христианство?

Ваши проповедники сами признают, что во время глоссолалии люди не контролируют себя: "Мы знаем исполненных Святым Духом верующих, которые теряют над собой контроль и говорят то, что им не следовало бы говорить. Происходит это только потому, что они не ходят в Духе так, как бы им следовало"¹⁷⁷. Какое-то странное представление о Святом Духе: получается, что это сила, которая лишает людей разума, и поэтому они говорят что-то не то. И если они не ходят "в Духе" как следует, то почему же они продолжают быть Им "исполненными"?

Михаил: Эти люди просто неправильно используют дары Святого Духа. Отсюда и возникающие недоразумения. Аналогичная ситуация возникла и в I веке. Вспомните 14-ю главу I послания к коринфянам ап. Павла.

Иоанн: Прошу меня простить, но мне не все понятно. Как это можно "неправильно использовать" Святого Духа? Это очень сильно напоминает магию. Хочу, использую силу правильно (белая магия), хочу, неправильно (черная). Христиане же должны понимать, что «Дух Святой не сила, которой мы можем пользоваться по собственной воле, а суверенная Личность. Никто не сможет принудить Бога к неправильным действиям»¹⁷⁸. Что касается послания Павла к коринфянам, то Ваша интерпретация этого послания не может быть названа верной. Нужно не забывать, что в Коринфе долгое время существовала политеистическая традиция говорения на языках, совершаемых пифиями в состоянии экстаза. В коринфском храме Аполлона постоянно совершались мистерии, сопровождавшиеся этим «говорением». Это языческое наследие дало о себе знать и в начале христианской эпохи. Не буду загружать Вас цитатами, а приведу вывод, который делают протестантские писатели: "В 14-й главе речь идет о двух языках... Первый состоял из невразумительных слов, не понятных ни для говорящего, ни для слушающих и произносимых в состоянии сомнабулизма. Язык, к которому подводил коринфян ап. Павел, должен быть понятным для самого говорящего, его мог истолковать кто-то из находившихся в церкви, и говорящий человек при этом должен был сохранить полное самообладание"¹⁷⁹.

Т.е. ваша глоссолалия похожа на ту, которую критиковал ап. Павел. Однако не только этот аспект "языков" вызывает сомнения. Дух, который дает вам "дары", почему-то очень часто действует насильственно: он опрокидывает людей, "сражает" их, "трясет", "пронзает" как электрическим током, поражает судорогами и т.д. Неужели Вы думаете, что Бог совершенно не считается с человеческой свободной личностью?

Михаил: Но ведь в Деяниях описывается обращение ап. Павла: "внезапно осиял его свет с неба; Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл, что ты гонишь Меня?" (Деян. 9, 3-4). Следовательно, пятидесятнические феномены были известны и в I-м веке.

Иоанн: Во-первых, речь идет об обращении Павла, а у вас люди переживают эти "феномены" после обращения. Во-вторых, обращение Павла единственное в своем роде. Ниоткуда в Писании не следует, что

произошедшее с апостолом - норма. В-третьих, нигде не сказано, что у ап. Павла были судороги, что его трясло и пронзало током, или, что его опрокинуло (он сам упал на землю).

Михаил: Но ведь обращение ап. Павла - не единственный эпизод в Библии, когда люди были «сражены» божественной силой. В Откровении Иоанна сказано: "И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мертвый" (Отк. 1, 17).

Иоанн: Опять-таки, ап. Иоанн пал к ногам Господа сам, это произошло во время мистического созерцания, а не во время "молитвенного собрания", при этом Иоанн упал на "лице свое", а на ваших собраниях люди довольно часто падают на спину. Последнее как-то не согласуется с Библией и вызывает у части исследователей пятидесятничества параллели с "черными мессами"... Вспомним о том, как в 1994 году произошло так называемое "Торонтское благословение". В церкви аэропорта г. Торонто во время собраний, руководимых Р.Ховардом-Брауном, люди смеялись в течение нескольких часов, катались по полу, кто-то рыдал, кто-то был "убит в Духе" и неподвижно лежал на земле, кто-то кричал, бился в конвульсиях; другие люди лаяли как собаки или рычали как львы¹⁸⁰. Вам не кажется, что мы наблюдаем здесь какое-то новое христианство?

Михаил: Конечно же, нет. Это чудесные знамения того, что наше движение вдохновлено Духом Святым!

Иоанн: Т.е. Святой Дух и его дары проявляются в многочасовом хохоте, собачьем лае и рычании льва?

Михаил: Это, разумеется, очень необычно, но благодаря этому люди с новой радостью поклоняются Господу.

Иоанн: "Необычно" - это не то слово. Кстати, Вы не могли бы объяснить, каким образом собачий лай, катанье по полу, биение головой об пол и "святой смех" помогают делу нашего спасения во Христе?

Михаил: Люди, видя эти чудесные проявления Духа, укрепляются в мысли, что Бог с нами.

Иоанн: Простите, а без собачьего лая, львиного рычания и судорог нельзя укрепляться в мысли, что Бог с нами?

Михаил: Можно, конечно, но ведь Бог не спрашивает нас, какие знаки Своего присутствия Он сотворит в данный момент.

Иоанн: Эти «знаки» прелюбопытны. Вы считаете себя протестантами, и, следовательно, должны стремиться каждое слово согласовывать с буквой Библии. Однако в Библии мы не находим упоминаний о том, что схождение Святого Духа выражается в "святом смехе", лае собак и рычании львов. Напротив, смех в Писании порицается: "Горе вам, смеющиеся ныне!" (Лк.6,25). Ап. Павел говорит, что "смехотворство" не прилично нам (Еф.5,4). У Екклесиаста читаем: "О смехе сказал я: глупость!" (Ек.2,2). Вы где-нибудь читали, чтобы Христос смеялся? Разве мы не должны стремиться подражать Господу?

Михаил: Но ведь сказано: «Он еще наполнит смехом уста твои» (Иов. 8, 21).

Иоанн: Это сказано Иову, но выводить отсюда, что многочасовой смех без причины является признаком божественного благоволения, было бы неблагодарно. Даже от некоторых пятидесятников приходилось слышать, что они сомневаются в истинности "святого смеха", но «смеховые» переживания так сильны, что перевешивают любые сомнения. В Лк. 6, 21 блаженство обещано "плачущим ныне", а "воссмеетесь" - к будущему веку.

Рычание льва в Библии - совсем не признак "схождения Духа": "Диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить" (I Пет. 5, 8). В 21-м псалме, пророчествующем о страданиях Иисуса говорится: «Раскрыли на меня пасть свою, как лев алчущий и рыкающий» (Пс. 21, 14). Лев как хищный зверь чаще всего служит символом зла. Иногда, правда, смелость льва обозначает добродетель (см. Прит. 28, 1), но никак не рычание. Только в одном месте Библии сказано, что ангел "воскликнул громким голосом, как рыкает лев" (Отк.10, 3). Не думаю, что кто-нибудь станет интерпретировать эти слова в том смысле, что ангел "зарычал как лев". Это было бы кощунственно! Нет, здесь громкость голоса ангела уподобляется громкости рычания льва.

Если же говорить о собаках (псах), то в Священном Писании псы также не обозначают божественное. Разве не сказал Господь: "Не давайте святыни псам"? (Мф. 7, 6). В вышеупомянутом 21-м псалме сказано: "Псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои" (Пс.21,17), и далее: «Избавь от меча душу мою и от псов одинокую мою» (Пс.21,21). В Откровении люди, не вошедшие в Небесный Иерусалим, уподобляются псам (см. Отк. 22, 15). Как видите, псы - символ нечистоты.

В связи с "торонтским благословением" возникает вопрос: зачем Богу уподоблять людей лающим собакам и рычащим львам? Мне всегда казалось, что уподобляться животным могут только люди, поки-

нувшие Бога. У вас же другая логика: Бог присутствует в людях в виде лая и рычания! Представьте, если бы один человек заставлял других лаять и рычать, - мы решили бы, что он стремится унижить, оскорбить этих людей. Ужасно приписывать это Богу.

Михаил: Я не вижу в этом противоречия Библии. Речь идет о глубоко верующих людях. Они же не сами захотели лаять или рычать. Святой Дух сошел на них - и вот, знамения.

Иоанн: Стало быть, цитаты из Библии Вас не убеждают. В таком случае я приведу совсем другие цитаты. Напр., известный ученый, академик В.М. Бехтерев 100 лет назад писал об истерии следующее: "Хотя истерические судороги весьма различны ... но наиболее часто наблюдается следующая ... картина. Среди общего шума, крика и беспорядка одни падают, как сраженные молнией, другие восторженно и жалобно кричат, плачут, прыгают, хлопают в ладони, ... стучат в грудь, топают ногами, пляшут, издают всевозможные звуки и возгласы, отвечающие .. эмоциональным состояниям: радости, счастье, отчаянию, страху .. наконец, подражают собачьему лаю, конскому ржанию и другим диким звукам"¹⁸¹.

Михаил: А при чем здесь пятидесятничество?

Иоанн: Я не желаю выносить кому-либо приговоры, однако, сходство с вашими "благословениями" в этом фрагменте просто бросается в глаза. Может быть, это случайность?

Михаил: Я не вижу здесь сходства.

Иоанн: Понимаю. Если Вы не видите в этом сходства, то существует еще другое подобие. Заранее прошу меня простить, но речь идет о бесновании. Из истории христианства известно, что признаками беснования являются судороги, истеричные крики и вздрагивания, падения на спину, издавание животных звуков и т.д. Бесноватых женщин на Руси нередко называли "кликушами". Достоевский в "Братьях Карамазовых" описывает, что, когда этих женщин приводили в церковь, «они визжали или лаяли по-собачьи на всю церковь, но, когда выносили Дары, и их приводили к Дарам, тотчас беснование прекращалось и больные на некоторое время успокаивались»¹⁸². Как видите, только причастие Телу и Крови Христовым могло исцелять этих несчастных.

Михаил: Что же, Вы обвиняете пятидесятников в одержимости бесами?!

Иоанн: Я не собираюсь вас судить. Надеюсь, наш разговор - это не разговор инквизитора с подсудимым. Мне просто хочется объяснить Вам, что между симптомами беснования и "знамениями Духа" даже сторонний наблюдатель увидит нечто общее.

Михаил: Дьявол может пародировать Бога, отсюда и некоторое сходство.

Иоанн: Видите ли, если Бог, по-вашему, посещая человека, дарует ему собачий лай или рычание льва и хохот, то пародировать уже не надо, так как подобные "феномены" сами по себе напоминают пародию. Мне бы не хотелось оскорблять Вас, но разве мы не оскорбляем Духа Святого, полагая, что Он "заражает" нас хохотом, лаем и рычаньем?!

Михаил: Ни в коем случае! Здесь нет никакой хулы на Духа Святого. Просто Вам, православным, никогда не приходилось переживать как тело и душа объаты святым огнем и Дух чудесно касается уст, и они восхваляют Господа.

Иоанн: Прежде, чем ответить Вам на последнее замечание, скажу, что у хлыстов, как и у вас, во время собраний, люди тоже порой лаяли как собаки. И хлысты тоже считали, что это происходит вследствие схождения Святого Духа.

Михаил: Это просто совпадение.

Иоанн: Не берусь судить. Мучает только один вопрос: не слишком ли много совпадений? И если их так много, то как различить, где свет, а где тьма? Пожалуй, Вы правы - переживания православных и пятидесятников во многом несходны. Отсюда вытекает, что нам непросто понять друг друга.

Что поделать, я никогда не переживал, как бестелесный огонь заполняет мою плоть и опаляет мои внутренности, как языки пламени собираются вокруг, а затем вливаются горящими струями в душу, как выворачивает судорогами тело; не приходилось биться в "духе" головой об пол и говорить то, что ни ты, ни окружающие не способны понять; на богослужении православные не хохочут и не танцуют; никогда не падал "убитым" или "сраженным" в духе; иногда лаял как собака, передразнивая настоящих собак, но не рычал как лев; всегда помнил, что со мной происходило на богослужении, так как "дух" не заставлял меня совершать неконтролируемые действия, - трястись, будто включен в электрическую сеть или кричать; не привелось кататься по полу в церкви или терять сознание от "духа". Надеюсь, что Господь по Своему бесконечному милосердию не допустит, чтобы мне пришлось переживать что-нибудь подобное.

Михаил: Многие христиане, считающие себя "традиционными", боятся тех необычных проявлений Святого Духа, какие случаются у нас. Но когда они видят массовые исцеления и обращения, изгнание бесов, то их отношение к пятидесятничеству меняется, поскольку в их церквах такого давно уже нет.

Иоанн: Вы правы, такого у нас нет. В православии всегда существовали и существуют исцеления, изгнания бесов, обращения, но они - иные, нежели у вас. Об исцелениях я уже говорил Вам, что далеко не все они от Бога, даже если совершаются именем Иисуса. Кроме того, в православии всегда существовало убеждение, что далеко не все исцеления духовно полезны, ведь болезнь Бог дает, чтобы удерживать нас от греха. Поэтому в православии возможен такой взгляд: "не надо бороться за то, чтобы совершенно прошла болезнь, потому что болезнь нам напоминает о нашей хрупкости и нас учит предавать себя в руку Божию"¹⁸³. Как видите, здесь не отрицается в принципе необходимость исцеления, но оно нерасторжимо связывается с делом нашего опасения. Следовательно, исцеление - это не всегда лучше, чем болезнь. Иными словами, многим людям лучше было бы продолжать болеть в тот момент, когда они внезапно исцеляются: это хорошо для их тел, но плохо для их душ.

Михаил: Извините, но это жестокая логика. Что же, людям не лечиться совсем и не стремиться к исцелению в Духе Святом?

Иоанн: Вы неправильно меня поняли. Нет, лечиться надо и молить Бога об исцелении тоже нужно. Но если вы вдруг не исцелились, то это не обязательно означает отсутствие Божьего благоволения - возможно, на данный момент, болезнь "лучше" для вашего спасения. Поэтому, когда люди исцеляются на ваших собраниях, это нельзя однозначно интерпретировать как знак Божьего расположения, - православный может сказать, что для спасения этих людей исцеление в тот момент не было нужным.

Я ничего не хотел бы утверждать категорически. Если человек посмотрел пятидесятническую телевизионную программу, и, впервые в своей жизни, взмолился Иисусу об исцелении от болезни, после чего она прошла, то, возможно, это исцеление вело бы его ко спасению при условии, что он пришел бы в Церковь. Но если речь идет об исцелениях "духом" во время ваших молитвенных собраний, то сомнения в их истинности быстро нарастают. Опять-таки, милосердие Божие беспредельно, и распространяется на всех людей, а не одних только православных, поэтому я не имею права заранее утверждать, что все исцеления, происходящие в пятидесятнических церквах - не от Бога, но, наблюдая ваши харизматические "феномены", о которых мы говорили выше, нельзя не усомниться в подлинности ваших чудес.

Михаил: Получается, что для Вас критерием истинности исцелений и вообще чудес является их принадлежность православию? Т.е. все, что "не наше", не является правильным?

Иоанн: Видимо, наш спор было бы легче вести по принципу "каждый кулик свое болото хвалит". Надеюсь, мы все-таки попытаемся не придерживаться этого принципа.

Насколько можно судить, православие однозначно не утверждает, что вне православной Церкви настоящие чудеса невозможны. Утверждается лишь, что нет спасения вне Церкви. А об исцелениях нужно спорить в таком ключе: ведут ли они к истинному покаянию в Иисусе?

Ранее Вы говорили, что "духовные дары" у хлыстов ложны, так как ложно их вероучение. Думаю, вы не должны обижаться, когда ту же самую логику по отношению к пятидесятникам применяют православные. Вряд ли Вы согласитесь признать истинность чудес, творимых Богом через иконы, ведь тогда пришлось бы признавать необходимость иконопочитания. Таким образом, православие отрицает, что дары Святого Духа могут открываться тем, кто вне Церкви Христовой, т.к. искажения вероучения, приводящие к бытию вне Церкви, делают человека непричастным этим благодатным дарам.

Нередко сами пятидесятники отвечают, что они были удивлены легкости, с которой они получили "дар исцелений". Никакой особой святости человек вроде бы не приобрел, зато может исцелять! Если бы речь шла об экстрасенсах, то это было бы понятно: святость для их исцелений вообще не нужна. Но когда нечто подобное происходит с христианами, то начинаешь думать: как же так - святости нет, а чудеса в изобилии!

Св. Иоанн Кассиан говорит, что есть 3 причины исцелений: 1) Благодать, даруемая святым; 2) Вера тех, кто желает получить исцеление или тех, кто приносит больных для исцеления; 3) Исцеления по обольщению и ухищрению демонов. Человек неблагочестивый может производить "чудеса" и почитаться святым. Тот, кто уверен, что он обладает даром исцелений, "надменной гордостью сердца, испытывает тягчайшее падение"¹⁸⁴.

Михаил: Но в наших церквах из людей изгоняют бесов. Не хотите же Вы сказать, что это - ложь.

Иоанн: Конечно, я знаю, что на ваших собраниях происходит то, что Вы называете "изгнанием бесов". Другое дело, как обстоит дело в реальности. Жизнь Церкви Божьей свидетельствует, что ваши "из-

гнания" не могут считаться истинными. Не могут хотя бы потому, что "схождение Духа" на ваших служениях многим исследователям (далеко не только православным) напоминает одержимость демонами (одержимости Богом не бывает, так как Господь соблюдает нашу свободу). Когда люди, которые только что были в судорогах, неудержимо смеялись и кричали, претендуют на то, чтобы изгонять бесов из других, становится жутковато. Полагаю, Вам известно, что бесы могут быть по видимости изгнаны из человека другими бесами.

Михаил: Ваше обвинение чудовищно! Вы намекаете, что пятидесятники изгоняют бесов, находясь под их властью?! Мы христиане, а не сатанисты; мы изгоняем бесов именем Господа!

Иоанн: Простите, я не собираюсь кого-то обвинять. У меня и в мыслях не было считать вас сатанистами. Вы - христиане. Но если христиане заблуждаются, они могут подпасть под власть бесов, и тогда возможна ситуация о которой я сказал чуть выше. Вышеупомянутый Св. Иоанн Кассиан говорит, что люди, возомнившие себя святыми, чудотворцами, действительно могут "изгонять" демонов: "происходит то, что демоны, с воплем именую людей, не имеющих никаких свидетельств святости и никаких духовных плодов, показывают вид, будто их святость жжет их и они принуждены бежать от одержимых ими"¹⁸⁵. В этой фразе, строго говоря, нет никакой полемики с пятидесятниками, так как это сказано 16 веков тому назад.

Надо сказать, что мы пока почти не коснулись другого аспекта ваших исцелений и "изгнаний". Речь идет о той власти, которой, по мнению пятидесятнических авторов, обладает каждый верующий. Напр., Кеннет Хейгин думает, что все верующие имеют ту же власть исцелять и изгонять бесов, как и апостолы.

Михаил: Но ведь это классическое учение нашего исповедания, и об этом мы уже говорили.

Иоанн: Мы говорили о чрезвычайности апостольских даров, которая была нужна для укрепления Церкви. Но в учении Хейгина, Коупленда и других, появляются новые моменты в традиционной для вас доктрине. Хейгин пишет, что верующие должны не молиться о даровании исцеления, а требовать и приказывать именем Иисуса. Вот как К. Хейгин описывает исцеление своего брата: "Я сказал: "Во Имя Иисуса, я разбиваю власть дьявола под жизнью моего брата и провозглашаю его спасение!" Я дал приказ. Я больше не повторял это и не молился. Когда царь дает приказание, он знает, что его исполнят"¹⁸⁶. Простите, но это напоминает не христианскую религию, а самую настоящую магию.

Дал приказ - и он обязательно будет выполнен. Здесь нет ни слова ни о свободе человека уклоняться от Бога, ни о свободе Бога производить те или иные действия согласно нашим молитвам. "Во Имя Иисуса" превращается в магическую формулу, которая "заставляет" Бога совершать то, что мы хотим.

Михаил: Но Христос исцелял людей и воскрешал, пользуясь той властью, которая принадлежала ему. Почему мы не можем воспользоваться этой властью?

Иоанн: Позвольте, но Христос - Бог, а мы - нет. Мы, хотя и верим в Него, но грехами отворачиваемся от Господа.

Должен сказать, я был поражен, когда ознакомился с работой Кеннета Коупленда "Сила праведности" и прочел там слова, которые легко могут быть истолкованы в плане отождествления верующих с Христом. Коупленд, пытаясь ответить на возражения, что Христос совершал чудеса властью Сына Божьего, говорит, что все верующие - тоже сыны Божии и могут совершать чудеса так же, как Христос¹⁸⁷. Коупленд ссылается на послание Павла к римлянам: "все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии" (Рим.8,14).

Но, во-первых, "водимые Духом Божиим" - все ли верующие Им водимы (ведь многие из нас - закоренелые грешники) и каким "духом" водимы пятидесятники?; во-вторых, водимые Духом являются сынами Божиими лишь в смысле уподобления Иисусу: их святость подобна святости Господа настолько, насколько вообще наша святость может быть уподоблена Божьей. Опять-таки, Коупленд полагает, что мы, подобно Иисусу, должны требовать исцелений, воскрешений и изгнаний. Учитывая, что некоторые пятидесятнические авторы учат, что в рождении свыше человеческая греховная (они иногда говорят - сатанинская) природа полностью заменяется на божественную, после чего человек обладает той же духовной властью, что и Христос, можно сделать определенные выводы. По сути, это учение очень похоже на то, чему учили хлысты. Они говорили, что в человека может вселяться (воплощаться) Христос, и тогда он становится Христом и обладает той же природой. Ваши авторы не называют себя "христами", но говорят о том же.

Михаил: Ничего подобного! Наши учителя не говорят об отождествлении себя с Господом, они говорят о том, что мы имеем те же духовные дары, что и апостолы!

Иоанн: В небольшой книге Хейгина "Власть верующего" приведен такой эпизод. Господину Хейгину явился Иисус и 1,5 часа разговаривал с ним. В конце этого видения между ним и Иисусом "пробежал" злой дух. Из-за козней этого беса Хейгин не видел Иисуса и не мог понять Его слова. Хейгин ждал, что

Иисус прогонит беса, но этого не происходило. Затем "во Имя Иисуса" он прогнал беса. Далее он пишет: "Иисус посмотрел на меня и сказал: "Спасибо тебе, что сделал это, потому что Я не мог этого сделать". Я ответил: «Господь, я знаю, я просто не расслышал, что Ты сказал. Ты, наверное сказал, что Ты не хотел этого сделать, не так ли?» Он ответил: "Нет, если бы ты не прекратил этого, Я не смог бы этого сделать"¹⁸⁸.

Эти слова, прямо скажем, мало похожи на христианство последних двух тысячелетий. Это гораздо больше походит на язычество - "бог" передал мне часть своей "силы" и теперь я могу пользоваться ей как хочу, причем на это время я становлюсь сильнее "бога". Хейгин, по-видимому, не осознает кощунства в утверждении о том, что Бог не может делать того, что может он. Подумать только, Хейгин "сильнее" Христа! Ближайшее родство к такому пониманию христианства имеет, конечно, магия. Только в магическом мире, возможно, чтобы человек так отождествлял себя с Богом, пользовался Его силой по желанию и даже "превосходил" Его. Если считать Иисуса "языческим богом", тогда представления Хейгина вполне объяснимы. Но если вы верите, как и все христиане, Иисус - истинный Бог, тогда воззрения Хейгина и ему подобных не могут не быть осуждены.

Михаил: Хейгин учит о власти верующего так, как это было у первых христиан.

Иоанн: Не сомневаюсь, что Вы так и думаете. И тогда выходит, что у апостолов были прямо-таки языческие воззрения на Христа. Хейгин убежден, что Крест - это место поражения Христа¹⁸⁹, а ап. Павел говорит, что слово о Кресте «для нас спасаемых - сила Божия» (I Кор. 1, 18). Крест для христиан всегда был победой над сатаной, теперь же учат иначе.

Учение некоторых пятидесятнических авторов о молитве вообще вызывает вопросы. Напр., тот же К. Хейгин уверен, что если "люди перестанут молиться об одном и том же и начнут благодарить Бога за ответ, то ответ придет сразу же .. Если кто-то продолжает просить об одном и том же, он не верит, что принял это в первый раз, когда он попросил. Если бы он поверил, что он принял это, он бы благодарил Бога за это, и оно бы проявилось"¹⁹⁰. Следовательно, достаточно попросить у Бога что-либо и быть уверенным, что получишь, и тут же будет положительный результат. Это магия, аналогичная учению «христианской науки».

Михаил: То, что Вы называете «пятидесятническим учением о молитве» есть уже в Евангелии. Сам Иисус сказал: "Все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, - и будет вам" (Мк. 11, 24).

Иоанн: Конечно, до Хейгина никто не знал, как правильно истолковать слова Иисуса. Во-первых, речь идет о людях, имеющих "веру Божию" (Мк, 11, 23), т.е. не о каждом встречном, но о святых; во-вторых, при молитве нужно прощать (см. Мк. 11, 25); в-третьих, сказано, что если такой человек скажет горе "поднимись и ввергнись в море" (Мк.11, 23), то будет ему, что ни скажет. Кто-то из пятидесятников уже передвигает горы? Нет? Но тогда вы не отвечаете тому, о чем сказано в Евангелии. Прощаем ли всех при молитве? Живем ли мы по-христиански? Для начала нужно задать хотя бы эти вопросы. Кроме того, в этом фрагменте Евангелия от Марка не сказано, что все молитвенные прошения разрешаются Богом с первого раза. В противном случае это начинает снова напоминать что-то магическое: я попросил, и ответ непременно будет "да". Здесь как будто не допускается, что Бог может не ответить "да" на наши просьбы, потому что Он - абсолютно свободная Личность, и потому, что нам не нужно для спасения то, о чем мы просим. Вот К. Хейгин уверен, что чуть ли не полвека Бог на все его молитвы отвечал положительно. Здесь мы опять видим нечто, совершенно не похожее на 2000 лет христианской истории. Не могу вспомнить, чтобы кто-либо из святых сказал, что Бог выполняет все его просьбы. Впрочем, людей, близких к таким взглядам, нужно искать совсем не в христианском мире. Вспоминается фраза, сказанная "героем" книг Карлоса Кастанеды доном Хуаном: «Мой дымок помогает мне всегда».

Помогать всегда, о чем бы ты ни попросил с верой, могут только духи анимизма или боги язычества, которые являются безличными силами, лишены свободы, и могут действовать так, как угодно "магу". Бог христиан не может быть вынуждаем к каким-либо действиям, и Он не связан нашими действиями. Как говорит митрополит Антоний Сурожский, "чудо не может быть автоматически .. мы не можем требовать от Бога: "Я к Тебе обратился, а Ты меня должен исцелить!" Но мы можем открыться Богу настолько, чтобы болезнь или прошла, или стала нам во спасение"¹⁹¹.

Именно этого и нет в вашем вероучении: понимания того, что исцеление, как и всякое благодатное действие Божие, зависит от двух волей - человеческой и божественной. Исцеления не произойдет, если человек будет далек от Бога, уходя своей свободой от Его любви: вера - это не просто уверенность, что я обязательно получу что-то от Бога, вера - это внутреннее состояние, мера благочестия, мера праведности; если наше сердце нечисто, то мы ничего не получим, сколько бы мы ни были уверены в обратном; но исцеления не будет, если Бог не найдет его необходимым для спасения, т.к. болезнь тоже может быть нужной для об-

ретения Царствия Небесного. Однако, самое тревожное в этом аспекте вашего вероучения - безоглядное стремление к чудесам и рассматривание их как главного признака святости.

Михаил: А разве это не так? Разве святость апостолов не проявлялась в их чудесах? Они получили от Бога море благодатных даров и это было засвидетельствовано обилием чудес в 1-м веке. Теперь то же самое происходит и в наши дни.

Иоанн: Вы правы, святость проявляется в чудесах. Но от совершения чудес еще нельзя умозаключать к святости, так как чудеса могут оказаться ложными. Св. Иоанн Кассиан говорит, ссылаясь на 1-е послание Павла к Коринфянам, что "верх святости и совершенства состоит не в совершении чудес, но в чистоте любви"¹⁹². Поэтому он утверждает, что "большее чудо составляет выгнать из себя пороки, нежели бесов из других"¹⁹³. Но если люди жаждут изгонять демонов из других, не думая о собственном очищении, - это очень опасно!

Разве не сказал Христос: "не радуйтесь, что духи вам повинуются" (Лк.10, 20)? Тем самым власть исцелять и изгонять бесов не ставится Господом на 1-е место. Иисус говорит о другом: «научитесь от Меня не тому, чтобы небесною властью изгонять демонов, очищать прокаженных...воскрешать мертвых, ибо хотя Я творю и эти чудеса чрез некоторых рабов Моих, но человек не должен хвалиться ими...Вы же, говорит Господь, "научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем" (Мф.11,29). Ибо этим добродетелям вообще все могут учиться и приобретать их; совершение же знамений и чудес не всегда необходимо и не для всех доступно»¹⁹⁴.

Чуть ниже св. Иоанн Кассиан делает вывод, который, думаю, покажется Вам интересным: «Кто следует кроткому Господу не в явлении высоких знамений, но в добродетели терпения и смирения, тот совершает все чудеса, сотворенные Христом. А кто желает повелевать нечистыми духами, или чудесно подавать здоровье болящим .. тот, хотя призывает имя Христово, но бывает чужд Христа; поелику, надменный гордостью, не следует учителю смирения»¹⁹⁵.

Может быть, все дело именно в том, что мы слишком легко забываем о собственной греховности и ищем чудес и даров?

Михаил: Вы все время подчеркиваете, что духовные дары надо заслужить, заработать. Но это явно противоречит Писанию. Разве апостолы не получили возможность совершать чудеса даром?

Иоанн: Сразу хотел бы сказать, что протестанты нередко путают православие и католичество. В православии нет учения о зарабатывании духовных даров или спасения. Если же православные говорят о выполнении заповедей как условии спасения, то, во-первых, заповеди невыполнимы без благодати Божьей (т.е. никакого "самоспасения" нет), во-вторых, под выполнением "заповедей" подразумевается обретение духовной чистоты, а вовсе не совершение определенного количества добрых дел. Т.е. в православии нет "механизма" спасения, а внутреннее очищение невозможно без Божьей благодати.

По мнению аскетического писателя 7 века св. Исаака Сирина особые духовные дары даются либо по благодати, за горячность веры, либо за делание заповедей и чистоту¹⁹⁶. Св. Исаак полагает, что апостолы сподобились чрезвычайных духовных даров за горячность веры. Это не значит, что апостолы «заработали» эти дары, получили их в «обмен» на веру (разве горячность веры возможна без благодати); просто зерно (дары) должно упасть на подготовленную Богом (не без участия человека) почву (вера). Мы уже говорили о том, что эти совершенно особые дары были необходимы в то время для выживания Церкви: затем эта необходимость, естественно, отпала. А теперь спросим себя: есть ли у нас апостольская горячность веры? И если есть у нас "горячность", то от Бога ли она? Где в наших сердцах та пламенная чистота, которая скажет: "вот, мы оставили все и последовали за Тобой" (Мф.19, 27)? Честное слово, забавно, когда какой-нибудь не очень бедный американец думает, что "дары", которыми он обладает, даны ему за ту же глубину веры, что и у апостолов! Ваши авторы пишут, что один из проповедников, Смит Виглсворт, 14 раз (!) «воскрешал» мертвых. Рядом с этим «подвигом» можно просто забыть об Иисусе и Его апостолах.

Михаил: Вы говорите о каком-то особом совершенстве апостолов. Однако мы знаем, что апостолы согрешали, напр., Петр трижды отрекся от Христа. Следовательно, духовные дары не зависят от нашего достоинства. Мы также можем пользоваться ими.

Иоанн: Мне кажется, Вы бессознательно придерживаетесь такой логики: если я три раза отрекся от Господа, то я ничем не хуже ап. Петра. Мы с Вами отрекаемся от Него гораздо чаще, хотя и невидимо для глаз. Смотреть нужно не на падения Петра, а на глубину его покаяния: есть ли она у нас? Апостолы искали покаяния и покаяния в покаянии, и получили духовные дары. Но, как говорит св. Исаак Сирин, если кто-то ищет высоких дарований, то «это не признак того, что человек любит Бога, но недуг души ... как нам до-

могаться высоких Божиих дарований, когда божественный Павел хвалится скорбями, и высоким Божиим даром почитает общение в страданиях Христовых»¹⁹⁷.

Вы, наверно, будете удивлены, но в житиях святых нередко говорится о том, что святые, получив дар исцелять или предвидеть будущее, просили Бога, чтобы Он отнял у них этот дар, или скрывали, что обладают им. Они не хотели самопревозношения: дескать, вот какой я святой, исцеляю сотни и тысячи! Если они принимали Божьи дары, то для пользы других или по непосредственному Божьему указанию. Святые лучше всех знали, что обладание дарами может сделать человека гордым, и тогда он погубит себя и множество душ вокруг.

Наша дискуссия о духовных дарах была бы неполной, если бы мы не коснулись такого вопроса: обладание духовными дарами как-то зависит от жизни самого человека или нет?

Михаил: Конечно, зависит. Человек может отпасть от веры, стать атеистом, или совершить смертный грех. Но потом он просит прощения у Бога, и после этого чудесные дары будут снова с ним.

Иоанн: Как легко! У вас, по сути, если ты не совсем чудовище, то «дары» неотступно с тобой. Сказал "прости" - и дары возвратятся, как ни в чем не бывало!

Михаил: Нужно попросить прощения с верой!

Иоанн: Разумеется, с верой. В православии особые духовные дары получали только святые, да и то они были убеждены, что их легко потерять, так как все мы много грешим, и если дар не отнят у нас, то по милости Божьей, - ради спасения других, а не нашей святости; у вас совершенно иная картина - если ты не последний грешник, то с "дарами" все в порядке и их практически невозможно потерять. В 4-м веке православные отвергли ересь мессалиан, которые полагали, что с помощью молитвы можно достичь вселения в человека Святого Духа, при этом он освобождается от страстей и зла навсегда, ему не нужны аскетизм и таинства Церкви, и он постоянно созерцает Божество (в чем-то мессалиане напоминают вас, хотя они родились в монашеской среде и, к тому же, отрицали догмат о Троице).

Православные святые опытным путем познали, что всегда случаются падения, что это трудно - пребывать в совершенстве, ибо искушения могут быть очень долгими и сильными. Это и есть подлинно христианское учение. Если же обладание дарами почти что не зависит от святости жизни, то это магическое учение. Магические «чудотворения» требуют не святости, а уверенности в том, что маг имеет соответствующие дары и может их «раздавать» в любое мгновение, стоит только ему совершить определенные действия. Нужно быть уверенным, что ты - бог, центр вселенной. Я уже упоминал, что ваши авторы фактически отождествляют себя с Богом в лице Иисуса Христа и претендуют на те же дары, что и Он. Напр., К. Хейгин говорит, что «верующий настолько же является воплощением, насколько им был Иисус из Назарета»¹⁹⁸. Не могу сказать, что в этом есть что-то новое - это лишь повторение хлыстовства. Отсюда вытекает, что любой христианин - это маг, который может легко управлять своим богом (Сына Божьего и Святого Духа здесь превращают в языческих "богов") и передавать эту магическую власть через определенные действия (напр., возложение рук). Как и у любого мага, соблазн самообожествления тут трудно преодолеть.

Михаил: Простите, но разве апостолы не сообщали дар Святого Духа через возложение рук? (см. Деян. 8, 17).

Иоанн: В православии то возложение рук, о котором Вы говорите - это древнейшая форма таинства миропомзания, в котором преподавалась благодать Святого Духа для укрепления и возрастания в духовной жизни. Впоследствии возложение рук в этом таинстве было заменено помазанием миром (см. 1Ин. 2, 20, 27 и 2Кор 1, 21-22), очевидно, в тех случаях, когда апостолы не могли лично присутствовать и совершать это таинство.

Св. Феофан Затворник говорил, что все верующие, кто принял крещение и миропомзание в Церкви, имеют дар Святого Духа, хотя он и не проявляется в каждом из нас¹⁹⁹. А не проявляются дары Духа потому, что живем мы не по-христиански, хотя считаем себя "очень верующими" людьми...

Михаил: Может быть, у православных люди и не живут по Евангелию, но члены наших общин - верующие христиане.

Иоанн: Сердечно рад за ваши общины! По-видимому, им совершенно не присуще самовосхваление. Как видите, в определенном смысле Вы правы в отличие от остальных протестантов: через возложение рук действительно сообщался дар Святого Духа (правда, ваши авторы путают возложение рук в таинстве миропомзания и в таинстве священства). Но ведь дар Божий - это семя, которое Бог посадил в нашем существе, и даст ли оно всходы, а затем плоды - зависит от нас. Будет святость жизни, откроются и дары при условии Божьего соизволения. Однако мы слишком поспешно претендуем на святость апостолов. В этом суть пятидесятничества: вы полагаете, что проявление Божьих даров в человеке от него самого почти не

зависит - он должен только научиться "правильно" пользоваться ими. У вас редко вспоминают о том, что наша душа, наше сердце для Божьих даров чаще всего являются почвой, исполненной мерзости и зловолия, - какое растение может вырасти на этой земле? Даже о временах апостолов мы не можем сказать, что каждый христианин мог постоянно совершать чудеса, постоянно пророчествовать, исцелять и т.д. Почему? Да потому, что не все жили свято.

Михаил: Апостол Павел говорил по-другому: "Каждому дается проявление Духа на пользу (I Кор 12,7). Следовательно, каждый христианин обладает духовными дарами и проявляет их в жизни общины.

Иоанн: Чуть далее в стихах 29-30 той же главы, ап. Павел дает повод усомниться в том, все ли христиане в своей жизни проявляли дары Духа: "Все ли пророки? все ли учителя? все ли чудотворцы? все ли имеют дары исцелений"? (I Кор. 12, 29-30). Нет, не все, потому что не во всех сердцах есть чистота. Ранее, в 11-й главе, ап. Павел говорит, что христиане недостойно причащались Тела и Крови Христовых, поэтому "многие из вас немощны и больны, и немало умирает" (I Кор. 11, 30). Неужели Вы думаете, что эти недостойные христиане все равно пророчествовали и чудотворили, несмотря на свои многочисленные пороки, которые вели их к болезни и смерти? Все это как-то странно выглядит: человек при смерти в результате своего удаления от Бога, но Бог все равно продолжает проявлять через него исцеления, пророчества и т.д.

Таким образом, можно сказать, что хотя каждый христианин как член Церкви является "харизматиком" через крещение и миропомазание, но харизмы Духа Святого дают плод далеко не в каждом, так как не каждый живет "в благочестии и чистоте".

Михаил: Вот в этом как раз и состоит основной недостаток вашей церкви: вы думаете, что дары Духа доступны только "святым".

Иоанн: Да нет, они доступны всем. Если все могут быть святыми, и Бог сочтет нужным в это время для этих людей творение чудес или пророчества, но дары не так "легко доступны", как думают пятидесятники.

Михаил: Простите, но мне иногда кажется, что представители других исповеданий просто завидуют нам. У них нет такого количества исцелений, обращений, чудесных переживаний благодати Святого Духа, которые есть у нас. Отсюда и неприятие пятидесятничества.

Иоанн: Что ж, это самое благоприятное для вас объяснение. Не собираюсь доказывать, что дело тут не в зависти (кто из нас без греха), а в чувстве тревоги, которое переполняет при знакомстве с вашим исповеданием, его чудесами и переживаниями.

Видимо, западное христианство постепенно сформировало такой тип человека, который не может верить в невидимое без видимых знамений и переживаний. Более того, такой человек не может жить в Боге, если не будет постоянно физически ощущать Его присутствие. Эти постоянные и очень сильные ощущения служат последним оплотом веры, последней защитой от надвигающегося безбожия. Человек не может верить в Христа, если не испытывает интенсивных, "сражающих" переживаний.

Кроме того, новый тип верующего жаждет немедленного, никогда не прерывающегося общения с Богом, как можно более зримого, когда ты всеми чувствами воспринимаешь "духовные дары" и это происходит всегда, независимо от твоего благочестия. Эти мечты, эти сладкие грезы очень привлекательны. Ваш, главный лозунг: "все, сразу и всегда". Характерен такой эпизод. В сербский православный монастырь близ Флоренции часто приходят итальянцы, желающие принять православие и стать монахами. Однако они хотят, чтобы не позже, чем через неделю, молясь Иисусовой молитвой ("Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного"), они смогли видеть нетварный божественный свет²⁰⁰. Уверен, что эти итальянцы - потенциальные пятидесятники. Придя к вам, они убедятся, что не надо предпринимать никаких усилий. Что там неделя! Не слишком долгое время молитвенного собрания, и вы увидите свет, а потом и такие чудеса, какие не снились ни в каком монастыре. А потом вы познаете такое, рядом с чем бледнеют и чудеса апостолов!

Михаил: Но Вы же знаете, что человек не спасается собственными усилиями. То же касается и чудесных даров.

Иоанн: Знаете, порой мне кажется, что проповедь "спасения без усилий" может легко превращаться в бездейтельное спасение, когда и лентяй непременно окажется на небесах, если он верит, что это произойдет. То, что в православии легко навсегда потерять (духовные дары), в пятидесятничестве легко навсегда приобрести.

Должен сказать, что и в православии встречаются настроения, аналогичные вашим. Напр., человек едет к святым местам (которых нет у вас), в надежде почувствовать особую благодать данной церкви или монастыря, т.е. именно физически ощутить. Здесь наличествуют два заблуждения: 1) что "физическое

ощущение" Бога - это некая необходимость или норма; 2) что я настолько свят, что непременно должен испытать ощущение небесного благоухания. Другой пример. Человек узнает о великих исцелениях, совершаемых Богом через икону. Он подходит к иконе в надежде, что Бог просто обязан его исцелить. Конечно, каждый человек надеется, что Бог его исцелит. Речь идет о том, что иногда мы молимся не согласно Евангелию - "не Моя воля, но Твоя да будет" (Лк. 22, 42), но согласно тайному желанию нашей греховной природы: "да будет моя воля, а не Твоя" или "да будет Твоя воля как моя".

Если хотите, это заклинание мага, а не молитва христианина. Человек жаждет, чтобы Бог по его "святым молитвам" исцелил его, гарантировал его выздоровление. Воистину нужно считать себя очень "святым", чтобы надеяться, что Бог не может не исцелить тебя. Когда исцеления не происходит, человек, для которого подобный духовный уклад становится нормой, либо порывает с верой совсем, либо находит то, что он тщетно искал в православии, у вас, в пятидесятнических общинах: здесь будет и гарантированное спасение, и гарантированные переживания.

Михаил: В наших общинах люди находят благодать, каковая оставила другие церкви.

Иоанн: Вы правы: в пятидесятничестве действительно есть то, чего нет в "других церквях": атмосфера "божественного присутствия", в которую может легко погрузиться каждый желающий. Я понимаю вас. Здесь центральный нерв пятидесятничества. В начале нашего разговора Вы обильно цитировали первых пятидесятников и их предшественников. Эти слова просто замечательны! Сначала дева (Агнесса Озмэн), словно возлюбленная Песни Песней ждет Духа-Утешителя и желает Его больше пищи и сна. Дева, ни слова не говорящая о покаянии, но полагающая себя чистой и прекрасной, жаждет лобзаний и ласки Возлюбленного. И вот "возлюбленный дух" изливается в нее, и уже потоки живой воды текут из ее внутренности. Возлюбленный нежно шепчет ей, что она прекрасна, на ней нет ни пятна, что она светла как солнце, она - святая. Дева изнемогает от любви и жаждет ее все больше - небесного вина и благоухания, жаждет голоса возлюбленного и сладости его уст. И он приходит, и вся внутренность волнуется от него (ср. Песн. 5, 4), и тело дрожит и падает на землю, и исходит судорогами. Чего еще жаждать деве? Еще большей любви, больших наслаждений возлюбленным, она стремится радоваться и восхищаться им, превозносить ласки Его более всего на свете (ср. Песн. 1, 3).

После девы появляется норвежский пастор (Томас Барратт), которого настигает "прекрасное мгновение" в виде пения на незнакомом языке: "О, это было чудесно, аллилуйя!" Разве мы не хотим, чтобы "прекрасное мгновение" продлилось вечно? Разве не желаем, чтобы с каждым следующим мгновением становилось все чудеснее, а уста не уставали петь "аллилуйя"?

Михаил: Для нас главное - это не переживания, как Вы говорите, а общение с Духом Святым!

Иоанн: Возможно, но ведь вряд ли Вы будете возражать против того, что в вашем исповедании "переживания даров" занимают гораздо больше места, чем во всех остальных вместе взятых. Но самые потрясающие слова, связанные с "переживаниями" были сказаны одним из ваших предшественников Дуайтом Л. Муди. Он жаждал и получил невиданное переживание "любви Святого Духа". И после этого он произносит слова, которые вполне могли бы стать девизом пятидесятничества: "Я теперь ни за что на свете не хочу возвращаться назад, туда, где я находился до этого благословенного переживания"²⁰¹. В этом вся проблема: в глубинах нашей души дремлет желание непревзойденных "святых переживаний", нескончаемого "святого экстаза", высочайших созерцаний Божьего света, которые никогда не покинут нас. Если хотя бы на миг святое иступление оставит нас и прекратится опьянение божественным вином, мы побежим вслед за "возлюбленным духом", даровавшим этот экстаз и будем стенать и умолять, чтобы святой восторг и святое блаженство продолжались бесконечно.

Агнесса Озмэн, ее жажда и переживания являются прообразом всей пятидесятнической церкви. Это истомленное сердце, жаждущее божественных утешений. Это святая уверенность, что "Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему" (Песн.2,16). Это сам "возлюбленный дух", который касается гортани и она издает сладкие звуки в виде глоссолалии. Это незабываемые физические ощущения, что "Дух Святой" лобзает тебя лобзанием уст своих: лобзает как свет, лобзает как огонь, лобзает как потоки воды. Это сознание, что "ко мне обращено желание его" (Песн.7, 11). Это вера, что ничто не может затушить огонь этого "божественного наслаждения", словно райские реки текущего в эдеме Твоей души. И это жизнь, в которой каждый миг источается "божественный аромат" и, вдыхая его, ты все более погружаешься в Бога, сливаясь с Возлюбленным.

А дальше возникает соблазн, хорошо описанный русским философом Иваном Ильиным: "Погружение в религиозный Предмет может иметь различные степени полноты, и .. интенсивности .. после его прекращения человек возвращается к своему обычному самосознанию ... и спрашивает себя о том, что с ним

было? Он знает, что он "терял" себя и пребывал в "ином".. Это может означать, что он не сознавал... себя, потому что...сознавал...иное; но...может означать, что он переставал быть собой и сам становился иным ...Не "превращался" ли он в Бога? И если он действительно "превращался в Бога", то он может "превратиться" в Него опять и опять.. И не от него ли самого зависит - по желанию "превращаться" в Бога ... если это было действительно "превращение": он ли становился Богом, или Бог становился им? Если он действительно становился Богом, то он приобретал все Божии ... совершенства, а может быть, сохраняет их и поныне... А если Бог становился им, то каково же на самом деле его величие и достоинство, вместившие в себя самого Бога? Не следует ли допустить, что Бог и ныне пребывает в нем? Что между ним и Богом .. нет более "разницы", что он - Бог, а Бог - это он сам?"²⁰².

Здесь-то и заключается проблема вашего исповедания: вы хотите такого слияния с Богом, при котором личность растворялась бы, исчезала в Нем, и, по сути, переставала существовать, сливаясь с Богом до неразличимости. Как говорит К.Хейгин, "Мы со Христом - одно. Мы и есть Христос" ("Власть верующего"). В целом учение пятидесятников о "духовных дарах" можно назвать утопическим.

Михаил: Не очень Вас понимаю. Утопия связана с устройением земного рая, рая без Бога. Разве пятидесятники учат о чем-либо подобном?

Иоанн: Разумеется, пятидесятники не учат тому, чему учат коммунисты. Впрочем, "теология процветания", популярная среди части пятидесятников утверждает, что в этой жизни верующий может блаженствовать не только в духовном, но и в финансовом аспекте. Финансовый успех - признак истинности веры. Поэтому идея "материального рая" некоторым вашим проповедникам совсем не чужда. Но речь о другом. Описывая состояние первых пятидесятнических общин, Вы привели чьи-то слова о том, что на тех собраниях наблюдалась полнота всяческой добродетели, изгоняли бесов и исцеляли людей, и во всем царствовала любовь - "любовь первых христиан возвратилась назад". Мы видим, что "золотой век" вернулся, благословенная утопия с нами. А состоит она в том, чтобы "прямо сейчас" ты пережил "полноту божественности", обладая той же духовной властью, что и Христос, и теми же дарами, что и Святой Дух. Это "возвращение в Эдем", в котором человек в каждое мгновение может почувствовать себя богом, пережить свою божественность, ощутить райское наслаждение, ответив "да" на предложение стать богом (см. Быт. 3, 5). Кстати говоря, одна из пятидесятнических конференций в 1986 г. проходила под лозунгом "Вы - боги"²⁰³.

Таким образом, грань, отделяющая земной мир от Царствия Божия в вашем вероучении фактически уничтожается. Апостол Павел говорил о другом: "Мы сами, имея начаток Духа .. стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего. Ибо мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении" (Рим.8, 23-25). Утопия в том и состоит, что вместо "начатка" люди хотят "полноты" сию минуту, вместо стенаний - "святых восторгов", вместо "ожидания в терпении" - бесконечного океана "даров Духа". Это не возврат к глубинам покаяния первоначального христианства, а харизматическая интерпретация Топаса Мора!

Михаил: Вы представляете нас какими-то гедонистами, примитивными потребителями наслаждений с утопическими наклонностями. В действительности все обстоит совершенно иначе. Мы учим о соединении с Богом, о жизни в Духе Святом. Вы обвиняете нас в утопических настроениях, но ведь утопия - нечто неосуществимое, а благодать Святого Духа не оскудевает в наших общинах и творит чудеса! Слова о нашем единстве с Богом и царствовании с Ним нельзя понимать в буквальном смысле как отождествление человека с Богом.

Иоанн: К сожалению, мы не вполне понимаем друг друга. Было бы слишком наивно видеть в пятидесятничестве поверхностный гедонизм, хотя слово «наслаждение» ваши авторы употребляют часто. Правильнее было бы сказать, что в вашем движении соблазн «духовных наслаждений» вместо духовного делания чрезвычайно велик. Стоит пережить такое наслаждение хотя бы один раз, и желание испытать его еще и еще раз, как правило, будет усиливаться. Избежать этого соблазна в пятидесятничестве практически невозможно. Мне бы не хотелось думать, что верующие ваших общин думают только о «блаженстве в Духе». Я знаю, что это не так. Христианин не может не думать о покаянии, о своих грехопадениях. Но как верующему и любящему Иисуса сердцу победить ненасытную жажду «святого экстаза», когда он так глубок, что захватывает все существо, и так доступен, что может делаться почти непрерывным, - не знаю.

Вы совершенно напрасно думаете, что утопия обязательно нереализуема. Разве 20 век не дает нам примеры реализованных утопий? И примеры один ужаснее другого. Ваша церковь – это пример осуществленной утопии «золотого века благодати», когда люди становятся земными богами и испытывают на протяжении всей жизни то, что положено богам. Хотя Вы и отрицаете, что ваши богословы проповедуют са-

мооожествление, но, к сожалению, порой они так ясно выражаются, что нетрудно понять, о чем идет речь. Напр., Кеннет Коупленд говорит: «Вы не имеете одного Бога, живущего в вас. Нет, вы сами являетесь им!»²⁰⁴. Вы думаете, здесь возможны разные варианты понимания?

Михаил: Вы все время утверждаете, что православие не приемлет харизматизм, свойственный нам. Но я слышал, что в средние века был православный проповедник Симеон Новый Богослов, который учил о крещении Святым Духом и вообще о харизматическом возрождении в близком пятидесятилетнем смысле.

Иоанн: Мне кажется, что творения св. Симеона Нового Богослова нужно внимательно читать, чтобы делать определенные выводы. Я понимаю, почему в некоторых околопятидесятилетнем кругах его сочинения стали популярны. Но если знакомиться с ними подробно, не вырывая отдельные фразы, то впечатление будет иное.

Действительно, св. Симеон учил о крещении Духом Святым и отличал его от крещения в воде. Однако он понимал крещение в воде так же, как и все православные - как рождение свыше, освобождение от "насилия дьявола", очищение от греховности. Крещение Духом у св. Симеона носит сознательный характер и является новым рождением, поскольку мы оскверняемся грехами и теряем благодать крещения в воде. Св. Симеон так говорит о крещении Духом: "Кающийся судится и исследуется Божественным огнем и, утучняемый водою слез, становится влажным всем телом и крещается понемногу весь Божественным огнем и Духом и становится весь чистым, весь нескверным, сыном света и дня"²⁰⁵. Как видите, крещение Духом здесь является плодом покаяния. Вообще у преп. Симеона это крещение невозможно без исполнения заповедей, слез раскаяния и участия в таинствах Церкви. Крещение Духом дает возможность созерцания Божественных тайн, видения Бога. То есть крещение Духом - признак духовной зрелости, оно возможно, если мы возрастаем в благодати, данной нам в водном крещении. Кроме того, крещение духом не сопровождается глоссолалией и теми феноменами, о которых говорят пятидесятники. Так что сходства с вашим "духовным крещением" здесь очень мало: у вас для него не нужно выполнения заповедей и глубокого покаяния, а потому это легко происходит с каждым и дает возможность совершать чудеса и т.д.

Михаил: Насколько мне известно, Симеон говорит о своих харизматических переживаниях и эти описания очень близки тому, как описывают свое общение с Богом пятидесятники.

Иоанн: Конечно, увидев сходство некоторых выражений, люди могут подумать, что есть и внутреннее сходство, но, повторяюсь, нужно брать творения преп. Симеона в целом, чтобы уяснить себе его взгляды.

Св. Симеон говорит о своих экстатических состояниях, когда его сопровождали видения Божественного света. Он упоминает о том, что при виде Света падал навзничь, и далее: "Я был поражен неожиданностью чуда и пришел как в исступление ... Я забыл и место, где стоял, и чем я был и где, крича только «Господи, помилуй» как, придя в чувства, я узнал, что говорю это"²⁰⁶.

Михаил: Видите, как похоже на нас!

Иоанн: Если бы это было "говорение на языках" я, может быть, согласился с Вами, но преп. Симеон молился "Господи, помилуй", сознавая свою греховность, а не произносил никому не понятные слова, будучи уверенным в собственной святости. Пятидесятников, очевидно, особенно привлекают следующие слова св. Симеона: "Имеющий внутри себя свет Всесвятого Духа, не вынося видеть Его, падает навзничь на землю, кричит и вопиет в исступлении и великом страхе, как видящий и испытывающий вещь выше естества... И он становится подобным человеку с внутренностями, откуда-то зажженными огнем. Попадаемый им и не могущий переносить разжжение, он делается как исступленный. И не имея совсем силы овладеть собою, орошаемый же слезами непрерывно и ими прохлаждаемый, только сильнее разжигает огонь желания. От этого он проливает больше слез и, омываемый их изливанием, более светло блистает"²⁰⁷. Падение на спину здесь следствие невозможности вместить Свет Господа, т.е. нечто исключительное, экстремальное, а не регулярное и механизированное, как у вас.

Однако, для св. Симеона подобного рода экстатические состояния, во-первых, не являются самоцелью, во-вторых, не носят автоматического коллективного и бессознательного характера (как у вас), а, напротив, весьма личностны, в-третьих, они являются плодом покаянной жизни, в-четвертых, экстаз, по мнению св. Симеона есть состояние, свойственное новоначальным и объясняется оно недостатком духовного опыта. Преп. Симеон сравнивает это с узником, который давно не видел света в темнице, и, увидев свет, он приходит надолго в исступление. Но когда человек привыкает видеть свет, преуспевая в добродетели, тогда он "пребывает во свете, скорее со светом, и не в экстазе находится, но видит самого себя и ближних, в каких они состояниях"²⁰⁸.

Необходимо сказать, что экстаз у преп. Симеона является, по-видимому, следствием соприкосновения несовершенной человеческой природы с божественным светом, который она поначалу не может вынести и поэтому испытывает глубочайшее потрясение. Но даже на этой несовершенной стадии духовного делания, соединение с Богом не имеет у св. Симеона того ярко выраженного насильственного характера, каковой присутствует у пятидесятников повсеместно и не считается признаком слабости (скорее, наоборот). Экстаз у св. Симеона нередко означает не потерю сознания, не бессознательное соединение с Богом, а иступление ума, когда человек не может уверенно сказать в теле он, или вне тела. Поэтому созерцание света у св. Симеона является сознательным состоянием: "Одно мы знаем все, посвященные в это, что тогда мы бываем и остаемся поистине вне мира, пока видим свет, и снова находимся в теле и мире"²⁰⁹. Наша тварная природа не вмещает в себе божественное, отсюда и возможность падения на землю, крика и воплей, потери сознания в редких случаях. По мере обретения святости, экстазичность постепенно сходит на нет, и остается сознательное созерцание Бога.

Обозревая экстазический Опыт преп. Симеона, можно говорить о том, что у него мы не встретим ни биения головой об пол, ни многообразных судорог, ни собачьего лая вкупе с рычанием льва, ни "святого" смеха. Во всех своих экстазах преп. Симеон остается православным монахом, для которого видение Бога без аскетического подвига невозможно, а без непрестанного покаяния возможна только преисподняя. Поэтому у этого человека не может быть ничего общего с людьми, которые не сомневаются в своей святости и материальное процветание считают знаком богоугодной жизни.

Михаил: Вы критиковали взгляды пятидесятнических авторов на человека как "малого бога", но ведь православные богословы тоже учат об "обожении".

Иоанн: Под "обожением" православные понимают максимально возможную степень соединения человека с Богом, когда он, оставаясь человеком по природе, становится богом по благодати, наследником всех божественных дарований, какие только может иметь человек. Св. Симеон Новый Богослов указывал на то, что обожение совершается через непрестанное покаяние и приобщение Тела и Крови Христе в Евхаристии. Если мы таким образом пребываем с Христом "тогда Создатель ... пошлет Божественного Духа", я не говорю тебе - другую душу, чем та, которую ты имел, но Духа ... от Бога исходящего. Он вдохновит и будет обитать, и существенно вселится, и просветит, и осияет, и переплавит всего, и тленного сделает нетленным...Он соделает нетленным и все тело всецело и соделает тебя богом по благодати, подобным первообразу"²¹⁰.

Как видим, обожение здесь понимается как преображение нашей природы, подобное тому, которое было в человеческой природе Христа, однако ни в коем случае нельзя говорить, что в человеке воплощается Бог так же, как во Христе, проповедуя фактически тождество верующего с Христом (как К. Хейгин). Православные не учат о том, что в рождении свыше наша природа (которую некоторые пятидесятники считают чуть ли не сатанинской) меняется на божественную. В обожении человеческая природа не аннулируется, но преобразовывается. Нужно отметить, что православные подвижники всегда говорили о трудном пути к обожению, о том, что достигают его очень немногие, хотя могли бы достигнуть все крещеные во имя Троицы. Этим "узкие врата" истинного обожения, немислимого без чистосердечного исполнения заповедей, отличаются от "легкого обожения" сатаны, предложенного Адаму и Еве. Увы, но ваша церковь учит обожению, которое каждый верующий получает без всякого труда.

Михаил: Разве соединение с Богом можно заработать?

Иоанн: Нет, - заработать в смысле "сделать что-то без Бога, за что потом обязательно получишь награду" нельзя. Но человек соединяется с Богом в течение всей жизни, и от его свободы зависит, произойдет ли это. Обожение воспринимается душой и телом не в одно мгновение, но долгим путем скорбей и рыданий о грехах своих. В этом коренное различие между нами: даже, если вы примете православный взгляд на обожение, все равно пятидесятничество будет продолжать проповедовать, что обожение человеческого естества происходит сразу и навсегда. Нужно сказать только «да» "Отцу и Сыну и Святому Духу," - и в один миг все пятидесятники обретают то, что немногие православные обретали лишь через годы и годы подвижничества. Такая доктрина, не оставляющая пространства для борьбы с грехом, и вручающая золотую медаль еще до начала сражения, не может не привлекать.

Михаил: Чтобы обрести долгожданное единство с Богом, нужно осознать, как мы нуждаемся в Боге, и произнести следующую молитву: Отец Небесный, я прихожу к Тебе во имя Иисуса. Твое Слово говорит, что "всякий, кто призовет имя Господа, спасается (Деян.2,21). Я призываю Тебя. Я молюсь и прошу Тебя, Иисус, войди в мое сердце и будь Господом моей жизни, как написано в послании к римлянам 10, 9-10: "Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил

Его из мертвых, то спасешься".. Я делаю это сейчас. Я исповедую, что Иисус Господь, и я верю в своем сердце, что Бог воскресил Его из мертвых. Сейчас я рожден свыше! Я христианин - дитя Всемогущего Бога! Я спасен! Еще Ты сказал в Своем Слове: "Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него" (Лк.11,13). Я также прошу Тебя, исполни меня даром Святым. Дух Святой, поднимись во мне, когда я буду прославлять Бога. Я ожидаю, что буду говорить на иных языках, как Ты дашь мне провещевать (Деян.2,4).

После этого человек должен прославлять Бога за исполнение Духом и произносить те слова, которые дает Дух. С этого момента человек становится святым перед Богом и, оставаясь в благословениях Божьих, он уже никогда не будет прежним!

Иоанн: Просто замечательно! Вы произносили эту молитву около двух минут. Стало быть, две минуты, - и ты уже свят, и "обожение" уже достигнуто! Мы с Вами говорили об утопии, так она в этом и состоит: как можно быстрее достичь совершенства. В этом едины все протестанты, утверждающие, что спасение обретается сразу «по вере». Вы дополняете это учение тем, что человек мгновенно наполняется Богом и увенчивается "духовными дарами". Итак, Вы считаете себя святым?

Михаил: Да, конечно. Я святой, как и все верующие во Христа.

Иоанн: Признаюсь, когда я впервые услышал эти слова от пятидесятников, то был шокирован. Шок прошел, но вопросы остались. Вы не могли бы объяснить, какой смысл вложен Вами в слово "я - святой"?

Михаил: Мы - святые, потому что веруем во Христа, рождены свыше и очищены от всякого греха, получили в крещении Духом чудесные дары; мы святые, так как мы имеем спасение.

Иоанн: Означает ли Ваша "святость", что Вы безгрешны?

Михаил: Нет, я не безгрешен, я грешу, так как никто не может не грешить. Но если я согрешил, то прошу прощения у Бога, а мы знаем, что когда «исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1 Ин.1,9). После этого мы снова облакаемся в праведность Божию.

Иоанн: Простите, но за эти 2000 лет христиане всегда полагали, что среди них есть святые и не святые, причем последних, очевидно, было больше, - критерием святости здесь был не факт веры (все христиане веруют), но жизнь данного человека. Святой Иоанн Кронштадтский говорил, что святость - "это свобода от всякого греха, и полнота всякой добродетели". Увы, людей полных добродетели и сияющих светом Божиим всегда было меньшинство... Однако, если Вы утверждаете, что все пятидесятники - святые, то нужно ли это понимать в том смысле, что все вы свободны от греха и исполнены добродетели?

Михаил: Верующий во Христа не может не жить свято.

Иоанн: Если Вы имеете в виду моральную необходимость, то да. Так должно быть, но в реальности часто бывает иначе.

Михаил: Нужно различать между праведностью и святостью. По мнению Кеннета Коупленда, праведность не является хорошим поведением или чем-то, чего мы сами можем достичь. Это дар Божий, приобретенный Иисусом на Голгофе. Праведность - то, кем мы являемся перед Богом, правильное положение перед ним, а святость - это наше поведение²¹¹.

Иоанн: То есть, если я Вас правильно понял, Вы являетесь и праведным, и святым?

Михаил: Да, мы больше не являемся грешниками по природе. Наша природа уже иная, благодаря рождению свыше. Мы - праведность Божья. В Послании к Римлянам 5; 17,19 сказано: "Ибо, если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа ... Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие". Что касается святости, то ведь в посланиях апостолов христиане многократно называются святыми. Ап. Петр называет христиан народом святым (1 Пет.2,9).

Иоанн: Должен сказать, что в православии не противопоставляют праведность и святость, как у это происходит у вас. Вы цитируете послания Павла и Петра. Но эти слова совершенно не доказывают Вашу точку зрения. У св. Павла сказано, что благодаря Христу люди сделаются, то есть смогут стать праведными. Речь не идет о том, что каждый верующий автоматически праведен. Да, христиане - народ святой, но речь идет об их избранности к спасению. Еще в Ветхом Завете в книге Исхода израильский народ назван "святым" (Исх.19, 6). Это не означает, что все евреи были святыми, праведными. Напротив, "нет праведного ни одного" (Рим. 3, 10). Нет, израильский народ богоизбран, и потому свят. Так же и каждый первенец мужского рода освящен (Исх. 13, 2), но из этого не вытекает, что он может сказать о себе: я - святой.

Христиане - избранный народ, они предназначены ко спасению, они освящены через крещение, они получили Духа через миропомазание, т.е. они - святы. Но из этого совсем не следует, что каждый христианин уже спасен, ведь он может не реализовать свое предназначение, и что он свят в смысле святости жизни. Прочитайте начало 6-й главы 1-го послания к Коринфянам и Вы увидите, что "святые" совсем не святы в жизни: "брат с братом судится, и притом перед неверными...вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев" (1 Кор.6, 8). Сам ап. Павел не называет себя святым, но первым из грешников (см. 1 Тим. 1, 15).

Михаил: Он говорит о временах, когда еще не был христианином.

Иоанн: Но ведь апостол не сказал: я был первым из грешников, а теперь я - первый святой. Он утверждает в настоящем времени: я - первый из грешников. В другом месте он говорит о себе: "Доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю" (Рим. 7, 19). Как видите, апостол не говорит, что у него жизнь святого.

Михаил: Но апостол Павел говорит: "Свидетели вы и Бог, как свято и праведно и безукоризненно поступали мы пред вами верующими" (1 Фес. 2, 10)

Иоанн: Ап. Павел не говорит здесь о своей жизни в целом как о святой. Он клянется, призывая в свидетели Бога, что их благовествование в Фессалоникийской церкви было чистым, без заблуждения (см. 1 Фес.2,3). Читая эти слова ап.Павла, мы должны спрашивать себя: а как мы поступаем пред верующими? Неужели "свято и праведно"? Перед неверующими?

Не стоит забывать о том, что христиане первых 3-х столетий избегали слов "святой" или "святеший". Говорили просто: Павел, Петр и т.д. Это происходило вследствие того, что термин "святой" широко употреблялся в язычестве к богам, римскому императору и т.д.²¹². Вместо слова "святой" (sanctus) для обозначения почитаемых церковью лиц употребляли слова dominus, domina (господин, госпожа). В любом случае, выражения типа "я - святой" не из лексикона раннего христианства.

Михаил: Если человек не считает себя святым, а простым грешником, то он, по сути, признает свое поражение перед дьяволом. Нет, мы больше не являемся грешниками, мы - святы во Христе!

Иоанн: Простите, но меня мучит одна загадка: если Вы считаете себя святым, то зачем Вам каяться в грехах, содеянных после Вашего "рождения свыше"? Я вряд ли способен понять, как можно каяться Богу, осознавая в то же время, что ты - "святой и спасенный"?

Михаил: Еще раз повторю, что святость не означает полную безгрешность, а стало быть, покаяние необходимо, ибо в нем Бог очищает нас от грехов.

Иоанн: Но главное покаяние в Вашей жизни уже позади?

Михаил: Да, я покался, когда стал христианином.

Иоанн: Все-таки, не могу себе представить, что остается от покаяния, если ты в этот момент уверен в своей святости?

Михаил: Что же, Вы сомневаетесь в искренности покаяния пятидесятников?

Иоанн: Это слишком сложный вопрос. Мне кажется, любой христианин в первую очередь должен спрашивать себя: искренне ли он кается? Если говорить о вас, то я не имею права обвинять кого-либо из пятидесятников в неискренности. Когда вы стали христианами и приняли веру в Спасителя (в которой много заблуждений), отказавшись от прежней, безбожной жизни, то нельзя сомневаться в том, что покаяние имело место.

В то же время ваше вероучение не способствует восхождению в глубины покаяния. Пытаюсь представить себе ситуацию: человек пришел на проповеди ваших учителей. И вот, он слышит, что сразу же после того, как он покается, он получит немислимые духовные дары, будет чувствовать себя святым и праведным, исчезнут любые духовные проблемы, наступит "тишь да гладь, да Божья благодать" на веки вечные. Человек с радостью кается и принимает такую веру. Нельзя сказать, что его покаяние было совершенно ложным, но есть в нем неутолимое желание будущего наслаждения, безмятежного счастья: покаюсь, - и все, всегда будет хорошо. Это тревожит и в вашем повседневном покаянии: человек осознает себя светом мира, "пользователем" огромного количества "духовных даров" и при этом должен стремиться к очищению, к высматриванию грехов, хотя он и свят.

Я понимаю, что человек может стремиться к покаянию, несмотря на вероучение. Скажем, в православии человек может думать, что если он еженовскресно посещает храм и регулярно исповедуется и причащается, то у него все в порядке, и можно в какой-то мере не беспокоиться за свою вечную участь. Ясно, что православие этому не учит, но такой соблазн самоуспокоенности может возникать. Нельзя исключать, что и пятидесятник, хотя его исповедание учит о святости "здесь и сейчас", в действительности может чувствовать себя недостойным грешником, повторяя при этом радикально иные формулы пятидесятничества.

Впрочем, то, о чем мы говорим, возникает не как правило, а наоборот. Господствующая тенденция в каждом исповедании логически вытекает из вероучения. В православии человеку скажут, что самоуспокоенность приводит к духовной смерти, и призовут к покаянию, а у пятидесятников воскликнут, - брат, ты уже спасен и свят, ты не можешь чувствовать себя грешником, Христос сделал тебя праведным; покайся в том, что ты чувствовал себя недостойным грешником, а не святым чудотворцем!

Михаил: Проблема в том, что когда человек признает себя грешником, то он пребывает в отчаянии и проигрывает сатане.

Иоанн: Могу отчасти согласиться с Вами. Если человек признает себя грешником и при этом думает, что Бог никогда не простит его, то тем самым он поддается внушениям сатаны. Классический пример - "покаяние Иуды", в результате которого он повесился. Но истинное покаяние всегда надеется на прощение Божие. Из одной крайности (я грешник и Бог меня не простит) не нужно впадать в другую крайность (я святой, и Бог меня уже простил), потому что последняя препятствует человеку осознать глубину своего падения.

Михаил: Вы не правы. Если человек свят, то он видит свои грехи. Он также понимает, что он не грешник, который не знает, спасен или нет; не "прощенный грешник, спасенный благодатью", как думают баптисты; по мнению К. Коупленда, в рождении свыше человек творится заново, и в нем теперь нет ничего от сатаны. Следовательно, мы должны именовать себя не грешниками, а святыми, в которых все - от Бога.

Иоанн: Должен сказать, что у Вас прямо-таки магическое понимание слов. Дескать, если человек будет осознавать себя грешником, то он никогда не будет святым. И наоборот, если ты как можно чаще будешь внушать себе, что ты свят, то обязательно так и будет. Простите, но если Вы будете внушать себе, что Вы - самый богатый человек в мире, в Вашем кармане не прибавится ни копейки. В православии ситуация выглядит противоположным образом: без осознания себя грешником нет спасения, а признание своей святости - это путь в ад.

Мне приходилось говорить Вам, что пятидесятническое понимание рождения свыше представляет собой, по сути, отмену, уничтожение бытия прежнего человека (кроме плоти). Фраза Коупленда "творится заново" (при этом ссылаются на 2 Кор. 5, 17) озадачивает. У человека нет сатанинской природы, он сотворен по образу и подобию Божьему и его природа лишь искажена сатаной. Рождение свыше (крещение) исправляет это искажение, однако при этом остается, например, большая склонность воли к злу, нежели к добру. Это происходит не потому, что рождение свыше было несовершенно, а потому, что Бог, очищая нас от всех грехов, сделанных до крещения (склонность воли - не грех), сохраняет некоторые последствия первородного греха с тем, чтобы мы, с Его помощью их преодолели, т.е. это пространство для нашей свободы. У вас этого пространства не остается. И потом, возникает вопрос: если в вас нет никого, кроме Бога, то почему Вы грешите?

Михаил: Я говорил о творении заново духа, но не плоти. Плоть - это и есть место проявления греха.

Иоанн: Но большинство наших грехов - грехи духа, а не плоти. Неужели Вы будете утверждать, что духом уже не грешите?

Михаил: Христос победил сатану на кресте - нам теперь не нужно сражаться с сатаной, а просто принять спасение, дарованное Им²¹³. Наша война с дьяволом выиграна Иисусом, Он - наше исцеление от греха.

Иоанн: Ваши взгляды противоречат Библии. Вы говорите, что битва выиграна, и сражаться с сатаной уже не надо. Но ап. Петр предупреждает нас, чтобы мы бодрствовали, так как дьявол ищет "кого поглотить" (I Пет. 5, 8). Ап. Павел говорит: "не давайте места дьяволу" (Еф. 4, 27). Ап. Иаков прямо говорит о войне с сатаной: "противостаньте диаволу, и убежит от вас" (Иак. 4, 7). Ап. Иоанн указывает христианам, что верить нужно не всякому духу; но необходимо испытывать духов, "от Бога ли они" (I Ин. 4, 1).

Все эти слова (можно привести и другие) ясно свидетельствуют о том, что каждому христианину нужно вести духовную войну с дьяволом. В противном случае, эти предупреждения становятся бессмысленными. Конечно же, Христос разрушил власть сатаны. Но из этого не стоит делать ложный вывод о том, что нам ничего не нужно предпринимать против сатаны. Такая программа может привести только к поражению.

Михаил: Христос освободил нас от грехов, Он не может проиграть сатане!

Иоанн: Да, Христос победил врага рода человеческого. Он не может проиграть, но можем проиграть мы. Если битву выиграли за нас, а мы просто пожинаем ее плоды, сами в ней не участвуя, то это - участь марионеток, а не людей. Среди ваших книг мне не встретилось ни одной книги, говорящей о духовной брани с силами зла. В православии же таких книг превеликое множество. Видимо, ваши авторы считают,

что христианину это не нужно. Стоит ли удивляться тому, что сатана, по словам ап. Иоанна, обольстит "всю вселенную" (Отк.12,9).

Михаил: Нас дьявол не обольстит, потому что мы спасены во Христе и царствуем с Ним.

Иоанн: Если Вы надеетесь на это, то я с Вами соглашусь: все мы надеемся победить дьявола и обрести спасение. Но если Вы говорите о "гарантированном необольщении", то это превращает советы апостолов (см. выше) в нелепицу. С точки зрения православия лезть дьявола в том и состоит, что он внушает христианам: бороться со мной не надо, вы уже выиграли эту борьбу, я для вас не опасен. Сатана ведет себя как маньяк-убийца, который подстерегает жертву и, подходя к ней, учтиво ведет себя, улыбается и говорит комплименты, а также уверяет ее, что он не сможет причинить ей зла, потому что жертва гораздо сильнее его. Если жертва верит этим речам, то убийца наносит свой смертельный удар. Кажется, французский писатель Гюисманс говорил о том, что величайший успех сатаны в том, что он убедил людей в своем несуществовании. Так ведь пятидесятники утверждают фактически то же самое: сатана существует, но нам совершенно не опасен, т.е. для нас его как бы нет.

Ап. Иоанн говорит о различении духов, а ваши авторы утверждают, что если ты уверен, что этот дух от Бога, значит, так и есть. Замечу, что апостол говорит об испытании духов, а не людей, которые общаются с ними. Возникает вопрос, а кто будет различать, различает ли данный человек духов или нет? Т.е. необходим дар различения различения и т.д. У вас нет духовной, аскетической традиции, выражающей бытие Церкви во Христе, которая позволяет православным "вооруженным глазом" взглянуть на духов, стремящихся "пообщаться" с нами. Поэтому пятидесятник остается наедине с собой и со своим пониманием Библии, когда духи обступают его со всех сторон. Это поистине ужасно.

Михаил: Мы являемся святыми и, следовательно, обладаем способностью видеть, какого рода духи находятся вокруг нас.

Иоанн: Кем мы себя считаем, и кем являемся на самом деле - порой очень разные вещи. Христос в Евангелии от Матфея говорит, что дьявол (через лжехристов и лжепророков) будет прельщать избранных (см. Мф. 24, 24). Мы знаем, что апокалипсический зверь будет вести войну со святыми и «дано было ему...победить их» (Отк.13,7). Как видите, в войне с сатаной можно и проиграть.

Ваше учение в этом плане отвечает потребностям многих людей. Наверно, многим из нас хотелось, чтобы Бог освободил каждого от тяжелого груза - вести духовную брань с дьяволом. Порой это настолько невыносимо, что мы испытали бы сильное облегчение, огромную радость от того, что с нас сняли это бремя (быть воинами) и объявили победителями. Так приятно чувствовать, что ты уже выиграл и сражаться больше не надо! Собственно, в этом весь протестантизм (а особенно ваше исповедание), в котором обещается мгновенное освобождение от страха быть поверженным сатаной и попасть в ад. Когда отстранен главный противник на пути к вечной жизни, и ты можешь сравнительно беззаботно ожидать, как твоя душа окажется в раю, как тут не воскликнуть "Аллилуйя!"

Михаил: Прошу прощения, но Ваши слова означают неверие в полноту Христовой победы над сатаной. Если нам еще нужно вести с ним борьбу, рискуя проиграть, то победа Господа была несовершенной.

Иоанн: У Вас странные представления о совершенстве. С таким же успехом можно сказать, что Христос победил дьявола, а нам еще нужно поверить в Него, иначе мы не будем в раю: как это "несовершенно"! Было бы гораздо совершеннее, если бы мы попадали в рай автоматически, без веры, раз Христос это сделал за нас!

Михаил: Но Богу необходимо добровольное согласие человека принять Его спасение.

Иоанн: Конечно, но у протестантов, это добровольное согласие ограничивается одним мгновением, первым "да", за которым следуют "пожизненные гарантии". У православных Бог требует добровольного согласия принять спасение в полной мере: не в первое мгновение христианской жизни, но в каждое мгновение. То есть мы несем ответственность за спасение каждый миг. Это и есть полное проявление нашей свободы, доказательство того, - что Бог любит нас и уважает свободу своего творения. Бог не ставит нас в некие тепличные условия (как и в невыносимые), нет, - Он дает каждому проявить свою свободу настолько, насколько это возможно для него.

Ваше учение о святости практически не различает дар святости, ниспосланный Богом, и степень его принятия человеком. Вы сказали "да" Иисусу, - и вы святы, святость Божья стала вашей святостью (я сейчас не различаю как вы, праведность и святость). Православие учит о святости совсем по-другому. Оно говорит вместе с ап. Павлом "представьте члены в рабы праведности на дела святые (...) ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость" (Рим.6;19,22).

Михаил: Вот поэтому мы и утверждаем, что мы - святые и плод наш святость!

Иоанн: Дело в том, что ап. Павел учит иначе. Его послание полны указаний на то, как надо жить, чтобы в нас созрел плод святости. Нам ведь нужно всю жизнь непрерывно предоставлять наши плоть и дух в рабство праведности на "дела святые". Если мы не будем этого делать, то не будет и святости, она не приходит автоматически. С точки зрения православия в крещении и миропомазании человеку дается дар святости. Но это еще не позволяет называть его святым. Святость - это реализацию этого дара нашей свободной волей с помощью Божьей. Обретение этого дара все время зависит от нас. Каждый крещенный и миропомазанный - потенциальный святой. Но станет ли он святым актуально - зависит от него.

Здесь можно привести следующее сравнение. Каждому из нас Богом дан ум. Но из этого совсем не вытекает, что каждый может называть себя умным (или других). Это, во-первых, нескромно, а, во-вторых, умным может быть назван только такой человек, который реализовал свой ум по назначению, преуспел в познании Бога и мира. Называть себя святым - это то же самое, что называть себя умным, то есть отождествление дара и реализованности дара. Кстати, Вы согласны с тем, что называть себя умным - это преуношение?

Михаил: Согласен, если мы приписываем это себе. Но в святости нет нашей заслуги, это целиком заслуга Иисуса.

Иоанн: Но если в этом нет никакой вашей заслуги, то на каком основании вы называете себя святыми? Очевидно, Иисус свят и совершенен, но если вы именуете себя святыми и совершенными, значит, вы признаете в этом и свою заслугу. Увы, но среди христиан есть святые и не святые, следовательно, объективное различие между ними состоит как раз в неодинаковой степени участия в Божьей святости (или неучастия). Что это за святость, в которой нет никакого вашего участия? Но, тем не менее, она является вашей! Святость - это претворение Божьего дара в нашу жизнь, совершаемое все время, отпущенное нам Богом. Если это претворение совершается Богом без нас, то мы превращаемся в пустоту, и, значит, Бог не очень-то любит нас, не доверяет нам, раз Он совершает все в человеке практически без его участия.

Михаил: Слушая Вас, приходишь к выводу, что человек легко и постоянно теряет спасение. Получается, Бог постоянно терпит неудачу.

Иоанн: Бог никогда не терпит неудачу. Неудачи всегда терпят люди, поскольку не бывают с Богом. В православии человек, падая в грехах, призывается к покаянию и причащению Христу, дабы встать на истинный путь. У нас грех - это не потеря спасения (мы еще на пути к нему), а шаг в сторону от пути спасения. Если можно грешить (пусть и не смертно) и не терять спасения, то это ведет к далеко идущим последствиям.

Михаил: Если мы согрешаем, то мы должны покаяться, и Бог очистит нас от грехов (I Ин. 1, 9), следовательно, мы снова станем праведными.

Иоанн: Православное понимание покаяния отличается от вашего. Насколько можно судить, ваша трактовка покаяния состоит в том, что мы говорим "прости" Богу, и наша "святость" тут же восстанавливается. При этом вас, по-видимому, не очень интересует, как исправляется жизнь данного человека. Православие помнит слова Иоанна Крестителя: "Сотворите же достойный плод покаяния" (Мф.3,8).

Михаил: Но ведь Господь простил разбойника на кресте и сказал ему, что он будет в раю (Лк. 23, 43).

Иоанн: Разбойник принес плоды, достойные покаяния в свой последний час, он исповедал Господа (см. Лк. 23, 41-42). Наш последний час, по милости Божьей, еще не наступил, и Господь ждет, что мы принесем достойные плоды покаяния. Св. Иоанн Лествичник говорил, что покаяние - это возобновление крещения, завет с Богом об исправлении жизни, примирение с Богом через совершение благих дел, противных прежним грехам²¹⁴. В случае благоразумного разбойника его "благие дела" - это признание себя справедливо осужденным, а Господа - Безгрешным, признание, сделанное в предсмертный миг. После этого он умирает за Христа. Это можно уподобить многим святым, которые, не будучи даже крещены, приняли мученическую смерть во имя Иисуса, и это было их самое высшее "благое дело", высший плод покаяния, крещение кровью.

Мы с Вами сейчас в другой ситуации, и можем спросить себя: что остается от покаяния, если после него мы продолжаем творить то, в чем каялись?

Михаил: Если я раскаиваюсь, то после стараюсь этого не делать и, как правило, не делаю.

Иоанн: "Стараться" мало. Что значит Ваше "как правило" - не знаю. Простите, но иногда кажется, что для представителей неопротестантских исповеданий одним из главных признаков покаяния является пресловутое "я не пью и не курю"...

Михаил: Ну, знаете, это карикатура!

Иоанн: Не буду настаивать, однако слишком часто ваши единоверцы говорят о себе так: раньше я пил, курил, кололся и развратничал, а теперь ничего этого нет, и я спасен, - вот как изменилась моя жизнь благодаря Христу! Поймите, святой - это не человек, который не пьет, не курит, не изменяет жене, и кормит белочек из ладони. Этого достаточно, чтобы быть порядочным человеком, но слишком мало, чтобы быть святым. Святость - это единение с Богом, а не только отсутствие некоторых явных грехов. Пятидесятники правильно отмечают, что христианский идеал не в моральном самосовершенствовании, а в неизреченном союзе с Богом. Этот союз проявляется в свободе от всякого греха, и даже от помыслов. Полагаю, Вы не будете отрицать, что очень часто наше покаяние не дает нужного результата: если даже мы освободились от некоторых дел тьмы, то помыслы остались, а дела тьмы приобрели более тонкий и неуловимый оттенок. Стоит повнимательнее присмотреться к себе и выясняется, что наша жизнь не так уж радужна и не сверкает добродетелью, зато мрака в ней предостаточно.

Михаил: Вы говорите о свободе от всякого греха. Но это невозможно! Кеннет Хейгин справедливо пишет, что "мы заставляли грешника исповедать все совершенные им грехи, для того, чтобы спастись. Однако, он и не может исповедать все вообще совершенные им грехи. Он не может и вспомнить все свои грехи! Главное исповедание, которое должен совершить грешник, это исповедание того, что Иисус Господь"²¹⁵. Надо признать господство Иисуса в своей жизни, тогда все остальное разрешится само собой.

Иоанн: Если Вы имеете в виду покаяние перед крещением как решение оставить прежнюю безбожную жизнь, то я с Вами соглашусь. В православии не требуют, чтобы человек перед крещением исповедал все свои грехи. Конечно, он не может их вспомнить в полном объеме, и это, кстати, доказывает несостоятельность вашей трактовки "рождения свыше" как полного, абсолютного очищения. Раз человек не может вспомнить все грехи, то его несовершенство как следствие первородного греха осталось. Но в крещении человек очищается от всех грехов (даже если их не помнит), и ему дается благодать, чтобы узреть подлинную глубину своей греховности.

Михаил: Я уже говорил Вам, что Бог очищает нас в покаянии от всякой неправды, и наше общение с Иисусом не прекращается, хотя мы и не помним все свои грехи.

Иоанн: Дело в том, что в покаянии мы можем нередко умять свои грехи, или утаивать их, считая, что это неважно, что наряду с нашей "забывчивостью" делает исповедь очень сомнительной. А если принимать во внимание, что наше покаяние не сопровождается исправлением жизни и умножением добродетели, то уверенность в том, что стоит сказать "прости", - и станешь святым, полностью исчезает.

Тот факт, что мы забываем свои грехи как раз и доказывает, что мы не святы, и что "проблема греха" не разрешилась сама собой, когда мы стали христианами. Поскольку ваше исповедание настаивает на том, что вы спасены и святы, то это должно склонять ваших верующих смотреть "сквозь пальцы" на свои грехи (по крайней мере, не очень тяжелые). Вы должны считать это "мелочью", которая не сказывается на спасении и не повреждает святость. И вообще, скрупулезный анализ греховности вам не нужен, так как это будет истолковано как сомнение в "спасенности". А раз так, то достаточно промолвить "прости" и назвать грехи, которые вы считаете тяжелыми (если они есть), - и вы снова праведны. Я не утверждаю, что все пятидесятники следуют этому пути, но догматы вашей веры будут вести человека по такому пути.

Михаил: Если Вы считаете, что святым можно назвать только человека, исповедовавшего все грехи, то ведь это утопия. В этом случае ни один человек не может быть святым!

Иоанн: Какой пессимизм в Ваших словах. Я не утверждал, что все святые - это люди, вспомнившие абсолютно все грехи, но это люди, раскаявшиеся в них самим своим существованием. Это люди, сотворившие достойный плод покаяния, изменившие жизнь, очистившие сердце в Боге. А таким людям Бог открывает неисповеданные грехи, препятствующие общению с Ним. Логика православия такова: до Христа человек считает себя или "святым", или, по крайней мере, думает, что он "не хуже" других. Приняв Христа, человек все более осознает бездну греховности, - только так в нем высвечивается святость. Логика пятидесятничества существенно иная: до Христа мы были грешниками, а теперь чувствуем себя святыми, то есть осознаем не глубину своего падения (а без благодати Божьей ее не осознать), а глубину святости. Можно спросить себя: очищает ли Бог наши грехи, если, каясь, мы считаем себя святыми, а не грешниками? Ведь ап. Иоанн не говорит: если исповедуем грехи наши, осознавая себя праведными и святыми, то Бог очистит нас (ср.1 Ин.1,9). Нет, Бог не очистит нас, если мы не исповедуем, что наши сердца - сердца неисправимых грешников, полные грязи и мерзости. Что будет с покаянием, если скажем Ему, что в сердцах наших - святость, а грехи - это "побочный продукт"? Неужели в Вашей жизни никогда не происходило такого, что после покаяния возвращались те же помыслы, и довольно быстро оказывалось, что Вы снова "у разбитого корыта"?

Михаил: Такое, конечно, случалось, но это не влияет на спасение.

Иоанн: Это воззрение, свойственное, наверно, всем протестантам, всегда удивляет меня. Мы остаемся неисправимыми, однако "спасенными и святыми" грешниками! Раз мы остаемся такими неисправимыми, значит наше покаяние - неистинно, оно не дает должных плодов и пока остается мертворожденным. Наше "прости" превращается в сотрясение воздуха, особенно, если говоря это слово, мы не считаем себя грешниками, как в вашем исповедании. Покаяние оживляет нас, падших в грехах, если мы вместе с Христом преображаем нашу жизнь, освобождаясь от грехов. Действие Бога в нас в том и состоит, что благодаря Его свету мы усматриваем не собственный свет, но тьму. Поэтому истинные праведники "всегда помышляют сами в себе, что недостойны они Бога ... признают себя окаянными и недостойными попечения Божия и исповедуют сие тайно и явно"²¹⁶.

Озвученный Вами совет К. Хейгина (зачем вспоминать все грехи, - прими Иисуса, и все будет в порядке) в применении к духовной жизни христианина может иметь крайне опасные последствия. В конце концов, это легко превращается в указание: забудь о своих грехах (Бог простил их тебе), и помни только о своей святости.

Михаил: Мы уже очищены от грехов, зачем нам вспоминать о них? Так человек никогда не выберется из греховных уз.

Иоанн: Если после каждого покаянного вопля будет наступать амнезия, то для осознания греховности не останется места. Да, Бог прощает грехи и очищает от них, и не нужно вспоминать о грехах так, будто Бог не простил их нам и никогда не простит. В то же время, наше покаяние чаще всего является чисто номинальным: мы говорим дежурное "прости", потому что "так надо". Можем ли мы быть уверенными, что Бог простил нам грехи, если мы не уверены, что наше покаяние было настоящим, в сердце, а не только на словах?

Михаил: Так вообще нельзя ни в чем быть уверенным. Просто ужас какой-то! Где у Вас милосердие Божие?

Иоанн: Милосердие Божие не в том, чтобы прощать нераскаявшегося грешника, милосердие ненавязчиво. Мы веруем, что Господь прощает нам грехи в таинстве покаяния. Но было ли наше покаяние истинным, проверяется нашей жизнью, и мы этой проверки, увы, не выдерживаем... Господь нам сказал, что нужно помнить о грехах: "Я Сам изглаживаю преступления твои ради Себя Самого, и грехов твоих не помяну. Припомни Мне" (Ис.43, 25-26). Так что, необходимо вспоминать о грехах (только простительных, а не смертных, чтобы опять не пасть), чтобы через это приобрести истинное смирение и сокрушение сердца²¹⁷.

Михаил: Что же, о прежних грехах нужно помнить вечно?

Иоанн: Православные подвижники утверждали, что если мы уязвляемся воспоминанием о порочных делах, необходимо, чтобы слезы раскаяния, происходящие от исповедания вины, угасали "мучительный огонь совести"²¹⁸. Но если совесть не будет больше терзать сокрушающегося, то, стало быть, он совсем очищен. Это говорили в 5 веке. Мы с Вами знаем много примеров из 20 века, когда человек, совершив чудовищные злодеяния, не терзаем совестью ни минуты, что говорит, конечно, не о праведности.

Таким образом, в православии главная проблема - вырастим ли мы при содействии Божьем плод покаяния? Или мы фантастически бесплодны, как смоковница, проклятая Богом? В пятидесятничестве совсем другая проблема: как заявить о своей праведности погромче? Кеннет Хейгин с присущей ему скромностью пишет, что, прочитав стих "Много может усиленная молитва праведного" (Иак.5,16), он написал рядом с этим в Библии: "Я - этот праведный человек"²¹⁹. Проблема здесь в том, что сам ап. Иаков не говорит после этого стиха, что он - праведный, и не рекламирует себя, говоря, что его молитвы совершают множество чудес. В православии всегда думали по-другому: "Кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом"²²⁰. Хотя Хейгин и оговаривается, что он хвалится не собой, но тем, кто он во Христе, но грешником себя не считает, а только святым, т.е. все-таки превозносит себя. Конечно, человек может думать, что раз он кается, Бог очищает его от неправедности, и он опять праведен (видимо, Хейгин видит всю свою неправедность). О главном здесь не вспоминают: о покаянии в том, что согрешил сознанием собственной святости. Если, по мнению Хейгина, мы можем стоять в присутствии Божьем без всякого чувства вины, или "комплекса неполноценности"²²¹, то каяться просто не нужно! Вас излечили от "комплекса неполноценности"!

Ваши проповедники нередко говорят о себе так, как если бы святой писал свое житие. Напр., Бенни Хинн пишет, как его матери перед рождением Бенни приснился сон: она держала букет роз, ей явился Иисус и взял одну из них. Это был, естественно, Б. Хинн²²².

Михаил: Вы сомневаетесь в правдивости этого рассказа?

Иоанн: У меня нет для этого оснований. Я сомневаюсь лишь в том, можно ли считать святым человека, который этот рассказ приводит. Если да, тогда что же такое гордость? Почему считать себя святым - не грех, а грешником - грех, и притом тяжелый? Хинн спокойно повествует о том, как в нем поднимается "святая ревность"²²³; кроме того, оказывается, что он уже давно не чувствует на себе "никакого демонического давления"²²⁴. А вот порочная совесть - "это совесть, которая шепчет: "ты грешник"²²⁵. У Бенни Хинна совесть безпорочная. У него только один порок - это его "святость", поэтому и демоны на него не нападают, ибо у их владыки порок тот же. Вообще-то, можно вспомнить пример из жизни православных аскетов. Один из них, стал почитать себя совершенно свободным от плотских вожделений (то самое - демоны не нападают). Однажды ему явился ангел Господень и предложил ему заключить в объятия нагую, прекрасную девицу, и если, держа ее при себе, он по-прежнему будет чувствовать непоколебимый покой сердца, тогда он действительно свободен от вожделений. Подвижник не решился подвергнуться такому испытанию и понял, что его мнение было ошибочным²²⁶.

Не думаю, что Бенни Хинн решится таким образом проверить свою "святость". Опыт православного монашества говорит нам: когда нет искушений, жди беды. Значит, ты стал не опасен для демонов, раз они не воюют против тебя. Что поделать, для Бенни Хина благодать дает понимание праведности, а не греховности - зачем бесам возражать против этого? Протестанты часто подчеркивают, что православное акцентирование греховности ведет к отчаянию. Мне представляется, что ваше акцентирование святости порождает отчаяние иного типа. Человека учат тому, что он свят и праведен, но в сердце своем он понимает, не может не понимать, что он бедный грешник, мерзость в очах Господа. Когда происходит такой разрыв между сердцем, чувствующим греховность и умом, который твердит о святости и спасенности, можно впасть в страшное отчаяние.

Думаю, что русские пятидесятники (как и русские баптисты) должны ощущать этот разрыв гораздо более своих американских единоверцев, так как американский протестантизм шел к учению о святости не одно столетие. Пусть Б.Хинн и К.Хейгин не чувствуют себя грешниками. Но, глядя на русских пятидесятников, я думаю, что эти сердца горят иным огнем, что в них еще немало от православия, и они способны принять постоянное осознание того, что ты исчадие ада, а не святой: это не "устаревшее предание" христианства, а его вечная, непререкаемая истина. Характерно, что это понимают даже нехристиане: "вы всегда подозревали, что сами ничем не лучше дракона, и, наверное, будь у вас шанс, вы были бы столь же отвратительны и чудовищны, как он. То есть вы всегда подозревали, что в вас больше от чудовища, чем от святого Георгия"²²⁷. Христианин добавляет к этому надежду на милосердие Божие, на Его прощение, на то, что Он освободит нас от цепей греха, которыми мы ежечасно сковываем себя.

Михаил: Вы все время утверждаете, что христианин должен прибегать к таинству покаяния, таинству причастия, что в Церкви содержится полнота благодати. Мне непонятно, зачем все это, если человек спасается по вере и уже рожден свыше?

Иоанн: Вы знаете, как ни странно, но этот вопрос в первую очередь протестанты должны задавать себе. Православные могут сказать: таинства, Церковь нужны для спасения. Вы утверждаете обратное. Здесь и скрывается неразрешимая проблема: если таинства и Церковь для спасения не нужны, то зачем они? Не говорите мне, что так написано в Библии. Не надо приписывать Библии бессмысленные указания. Слово "церковь" употреблено в Новом Завете десятки раз, и все это оказывается просто так, без всякого смысла! Спаситель говорит о необходимости крещения (Ин.3,5) и причастия Его Телу и Крови (Ин. 6 гл.) для спасения. Выясняется, что это чистое иносказание: неопротестанты превращают эти слова Господа в поверхностную аллегория.

Увы, не каждый может сказать об этом так откровенно, как жутко либеральный лютеранский теолог Рудольф Бультман: "современному человеку просто чуждо и непонятно то, что Новый Завет говорит о "Духе" и таинствах. Человек...не видит возможности для сверхприродного нечто, Духа, вторгнуться в замкнутую структуру природных сил и действовать в ней(...) Он знает, что сам отвечает за себя, и не понимает, каким образом в водном крещении ему может быть передано Нечто, что затем становится субъектом его желаний и поступков. Он не понимает, почему трапеза должна сообщить ему духовную силу, а недостойное участие в трапезе Господней должно повлечь за собой телесную немощь и смерть (I Кор. 11, 30); он в состоянии объяснить это только как результат внушения"²²⁸. Однако, далеко не все так честны, чтобы прямо сказать: я не верю, что в водном крещении действует Бог, я не верю, что в хлебе и вине реально присутствует Христос, я не верю, что во время богослужения происходит претворение хлеба и вина в Тело и Кровь Иисуса. Конечно, "современный человек", о котором говорит Бультман, появился не в 20 веке, а, по

крайней мере, в 16-м. Уже тогда были люди, которые собственное неверие в возможность причастия Богу стали приписывать изречениям Христа.

Михаил: Я во многом не согласен с Бультманом и его "демифологизацией". Бог вторгается в нашу жизнь и преобразует ее, что мы видим в своих общинах, созерцая чудесное действие даров Духа. Но спасительное Божие действие осуществляется в рождении свыше по вере, и это делает ненужным все ваши таинства. Кроме того, церковь у вас - посредница в деле спасения. Разве Бог не дарует спасения непосредственно? Зачем все эти священники, иерархия, деление церкви на две неравных между собой категории: одни дают спасение, другие только принимают, одни активны, другие совершенно пассивны? Из-за этого ваша церковь практически не занимается проповедью Слова Божьего.

Иоанн: Мне уже приходилось отмечать, что пятидесятники в своем вероучении пытаются разорвать порочный протестантский круг, в котором замыкается человек: Бог не действует в мире, не преобразует природу человека, Ему дозволено лишь прощать, принимая человека таким грязным и падшим, как он есть. Последнее всегда поражало меня в протестантизме: ты можешь быть монстром преисподней, но одновременно называться святым, главное - верить. Здесь словно забывают, что Бога узрят чистые сердцем, а многие из нас чисты?

Прекрасно, что вы признаете преобразующее действие благодати в человеке и мире. Справедливости ради надо заметить, что у пятидесятников отношение к Евхаристии в какой-то степени меняется. Нет, ваши догматики, как и у баптистов, твердят о символе: причастие - символ, и ничего, кроме символа. Но рядовые верующие ваших общин порой говорят о своей вере в действительное пребывание Христа в хлебе и вине. То же есть и у баптистов, однако, и среди ваших проповедников встречаются схожие мнения. Например, один из самых известных пятидесятнических авторов, Б.Хинн, описывая причастие в католической церкви, говорит: "Там было такое присутствие Бога, которого я не испытывал даже у себя в церкви .. Я верю, что стоял на коленях у ног Иисуса ../В той общине я начал по-новому понимать значение Вечери .. Иисус приходит к нам и общается с нами в Вечере.. Это Его Вечера, а не наша .. Это общение с Ним сейчас, а не просто воспоминание"²²⁹.

Конечно, не может не радовать, что человек пытается преодолеть "символическое" понимание причастия. При этом требуется уточнить, что означает "общение с Иисусом в Евхаристии" (речь должна идти о соединении с Ним), и как оно связано с хлебом и вином. Впрочем, даже в том случае, если все ваши общины признают, что Евхаристия - таинство соединения с Христом, нужно помнить, что это вызовет те же проблемы, которые были еще у Лютера. Он признавал Евхаристию таинством, но в то же время учил о спасении по вере. Его критики из числа радикальных протестантов сразу указали ему на противоречивость такой позиции: если спасение уже получено по вере, то зачем благодать в причастии? Следовательно, причастие - воспоминание о спасении, мы причащаемся воспоминаниям, а не Самому Господу Иисусу.

Таким образом, протестанты еще в 16 веке хорошо понимали, что доктрина спасения только верой оставляет лишь одно таинство - таинство оправдания в момент уверования. Все остальные таинства совершенно не нужны для спасения, но могут быть сохранены как благочестивые знаки, напоминающие верующему о спасении. Однако, даже для напоминания о спасении бывшие таинства не слишком необходимы, так как эти воспоминания эффективнее осуществляются при чтении Библии. В самом деле, Библию можно читать ежедневно, освежая свою память. Крещение, символизирующее спасение, можно совершить лишь однажды, а Евхаристию - гораздо реже, чем раз в день (насколько мне известно, в неопротестантских церквях Евхаристия происходит не чаще одного раза в месяц). Стало быть, таинства Церкви упразднены даже в качестве воспоминаний: их терпят как пустые знаки только потому, что о них сказано в Библии. Итак, спасение по вере уничтожает всё здание христианства, так как все в нем становится ненужным для спасения: заповеди, таинства, Церковь. Остаются бессмысленные заповеди, бессмысленные таинства, бессмысленная церковь. Православные никогда не согласятся на то, чтобы пожертвовать собственным спасением и принять такое учение.

Михаил: Но ваше собственное учение порождает многочисленные вопросы. Почему, например, благодать спасения в ваших таинствах разделена на несколько частей? Таинства превращаются у вас в своего рода механизм: произнесение определенных формул гарантирует совершение таинства, что напоминает магию, а не библейское христианство. Православные постоянно говорят, что вне Церкви нет спасения, но ведь не церковь спасает человека, а Бог. Получается, что вы ставите церковь на место Бога и тем самым общение с Богом опосредуется общением с представителями церковной иерархии, что, скорее, уводит от Бога, чем приводит к Нему.

Иоанн: Конечно, Бог мог бы даровать человеку " всю благодать " в одном таинстве (скажем, в таинстве крещения). Он делает это различным образом исключительно ради нас. Крещение - рождение из тьмы в свет, освобождение от рабства сатане; миропомазание - сообщение даров Святого Духа, которые как воздух и свет нужны возрожденному, дабы он укреплялся в жизни духовной, то есть он получает "Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия и Дух страха Божия" (Ис. 2, 23); покаяние - очищение согрешившего и отступившего от Бога от его грехов; причастие - соединение наше с Иисусом, ибо какое спасение, если Христос не будет в нас?

То есть каждое из таинств соответствует особенностям нашей жизни, как она сотворена Богом. Если крещение - рождение, то миропомазание - сила, укрепляющая новорожденного и растягивающая его. Покаяние - лекарство, очищающее от греховной болезни. Евхаристия - пища и питье, необходимое нам для жизни (Христос мог бы сотворить причастие под одним видом, но Он сделал это через хлеб и вино, потому что так естественнее для нас). Кроме того, различные таинства (а не одно) позволяют нам проявить свою свободу в деле спасения. Мы уже говорили о том, что в протестантизме таинства не нужны, потому что спасение гарантировано, и для свободы практически нет места.

В православии всегда подразумевается, что человек может ежесекундно отклоняться от пути спасения, поэтому ему необходимы таинства, в которых сообщается благодать, возвращающая его на истинный путь, и освящающая его. В этом плане одно таинство, в котором преподается "вся благодать" спасения (как у вас), - это то же самое, как новорожденному младенцу сразу дать всю пищу и питье, которые ему пригодятся в жизни.

Михаил: Но благодать Божия бесконечна!

Иоанн: Да, но для нас Господь дает ее различно. Как говорит о. Иоанн Мейендорф, "таинства понимаются не столько как обособленные, разрозненные акты, через которые некая частичная "благодать" нисходит на отдельных людей, сколько как аспекты уникальной Церковной мистерии, в которой Бог делится с человеком божественной жизнью, освобождая человека от греха и смерти и даруя ему славу бессмертия"²³⁰.

Не следует забывать о том, что некоторые таинства предназначены не всем в том смысле, что не все в них участвуют, - например, таинства брака и священства. Здесь, опять-таки, проявляется мудрость Господа, Который дает нам возможность реализовать нашу свободу и прибегнуть, если необходимо, к таинствам.

Заметим, что игнорировать таинства не так просто, как кажется. Уже отмечалось, что "рождение свыше" и "крещение Духом" - это пятидесятнические аналоги таинств крещения и миропомазания. Это - ваши "таинства". И поскольку их два, то, следовательно, вы тоже "разделяете" благодать.

Михаил: Спасение дает только "рождение свыше", а в духовном крещении сообщаются духовные дары, то есть мы не разделяем благодать спасения.

Иоанн: Однако это еще не объясняет, почему "духовные дары" должны подаваться "отдельно", а не сообщаться в том же самом рождении свыше. Ведь у других протестантов такого учения нет. И потом, данная теория (одного спасающего таинства) не позволяет избежать парадокса "неспаасающих таинств" (крещение в воде, символическое причастие и т.д.). Не спасают они потому, что в них нет Бога.

Мне кажется, что протестанты отвергают таинства не потому, что они не нуждаются в благодати Божьей, а по причине давней протестантской неприязни к материи (как будто она не творение Божие, а создание сатаны), в результате чего обряды как материальная оболочка, "тело" таинств, отрицаются, а вслед за ними и сами таинства превращаются в ничто. Это всё равно, как если бы мы лишили человека на земле тела и заявили бы ему, что теперь он более "духовен", хотя разделение души и тела - это смерть. Кроме того, для вас неприемлемо служение священства в совершении таинств. Отсюда - таинства без обрядов и священства, а священники и обрядность - без благодати, то есть они существуют бесцельно. Признаете же Вы, что в покаянии человек очищается от грехов. Очевидно, довольно трудно отрицать, что покаяние для спасения не нужно. Раз в покаянии сообщается очищающая и спасающая благодать, то это таинство. Но у вас оно осуществляется без какого-либо посредничества, то есть это опять "душа без плоти". Отличие между нами состоит в том, что в православии таинства - это постоянное пребывание Бога в жизни христиан, это наше непрестанное участие в вечной жизни.

Таинства - это Пятидесятница "здесь и сейчас", так как они совершаются через схождение Святого Духа; следовательно, Пятидесятница не осталась в прошлом, а всегда с нами (мы уже говорили, что ваше исповедание попыталось вернуться к этой истине, но неудачно). Таинства - это искупление Христово, которое не осталось в далеком прошлом 2000 лет назад, а совершается здесь, с нами. К сожалению, у протестантов

стантов это пребывание Сына и Духа с нами в лучшем случае ограничивается только первым моментом обращения (когда все грехи прощены). Затем это спасающее пребывание заканчивается..

Михаил: Бог всегда с нами!

Иоанн: Подавляющее большинство протестантских исповеданий понимают эти слова в том смысле, что они навсегда "спасены". Но при этом Бог не преобразует человеческую природу, она остается извращенной, а о спасении приходится "напоминать" (хлебопреломление, и т.д.). Впрочем, и протестантские авторы видят, что Новый Завет проповедует вечное бытие искупления Божьего среди нас: "Крест как событие спасения не есть изолированный факт жизни Христа .. Его решающее .. значение выражается в том, что он представляет собой эсхатологическое событие, то есть не факт прошлого, для созерцания которого приходится оборачиваться, но .. событие во времени и вне времени, ибо оно .. всегда есть настоящее .. крест предстает как настоящее в таинствах: в крещении мы крестимся в смерть Христа (Рим. 6, 3), распинаемся с Ним (Рим. 6, 6), в Евхаристии возвещается смерть Господня (I Кор. 11, 26), вкушающий трапезу Господню приобщается распятому телу и пролитой крови (I Кор. 10, 16)"²³¹. Правда, Бультман забывает, что и Воскресение Христово - настоящее в таинствах. В крещении мы воскресаем к новой жизни, а в Евхаристии - причащаемся воскресшей плоти Спасителя. Но это - в православии. А у протестантов приходится "оборачиваться назад", чтобы вспомнить, что "сделал для нас Иисус", вспомнить о спасении, а не принять в себя спасающее действие Бога "здесь и сейчас". Боюсь, что это различие между нами трудно преодолеть. Попытки пятидесятников хотя бы в чем-то возвратиться к представлению о пребывании Бога с нами на протяжении всего нашего существования не привели к радикальному изменению протестантизма, а вас увели еще дальше от Христа.

Михаил: Совершенно не согласен с Вашим последним замечанием. Протестанты отвергают таинства, поскольку они представляют у вас некий механизм спасения, и делают не очень важным внутреннее состояние человека.

Иоанн: Мне всегда приходится указывать протестантам, что их учение выросло в борьбе с католичеством и поэтому нужно быть осторожнее с аргументами, когда ты разговариваешь не с католиком, а с православным. Когда Вы говорите о таинствах как "механизме" спасения, о магии и т.д., то речь идет именно о средневековом католичестве. У католиков таинство действительно, если есть намерение совершить таинство, намерение его принять, и само таинство правильно совершено. С этой точки зрения, спасительность таинства практически не зависит от того, как человек к нему относится. Главное здесь не вера, а желание принять таинство. На практике такого рода взгляды приводили к ужасающим последствиям. Иезуитские миссионеры в Индии, когда индусы совершали омовение в реке, брызгали на них водой (как бы случайно), говоря про себя крещальную формулу. Считалось, что человек крещен, хотя ему не было проповедано Евангелие, у него не было веры, и он оставался индуистом²³².

Такая же концепция просматривается у католиков и в таинстве покаяния: для отпущения грехов не обязательно глубокое сокрушение, продиктованное любовью к Богу, а достаточно только сожаления о них. Таинство священства, совершенное над младенцем, считалось действительным, хотя и незаконным. Кроме того, католики считают, что у каждого таинства есть совершительная формула (напр., "во имя Отца и Сына и Святого Духа" для крещения и т.д.). Вот эти моменты и есть то, что Вы называете "механизмом", магией и т.п. Протестанты совершенно справедливо восстали против такого понимания таинств, сводящего сердечную веру к минимуму, а спасительное действие таинств - к пассивному восприятию благодати.

К сожалению, как это часто бывает в истории, протест против искажений истины, привел к тому, что отбросили саму истину. Вместо того, чтобы очистить католическое учение о таинствах от механистичности и магизма, вы уничтожили таинства вообще. Вместо того, чтобы указать на связь между действительностью таинств и личной верой, вы, воспевая веру, противопоставили ее таинствам, хотя спасение всегда имеет 2 стороны: благодать со стороны Бога и деятельная вера - с нашей. Так что вина католиков больше, чем вы думаете. Они исказили учение о таинствах, и этими искажениями породили еще большие искажения, упразднившие таинства совсем.

Православные согласны с католиками в том, что действительность таинств нельзя ставить в зависимость от внутреннего состояния священника и верующего, принимающего благодать. Все мы много согрешаем (Иак. 3, 2), поэтому ставить совершение таинства в зависимость от чистоты каждого означало бы невозможность его совершения в большинстве случаев. Но, говоря о спасительности таинства для данного человека, православие заостряет внимание на необходимости веры, внутренних усилий и стремлений достойно таинство принять. Естественно, что протестанты, упразднившие таинства, сделали ненужным и всеобщее таинство спасения, т.е. Церковь.

Михаил: Протестанты сделали это, поскольку церковь превратилась в препятствие для спасения.

Иоанн: Католическая церковь действительно стала препятствием. Но это не значит, что церковь сама по себе - некая преграда на пути к Христу. Вы прекрасно знаете, что реформация возникла не в последнюю очередь как этический протест против нравственного разложения католичества. Это не может не вызывать сочувствие. "Князья церкви", утопающие в роскоши и разврате во главе с "непогрешимым" папой (один Александр VI чего стоит), монахи, не отстающие по части грехов от "князей", коммерческий культ индульгенций, - все это вызвало ответную реакцию. Естественно, нельзя утверждать, что все православные патриархи, священники и монахи были святыми, однако их "суммарная" греховность была гораздо меньше, чем в католичестве, - именно поэтому в православном мире не было реформации. У нас не было инквизиции и индульгенций, подавления национального начала "латинским", - и протестантизм не возник.

Михаил: Но и у вас есть иерархия, которая порождает искажение устройства церкви. Причина католических зол - иерархия, отделенная от "мирян". Протестанты изменили это устройство, и очистили церковь.

Иоанн: Если причина зла - иерархия, то почему в православии не было "католического зла"? Даже критики православия не могут не замечать, что в православии не было той отделенности иерархии от мирян, которая была в католичестве. Связано это, во-первых, с тем, что католическое священство пыталось совместить религиозную и светскую власть, а, во-вторых, с тем, что само священство в первую очередь рассматривалось не как служение, но как властная привилегия. Так что дело тут вовсе не в наличии иерархии. К тому же, иерархия есть и у вас. У вас же существуют пасторы, лица, главенствующие над верующими данной области, глава союза пятидесятников России, ваши американские проповедники и их миссионерские центры и т.д.

Михаил: Но они не имеют той власти, что ваши священники и патриарх.

Иоанн: Если эти люди исполняют некоторые начальствующие функции, то, очевидно, у них имеется власть. Кроме того, разве они не имеют определенного вероучительного авторитета?

Михаил: Конечно, имеют, но у нас все должно проверяться Библией.

Иоанн: А в православии не должно? Любой православный обязан проверять суждения духовенства, исходя из жизни Церкви во Христе. Мне кажется, Вы путаете нас с католиками. Это у католиков есть папа, который не может ошибаться в вопросах веры и, следовательно, необходимость проверять его суждения должна отсутствовать. Нет, у вас тоже есть иерархия, имеющая власть и авторитет.

Михаил: Но у нас она не обязательна, она не нужна для спасения.

Иоанн: Тогда зачем она вам? Неужели только для удобства? Практика любого человеческого общества (в том числе христианской общины) показывает, что отсутствие иерархии приводит к безвластию. А анархия в Церкви - это анархия в вероучении, что и наблюдается в протестантских церквях. Последнее является препятствием на пути к спасению. Различие между нами не в иерархии, а в том, что у вас иерархия является административной (как в любом другом обществе), а у православных - харизматической (благотворной).

Михаил: Но ведь многие ваши священники недостойно ведут свое служение, какие же они харизматы? Где их чудеса?

Иоанн: Очевидно, все пасторы достойно ведут служение и творят чудеса. Что же касается благотворной помощи, которую священник оказывает своим прихожанам, то православным об этом известно значительно лучше, чем пятидесятникам. Согласен с Вами, не все священники достойны своего звания. Конечно, в идеале церковная иерархия должна была бы совпадать с иерархией святости, но это требование, осуществления которого хотели бы все христиане, нереализуемо. Человек свободно идет к Богу, и степень его близости к Нему не может зависеть от наличия священного сана, или его отсутствия. Приближение к идеалу было в апостольской церкви, но сейчас его не увидишь нигде.

Михаил: Как же тогда ваши священники могут совершать таинства, если они грешны? Опять получается какая-то магия!

Иоанн: На этот вопрос православные богословы отвечают, что таинства - это не магические акты: "Совершая Литургию святого Василия Великого, священник молится: "Из-за моих грехов не отнимай благодати Святого Твоего Духа от предложенных Даров". Слова молитвы предполагают, что Господь может отнять благодать, но мы ... верим, что Он этого не сделает, ибо поистине "достойных" священников, да и христиан вообще, вовсе не существует, а благодать даруется по вере Церкви. Недостойному священнику как бы сделано предупреждение, но таинство все же совершается молитвой Церкви и по раз и навсегда заключенному завету с Новым Израилем"²³³. Т.е. Бог творит таинство, не потому, что мы - святые, но потому,

что Он верен Новому Завету, заключенному с Церковью. Помните, мы говорили о том, что учение ваших богословов о молитве, говорящее, что стоит попросить Бога о чем-либо, и тут же ответ будет "да", напоминает магию. В православии Бог говорит "да" на молитву священника не столько в силу его сана, не потому, что у него "святая вера", не потому, что была произнесена некая "формула" (все богослужение - это прошение к Богу), а потому, что свята вера Церкви. Бог творит таинство ради Церкви, а у вас Бог отвечает по "святым молитвам" каждого отдельного индивида, т.е. ради меня, моего "я", и не может не отвечать на них.

Михаил: Хорошо, пусть и у нас, и у вас есть иерархия. Но у вас есть посредничество в спасении, а у нас - нет. У нас разное понимание церкви.

Иоанн: Кстати, а какое у вас понимание Церкви?

Михаил: Церковь - это общество верующих в Христа спасенных людей, где правильно проповедуется Слово Божие.

Иоанн: Теперь понятно. Должен Вам сказать, что ваша церковь тоже не может не признавать собственное посредничество в спасении.

Михаил: Что Вы имеете в виду?

Иоанн: Я имею в виду простой очевидный факт. Вам когда-то проповедали Евангелие?

Михаил: Конечно.

Иоанн: И после этого Вы уверовали?

Михаил: Да.

Иоанн: И были спасены, согласно вашему вероучению?

Михаил: Слава Богу!

Иоанн: Но тогда Вы должны признать, что человек, проповедавший Вам Евангелие, был посредником в деле спасения. Этот человек, естественно, был членом церкви, следовательно, церковь - посредник в деле спасения. Ведь без этой проповеди Вы, возможно, не уверовали бы, и не получили спасение. Не будете же Вы утверждать, что проповедь не нужна для обретения проповедуемым веры?

Михаил: Согласен с Вами, однако, есть одно важное отличие. Благодать спасения Бог дает непосредственно, а у вас - священник.

Иоанн: Не священник дает благодать, а Бог через него. Так же, как и спасает не Церковь, а Бог через Церковь и в Церкви. Стало быть, Вы хотите сказать, что благодать спасения не лучится через проповедника?

Михаил: Нет.

Иоанн: Рассмотрим такой пример. Во 2-й главе Деяний Апостольских мы читаем, что после проповеди ап. Петра к Церкви присоединилось 3000 человек (Деян.2,41). Сегодня, даже если кто-нибудь повторит те же слова, что и святой апостол, и будет глубоко убежден в том, что он говорит, не обратятся и 30 человек. Почему?

Михаил: Но это же был апостол Христов!

Иоанн: В том-то и дело. У нас нет его святости. Поэтому единственное объяснение, почему ап. Петр обращал людей тысячами, состоит в том, что от него исходила такая благодать, какая не исходит от нас. Если дело не в проповеднике, а в Боге, который непосредственно дает благодать (как утверждаете Вы), тогда непонятно, почему каждый верующий не может иметь тех же миссионерских успехов, что и Петр. Следовательно, проповедь уже предполагает посредничество в сообщении благодати спасения. О том же говорит и ап. Павел: "Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых" (I Кор.9,22).

Но на этом посредничество в деле сообщения благодати не ограничивается. Совершают же ваши проповедники "исцеления"? Благодаря этим исцелениям люди обретают веру? Если да, то вот Вам еще один пример посредничества в деле спасения душ. Далее. Ваши пасторы возлагают руки для получения "крещения Духом".

Михаил: Это не всегда обязательно.

Иоанн: Но чаще всего это так. Здесь мы опять имеем дело с посредничеством в сообщении благодати; наконец, ваши пасторы ежесубботно проповедуют: очевидно, это необходимо для того, чтобы верующие не отпали от церкви, от истины Христовой, и не утратили бы спасение. И снова мы сталкиваемся с посредничеством для спасения.

Михаил: Каждый верующий должен следить, чтобы его братья и сестры не отпали от веры.

Иоанн: Но у пастора в этом преимущественная роль. Кроме того, это означает, что и рядовые верующие тоже являются посредниками в деле спасения.

Михаил: У нас все функции взаимозаменяемы. А у вас - роль священника незаменима. Без него нет Церкви, и нет спасения.

Иоанн: Да, как говорил Маркс со свойственной ему грубоватой прямоотой, протестантизм «превратил попов в мирян, превратив мирян в попов»²³⁴. Если у вас функция священника легко заменяема, то почему бы каждое воскресенье не менять священников? Нельзя не видеть, что отрицание благодатности священства, и сведение его к административной должности, в 20 веке привело ряд протестантских церквей к женскому священству. В этом случае к запрещениям апостола Павла (см. I Кор. 14, 34; 1Тим. 2, 11-12) относятся как к простой условности, "древнему обычаю". Но если священник существует, чтобы "являть собою в настоящем Самого Христа... очевидно, что в этом смысле образом Христа может быть только мужчина, а не женщина"²³⁵. Согласитесь, странно, когда церковь ничем не отличается от других обществ, кроме мировоззрения. Уравнивание "попов" с "мирянами" привело к концепции безблагодатной церкви, то есть природа Церкви у вас не является сверхъестественной.

Нам с Вами постоянно приходится сталкиваться с нашими соотечественниками, которые говорят о том, что не собираются ходить в церковь, так как у них "Бог в душе". Православные могут на это возразить, что Церковь - сосуд благодати, и она необходима как общество, через которое Бог спасает людей. Человек не может сам себя крестить, - он получает благодать крещения через священника; он не может сам себя причастить Телу и Крови Христовым, - он получает святые дары из рук служителя Божьего. Можно не соглашаться с этими аргументами, но смысл их ясен. Если же следовать вашему пониманию церкви, то рационально объяснить, зачем ходить в церковь, невозможно. Вы спасены, как только уверовали, то есть для спасения посещать собрания не нужно. Читать Библию можно и дома. Молиться? А дома чем хуже? Слушать проповеди пастора? Если пастор так же "благодатен", как и любой верующий, то чем я хуже него? Вы сами говорите, что Библия для вас несравнимо более значимый авторитет, чем пастор. Итак, в слушании проповедей нет необходимости. Опять скажем, что "так написано в Библии"? Тогда в очередной раз получится, что Библия заповедует вещи, бессмысленные для спасения.

Водное крещение, по-вашему, вводит человека в церковь, но не спасает. Ну и зачем мне такая церковь? Странно, что мы становимся членами Церкви, не рождаясь во Христе (как в православии), а участвуя в пустом обряде погружения в воду.

Михаил: Но если мне нужно покаяться, я делаю это наедине перед Богом. Зачем мне каяться перед священником? Вы воздвигаете ненужную инстанцию между Богом и человеком.

Иоанн: В евангелиях мы читаем, что люди приходили к Иоанну Крестителю, исповедовали грехи свои и крестились от него (см. Мф. 3, 5-6). Зачем посредник в лице св. Иоанна, если можно исповедаться непосредственно Богу?

Михаил: Это было еще в Ветхом Завете.

Иоанн: Возьмем пример из книги Деяний: "многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои" (Деян. 19, 18). Повторю тот же вопрос: зачем куда-то идти, если, не сходя с места, можно исповедаться перед Богом?

Михаил: Здесь не сказано, что священник своей благодатью очищал исповедуемых от грехов.

Иоанн: Но это не ответ на вопрос. Мы знаем, что Бог очистит нас от грехов, если мы их исповедуем (1Ин. 1,9). Но если для этого не нужно посредство священства, зачем идти к апостолам и открывать грехи в их присутствии? Разрешите внести два уточнения: православные исповедуются не священнику, а Богу, а священник именем Христа, благодатью Божьей, которую он имеет через рукоположение, отпускает нам грехи. В связи с этим апостол Павел говорит "если в чем простил кого, простил для вас от лица Христова" (2 Кор. 2, 10).

Михаил: Каждый христианин должен прощать другого.

Иоанн: Разумеется, да. Но всегда ли такое прощение имеет смысл очищения от грехов?

Михаил: Еще можно было бы думать, что любой христианин способен очищать другого от грехов (хотя это умаляет достоинство Бога), но у вас это какие-то особые люди, представители иерархии.

Иоанн: Представьте себе, что Вы заболели. Станете ли Вы обращаться с просьбой об исцелении к первому встречному? Наверное, нет. Вы обратитесь к людям, для которых лечить других, - призвание, то есть к врачам. Священники и есть такие люди, которые призваны Богом врачевать души и тела людей. Никто не может стать благодатным священником, если не призван Богом (см. Евр. 5, 4). Никакое человеческое избрание не делает человека священником. Эту благодать человек получает от Бога через возложение рук священства (см. 1Тим. 4, 14). Возложение рук людей, не являющихся священниками, не имеющих благодати, бессмысленно.

Михаил: У нас один Врач - Христос. По-моему, это исключает потребность в других врачах. Кроме того, разве не все христиане - священники? (см. 1 Пет. 2, 9).

Иоанн: Я не очень понимаю такую логику. Христос - наш Учитель, но Он поставляет учителей в Церкви (1 Кор. 12, 38). Христос - Пастырь, но поставил пастырей из людей (1 Пет. 5, 1-5). Христос проповедовал, но и апостолам Он заповедал то же самое. Христос исцелял, но и апостолы призваны исцелять. Таким образом, существование Небесного Врача в лице Иисуса Христа, не исключает врачей на земле в лице священников и святых подвижников. Видимо, протестанты не понимают, что Церковь - это Богочеловеческий организм, в котором каждый христианин служит другому для спасения различными путями (см. Еф. 4, 11-12). Каждая кухарка не может управлять государством, не так ли? В Церкви Христовой каждый верующий не может быть учителем, проповедником, врачом душ и телес (см. 1 Кор. 18, 29). Вообще, стихи 12-28 12-й главы 1 Кор. есть не что иное, как указание ап. Павла на необходимость иерархии в Церкви. Слова из ап. Петра, о которых нам уже приходилось говорить, означают священство Церкви, а не каждого ее члена в отдельности. Уже в книге Исхода есть слова о "царстве священников", но в ветхозаветной церкви была иерархия, и не было "всеобщего священства".

Видимое посредничество, через которое Бог сообщает людям благодать, имеет соответствие в двойственной, духовно-материальной природе человека. Бог мог бы проповедать Евангелие без проповедников, исцелять без святых, очищать от грехов без священства. Посредники нужны не Богу, но людям, потому что нашей природе естественное получать от Бога помощь через зримое посредство (см. Рим. 10, 14). Мы видим, как Господь избирает 12 апостолов, дает им власть прощать грехи: "Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся" (Ин. 20, 23), крестить и учить народы (Мф. 28, 19). Только на двенадцать сошел Святой Дух в день Пятидесятницы (Деян. 2, 14). Апостолы и есть первоначальная церковная иерархия, через которую благодать изливалась на всю Церковь. Ап. Павел говорит о себе и других апостолах: "Каждый должен разуметь нас как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих" (1 Кор. 4, 1).

Именно это имеют в виду православные, когда говорят о священнике как совершителе таинств. Итак, не всем верующим заповедано крестить, совершать Евхаристию, отпускать грехи и т.д. Только апостолам и их преемникам через благодатное руковоложение, - священникам. Не надо думать, что иерархия возникла только после того, как христианство стало государственной религией. В творениях христианских писателей первых 3-х веков немало говорится об иерархии и ее ступенях. Уже св. Игнатий Богоносец в начале 2 века (еще был жив ап. Иоанн) пишет верующим: "Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви" (Послание к Траллийцам, 3 гл.). Если без диаконов, пресвитеров и епископов нет Церкви, то, очевидно, это не просто административные должности, но благодатное служение, без которого нет спасения. В конце 2 века св. Ириней Лионский и Тертуллиан указывают на необходимость рукоположения для благодатного священства: для них цепь рукоположений, непрерывно идущая от апостолов вплоть до настоящего времени, - один из главных признаков истинности Церкви.

Михаил: Простите, а где в Библии сказано, что к Церкви нужно принадлежать, чтобы спастись?

Иоанн: Мы уже достаточно говорили о том, что нельзя спастись без таинств (крещение, миропомазание, покаяние, Евхаристия и т.д.). В таинствах мы соединяемся с Богом, а без этого нет спасения. Поскольку таинственная жизнь осуществляется в Теле Христовом, то, следовательно, не принадлежа к Церкви, спастись нельзя. Об этом свидетельствует ап. Павел, говоря, что "Христос глава Церкви и Он же Спаситель тела" (Еф. 5, 23). Собственно, многие образы нового Завета подтверждают мысль о том, что Церковь необходима для спасения: лоза и ветви, краеугольный камень и строящее на нем здание пастырь и стадо²³⁶. Можно вспомнить слова св. Киприана Карфагенского о том, что спасение вне Церкви - это то же самое, что спасение вне Ноева ковчега. Именно так: Церковь на земле - это общество спасаемых (см. Деян. 2, 47) посреди океана зла, а не спасенных, как учите вы. Церковь на земле не состоит из одних святых: в ней есть "пшеница и плевелы" (см. Мф. 13, 24-32), есть "сосуды не только золотые и серебряные, но деревянные и глиняные" (2 Тим. 2, 20). Святость Церкви означает, что в ней есть все, нужное для спасения - полнота благодати.

Протестанты склонны думать, что Христос - это одно, а церковь - нечто совсем другое, какие-то люди, мешающие общению с Богом. Такое воззрение возникло в результате протеста против католической церкви, но в православии всегда понимали, что Церковь - это не собственность иерархов во главе с "наместником Христа", папой, а бытие Христа (и всей Троицы) во всех истинно верующих в него свобод-

ных и разумных личностях (людях и ангелах), осуществляемое через таинства (в случае людей) в установленном Богом порядке.

Михаил: Из Ваших слов можно сделать вывод, что церковь - это в основном иерархия. Разве это правильно? И как быть, если иерархия действительно мешает общению с Богом?

Иоанн: В том, что Вы говорите, содержится одно требование: Вы хотите, чтобы иерархия была достойной. В конце концов, поэтому протестанты и отвергли католическую иерархию. Мне представляется, что если бы иерархии Церкви, ее священство, все были бы истинными христианами, то наследники Лютера не стали бы так упорствовать в ее отрицании. Если священник уклонился в ересь или ведет жизнь, недостойную христианина, то он может быть запрещен в служении или лишен священного сана. Вы часто упрекаете православных, что у них иерархия активна, а миряне - пассивная инертная масса. Да, жизнь православных приходов может напоминать такую картину. Но ведь это грех, заключающийся не в вероучении, а в искажении вероучения христианами. По мнению современного греческого богослова Христоса Яннараса, в православии священники не образуют "клира" как обособленной от остальной массы верующих касты, чье "посредничество" необходимо для умилоствления Божества. Они воплощают в себе преобразующее жизнь единство общины, они - "отцы", "рождающие" людей для жизни бессмертной и нетленной, единой и в то же время разделенной между всеми, как в лоне семьи²³⁷.

Михаил: Если ваша церковь верит так, то почему в реальности все иначе?

Иоанн: Не сказал бы, что у нас "все иначе". Церковная община - семья, а не 2 класса верующих: небольшая "элита" и "простой народ". Это "не так" потому же, почему мы все грешим, стремясь переложить всю ответственность, всю активность на иерархию (у православных), или на Бога (у протестантов с их учением о предопределении). У вас это "снятие бремени" привело к вероучению о гарантированном спасении, православие же в отличие от католичества избежало искажений в теории, но на практике они, увы, случаются, как и другие грехи.

Итак, Церковь - это не только иерархия, но собрание всех верующих, в котором каждый выполняет необходимые для спасения служения (в том числе служение священства), православие не учит, что священники - это те, которые дают спасение, а паства, - те, которые только принимают. Можно сказать, что вся Церковь и принимает спасение, и дает его. Дело в том, что когда мы говорим о совершении Богом таинств через священника, то не нужно думать, что остальные люди (прихожане, паства) в совершении таинства никак не участвуют. Нет, таинства совершаются по молитвам всей Церкви, весь народ Божий (т.е. и миряне) участвуют в совершении таинства, но у священника как предстоятеля общины (отца семьи) здесь главенствующая, незаменимая роль (в крайних случаях священник может совершить таинство и без мирян). В этом плане можно сказать, что миряне - сослужители священнику в богослужении. Это не всеобщее священство в протестантском смысле, так как здесь у каждого свое незаменимое, но необходимое в Церкви служение. Поскольку таинство совершается по молитвам всей Церкви, то каждый верующий и дает спасение, и принимает: в Церкви каждая личность служит для спасения других личностей, а Бог дает спасение всем.

Михаил: Все-таки, чтобы избежать разрыва между иерархией и мирянами необходимо учение о всеобщем священстве.

Иоанн: Тогда и вашу административную иерархию нужно упразднить. "Разрыв" возникает там, где нет любви. Если ее нет, никакие рецепты не помогут. А иерархическое священство необходимо хотя бы потому, что оно придает духовной жизни объективный характер: спасение не замыкается на одном, изолированном индивиде, но осуществляется в общине через видимое учительство и руководство в духе жертвенной любви. Мы уже говорили о таинстве покаяния. Разве будете Вы отрицать, что кающемуся нужен духовный совет со стороны наиболее благочестивых людей, духовных учителей? Например, человек не может побороть чудовищные греховные помыслы, или не знает, совершил он грех или нет, то есть ему необходима духовная терапия, посредничество в деле покаяния. Исключение такого посредничества может привести к катастрофе, ибо без благодатного лечения грехов человек гибнет.

В православии эту роль играет священство или монашество (если монах не был священником, то он давал духовные наставления кающемуся, а затем грехи отпускал священник). Посредничество в покаянии делает его объективным: "Церковь ничего не может отпустить без Христа, а Христос ничего не хочет отпустить без Церкви. Церковь может отпустить что-либо только кающемуся, то есть тому, кого коснулся благодатью Своею Христос, а Христос ничего не хочет разрешать тому, кто презирает Церковь"²³⁸. Интересно, что даже протестантский теолог Пауль Тиллих признает: «поскольку Христос не есть Христос без Церкви, Он и становится Христом»²³⁹. Если человек презирает Тело Христово, о каком покаянии может идти речь?

Это ведь презрение не к отдельным "плохим" людям из иерархии (которых тоже нужно любить), а к Самому Христу, Который основал Церковь для спасения (см. Мф. 16, 18).

Михаил: Мы отвергли иерархию, чтобы устремиться к Самому Христу, то есть именно потому, что мы любим Его!

Иоанн: Протестанты всегда говорят это, но если Лютеру не нравились католические иерархи, то, может быть, стоило изменить учение о Церкви так, чтобы положение иерархии перестало быть таким "княжеским"? Зачем же для этого было отвергать спасительные догматы, и создавать церковь, основанную не на Христе, а на Лютере? Вы прекрасно знаете, что моральный облик Лютера был ничуть не лучше (если не хуже), чем у критикуемых им католических иерархов. И потом, разве американские евангелические миссионеры живут в меньшей роскоши, чем кардиналы средних веков?

Не протестанты первые начали "критиковать иерархию". И у православных, и у католиков, было немало людей, бичевавших пороки духовенства. Более того, еще 1000 лет назад св. Симеон Новый Богослов говорил о том, что недостойные священники не имеют права совершать таинства покаяния: "Ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни почтенным достоинством архиерейства, патриархам ... митрополитам и епископам ... только из-за рукоположения и за его ценность не дается от Бога оставлять грехи, да не будет! (...) Но только тем, кто среди священников и архиереев... может быть сопричислен к лику учеников Христовых за чистоту"²⁴⁰.

В связи с этим, преп. Симеон даже развивал теорию, что власть отпускать грехи перешла от священников к простым монахам: "Прежде ... одни архиереи получали власть вязать и решать, по преемству от божественных апостолов, но ... когда архиереи стали негодными, это страшное действие перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь ... когда они ... священники и иереи ... подпали под действие духов заблуждения и ... погибали, оно было перенесено избранному народу Божию ... монахам. Не то что она была отнята от священников и архиереев, но они сами отчуждили себя от нее"²⁴¹. Впрочем, по мнению св. Симеона, и монахи сделались недостойными, "немонашествующими". Нужно заметить, что, несмотря на столь радикальную критику, св. Симеон не отрицал необходимости священной иерархии и прав священства совершать таинство Евхаристии. В его словах не "бунт против иерархии", но требование, чтобы служение священства совершалось достойными людьми, святыми. Впрочем, и за самым недостойным священником нужно видеть святую Церковь, по молитвам которой таинства совершаются. Отрицание за священством совершения таинств может привести к "харизматической анархии". Мы должны стремиться к тому, чтобы иерархия была "самой достойной", но это не повод отрицать Церковь.

Михаил: У нас проповедники - это и есть наиболее духовные христиане.

Иоанн: Вы знаете, у меня складывается совершенно противоположное впечатление, - думаю, что среди пятидесятников более благочестивы обычные верующие, а не пасторы и учителя. Еще более благочестивы ваши дети, которые молятся Христу с чистым сердцем, и которым мало доступны заблуждения взрослых. Среди рядовых пятидесятников (и баптистов) можно встретить более близких православию людей, чем среди заокеанских чудотворцев.

Михаил: Что бы там ни говорили, но ваши миряне не занимаются учительством, а иерархия также не очень активна в деле проповеди.

Иоанн: В православии проповедь - это не единственный способ приобщения к Христу, так как без таинств человек не соединяется с Христом. Что касается проповеди, то по поводу пассивности мирян я могу с Вами согласиться. Но, во-первых, и у вас далеко не все проповедуют, во-вторых, для этого нужен дар, харизма, которую Бог дает не всем. В православии всегда существовала боязнь профанации проповеди, боязнь того, что твои слова и степень твоей чистоты совершенно не совпадают. У апостолов была святость, а у нас? Если от проповедника не исходит сияние святости, то результат проповеди бывает прямо противоположным, и она превращается в агитацию и пропаганду, то есть проповедь без благодати.

Михаил: Успехи пятидесятнической проповеди огромны. Это доказывает благодатность наших проповедников.

Иоанн: Что это доказывает, мы еще посмотрим. Ведь привлекать в проповеди может совсем не благодать. Ваши упреки в пассивности мирян в деле проповеди справедливы, но ситуация меняется. Православие не запрещает такую проповедь, и мы видим, что ведущий православный сектолог А.Л. Дворкин - мирянин, цитированный мною Х. Яннарас - тоже мирянин, а один из самых известных православных богословов в современной России - отнюдь не патриарх и не митрополит, но диакон (младшая ступень священства), о. Андрей Кураев. Так что активная роль мирян оживляется в Церкви после советского "заморозка". Кроме

того, активность в деле духовного учительства всегда проявляли и монахи, многие из которых не принадлежали к иерархии.

Подводя итог нашему разговору о Церкви, необходимо сказать, что бытие во Христе и бытие в Церкви - это не два разных образа бытия, но одно и то же, если Церковь истинна. Нельзя быть во Христе, низвергая Церковь, Его тело, и нельзя быть в Церкви, отвергая ее Главу? Ваша ностальгия по временам первохристианской церкви, когда различие между иерархией и мирянами было меньшим, чем в последующие времена, вполне объяснимо. Однако увеличение этой дистанции в послеконстантиновскую эпоху было неизбежным. Времена небольших гонимых общин должны были когда-то миновать. Если бы они не миновали, давно бы наступил Страшный Суд. С официальным признанием христианства наступили новые испытания. Количество христиан в общинах резко возросло, а уровень духовности стал падать: в этих условиях роль иерархии повысилась. В противном случае это грозило бы распадом Церковного организма. Отказ от притока большого числа христиан и попытка сохранить маленькие духовные общины апостольского века (пожертвовать количеством ради качества) могли привести только к изоляции Церкви и последующим расколам. Так что у Церкви был только один путь - спасения всех, кто пришел в нее. История христианства показала, что этот путь был верен, и Церковь за эти 2000 лет дала миру превеликое множество святых, которые во главе с Христом освещают нашу дорогу к спасению.

Можно обсудить и еще одну проблему, связанную с темой Церкви. Вот протестанты говорят, что в православии нет демократии: не избирают миряне священников. А Вы можете себе представить, чтобы больные выбирали врача, или студенты выбирали преподавателя? Понятно, что это привело бы к полной безконтрольности и анархии. Это было возможно в маленьких общинах древней Церкви, где большинство членов жило в святости. Но в нынешнее время, когда почти все мы от святости далеки, такая демократия будет давать противоположные результаты: избрание угодных, предвыборная борьба и другие проявления мирского духа. Чтобы прекратить это, Церковь отказалась от демократии, которая из «святой демократии» древности превратилась в нечто иное. С другой стороны, демократия осталась: больные могут ходить к тому или иному врачу, как и студенты к тому или иному преподавателю, - никакого «диктата» и «монархизма», о котором говорят протестанты, на самом деле нет.

Таким образом, спасение без посредничества Церкви это проповедь без проповедников, врачевание без врачей, семья без отцов. Это отвержение общины, в которой неизменно пребывает и которую возглавляет Христос, во имя своего субъективного, эгоистического спасения и создание новых общин не во Христе, а во имя очередного проповедника, который в очередной раз понял "истину христианства", каковую до него никто не понимал. Поэтому ваша церковь, как и другие протестантские церкви - это отказ от служения Церкви для спасения тех, кто в ней.

Михаил: Но мы проповедуем Евангелие, следовательно, несем спасение в мир, не просвещенный светом истины.

Иоанн: Если ты не служишь спасению ближних (братьев и сестер, которые "уже спасены"), как можно служить спасению дальних? Кроме того, ваше служение дальним для спасения заканчивается, как только они уверовали, а в православии с этого момента все только начинается и продолжается бесконечно. Можно задаться и вопросом, скольких людей проповеди ваших учителей оттолкнули от христианства. Протестанты сами признают, что интерес к их проповедям с начала 90-х годов заметно уменьшился: говорят, что упал интерес русского народа к Христу. Люди не хотят признавать, что это не к Христу упал интерес, а к их интерпретации христианства. Слушая проповеди людей, убеждающих, что принятие Христа не ведет к непрестанной духовной битве с сатаной, а только к наслаждению плодами победы, люди приходят к выводу, что такое христианство и пресловутый "американский образ жизни" - почти одно и то же.

Михаил: Но это не так!

Иоанн: Может быть, это не совсем так, но человек потом будет всю жизнь думать, что другого христианства не бывает, а быть христианином а la Бенни Хинн для людей, принадлежащих культуре Пушкина и Достоевского неприемлемо. Еще раз скажу, что в православии вести к спасению могут не только слова о Христе, но и духовное делание в Нем. Проповедь делом - это, например, монашество.

Михаил: Меня всегда удивляла особая приверженность вашей церкви к монашеству. Я не могу отрицать, что среди монахов есть добрые христиане, но разве бегство от мира и суровый аскетизм - это то, чему учил Христос и апостолы? Христос учил не уходить из мира, а, наоборот, идти в мир и проповедовать Евангелие. В этом бегстве от мира сказывается какой-то эгоизм, когда человек стремится спасти себя и оставляет людей в мире непричастными к свету Господа.

Иоанн: Мне кажется, что в отрицании монашества протестантами есть много личного.

Михаил: Что у меня может быть личного против монашества?!

Иоанн: Я о другом. Отрицание монашества своим истоком имеет особенности личной судьбы Лютера. Он не нашел себя в монашеском подвиге. Но если из Лютера не получился монах, это совсем не значит, что монашество есть нечто нехристианское. Мне не хотелось бы вступать с Вами в "перебрасывание циталями" по этому поводу, могу лишь сказать, что уже слова Спасителя "Всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во стократ и наследует жизнь вечную" (Мф. 19, 29), свидетельствуют о духовной пользе отречения от мира, отречения от мира не как творения Божьего, но от греховного состояния мира, от зла. А если мы откроем 7-ю главу I Писания ап. Павла к коринфянам, то проповедь сурового аскетизма бросается в глаза: «хорошо человеку не касаться женщины» (I Кор. 7, 1); "безбрачным и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я" (I Кор. 7, 8); "Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене" (I Кор. 7, 32-33). Другой апостол, Петр, говорит так: "Как Христос пострадал за нас плотью, то и вы вооружитесь той же мыслью; ибо страдающий плотью перестает грешить" (I Пет. 4, 1). В первые 3 столетия монашеские устремления существовали как бы "под спудом", в условиях гонений. Но далее мы видим настоящий расцвет монашества, его ни с чем не сравнимое сияние.

Михаил: Я не понимаю, как можно спасать других, убегая от мира?

Иоанн: Может быть, лучше попытаться это объяснить, чем отвергать? Суть монашества состоит в том, что это «поиск непрерывного богообщения... это жизнь в Другом, но без потери своей собственной личности .. единение с Единым - это та полнота жизни, в которой гаснет, меркнет и исчезает влечение ко всему прочему, внешнему, и обращенность сердца к чему-либо, кроме Единого, воспринимается как измена»²⁴².

Михаил: Все это прекрасно, но я никак не понимаю, как это способствует спасению других людей. Сам монах, возможно, и спасется, но как же остальные люди, мир, который он покинул?

Иоанн: В том и дело, что спасение одного дает спасение и многим другим. В Православии всегда понимали, что молчание зачастую лучше ведет к спасению, чем речь. Молчание - это истинная речь, а "мысль изреченная" ... Молчание храма и икон ведет к Христу так, как не способны вести уста. Проповедь словами - один из возможных ее путей, и не более того. Можно понять ваше отторжение монашества: католическое монашество было слишком "от мира сего" и запятнало себя инквизицией (доминиканцы) и участием в политических интригах (иезуиты). В православии же монах "через очищение сердца, молитву и аскезу стремится стяжать Божественный свет в своей душе, но этот свет является в то же время стержнем мироздания; и потому свет, который стяжал монах в своем сердце, преображает весь мир. Он вдыхает в него жизнь, можно даже сказать, что этот свет реанимирует умирающее человечество, он противостоит разрушительной .. силе греха, и если бы не молитвенники за мир .. носители духовного света, то, может быть, мир уже изжил бы себя"²⁴³. Вспомните Содом, в котором не нашлось и десяти праведников. Монашество – это передний фронт борьбы с дьяволом, это, если хотите, разведка, спецназ по сравнению с остальной армией.

Нужно сказать, что и сами протестанты относились к монашеству не столь однозначно. Например, известный либеральный теолог А. Гарнак так писал о монашестве: "постящийся, невозмутимо и сосредоточенно ожидающий рассвета Божьего сияния .. не требующий от жизни ничего, кроме смерти, и преисполненный милосердия на основании совершенного самоотречения, совершенной чистоты - это и есть христианин.. Эти аскеты представляют проявления такой удивительной силы и тонкости религиозного чувства, такого проникновения божественным духом, такого внутреннего стремления уподобиться образу Христа, что приходится сознаться: тут жива религия, тут она достойна имени Христа"²⁴⁴. Впрочем, Гарнак тут же оставляет интеллектуальную честность, и вспоминает о том, что он лютеранин, видя в монашестве "противовес" "ритуалистической церкви". Он как будто забывает, что монашество всегда было опорой православия, монахи - это православные из православных.

Протестанты, покидая протестантизм, а вместе с ним и христианство, нередко осознавали, что отвержение аскетического подвига превращает христианство в нечто иное. В частности, известный философ Артур Шопенгауэр утверждал: "Протестантизм, устранив аскезу, ... отказался от глубочайшего ядра христианства и можно сказать, что он отошел от него (...). Может быть, эта религия хороша для благоустроенных, женатых и просвещенных протестантских пасторов, но это не христианство. Христианство - это учение о тяжелой вине человеческого рода ... и о стремлении сердца к спасению, которое может быть достигнуто лишь ценой тяжелейших жертв и отречения от своего Я, следовательно, посредством полного преобразования человеческой природы (...). Возмутительные злоупотребления церкви вызвали глубокое негодование праведного духа Лютера. Но привело это к тому, что он все больше нарушал основные требования христианства...

В связи со всем этим католицизм представляется мне христианством, подвергшимся позорным злоупотреблениям, протестантизм же - христианством выродившимся"²⁴⁵. Другой бывший лютеранин, а впоследствии атеист, Л. Фейербах говорил о том, что "протестантизм есть практическое отрицание христианства и практическое утверждение естественного человека, правда, и он предписывает умерщвление плоти, отрицание естественного человека; но...это умерщвление и отрицание не имеют уже для него религиозного значения и силы и не оправдывают человека, то есть не делают его угодным Богу и блаженным, само отрицание плоти в протестантизме ничем не отличается от того ограничения плоти, которое возлагают на человека естественный разум и мораль(...)Лишь на небе прекращается мирская точка зрения протестантизма; там мы уже больше не женимся, там впервые мы совершенно обновляемся, а здесь все остается по-старому"²⁴⁶.

А вот мнение еще одного экс-лютеранина Фридриха Ницше, подводящее итог протестантизму: «Лютеровская Реформация .. была грубым, обывательским непониманием .. не понимали знамения *торжествующей* церкви и видели только коррупцию ... Он выдал каждому на руки священные книги, - тем самым они попали, наконец, в руки филологов, т.е. отрицателей всякой веры, зиждущейся на книгах. Он разрушил понятие «церковь», отбросив веру в богодухновенность соборов: ибо только при условии допущения, что инспирирующий дух, заложивший основания церкви, все еще живет в ней, все еще строит, все еще продолжает воздвигать свой дом, понятие «церковь» сохраняет силу. Он вернул священнику половое сношение с женщиной: но способность к благоговению, присущая вообще народу и прежде всего женщине из народа, на три четверти поддерживается верой в то, что исключительный человек и в этом пункте .. будет исключением, - именно здесь народная вера во что-то сверхчеловеческое в человеке, в чудо, в искупительную силу Бога в человеке обретает себе своего утонченнейшего и каверзнейшего адвоката»²⁴⁷.

Конечно, православие возражает против обязательного celibата священников, но речь идет о безбрачии как особом служении Богу, которое отверг протестантизм. Это привело к катастрофическим последствиям, о которых и говорит немецкий философ: «Лютер, после того, как он дал священнику женщину, должен был отнять у него тайную исповедь, это было психологически верным решением: но вместе с тем был .. упразднен и сам христианский священник, глубочайшая полезность которого всегда состояла в том, чтобы быть священным ухом, скрытым колодцем, гробовой доской для всяческих тайн .. он разбил идеал, которого сам не мог достигнуть, в то время как казалось, что он ненавидит и поражает вырождение этого идеала. Невозможный монах, он фактически отпихнул от себя господство *homines religiosi*: таким образом, он осуществил в пределах церковного .. порядка то самое, с чем он так нетерпимо боролся в связи с бюргерским порядком, - «крестьянскую войну»²⁴⁸. Разумеется, миссия священника не только в том, чтобы выслушивать исповедь и хранить ее тайны, но и в духовной терапии, однако, именно эта миссия была снята со священника реформацией: священник более не духовный врач, - он такой же одиночка, как и мы, наедине с собой справляющийся со своими «проблемами».

Эти люди потому и покинули протестантизм, что он представлялся им деградирующим христианством; они понимали, что "протестантизм поставил человека ... в жизни, на практике, в морали - на точку зрения дохристианскую, ветхозаветную, на точку зрения Адама, или природы"²⁴⁹. Последнее у Фейербаха означает именно отрицание необходимости аскетизма для спасения. Мне кажется, протестантам нужно помнить, что сам Лютер еще сохранял некоторую расположенность к аскетическому образу жизни: "Если сопоставить брак и девственность, то, конечно, целомудрие есть более благородный дар, чем брак"²⁵⁰. В 20 веке часть протестантов осознала, что отрицание монашества в 16 веке было неправомерным: англикане, и, в какой-то степени, лютеране стали создавать монашеские общины.

Михаил: Я не отрицаю, что в монашестве есть положительные моменты, но главное - это все-таки стремление к Христу. В нашей церкви мы осуществляем это без всякого монашества.

Иоанн: Мне известно об этом. Когда я смотрю на фотографии ваших проповедников (скажем, Кеннета и Глории Коупленд), то не вижу в них ничего аскетического*. Для монашествующих образцом являются Господь и Его Девственная Мать, а кто является образцом для супругов Коупленд, мне неизвестно. Глядя на

* Какой так аскетизм, если у этих признанных лидеров пятидесятничества проблемы с элементарной скромностью: «Кен и я научились по Слову жить в согласии друг с другом. В нашей жизни действует сила гармонии - о чем бы мы ни соглашались согласно Слова Божия, происходит» (Коупленд Г. Воля Божия для тебя. - Минск, 1997. - С.152). Как это смиренно - сообщать всему миру, что вы гармонично живете во Христе. А вот еще пример - первый абзац из книги «Календарь победы»: «Прошло более 30 лет с тех пор, как мы приняли решение жить верой. С того времени наша жизнь стала более славной и интересной, чем мы даже могли себе представить. Мы увидели столько побед, что и не сосчитать. Духовных побед. Физических побед. Финансовых побед» (Коупленд К. и Г. От Веры в Веру - Календарь победы. Изд-во Коупленд, 2001. - предисл.). Ах, какая славная у нас жизнь! Интересно, а у супругов Коупленд бывают духовные поражения? Видимо, нет, а лишь «мелкие неприятности». Впрочем, в финансовых победах четы Коуплендов сомневаться не приходится. ... Для них вообще крайне важна эта тема: «Бог очень заинтересован в ваших финансах. Он хочет приумножить и защитить их. Как? Через десятину. Когда вы отдаете десятину, вы предоставляете Богу законное право вмешиваться в ваши финансовые дела. Вы делаете божественные вклады, которыми сможете воспользоваться в любой момент» (там же, 17 августа). Конечно, Бог обещает верующим благословения. Но здесь акцент делается на примитивном зарабатывании: получается, что десятина - это не столько жертва ради любви к Богу и людям, сколько «выгодное вложение капитала», - давай десятину, и всегда получишь с процентами! Зачем же после этого критиковать католическое учение о «заслугах»?

фотографию Глории Коупленд, я вижу внешность голливудской актрисы - очаровательная американская улыбка, дорогая косметика, модные одежда и прическа. Но когда мне говорят, что это великая святая, известная на весь мир обращением миллионов людей к Христу, то я перестаю понимать, что происходит. Она приводит людей к какому-то другому Христу, а не к Христу апостолов. Это подозрения еще более усиливаются, когда читаешь такие, например, откровения Кеннета Коупленда: "Однажды в 1998 году, когда я сидел в своем офисе, молясь в духе, я услышал голос Господа. Я просто откинулся в своем кресле и поклонялся Господу, когда услышал, как Он сказал: "Я хочу, чтобы ты сейчас купил абсолютно новый самолет. Его слова удивили меня. Начнем с того, что я не думал, что мне нужен новый самолет. Мне нравился тот, который у меня уже был. Но Господь конкретно назвал мне производителя и модель самолета, который Он хотел, чтобы я купил, а также сказал, когда именно его купить. Я так и сделал. Это был первый абсолютно новый самолет, который я когда-либо покупал. Когда я спросил Господа, почему Он хотел, чтобы я купил именно новый самолет, Он ответил: "Мне надоело, что Мой народ все время думает только о старом самолете, старом доме, старой машине и старой одежде"²⁵¹. Мне трудно это комментировать ..

Михаил: Что здесь особенного? Человек услышал от Господа, что нужно купить новый самолет, необходимый для миссионерской деятельности.

Иоанн: В самом рассказе об этом прямо не сказано. В любом случае такое "откровение" немыслимо в апостольские времена, да и в последующую эпоху нечто подобное трудно вспомнить. Из Нового Завета мы можем увидеть, что хотя богатство само по себе не является грехом, но "как трудно имеющим богатство войти в Царство Божие! .. Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие" (Мк.10; 23, 25). Из уст Спасителя мы слышим: "Пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах" (Мк. 10, 21).

Михаил: Это сказано одному человеку, но данные слова не являются всеобщей заповедью.

Иоанн: Как бы там ни было, но мы не приведем примеры из Нового Завета, где Христос или апостолы сказали бы богатому человеку, что он спасется и будет настоящим христианином, если к своему имению прибавит еще одно, а потом еще и еще... Но вы придерживаетесь другой заповеди: "Как легко имеющему самолеты и покупающему новый самолет, войти в Царствие Божие!" Мы "спасены", становясь святыми миллиардерами во Христе!

Михаил: Если человек любит Христа, то сумма его состояния не так уж важна.

Иоанн: Да, только непонятно, что же этот человек больше любит, - новые самолеты, машины, или Христа? Кеннет Коупленд, возможно, сказал бы, что он любит Иисуса, Который с небес диктует ему, самолеты какой модели нужно покупать.

Михаил: В начале этого разговора я говорил, что мы должны стремиться к тому, чтобы избежать вражды. Взаимные обвинения только усиливают ненависть.

Иоанн: Вы правы, но указать человеку на его заблуждения, - это не всегда означает вынести судебный вердикт. По части заблуждений я ничем не лучше Вас, но есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, которая не заблуждается.

Михаил: В вашей церкви много такого, что затрудняет путь к спасению. Человеку, вошедшему в православный храм трудно разобраться в том, что происходит, так как обряды препятствуют ощущению присутствия Божьего.

Иоанн: Понимаю. Вы, как и все протестанты, убеждены, что у нас "обряд вместо Бога". Но ведь обряды есть у всех. У вас их тоже немало. Многие наивно думают, что если священник в особых одеждах, то это обряд, а если пастор в пиджаке с галстуком, то это отрицание обряда. Нет! Пасторы в пиджаках, таблички с цитатами из Библии, электронная музыка современного типа, совместное раскачивание и чуть ли не танцы во время собрания, залы дома культуры или обычные частные дома, - это элементы вашего обряда. И когда Якоб Цопфи восклицает: "Кто может утверждать, что трезвые богослужения ... являются самыми непревзойденными?"²⁵², то я понимаю, что трезвая обрядность православия (или католичества) его не устраивает, ему просто нужен новый обряд! Простите, а где в Библии сказано, что "пьяный обряд" является самым лучшим? Ап. Павел говорит христианам, что "все должно быть чинно и благопристойно" (I Кор.14,40). Эти слова как раз и направлены против "нетрезвости" в богослужении. Любой обряд отражает духовность. Православные храмы, иконы, свечи и фимиам внутри храма, одежды священника - отражают духовность Церкви, зовут человека к горнему миру, говоря, что этот мир уже есть здесь и ты должен приобщиться к нему. Мне не понять, как ваша обрядность может вести к Богу. Неужели помещение внутри дома культуры вызывает трепет сердца? Неужели душа бывает влекома к Богу от эстрадной музыки, звучащей на ваших собраниях? К какому Богу? Борясь с обрядами как препятствиями на пути к Богу, вы со-

здали обряды без Бога (крещение, хлебопреломление). Поистине, это странный способ борьбы с обрядностью!

Михаил: Ваши обряды непонятны современному человеку, а наши служения гораздо понятнее.

Иоанн: "Современный человек" настроен нередко против христианства. Изменить обряды специально для него, - это значит сделать их менее христианскими. Вообще говоря, языки православия и пятидесятничества отличаются. Передо мной ваше молодежное издание "Книга жизни" (Ижевск, 2000), в котором приведены тексты молитв, предназначенных для молодежи.

Михаил: Не понимаю, о каких "языках" Вы говорите. Язык этих молитв самый обычный, так молится любой христианин.

Молитва 1: Любящий Отец, благодарю Тебя за то, что Ты сотворил меня с определенной целью. Сегодня я решил подчинить свою сексуальную жизнь твоим замыслам и порядку, и буду хранить свою чистоту до брака. Сохрани меня от нечистых мыслей и искушений, помоги сделать правильный выбор и не попасть под влияние окружающего мира.

Молитва 2: Боже, я знаю, насколько важно иметь в семье здоровые отношения. Помоги мне жить в мире с моими родителями, братьями и сестрами. Я решил со всей серьезностью и ответственностью отнестись к своей будущей семье. Я хочу создать семью, которой бы ты был доволен.

Молитва 3: Боже, в конце жизни, когда я предстану пред тобой, я хочу, чтобы Ты был доволен моей жизнью. Я буду много работать и учиться, чтобы добиться успеха в этом мире. Но я знаю, что должен использовать свои знания, способности и средства, чтобы помогать другим, которым повезло меньше, чем мне. Помоги мне, Господь, дай мудрость разумно распорядиться своими способностями и возможностями и дай смирение, чтобы всегда относиться к другим так, как я хочу, чтобы относились ко мне.

Иоанн: Для сравнения я приведу молитву св. Ефрема Сирина (он жил в 4-м веке, но с тех пор православная духовность не изменилась): "Господи Иисусе Христе, Сын Божий, Боже Спаситель мой, неизреченное утешение, спасительное Имя, даруй мне недостойному рабу Твоему сокрушение и просвещение сердца, чтобы просветившись сердцем со сладостию источать мне слезы в чистой молитве, и Ты немногими моими слезами изгладишь рукописание грехов моих, и ради малого плача угасишь во мне разгоревшийся огонь. Ибо, если дашь мне, Владыка, плакать здесь, то освободишь меня там от огня неугасимого. И хотя знаю, знаю, долготерпеливый, человеколюбивый Господи, что каждый день и час безмерно преогорчаю и прогневаю Тебя, но благодать долготерпения Твоего препобедит мою злобу и горечь. Ибо если мать, непочитаемая собственным детищем своим, побеждается своим сердоболием и не может презреть его; то не тем ли паче благодать и благодать Твоя, благоутробный и долготерпеливый Господи, подвигнутая безмерными Твоими щедротами, победит мою злобу и помилует меня? Ей, благолюбивый Господи, Бог милости и щедрот, спаси меня от лукавых помыслов скверного и страшного врага, который ежечасно оцепляет и угнетает душу мою лукавыми и скверными помыслами. Изреченная сила Твоя, Христе, запретившая волнам морским, да запретит ему, да приведет его в бездействие и да отгонит далеко прочь от меня, раба Твоего. Ибо каждый день обновляет он против меня козни свои и спешит возобладать расслабленным умом моим и удалить меня от Тебя и от Божественных заповедей Твоих. Но, Владыка, многомилостивый Господи, пошли вскоре, и от меня, непотребного раба твоего, отжени сего великого змия со всеми лукавыми и гнусными его помыслами, да буду чисто воспевать и славословить Тебя с Безначальным Твоим Отцом и Всесвятым, Благим и Животворящим твоим Духом непрестанно и ныне и всегда и во веки веков. Аминь"²⁵³.

В православных молитвах гораздо больше покаяния. В вышеприведенных текстах ваших молитв удивляет, что покаянию удалено мало места. Немного и прошений к Богу. Зато основное место занимают декларации и клятвы перед лицом Господа. Человек сообщает Богу: я буду делать то-то и то-то. Я не очень понимаю, зачем христианину "успех в этом мире"? Мы стремимся к успеху в мире ином, ибо Царство Божие не от мира сего, разве апостолы добивались успеха в этом мире? В православной молитве немыслимы слова "я решил подчинить свою сексуальную жизнь твоим замыслам"; наверно, православный будет молиться так: "Господи, избави меня от блуда и даруй целомудрие истинное". Перед ликом Божиим чаще всего мы не обещаем, мы просим помиловать нас и избавить от зла. И еще. Мне кажется, для человека, выросшего в России и причастного нашей культуре, неестественно молиться так, как в этих молитвах*. Этот язык, утверждающий собственную самодостаточную субъективность, чужд русскому сердцу.

* Это касается не только молитвы. Вот фрагмент из книги известного шведского пятидесятника: «Святой Дух сказал Картеру помочь церкви верить Богу о финансах для церковного здания.. Он думал, что члены церкви сами могут верить о финансах для себя. Но Бог сказал: «У них нет веры о таком количестве денег, она есть у тебя. Почитай ближних своих большими себя. Верь о финансах для их здания!» (Экман У. Молитва, потрясаящая нации. - М.: Слово жизни, 1999. - С.50,51). Очень похоже на «гоблинский перевод». Возможно, оригинал блещет литературными красотами, но ведь российские пятидесятники сделали именно такой перевод и с удовольствием «проглатывают»

Михаил: Русское, американское - это не принципиально, главное, чтобы молитва шла из глубин души, была искренней.

Иоанн: Конечно, это так. Но духовность этих молитв весьма различна, - вряд ли Вы будете это отрицать. Духовность пятидесятничества производит неоднозначное впечатление в разных своих проявлениях, напр., интересно узнать, что один из ведущих проповедников вашей церкви, Райнхард Боннке называет себя "комбайн Божий", а "автор" торонтского благословения, Родни Ховард-Браун - "барменом Святого Духа"²⁵⁴. Вам не кажется, что даже мысль о том, чтобы кто-либо из апостолов назвал себя подобным образом, является кошунственной?

Михаил: В рамках русской ментальности это, конечно, звучит дико, но в Америке иначе смотрят на эти вещи: такие прозвища воспринимаются там без шока.

Иоанн: Мне казалось, что самым важным здесь является то, как на эти прозвища должно смотреть с точки зрения Евангелия.

Михаил: 2000 лет назад не было комбайнов и барменов.

Иоанн: Зато теперь они есть. Еще за несколько столетий до них Франциск Ассизский называл себя "акробатом Божьим". Теперь эта линия привела к "комбайнам" и "барменам". Где ты, Евангелие?

Ваши проповедники слишком часто используют приемы "от мира сего" в проповеди Евангелия. Не будем обращаться к далекой Америке, обратимся к нашей стране, для примера приведу текст приглашения на ваше служение: "Приглашаем вас на праздник христианской Церкви «Слово Божье» ... В программе: концерт христианской музыки (поп-техно); игры с подарками-сюрпризами; молитва за больных".

Такое впечатление, что тебя приглашают на эстрадное шоу. Кто мог заранее знать, что мы доживем до "христианского попа" (простите) и "техно". К сожалению, проповеди ваших миссионеров приводят к мысли, что Христос - это главный "подарок-сюрприз", который человек выиграет, придя на ваше собрание. Ваши проповеди Христа - это, скорее, реклама Христа. Как и в любой рекламе, Вас убеждают, что стоит придти в данный евангелический супермаркет и приобрести товар, и проблем больше не будет, а Вы будете наслаждаться товаром. Как и в рекламе, всегда появляются люди, которые рассказывают, как чудовищна была их жизнь до приобретения товара, и как безбрежно их счастье теперь, когда товар с ними! Простите за эту иронию, но ее невозможно скрыть. Тем более, что речь идет не о комедии, а о трагедии, которая совершается на наших глазах со все новыми и новыми душами.

Михаил: Трагедия, на мой взгляд, состоит в том, что ваша церковь не способна донести Евангелие до душ многих людей. К тому же, вы мешаете это делать другим.

Иоанн: С Вашей точки зрения, можно воспринимать ситуацию таким образом. Думаю, что Вы понимаете: для православных ваша проповедь означает привлечение душ на путь погибели. То есть Церковь не считает, что вы чисто проповедуете Евангелие. Наблюдая проповеди ваших миссионеров, нельзя отделаться от ощущения, что они воспринимают Иисуса Христа "этаким приятелем, которого можно похлопать по плечу, с которым можно пропустить стаканчик брэнди, или кока-колы"²⁵⁵ (поэтому не случайно, что книга Бенни Хинна называется «Доброе утро, Святой Дух»). В одной пятидесятнической книге меня поразило название главы - "расслабься, Бог любит тебя".

Михаил: Разве не нужно напоминать человеку, что Бог его любит?

Иоанн: Никто не спорит с тем, что это необходимо. Но человеку также необходимо напоминать, чтобы он своими грехами не огорчал Бога. Не "расслабляться" нужно, а не грешить, и не отчаиваться, если согрешил.

Михаил: Так это и имеется в виду!

Иоанн: Тогда почему бы не сказать это обычным языком: "не отчаивайся, Бог любит тебя"?

Михаил: Так понятнее для многих людей.

Иоанн: Боюсь, что стремление к понятности часто приводит к искажению евангельского благовестия. В результате человек слышит слова, вроде "Иисус любит тебя, брат! Это круто! Аллилуйя! Ты спасен!!! Приходи к нам, и ты всегда будешь в хорошем настроении!"

Михаил: Мне кажется, такая проповедь весьма эффективна сейчас.

Иоанн: Да, это весьма эффективно, - если мы хотим изменить евангельскую весть до неузнаваемости. Мы с Вами уже касались вопроса о том, почему люди выбирают именно наши исповедания. Эта проблема представляется мне одной из самых важных. Почему вы стали именно пятидесятниками, а не православными, хотя и родились в православной стране?

его: значит, они считают это «духовным». Действительно, главное – чтобы была вера «о таком количестве денег». Судя по всему, у лидеров пятидесятничества по всему миру такая вера есть.

Михаил: Я же постоянно говорю Вам об этом: у вас нет проповеди, людей отталкивает ваше средневековое христианство. В своей церкви я расслышал истинный зов Евангелия.

Иоанн: Не перестаю соглашаться с Вами: да, православные недостаточно активны в деле проповедования Христа. Православие, кстати говоря, не «средневековое» христианство, а, скорее, "античное", кроме того, если людей отталкивает православие, то может быть дело в людях? Ведь ваше "современное" христианство тоже многим не по душе. Пятидесятники, с которыми мне довелось общаться, говорили, что они пробовали ходить в православную церковь, но им никто ничего не объяснял, они столкнулись с неэтичным отношением к себе (скажем, их отругали за то, что "свечку не туда поставили" и т.д.). Конечно, эти грехи есть у части православных.

Мы виноваты перед вами в том, что в православии вы не увидели православия, а увидели грехи отдельных прихожан, вы жаждали Иисуса, а мы напоили вас только собственной горечью. Перефразируя древнее изречение св. Иоанна Златоуста, можно сказать, что если бы мы были такими православными, как следует, вам вряд ли пришлось искать истину в пятидесятничестве. Многие люди искали совершенную церковь, но не нашли ее в православии, не почувствовали его вкус, не узрели его света, потому что грехами своими мы затмили для вас свет солнца. В православных публикациях последнего времени нередко звучит мотив: нам, православным, дана полнота истины, но с ней мы достигаем порой меньших результатов, чем протестанты (и другие инославные) с теми элементами истины, которые есть у них, т.е. протестанты бывают более достойными своей веры, чем православные - своей.

Михаил: Отсюда следует, что ваша критика пятидесятничества неуместна.

Иоанн: Если что-то и следует отсюда, так это то, что нам нужно быть настоящими православными. Ваше достоинство относится к субъективной стороне религии, - к тому, что может человек. Можно ведь говорить и о достойных мусульманах, но это же не значит, что нельзя критиковать ислам.

Михаил: Мы любим Христа, - в этом основа христианства.

Иоанн: Не могу не согласиться с Вами, но любить Христа, - значит любить Его во всем: в святых, в Церкви, в святынях. Отвергая Его в них, вы объективно искажаете любовь к Нему, превращая ее в ненависть. Прошу меня простить, я не могу подвергать сомнению то, что субъективно, всей душой, Вы любите Христа и стремитесь к постоянному общению с Иисусом, но, к сожалению, на деле выходит не совсем так. Говоря о вас, я бы согласился с мнением одного из православных священников (о. Александра Захарова), что среди протестантов есть порядочные, благочестивые люди (по вашим меркам), но подлинная святость у вас невозможна. Мне приходилось встречать много благочестивых баптистов и пятидесятников, однако все они считали себя спасенными и святыми, думая, что их грехи уже не являются грехами для Бога (Он не ставит их нам в вину, так как спас нас по вере). Именно поэтому к вам обращены слова апостола Иоанна: Если говорим, что не имеем греха, - обманываем самих себя, и истины нет в нас" (1Ин. 1, 8). Ваше учение о святости и спасении делает невозможным спасение.

Вы наверно знаете, что слово «пятидесятник» есть в Библии. Там оно обозначает, конечно, нечто совершенно иное, чем сейчас. В 4-й книге Царств есть такой эпизод: «И отвечал Илия, и сказал пятидесятнику: если я человек Божий, то пусть сойдет огонь с неба и попалит тебя и твой пятидесяток. И сошел огонь с неба и попалил его и пятидесяток его» (4 Цар. 1, 10). Наказание Божие постигло этих людей, поскольку они и их царь Охозия решили вопрошать Веельзевула, божество Аккаронское. Да, слово «пятидесятник» имеет здесь другой смысл, но совпадение знаменательное. Я от всего сердца желаю вам, чтобы вас не постигла участь пятидесятников из этой книги.

Православные не желают вам гибели, они желают вашего спасения: не измены Христу, но полного обращения к Нему. Все, что мы можем, это жить по-христиански, проповедовать и молиться о тех, кто уклонился от Христа: Господи, приведи в Твою Святую Церковь рабов Твоих, отступивших от Тебя. Ушли они от пути правого, но Ты, Боже Милосердный, верни их на этот путь, показав им покаяние истинное. Рабы Твои погибают в заблуждении, обрати их ум и сердце ко спасению, да не узрят адских мук, да не придут в землю забвения, да не падут в тартар, да не провалятся в преисподнюю. Избавь их, Господи, от пламени неугасимого, да соединятся с Твоей Церковью. Пребывают они в узах демонских, - разорви эти цепи, Господи, ибо все возможно Тебе, да исполнится воля Твоя. Господи, преодолей мрак неведения заблудших братьев и сестер, дабы они увидели свет православия. И когда они созерцают Твои святые иконы, направь их ум к молитве, а не к хуле; и когда они стоят в храме Твоем, наполни их душу радостью в Боге и веселием истинным; и когда они читают Твое Писание, отверзи ум к его истинному разумению. Очисти их любовь к Тебе от ереси, как пшеницу от плевел. Умножь, Господи, те ростки истины, которые есть в них, да вырастут они в цвет спасения. Ты, Господи, желаешь спасения всех, ибо Ты есть Любовь, - помоги им из-

бегнуть страданий геенских и да будут воспевать Тебя со всеми верными. Всеблаженный Иисусе Христе, растопи лед лжи во всем их существе, да не будут гореть в огне бездны, и да пребывают в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, без которой никто не увидит спасения. Господи, спаси и помилуй заблудших рабов Твоих, да обретут путь во правой вере молитвами Святой Твоей Матери и всех святых. Аминь.

ЗАМЕТКИ О ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

Две тысячи лет назад Христа распяли на кресте. Он умер, но потом воскрес. Сейчас Его распинают на эстраде. Фарисеи и гонители христианства стали телепроповедниками, его нищие апостолы - миллионерами. Нет ничего более антирелигиозного, профанного, атеистического, чем эти сборища во дворцах спорта и на стадионах, вдохновляемые чудовищной рекламой и «миссионерами от бизнеса», шоуменами и диск-жокеями Бога, с ловкостью конферансье соединяющими бесовскую игру с духом партийно-профсоюзного собрания. Недавно я видел приглашение на встречу ... по проблеме «Бог и ваши финансы». Вот уж действительно «христопродавцы».

Кутырев В. А. Разум против человека

Священник становится человеком, берет жену и ... родит детей. С другой стороны, Бог вновь становится небесным холостяком без семьи; ставится под сомнение, является ли Его Сын законнорожденным; святые получают отставку; у ангелов подрезаются крылья; Богоматерь теряет все права на корону небесную, и Ей воспрещено творить чудеса.

Генрих Гейне о реформации

1. Как-то я познакомился с двумя пятидесятническими пасторами: их звали пастор Володя и пастор Миша. По-русски это звучит несколько странно, но что поделать. Оба были в белых рубашках, причем от пастора Володи так пахло одеколоном, что было трудно дышать, сидя рядом с ним, не говоря уже о молитве. Впрочем, это кому как.

2. случается, что человека одолевает искушение экуменизмом. Дескать, одно дело – «книжные различия», а другое – реальные люди. Они ежедневно молятся Христу, в воскресенье идут на собрания, и вообще, ведут благообразную (по их представлениям) жизнь, а в это время большинство наших православных соотечественников никому не молятся, никуда не идут, и умирают чаще, чем рождаются. Кажется, что различие между благочестивыми православными и протестантами не так уж и велико. Но.. Но вдруг слышишь от девушки-пятидесятницы с ярко накрашенными губами и не очень длинной юбкой: «Вы знаете, я святая», и экуменические помыслы начинают проходить. Конечно, девушка не сумасшедшая и, безусловно, умна, и говорит она эти слова совершенно трезвым тоном, однако .. страшновато! А тут еще другая дама-пятидесятница спокойно утверждает, что она обладает всеми дарами Святого Духа (любовь, милосердие и т.д.). Довершает разгром экуменизма парень-баптист, говорящий, что хотя он грешник, но для Бога – святой. Так что, - клин клином вышибают.

Сталкиваясь с такими ситуациями, думаешь: уж лучше русские атеисты, чем русские ученики американских протестантов. Русские атеисты большей частью все-таки не считают себя святыми. Можно рассуждать и по-другому: да, у протестантов много чудовищных заблуждений, но это люди, которым небезразлично, - верить во Христа или в переселение душ, энергетику, чакры и прочую чепуху. Это люди, которые оказались способны к выбору, - и, несмотря на серьезные заблуждения, выбрали Христа. В то же время большинство наших соотечественников к такому выбору пока не способны. Поэтому нередко думаешь, что люди, которые искренне стремятся к Иисусу, несмотря на их враждебное отношение к православию, ближе к Церкви, чем те, кто называет себя православным, носит крестик, и ни во что не верит и не собирается верить.

3. Многие обращают внимание на то, как духовная жизнь человека сказывается на его внешнем облике. Вспоминаю фотографию одного баптиста вместе с дочкой в Интернете. Очаровательный ребенок лет семи. Белые бантики. Душа ангела. Вот только глаза.. Они как будто изуродованы неизвестным вирусом. Они смотрят в какое-то уютное ничто, в приятную на ощупь пустоту. Слепота на самом дне глазного ябло-

ка. Глядишь на эти глаза как на колодец, в котором, чем дальше, тем больше слепоты, пока не достигнешь места, где все наполнено слепотой.

Вообще глаза протестантов заметно отличаются от глаз православных. Разумеется, дело не во внешней красоте, не в «физике». В этих глазах запечатлен духовный тупик, какое-то «опьянение спасением». Такое ощущение, что эти глаза лишены влаги, отчуждены от воды жизни вечной, не сияют благодатью Господа. Взгляните на лица пасторов и неопротестантских проповедников. Те же «застывшие» глаза с их пугающей неподвижностью, словно иссяк родник небес. Лица, порождающие представление о выжженной пустыне: вода бытия испарилась. Лицо православного подвижника говорит нам о победе над страстями, о любви вечной. У протестантских «подвижников» не так. Здесь страсти не побеждены, а ушли вглубь, одеты в новые одежды. Видны человеческие религиозные усилия, которые не преображены благодатью. Любовь почти не соприкасается с вечностью, а остается на уровне человеческих эмоций.

И вот смотрит на тебя это дитя, протестантский ангел с полумертвыми глазами и с полустлевшими крыльями, улыбается и это – улыбка с примесью безумия. Хочется плакать, встать на колени перед этим ребенком и спросить: «Бедная, кто тебя так искалечил?!». Кто сделал ангела сумасшедшим?! Знаю лишь одно – есть Врач душ и телес, Которого нужно молить о спасении этой маленькой детской души.

4. В одном украинском екуменическом журнале увидел фотографии пятидесятнического собрания. На одной из них что-то вроде концерта: стоит фортепиано, парень играет на гитаре, много маленьких детей поют какую-то песню. На сцене плакат с надписью – «Прими огонь». Православные дискутируют с пятидесятниками, выдвигают сложные богословские аргументы, а здесь все ясно и прозрачно: «Прими огонь». Не хватает только одного, последнего слова – «ада».

5. Однажды две студентки решили сходить на пятидесятническое собрание. В листовках это называлось «встреча с американской молодежью». Почему-то вся американская молодежь была «оттуда». Пришли, сели на стулья. Слева и справа подсели американские парни, говорили о том, как они любят русских. Потом началось собрание. Девушек удивила странная, практически танцевальная музыка. Ритм ускорялся. Они не понимали как под такую музыку можно еще и молиться. Припев повторялся много раз подряд («Святой Дух сойди на нас»).

А дальше дамы испугались. Некоторые люди рядом с ними, да и по всему залу начали трястись, проносили какие-то непонятные звуки: обстановка была психопатической. Студентки ужаснулись и пошли к выходу. Дорогу им преградил охранник: «А вы куда, девушки?». Они говорят: мы хотим уйти. Охранник: «Вам что, не понравилось? Это вы просто в первый раз, с непривычки. Приходите еще, и вам непременно понравится». Слова, похожие на слова наркомана. И девушки ушли из пятидесятнического рая. А могли бы остаться. Остаться легче, но они, слава Богу, ушли.

6. Посмотрите на лица людей во время пятидесятнического собрания (достаточно видеопленки). Эти содрогания, экстатические восторги, опьянение, пульсирующая эйфория. Боже, да ведь это оргия. Да, это не физический разврат. Это метафизическая оргия, трансцендентальный блуд. Лица женщин объаты огнем как будто во время совокупления: вспоминаются экстазы Терезы Авильской и известная скульптура Бернини в римской церкви Санта Мария делла Виттория, - здесь, правда, такие экстазы возможны практически ежемгновенно. Здесь и Христос, и Святой Дух превращаются в языческих богов, с которыми возможно только такое, мистико-эротическое «общение». Испытав трансцендентальное наслаждение со стороны «духа», человек нуждается в этом насилии со стороны «духа» в еще большей степени. Быстрая музыка и агрессивная, напористая проповедь помогают этому. «Христианской оргии» быть не может по определению. Но у пятидесятников это именно оргия. Вспоминаются гностики, в хороводной песни которых пелось: «Благодать пляшет»²⁵⁶. Так и здесь: есть и хоровод, есть и танцы, есть и несущий гибель запах оргии.

7. Католическую церковь часто сравнивают с государством: у Ватикана есть глава, министры, денежная единица, тюрьма и т.д. У американских протестантов многое напоминает коммерческую фирму. Вежливое обслуживание клиентов, реклама предлагаемого товара, даже прикрепленные значки, говорящие о «качестве товара» и о самом продавце. На одном значке написано - «на 100 % для Иисуса», на другом - «в этом году я прочитаю Библию от корки до корки», на третьем - «Иисус изменил мою жизнь, а как насчет тебя?», на четвертом - «Я уже родился свыше, а ты?», на пятом – «Спасен по благодати», на шестом – «Знаю дорогу» (видимо, в ад), на седьмом – изображение креста, и на его фоне два слова по-английски, - «live» и «dove». Знакомый сценарий: человек сообщает, что он купил товар и ему теперь хорошо, а как насчет Вас, посетитель нашего магазина? На одном баптистском календаре было написано: «С Иисусом Христом в светлое будущее». А однажды баптисты вывесили плакат: «С Иисусом Христом в третье тысячелетие». Неподалеку висел рекламный щит, на котором было написано: «С новым сотовым в третье тыся-

челетие». Сходство обезкураживает. И не только в этом. Приглашая на рождественский концерт молодежь, баптисты написали внизу объявления: новое поколение выбирает Христа. Может, они перепутали с пепси? А вот «христианские евангелизационные футболки», на которых написано: «Христос. Нет равных. Неповторим. Вне конкуренции». И после этого будем сомневаться, что эти люди превращают Христа в товар. Впрочем, это еще цветочки. Недалеко от города Хэйнс-Сити (штат Флорида) располагался рекламный щит со словами: «Лото: главный приз – 15 млн. долларов победителю». Местный пастор-пятидесятник Микки Картер поместил рядом аналогичный щит, на котором написано: «CHRIST: grand prize 100000000 years to every believer. Begin today», то есть «Христос: главный приз – 100 млн. лет каждому верующему. Начни сегодня»²⁵⁷. В этом и состоит прелесть неопротестантизма: Христос в нем – это grand prize, дающий обладателю сравнительно беззаботную жизнь.

8. В одном из университетов пятидесятники раздавали журналы, которые, видимо, должны были «привести людей к Иисусу». На первой странице приведены причины, по которым этот журнал нужно прочесть. Первые три причины: самооценка, любовь, секс. Есть еще ключи к успеху, здоровье и т.д. Расчет верный: высокая самооценка, – это то, что волнует среднего американца, а теперь и многих русских. А здесь тебе скажут: ты недоволен собой, – прими Иисуса, и тут же будешь считать себя святым, проблем с самооценкой не будет. Любовь и секс здесь разделяются и это тоже рассчитано на обывателя, который все хуже понимает термин «любовь». Социологические исследования показывают, что в протестантских странах, чем религиознее человек, тем выше его самооценка, у православных наоборот, – чем религиознее, тем больше осознание своей греховности. Этот журнал рассчитан на тех, для кого глубокое осознание греховности неудобно. Зато хочется побыстрее решить свои проблемы, в том числе духовные. Интересны такие советы: правильно питаться, соблюдать личную гигиену, заниматься физкультурой и спортом, достаточно спать, чтобы вести здоровый образ жизни. Так что монашество у этих новых фарисеев может вызвать только презрительную улыбку – ведь это нездоровый образ жизни. Пост тоже как-то плохо вписывается в эти советы. Но обыватель будет рад: он узнает себя.

Любопытно, что во всем журнале нет ни одного религиозного изображения: нет ни храмов, ни икон, ни картин, ни молящихся людей. Нет людей, о которых можно было бы сказать, что они религиозны. Улыбающиеся женщины, дети, мужчины, которые играют в спортивные игры, читают, рисуют, кувыркаются в траве. При чем здесь Христос, непонятно. Тем не менее, это создает впечатление, что в христианской жизни все радостно, приятно, и полно наслаждений. На страничке «секс» приведена молитва «Отче наш». Однако ее текст неполон. Не хватает следующих слов: но избавь нас от лукавого. Может быть, это «случайность»?

9. Для миссионерского проекта «Надежда есть» баптисты придумали таблички с такой же надписью. Эту табличку должен носить «миссионер». На табличках, которые пришлось увидеть, – фотографии милых девушек «пляжного» типа, которые очаровательно улыбаются, сверкая белоснежными зубами. Итак, – надежда есть. Вот только на что?

10. Как-то раз мы с моим знакомым беседовали с одной дамой, пятидесятницей. Знакомого особенно интересовало отношение пятидесятников к постам. Дама говорила, что у православных есть общеобязательные посты, а это, дескать, неправильно. На вопрос, как же она постится, дама сказала: «Я сама решаю, когда. Вот если я чувствую, что недостаточно люблю Бога, тогда я пощусь». Судя по ее словам, постится она нечасто. Все остальное время она чувствует, что «достаточно» любит Бога!

11. Порой обращаешь внимание на то, что у протестантов американского типа молитва играет иную роль, чем у православных. У нас молитва – это труд, покаяние, хвала. У протестантов – это практически только хвала, это – отдых, релаксация. Посмотрите, как люди закрывают глаза, и кричат: я люблю тебя Иисус! Здесь молитва – это отдых с «любимым другом» Иисусом. В некоторых ветвях пятидесятничества люди могут молиться по несколько часов, но цель тут – экстаз, духовные наслаждения, то есть, опять-таки, молитва – не духовный подвиг, но непрекращающаяся сладость. Помню, как одна дама говорила мне: помолюсь, и чувствую, как Господь изливает в мою душу дары благодати, и так хорошо, так приятно. Так что, во время молитвы нужно купаться в удовольствиях, а не лить слезы покаяния.

12. С миром протестантизма я познакомился в 1990 году, учась в институте. Приехали две девушки – Мария и Анна. Мария была старшей и говорила в основном она. Они не сказали, к какому исповеданию принадлежат. Все сводилось к тому, что быть с Иисусом, – это классно. Как водится, раздавали брошюры. Молились с нами, взявшись за руки и закрыв глаза. Приглашали в Москву на молодежное служение Боба Уайнера. Дали приглашение. На этом листке было написано, что нужно создавать церкви в каждом институте, на каждом предприятии, в каждой конторе и т.д. Меня не покидало ощущение, что нечто похожее я

уже читал. Все это очень сильно напоминало работы Ульянова-Ленина и его коллег. Так же и вирус заражает организм. Я очень хотел поехать, но почему-то не поехал. Бог помиловал.

13. Протестантские объявления нередко поражают своей ложью. Пятидесятническая листовка: Международная благотворительная организация «Книга жизни» в сотрудничестве с миссией «Родители против наркотиков». В гостях у учебных заведений г. Брянска американская группа из г. Чикаго. Встречи: Быть хозяином своей жизни - твой выбор сегодня: наркотики, алкоголь, секс.. Каковы последствия? Каждый вечер – молодежный концерт: ДК Всероссийского общества слепых 18:00. Вход свободный. Как видите, нет ни слова «христианство», ни слова «церковь», ни слова «Библия», ни слова «религия» (на слова «Книга жизни» многие не обратят внимания, к тому же, они набраны мелким шрифтом). Тем более, нет слова «пятидесятничество». Но одна правда в этом объявлении все же есть: это адрес, куда нужно придти, - ДК слепых. Стало быть, нас приглашают стать слепыми.

14. Всегда удивляешься, насколько светской является религия протестантов. В приглашении пятидесятников читаешь: «Дорогой друг! Приглашаем тебя на концерт с участием театра-пантомимы «Шоколад», спектакль «Путь к Истине». Путь к «шоколаду» пятидесятников будет очень сладким! Вот реклама баптистов: «Встреча с американскими спортсменами, врачами, бизнесменами, военнослужащими и христианской молодежью .. В подарок Евангелие, видео- и аудиокассеты». Без встречи с американскими спортсменами русскому человеку нельзя спасти душу! «Христианские дискотеки» пятидесятников уже не удивляют, а страшат. Но дискотечное, попсовое технокристианство расширяет свои ряды: если богослужение становится дискотекой, дискотека становится богослужением.

15. По каналу ТНТ регулярно показывали проповеди пятидесятнической проповедницы Джойс Майер. Она металась, бегала по сцене, делала гримасы, проводила аналогии с христианской жизнью (многие аналогии были связаны с автомобилем), а, однажды, она вывела на сцену девушку, и они ходили по сцене «паровозиком», причем Майер изображала веру, а девушка - разум. Меня спросили: скажите, - это программа для идиотов? Нет, что Вы, - это программа для американцев, для людей с американским мышлением. Я думал, кого мне напоминает эта дама-проповедник. Потом понял: да это же Клара Новикова американского евангелизма! Эстрадного шоу здесь значительно больше, чем проповеди, точнее, такая проповедь и есть шоу. Я уверен: если бы госпоже Новиковой поручили проповедовать, то она справилась бы с этой работой лучше, чем миссис Майер.

16. Протестанты отмечают, что их прочтение Евангелия к началу XXI века претерпело странные метаморфозы. Например, появилось «Евангелие» от Диснея. Его принципы: побольше, покрасивее, получше, поинтереснее. В протестантской проповеди все это уже есть. Вам предлагают «приобрести Христа» как последнюю рыночную новинку. Есть еще «Евангелие» от МакДоналдса. Это значит: эффективность, расчетливость (все заранее взвешено), предсказуемость, автоматизация (все, что можно, заменяется автоматами). Первый Макдоналдс в Москве называли «последней иконой американца», а один рабочий назвал это «небесным блаженством»²⁵⁸. Известный баптистский проповедник Виктор Гамм говорит, что баптистские служения напоминают гамбургер или сэндвич, где заранее известно, что там находится. Все взято под контроль и рассчитано заранее настолько точно, что в Боге нет необходимости. Один пастор говорит: «Я теряю до 20% своей эффективности, если нет хорошего освещения и озвучивания»²⁵⁹. Так мог бы сказать рок-музыкант или шоумен, но так говорит пастор! Валерий Гилецкий, епископ союза баптистских церквей Молдавии, с горечью констатирует, что протестантская церковь становится шоу-бизнесом: «Казалось, нам и не нужно уже сверхъестественное вмешательство Бога, когда в нашем распоряжении современная техника и технология»²⁶⁰. По этому поводу известный философ Жан Бодрийар замечает: «Религия сделалась спецэффектом»²⁶¹. На одной пасторской конференции в Чикаго говорили о том, что если в церкви бюджет состоит из 500\$, то 300\$ нужно тратить на ее техническое оснащение. В результате служение сводится к холодному бухгалтерскому отчету: сколько душ покаялось, сколько присутствовало на собрании, сколько денег собрано. В одной баптистской церкви на стене висел листок – «список спасенных за прошлый год». В списке 25 фамилий – отчет перед небом о проделанной работе.... Поэтому утверждается, что пастор должен быть «не только хорошим проповедником, но и отличным менеджером. Второе качество часто становится важнее первого»²⁶². То есть протестантская церковь, это все-таки компания, управляемая менеджером.

Завершает триаду «Евангелие» от MTV (кстати, основатель MTV Боб Питман - сын методистского пастора). Простая философия: давать программы по вкусу зрителя. Люди, которые уже ничего не читают (в том числе и Библию), могут увидеть телекартинку. «Campus Crusade for Christ» планировал показать фильм «Иисус» для 475 млн. человек в 216 странах. Один сотрудник этой организации говорит: «Иногда трудно

сказать, кого люди принимают в качестве Спасителя: изображение на экране или Самого Иисуса Христа»²⁶³. Мы видим, что протестанты, отвергнув настоящую икону, пришли к ложной, технологичной иконе, которая готова заменить им Христа. Христа превращают в «мультяшку», которая выполняет любые твои желания, в телеобраз, который становится значительно ближе людям, чем настоящий Христос. Это еще не говорящий образ Антихриста, но шаг именно в таком направлении. Раньше считалось, что мы должны быть такими же, как Христос. Теперь «телехристос» такой же, как мы.

17. Многие люди, услышав песнопения баптистов или пятидесятников, говорят: как это может нравиться?! Не знаю, может быть, здесь что-то со вкусом. Потому что, если это нравится, значит, какие-то проблемы с восприятием. Такой человек будет презрительно отзываться о православной музыке, находя ее скучной и непонятной, отворачиваться от православных икон и при этом с энтузиазмом встречать попсовые песнопения и комиксообразные иллюстрации. У баптистов наблюдается дискуссия по поводу того, какая музыка приемлема. Раздаются голоса о том, что музыка должна быть духовной, поэтому приемлема далеко не любая мелодия. Но люди, привыкшие идти в ногу со временем (нельзя же отставать от американских братьев), все равно склоняются к тому, что духовна любая музыка, лишь бы слова были христианскими. Тогда и хэви-металл будет духовной музыкой! Вот только какого духа... Необходимо понимать, что даже те люди у протестантов, которые настаивают на различии между духовной и светской музыкой, имеют в виду нечто иное, чем православные. Как известно, протестантизм изначально говорил об отсутствии принципиального различия между сакральным и мирским. В этом мире нет «святого» в смысле «благодатного», есть «святое» в смысле «используемого в религиозных нуждах». Следовательно, не должно быть и особой, сакральной музыки. Обмирщение музыки заметно уже в католичестве, а у большинства протестантов – тем более. Если у лютеран сохранилась «духовная музыка», то лишь из-за элементов консерватизма в позиции Лютера по этому вопросу.

У американских протестантов другая позиция и другие традиции. Впрочем, уже Лютер использовал песни в мирском стиле для прославления Бога. Известно, что «песня «О благодать, спасен тобой» - это немного переделанная популярная кабацкая песня»²⁶⁴. Песни чернокожих протестантов (спиричуэллс) стали основой джаза, блюза и рок-н-ролла. «Фортепианные соло Джерри Ли Льюиса, «Тутти-Фрутти» Элвиса Пресли – это имитация того, что они с детства видели и слышали в церквях»²⁶⁵. Мик Джаггер, лидер «Роллинг Стоунз» сказал, побывав на концерте Литтл Ричарда (известный рок-н-рольный музыкант): «Возникает впечатление, что ты на евангелизационном собрании»²⁶⁶. Рэй Чарльз, знаменитый блюзмен, снискал популярность, сочинив песню «I've got a woman». Он взял за образец музыку американских баптистов, наложив на нее мирской текст²⁶⁷. Таким образом, «духовная музыка» американских протестантов является весьма мирской. Если музыка европейских протестантов – это упрощение католической, то здесь – это упрощение упрощения. Естественно, что в такой ситуации отстаивать права какой-то особой духовной музыки практически невозможно. Дело не в том, можно ли использовать элементы современной музыки во внехрамовой проповеди (очевидно, да, хотя и с величайшей осторожностью), а в том, можно ли использовать музыку мира сего как богослужебную?

Людей приучили к тому, что традиционное, древнее – это плохо, а новое, современное – это хорошо, поэтому на разговоры о духовной музыке они реагируют так: мы не мамонты! Православная музыка ведет к покаянию, приобщает Христу; неопротестантская – к человеческим восторгам по поводу «спасения»: она приобщает человека к себе как центру мироздания, и отрывает от Бога. Протестантам говоришь: нельзя петь о Рождестве на мотив «фабрики звезд», а они опять: мы – не динозавры. В общем, да здравствует «Евангелие» от попсы! Только цепляясь за этот мир, они могут существовать: чем обмирщеннее, тем лучше. Должна ли быть музыка не от мира сего? Этот вопрос бессмысленно задавать протестантам. Вам скажут, что есть христианский рэп, смысла которого Вы не понимаете, потому что плохо знаете английский. Не стоит удивляться, читая слова о том, что в начале 90-х годов «верующие в России еще не приучились слушать рэп»²⁶⁸. Безоблачные были времена!

18. Говоря о музыке, стоит вспомнить и о словах. Я понимаю, что у баптистов, адвентистов и пятидесятников не было своего Пушкина. Здесь опять проблема вкуса. Это замечают и сами протестанты. В одном из их гимнов поется: «Мы Христовы рыболовы / В глубине плывут стада (!!!) / Братья, все ли вы готовы / Бросить в море невода?»²⁶⁹. Вот критический комментарий Павла Бегичева, баптистского проповедника: «Плывущие в глубине стада ... могут означать только тех свиней, которые бросились в море после того, как Христос разрешил бесам войти в них»²⁷⁰. Он же рассказывает: «Как-то благовествовали мы в больнице и пели песню .. «Сколько раз Ты меня хранил / На крутых поворотах жизни / Ты избрал меня, искупил / И наполнил Собой мое сердце». После служения подошел интеллигентного вида дедушка и со слезами в го-

лосе сказал: «Ребята! Ну почему Пушкин, развратник и похабник, писал стихи, которые божественны? А вы такие хорошие, о Боге нам рассказываете, а поете всякую чепуху?!». Я что-то пытался объяснить, но у меня ничего вразумительного не получилось»²⁷¹. Если не обращать внимания на моральную характеристику русского поэта, то с остальным не поспоришь.

19. О поэзии неопротестантов нужно вести особый разговор. Человек, привыкший к поэзии православного богослужения, будет поражен тем, что в протестантских гимнах в чрезвычайно малой степени присутствует догматика. Нет тринитарного богословия, да и о Троице упоминается очень редко; догмат искупления представлен только в виде бесчисленных «аллилуйя» по поводу собственного спасения и фраз о том, что Иисус за нас страдал. Возникает ощущение, что эти стихи мог сочинить какой-нибудь советский поэт средней руки, поскольку отсутствие особых дарований и революционный активизм здесь налицо. Видимо, такой и должна быть «безблагодатная христианская поэзия», однако, трудно избавиться от чувства смертельной скуки. Протестанты часто говорят, что такие музыка и поэзия необходимы для популяризации, иначе население не поймет. При этом забывают, что популяризация, как правило, означает измельчение, отсутствие глубины, а, в конечном счете, - ересь. Как сделать «популярным» Христа? Да очень просто: надо превратить Его в человека, или редко упоминать о Его божественной природе. Богочеловек Христос менее популярен, чем улыбающийся проповедник протестантских комиксов и фильмов. Как сделать «популярной» литургию? Нет ничего проще: нужно выбросить из нее все мистическое, божественное, прекрасно-символическое. Оставшееся хлебо-преломление будет иметь большой успех среди населения, - здесь нет ничего, превышающего возможности разума среднестатистического человека. «Популярное» означает: как можно меньше божественного, как можно больше греховного, человеческого.

20. Мир баптистской поэзии действительно порождает представления о советских «певцах». Например: «Для голодного есть резон, за горбушку отдать именье, / А у нас иногда, как сор, выметает горбушку веник. / Поле спелой отборной ржи в лето позднее колосится. / Добрым делом, брат, докажи, что для Господа стал ты пшеницей»²⁷². Интонации революционных маршей обнаруживаются во многих гимнах: «Шествуем к небу дорогой тернистой, / Веруя сердцем в Иисуса Христа, / Смело идем к правде вечной и чистой, / Пусть славят Господа наши уста. / Нас окружают все темные силы, / Души хотят погубить навсегда, / Будем же верны Христу до могилы, / Нет, не изменим Ему никогда!»²⁷³. В общем, смело мы в бой пойдем, за власть ..(далее подставьте по желанию), и темные силы нас злобно гнетут. Поражает чудовищный антропоцентризм, эти смакования собственных желаний, эгоцентрические декларации «Я хочу» перед лицом Христа: «Я хочу, на Иисуса взирая, идти/ По волнам разъяренного моря /.. Я хочу на Иисуса взирая идти / И любить бесконечно и чисто /.. Я готова все обиды земные снести, / Быть отзывчивой к сестрам и братьям /.. Я хочу на Иисуса взирая идти, / Петь Ему всею юною жизнью»²⁷⁴. Люди непрерывно клянутся в верности делу Христа и всегда готовы! Те же партийные мотивы и в другом гимне: «Христиане вечным светом сияют, / Их, титанов по вере, недостойн весь мир, / Пронесем же, как факел, в этой жизни суровой / Жар любящего сердца с детства и до седины!»²⁷⁵. А вот слова, которые непременно покажутся родными человеку, воспитанному в сталинскую эпоху: «Бодро! бодро! – так велит Он нам, / Бодро, бодро, - прямо в Ханаан! / Бодро, бодро! – пусть наш хор звучит, / Сам за нас Спаситель победит»²⁷⁶. Возникает ощущение революционного вождя, эдакого «Мартина Лютера древнего Израиля», титана, борющегося против богов, который бросает вызов ветхозаветным архиереям, и своих учеников призывает к некоей политической демонстрации: «Вперед, вперед! – Господь зовет. / - Иди за мной на труд святой!» / Всегда молись, всегда трудись, / Всегда борись, всегда учись!»²⁷⁷.

21. Однажды, перед открытием своего храма, баптисты устроили шествие. У православных есть крестные ходы, на которых несут хоругви, поют, молятся. Здесь люди несли транспаранты с библейскими цитатами и строчками собственных гимнов. И все это очень сильно напоминало .. первомайскую демонстрацию. Если по отношению к православию советские ритуальные действия являются пародией, то по отношению к протестантам так не скажешь.

Представьте себе: люди несут транспаранты (как лозунги партии), мелодия песен и их обрядность мало отличаются от советских, а поют они следующее, - «Дружно, дружно за работу, / Прочь тоску, унынья тень! / Прочь беспечности дремоту, / Равнодушие и лень. / Встанем все одной дружиной, / Пилы, молоты возьмем / И, оставив дом старинный, / Будем строить новый дом»²⁷⁸. Вот стихотворение под названием «Сестрам»: «Сестры, к работе скорее, живее! / Дружной семьей объемлем весь мир! / В век непогоды, во время лихое / Людям построим веселия пир! / Прочь все земное, забудем печали! / Сестры, в ряды поплотней, потесней, / Чтобы от страха враги задрожали / И убежали с наших полей! /.. Сестры, к работе! Скорее за дело! / В руки серпы и на ниву живей! / Дружной семьей не робко, а смело / Чтобы убрали колосья с по-

лей!»²⁷⁹. Это вполне можно принять за гимн комсомолок или колхозниц. Как говорится, найди семь отличий!

Не удивляйтесь, если обнаружите среди баптистских песнопений такие, например, строки: «О товарищи, смотрите, / С неба дан сигнал / Новые полки, глядите, / Нам Господь послал»²⁸⁰. Или скажем: «Молодым капитанам веры, / Направляющим в небо путь, / Я желаю веры без меры / И чтоб мужеством крепла грудь!»²⁸¹. Советская интонация неистребима. Так что: «Жарок бой и страшно пламя / И колеблются места; / Подымите выше знамя / Победителя Христа»²⁸². Есть и враг у этих новых революционеров, - православие: «Дай, чтоб люди увидали / Вековой жрецов обман, / Чтоб с Тобой мы воссоздали / Церковь первых христиан»²⁸³. Любопытно, что эта партийность, дух строевой подготовки у баптистов чувствуется даже на небесах: «На небесной перекличке, на небесной перекличке, на небесной перекличке, / Там по милости Господней, буду я»²⁸⁴. Поэтому у баптистов не соборы, а съезды. Смешно читать, что на 31-м съезде ЕХБ (2002г.) присутствовал Дух Святой. Господа! По-русски так не говорят! Да, атмосфера партийного съезда у вас налицо, - достаточно посмотреть на фотографии с места события. Зачем же собственную взвинченность (см. выше тексты песен) объявлять действием благодати? И напоследок еще один пример «благодатных песнопений»: «Привет вам, Христово цветущее племя, / Рожденное в бурях великой судьбой, / Вас грозно встречает последнее время, / Зовет на последний, решительный бой! / Стеною стальной полки боевые / Неверье ведет к нам на лютую брань, / Сомкните ж теснее ряды молодые, / В решительной битве никто не отстань!»²⁸⁵.

22. Обращает на себя внимание, что протестантский рай – это не только место прославления Бога, но не в последнюю очередь, - место отдыха: «Жатва кончится, на отдых / В радость вечную войдешь»²⁸⁶. Во многих песнях повторяется следующий мотив, - почему я не птица, мне бы взлететь к Иисусу: «Хочу домой, я видел в снах чудесных / Край родины, край родины моей святой. / Там мой удел в обителях небесных, / А в этом мире я чужой. / Пришла пора, и птички улетают, / Чрез море к югу путь свой направляют. / Кто может преградить им путь домой? / И я домой хочу, хочу домой»²⁸⁷. А дома, в раю «отдых ждет меня в краю чудесном, там отдохну я от труда. / Там я найду покой душе желанный»²⁸⁸.

Конечно, и православные говорят о рае как о месте упокоения, но у нас главное – единение с Богом, пронизанность праведника благодатью Всевышнего. Разве праведники не трудятся на небесах, молясь за весь мир, и совершая чудеса? У протестантов преобладает ощущение того, что рай – это состояние праздности и наслаждения. В их небесах молитвы за братьев на земле, по сути, не нужны, так как эти братья и без того спасены. В раю уже нет забот, осталась только беззаботное веселие. Характерно, что в этих мечтательных песнопениях (в мире тоска, хочется в рай), как правило, человек говорит о себе лично, - «я»: «Как я хочу там отдохнуть, дышать, / И с восторгом наслаждаться, / Прославлять Христа, прославлять»²⁸⁹. Заметьте: вначале, - отдохнуть и наслаждаться, а затем, - прославлять. Замечательно такое описание рая: «Там так нежно, так прекрасно, там так мило, легко / Наслаждаться в общении святых»²⁹⁰. А вот – нечто фантастическое, - стихотворение под названием «**Небесные закрома**»: «Нам помоги колосьями быть вескими, / Чтобы в небесные Ты взял нас закрома»²⁹¹.

То есть протестанта привлекает в раю то, что он испытает там ни с чем не сравнимые духовные ощущения: «Там, в небесном восторге живом, / В полноте неземных умилений, / Я навеки сольюсь со Христом, / Славя Бога за милость прощений...»²⁹². Да, конечно, встреча с Христом тоже предполагается, но нетленный мотив: **я** буду наслаждаться. Протестанты любят описывать в своих песнях Царствие Небесное наподобие Апокалипсиса Иоанна. Православие этого скорее избегает, ибо наши слова слишком бедны, чтобы описать это Царство, но у протестантов, напротив, - все полно деталей. И здесь возникает чувство, что Бог нужен протестантам для того, чтобы иметь «райское наслаждение». Православные авторы отмечают у протестантов «потребительское отношение к Богу, когда Бог воспринимается в качестве средства для достижения некоей цели»²⁹³. Не случайно, что люди поют именно *о себе*, своих переживаниях в раю: «себялюбца «на небесах» привлекает то же, что и на земле – обрести радость и наслаждение *для себя лично*»²⁹⁴.

Таким образом, рай в протестантском понимании приобретает гедонистические черты. Можно заметить даже некоторое сходство с исламом. Здесь нет гурий и нет присущего мусульманскому раю материализма, но мотивы отдыха и наслаждений присутствуют. Замечено, что в мусульманском раю Аллах, в общем-то, не нужен: все и так хорошо. В какой-то степени, это свойственно и протестантскому раю: мои ощущения Христа могут оказаться важнее Самого Христа, - «Радуюсь тому, что я спасен! / Радуюсь, что Ты, Христос, воскрес!»²⁹⁵. Обратите внимание: сначала радуюсь своему спасению, а потом уже – Воскресению Христа!

И все же протестанты поют о тоске и завидуют птицам. Почему? В этом есть ощущения заключенного: «Голуби летят над нашей зоной, / А куда, куда они летят?». Люди купаются в восторгах, а здесь какое-то оцепенение. Мне кажется, что в этом мечтательном мотиве, в этом сплине, в этом стремлении к райской свободе птичьих стай, сказывается скрытое недовольство протестанта окружающим его миром «святых собраний». Примитивные песнопения, неглубокая догматика, скудная обрядность постепенно вызывают ощущения смертельной тоски. Да еще чуждый тебе православный мир. У нас Церковь – это Небо на земле, мир полон святынь, присутствия Божьего. Но для протестанта церковь – это отсутствие неба на земле, мир обезбожен, небо и земля разорваны. Поэтому томлением полна душа протестанта, тяготится его сердце, тянется высь. Это готика, но без красоты готики. Вспомните стрелки в протестантских книгах: человек не может достичь Бога, поэтому Бог спасает его без усилий со стороны человека. Но в протестантской действительности Бог не преображает человека, благодатно не присутствует в мире, поэтому остается только стремление самого человека, - «готическая» стрелка снизу вверх, которая не достигает Бога. Догматы говорят ему: ты спасен! Дух чувствует порой иное. Если спасен, что делать дальше? Проповедовать? Однообразие собственной проповеди утомляет самих протестантов. Чем заняться безработному, обреченному на спасение? Как быть подавленному безблагодатной суетой собраний, съездов, евангелизаций? Вот и стремится протестант вырваться из протестантской тюрьмы, хотя бы на небесах освободиться от пустоты молитвенных домов, от суесловия пасторов, от братьев и сестер по несчастью. Поймем ли мы эту тоску и принесем ли до этих душ благолепную свободу Церкви?

23. Тема экстаза, восторга занимают в протестантских песнях свое, почетное место: «Воспойте в восторге сердечном Спасителя, Господа сил!»²⁹⁶. Возникает буря восторга, ощущение экстатического танца, вихря, уносящего душу на небеса: «Нам Отец спасенье дал / Даром, даром, даром. / С неба Сына нам послал / Даром, даром, даром .. / С Богом нас Он примирил / Даром, даром, даром. / Вот течет поток для всех / Даром, даром, даром. / Дар спасенья даровал / Даром, даром, даром»²⁹⁷. А вот гимн, близкий к пятидесятничеству: «Дух Святой, сойди на нас, молим Тебя (2р.) / Силой свыше обнови нас / Дух Святой, сойди на нас, молим Тебя. / На меня повеи, на меня повеи, / На меня повеи, о Дух Святой (2р.)»²⁹⁸. Строка из другого гимна: «Руки подняв, я Тебя молю, благослови меня, Иисус»²⁹⁹. Вспоминаются собрания, на которых люди, подняв руки и пританцовывая, кричат, - «я люблю Тебя, Иисус», «благослови меня, Иисус». Так легко можно забыть о покаянии, особенно, если петь: «Как счастлив я! Он любит меня. / Любит меня, любит меня! / Как счастлив я! Он любит меня. / Любит Иисус и меня»³⁰⁰. Есть и молодежный вариант: «Я хлопаю Тебе, ведь я люблю Тебя (Зр.) / Иисус! Люблю Тебя. / Бог мой! Люблю Тебя! / Я руки поднимаю, я люблю Тебя! (Зр.) Иисус! / Бог мой! Люблю Тебя. / Иисус, люблю Тебя»³⁰¹. Как хорошо отдыхать с Иисусом, - просто «священный курорт»!

От некоторых текстов остается атмосфера священного забытья: «Живет, живет, / Иисус живет во мне! / Иисус живет во мне каждый день. / О, аллилуйя! О, аллилуйя! / Иисус живет во мне. / О, аллилуйя, О аллилуйя, Иисус живет во мне»³⁰². Как уже говорилось, у пятидесятников есть «христианские дискотеки». Для дискотечной музыки хорошо подошел бы следующий текст (у него тот же ритм): «Царь царей, Господь господ, Слава, аллилуйя! (2р.) / Иисус – наш Мессия! Слава, аллилуйя! (2р.) / Грядет наш Господь, Слава, аллилуйя! (2р.)»³⁰³. Несколько десятков баптистских песнопений начинаются со слов «О, Иисус», «О, Господь» и т.д. Это экстатическое оканье пронизывает их песни: «О, Аллилуйя, Аминь! Живет Отец на небе. / О, Аллилуйя, Аминь! К Нему придут все дети. / О, Аллилуйя, Аминь! В Его мы будем свете. /.. О, Аллилуйя, Аминь! Бог есть любовь святая, / О, Аллилуйя, Аминь! Иисус – есть двери рая, / О, Аллилуйя, Аминь! Нас всех Он призывает. /.. О, Аллилуйя, Аминь! Иисуса Кровь святая, / О, Аллилуйя, Аминь! Грех всякий очищает, / О, Аллилуйя, Аминь! Жизнь нашу обновляет»³⁰⁴.

В гимнах для новообращенных говорится о потоках святых восторгов, заливающих душа после обретения спасения: «Ликуй, ликуй, спасенный! / Спеши войти в собрание святых / И, сердцем восхищенный, / Воспой всерадостный спасенья стих»³⁰⁵. Душа мечется от всеобъемлющей радости: «Я спасен! Христос мне все во всем. / Я спасен! Мои все блага в Нем. / Он для меня сходил с небес, / Страдал и умер и воскрес, / И ныне я навек спасен, спасен Христом»³⁰⁶. Конечно, неофит стремится поделиться этим восторгом со всеми: я спасен, - делай как я! Делиться восторгами легче, чем покаянием: «Твердо я верю: мой Иисус! / Им я утешен и Им веселюсь; / Неба наследье хочет Он дать, / Как же приятно им обладать!»³⁰⁷. В экстазе протестант чувствует себя равным Богу: «Я в мире с Богом! – Двери рая Он мне отверз как *брату брат*; / О, как безмерно я богат, Его прощеньем обладая!»³⁰⁸. Будто люди не помнят слова из Писания: «Ибо ты говоришь: «я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды»; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг» (Отк. 3, 17). Они забылись и говорят: «Я пою, и сердце возгорается / Необъятной радости ог-

нем, / Посмотрю на всех: все улыбаются, / Радуюсь о вечном, неземном. / От восторга светлого, хвалебного / Стала тесной, невместимой грудь. / И вливаюсь я в мелодию победную, / Ту, что радостно друзья поют. / Светятся в улыбках лица милые, / Нет на них ни горечи, ни слез. / Почему такие мы счастливые? / Потому что в нас живет Христос!»³⁰⁹.

24. Зачем Библия, когда можно петь: «Нашел я Друга одного, / Дороже всех на свете, / Пришел освободить меня / Он из греховной сети»³¹⁰. Неоднократно отмечалось, как любят протестанты именовать Господа «лучшим Другом» (так именуют не только Христа, но и Святого Духа). Но ведь это и есть уравнивание себя с Богом. В песнях для детей особенно сильны эти интонации: «Иисус – наш верный Друг, / С нами входит в детский круг /.. Обезьянки и слоны / Иисусом нам даны»³¹¹. Еще одна потрясающая песенка: «Алли-алли-алли-луйя, / Я хло-хло-хло-хло-хлопаю в ладошки. / Радостно на сердце оттого, / Что Иисус любит тебя, меня и каждого»³¹². И, наконец, шедевр: «Вместе читаем – Он и я, / Вместе играем – Он и я, / Вместе шагаем – Он и я, / Иисус и я! / Дружба с Иисусом хороша, / Рвется к Нему моя душа, / К вечности дружно мы идем - / Иисус и я!»³¹³. От этих текстов такое впечатление, что Иисус – это добрый дедушка Мороз, любимая детская игрушка. И как понять, что Иисус «идет к вечности»? Бог всегда пребывает там. Увы, для протестантов характерно «домашнее», «бытовое», «приземленное» представление о Христе: «Маленький Иисус любил гулять в лесу, / Гулять в лесу (2р.) /.. Иисус для мамы приносил цветы, / Носил цветы (2р.) /.. Слушать песни Он любил веселых птиц, / Веселых птиц (2р.) /.. С маленьким котенком Он играть любил, / Играть любил (2р.)»³¹⁴.

Такое восприятие свойственно не только стихам для детей: «Вот Он – подросток в мастерской, / Отца земного подмастерье, / В руках труд спорился мирской, / Росло заказчиков доверье. / Он чем-то влек к Себе людей, / Был для Нее и них курьезом (это так о Матери Христа! – К.М.) / Кудрявый мальчик-иудей / С миндалинами глаз серьезных»³¹⁵. Все это может казаться милым, трогательным, но – никакой тайны Богомладенца, никакого священного трепета, – Иисус как все дети, а это совершенно не так. Как реагировать, когда читаешь такой стих: «Его не любить невозможно, / Такого хорошего, доброго, /.. Какой Иисус хороший, / Какой всемогущий и любящий!»?³¹⁶ Вспоминаются известные детские стихи: «Все равно его не брошу, потому что он хороший»... Протестантские дети будут изначально воспитываться в этой атмосфере наслаждений «Лучшим и верным Другом», а когда вырастут, будут петь песни для взрослых: «В руках я Иисуса, / Я у Его груди, / Навек покой мне дал Он, / В Своей ко мне любви»³¹⁷. Это пребывание (или желание быть) у груди Иисуса упоминается неоднократно в протестантских текстах. Как будто каждый баптист святее апостола Иоанна!

25. В своих текстах протестанты очень часто говорят о «счастье» нахождения с Богом, например: «Счастливы те люди, кто учит Библию. / Счастливы те люди, кто Богу молится. / Счастливы те люди, кто свыше рождены. / Счастливы те люди, которых друг – Христос. / Счастливы те люди, где все в любви живут. / Счастливы те люди, светильник чей горит. / Счастливы те люди, кто встретится с Христом. / Счастливы те люди. Спойте Аллилуйя!»³¹⁸. Между тем, «счастье», – это очень редкое в Библии слово (имеется в виду Синодальный перевод). В Новом Завете это слово не встречается ни разу! Только один раз ап. Павел говорит: «Царь Агриппа! Почитаю себя счастливым, что сегодня могу защищаться перед тобою во всем, в чем обвиняют меня Иудеи» (Деян. 26, 2). В Ветхом Завете слово «счастье» упоминается всего 5 раз и все 5 раз, – в книге Иова. В книге Малахии говорится о счастливых: «И ныне мы считаем надменных счастливыми: лучше устраивают себя делающие беззакония, и хотя искушают Бога, но остаются целы» (Мал. 3, 15). В книге Второзакония сказано о людях, уклоняющихся от Бога и служащих ложным богам: «Такого человека, который, услышав слова проклятия сего, похвалялся бы в сердце своем, говоря: «я буду счастлив, несмотря на то, что буду ходить по произволу сердца моего»; и пропадет таким образом сытый с голодным» (Вт. 29, 19). Пророк Иеремия в своем плаче повествует: «Умерщвляемые мечом счастливее умерщвляемых голодом» (Плач. 4, 9). Больше в Ветхом Завете нет слов, однокоренных со словом «счастье».

Что же касается книги Иова, то в ней сказано о «детях глупца»: «Дети его далеки от счастья, их будут бить у ворот, и не будет заступника» (Иов. 5, 4). Софар Наамитянин говорит о грешном человеке: «Ничего не спасалось от обжорства его, за то не устоит счастье его» (Иов. 20, 21). А вот что говорит сам Иов о беззаконных: «Проводят дни свои в счастье и мгновенно нисходят в преисподнюю. А между тем они говорят Богу: «отойди от нас, не хотим мы знать путей Твоих! Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему? И что пользы прибегать к Нему?» Видишь, счастье их не от их рук. – Совет нечестивых будь далек от меня!» (Иов. 21, 13-16). В 30-й главе Иов говорит о себе: «Ужасы устремились на меня; как ветер, развеялось величие мое, и счастье мое унеслось, как облако» (Иов. 30, 15).

Как видим, счастье в Библии, - это, как правило, нечто греховное, мирское, временное, земное. Если это слово и употребляется в положительном значении, то речь идет о счастье в страданиях. Как это далеко от беззаботного, гедонистического счастья протестантов! То есть люди переносят земное состояние эйфории и удовольствий на небесный мир, и, поэтому, им нужна именно категория «счастья». Для сравнения: слово «радость» и однокоренные слова употребляются в Библии более 250 раз. «Блаженство» и слова того же корня упоминаются более 80 раз. Дело, конечно, не в цифрах. И все-таки, - «радость» и «блаженство» отражают пребывание человека с Богом, а «счастье», - нет (кстати, «несчастье» упоминается в Библии более 20 раз). Разумеется, протестанты часто говорят и о радости, хотя от тысячекратного повторения этого слова радостнее на душе не станет. Особенно от протестантских песнопений.

26. Протестантский образ Христа ясно виден в их стихах. Замечательна строфа, говорящая о чудесах Христа: «Он лечил без рецептов и прочих бумаг, / Возбуждая в соперниках зависть. / Стопроцентный эффект констатирует Марк: / К Иисусу больные бросались!»³¹⁹. Вкус учеников американских протестантов и тенденция к «обезбоживанию» Христа чувствуется и в следующих строчках: «Стройный, молодой, широкогрудый, / Любящий Христос»³²⁰. Особенно ярко протестантский образ Христа запечатлен в стихах страстного цикла. Отчасти это напоминает католический «экспрессионизм», хотя и без мистики: «В кудрях Его всклокоченных волос / Так много ступков Крови запеклось. / Прекрасны все рубцы Его и раны, / Изорванная кожа, синяки, / Исколотые тернием виски - / Вот образ красоты благоуханной»³²¹. Протестанты молятся: «Дай каждый час мне видеть / Те раны от гвоздей, / Чтоб грех возненавидеть / И больше и сильней; / Чтоб раны те с Тобой / Я вновь переживал / И чуткою душою / Их силу ощущал»³²². Мотив, известный уже со времен Франциска Ассизского: человек жаждет пережить те же страдания, что и Христос больше, чем жаждет каяться: «Я хочу страдать с Тобой, / Иисус, Спаситель мой»³²³. Любопытно, что люди при этом поют: «Сила Божья животворная в крови Христа!»³²⁴. Казалось бы, вот и основания для причастия Крови Христовой, но нет.... Другие песни: «Я душою прильнул ко кресту, / Через него обрету я венец», «У креста, у креста .. там спасенья полнота .. / У креста меня нашли благодать и сила»³²⁵. Казалось бы, это означает, что и протестанты осознают необходимость почитания Креста, но нет: они проповедуют крестоборчество.

Акцент на человеческой природе Спасителя у протестантов еще более явный, чем у католиков. Одно из стихотворений называется «Ноги Иисуса»³²⁶. Другое превращается в настоящий гимн Его ногам! – «Как прекрасны те ноги святые, / Неземной красотой горят, / Изливают потоки живые, / Чувства чистые сердцу дарят! / Сердце бьется святою любовью, / Вижу прелесть иной красоты - / Ноги те, обогранные Кровью. / По следам их легко мне идти. / Кто познал на земле Твои ноги, / Красоту их зияющих ран, / Тот увидит и в славном чертоге / Твои ноги, как халколиван!»³²⁷. То же внимание и к рукам Спасителя: «Вспомни! Какими гвоздями прибили / Всю теплоту Его ласковых рук»³²⁸. Эта тема встречается неоднократно, например, в гимне «Руки Христа»: «Руки Христа – это руки любви, / Чистые, нежные руки»³²⁹. В другом гимне говорится уже о Страстях: «Руки благодати – руки Господа, / Руки, что подняли всю тяжесть Креста. / Руки те творили много так добра. / Воспевайте руки, слава и хвала .. / Те святые руки вижу я всегда - / Руки благодати моего Христа»³³⁰. Сходный мотив общения с руками Христа присутствует в одноименном стихе: «Сейчас мне их так хочется обнять / И так к ним хочется прижаться, / Любовь тех рук хочу понять, / Хочу о них я сердцем сокрушаться. / Еще следы от ран, еще они так слабы, / Но все же большей еще полные любви. / Святые руки те ко мне стремятся / И нежно так зовут: «Я жду тебя, приди!»»³³¹. Вспоминается Тереза Авильская с ее мистическими видениями рук Христа³³², а также культ Сердца, Крови и Тела Христовых у католиков.

Эта интимность, связанная с любовью к человеку Иисусу, типична для протестантов: божественность Христа таинственна, а здесь, - восторженное переживание нежности Его рук, любви, ласковые взоры Иисуса... Разумеется, людям хочется страстных прикосновений к Иисусу, а не глубокого покаяния: «Дай мне подойти к Тебе поближе, / Ноги пригвожденные обнять. / Дай склониться пред Тобой пониже, / Раны от гвоздей поцеловать ./ Дай почувствовать Твои страдания, / Дай мне силы за других гореть»³³³.

27. При этом стихи на страстную тему не лишены некоторой театральности, в частности, Христос, несущий крест, говорит: «Обессилела плоть, ах, друзей нет Моих, / Потерпели они катастрофу»³³⁴. Революционная струя прорывается и в этих стихах, - стих «На Голгофе» заканчивается так: «Сегодня к Нему всей душой обратитесь, / Сбросьте с себя равнодушие гнет. / Пламенным сердцем почаще молитесь, / К Родине светлой стремитесь вперед!»³³⁵. Баптистам и здесь, посреди Страстей, нередко отказывает вкус: «Один только знак сверхъестественным силам - / И злую планету сотрут в порошок... / Но не для того Че-

ловеческим Сыном / Ты, так умалившись, на землю сошел»³³⁶. Или: «Приступы бешеной ярости / Гаснут с пришествием тьмы. / Чувство расслабленной вялости / Парализует умы»³³⁷.

Опять чувствуется «полунесторианское» сосредоточение на человечестве Христа: «Раны! Терновника иглы / В тело, как гвозди впились. /.. / Раны! Пробитые ноги, / Руки Христа пронзены /.. / Рана! Огромная рана... / В сердце вонзилось копье, / Ты умираешь так рано! / Тело мертвеет Твое»³³⁸. В любом христианском исповедании неизменно говорят о Страстях Христовых, однако, в православии всегда сохраняется равновесие, гармония божественной и человеческой природ Спасителя, но в данном случае гармония нарушена в сторону человечества Господа: человеческая и божественная природы Христа существуют как бы раздельно, они дистанцированы друг от друга. В одном их стихотворений уста Иисуса «разбухли от ударов и от жажды запеклись», Его руки «разорваны, превращены в сплошные раны», а о глазах сказано в каком-то романтическом духе, - «И лишь последняя прощальная слеза, / Слезка любви повисла на ресницах»³³⁹. Муки Христа показаны не без натуралистических деталей: «Подбегают и бьют по щекам, / И плюют, и хохочут... / А глаза в глубине черных ям, / Голова кровоточит /.. / И знакомый безшовный хитон / Его Кровью промочен. / А потом на вершине холма / Изможденное тело / Там, сводя своим видом с ума, / Над толпою висело»³⁴⁰. Еще один «физиологизм»: «Бичом изрезанное тело / Народ к кресту прибил враспятьку, / И мышца каждая болела / Невыносимо и протяжно»³⁴¹. Недаром в нескольких стихах говорится об обезображенности Христа на Голгофе.

К сожалению, стремление к «популяризации» благовестия Христова приводит к таким неуместным стихам: «Умытые руки писали указ: / «Мессию на муки, на смертную казнь!». / Молитвы простые, как текст телеграмм: / «Отец Мой, прости им, виновникам ран!» / А справа разбойник сигналами «СОС» / Просил, чтобы вспомнил о грешном Христос. / Летят позывные – на Небе приют: / «Окажешься ныне со Мною в раю!» / Голгофская Жертва развеяла страх; / Как будто прожектор, рассеяла мрак»³⁴².

28. В страстных стихах вновь обнаруживается мотив любовного общения с Иисусом: «Голгофа... Как тяжело страдает Сын Божий! / Взгляни, сокрой Его в нежных объятьях, / Холодной росой Ему раны отори, / Избитое чело облакай ты Его! / Те капли запекшейся Крови сотри, / На землю не дай им пролиться. / И в жгучие раны бальзам свой вложи, / Не дай в них гвоздям углубиться»³⁴³. Вообще, для протестантов характерны мечтательные попытки поставить себя на место участников евангельских событий: «О, как бы я желал, огнем пылая веры / И душу скорбную очистив от грехов, / Увидеть полумрак убогой той пещеры, / Где воссияла вечная Любовь. / О, как бы я хотел облить слезами ясли, / Где возлежал Христос-Младенец, и с мольбой / Припасть – молить Его о том, чтобы погасли / И злоба и вражда над грешною землей»³⁴⁴. Все это напоминает католические рекомендации во время молитвы представлять себя стоящим вместе с апостолами на горе Преображения и т.д. А вот что протестантское стихотворение говорит о трех распятых: «Немного их: три; два свирепых и злобных, / А третий так мил и приятен Собой!»³⁴⁵. Со времен католического средневековья мало что изменилось: та же страстность, мало покаяния, но нет схоластики.

Господи, как можно говорить о Твоих Страстях в таком духе: «И лжесвидетельства, и пытки, / И смех, и брань, и клевета - / Не эффективные попытки / Унизить Господа Христа»?³⁴⁶ А разве лучше они поют о Твоем Воскресении? – «Весть о Христе прошла чрез грань веков / И чрез границы всех материков, / Ни воровство, как видим, не прогресс / Не заглушили песнь «Христос воскрес!»³⁴⁷. Они думают о Твоих муках и хотят любить как Ты, но куда подевалось их покаяние? – «Из ран Твоих в предсмертной муке / Кровь – Божья Кровь – струится вниз... / О, если б мог подставить руки, / Чтоб капли падали на них! / О, если б мог подставить сердце, / Чтоб в сердце падала струя, / Чтобы любовью загорелось, / Чтоб мог любить, как Ты, и я!»³⁴⁸. А они все говорят о Твоем унижении и словно забывают о том, что Ты – Бог: «Молчал Христос, когда свистели плети / И рвали плоть свинцовые концы, / Когда глумились старцы, юноши и дети / И беспощадно ныли вспухшие рубцы... / Когда кровавый ком душил тошнотой, / Захлебывались легкие в Крови»³⁴⁹.

Здесь кенозис достигает крайних пределов, Бог во Христе практически не заметен: вообще, некоторые протестантские стихи о Страстях являются комментарием к картинам Грюневальда (правда, не очень талантливым). И опять какая-то бестактность: «Грех, рождающий стресс, / Вознесен был на крест, / Обезврежен в Голгофской Крови»³⁵⁰. Они маршируют: «Убили, убили, убили, / Распяли злодейски Любовь! / К позорному древу прибили, / И льется невинная Кровь... / Ручьями, ручьями, ручьями / Из рук Иисуса Христа, / Что были пробиты гвоздями, / Стекает она со креста»³⁵¹. Да, можно с энтузиазмом писать о ручьях и потоках Крови Христовой, и при этом не вспоминать о ручьях и потоках своих прегрешений.

29. Протестантские стихи о любви к Иисусу опять напоминают католическую женскую мистику. Те же любовные экстазы: «И плакать хочется, лететь к Тебе и петь, / И сердце пьет потоки утешенья. / Теперь живу, теперь хочу успеть / Благодарить Тебя за милость и спасенье /.. За то, что нежной, сильной рукою / Как мать дитя, в объятиях ласкал / И утешал, и укрывал Собою, / Когда от сердца язвы отсекал. / Как мудрый Врач, в любви и состраданье, / Как нежный Друг ко мне склонялся Ты. / Светил во мраке мне Своим сияньем, / Вводя в восторг небесной красоты /.. Среди родных, желанных и любимых / Дай сиротой остаться на земле, / Чтобы с Тобой, чтобы с Тобой, Единым, / Всем сердцем слиться, и дойти к Тебе»³⁵². Девушка-протестант-ка восторгается Младенцем Иисусом: «Я люблю Иисуса младенцем в яслях - / Детский взор, нежный, светлый, любимый»³⁵³.

Любовная истома продолжается: «Я хочу говорить о Тебе, дорогой, / О Тебе только мыслить и петь, / Для Тебя своим сердцем, душой, / Как огнем, не сгорая, гореть /.. Ты миром меня наполняешь, / Этот мир полон нежных грез /.. Я Тебя ощущаю, не видя, / Прикасаюсь без помощи рук, / Я не чувствую веса и времени, / Только сердца трепещущий стук /.. Я хочу, чтоб, как ласковым ветром, / Ощущать Тебя рядом, близко»³⁵⁴. Вот еще про нежность: «Иисус Христос... Ласкает слух любовью, / И нежный шепот можно услышать»³⁵⁵. А теперь продолжение про грезы: «И пришедши ко мне, Он мне в душу принес / Столько чудного мира, покоя! / Сколько нежной любви и восторженных грез, / Сколько тени надежд среди палящего зноя! /.. И теперь одесную идет Он со мной, / Он – Небесный, а я – вся земная. / И когда устаю на дороге земной, / «Не волнуйся, - Он шепчет, - родная!»³⁵⁶. Чем не «блаженная» Анджела из Фолиньо?! В другом стихе говорится: «О Иисус! Учитель мой любимый, / Покой и ласка в имени Твоем»³⁵⁷. Огонь страсти разгорается все сильнее: «Нет в сем мире больше наслаждений, / Чем Тебя, Иисус, душой любить /.. И когда, с Тобою пребывая, / Я в Твои объятия склонюсь, / То как будто я посреди рая, / А не в мире этом нахожусь»³⁵⁸. Конечно, в молитве могут быть только наслаждения...

А теперь огонь превращается в пожар: «Когда я пред Тобой склоняюсь в тиши, / Когда Ты сердце мне Собою наполняешь, / О, как минуты эти сладки для души, / Мой милый Иисус, Ты это знаешь! / Уходит все земное далеко, / И грудь поток любви Твоей вдыхает. / Ах, как с Тобою чудно и легко / Мне в этот тихий час бывает! / Ты - Нежный, Милосердный и Благой, / Ты все вокруг Собою заполняешь /.. Мне хорошо с Тобою быть наедине, / Дышать Тобой и слышать голос чудный /.. Ах, как Ты нужен мне среди потоков слез, / Приди ко мне, хотя я этого не стою!»³⁵⁹. Легко стилизовать сладостные ощущения и думать, что ты - чистая и неповинная возлюбленная из Песни Песней, проливая слезы радости.. А пока протестанты воспевают: «Красота Иисуса, светись во мне! /.. Пусть увидят во мне красоту Христа»³⁶⁰. Мне казалось, что человеку в первую очередь нужно увидеть собственное безобразие.. Но, видимо, на это нет времени, есть время для песен: «Сияй надо мной. (2р.) / Сияй, Иисус, сияй. / Славою Отца наполни край / Пылай, Дух, пылай /.. Струись река, струись»³⁶¹. Чтобы воссиял Иисус, надо распять плоть, в которой бесчисленны грехи, но песня уже заканчивается: «От славы Твоей меняемся в славу / Одним Тобой сиять мы желаем»³⁶². Напоминание о грехах, - это так скучно для этих «счастливых».

30. Тексты, повествующие о пути человека ко Христу очень однообразны и уместаются в следующий куплет: «В темном омуте греха, бедный, я утопал, / Тщетно сам спастись искал, / Тогда к Господу я воззвал... / Слабый отчаянья крик, стоны услышал Он, / Руку протянул – и в миг я был спасен!»³⁶³. В остальных стихах и песнях это повторяется на новый лад. Ощущение удивительной поспы: было плохо без Иисуса, стало хорошо с Иисусом, - и все! Как-то не убеждают и следующие строчки: «Грешники шлют известие: / «Души спасите! СОС!» / Для потерпевших бедствие / Аэродром - Христос!»³⁶⁴. Положим, и Гийом Аполлинер не был чужд подобных сравнений: «Вера в Христа, подобно ангарам аэропорта, проста /.. Это тот, кто Христом называется и, не боясь пустоты, / Выше летчиков в небо летит, побивая всемирный рекорд высоты»³⁶⁵. Но у Аполлинера, при всех его грехах, получилось поэтичнее, чем у евангельских христиан.

Они же рожают такие перлы: «Господь, грехи мои прости!» / Ликуйте, в небесах свидетели! / Пусть вера, как локомотив, / Влечет вагоны добродетели. / А слезы падают дождем, / Я жить хочу по вере, праведно, / И стопроцентно убежден, / Что по тропе шагаю правильной. / «Господь, прости меня! Прости! / Решил с грехом совсем расстаться я» / А вера как локомотив, / Несет меня к Небесной станции»³⁶⁶. Для «спасенных» можно предложить не менее «прекрасные» строки: «Я – сотрудник Его посольства - / Провозглашаю программу Неба»³⁶⁷. И вот оно счастье, - «Счастлив я от избытка чувств: / В Иисусе обрел я Друга / И любви ко врагам учусь / В институте Святого Духа! / Быть в творении добрых дел / И отзывчивым, и мгновенным / Я учусь, так как я студент / На святом факультете веры»³⁶⁸. Иногда, конечно, можно вспомнить о грехах: «Помнишь ты как в коварности будочник / Пред тобой опускал шлагбаумы, - / Он хотел

твою светлую будущность / Видеть ядом греха отравленной»³⁶⁹. Но затем непременно, - «Пойдем вослед Вождю Святому, / Не будем унывать душой! / Пощады нет врагу здесь злему. / О молодежь! Без страха в бой!»³⁷⁰. Эти люди не боятся профанации, они ее проповедуют: «Речевая гниль, как эпидемия, / Захлестнула каждый континент; / Но хотя и в мире – не в Эдеме я, - / Не могу привыкнуть к гнили, нет! / Потому что благовествованием / Был я в ранней юности пленен, / Под Его Божественным влиянием / Я ценю здоровый лексикон»³⁷¹.

Поэтому не совсем правильно говорить, что баптисты заимствовали известный советский гимн «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью». Они не заимствовали, - они увидели тот же стиль, они почувствовали ту же атмосферу протеста против «традиции» и разрушения, антропоцентристского самоутверждения, самосозидания, революционного строительства «с нуля»: «Мы рождены, чтоб весть нести Христову, / Провозглашать везде Его любовь. / Он нам для этого оставил Свое Слово, / Чтоб грешник примирился со Христом»³⁷². Советские времена прошли, но этот гимн в издании 1999 года остался: как тесен мир!

31. Очень редко в баптистских текстах упоминают о Божьей Матери. Конечно, это вполне естественно для протестантов. И все-таки непонятно, как можно в подавляющем большинстве стихов и песен о Рождестве ни разу не упомянуть про Пресвятую Деву! Казалось бы, здесь-то уж никак нельзя не сказать про Нее, но... Разумеется, протестанты говорят «Мария», и почти никогда, - «Мать Божья». В этом можно видеть несторианский уклон, тем более, что в тексте всем известного Символа веры, баптисты почему-то поют: «И тело принял от Девы Марии»³⁷³. А душа? А Святой Дух? Все это, видимо, для того, чтобы подчеркнуть, что Преподобная не являлась Матерью Бога, чтобы умалить Ее участие в нашем спасении. В этом случае непонятно, зачем Сыну Божьему вообще было воплощаться через Приснодеву? Он мог бы стать человеком и непосредственно (протестанты ведь так не любят посредников!). Интересно, что в одном из стихов о Благовещении сказано: «И чудно все переменялось, / Наполнилось святым Младенцем! / И сердце вечное забилося / Под чутким материнским сердцем»³⁷⁴. В другом стихе уже явно: «Искупитель от Девы родился»³⁷⁵. Стало быть, Дева Мария – Богородица?

32. В тех стихах о Рождестве, где протестанты все же упоминают о Богородице, они остаются верны своей тенденции к «заземлению» религиозных образов: «Нет женщины в мире счастливей ее, / Она у груди держит счастье свое / Склонилась над Ним: «Ах, как сладко Он спит!»³⁷⁶. В другом стихотворении о Преславной Деве сказано: «И чтоб ее веру сильней укрепить, / В пещеру пришли пастухи»³⁷⁷. Что, об этом сказано в Евангелии?! Откуда это нечестие?! Это Младенец с Его Матерью укрепили веру пастухов, а не наоборот!

Между тем, в протестантских стихах продолжается тема «одомашнивания» Рождества: «Мария робко пеленает / Дитя, любимое до слез, / Дарит лобзанье за лобзаньем»³⁷⁸. Характерны такие строки: «Вот в яслях Он, беспомощный, как всякий / Младенец человеческий, лежит. / Взор матери ласкающий и мягкий / За каждым вздохом бережно следит. / Как счастлива прекрасная Мария»³⁷⁹. Отсюда следующее описание Божьей Матери: «Мария юная чиста, нежна, / Как распутившийся цветок в саду»³⁸⁰. Католики, а вслед за ними протестанты, помнят, что Бог был Младенцем, и делают акцент на Христе-ребенке, подчеркивая земные черты Сына и Его Матери: «И первый крик небесного Ребенка, / Раздавшийся в столетиях седых, / Для матери такой родной и звонкий, / Как первый крик детей наших земных»³⁸¹. Тот же акцент виден и в западном религиозном искусстве. Для протестантских стихов хорошо подошли бы иллюстрации голландских художников 16-17 веков (Брейгелей (отца и сына), Рембрандта и других). Православные, зная о богородичестве Сына, тем не менее, подчеркивают, что Младенец – это Бог, поэтому православие избегает «бытового» прочтения Рождества. У протестантов очень слабо ощущение сверхбожественного таинства Рождества, у них все психологично, и святое семейство подобно всем остальным, поэтому они настойчиво повторяют: «Как каждая мать любит, нежит и кормит / Дитя свое милое, так и Христа / Мария кормила, заботясь, хранила»³⁸².

33. То же «жизнеподобие» мы видим в одном любопытном стихотворении: «В сон погрузился в Своей колыбели / Тихо Малютка Христос. / Нежная Мать у постели Дитяти / Шепчет молитву свою: / «Сам для Себя, о, Отец благодати, / Вырасти Крошку мою. / Пусть поднимается выше и выше / Жизнь моего Мальца, / Кем каждый день существует и дышит / Всякая в мире душа. / Знаю, что подвиг великий и трудный / Сына чудесного ждет, / Знаю, что Он за грехи всей вселенной / В жертву Себя принесет»³⁸³. Этот стих любопытен не только земными чертами, но еще и тем, что здесь изложена точка зрения, близкая православной: Богородица заранее знала о том, Кто Ее Сын, и для чего Он пришел на землю. Но в другом стихотворении такая позиция категорически отвергается: «Когда собирался креститься Христос, / Пред матерью милой Он речь произнес: / «Моя дорогая и кроткая мать, / Я должен тебе Мою тайну сказать. / Сегодня

покину Я Свой Назарет - / Мой дом, где провел Я с тобой 30 лет. / Я ныне в реке Иордане крещусь, / Спасителем грешных людей объявлюсь. /.. / Меня ты привыкла, блаженная мать, / Своим только сыном великим считать. / Но сыном народов всех станет Христос / С текущего дня в мире горя и слез»³⁸⁴.

Протестанты не могут удержаться, чтобы не унижить Божью Матерь: оказывается, Она ничего не знала, и Христос «вразумляет» Ее. Поэтому, с одной стороны, протестанты признают: «Бог избирает будущую мать / Возлюбленному Сыну Своему, / Которая могла б вполне сказать: / «Да будет мне по Слову Твоему»³⁸⁵. Кажется, что протестанты наконец-то признали высокое достоинство Пренепорочной: раз Бог избрал Ту, «Которая могла б вполне сказать», значит, это не «обыкновенная женщина», как любят говорить протестанты, а Святейшая святых. Но на следующей странице протестанты показывают «другую сторону»: «Мария знала немощи свои, сомнения и страх»³⁸⁶. Какие сомнения?! Какие немощи?! Мы знаем, что в святоотеческом богословии есть понятие безгрешных немощей (телесная слабость, нужда в пище, сне и т.д.), но вряд ли это известно протестантам... Они просто пытаются приписать греховность Богоматери, чтобы затем повторять на все лады, что Она была обыкновенная, такая же, как все и прочее. Нет, Та, Которую Бог определил стать Матерью Всевышнего, - Одна, Единственная, Святейшая.

34. Опять приходится говорить о том, что протестантам нередко отказывает элементарный художественный вкус. Вот, например, стихотворение «Бегство в Египет»: «Дрожит монарх в припадке гнева, / Холодный меч младенцев косит. / Но инструктируется с неба / Чрез сновидение Иосиф»³⁸⁷. А теперь о Рождестве: «Звучит рождественский мотив: / Рожден великий Князь, / Который землю посетив, / Наладил с небом связь»³⁸⁸. Во-первых, почему «Князь», а не «Царь», во-вторых, почему «наладил связь»? Христос не электромонтер... Но эту кустарщину не остановить: «Он как выкуп за вину людскую / Прислан Богом с высоты Небес, / Чтоб решить проблему мировую / Жало смерти уничтожить здесь»³⁸⁹. Еще в одном стихе объясняется, зачем Бог пришел на землю: «Ты видел бед долину, Ты слышал вопли масс»³⁹⁰. Та же тенденция видеть во Христе революционера... Самому Христу приписывают такие слова, обращенные к Матери: «Я строил жилища, дома обновлял, / Чем пищу тебе и Себе добывал. / Я с детства взял в руки отцовский топор, / С любовью работал Я им до сих пор. / Отныне Я стану сердца обновлять / И Божье Царство из них созидать. / Для этого Я от Творца получил / Топор – Его слово, поток Его сил»³⁹¹. Вообще-то, когда говорят, что стихи – топорные, то отнюдь не подразумевают похвалу... Да, Господь был плотником, но так, - «Я строил жилища», «с детства взял топор», - может говорить о себе плотник Вася, а не Спаситель мира!

35. Конечно, протестанты крайне скупы на эпитеты в адрес Богоматери. Всего несколько раз (это на двух тысячах страниц!) Приснодева названа Пречистой и Святой. Характерно, что эти титулы, как и само слово «Мать» протестанты пишут с маленькой буквы. В одном стихе сказано, что женщины – «Божьей матери верные дочери»³⁹². Практически нет стихов, посвященных непосредственно Пресвятой (т.е. не связанных с праздниками Рождества, Сретения, Благовещения). Разумеется, протестанты не признают праздников Введения во храм и Успения; нет у них и празднования Рождества Богородицы. Заметно, что у протестантов праздник Благовещения, где Богоматерь – в центре событий, не вызывает особых чувств. В трехтомнике протестантских стихов о Благовещении всего 4(!) стихотворения, а о Рождестве – 115. Да, и у православных Рождество «главнее» Благовещения, но для нас и Благовещение – великий праздник, великое таинство, а для протестантов, - нет.

Определенное, хотя и небольшое место занимают стихи, посвященные теме «Матерь Божья у Креста». В целом они аналогичны известному католическому гимну «Stabat Mater». Естественно, что «земная» тенденция прослеживается и в этих стихах, но... Пожалуй, только в этих стихах, протестанты не заслуживают упрека: «Блаженна ты, родившая Христа! / С любовью Сына нежно воспитала, / Хранила в сердце вещие слова / И День Великий помнила с начала. / Ты, сердцем надрываясь и томясь, / Глядела в день сей на страданья Сына / И видела как Кровь Его лилась / Под вой и крик толпы неумолимой. / И стиснув зубы, заглушая стон, / Ты чувствовала все Его мученье, / Ты знала, что страдает тяжело Он, / Чтоб приобрести для мира искупленье / Какая пытка – видеть пред собой / Лицо Его любимое в мученье / И слышать, как свершается толпой / Над Праведным жестокое глумленье! / И каждый гвоздь, вонзившийся в Него, / Ей сердце острием своим пронзал. / Она бы тело отдала свое, / Чтобы у смерти вырвать жало. / Святая мать! Ты выдержала все! / Ты не дала слезам своим пролиться, / И слушая смертельный стон Его, / Ты лишь могла неистово молиться. / Блаженна ты, родившая Христа! / Он искупил для Бога нас навеки, / Он дал надежду любящим сердцам / И обессмертил имя человека!»³⁹³.

36. Возможно, в стихах о скорби Богородицы у Распятия, протестанты начинают ощущать, пусть бессознательно, необходимость почитания Матери Христа. Однако, стихов, посвященных собственным матерям у них – десятки, а посвященных Матери Бога – единицы. Вот и попробуйте объяснить, почему свою маму можно любить, а Матерь Спасителя – нет?! Да, протестанты начнут возражать, они скажут, что тоже любят Пресвятую Деву Марию, только любовь эта малозаметна.. Нельзя же сказать: мы не испытываем благоговейных чувств к Богоматери только потому, что когда-то, в 16 веке, люди с очень сомнительным моральным обликом (Лютер, Кальвин и другие) запретили нам их испытывать?! Говорят же люди: «Как много людей на земле воспевают, / И в песнях своих имя «мать» прославляют»³⁹⁴. А Божью Матерь можно прославлять или нельзя?! Может ведь баптист говорить о своей маме: «В розовом царстве далекого детства / Вспомню твое материнское сердце, / Сердце большое, такое надежное. / Жизнь без тебя бы была невозможной, / Мама моя!»³⁹⁵. Замечательно! А без Богородицы была бы невозможна жизнь Спасителя мира! И не должны ли христиане вспоминать о Ее Материнском Сердце? Сможет ли баптист с таким же умилением написать о Пречистой?

Вот стихи о матерях: «Непостижимо большая и честная, / Неизмеримо глубокая, чистая / Ваша любовь! Лишь с любовью небесною / Может сравниться любовь материнская! / Женщины-матери, милость Всевышнего / Всем вам отпущена полною мерою. / Ваши молитвы все будут услышаны, / Только молитесь вы Господу с верою!»³⁹⁶. Любой протестант понимает: «У матерей святая должность в мире – / Молиться за дарованных детей. / И день и ночь в невидимом эфире / Звучат молитвы наших матерей»³⁹⁷. Никто не будет возражать и против таких строк: «Матери в мире никто не заменит, / Матери сердце – священный приют»³⁹⁸. И, конечно, все православные согласны с тем, что: «Мама, кто любви не знает, / Бескорыстной, чистой и святой, / Утешает в горе, согревает / Материнской нежной теплотой. / Мама, с колыбели до могилы / Неизменно крепко любишь нас /.. / Мама, часто за детей страдая, / Сколько слез горячих пролила, / И любовь, и ласку расточая, / За детей ты жизнь бы отдала. / Сколько ты давала наставлений / Еще деткам крошечным своим, / Рядом с ними стоя на коленях, / Ты молиться помогала им /.. / Мама, кто нам путь укажет, / Нет вернее друга на земле. / Только ты нам правду всю расскажешь / И поддержишь в горе и нужде»³⁹⁹.

Все это было бы еще замечательнее, если бы говорилось о Божьей Матери. Если у обычных матерей «неизмеримо чистая и глубокая» любовь, то что сказать о Деве, любовь Которой дала миру Спасителя?! И если у наших мам «святая должность» – молиться за детей, то что говорить о Небесной Матери, у Которой мы все дети, ибо являемся чадами Ее Сына?! И если милость Бога отпущена по молитвам земных матерей, и они все будут услышаны, то молитвы Преславной Матери и Приснодевы Марии, – какая милость отпущена нам Богом по Ее молитвам?! наших мам не заменит никто, а Матерь Сына Божьего?! И если сердце матери – священный приют, то как дерзнем сказать, что Сердце Богородицы не является нашим приютом?! Наши матери утешают нас в горе, а Матерь Христа не знает о горе Своих детей, и не утешает их?! И не страдает ли Богоматерь о детях Своих, погрязших в грехах? И разве не может Родившая Путь не указать нам Его, не быть нашей Путеводительницей?! Поэтому к Ней, Преподобной Матери Иисуса нужно обращаться с молитвой, и Она расскажет всю правду об истинной вере и поможет в горе и нужде тем, кто отступил от веры Христовой.

37. У протестантов на это только один ответ – святые не слышат наших молитв и не знают, что происходит на земле. То, что это не так, говорит и Библия, и жизнь Церкви. Но для протестантов святые – все равно, что мертвые. Вспоминаю, как одна пятидесятница доказывала, что ее мама – живая святая, а Матерь Христа – мертва для нас!?! Пресвятая Богородица, спаси нас!

38. Поэзия неопротестантизма, как и их собрания, бедна символами. И это только отражение бедности благодати. Не случайно, что американская поэзия, в большинстве своем выращенная на неопротестантской почве, не блещет шедеврами. Библейский буквализм, стремление во всем следовать не духу, а букве, – смертный приговор для христианской поэзии. Кроме того, постоянно выплывает наружу тяга к популяризации. Этот попсово-эстрадный стиль может вызывать только отторжение: «Друг, зачем ты печальный такой? / Ты поник головою своей, / И лицо так покрылось тоской, / Иль не видишь ты радостных дней? /.. / Верю, друг, что тебя тяготит / Это бремя житейских забот, / Что ты счастье желал бы найти / Иль дорогу, что к счастью ведет /.. / Друг! Слышал ли когда ты о том, / Рассказал ли тебе кто-нибудь, / Как счастливо живет с Христом, / Какой мир посылает он в грудь?»⁴⁰⁰.

Такие обращения к посторонним встречаются нередко. Они оставляют впечатление какой-то массовой, как будто артист эстрадного жанра вызывает тебя из зала на сцену (скажем, клоун в цирке). Привкус массовой культуры здесь, конечно, явный. Впрочем, это не привкус: это и есть массовая культура, другой культуры у протестантов американского типа сравнительно мало. Читаешь их тексты, – и становится жал-

ко эти души. Особенно жалко их детей. Ведь они с младых ногтей будут впитывать этот ужасающий примитивизм, а потом передадут его своим детям, - и так всю жизнь. Господи, просвети их.

39. Часто цитируют известные слова Бунина о том, что у Толстого нет органа, которым верят. Порой подобное думаешь и о протестантах (в конце концов, граф Толстой тоже протестант, только более радикальный и значительно более талантливый). Католики когда-то придумали выражение, отражающее отношение протестантов к «истинной», католической вере: непреодолимое неведение. Возражение вызывает только слово «непреодолимое»: для Бога преодолимы любые преграды. Тем не менее, общение с протестантами нередко наталкивается на такие преграды, что поневоле хочется произнести это выражение: понимаешь, что одними только человеческими усилиями это неведение не преодолеть, на все воля Божья. По-видимому, о протестантах тоже можно сказать, что у них нет органа, которым они понимали бы православие. Точнее, орган (сердце) есть, но он болен, как это было и у Толстого. Он болен, и поэтому люди верят, что Билли Грэм «лучше» Св. Иоанна Златоуста, Джойс Майер «лучше» Св. Игнатия Брянчанинова, эстрадные песенки «лучше» знаменного распева, а комиксы «лучше» икон. Протестантское сердце больно, и только Бог может вылечить его, преодолеть их неведение, дабы они познали истинную веру. Для этого Бог и основал Свою Церковь, миссия которой – лечить больные сердца.

40. Протестанты шутят. Их шутки порой весьма своеобразны. Например, они очень любят наклейки с околотиблэйским содержанием. Эти наклейки, видимо, призваны обличать лицемерие. Выдержаны они в мультипликационном стиле. Человек, злобно улыбаясь, держит бомбу. Надпись: «Зла друг против друга не мыслите в сердце вашем» (Зах. 7, 10). Двое мальчиков поджаривают сосиски на костре. Надпись: Бог питает нас. Стоит человек по пояс в воде, - рядом с ним улыбающаяся акула. Надпись: «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми» (Рим. 12, 18). Во всем этом чувствуется какое-то легкомысленное, игривое отношение к религиозным предметам. Вот девочка на коленях молится, оперевшись руками на кровать. Руки молитвенно сложены. Ее глаза закрыты (видимо, из-за усталости, может быть, она уснула). Надпись: непрестанно молитесь. Трудно понять, - это юмор, или нет? Или ирония по отношению к тому, можно ли непрестанно молиться?

Толстый мальчик зевает. Вокруг он обвязан веревкой. Двое других мальчиков тянут за эту веревку, пытаясь (безуспешно) сдвинуть первого с места. Цитата из ап. Павла: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил. 4, 13). Что это? Обличение лени? Или также протестантская уверенность в том, что в духовной жизни не нужно напрягаться? Или и то, и другое? Замечу, что эти наклейки предназначены не только для детей, но и для взрослых. Взрослые и дети, играют, скачут, веселятся, один из мальчиков запускает игрушечную ракету. Надпись: Будьте как дети. Предполагается, что христианская жизнь должна быть именно такой: веселой, легкой, беззаботной (разве это имел в виду Христос, произнося данные слова?). Для этого и понадобилась «мультяшная» стилистика. Может быть, это и есть «Евангелие от Диснея», о котором речь шла выше?

41. Парень с рюкзаком за плечами поднял вверх большой палец. Надпись: я люблю Иисуса. Это уже не ирония, это и есть протестантское отношение к Иисусу Христу: все о'кей! Конечно, в этих наклейках присутствует определенный морализм. Но подан он не в христианском смысле, а, скорее, в бытовом. Мама лежит в кровати. К ней подошел мальчик с подносом. На подносе еда. Надпись: «Любовью служите друг другу» (Гал. 5, 13). Глубина ап. Павла измельчена до уровня «хорошего поведения». Дама, напоминающая школьную учительницу, показывает на дверь с крестом. Надпись: Иисус есть дверь. Получается, что дверь, ведущая в очередной «библейский класс», - это и есть дверь к Иисусу! Ирония некоторых наклеек, мягко говоря, неуместна. С горы летит снежный ком. В нем видны голова и руки человека. В его глазах – «мультипликационный страх». Надпись: «Все, желающие жить благочестиво.. будут гонимы» (2 Тим. 3, 12). Интересно, что ап. Павел пишет: «благочестиво во Христе Иисусе». Здесь Имя Господа пропущено, - видимо, авторы этих наклеек почувствовали, что это будет слишком. Христианские мученики проливали кровь, были распинаемы, их сжигали, и все это для того, что превратить их мучения в очередной американский мультфильм!!!

Иногда ирония в этих наклейках граничит с правдой. На лодке двое людей: один гребет, другой спит. Цитата из ап. Павла: «Благодатью вы спасены, и сие не от вас, Божий дар» (Еф. 2, 8). Да, это ирония, но в этом есть истина: протестантское учение о спасении действительно приводит к самоуспокоенности, метафизическому сну. Мужчина идет в гору. За плечами у него мешок с библиями. На лице алчность, в руках – доллары. Надпись: приятен звук шагов вестников Евангелия. Ирония, смешанная с правдой. Разве американские телепроповедники-миллионеры не являют нам именно такой образ? Шикарный лимузин с откры-

тым верхом. Надпись: Иисус хранит в пути. Здесь уже не столько ирония, сколько реальность. Эту наклейку легко представить приклеенной к автомобилю очередного «миссионера от бизнеса».

42. Немало наклеек отражают не просто «эстрадное» отношение к Богу, но и доходят до кощунства. Девочка читает книгу. Наверху летит девочка в длинном платье с крыльями и нимбом. Надпись: АНГЕЛ, избавляющий меня от всякого зла. Ангел – девочка?! На другой наклейке – девочка с косичкой и с каким-то полубезумным выражением лица. У нее тоже крылья, нимб, и она летит. И это – ангел?! Наверно скажут, что это шутка. Шутка?! Много изображений детей (как правило, девочек) с «мультишной» улыбкой и надписью: я люблю тебя, Иисус. То же ощущение, что и от протестантских стихов для детей: Иисус – это детская любимая игрушка. Глядя на эти изображения, убеждаешься только в одном: как приятно отдыхать с Иисусом!

Также много наклеек с изображением большого красного сердца (нечто вроде «валентинок»), которое, видимо, означает любовь к Иисусу. Так и есть: в американском протестантизме Христос превращается почти что в возлюбленного «валентинок». На одной наклейке девочка целует мальчика, держа в руках большое сердце; написано: я люблю тебя. По всей наклейке идет надпись: Иисус любит тебя; на другой, – девочка держит за спиной открытку с сердцем, а мальчик, которому она предназначена, млеет от восторга, заламывая руки, – надписи: «я люблю тебя» и «я люблю Тебя Иисус». Есть наклейка, где много синих и красных сердец, сливаясь, образуют одно большое сердце. Надпись: Любите друг друга, если вы ученики Иисуса. Впечатление как от большого, сладкого и вкусного праздничного торта: съел и почувствовал сказочное удовольствие. Кстати, сердца есть мужские и женские (женские с бантиком и большими губами). Оба сердца держат флаг с надписью: Иисус любит тебя. Внизу написано: я люблю тебя (вместо «люблю» изображены вышеупомянутые сердца). Девочка в розовом платье пританцовывает, улыбаясь, и держит флаг: я люблю Иисуса. Внизу, опять-таки: я люблю тебя. У другой девочки с почти такой же надписью, на платье написано: лагерь правды. Мне кажется, что более уместной была бы надпись: концлагерь правды. Протестантизм все больше напоминает концлагерь «правды», из которого трудно вырваться, а вместо огня печей, сжигающего плоть, – огонь ада, сжигающий души.

43. Вообще, эти многочисленные сердца, эти надписи, – я люблю Иисуса, я люблю тебя, Иисус и я люблю тебя, Иисус любит тебя и я, – оставляют не только ощущение профанации («парфюмерная любовь»: много слов о любви, и так ее мало в построенной протестантами Америке), но и гордыни: эту наклейку человек будет демонстрировать перед всеми, – вот какой я хороший, люблю Иисуса, люблю вас! Ощущение эстрадной звезды, которая протягивает руки, и кричит: я люблю вас! Что внутри, – неважно.

44. От этих наклеек веет ощущением религиозной беззаботности. Летящий воздушный шарик, на нем – широкая улыбка. Надпись: всегда с Иисусом. Рука с вытянутым вверх большим пальцем. На ладони изображение улыбки. Вверху только одно слово: всегда. Это, видимо, ответ на вопрос: ваше религиозное кредо? Улыбающееся солнце и надпись: всегда радуйся! Мужчина с глупой улыбкой, на коленях, молитвенно протягивает руки вверх. Сверху – луч, напоминающий луч прожектора. Надпись: Иисус есть свет. Т.е. эта беззаботность находится на грани какого-то кощунства. Указатель с надписью: Иисус есть путь. По нему идет мужчина-турист с легкой улыбкой и фотоаппаратом на шее. Неужели и это шутка?! Четверо людей поют (хор). Двое в первом ряду поют с серьезными лицами. Во втором – улыбаются, причем девушка хихикает. Надпись: буду петь Господу. Снова шутка?

45. Фигура с крыльями и мечом – протестантское изображение ангела. Надпись: объект под охраной. Протестантское агентство безопасности приглашает вас на работу. Аналогичная наклейка: изображены шлем, меч, металлическая рука. Соответствующие надписи: шлем спасения, меч духовный, броня праведности. Внизу большая надпись: объект под охраной Бога. Вообще, заимствования из мира сего в этих наклейках отражают соответствующее, легкое понимание религиозности. Вот крюк подъемного крана и надпись: под грехом не стой. Череп с костями и надпись: не влезай, убьет (это прикреплено к дереву). Здесь же еще одна надпись, – внимание: грех – опасно для жизни. Дорожный щит, на нем надпись – STOP. Остановись, помолись. Дорожный знак, запрещающий движение. Надпись: грех не пройдет. Спасательный круг и надпись: Иисус Спаситель. Доводилось видеть брелок, где был изображен знак молнии, и было написано: *не греши. Убьет!* Кто? «Корочка» удостоверения, на ней надпись: гражданин небесного царства. Видимо, это нужно предъявлять при входе в общественный транспорт.

46. Девушка держит лист. На нем надпись: Просите, и дано будет вам. Дальше двоеточие и линии, обозначающие «весь список». Конечно, ирония, но если вспомнить пятидесятническое учение о молитве (проси о чем угодно, и тут же получишь), то так не кажется. Не все наклейки до конца понятны. Вот, очень широко улыбающаяся девочка держит лист с изображением мальчика-олигофрена (выпучены глаза, высу-

нут язык). На листе надпись: я люблю тебя. Рядом отдельно: Иисус. Легко можно прочитать, - я люблю Тебя, Иисус. Буква «т», кстати, большая.. От всего этого ощущение какой-то компьютерной игры, в которой ты легко выигрываешь.. Иисуса и набираешь бесконечное количество очков. Эта убогая, светская символика отражает внутреннюю нищету: это не просто упрощение духовных проблем, а превращение их решения в развлекательное мероприятие. Люди не понимают, что шлем спасения или броню праведности нельзя изображать как оружие в компьютерной «стрелялке», иначе все так и будет восприниматься, - как «мыльная опера». В совершенно ином смысле это можно выразить средствами иконы, но – низ-зя!!! Нельзя представлять ангела, охраняющего нас как некоего небесного «секьюрити». Изобразительный ряд этих наклеек в конечном счете отражает лишь одно: любой духовный вопрос решается легко и весело, поэтому нет ни одной наклейки с призывом к покаянию, - очевидно, чтобы не отпугивать «клиентов». Вот почему ирония здесь соседствует с кощунством. И недаром на этих наклейках так много больших надувных сердец. Это сердце протестантского мира, внутри которого – безблагодатная пустота.

47. Мы видим сходные мотивы и на протестантских открытках. Та же компьютерная графика. Мальчик едет на скейте. Надпись: «Наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состареет» (Притчи 22, 6). Не сразу замечаешь, что этот мальчик катается по листу, на котором оглавление Библии, т.е. по Священному Писанию! Мальчик, окруженный игрушками. Написано: «Господь – Пастырь мой: я ни в чем не буду нуждаться» (Пс. 22, 1). Нужда выражается, конечно, в первую очередь в игрушках.. Мальчик бежит в спортивной одежде. Цитата из ап. Павла: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить» (1 Кор. 9, 24). Опять ощущение легкой спортивной игры. А вот и герой компьютерных игр в чистом виде: веселый мальчик в доспехах. Надпись: «Облачитесь в доспехи Божии, чтобы противостоять всем козням дьявольским» (Еф. 6, 11). Такое чувство, что в этом противостоянии выигрываешь шутя. Девочка и мальчик «мультяшного» типа, маленькие гуманоиды держат в руках библии. Цитата из ап. Петра: «вы – род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Пет. 2, 9). Как это понимается у протестантов, мы слишком хорошо знаем. . .

48. Вот девочка на фоне цветка, закрыв глаза, сложив молитвенно руки, с каким-то томным видом. Надпись: хвали, душа моя, Господа. Прекрасная иллюстрация к протестантскому восприятию молитвы как отдыха вместе с Богом. Потрясающая открытка: внизу изображена собака, держащая в зубах нечто вроде леденца на палочке. Вверху мальчик с молитвенно сложенными руками. От собаки к мальчику идут какие-то пузыри. Предполагается, что мальчик отдал свой леденец собаке. Надпись: Я люблю быть ответом на молитвы других. Какой скромный, без капли гордости, мальчик! Но вот вопрос: на чьи молитвы? Судя по открытке, получается, что по молитвам .. собаки!?!?!

На открытке изображен белый медведь, закрывший морду лапой. Надпись: Блаженны плачущие. Плачущие медведи?! Другой иллюстрации к словам Христа не нашлось.. А вот календарик, произведенный украинской компанией «Світло Пікчерз». Белка тянет мешочек с орехами. Надпись: не забывай, что Эль-Шаддай – наш Бог, Который больше, чем достаточно. Эль-Шаддай – Имя Бога, которое мы переводим словом «Всемогущий», а в церковнославянском – «Крепкий». Опять не очень адекватная иллюстрация. Не хотят ведь люди сказать, что Бог – это «крепкий орешек»?! И что значит: «больше, чем достаточно»? Кому достаточно? Такая вот библеистика.. Видимо, это должно умилять. Протестанты возразят, что все это популяризация, предназначенная и для детей, и для взрослых. Но почему эта популяризация так часто граничит с кощунством? Я не сторонник того, чтобы о религии говорили с неизменно каменным выражением лица. Но американский юмор превращает религию в развлечение.

49. Характерно, что во всем этом изобразительном ряде практически нет собственно религиозных изображений. Только однажды промелькнуло изображение Христа, и то - микроскопическое. Чувство, что слепой пытается изобразить, то, чего он не видит, и видеть не может. Отсюда – мультипликация, картины природы, животные. Все, что угодно, кроме Христа. А если говорить о религиозных изображениях неопротестантов, то они чаще всего вызывают ужас. Если даже это не комиксы, то все равно, - впечатление подавляющее. Неоднократно встречал изображения ангелов, от которых хочется убежать как можно скорее: лица у этих «ангелов» уж больно американские. Точно так же и Христос, и Дева Мария, и апостолы превращаются в американцев: те же улыбки, вообще, та же мимика. Но такими и должны быть «иконы» иконоборцев. Как написать изображение, если ты ненавидишь изображения? Очень просто: нужно писать нарочито небрежно, неумело. Поэтому протестантские изображения не только не вызывают любовь к Христу, а, скорее, отталкивают. Глядя на такие «иконы», действительно непонятно, как можно почитать изображения. Такие изображения почитать нельзя ни в коем случае. Так что иконоборчество может успешно выражать себя в искусстве. В искусстве, разрушающем христианство и отвергающем Христа.

50. Протестантские технологии спасения многочисленны и «чудесны». Протестанты нередко используют метод малых групп, они называют это «созданием ячеечной церкви». Попахивает «школярством», и как тут не вспомнить, что латинское *secta* может быть переведено как школа. Интересны рекомендации ведущему группы по проведению «библейских» занятий. В начале общая беседа. Ее цель: создать атмосферу доверия, интимного кружка. Рекомендуются обсудить следующие вопросы: Какие части организма кажутся вам самыми сложными, а какие самыми простыми? (кто придумал эту глупость?!); где вы родились? Где вам нравится проводить отпуск? Где бы вы хотели жить? Где бы вы хотели побывать? Кто ваш лучший друг и что вам нравится в нем больше всего? Какой человек больше всего заботится о вас? Какой самый дорогой и ценный подарок подарили вы кому-либо в своей жизни? Какое из событий минувшей недели имеет для вас особое значение? Насколько сильно вы похожи на отца и мать? (рост, внешность, черты характера, речь)?⁴⁰¹

Вопросы эти с точки зрения христианского благовестия кажутся почти бессмысленными. Задача здесь проще: раскрепостить человека, дать ему сказать о приятном и близком, и тем самым привязать его к новому кругу знакомых, где всегда можно поговорить о приятном (о неприятном тоже говорят, но заметно реже). Конечно, через все эти вопросы можно попытаться выйти к библейским темам, но какой странный выбран для этого путь! Каждый урок строится по такому плану: 1. Общая беседа (15 мин.); 2. Молитва и пение (10 мин.); 3. Открытие (каждый говорит о том, что для него важно, интерпретации Библии, 30 мин.); 4. Размышление (10 мин.); 5. Общение и свидетельство (рассказы о своем духовном пути, 25 мин.); 6. Молитва (10 мин.); 7. Анонс следующего урока. Итого 100 минут.

Обратите внимание, что молитва и размышления здесь занимают только 30 минут из 100. Разумеется, ничего не сказано о том, как молиться. Но это не значит, что протестанты импровизируют. Напротив, темы молений расписаны на каждый урок. Создается кружковая атмосфера, ощущение человеческой теплоты, которое в протестантских церквях является едва ли не более главным, чем общение с Богом. В связи с этим характерен такой совет: «Взявшись за руки, станьте в круг, чтобы показать, что так каждый из нас может познать и испытать на себе любовь Христа»⁴⁰². Ни в одном из 10 уроков нет молитв о покаянии: благодарение, хвала, нужды людей (одиночество, страдания, болезни). Интересно, что для первых двух уроков в рубрике «Молитва и пение» рекомендуется петь песни, известные всем, т.е. светские. Конечно, атмосфера капустника, застолья, вечеринки может оказаться привлекательной.

51. Любопытна рекомендация о том, что нужно быть осторожными с теми, кто будет доминировать в дискуссии: рекомендуется его перебить, чтобы дать слово другим⁴⁰³. Ничего плохого здесь вроде бы нет, но это позволяет отсечь «нежелательные элементы», дискуссия с которыми могла бы выставить ведущего в невыгодном свете. Здесь многое построено на потребности любого человека высказаться, быть услышанным: в конце концов, 70 из 100 минут урока посвящены разговорам. В рубрике «Общение и свидетельство» человек сможет рассказать о том, что Бог сделал для него лично. В этих уроках общий принцип: больше говорите о себе. Такое внимание льстит нашему эгоистическому «я».

Протестантский принцип гласит: дайте человеку больше возможности сказать о том, что его волнует, больше слушайте, чтобы привлечь его в кружок. Классический метод вербовки: «Четвертый закон вербовки говорит, что у каждого человека в голове есть блестящие идеи, и каждый человек страдает в жизни больше всего оттого, что его никто не слушает. Самая большая проблема в жизни каждого человека – найти себе слушателя. Главное в искусстве вербовать – это умение внимательно слушать собеседника. Научиться слушать, не перебивая, – это гарантия успеха /../. Пятый закон вербовки – это закон клубники. Я люблю клубнику. Я люблю ловить рыбу. Но если рыбу я буду кормить клубникой, то не поймаю ни одной. Рыбу надо кормить тем, что она любит – червяками. Если ты хочешь стать другом кому-то – не говори о клубнике, которую ты любишь. Говори о червяках, которые любит он»⁴⁰⁴. Конечно, миссионер должен знать, что интересно людям и затрагивать эти темы в своей проповеди. Все зависит от конечной цели и от средств. В разбираемом случае цель – это вовлечь человека в протестантскую общину так, чтобы он этого практически не замечал, не говорить ему всей правды; втянуть его в общину, но он при этом должен думать, что вступает в нее добровольно. Что такое вербовка? Это действия по привлечению человека в организацию, целей которой он сначала не должен знать вообще, а затем должен знать лишь то, что необходимо самой организации; он не должен понимать, что его принуждают: протестантские методы вовлечения, пусть и не до конца, похожи на вербовку (а у тоталитарных сект сходство как две капли воды).

Православные обычно избегают разговоров о своем духовном опыте, поскольку это таинственное отношение между Богом и человеком, к тому же, говорить о себе у православных принято разве что на ис-

поведи, а то как-то нескромно. В протестантском подходе не обращают внимания на подобные «мелочи»: поменьше мистики, побольше уверенности в себе. Да здравствуют современные технологии! В цитируемой брошюре говорится, что европейские опросы показывают: 90% религиозно заинтересованных людей на вопрос «как, на ваш взгляд, вы могли бы встать на путь веры?», ответили «не знаю»⁴⁰⁵. Автор брошюры считает, что есть точные рецепты того, как придти к Богу: мы живем в мире технологий.

52. Рассказы о духовном пути должны строиться согласно четко выработанным схемам. Вот образцовый пример рассказа о духовном пути с точки зрения протестантов: «Как ответственный работник Пермского горисполкома Юрий Алексеевич имел много возможностей путешествовать и даже сопровождать многих высокопоставленных лиц, посещающих Пермь. Жизнь была наполнена властью и привилегиями, в ней было много встреч с женщинами и попойек. Семейная жизнь Юрия рушилась. Несмотря на многочисленные обещания и благие намерения исправиться, изменения не наступали. Но с недавних пор жизнь Юрия Алексеевича начала меняться. Он остановился на улице и взял брошюру об Иисусе Христе. В тот же вечер, после прочтения брошюры, Юрий Алексеевич покался (лучше б он покался, что прочитал эту брошюру – К.М.) и отдал свою жизнь Христу .. Сейчас его жизнь начинает понемногу меняться. Он проводит время за чтением Библии и в молитвах Богу. После раскаяния в грехах он бросил пить, стал верным мужем. Теперь он – новый человек»⁴⁰⁶. Типичная мыльная опера с хэппи-эндом. Очень похоже на рекламу какого-нибудь стирального порошка: у меня был не тот порошок, и жизнь не складывалась, в семье нелады, но вот, я купил стиральный порошок «супер-пупер», и, - о, чудо! - настроение улучшилось, семья восстановилась, мир и покой в доме. Таких историй в протестантских изданиях превеликое множество. Они вызывают определенные вопросы. Во-первых, тот факт, что герой данного «вестерна» бросил пить и вернулся к жене, еще не означает, что он встал на истинный путь. Человек может стать последовательным коммунистом и тоже бросить пить и вернуться к жене. О том же самом вам с упоением расскажут члены тоталитарных сект. Христос неоднократно говорит о том, что в результате обретения веры возможны конфликты с членами семьи. Во-вторых, чтение Библии и молитвы еще не являются решающим доказательством того, что «работник горисполкома» стал «новым человеком». Что у него на сердце, - вот, что важно. Полон ли он добродетелей?

В одном из мест цитируемой брошюры приводятся признаки спасительной веры: сознаться в грехах (согласиться с Богом в том, что мы грешны); покаяться (отвернуться от греха); принять Иисуса Христа как Спасителя; принять Иисуса Христа как Бога; принять Иисуса Христа как Господа; желать жить для Иисуса Христа⁴⁰⁷. О греховности здесь сказано как-то абстрактно (согласиться с тем, что грешны), таинства исповеди у протестантов нет, принятие Христа зачем-то разделено на три части, и, самое главное, - достаточно *желать жить* для Христа, самой жизни во Христе не требуется, она, по мнению протестантов, автоматически вытекает из веры. Для «спасенных» из числа жителей Украины, предлагается пропеть такой гимн: «Радість у Христі я знайшов / В Нім мое життя і спокій, / Коли я до Нього прийшов, / З того часу Батько він мій»⁴⁰⁸.

53. Протестанты нередко говорят о наставничестве, но как это далеко от духовного наставничества в православии! Они выделяют 4 фазы наставничества: 1. Я делаю сам; 2. Я делаю, а ты рядом со мной; 3. Ты делаешь, а я рядом с тобой; 4. Ты делаешь, а я как бы в стороне одобряю тебя⁴⁰⁹. Похоже на спортивные тренировки. Все построено по принципу передачи технологии: человек, прочитавший несколько брошюр по «плану евангелизации» уже может наставлять и делать наставниками других. Никакого стяжания благодати здесь просто не требуется! - эй, приятель, посмотри на меня! Делай как я! Протестантские «малые группы» сравниваются с физической клеткой: «предназначение физической клетки, клетки живого организма - в росте. Здоровая клетка, которая получает хорошее питание, будет многократно воспроизводиться»⁴¹⁰. 4 фазы этого воспроизведения описаны выше. Протестанты правы: клетка будет воспроизводиться. Больная, зараженная вирусом ереси, клетка, получая «хорошее питание» (американское финансирование), будет заражать все новые души.

54. Известно, что у протестантов есть организации под названием «институт создания церквей». В протестантских магазинах всегда встретишь книги под названием «Пособие для основателей новых церквей». Антропоцентризм потрясающий. После этого люди будут доказывать, что у них все строится на Иисусе Христе! Для таких «основателей» предлагаются следующие рекомендации: «а) Составьте список из 20-30 человек, с которыми вы будете видеться или сталкиваться в течение месяца; б) Подчеркните имена тех, которые сами осознают себя христианами и говорят об этом; в) Другой чертой выделите имена тех..., которые являются христианами и в ходе недели посещают занятия по изучению Библии, общее богослужение и имеют близкое отзывчивое общение; г) Обведите кружками имена людей, которые осознают себя

христианами и в течение недели принимают участие в разборе Библии, общем богослужении, имеют близкое отзывчивое общение, желают заботиться о ближнем и приобрести навыки заботы; д) Обозначьте «звездочкой» имена тех людей, которые не познали Христа, но по определенному поводу желают придти в собрание Божьего народа»⁴¹¹. Хочется спросить авторов таких рекомендаций: Господа, зачем вам благодать? Канцелярские заботы и дух мелочного бюрократизма так дороги вам, что благодать уже не нужна: все идет по плану!

Рекомендации, однако, продолжают. Вот описание функций ведущего малой группы: «практикуйте систематическое время поклонения и говорите о ваших сражениях и победах .. выражайте свою любовь к Христу в радостном богослужении .. выражайте любовь к своему народу, обнимайте, слушайте, смейтесь, плачьте, расслабляйтесь, понимайте, утверждайте, противостойте, мойте ноги вашему народу»⁴¹². В православии такие рекомендации невозможны (смейтесь, расслабляйтесь). Конечно, священник может составить план своей проповеди, а преподаватель богословского учреждения – план лекции или семинара, но у нас главное – благодать Божья. Поэтому мелочная организация всего и вся отходит куда-то на десятое место. Здесь же это занимает чуть ли не первое место: когда уходит благодать, ее место занимают евангельские технологии. Технологии всегда четки, никакого иррационализма: «моделируйте заботу о погибающих .. молитесь постоянно о трех неспасенных или не посещающих церковь друзьях, практикуйте кристальную честность .. помогите членам группы познать свои дары .. спросите у членов группы, какие у них духовные дары .. поручать, поручать, поручать! не старайтесь делать все сами .. поймите дисциплинирующую динамику воспроизводства .. включите вашего ученика в плановый рост»⁴¹³.

Кажется, что это продолжение романов Кафки. Или конспект из трудов Ильича. Только вместо «учиться, учиться, учиться», здесь троекратное «поручайте» (уже научились). Чудны дела американского протестантизма! Зачем, например, моделировать заботу? Почему нужно молиться именно о «трех неспасенных»? Почему люди думают о духовных дарах, а не о покаянии? Насколько соответствует смирению говорить о своих духовных дарах? А фраза «включите вашего ученика в плановый рост» напоминает социалистическое соревнование. Поражает практицизм, дух американской деловитости. Например, рекомендуется «не допускать доктринальных дискуссий, которые приводят к разделению и спорам .., а .. обращать внимание на .. реальные нужды»⁴¹⁴. Американский прагматический подход: что спорить о богословии, людям помочь надо! Так воспитывается какое-то брезгливое отношение к серьезным богословским вопросам. Казалось бы, это важно для спасения. Но не стоит забывать, что для американского протестантизма доктринальные разногласия значительно менее важны, чем для православия: ты же веришь в Иисуса, брат? Ты спасен!!! Обсуждаемая рекомендация, кроме того, помогает ведущему уйти от диалога на нежелательную тему.

55. Разумеется, ни одна протестантская книга не обходится без акцента на радости: «Чувство радости – это ценное приобретение .. а) Снимает напряжение; б) Расслабляет тела; в) Успокаивает наш дух; г) Обновляет наши сердца; д) Переориентирует перспективу нашей жизни»⁴¹⁵. Вы хотите снять напряжение и расслабиться? Приходите на протестантские собрания! Вы хотите спасти душу? Тогда вам – в Церковь...

56. Для общения с новичками, в период «ломки барьеров», у протестантов есть четыре «квакерских» (протестантская секта) вопроса: «а) Где вы жили между 7 и 12 годами, и сколько у вас было братьев и сестер в это время? б) как вы отапливали свой дом в это время? в) Где в это время находился центр человеческой теплоты в вашем доме? г) Когда, если это произошло, Бог стал больше, чем просто слово?»⁴¹⁶. Видимо, это призвано сблизить людей. Если вам когда-либо зададут такие, мало относящиеся к религии вопросы (кроме последнего), спросите в ответ: зачем Вы меня об этом спрашиваете? почему Вас это интересует? какое отношение к Богу и спасению души имеет информация о том, где я жил (жила) с 7 до 12 лет? может быть, Вам рассказать о том, где я жил (жила) с 15 до 20 лет? неужели для моего спасения важно знать, как отапливается мой дом? Вы сами можете точно сказать (год, месяц, день, час, минута), когда Бог стал для Вас больше, чем пустой звук?

57. Протестанты рекомендуют своим «ведущим», как решать проблемы во время дискуссий: «вернуть на землю того, кто говорит в общих словах .. уладить вопрос, на который руководитель не может ответить .. прервать говорящего, который слишком пространно высказывается .. забрать инициативу у словоохотливого члена группы .. остановить разгорячившихся спорщиков»⁴¹⁷. Кажется, что это и так очевидно любому человеку, но в этом и суть американского подхода ко всему: организация, организация, организация, - отсюда подробные инструкции, как будто команды для роботов. Для русского читателя интересен такой совет: «Привлечь застенчивого, но знающего члена группы в дискуссию: «Вот человек, который долгое время прожил в Китае, давайте спросим его, видел ли он?»»⁴¹⁸.

Примитивный психологизм, не имеющий никакого отношения к Библии, характерен для многих советов. Например, 12 способов использования навыков общения: уточнение, перефразировка, обоснование, слушание, расширение, обобщение, слушание, извлечение информации, поддержка, быть конкретным и личным, обращение к личному опыту, обращение с разговорчивыми и молчунами⁴¹⁹. Мелочная детализация берет верх в каждом конкретном случае: «Важное значение имеет визуальный контакт. Руководителю нужно прервать контакт с разговорчивым человеком, сесть рядом с ним, а не напротив, и удерживать основательный зрительный контакт с молчащим человеком – сесть напротив него»⁴²⁰. Вот такое «библейское первохристианство»!

Протестанты предлагают «ведущим» произвести оценку эффективности результатов своих действий согласно 10-балльной шкале по следующим позициям: возрастание в богослужении, возрастание в Слове, возрастание во взаимоотношениях, возрастание в дарах, возрастание в евангелизации⁴²¹. Такой организации процесса не было даже в советское время! Но фирма должна работать эффективно, иначе не будет прибыли: «Мы запоминаем Слово Божие для эффективности»⁴²². Мы никогда не поймем мир американского евангелического протестантизма, если будем воспринимать его как некое, пусть и искаженное, но подобие Церкви. Нет, это не Церковь, это промышленная корпорация с религиозными, а часто и светскими, целями.

58. Не случайно, что одна из брошюр по «образованию церквей» называется «Менеджмент служения». Знаменателен такой вопрос, заданный читателям этого произведения: «Международные организации быстрого питания выражают свою философию маркетинга своим дизайном и оформлением своих зданий. Какое различие между McDonalds и Wendys?»⁴²³. «Удивительно глубоки» советы о том, как реализовать свои цели: 1. осознай свой замысел. 2. нарисуй ситуацию. 3. построй цепочку целей. 4. сформулируй свои ближайшие цели. 5. действуй! 6. действуй так, как если бы.. 7. непрестанно молись!⁴²⁴ Программа действий для компьютерного человека. Да если человек будет последовательно реализовывать все эти советы, то он превратится в киборга! Молящийся и неизменно улыбающийся киборг, - это идеал американского протестантизма?

К сожалению, протестанты, оставаясь протестантами, не могут жить без программирования. Что им заменит благодать? Вот что: «Успешный руководитель (менеджер) с успехом использует: 1. Временной учет. В течение трех дней записывайте все, что вы делаете в интервале каждые 30 минут; 2. Листок ежедневного планирования действий и памятку-ежемесячник; 3. Список того, что нужно сделать; 4. Планирование своих собраний: какова цель собрания? как мы будем действовать? кто из людей должен присутствовать? какова повестка? установите временные рамки собрания; начинайте вовремя»⁴²⁵. Конечно, любой организации присущи элементы планирования. Но здесь практически одно планирование, нет свободного дыхания Бога. Эти люди убеждены, что «менеджмент времени – Библейская концепция»⁴²⁶. Апостол Павел только и думал о «менеджменте времени»!

59. «Менеджмент» осуществляют после соответствующего исследования. У протестантов здесь сплошная статистика. Социологические опросы, сколько процентов к какой профессии принадлежит, сколько лет прожили в данном районе, какие религиозные группы есть, какой отклик на изучение Библии⁴²⁷. Кроме того, необходимо все узнать о властях человеческих, определить границы района деятельности, изучить слои общества по экономическому признаку, следить за политическими событиями в данном районе, определить этноязыковые группы, следить за всеми планами в развитии района, узнать о периодических изданиях в районе, особенно по медицине и образованию⁴²⁸. Для проповеди Евангелия в других странах, конечно, необходимо иметь определенную информацию. Однако здесь все это опять-таки напоминает программу завоевания нового рынка коммерческой фирмой: все очень похоже на сбор разведывательных данных. Апостолы Христа не занимались социологией: они жили Христом, а не математикой.

60. Протестантские технологии легко создают новых «лидеров». Это легко, поскольку здесь не требуется какое-то особенное вмешательство Бога. Простые, и уже обсуждавшиеся здесь принципы: «1. Ваш ученик смотрит, что вы делаете. 2. Вы объясняете ему, что вы делаете и почему вы это делаете. 3. Вы наблюдаете, как ученик делает то же самое. 4. Вы объективно говорите своему ученику о его успехах и недочетах. 5. Вы помогаете своему ученику исправить его недочеты соответствующей практикой. 6. Вы «передаете дела» своему ученику. 7. Постепенно вы подходите к моменту, когда вы покидаете вашу группу. 8. Вы ободряете своего ученика и помогаете ему советами, тогда как он готовит своих учеников. 9. Вы остаетесь верным другом своего ученика, обращаясь с ним на равных»⁴²⁹. Вам теперь понятно, почему протестантский конвейер спасения работает столь успешно? Потому что они клонируют лидеров! Интересно такое наблюдение автора цитируемой брошюры: «Церковь похожа на часовой механизм. Каждая

шестеренка играет важную роль, но она должна правильно взаимодействовать с другими шестеренками, чтобы часы показывали точное время»⁴³⁰. Еще немного, и было бы сказано «винтики»... Эти слова напоминают религиозные взгляды деистов, в частности, известного физика Исаака Ньютона. У Ньютона Бог сотворил мир как часовой механизм, а в дальнейшем Он лишь изредка вмешивается в существование мира, чтобы «подправить» действие часового механизма. Так и здесь: Церковь – часы, люди – шестеренки. И нигде нет жизни, т.к. Церковь не Богочеловеческий организм, а мертвый механизм. В конце данной брошюры приведена копия диплома: сказано, что такой-то получил квалификацию «лидер малой группы»⁴³¹!

61. Во всех подобного рода изданиях поражает вера в то, что выполнив некий алгоритм, можно привести человека ко Христу. Например, на предварительной встрече с неверующими рекомендуется: «1. Телефонные звонки могут нарушать ход беседы. Попросите отвечать на них кого-нибудь из членов семьи. Или совсем отключите телефон, что будет еще лучше. 2. Проблемы может создать и кошка (собака), свободно гуляющая по дому.. Поэтому на время встречи кошку (собаку) желательно запереть в одной из комнат. 3. Также могут помешать беседе и маленькие дети, бегающие из комнаты в комнату.. Попросите кого-нибудь из членов семьи или знакомых посидеть с ними в другой комнате. 4. Эффективность или качество общения может нарушить громкий звук телевизора.. в соседней комнате. 5. В большинстве случаев угощение разумно подавать в начале встречи. Некоторые участники постараются придти пораньше, а другие могут опоздать, поэтому чай с пирожными может скрасить время ожидания. Если группа собирается вокруг стола, то блюдо с угощением можно поставить в центр»⁴³².

Это еще не все: «Хороший хозяин должен понимать, что неправильная обстановка в комнате может создать чувство «разобщенности».. В исходном положении комната словно разделена на три ничем не связанные зоны: диван, пара стульев у стены, два стула в углу. В подобной обстановке очень трудно провести хорошее собрание группы. Гораздо лучше будет передвинуть стулья.. Это создаст уютную дружескую неформальную обстановку. Кофейный столик хорошо впишется в центр нового круга»⁴³³. Эти детальные инструкции для проведения «евангелической» вечеринки изумляют своим материализмом: правильно расставленные стулья оказываются в центре внимания, а без кофейного столика новой жизни во Христе не обрести. Однако инструкции разрастаются все новыми подробностями: «Если вы решите провести предварительную встречу на открытом воздухе, проверьте заранее, насколько комфортными будут условия в этом месте. Не слишком ли много солнца на той лужайке? Не слишком ли много комаров в том лесу? Если вы планируете жарить шашлык, готовить что-то в гриле, на костре и т.п., посмотрите, не отвлечет ли вас это занятие от общения с гостями?»⁴³⁴. Я бы добавил к вопросам мистера Нейбора такие: Не слишком ли мало кислорода в том лесу? Не слишком ли высок уровень радиации на той поляне? Может быть, за стволами деревьев скрываются агенты спецслужб?

Но м-ру Нейбору не до шуток, он продолжает советовать: «1. Избегайте ставить высокую вазу в таких местах (в центре стола и т.п.), где она могла бы помешать участникам беседы свободно видеть друг друга. 2. Не допускайте, чтобы кто-то садился слишком быстро к двери, мешая входить и выходить из комнаты. 3. Позаботьтесь о том, чтобы температура в комнате была нормальной. Если в помещении будет жарко и душно, гости очень быстро захотят уйти. 4. Если ваша группа будет смешанной, не допускайте ситуации, когда все мужчины сидят с одной стороны, а все женщины – с другой.. Избегайте двух ситуаций: 1) когда люди сидят слишком близко друг к другу и это создает чувство смущения; 2) когда люди сидят слишком далеко и у них возникает чувство отчужденности»⁴³⁵. Что тут скажешь? Протестантизм – это не религия свободы. Рабство подобных инструкций, иго рекомендаций, узы советов, кандалы повсеместного планирования дают человеку только иллюзию свободы, мираж делания в Святом Духе, когда на самом деле им управляет железная необходимость.

62. Удивляет следующий совет: «Не говорите: «Мы образуем группу общения, которая спонсируется нашей церковью», или подобные слова. Ваша группа контакта, это ваше служение, а не просто «программа» церкви»⁴³⁶. Получается, всей правды говорить не нужно, т.е. ложь в некотором смысле допустима? Насколько забавляет такая инструкция: положите евангелизационные брошюры на своем столе так, чтобы их легко было заметить, - если человек сам возьмет одну из них, он не будет чувствовать никакого давления с вашей стороны»⁴³⁷. Т.е. рекомендуется в определенной степени скрывать свои намерения: на тебя давят, но стараются все делать так, чтобы ты этого не почувствовал. Для обретения новой жизни предлагается незамысловатый алгоритм: «1. Признайте свою проблему – гордое, эгоистичное «я», занявшее престол в вашем сердце. 2. Откажитесь от своего независимого образа жизни и просите у Бога прощения. 3. Веруйте, что Иисус Христос умер на кресте, чтобы открыть вам путь назад к Богу. 4. В молитве просите Иисуса Христа стать вашим Господом и Спасителем. Ваше соглашение с Богом: *Дорогой Небесный Отец, я признаю себя*

грешником. Я отворачиваюсь от своей эгоистической жизни. Я верю, что Христос умер, чтобы понести наказание за мой грех. Я прошу Иисуса Христа простить меня и стать Господом моей жизни. Отныне я буду следовать за Ним и соблюдать Его заповеди»⁴³⁸. Похоже на контракт, - отсюда и соглашение с Богом: т.е., выполнив условия контракта, вы получаете «премию» - спасение во Христе! Как видите, все делает человек, он как бы «программирует» себя на спасение, дает себе «установку» быть с Иисусом, гипнотизирует себя, внушая самому себе необходимость жить с Господом, клянется быть с Богом. Перед нами типичная программа на тему «сделай себя сам». Проскальзывает какой-то атеистический мотив: ты должен сделать себя христианином, приказать себе быть верующим, следуя заранее созданной инструкции!

63. Принятие протестантами Христа поистине чудесно. Для примера приведен такой рассказ: «Когда супругов Линтон спросили о том, разрешат ли они местному евангелисту проповедовать в их стриптиз-баре, они подумали, что это будет неплохой шуткой для посетителей. Однако когда евангелист закончил проповедовать, Гай и Эвелин Линтон были глубоко обличены в своих грехах. В течение следующего часа они оба отдали жизнь Иисусу Христу. Затем Гай подошел к кассе и, вынув оттуда все деньги, расплатился с работниками, объявив всем присутствующим: «Мы с Эвелин только что приняли Иисуса Христа. Бар «Зеленые ворота» закрывается навсегда. Прошу всех уйти». За предшествующие годы Эвелин научила танцевать стриптиз более 900 девушек. После своего спасения она посвятила жизнь тому, чтобы найти своих бывших учениц и рассказать им об Иисусе. Одной из первых спаслась красивая блондинка /../ Вскоре в поле зрения Эвелин попала еще одна танцовщица, чей сценический псевдоним был «Грешница Сэнди» .. Пока готовилось угощение, Эвелин и две другие женщины-христианки отвели «Грешницу Сэнди» в сторонку и рассказали ей об Иисусе и о Его прощении для нее. Через некоторое время, когда они снова присоединились к гостям, по щекам Сэнди текли слезы и размазанная тушь, но ее лицо светилось улыбкой. Никого не стеснясь, она .. проговорила: «..Грешница Сэнди только что стала Сэнди праведницей! Впервые в жизни я чувствую себя очищенной!»⁴³⁹.

Замечу, что герои этого рассказа стали пятидесятниками. История, напоминающая мюзикл. Разумеется, хорошо, что люди освободились от прежней безнравственности. Мы знаем, что люди действительно могут в один миг обратиться к Христу (хотя это бывает нечасто и не может быть запрограммировано). Другое дело, что здесь происходит быстрый переход от опьянения грехом к опьянению спасением: у вас тяжелые, неразрешимые проблемы, но принятие Иисуса тут же навсегда избавит вас от всех проблем. Человек из одного омуту бросается в другой. Называет же себя широко известный пятидесятнический проповедник Р. Ховард-Браун «барменом Святого Духа». Так что, история странная - один бар закрылся, другой бар открылся.

64. Некоторые инструкции цитируемой книги почти что анекдотичны: «вы обедаете вместе со своим другом, и он говорит вам: «Я пытаюсь быть хорошим человеком. Я не обижаю других людей. Я соблюдаю законы моей страны. Я думаю, что Бог доволен моей жизнью». Ага! Это как раз подходящий момент, чтобы расправить чистую бумажную салфетку рядом с вашей тарелкой. Нарисуйте на ней иллюстрацию «дерево и сердце», и объясните, что Бог не судит о вашей праведности по количеству добрых и злых дел (плоды). Вместо этого Бог смотрит на корни дерева и задает вопрос: «Позволил ли ты Иисусу стать Господином твоей жизни?»⁴⁴⁰. Вообще-то Бог судит не только по вере, но и по делам. А так, - от всех этих инструкций остается впечатление полного зомбирования.

Далее приведены списки предубеждений против христианства и то, как человек должен отвечать на них⁴⁴¹. Интересно, что люди даже не замечают этой удушающей стандартизации. Вот инструкции для тамады. Необходимо провести «особое мероприятие» после того, как тесная группа евангелизируемых создана. У каждого должна быть именная табличка. Бокалы должны быть пустыми, а наполнять их нужно тостами (примерный текст тостов дан)⁴⁴². А вот всемирно известная инструкция свидетельства о себе: «1. «Прежде, чем я стал христианином, моя жизнь была...». 2. «Вот как я осознал, что мне нужен Иисус...». 3. «Вот подробности того, как я принял Христа...». 4. «Вот какие изменения произошли в моей жизни с тех пор...»⁴⁴³. В таком же духе можно рассуждать о покупке стиральной машины или холодильника. Таковы реальности неопротестантизма. Впрочем, Нео – это герой «Матрицы». The matrix has you.

65. А пока братьям дан приказ: принести Христа в «ойкосы» (круг общения)⁴⁴⁴. Как будто Христос – это их собственность, которую они могут взять и принести. Неудивительно поэтому такие слова: «Вы являетесь официальной машиной Господа Иисуса Христа. Вы «возите его», открывая Его везде, куда идете! /../ Итак, расслабьтесь! Получайте удовольствие. Делайте все, что хотите в «ойкосах». Ешьте и пейте все, что вам предложат. Играйте в теннис! Ходите в походы! Сидите и разговаривайте! Не имеет значения, что вы будете делать. Вы будете выступать в качестве «рекламного агента Иисуса» .. Святой Дух с вами .. Хри-

стос живет в вас»⁴⁴⁵. Практически это означает отождествление миссионера с Богом. Бог не просто внутри «евангелиста», - он приносит Бога, куда пожелает, он лишь думает, как бы поэффективней распорядиться Богом и при этом не отказывать себе в удовольствии!

66. Выдержка из протестантского молитвенного журнала: «Я обливаюсь слезами от присутствия Христа во мне»⁴⁴⁶. К кому может привести миссионер, которого распирает от «присутствия» в нем Христа? Который льет слезы счастья от собственной святости?

67. Ловить души легко: «спросите любого человека на улице: «Извините, не могли бы вы подсказать мне, где здесь можно перекусить?». Любой вопрос, который заставит их почувствовать себя более знающими или информированными, поможет вам легко начать разговор»⁴⁴⁷. Того, кто вас спросил, в данный момент не интересует еда, - ему нужна ваша душа, его еда – вы. Он даже установит рекламный плакат в витрине магазина (нарисованный красками, а не напечатанный в типографии, чтобы создать лучшее впечатление), чтобы привлечь вас⁴⁴⁸.

Однажды в США был проведен опрос на тему: «Каких людей вы меньше всего хотели бы видеть в качестве своих соседей?». На первом месте оказались представители сект. На втором месте – «рожденные свыше христиане» (неопротестанты). На третьем – алкоголики, наркоманы и т.п.⁴⁴⁹. Что ж, американцы не так безнадежны, как это принято считать. Автору книги, видимо, не приходит в голову, что подобные результаты ясно говорят лишь об одном: тоталитарные секты и неопротестантские конфессии имеют немало общего в методах и сути. Людей отталкивает материалистический мир евангелического протестантизма, их воротит от евангелического маркетинга⁴⁵⁰. В книге приведено мнение одного жителя Сингапура о протестантах: «Христиане напоминают мне тигра, который крадется за вами следом, а затем неожиданно набрасывается на вас»⁴⁵¹. Разве то же самое нельзя сказать о тоталитарных сектах? Разве процитированные здесь брошюры не ориентированы на такое поведение? Р. Нейбор констатирует: «Нашей проблемой в служении тем, кто плохо знаком с христианством, является их предубеждение. Люди привыкли считать, что христиане не интересуются ими, как *личностями*, что наше единственное желание – «обратить их в веру». И это серьезное препятствие, которое нам необходимо преодолевать»⁴⁵². Автор не прав в одном: это не предубеждение людей, а их убеждение, причем не только тех, кто плохо знаком с христианством. Разве евангелический конвейер уделяет внимание личности, а не превращает человека в очередную железную деталь протестантского механизма? Разве книги по евангелизации, в том числе, и эта, не способствуют обезличиванию человека, превращению его в американца? Боже, не дай нам стать рабами евангелических технологий.

68. Исследование, проведенное среди американцев показало, что вклад содержания составляет только 7% от того, что люди на самом деле запоминают. Остальные 93% включают в себя обстановку, настроение, и то, как люди общаются друг с другом в группе⁴⁵³. Таким образом, все эти технологии рассчитаны на среднего американца, который, естественно, не страдает особым интеллектуализмом. Содержание не важно, важна упаковка, - классический принцип многих компаний. Вот и подается в красивой упаковке гнилое содержание.

69. Кроме технологий для неверующих, у протестантов есть технологии и для тех, кто верит в Бога и интересуется христианством. Одна из рубрик в соответствующей книге называется «как вытягивать сеть»⁴⁵⁴. У человека требуется спросить: «Чувствуете ли вы, что подошли сейчас к поворотному моменту своей жизни, когда вам необходимо принять сознательное решение о следовании за Христом?»⁴⁵⁵. Если человек ответил «ДА», нужно задать три вопроса: а. Осознаете ли вы себя грешником? б. Знаете ли вы, что грехи отделяют вас от Бога? в. Хотите ли вы отвернуться от греха .. согласны ли вы подчинить свою жизнь господству Иисуса Христа? Затем нужно сказать о важном моменте в жизни этого человека. Затем помолиться об этом человеке. Затем склонить голову(!) и сказать, что теперь его очередь. Затем нужно слушать, как молится новообращенный. Если слова не те, - надо помочь в выборе слов и проверить, не молится ли он формально. Затем поблагодарить Бога. Затем спросить «спасенного», есть ли у него друзья. Если есть, нужно, чтобы новообращенный рассказал ему о своем решении. В конце подарок – брошюра «Здравствуй, новая жизнь!»⁴⁵⁶. В общем, - заразился сам, - зарази другого! Такие же подробные инструкции для ответов «НЕТ» и «Я ЕЩЕ НЕ ГОТОВ». Душа не вырвется за пределы блок-схемы!

В этой неутомимой страсти всех привести к Иисусу, окрестить всех, даже тех, кто был крещен, как можно быстрее клонировать «спасенных», можно видеть не только движение «евангелических шестеренок». Бодрийяр видит в этом отсутствие у американцев исторического начала: «Американцы не только миссионеры, они еще и анабаптисты: прозевав настоящее крещение, они мечтают все окрестить во второй раз, и только это позднейшее таинство .. для них имеет значение .. Все анабаптисты – фанатики, порой

агрессивные; не избежали этого и американцы. Чтобы в точности восстановить вещи, чтобы предъявить их на Страшном Суде, они готовы разрушать и уничтожать – Томас Мюнцер был анабаптистом .. Проповедь Евангелия стала миссией мугантов, инопланетян, и если в этом удалось преуспеть, то только из-за последних технических возможностей сохранения информации, что, в свою очередь, оказалось возможным только лишь благодаря глубоко информативному пуританству, строжайшей кальвинистской и пресвитерианской дисциплине, унаследовавшей универсальную научную строгость техники спасения»⁴⁵⁷. А сколько брошюр написано по «технике спасения»!

Стремление протестантов пересоздать, переделать все, что было до них, можно проиллюстрировать на таком примере. В 40-х годах 19 в. английский генерал Гордон решил, что величайшая святыня христиан, храм Гроба Господня, – это не святыня, тем более, что Христос якобы был захоронен в другом месте, где генерал основал Сад Гроба Господня (Garden Tomb), который стал считаться протестантами истинным местом гробницы Иисуса. Современные авторы комментируют это так: «Историк-любитель и начинающий археолог генерал Гордон утверждал, что еврейские кладбища всегда располагались за городскими стенами, а храм Гроба Господня построен внутри них. Он не понимал, что во времена Иисуса это место находилось за городской стеной, т.к. современные границы города были установлены уже после распятия Христа»⁴⁵⁸. Христианство давно уже страдает оттого, что его разрушают протестантские «любители». Они готовы безо всяких оснований отвергнуть любую христианскую святыню. Вместо этого они строят в другом месте собственную «святыню», не замечая, что она покоится на песке. Не нравится христианский Гроб Господень, будет призрачный, протестантский. Не нравится Церковь, основанная на Христе, будет протестантская церковь, основанная на собственных измышлениях. Эти люди готовы перемалывать христианскую веру бесконечно под предлогом ее «обновления» и «возврата к истокам», они – сторонники перманентной революции, а не Истины.

70. В 1994 году баптисты опубликовали статистические данные, согласно которым 65% их «новообращенных» в действительности оказались людьми, которые ранее уже исповедовали веру в Христа и даже принимали водное крещение!⁴⁵⁹ Это красноречиво свидетельствует не только о «благодатности» американского протестантизма, но и о каком-то механическом отношении к крещению: крестили раз, крестили два, а дальше? Здесь нет чувства уникальности, вечности крещения: его можно легко сделать заново, перекрыть, уничтожить и вновь создать. Протестанты, конечно, забыли, что крещение одно. Здесь также видно, насколько люди на протестантских собраниях подвергаются эффекту толпы, нервному, эмоциональному порыву: они «принимают» Иисуса под действием собственной разгоряченности и эффектов Christ-show, а затем также легко отпадают.

71. Протестанты сетуют: «Как это ни печально, но многие христиане думают о своем спасении примерно так: *«Я получил свой билет на небо и гарантию вечной жизни с Богом. Я помолился однажды: «Господи, будь милостив ко мне, грешнику, и спаси мою душу Иисуса ради». И это все, что от меня требовалось! Я рад, что Иисус заплатил необходимую цену на Кресте. Мне же это не стоило ничего. Теперь я могу наслаждаться жизнью и проявлять уважение к Богу, посещая церковь, когда мне это удобно. Я верю, что после смерти я пойду в свою небесную обитель. А пока я буду терпеть, слушая, как пастор говорит мне о необходимости платить десятину и посещении всех собраний церкви. Но на самом деле я не считаю, что мне надо быть настолько религиозным»*⁴⁶⁰.

Я не понимаю, чем недоволен м-р Нейбор? Ведь вы сами этого добились. Протестанты вот уже почти 500 лет твердят, что спасение по вере, а дела на него не влияют. Вот цитата из 25-страничной брошюры для детей о том, как обрести спасение: «Поскольку человек получает спасение не потому, что он делает добрые дела, то он и остается спасенным не потому, что продолжает делать добрые дела»⁴⁶¹. Отсюда совершенно логичный вывод: жить по-христиански необязательно, поскольку спасение гарантировано. Христианство в этом случае превращается в скучную формальность: можно посещать собрания, платить десятину, заниматься благотворительностью, творить добрые дела, но при этом заранее знать, что ты и без всего этого – в раю, т.е. для спасения все это не нужно, - незачем. Формализм еще более значительный, чем католический формализм накапливания добрых дел. Поэтому все попытки протестантов изменить эту ситуацию, не меняя своего учения о спасении, безуспешны. Нет, - если мы спасены, то не надо напрягаться.

Не так давно один из лидеров американского баптизма Билли Грэм, заявил, что 95% в протестантских церквях Америки не являются «спасенными»⁴⁶². С точки зрения протестантского вероучения это означает, что они живут не по-христиански (даже по протестантским меркам), т.е. не «получили спасение». Я практически согласен с м-ром Грэмом: он ошибся всего на 5%. Интересно, Грэм сам себя включает в число 95% или он входит в оставшиеся 5%? К сожалению, он почему-то не говорит о том, что виновато в

этом, не в последнюю очередь, протестантское вероучение с его «гарантированным спасением», которое нельзя потерять.

72. На обложке книги Ральфа Нейбора «Руководство «Затрагивая сердца» приведена следующая реклама: «ВАС ПУГАЕТ СЛОВО ЕВАНГЕЛИЗАЦИЯ? Когда вы слышите его, вы вспоминаете о телевизионных проповедниках или о пристаивании к незнакомым людям с предложением «поговорить о Боге»? Если вы не являетесь известным оратором, и вам не нравится конфронтационный евангелизм, эта книга будет для вас как глоток свежего воздуха. Здесь вы найдете прекрасную новость .. евангелизация не должна заставлять вас чувствовать не в своей тарелке. Пройдя предлагаемый здесь пятинедельный курс подготовки, вы лучше поймете ценность совместного служения в команде и на практике узнаете, что такое «евангелизация стилем жизни». Вы, а также ваш партнер по обучению, приведете своих друзей и родственников ко Христу через нормальные дружеские отношения, при сильной ходатайственной поддержке ячеечной группы». На самом деле книги Нейбора – это тот же «конфронтационный евангелизм», только в другой упаковке. Интересно, почему люди не задумываются над тем, откуда берется великое множество людей, которых пугают «евангелизации»? Не лучше ли критически посмотреть на собственные духовные основы? Потрясает эта безапелляционная уверенность в том, что пятинедельный курс подготовки будет непременно приводить людей к Христу: как сильно люди верят в свои технологии! Бодрийар говорит о пуританской одержимости американцев⁴⁶³. В данном случае, это пуританская одержимость миссионерскими технологиями. Больше всего это напоминает ускоренные курсы английского: английский за 59 часов! (такое объявление было в Москве). Так и у м-ра Нейбора: для интересующихся 5 недель, а для неверующих - 27 недель. Четкие сроки обучения и приведения к спасению!

73. Бодрийар говорит, что пустыня – это экстатическая форма исчезновения⁴⁶⁴. Не является ли пятидесятичество лучшей иллюстрацией к этому тезису? В самом деле, безблагодатная пустыня радикального протестантизма и бесконечные экстазы, в которых пятидесятник «растворяется» в Иисусе, становится «убитым в Духе», теряет свою личность в трансцендентном. Поэтому пятидесятические экстазы оставляют ощущение исчезновения – исчезновения в аду.

74. В Нью-Йорке, на Манхэттене, на Пятой авеню, между 50-й и 51-й улицами, стоит католический собор Святого Патрика. Построен собор в неоготическом стиле. Самое удивительное состоит в том, что собор, находящийся в окружении небоскребов, кажется как будто провалившимся на дно, в преисподнюю⁴⁶⁵. Это - символ Америки. В Европе или в России здания храмов, как правило, выше, заметнее всех остальных. В Америке - наоборот. Башни небоскребов поглотили собор Святого Патрика. Это и есть следствие победы радикального протестантизма: светское поглощает сакральное; светское стремится ввысь и почти достигает неба, а сакральное прижато к земле. Вот и стоит собор, почти закрытый от неба «вавилонской готикой» небоскребов; собор, находящийся в темной чаше, стены которой – громады чудовищных зданий; собор, который редко видит лучи света, ибо почти весь свет забирают себе достигающие небес башни; но он стоит как одинокая готическая свеча в окружении исполинских теней и обреченно тянется к Христу вопреки им.

75. Американский протестантизм нацеливает человека на тщательное изучение Библии. Речь идет не просто о чтении Библии или толкований к ней, а именно о принципах толкования Писания. Секрет прост: «Для того, чтобы понять Библию, не нужно обязательно обладать ученой степенью богослова; достаточно здравого рассудка и некоторых навыков»⁴⁶⁶. Как видите, благодать Святого Духа здесь не упомянута: не это важно. Только здравый смысл и несложные навыки, - вот оружие воинствующего рационализма. В православии благодатное преобразование человека – ключ к уразумению Писания. Да, образование и знание языков имеет смысл, но что это без благодати? Протестанты же говорят: читайте Библию, и вы ее поймете (не живите во Христе, а именно читайте)⁴⁶⁷. Для совершенствования навыков предлагается обобщить в четырех словах сначала библейский стих, а затем – главу. Приводится такой пример обобщения, - стих: «И было слово Господне к Ионе, сыну Амафиину» (Иона 1, 1); обобщение: «Пророк, посылаемый в столицу»⁴⁶⁸. Во-первых, из первого стиха не следует, что Иона был послан в столицу (это следует из второго стиха той же главы); во-вторых, всегда ли можно обобщить стих (не говоря уже о главе) в четырех словах без искажения содержания? в-третьих, насколько такое краткое обобщение помогает понять Библию?

Сами авторы предлагают такое обобщение четырех глав книги пророка Ионы: «Побег от Божьего призыва (1 гл.); Вмешательство извне (2 гл.); Спасение ниневитян (3 гл.); Смирение недовольного пророка (4 гл.)»⁴⁶⁹. Содержательность таких обобщений весьма мала. Конечно, человек должен уметь обобщать. Когда мы пересказываем содержание библейских книг, мы это делаем. Но обобщение такого типа превращает Библию даже не в дайджест, а в дайджест дайджеста: что же отсюда можно извлечь? Есть и другие

упражнения для совершенствования навыков. Например, такая задача: «У трех девушек есть по одной Библии. У одной черного цвета, у другой – красного, и у третьей – коричневого. Красная Библия не принадлежит ни Сюзан, ни Мэри. Коричневая принадлежит не Мэри. Третью девушку зовут Кристи. У кого какого цвета Библия?»⁴⁷⁰. Интересно, как это задание для школьников начальных классов поможет нам лучше понять Библию? Другое задание предлагает разбить слова на категории: это, конечно, имеет какое-то значение для людей с очень средним образованием, но большого смысла в этом нет.

76. Многие книги по данной теме у протестантов оставляют ощущение, что главная задача – просто выучить текст Библии. Нередко предлагаются тестовые задания: стих из Писания и несколько вариантов толкования, - нужно выбрать «правильный». Человек приучается к тестовому мышлению: ограниченное количество вариантов, какой-то один верен. Прекрасно известно, что это подавляет творческую сторону мышления. Иногда после того, как приведен библейский стих, задаются риторические вопросы, ответы на которые очевидны⁴⁷¹. Везде один и тот же смысл: человек должен знать букву Писания, его толкование не имеет такого же значения, ведь каждого протестанта индивидуально просвещает Святой Дух, поэтому ему совершенно не обязательно знать мнение Церкви. Человек должен запомнить слова Писания и некоторые важные для протестантов толкования, чтобы «бомбить» цитатами очередного «гуземца» из числа людей, живущих за пределами «богоизбранной» Америки. Как правило, знать около сотни цитат вполне достаточно для «евангелизации» на улице.

77. Однажды знакомый преподаватель спросил у студентов, с чего начинается Библия? Никто не знал. В лучшем случае говорили: «В начале было Слово». Отсюда он сделал вывод: баптистов на этом курсе нет, все наши – православные. Так смешно, что хочется плакать. Все понимают, что в православии главное – причастие Христу, а не чтение. И все же, - нам не стыдно? О да, у нас был Святой Иоанн Златоуст, великий толкователь Писания, подобного которому не было, нет, и никогда не будет у протестантов, но мы-то не «златоусты». Да и много ли православных хотя бы раз в жизни читало Златоуста? Большинство студентов не знают даже названий четырех евангелий. Мне вспоминается студент, который на вопрос «Какие Вы знаете евангелия?», ответил: «Не знаю ни одной».

Когда же мы поймем, что Библию нужно читать? Конечно, опираясь на толкования Церкви, но просто читать? Поэтому не нужно удивляться, что когда к нам на улице подходят душевно улыбающиеся люди (улыбаются они не потому, что очень нас любят, - это маркетинг), предлагают спастись тут же, «не отходя от кассы», и приводят 8-10 цитат из Библии, якобы подтверждающих мгновенное спасение, то наша глупая рыба нередко стремится проглотить этот блестящий крючок. Ведь люди не знают, ни насколько правильно приведены цитаты, ни их контекст, ни иные толкования этих цитат. Поэтому забрасывать такого человека большим количеством цитат необязательно: наши люди ловятся и на 8-10.

78. Протестантские рекомендации к толкованию Писания порой кажутся несколько наивными. Предлагается следующая методика: 1. Чтение книги, чтобы знать содержание. 2. Каковы факты в данном отрывке? 3. Что эти факты означают? 4. Как можно это применить в жизни?⁴⁷² Основные проблемы здесь начинаются с третьего этапа. Характерная цитата: «Мы должны опираться на те значения, которые действительно есть в тексте, а не на идеи, которые возникают у нас!»⁴⁷³. Замечательно, но как мы узнаем, какие значения действительно есть, а какие – нет? В первую очередь, при помощи благодати; поскольку же мы сами, как правило, не очень-то благодатны, мы обращаемся к опыту Святой Церкви, в который непрерывно действует Святой Дух. У протестантов же подчеркивается, мысль, что значения текста есть нечто очевидное. Разбор грамматической структуры библейских стихов, конечно же, важен, но, я полагаю, никто не сомневается, что апостолы Христа не занимались разбором грамматики, и, тем не менее, толковали Писание превосходно. Если вы не знаете, где здесь подлежащее, а где – глаголы, это, наверно, не очень хорошо, но ощутимо помочь трактовке Библии вряд ли может. Подобного рода приемы могут являться определенным подспорьем для изучения Писания, но когда они приобретают самодовлеющее значение, то превращаются в замену благодати. Для толкования Библии протестанты считают важным задавать следующие вопросы: Почему автор рассказывает мне это? Каков его замысел? Почему он использовал такие слова и такой тип структуры предложения? Что это слово означает? Есть ли другие отрывки, которые проливают свет на этот текст?⁴⁷⁴ Видимо, авторы этой книги думают, что средствами филологии можно дать однозначный ответ на все эти вопросы. Увы, но разногласия самих протестантских исповеданий доказывают обратное: когда у братьев благодати нет, на лад их дело не пойдет.

79. Предлагается 7 ключей для толкования Библии: 1. Содержание (информация, собранная при обзоре текста). 2. Контекст. 3. Сравнение (использования симфонии и перекрестных ссылок). 4. Культурный контекст. 5. Словарный разбор (использование толковых и библейских словарей). 6. Метафорический язык.

7. Консультация (справочная литература)⁴⁷⁵. На практике это применяется так: «Используйте метафорический смысл, если буквальное значение требует аморального ответа. Например, в Евангелии от Иоанна (6, 53-55) Иисус сказал, что мы должны есть Плоть Его и пить Кровь Его. Это риторическая фигура, являющаяся напоминанием верующим о Христе во время вечера Господней»⁴⁷⁶.

Во-первых, Христос говорит, что есть Плоть и пить Кровь необходимо для спасения, а у протестантов их «вспоминания» для спасения не нужны. Во-вторых, метафорическое толкование как раз и приводит к аморальному ответу: давно известно, что «пить кровь» означает делать зло, - что же, делающие зло Господу, спасутся?! В-третьих, православные говорят не о буквальном «поедании» (разрывании на части, переваривании и т.д.) Тела Христова, но о причастии, соединении с Христом в Евхаристии. Так что «научность» протестантских толкований оставляет желать много лучшего. Допустим, я знаю о том, что существуют метафора, идиома, апострофа, парадокс, гипербола и т.п., но это не поможет мне автоматически истолковать Писание: для этого необходима жизнь во Христе. Эти рекомендации оставляют ощущение «структурализма»: давайте разобьем текст по такому принципу, а давайте по другому. В результате человек будет хорошо знать текст Библии, но это мало поможет ему в правильной трактовке: особенно, если учитывать протестантский субъективизм в толковании Писания.

80. Эти методики по технике «создания» Церкви и толкования Библии оставляют ощущение игры в испорченный телефон: каждый передает свой субъективный, индивидуальный опыт другому; в результате Благая Весть с каждым новым «я» искажается все больше. Это мутация, которая увеличивается из поколения в поколение, причем появляются мутанты все менее похожие на человека. Поэтому в 16 веке были лютеране и кальвинисты, затем - баптисты и методисты, потом – адвентисты и пятидесятники, а сейчас реформация порождает тоталитарные секты псевдохристианского толка (иеговисты, «церковь Христа» и т.д.). Как бы ни отказывались протестанты, но все эти чудовищные группы - их порождение. Просто никому не хочется нести ответственность.

81. В последнее время протестанты очень любят говорить о том, что религия – это плохо, а вера – очень хорошо. При этом ссылаются на слова Христа, где Он обличает фарисейство. Но цель состоит в том, чтобы критиковать католиков и православных. Считают, что религия – это попытка человека наладить отношения с Богом. Отсюда якобы обряды, таинства, которые, оказывается, не могут изменить греховную природу человека⁴⁷⁷. С такой точки зрения, религия – это посредник между Богом и человеком: религия нуждается для этого в священнодействиях, священных местах, священнослужителях, священном культе, священных формулах и книгах⁴⁷⁸. Дальнейшая критика «религии» легко предсказуема: «законничество» (сделал, что нужно, - связь с Богом гарантирована), избавление от «личной» ответственности перед Богом и т.д.

Конечно, подавляющее число «рядовых» протестантов, которые говорят о вреде «религии» (порой в тонах, близких к атеизму), никогда не читали и даже не слышали о существовании Карла Барта, одного из авторов этой доктрины. Конечно, ссылки на Библию в оправдание такого воззрения неуместны хотя бы потому, что там нет слова «религия». Ссылки на критику фарисейства нелепы, поскольку это критика не «религии», но лицемерия. Неужели среди протестантов и их лидеров мало лицемеров? Если же говорить о религии Ветхого Завета, то она дана Богом, а не является выдумкой людей, их попыткой «пробиться» к Богу. Уже это способно охладить пыл протестантов.

82. Мне кажется, что протестанты в своей критике «религии» о других судят по себе. Ведь что такое протестантизм? Это учение о спасении по вере, в котором все, что происходит после получения «спасения», является, по сути, бессмысленным. Отсюда пустые обряды, напоминающие о «спасении»: крещение, которое не очищает, причастие, которое не причащает и т.д. И вот, по собственной пустоте протестанты судят о других. В таком случае должно казаться, что православные – это люди, у которых такие же безблагодатные обряды, как и у протестантов, только их больше. Аналогично, если у православных есть посты, а пост в протестантизме не нужен для спасения и во многом упразднен, то протестант будет видеть в этом одинокие человеческие усилия, на которые якобы надеются люди как на «удовлетворение» Богу.

83. И не нужно ссылаться на слова ап. Павла о том, что христиане «умерли для закона» (Рим. 7, 4). Апостол говорит, что исполнение ветхозаветного закона не избавляет от греха: для этого нужен Христос. Да, жертвоприношения Ветхого Завета отменены, наступила эпоха благодати, но при чем здесь религия? Или ветхозаветный закон и религия для протестантов одно и то же? К сожалению, эти люди почти не знакомы с православным учением. Тогда они бы знали, что православные не думают, будто 40 дней поста, 40 дней без колбасы «прибавляют» нам заслуг перед Богом. Кто так думает, тот не православный, а фарисей. «Действи-

тельность» поста не гарантирует «действенности»: о посте мы судим по плодам, а не по внешним действиям, т.е. главное в посте – очищение сердца в благодати, а не желудка.

Православие отрицает «законничество», поэтому, в отличие от многих протестантов, у нас нет книг по «технике» спасения. В православии нет «священных формул» (тайносовершительная формула – это католическое понятие). В православии нет посредников в том смысле, что кто-то вместо меня общается с Богом, а я не имею к Нему доступа. Личной ответственности в православии больше, чем у протестантов, поскольку у нас каждый ответственен за спасение другого, а у протестантов все спасены и, по большому счету, за спасение уже никто не отвечает: как любят говорить американцы, – «это ваши проблемы». В православии не скучные, абсурдные обряды, но прекрасные, небесные обряды, в которых Сам Бог общается с человеком и соединяется с нами, т.е. таинства. В этом нет никакой магии: священник не заставляет Бога с помощью неких заклинаний сойти на людей; Бог по молитвам общины во главе со священником дарует благодать. Обряды суть символы, помогающие человеку раскрыться для благодати, не более того. Никто не думает, что горящая свеча заменяет общение с Богом.

84. Для нас Церковь не иерархия жрецов, загораживающих человека от Бога, но семья верующих, в которой каждому отведено свое место. Мне кажется, что протестанты не могут освободиться от католического юридикзма. Видимо, они думают, что священство – это некая привилегия, это большее «право на спасение», чем у мирян. Даже для католиков это во многом не так. В православии же священство – это вовсе не привилегия (у священника не больше шансов спастись), но большая ответственность, более тяжелый крест, т.е. это не право, это обязанность. Если протестанты против посредничества в любом смысле, то они должны быть честными до конца: распустить все свои общины, уволить пасторов, перестать проповедовать, и молиться только в одиночку, и только за себя. Такой полный распад на атомы и есть отказ от посредничества. Что же, господа, это и есть та Церковь, которую основал Христос?! Вам еще не страшно? Конечно, можно патетически спрашивать: «Почему, в самом деле, должен я обращаться к священнослужителям, священнодействиям и святым местам, если я могу найти к Богу непосредственный прямой путь и могу говорить с Ним без всякой посторонней помощи?»⁴⁷⁹. Интересно, г-н Шнепель обращается к пасторам? Думаю, что да. Зачем? Наверняка он участвует в священнодействиях своего исповедания (евхаристия, например). Зачем? Уверен, что он ходит молиться в определенное здание с определенной архитектурой. Зачем? Не лучше ли собираться «на природе»?

Ответ протестантов на эти вопросы предсказуем. Дескать, все это не обязательно для спасения. Но это не ответ на вопрос. Зачем??? Г-н Шнепель, что, абсурдист? В своем вопросе он ведь объясняет, почему ему не нужна Церковь: я хочу сам, я не хочу ни с кем считаться, мне не нужна ничья помощь. И не надо говорить про высший авторитет Библии. Если Вас не интересуют ничьи толкования Библии, кроме собственного, то, значит, Вас интересует только .. Вы сами! Перед нами формула законченного эгоизма. Люди не хотят, чтобы их индивидуализм проверялся объективным опытом Церкви, они жаждут *свой опыт* видеть истиной в последней инстанции, – вот что кроется за отрицанием «посредников». Обратите внимание на фразу: «я могу найти к Богу непосредственный путь». Т.е. человек не хочет иметь дела с Церковью, в которой Бог связывается с человеком (Церковь и есть место соединения Бога и человека). Он желает сам, в одиночку, связаться с Богом. Но ведь это и есть «религия» в протестантском определении! Человек не желает, чтобы Бог нашел его и привел в Церковь, он жаждет *сам* найти Бога. Но ведь это и есть эгоистическая попытка падшего человека самому наладить связь с небом.

И еще раз скажу: господа, не судите по себе. Если вы говорите, что обряды не изменяют греховную природу человека⁴⁸⁰, то я с вами согласен. *Ваши* безблагодатные обряды не меняют ничего. Но таинства православия, в которых Сам Бог преображает нас, исцеляют людей от греха. *Ваши* храмы не являются святым местом, вы сами не хотите, чтобы Бог там присутствовал. *Ваша* церковь не является орудием спасения, т.к. никого не спасает и является обыкновенной религиозной партией. А Церковь нужна для изживания эгоизма, для того, чтобы не человек со своим «я» (не важно, священник или нет), но Бог был мерой всех вещей. И святые места нужны не Богу, а людям: через освященную материю мы, состоящие из духа и плоти, восходим к Богу. Бог освящает материю, делая ее небесной, и это – предвестие Небесного Иерусалима. Если же вы не желаете, чтобы Небо было на земле, то остаются безбожные храмы, безбожные обряды, безбожные церкви. Я не клевету на протестантов, я повторяю их учение о себе самих. Их религия практически мертва и становится все мертвее, но это не дает им права обличать в других «кризис религии». Господа, мертва не религия, которая есть общение, соединение с Богом, а *ваша* религия, в которой такое соединение не предусмотрено.

85. Всем известно, что американские протестанты очень любят тесты. И вот встречаю книгу под необычным названием «Новый тест «духовные дары». Автор книги – пятидесятник (правда, немец, а не американец). Дары он сваливает в одну кучу: здесь и дар веры, и дар музыки (!), и дар художественного творчества⁴⁸¹. То есть, никакого различия здесь нет. В начале книги автор скромно сообщает: «в процессе открытия духовных даров я выявил, что Бог дал мне два особых дара: дар учителя и дар веры»⁴⁸². Дары, по мнению автора, сохраняются на протяжении всей жизни⁴⁸³. Стало быть, образ жизни на это мало влияет. Выявить свои дары не так уж сложно: предусмотрен четкий план. Вот он: 1. Откройтесь Богу в молитве. 2. Будьте готовы применять свои дары. 3. Постарайтесь узнать о дарах как можно больше. 4. Узнайте, что приносит вам радость. 5. Экспериментируйте как можно больше (необходимо пробовать применять дары, и смотреть, что получится). 6. Реально оцените свои возможности. 7. Прислушивайтесь к мнению окружающих⁴⁸⁴. Как видите, есть четкая методика обнаружения даров, предусмотрены даже эксперименты с благодарью! Все «строго научно» и безо всяких проблем. Критерии того, обладаете вы данным духовным даром, или нет, очень просты.

Скажем, что вам приносит радость (огромную, большую, относительно большую, небольшую, совсем небольшую)? Дальше конкретные примеры: подвергать высказывания других христиан проверке на истинность; участвовать в освобождении людей, находящихся во власти демонических сил; непрестанно молиться за исцеление больных; мастерить и приводить вещи в порядок; узнавать волю Божию в словах других христиан, молящихся на иных языках, служить гласом Божиим, изрекая Его указания в конкретных ситуациях (!), оттачивать свои музыкальные способности и т.д.⁴⁸⁵ Что вам хотелось бы сильнее, чем когда-либо (неимоверно, очень, относительно, не очень, совсем не)? Примеры: стоять в борьбе против демонических сил; служить проводником сверхъестественных Божьих исцелений; перейти от рационального общения с Богом (!) к молитве на иных языках; пережить ситуации, в которых Бог через меня будет творить чудеса и знамения (!); основывать новые церкви; служить Богу с помощью музыки⁴⁸⁶.

Какой опыт у вас уже есть (огромный, большой, не очень большой, относительный, никакого)? Примеры аналогичны, скажем, опыт в совершении знамений и чудес, являясь инструментом в руках Божьих⁴⁸⁷. Какое высказывание подмечено по отношению к вам (совершенно верно, верно, относительно верно, не совсем верно, неверно)? Что вам нравится делать? К чему вы готовы? Наконец, что вы можете представить, глядя на нее (него)? Те же примеры, допустим, «Бог использует ее/его для свершения знамений и чудес»⁴⁸⁸. А дальше остается только воспользоваться дарами! Итоговая таблица укажет вам, какими дарами вы обладаете. Например, вам нравится быть гласом Божиим, хочется творить чудеса, вы готовы это делать, и кто-то говорит, что Бог «использовал» (такой глагол могли придумать только американские протестанты) вас для совершения чудес: все, вы – патентованный чудотворец!

86. Раз у вас преизобилие даров, то их нужно применять. Автор теста, догадываясь, что в этом случае общины будут затоплены «благодарью», прибегает к ленинскому принципу: «лучше меньше – да лучше, чем больше – и хуже»⁴⁸⁹. Чем дальше, тем интереснее. Оказывается, служение любым даром, без исключения, может привести к злоупотреблению, если он применяется не для созидания церкви (чистая магия, напоминающая взгляды блаж. Августина и католической церкви о совершенных, но «незаконных» таинствах). Чтобы этого избежать, нужно составить план по применению даров⁴⁹⁰. Если вы сомневаетесь, есть ли у вас данный дар, попробуйте его проявить⁴⁹¹. Скажем, попробуйте сотворить чудо!

Во второй части книги автор приводит примеры различных даров. Любопытно, что здесь есть и Мать Тереза (дар добровольной бедности), и Франциск Ассизский (дар рукоделия и дар художественного творчества), и св. Иоанн Кронштадтский (дар различения духов), и св. Венедикт Нурсийский (дар чудотворения). Разумеется, присутствуют Лютер, Уэсли, пиетисты, баптисты, а также многочисленные «звезды» пятидесятничества. Как видите, экуменизм полный. Пятидесятников интересуют любые чудеса, откуда бы они ни исходили. Критерии духовности даров в конкретном применении довольно своеобразны. Скажем, Чак Смит, основатель движения «Jesus-people», оказывается, обладает даром апостола, потому что он «в совершенстве владеет ораторским искусством .. его слова имеют огромное влияние на людей»⁴⁹². И причем здесь благодатный дар апостольства? В таком случае, любой, кто научился тараторить, у кого «подвешен язык» может считаться «новым апостолом». Добавьте сюда еще современные технические средства «усиления воздействия».

А вот Оли, бывший рокер. Изгоняя бесов, он требует у Бога: «Боже, если Ты хочешь, чтобы я и дальше изгонял демонов, тогда все должно происходить быстро»⁴⁹³. Потребовал, - получил. В следующий раз Оли только кратко сказал бесам: «Так, это мне уже порядком надоело. Быстро называйте свои имена, - и вон, вон!»⁴⁹⁴. Так что, Бог не управляет пятидесятниками, это они «управляют» Богом. Они приказывают Ему,

как поступать. Поэтому пятидесятнический профессор теологии Роберт Тутл говорит: «Иногда во время молитвы наступает момент, когда я уже не могу выразить своими словами то, что происходит во мне. И я *разрешаю* Святому Духу через меня молиться на незнакомом мне языке»⁴⁹⁵. Таким образом, пятидесятник разрешает Богу действовать в нем, обращаясь с Ним как со своей собственностью.

87. Чтобы не быть многословным в критике, я процитирую из этой книги вопросы, которые часто задают автору: «читая ваш тест, у меня складывается впечатление, что самое главное в жизни христианина — это выявление даров. Не слишком ли большое значение Вы придаете этой части духовной жизни?»; «в Библии нет теста «Духовные дары», а ведь в то время общины .. существовали и процветали. Церкви прекрасно обходились без тестирования на протяжении всей своей истории. Что же, все эти христиане действовали неправильно, т.к. не знали своих «очевидных» и «скрытых» даров? .. этот тест — дань моде, т.к. он ориентирован не на Библию, а на психологическое тестирование»; «с дарами или без них я служу Господу — мне все равно .. я почувствовал себя подавленным всей этой теологией о дарах. Я совсем не хочу знать, какими дарами я обладаю»; «не считаете ли Вы, что выявление даров способствует развитию высокомерия?»; «я опасаясь, что, если каждый будет выполнять только то, что соответствует его дару, многие важные задания останутся без внимания. Вы этого хотите?»; «по вашему мнению, духовный дар — это то, что приносит наибольшее удовольствие. Эта точка зрения только укрепляет тенденцию, уже господствующую в наших общинах: каждый делает только то, что хочет»; «если бы высказывание «Радость — это решающий критерий в поиске своего призвания» соответствовало действительности, то многие имена из истории церкви остались бы забытыми. Листая биографии известных христиан, ничего похожего на критерий радости я в них не нашел»; «вы часто говорите о том, как это важно — открыть свои духовные дары. Но речь идет о том, что мы вымаливаем у Бога дары и принимаем их»; «предлагаемые вопросы слишком прямолинейны, поэтому выбор ответа может происходить по принципу «Какой дар мне хотелось бы иметь»; «у меня абсолютно неправильный результат. Чем Вы это объясните?» (!); «вы говорите о «скрытых дарах». Нигде в Библии я не встречал этого понятия .. может, это способности решать проблемы в той или иной сфере, которые не имеют никакого отношения к духовным дарам?»; «как симпатично и скромно выглядит фраза: тест может давать в некоторых случаях неверные результаты»; «я несколько раз выполнял тест и каждый раз получал новый результат. Как Вы это объясните?»; «для меня Ваше понимание даров слишком статично. Однажды я делаю тест — и всю свою жизнь должен быть как бы прикован к его результату. Это по-настоящему пугает меня»; «вы так легко говорите об «экспериментах с дарами». Я же вижу в этом большую опасность»; «мне кажется, что в тесте не проведено четкой границы между естественными и сверхъестественными дарами. Только сверхъестественные являются истинными духовными дарами»⁴⁹⁶.

88. Ответы автора не так важны: разумеется, он пытается защищаться, признавая частичную правоту своих оппонентов, а иногда, напротив, бросается в наступление. Я привел этот длинный список вопросов, поскольку они достаточно говорят сами за себя. Да, авторы этих возражений, скорее всего, протестанты. Но здесь срабатывает просто «христианский инстинкт»: люди понимают, что *это* не может быть нормальным. Тем не менее, почти никому из спрашивающих не приходит в голову, что с ними просто играют в харизматические игры, что этот тест в принципе нельзя воспринимать всерьез. Когда читаешь этот тест, то возникает ощущение какой-то чудовищной параллели православным книгам по теме «Полная исповедь». В самом деле, в православных книгах об исповеди спрашивают: «Согрешал ли ты таким-то грехом?». Здесь же прямая противоположность: «Есть ли у тебя такой-то дар?». То есть, это своего рода антиисповедь: человек должен находить у себя не грехи, но дары. Характерно, что о покаянии практически не вспоминает ни сам автор, ни те, кто задает ему критические вопросы. Особенно забавляет пожелание «честно» отвечать на вопросы теста⁴⁹⁷. О какой честности идет речь, когда духовная нечестность заложена в самом основании данной книги?

Автор не хочет видеть того, что радость и желание делать нечто нередко являются признаком тщеславия и гордыни, а не признаком даров. Скорее, это отсутствие дара. Любой, кто согласится играть в эту тестовую игру, уже согрешает, потому что данные вопросы заставляют его думать не о грехах, а об особой одаренности, заставляют свой личный опыт и опыт ближайших знакомых делать образцом для решения любых духовных вопросов. Тест превращает духовную жизнь в экспериментальную лабораторию по изучению собственных «даров». Человек увлекается этим, играет и уже не вспоминает, что дело христианина — молиться о прощении грехов, а дары — от Бога, Который дает их нам, если Ему это угодно. Здесь же — любой дар всегда с тобой, по твоему желанию, — играй, сколько хочешь. Очень напоминает оккультные игры с потусторонним миром. Люди открыто экспериментируют с человеческой душой, с собственной гордыней, не

замечая грехов, не замечая, что это – не эксперимент с «дарами», это - эксперимент «даров» и того, кто за ними стоит, над людьми.

89. Интересно, что у пятидесятников, увлеченных дарами, проскальзывает нечто, напоминающее учение о «трех заветах»: первый завет - с Отцом, второй – с Сыном, третий – со Святым Духом. Соответственно, после Ветхого и Нового Заветов, должна наступить третья эпоха. Поэтому не стоит удивляться, читая: «Мы живем в тот момент истории человечества, когда сила Святого Духа изливается как никогда раньше. Я не хочу остаться где-нибудь в сухом углу, я хочу стоять в самом центре струи! Я хочу полноты благословения. Я хочу быть в середине потока славы Божьей! ././ Теперь наступила эра Благодати Святого Духа. Мы живем вместе с Ним в Его собственную эру»⁴⁹⁸. О, эти «христиане», которые хотят стоять в потоке славы Бога! Где их раскаяние? Откуда у них это эгоистическое «я хочу»? Почему они не верят, что «Эра Духа» началась в Пятидесятницу, хотя и называют себя пятидесятниками? Откуда это недоверие к Святому Духу, Который только в 20 веке излился на американских протестантов, а 18 веков после апостолов не изливался практически ни на кого?

Пятидесятники сами признают, что многие их «дары» не доводят до добра. М-р Самралл приводит примеры. Александр Дауи «исцелял» налево и направо. В 1900 году построил недалеко от Чикаго город Сион (деньги, видимо, были на покупку участка площадью 24 кв. км и строительство). За два года население города достигло 10000 человек. А дальше Дауи начал видеть себя «Илией-пророком» и «первым апостолом» Церкви (скромняга!). Это самовозвеличивание и финансовая безответственность привели к бунту против тирании Дауи. Умер он совершенно разбитым человеком⁴⁹⁹. Еще один «целитель», Стивен Джеффрис, «исцелял» инвалидов, иногда «смеялся в духе», затем стал богачом и сказал: весь мир у моих ног (почти цитата из дьявола). Вскоре он заболел. Самралл так описывает личное впечатление от больного: «он был весь скручен, словно завязан в узел, голова опущена вниз, а ноги подтянуты вверх»⁵⁰⁰. Православные читатели поймут, что такое состояние – плод духовной жизни этого человека. Волхования привели его к гордыне, а затем им овладел тот, чьей силой он «исцелял». Джек Коу тоже «изумительно исцелял». Но .. начал превозносить себя (видимо, еще больше, чем средний пятидесятник). Вскоре он заболел и умер⁵⁰¹. И, наконец, очередной «христианский экстрасенс» Вильям Бранхэм доисцелялся до такой степени, что стал считать себя одним из свидетелей, описанных в 11-й главе Откровения Иоанна. В декабре 1965 года он попал в автокатастрофу и умер. Некоторые его последователи ожидали, что он воскреснет. Другие верили, что он – «бог», рожденный от девы⁵⁰². Судя по всему, «дары исцелений» у этих людей продолжали проявляться и на «неправильном» пути (опять магия: была белая, стала черная). Конечно, это – наиболее экстремальные случаи. Но в принципе любой «целитель» этого исповедания (и не только его) не так уж далек от описываемых здесь историй. Та же гордыня, то же богатство и масса скандальных ситуаций вокруг. Евангельская ассоциация Билли Грэма ежегодно тратит 50 миллионов долларов⁵⁰³. Это затраты на покупку душ, в том числе, и наших с вами.

90. Люди, безоглядно стремящиеся к «дарам», легко их получают. Особых критериев подлинности даров у пятидесятников, естественно, не существует. Если у вас появилось говорение на языках, нужно с дерзновением сказать: «Меня не заботит мнение людей; я хочу позволить благословениям Божиим течь через меня»⁵⁰⁴. Опять мое «я» является критерием истинности. Не стоит забывать и о восторгах: «кайф» нужно ловить. Самралл пишет о языках: «Какое наслаждение – разговаривать лично и напрямую со Всевышним Богом ././ Это прекрасное переживание»⁵⁰⁵. Получается, что молитва на человеческом языке – это не прямой разговор с Богом, а бормотания на языках – личный и прямой! Так бы и сказали: нас не интересует покаяние, мы хотим наслаждений! Говорите, у «языков» бесовская природа? Ах, зачем это богословие, главное, чтоб людям хорошо было!

Никогда не перестаешь удивляться той фамильярности, с которой пятидесятники общаются с Богом. Вот всемирно известный корейский пятидесятник Дэвид Йонги Чо. Об отношениях со Святым Духом он говорит так: «я говорю каждое утро, просыпаясь: "Доброе утро, Дух Святой! Давай сегодня работать вместе, и я буду Твоим сосудом". Каждый вечер, перед тем как лечь спать, я снова говорю: "Дух Святой, это был чудесный день труда с Тобой. Оберегай мою семью и меня, пока мы будем отдыхать ночью". На следующее утро я снова приветствую Его как личность и приглашаю с собой на весь день руководить всеми делами, которые мне предстоят ... Подходя к кафедре, я говорю: "Будь со мною, Дух Святой! Действуй Ты!" Когда собрание заканчивается, и я возвращаюсь домой (или в отель, если я проповедую за рубежом), я говорю Ему: "Спасибо Тебе, старший партнер! Сегодня Ты проделал огромную работу в сердцах людей. Продолжай работать. Воодушевляй пастырей через новообращенных, которые нашли Тебя сегодня»⁵⁰⁶. Это очень похоже на отношения со старшим партнером по бизнесу, а не с Господом Богом. Что-то вроде

президента компании и его заместителя. Как и у всех пятидесятников, у Чо практически ничего не сказано о покаянных молитвах: разве просят о прощении грехов у «старшего партнера» по бизнесу?! При таких «отношениях» с Богом человек не может не быть образцом «смирения». Чо свидетельствует: «Дары, полученные мною, были ничто иное, как дар веры и дар пророчества. В моей личной жизни и в служении сверхъестественная вера охватила мое сердце, как будто какая-то чудодейственная сила, подобная силе Самсона, была дана мне. Те смелые слова, которые могут повелевать горам сдвинуться в море, исходили из моих уст, и чудеса действительно совершались по моему слову»⁵⁰⁷. Интересно, что чуть ранее, в той же самой книге, г-н Чо утверждает, что люди, которые под действием даров начинают восхвалять себя, - от дьявола. Хорошо бы ему применить эти слова к себе!

91. Говоря о пятидесятнических «целителях» нельзя не коснуться нескольких фигур. Например, Кэтрин Кульман. На обложке ее книжки «Исцеляющие слова» помещена ее фотография, производящая тягостное впечатление. Белое бальное платье, руки подняты вверх, рот открыт, голова запрокинута, на лице какой-то дикий восторг. Видимо, так и должна выглядеть типичная «харизматка», да еще «целительница». Но все равно, впечатление не из приятных. В 14 лет на Кэтрин сошел «святой дух»: «Держа в руках сборник методистских гимнов, я вся начала трястись»⁵⁰⁸. Характерны мечтания г-жи Кульман: «Я бы сказала Иисусу: «..лишь одного хочется мне в мире – быть зеницей Твоего ока. Мне нужна Твоя улыбка. Мне нужна Твоя любовь. Мне нужна Твоя благосклонность»⁵⁰⁹. Пожелания, как видите, скромные. Для протестантов это частый мотив: они перечисляют Богу, что им нужно, они говорят «мне хочется», и хочется им почему-то всего, кроме покаяния. Поэтому г-жа Кульман молится: «О Господи, да снизойдет на меня Твоя благодать, чтобы могла я почувствовать Твое целительное прикосновение. Аминь»⁵¹⁰. Тоже типичный мотив для молитв пятидесятников: дай мне пережить наслаждение, экстаз, эйфорию. В общем, «заведи» меня.

92. Г-жа Кульман знает, что она скажет Иисусу, когда встретит (!) Его: «Я старалась»⁵¹¹. Вообще, скромностью «звезды» пятидесятничества не отличаются. Интересна интерпретация эпизода с арестом Христа, когда «Он сказал им: «это Я», - они отступили назад и пали на землю» (Ин. 18, 6). По мнению Кульман, солдаты пали не потому, что Христос произнес священное Имя Бога (собственно, «Я есмь»), но их коснулась «всепоражающая сила»⁵¹² Христа. То есть Христос в такой трактовке – это первый харизмат. Видимо, каждое протестантское исповедание «творит» образ Христа по своему образу и подобию. Дальше у Кэтрин Кульман начинаются прямо-таки эротические грезы: «Чудесно пасть ниц пораженным Его силой и ощутить, какую удивительную работу творит Его прикосновение .. когда сила Божия касается нас мы можем только стоять недвижно, а потом падаем ниц, пораженные этой силой .. ощутив Его прикосновение и пережив поверженность от Его силы, вы уже никогда не сможете быть прежним .. в Нем .. есть место, где вы стоите и просто наслаждаетесь Его несравненным присутствием»⁵¹³. Обратите внимание, как часто употребляется слова «сила» и «пораженные». Словно Бог – это не Личность. Словно мы опять возвращаемся в мир шаманских камланий. Можно сказать только одно: эта «сила» насилует Кэтрин Кульман и доставляет ей ни с чем не сравнимое удовольствие. Она и молится соответствующим образом: «Коснись меня, дай почувствовать Твою мощь. Коснись меня, дав ощутить блаженство»⁵¹⁴. Тот же эротический подтекст: коснись, чтоб было блаженство!

Со Святым Духом у Кульман сходные отношения: «Когда он касается меня, я могу идти без усталости долго-долго, не замечая ничего вокруг. Я не вижу других людей. Лишь ощущаю Его присутствие и следую за Ним. Я становлюсь подобием скрипки, на струнах которой играет великий Маэстро. Как будто бы волна славы поднимает меня, вознося все выше и выше, тогда как мое тело пребывает внизу. Дух касается тончайших струн моей души и исполняет на них Свою прекрасную музыку»⁵¹⁵. Когда такое наслаждение, то понятно, что никто не нужен и никого не замечаешь. Заметьте, что все эти экстазы словно «аннулируют» личность человека. А у г-жи Кульман продолжается эротика: «никто на свете не стремится к Иисусу сильнее, чем я. Каждая клеточка моего существа кричит и просит все больше и больше, потому что еще есть так много. Я постоянно взываю к Иисусу: «Еще!»⁵¹⁶. Еще экстазов, еще удовольствий.

93. Поэтому Кульман говорит: «Я не хочу никому доставлять удовольствия, ни мужчине, ни женщине. Мне нужна только Его благосклонность. Я хочу, чтобы Он улыбался мне. Я хочу, чтобы Он прижал меня к Своему сердцу»⁵¹⁷. Конечно, удовольствие должно быть взаимным. Отсюда такая фраза: «Вы жаждете Его живительной влаги, которой всегда не достаточно, которой постоянно хочется больше и больше? Святой Дух готов наполнять вас, крестить, помазать и совершенствовать во Христе .. Алчете ли вы Его Духа? Жаждете ли вы Его святого прикосновения?»⁵¹⁸. Снова все напоминает жажду эротических наслаждений. Что вы хотите, если человек говорит: «Меня всегда поражает Бог .. помазание опускается на меня и Святой Дух овладевает мною, с головы до ног»⁵¹⁹. «Дух» овладевает, поражает, насилует: непрерывный

«кайф». Странно, что люди, как будто по инерции называют это христианством. Напоследок г-жа Кульман предвидит такую идиллическую сцену: «я предстану перед Ним непорочной и неоскверненной. Христос подведет меня к Своему Отцу как неповинную .. Я буду стоять перед Богом неповинной и непорочной, благодаря совершенству и праведности Его Единственного Сына .. одарившего меня Своим Святым Духом, и этот Дух сделал меня святой и безупречно чистой. Осененная и освященная Святым Духом, я предстану пред Богом неповинной и неоскверненной»⁵²⁰. Я понимаю, что г-жа Кульман непрерывно экстазирует и поэтому забывается, но надо же хоть изредка вспоминать о совести и соблюдать элементарные правила приличия!

В завершение разговора о мисс Кульман, приведу такую историю: «летом 1975 года номер журнала «Флорида мэгэзин» вышел с ее портретом на обложке. Фотограф сделал снимок из-за кулис: руки проповедницы широко раскинуты, а высвеченный юпитерами силуэт создает впечатление нимба, окружающего ее фигуру .. я послал Кэтрин Кульман номер журнала, в ответ она написала мне, что этот портрет - лучший из всего, что у нее когда-либо было»⁵²¹. Это именно та фотография, которая приведена на обложке обсуждаемой книги. Что ж, нимб от света юпитера и дикий экстаз на лице, - это и есть подлинный облик госпожи Кульман.

94. Другая известная «целительница» пятидесятников – Эмми Симпл Макферсон. Она трижды была замужем, но это не сказывалось на ее «чудесных» способностях (первый муж умер, с остальными она развелась). На фотографиях она похожа на американскую актрису довоенной поры. Вот как она описывает свой харизматический опыт: «Господи, - возвала я, - я не буду ни есть, ни спать, покуда ты не исполнишь меня обетованной силы Духа! ... И тут на меня снизошла слава. Стоя с крепко зажмуренными глазами, мысленным взором я увидела Человека из Галилеи, истекающего кровью, увенчанного терновым венцом, умирающего на Кресте Голгофы. Слезы заструились по моему лицу .. Слава, слава Иисусу! – снова и снова повторяла я. Затем губы мои затряслись, и я начала говорить иными языками, как те избранные древних времен. Волны, валы, океаны, ливни благодатной силы затопили все мое существо. Тело мое скользнуло на пол и осталось лежать там, погруженное в этот поток. Лужица слез образовалась на ковре. Я сотрясалась всем телом, словно держала в руках положительно и отрицательно заряженные электрические провода в школьной лаборатории»⁵²².

На одном из собраний у г-жи Макферсон был похожий опыт, и она поделилась им с другими: «Под воздействием великой силы я упала к ногам милосердного Господа и простонала: - Милый Агнец Божий, позволь мне стать одной из Твоих слуг .. едва сознавая, что происходит, я уже поднялась с земли и начала молиться за тех, кто стоял на коленях рядом со мной. Древнее помазание Святого Духа горело в моей душе. Люди, на которых я налагала руки, получали крещение Святого Духа – направо и налево»⁵²³. Бог здесь, как и у других «целителей» превращается в электрическую силу, которая сражает наповал своих адептов, в результате чего они находятся в бессознательном или полубессознательном состоянии, не зная, что происходит. Г-жа Макферсон налагала руки на несчастных, как видим, в состоянии транса. Языческая атмосфера таких собраний сгущается все более: «миссис Лэйк .. внезапно упала, сраженная силой .. люди вокруг заговорили: «Она потеряла сознание. Скорее принесите воды!». Но я знала, что миссис Лэйк не в обмороке и продолжала молиться: «Господи, ниспошли Свою силу. Дай ей крещение прямо сейчас». .. Святой Дух сошел свыше и исполнил ее .. она начала говорить на иных языках. Она говорила и говорила отчетливо на восхитительно звучащем языке, и лицо ее светилось, осененное славой Божьей. Кто-то спросил соседа: «Что ты думаешь об этом?». И тот воскликнул в ответ: «О, разве это не чудесно, разве не замечательно?! Как бы мне хотелось испытать то же самое!»⁵²⁴. На следующем собрании «трое упали, сраженные силой»⁵²⁵. Думается, что книга о пятидесятниках так и могла бы называться: сраженные силой. Этих людей не интересует природа силы, они хотят испытать наслаждение, и они его получают. Характерно, что после экстатических состояний, пятидесятники чувствуют себя как «выжатый лимон», чудовищную усталость как после «ночи наслаждений и утех». Нередко они употребляют также термин энтузиазм, хотя в античности это слово, по сути, обозначало беснование.

Скромностью миссис Макферсон, как и мисс Кульман, не отличается. На одном из собраний она подумала: «собиралось ли когда-нибудь в одном месте, со времен Учителя такое великое множество недужных, слепых и хромых? ... мне постоянно приходилось подчеркивать, что я не целитель .. но всего лишь скромная секретарша, допускающая страдальцев к Великому Врачевателю»⁵²⁶. Вы только подумайте: всего лишь скромная секретарша у Христа! Какое «смирение»! Какое чувство собственной греховности! В другом месте «скромная секретарша» пишет: «Мне не стыдно называться пятидесятницей»⁵²⁷. Ей не стыдно, а нам? Для «скромной» миссис Макферсон симптоматичны такие ситуации: «Однажды, когда я моли-

лась на коленях, в мозгу моем зазвучало, повторяясь снова и снова: «Корона! Корона! Корона!». Я настолько полагалась на помощь Господа .. что воскликнула: «Слава Богу, Он услышал мою молитву и посылает мне пишущую машинку «Корона», о которой я просила Его!»⁵²⁸. Может быть, Вы возмущены? Но разве у «скромной секретарши» не должно быть печатной машинки? Кстати, эта книга вышла в серии «биографии Божьих генералов». Так что, наша секретарша еще и генерал!

95. Для харизматической духовности характерны не только слова «сила» и «пораженные», но и слово «огонь». Огонь этот часто имеет разрушающий характер. Вот цитата из Сперджена, известного баптистского проповедника: «Нам нужны люди, раскаленные докрасна, добела, сияющие от нестерпимого жара .. эти люди подобны молниям, вырывающимся из рук Иеговы, сокрушающим все, что им противостоит, пока не достигнут цели»⁵²⁹. Как много за последние 15 лет мы видели в России людей, сокрушающих все русское и православное, мешающее им, в том числе, и среди единоверцев Сперджена. . .

Эта «судорожная» духовность не может обойтись без таких, например, слов, написанных известным методистским поэтом Чарльзом Уэсли: «О Ты, сошедший с высоты, / Чистый небесный огонь Ты несешь, / Зажигаешь пламя священной любви / На недостойном алтаре моего сердца/ .. Иисус, поддержи желание моего сердца / Работать, говорить и думать для Тебя; / Позволь мне смотреть на святой огонь / И подогревать Твои дары во мне»⁵³⁰. Итак, уже в 18 веке огонь страсти вместо огня покаяния горел в сердцах методистов. А вот гимн, сочиненный Уильямом Буттом, основателем Армии Спасения: «О Ты, Христос горящего, очистительного огня, / Дай нам Огонь! / Мы просим Твоего купленного кровью дара / Дай нам Огонь! / Воззри на нас, увидь множество ждущих, / Пошли нам обещанного Святого Духа. / Мы ждем новой Пятидесятницы! / Дай нам Огонь! / Мы хотим этого Огня, мы молим о Нем. / Дай нам Огонь! / Этот Огонь утолит все наши нужды; / Дай нам Огонь!»⁵³¹. Просто не христиане, а какие-то огнепоклонники! Апофеоз страстности. Бут, как и пятидесятники, жаждет новой Пятидесятницы, значит, он не верит в истинную. Типичная утопия, особенно характерная для американцев: весь мир безблагодатен, только Америка – остров блаженных, благодатный рай, который заливают потоки, ливни (далее по желанию) благодати Божьей. Люди просто экстазируют от самого слова огонь: Дух Святой наделяет их *огненным* крещением, *огненной* божественной энергией, заставляет блистать *огненной* лучезарностью, они пламенеют в *огне* Духа, поэтому им дается такой совет – разжигать в себе *пламя* Его присутствия⁵³². Как умеют разжигаться пятидесятники, мы слишком хорошо знаем. . .

96. В этих призывах к огню чувствуется безблагодатный холод ада, который заставляет людей молиться: «Древесины, жертвенника, жертвы недостаточно – нам нужен огонь! Огонь Божий, снизойди на нас и обнови нас! Воспламени нас, Господи!»⁵³³. После таких молитв начинаются харизматические грезы: «Может ли огонь Шехины, воспламенивший можжевеловый куст, зажечь наши сердца, чтобы мы стали горячей неопалимой купиной для Бога? .. можем ли мы настолько приблизиться к Богу, чтобы огонь Шехины преобразил глиняные сосуды наших тел и люди увидели отблески славы Бога в нас и внутри нас?»⁵³⁴. Шехина, как известно, это особое присутствие Бога в мире в эпоху Ветхого Завета. Люди спрашивают, могут ли они пылать славой Бога? Долго ли, умеючи! Если люди жаждут божественной славы, да еще, чтоб это видели другие, то они получают славу, вот только какую? Напрасно, г-н Дьюэл пишет, что «огонь славы нельзя заработать, произвести или симулировать»⁵³⁵. Еще как можно! История его исповедания блестяще это доказывает. Вот как молятся Святому Духу пятидесятники: «Приди к нам! Приди к нам сейчас! / Алчущие и жаждущие мы склоняемся перед Тобой. / Работай в нас и через нас в полную силу; / Жаждущие и покорные, Господи, взываем в вере. / Благословенный Дух Святой, да сойдет на нас слава Бога; / Да снизойдет на всех нас Твоя святая слава! / Да спустятся к нас сейчас Твой огонь и слава; / Отметь нас Своей печатью; поручи нам служение. / Благословенный Дух Святой, действуй в нас так, чтобы видели все; / Господствуй над нами – верши Свое служение. / Работай в полную силу, как мы еще не видели и не слышали; / У нас есть Твое благословенное обещание, Твое святое Слово! / Благословенный Дух Святой, о, поспеши! / Приди в могуществе и славе; приди сейчас! / Мы жаждем Тебя, мы нуждаемся в Тебе. / Благословенный Дух Святой, приди, о приди! Мы просим!»⁵³⁶.

97. В православии Святому Духу молятся: «приди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны». Здесь об этом даже не упомянуто: какая там скверна! Вообще, в молитвах пятидесятников нередко ощущается какое-то вымогательство благодати: приди сейчас, поспеши, побыстрее и т.д. Принцип «все и сразу» у пятидесятников всегда соблюдается. Дважды Святого Духа просят, чтоб Он «работал в полную силу»: наслаждений, видимо, не хватает, поэтому периодически встречаешь мотив в этих молитвах, - «хочу еще». Иногда у м-ра Дьюэла проскальзывают трезвые замечания: «Священное таинство божественного надления силой совершается через присутствие Бога в вас... но вы должны уступить и покорно сотрудничать с

Ним. Бог не принуждает вас силой. Он не манипулирует вами. Сатана манипулирует, оккультные силы манипулируют. Бог же работает в вас и через вас»⁵³⁷. Все это так, но «таинства надения силой» (терминология почти языческая!) у пятидесятников как раз носят принуждающий характер: один человек с Гебридских островов не ходил на службы пятидесятников, но говорил их служителю, что *он не может избавиться* от присутствия Святого Духа!⁵³⁸ А уж про харизматические манипуляции написаны тысячи страниц! Вас принуждает некая сила во время ваших собраний, а проповедники только и говорят: не сопротивляйся, расслабься и получай удовольствие! Бог манипулировать не может, тогда, кто же манипулирует вами?

98. Интересная деталь: во время очередного «схождения святого духа», «весь дом содрогнулся как от землетрясения. Посуда звенела, божественная сила волна за волной прокатывалась по зданию .. на одной службе Дух Божий пронесся через здание с силой урагана»⁵³⁹. Симптомы слишком узнаваемы: да это же полтергейст! Только вызывается он отнюдь не силой Святого Духа, а совсем другими...

99. Если пятидесятники говорят о любви, то чаще всего это не агапе (жертвенная любовь), а эрос, причем с акцентом на страстном характере любви. Для начала такая цитата: «Чем больше вы отдаете, тем больше вы получаете: любовь, свежую, новую, очищающую, преобразующую, наполняющую, уподобляющую Христу, изливающуюся на других как благословение! .. Исполняться Духом, значит исполняться любовью, которая исходит из самой сути божественной Троицы и которую Бог изливает в вас и через вас. Как прекрасно быть исполненным любовью .. Нет ничего более высокого, глубокого, святого, благословенного, чудесного во всей человеческой жизни. Эта полнота любви, быстрая река любви, неопиcуемый поток любви Бог предназначил для каждого христианина»⁵⁴⁰. Впору открывать рекламное агентство божественной любви!

Неудивительно, что в такой книге есть глава под названием «Пылать страстной любовью ко Христу». Однако, «лишь немногие могут сказать: «Он, только Он, прежде всего Он – моя страсть!»⁵⁴¹. Конечно, для «страсти к Иисусу» лучше подходят выражения типа «сраженные силой» и т.п. Оказывается, мы должны испытывать к Иисусу «всепоглощающую страсть» и «стремится приносить Ему как можно больше удовольствия»⁵⁴². Термины прямо эротические: содрогания, тряски и прочие экстазы успешно дополняют эту картину. Поэтому Имя *Иисус* должно быть «сладким, восхитительным, волнующим именем вашего Возлюбленного»⁵⁴³. Отголоски Песни Песней в век прелюбодеев. Разумеется, «посвящать себя молитве – значит с любовью смотреть в глаза Иисуса, с дрожью слышать Его голос, покоиться в Его объятиях»⁵⁴⁴. Далее автор приводит список христиан, которые «страстно любили Иисуса». Начинается этот список с Фомы Кемпийского. Немудрено, - вся эта глава за немногими исключениями могла бы сойти за произведение католического автора. Когда-то св. Игнатий Брянчанинов сказал, что с Богом нельзя играть в роман. У Фомы Кемпийского это, может быть, был и роман, но у пятидесятников это – голливудская мелодрама, а если и роман, то бульварный. Поэтому они и молятся: «Всепоглощающая страсть ко Христу – самая короткая дорога к личному обновлению .. Господи, пошли нам такую страсть, чего бы это ни стоило!»⁵⁴⁵. Они просят страсть, и получают страсть, они просят огонь, и получают огонь, они просят силу, и получают силу, они хотят чудес, и чудеса преследуют их по пятам, - но они не видят руки ада, стоящей за всем этим.

100. Естественно, люди, которые думают о страстной любви, готовы страдать за других. Это неудержимое рвение тем и объясняется, что сами они не страдают и страдать не могут: их заливают потоки благодати. Есть и методика, как быстрее это испытывать: 1. Пусть ваша преданность Иисусу Христу станет более страстной. 2. Особо просите Бога позволить вам страдать за души. 3. Просите Бога дать вам духовное сияние. 4. Просите у Бога уверенности и позитивного настроения⁵⁴⁶. О покаянии опять ни слова: страсть, сияние, позитивный настрой. Поэтому, даже когда эти люди плачут, они плачут, как правило, не о своих грехах, а о грехах других. Молятся они так: «Я хочу, чтобы все, от чего разбивается сердце у Бога, разбивало и мое сердце»⁵⁴⁷. Следовательно, люди хотят плакать не о себе, а как Христос по Иерусалиму: «Глядя на наш мир, Христос плачет непрерывно. Он плачет о наших городах и селах, о наших народах и расах, наших семьях и наших страдающих, от детей до стариков, - которых Он хочет спасти, благословить, искупить! Плачущий Иисус рыдает до сих пор. А плачете ли вы вместе с Ним?»⁵⁴⁸. Какая скромность: плакать вместе с Христом о падшем человечестве!

101. Автор данной книги даже написал два стихотворения о слезах. Вот первое из них под названием «Где ваши слезы?»: «В глазах грешников стоят слезы. / Греховные привычки сковывают их сердца, руки, ноги; / От позора греха и поражения / Жаркие пылающие слезы текут по их горячим щекам – / В глазах грешников стоят слезы. / В глазах страдающих стоят слезы / Долгие, утомительные часы болезни, слабости, боли / Они молятся о том, чтобы здоровье к ним вернулось, / Ждут исцеления, но напрасно – / В глазах страдающих стоят слезы. / В глазах разочарованных стоят слезы. / Их не поняли те, кто должен был понять; /

Они не получили любви и сострадания, / Слабые, безвольные, без надежды — / В глазах разочарованных стоят слезы. / В глазах язычников стоят слезы. / Они взывают к деревянным и каменным идолам, / Взывают безрезультатно, не зная Христа и Спасителя / Они безутешны, беспомощны, не знают Бога, они одиноки — / В глазах язычников стоят слезы. / В глазах Спасителя стоят слезы. / Он плачет о грешниках, разочарованных и больных, / Он плачет о тех, кто страдает и не знает о воле Его, / О миллионах людей, которых не достигла Благая весть — / В глазах Спасителя стоят слезы. / Но где же слезы в ваших глазах? Разве вы можете не плакать, когда плачут миллионы? / Как можете вы не плакать о заблудших овцах? / Иисус плачет! А вы все еще спите? О, ГДЕ ЖЕ СЛЕЗЫ В ВАШИХ ГЛАЗАХ?»⁵⁴⁹. Это стихотворение было бы еще более замечательным и безупречным, если бы его автор начинал с себя: плакал о себе как заблудшей овце и грешнике. Но здесь люди забывают о молитве мытаря: Боже, милостив буди мне, грешному. Слезы в этом стихе стоят во всех глазах, кроме глаз автора. Плачет ли он о своих грехах?

102. Стремление страдать за души других в соединении с атмосферой страстности опять приводит пятидесятников к католическим мотивам: «Мы должны истекать кровью, если хотим проповедовать кровь спасения. Мы должны совершенствовать свое страдание страстями Господа .. Служители Распятого должны исходить кровавым потом, а их ходатайство должно вестись на грани агонии. Истинное ходатайство — это кровавая жертва, постоянная Голгофа, дополнение страданий Христа. Святая Екатерина (католическая «святая» Екатерина Сиенская — К.М.) сказала ... что мука, которую она испытывает при мысли о страданиях Христа, возрастает, если она молит о спасении других. «Обещай мне, Господи, что Ты спасешь их. О, дай мне знак, что Ты это сделаешь». Затем ей показалось, что Господь сжал ее протянутые руки в Своих и дал ей обещание, и она почувствовала мучительную боль от гвоздя, пронзившего ладонь. Она почувствовала прикосновение пронзенной руки»⁵⁵⁰. Поразительное отождествление себя с Христом: страдание за чужие души, кровавый пот, агония, кровавая жертва, переживание Страстей. Где тут вспоминать о грехах?

103. Как уже говорилось, д-р Дьюэл написал еще одно стихотворение о слезах: молитву под названием «Дай мне слезы»: «Дай мне слезы на глазах, молю Тебя, любящий Господь! / Дай мне слезы, когда я ходатайствую. / Дай мне слезы, когда я преклоняюсь пред Твоим престолом каждый день, / Дай мне слезы, когда я учусь молиться. / Пронзенный Господь, разбей мое холодное, каменное сердце; / Пусть оно тает от Твоего священного огня! / Наполни мою душу страстью божественной любви; / Чтобы я жаждал Твоим желанием. / Уничтожь жестокость моего сердца, / Чтобы я жаждал, голодал и нуждался, / Чтобы стремления душ уничтоженных грехом людей / Пылали внутри меня. / Наполни мое сердце Твоими слезами; покажи мне Твой крест, / Чтобы больше никто не умер, / Чтобы всех заблудших, которых я встречу в жизни, / Спас крест Распятого. / Да будет мое сердце — сердцем Распятого, / Да истечет оно кровью за души людей. / Пусть моя душа с каждым днем тает от страдания за души других, / Чтобы я снова разделил с Тобой Твои муки. / Дай мне слезы, когда я буду проповедовать / Твою любовь, ведущую на смерть, / Дай мне слезы, когда я буду молить за людей. / Дай мне слезы, когда я буду указывать на Твой престол в вышине; / Да растает мое сердце от любви Бога»⁵⁵¹.

Как видите, пятидесятники оказались хорошими учениками католиков, да еще и «спасенными». Человеку нравится переживать то же, что переживал Христос, в том числе, и проливать слезы. Это не слезы раскаяния: это слезы счастья, слезы восторга, слезы от осознания собственного величия, слезы от своей святости. В этом стихе, так же, как и в первом, он не кается в своих грехах: единственный его недостаток — это то, что он не переживает всего, что пережил Спаситель, — не страдает так же, не жаждет. Он, как и католические мистики, жаждет растаять в Иисусе, слиться с Ним в одно целое. Если хотите, это католичество без аскетики и с минимумом мистики, зато с хорошо поставленной «техникой спасения»!

104. Но пятидесятникам некогда оглядываться на критику. Они знают, что «помазание Духа» придает «неповторимый аромат святости вашей христианской жизни»⁵⁵². Они знают, что «огонь Пятидесятницы — это пламя морального и духовного энтузиазма. Это постоянно пылающая страсть к Богу»⁵⁵³. Они даже поют на мелодию «Марша энтузиастов»! Пятидесятникам некогда, они испытывают экстаз. Например, один из предшественников пятидесятничества Чарльз Финней в 1821 году пережил следующее: «Я принял мощное крещение Святого Духа .. Дух Святой сошел так, что пронизал меня всего .. Я чувствовал, словно электрический ток пронизывает меня .. Это было как само дыхание Бога .. оно осенило меня, словно громадные крылья. Я громко рыдал от радости и любви.. Эти волны накатывали на меня снова и снова .. я .. закричал: «Я умру, если эти волны продолжают проходить через меня». Я сказал: «Господи, я не могу больше этого вынести»⁵⁵⁴. А вот другое свидетельство Финнея: «Эта сила пропитывает сам воздух вокруг человека, который сильно ее заряжен .. сама атмосфера места несла в себе заряд жизни Бога. Чужаки, попадавшие в эту атмосферу, просто проходя мимо, сразу проникались осознанием греха и, как правило, обращались ко Хри-

сту»⁵⁵⁵. Г-н Финней слишком хорошо описал симптомы одержимости духом, симптомы разрушения человека. Он забыл, что дух бывает не только святым. Громадные крылья есть еще у другого существа, с которым христиане вообще-то должны бороться. Волны блаженства, которые ставят вас на грань смерти - это волны демонического исступления, которого не нужно жаждать, а нужно изгонять из души. Люди, которым нравится демоническое «электричество» находятся одной ногой в аду. А «заряженная атмосфера» слишком хорошо известна оккультистам и поклонникам африканских языческих культов. Люди, не получившие настоящего крещения, наученные экстазам от собственной святости, оказываются беззащитными перед этой «силой»: они проходят мимо, но «сила» неодолимо влечет их к «осознанию греха и ко Христу», а на самом деле, - к гибели.

105. Вы хотите исполниться Святым Духом? Нет ничего проще! Что, не верите? Эх, вы, православные... У пятидесятников на этот счет четкие инструкции: 1. Убедитесь, что ваши отношения с Богом ясны. 2. Признайте свою потребность и способность Бога удовлетворить ее. 3. Пожелайте исполнения Духом. 4. Полностью подчинитесь Христу как Господу (попробуйте уподобить свою жизнь чековой книжке. Полная отдача означает, что вы заранее подпишите все пустые чеки, отдав их Святому Духу и позволив Ему заполнить бланки). 5. Молитесь. 6. Примите простой верой⁵⁵⁶. Судя по инструкции, все ее шаги исполняются очень быстро и легко: духовная борьба мало заметна. Разумеется, каждый пятидесятник должен помнить, что: 1. Исполнение Духом мгновенно. 2. Вы можете испытывать неоднократные притоки Духа. 3. Радуйтесь исполненности Духом и продолжайте молиться и повиноваться⁵⁵⁷. Вам еще что-то непонятно? Признал потребность, пожелал, подчинился, получил глубокое удовлетворение, возрадовался. Напоминает опыты академика Павлова. Есть что-то поистине животное в этой жажде экстазов и наслаждений, тем более, что можно жаждать и наслаждаться по заранее отработанной схеме! Но пятидесятники не замечают всего этого, они поют: «Пролейся на меня, Дух Святой, / Омой мое трепещущее сердце и чело; / Наполни меня Своим священным присутствием, / Приди, о приди и исполни меня сейчас / Исполни меня сейчас, исполни меня сейчас / Иисус, приди и исполни меня сейчас; / Исполни меня Своим священным присутствием, / Приди, о приди и исполни меня сейчас/... / Очисти и утешь, благослови и спаси меня, / Омой, о омой мое сердце и чело; / Ты утешаешь и спасаешь, / Ты сладко наполняешь меня теперь»⁵⁵⁸.

Эти постоянно повторяющиеся «приди и исполни» от предощущения сладости и огромных удовольствий, а также от безблагодатного голода, поскольку «благодать», сходящая на пятидесятников, - не благодать, следовательно, они всегда будут исполняться «духом» и всегда будут жаждать того, что приносит им смерть.

106. У г-на Дьюэла есть верное замечание: «Почему послание Божье часто кажется безжизненным, мертвым, похожим на обычную светскую литературу? Несомненно, что говорящий не получил послания от Самого Господа... Вся культура, весь дух нашего века больше тяготеет к самостоятельности, нежели к зависимости от Бога. Мы делаем очень много христианских дел, не думая о Боге»⁵⁵⁹. Совершенно правильная характеристика американского протестантизма. Автор только не спрашивает: Каковы истоки этой пустоты? Как протестанты дошли до жизни такой: христианские дела без Бога? То есть, христианство без Христа, сведенное к сладким песенкам, благотворительности, и борьбе за права человека. Христианство, ничем не отличающееся от светской тусовки, мира эстрадных шоу и голливудских звезд. Бедное христианство!

107. Как все знают, пятидесятники активно изгоняют бесов. Главный специалист по этому вопросу, всемирно известный проповедник и великий маг пятидесятничества, недавно умерший Кеннет Хейгин «изгоняет» бесов так: «Я научил этого ученого психолога, как не давать доступа дьяволу. Затем я изгнал злых духов из него. Я даже не вставал со стула. Я просто указал на него пальцем и очень спокойно сказал: «Я повелеваю всем трем злым духам выйти из этого человека во имя Господа Иисуса Христа»⁵⁶⁰. Жаль, что м-р Хейгин так и не напишет книгу под романтическим названием «Как изгонять бесов, не вставая со стула!» Хейгин, в присущей ему манере, часто хвастается, что он видит бесов. Например, Бадди Харрисон, зять Хейгина, был одержим. И вдруг Хейгин узрел этого человека и его бесов: «Он шел по тротуару, и три духа следовали за ним, как маленькие собачки, хотя они не были похожи на собак. Они были похожи на обезьян и выглядели очень крепкими. Один шел по правому краю тротуара, другой по левому, а третий шел посреди тротуара, следуя за Бадди»⁵⁶¹. Похоже на голливудский блокбастер, нечто вроде «Охотников за привидениями». У Хейгина постоянны весьма материалистические описания бесов: они всегда ощутимо телесны. И даже идут по тротуару как обезьянки, хотя бесы вроде летают и их способ перемещения вряд ли может быть описан, как у Хейгина.

108. Надо сказать, что у Хейгина прямо-таки гностическое противопоставление души и тела. Тело – это нечто плохое, злое, невозрожденное, даже сатанинское. Поэтому он пишет, что «демоническая активность» – это, как правило, не одержимость, а превосходство тела над духом⁵⁶². Конечно, не Хейгин первый высказывает такую мысль: для протестантов вообще характерно представление о том, что материя не может быть носителем божественного, – отсюда презрение к обрядам, освящению воды и т.п. Эту тенденцию Хейгин просто довел до крайности. Впрочем, его можно понять, ведь он постоянно пребывает в видениях и очень подробно их описывает. В его произведениях видения занимают место сразу за Священным Писанием. Например, Иисус якобы сказал Хейгину в видении: «Итак, когда ты будешь встречаться с полностью одержимыми, злые духи будут узнавать тебя и будут говорить с тобой, используя голос человека: «Я знаю, кто ты»⁵⁶³. То есть Хейгин фактически ощущает себя равным Христу! Легионы бесов отступают, завидев его! Теперь понятно, какой «христос» с ним говорил.

Конечно, Хейгин, как и другие пятидесятники убежден, что бороться с дьяволом не нужно: «Иисус уже сражался с дьяволом и победил. Нам же нужно занять свою позицию в Слове против побежденного врага ... мы – армия власти: армия, овладевшая территорией противника уже не сражается»⁵⁶⁴. Нужно не сражаться с дьяволом, а думать вот о чем: «Если Иисус, Глава, одержал победу над дьяволом .. наше легальное право – наслаждаться тем, что мы сидим вместе с Христом в небесах, в позиции власти и триумфа»⁵⁶⁵. Этот «христианин» думает, что «нам нужно сконцентрироваться на богатстве нашего наследия во Христе, на правах и привилегиях.. в Нем»⁵⁶⁶. И он действительно богат, – богатством преисподней. У Хейгина мы также находим «электрические» аналогии: «Молитва на языках заряжает твой дух, как и зарядное устройство заряжает аккумулятор»⁵⁶⁷. Еще этот господин уверен, что его мать, даже если бы она убила себя, будучи нервной, попала бы в рай⁵⁶⁸. Что же, все пятидесятники попадают в «рай»? Как нам повезло, православные.

109. Кроме американского специалиста по изгнанию бесов Хейгина, есть и отечественные специалисты. Например, украинский пятидесятник Владимир Прудыус начинает свою брошюру со следующего, малограмотного заявления: «В последнее время Господь реставрирует служение освобождения в Своей Церкви»⁵⁶⁹. Православная Церковь 2000 лет изгоняет бесов, а тут появляются brave хлопцы, «церкви» которых всего 100 лет, и начинают «реставрировать»? Разумеется, все пятидесятники могут изгонять бесов, ведь они такие «святые» и «праведные»⁵⁷⁰.. Далее следует очередная ложь: оказывается, дьявол не боится крестного знамения и икон⁵⁷¹. Как мы жили и не знали, что дьявол боится только пятидесятников?!

Мы многого не знаем. Например, что церковь – это универсальное заведение, в котором человек получает удовлетворение различных потребностей⁵⁷². Мы еще хорошо помним этот лозунг: от каждого по способностям, каждому по потребностям. А «потребители духовных даров» воплощают этот лозунг на деле. Решения пятидесятнической партии – в жизнь! Впрочем, автор брошюры чувствует опасность: увлекшись изгнанием бесов, человек может незаметно заняться «христианским спиритизмом»⁵⁷³. Разве харизматы не занимаются именно этим? Понимает автор и то, что пятидесятникам, при их «потоках даров», когда каждый любит наслаждаться индивидуально, грозит полная анархия: «Демократия стала причиной неудач, поражений и недоразумений в Божьих церквях»⁵⁷⁴.

110. Автор во многом прав, когда говорит, что бесы могут блокировать сознание человека, закрывая понимание некоторых истин: «у членов организации «Свидетели Иеговы» как будто отключается логическое мышление, когда речь заходит о божественности Иисуса Христа и других христианских истинах»⁵⁷⁵. А разве у протестантов, когда речь заходит об иконах, или о «негарантированности» спасения, не происходит то же самое? Просто забавно читать о том, что имитацию «языков», оказывается, легко распознать: «Человек, который говорит на бесовских языках, часто неестественно гримасничает, выговаривает звуки истерически»⁵⁷⁶. Простите, но ваши телепроповедники неестественно гримасничают и истерически выговаривают звуки, даже когда говорят на обычном языке! Что же тогда говорить о ваших глоссолалиях!

Интересно, что автор, как и наши «окультисты в православии», очень боится проклятия колдунов, которые могут «зарядить» талисманы, книги, постельное белье⁵⁷⁷. Запомните: только окультисты боятся окультистов, но не христиане. Автор пытается произвести заимствования из православной практики: «во многих протестантских церквях служители отказываются принимать исповедь. Но это неправильно. К священнику всегда обращались за советом, делились своими проблемами»⁵⁷⁸. А для освобождения от бесов предлагается «призывание ангелов на помощь»⁵⁷⁹. Конечно, В. Прудыус оговаривается, что это не молитва к ангелам. Чем же призывание ангелов отличается от молитвы? Смешно читать такие рекомендации к освобождению от бесов: «1. Дышать ртом, расслабиться, не молиться на языках»⁵⁸⁰. Кстати, почему нельзя молиться на языках, ведь это такая «благодать», такое «общение» со Святым Духом? Возможно, люди ин-

стинктивно чувствуют, что языки не от Бога и говорение ими будет мешать изгнанию бесов. Не менее смешно читать советы по поводу того, как бороться с делами плоти: «Нужно читать Божье Слово, иметь регулярную молитвенную жизнь, посещать церковные служения .. дисциплинировать себя на эмоциональном уровне, а также обязательно работать»⁵⁸¹. Вот и все «добротолубие»!

111. Особенно поражает список нечистых духов, приведенный автором. Здесь есть: дух смерти, дух наркомании, комплекс неполноценности (!), дух курения, дух рака, дух садизма, дух мазохизма, дух театра (!), дух антихриста (?), дух религии («во время освобождения от этого беса у одной сестры изо рта сильно пахло ладаном и воском»), дух наследственности, дух женских болезней, дух простуды, дух национализма, дух фашизма, дух антисемитизма, дух коммунизма и т.д.⁵⁸². Мне кажется, этот список неполон. А где дух антикоммунизма? Дух постмодернизма? Дух перестройки? Дух приватизации? Наконец, если есть дух православия (дух религии), то почему нет духа пятидесятничества? Православные, скажите, пожалуйста, каких бесов могут изгнать люди с такой клинической «классификацией»? Каких бесов могут изгнать люди, которые для освобождения от них рекомендуют «томазание смеха и плача», а также посвящение частей тела Христу⁵⁸³?! Если же во время изгнания бесов «у одной сестры» изо рта пахло ладаном и воском (настоящие бесы запаха ладана не выдерживают), то либо вы просто обманываете, либо никакого изгнания бесов не было: как было беснование, так и осталось, а эти существа обманули вас с помощью запахов, чтобы вы еще больше ненавидели православие. Православные для вас не указ, но откройте Библию, которую вы так любите: где там «дух театра», где «дух неполноценности», где «дух женских болезней», «дух религии» и прочая шантрапа? Вам не надоело забавлять публику?

112. Отечественные кадры пятидесятников отличаются особым колоритом. Вот, например, афроукраинский пятидесятник Сандей Аделаджа. Внешне он напоминает не духоносного святого, а какого-то спортсмена, баскетболиста или боксера. Я не расист, но все-таки странно, что в Киеве, где христианству уже более 1000 лет, не нашлось людей, принадлежащих родной для украинцев и русских культуре. Только г-н Аделаджа. И не надо ссылаться на пример апостолов. Они шли в заведомо языческие страны. Украина – христианская страна уже много столетий. Если вы отрицаете такую точку зрения, то признаете, что до прихода пятидесятнической вести, христианства на Украине не было, а православие – это «язычество». Теперь мы знаем, как вы относитесь к православию и православным. В предисловии к одной из своих книг, г-н Аделаджа говорит, что она адресована тем, кто стремится достичь «жизненных вершин успеха»⁵⁸⁴. Это и понятно – для «спасенных» людей становится важным именно мирской успех. Судя по г-ну Аделадже, он его уже достиг. В своей книге этот человек постоянно подчеркивает, что каждый христианин должен быть лидером, вождем, руководителем: якобы Бог сотворил всех такими⁵⁸⁵. Цитат из Библии он не приводит. Конечно, все знают, что Христос сказал апостолам: «кто хочет быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20, 26). Заметьте, слугою, а не лидером и вождем. Для протестантизма характерен такой вождизм. Когда церковь превращается в революционную партию, то неизбежно вместо патриархов и епископов приходят революционные трибуны – вожди. Учитывая протестантский индивидуализм, вождем в идеале должен стать каждый.

Интересно определение призвания, данное г-ном Аделаджи: «то, что удовлетворяет вас, приносит удовлетворение и наслаждение .. часто и становится призванием»⁵⁸⁶. В одном месте этот проповедник делает поразительное открытие: «В космосе нет пространства, там также нет времени. Ученые подтверждают, что человек, полетевший в космос на один год, возвращается на год моложе, то есть таким же, как в момент старта ракеты»⁵⁸⁷. Боюсь, я изрядно подзабыл школьный курс физики, но пространство и время в космосе есть. Но г-н Аделаджа не знает того, что знают школьники: почему именно такие люди должны «просвещать» нас? А в это время «бог» говорит Аделадже: «Я поднял тебя, чтобы ты был образцом – образцом для всего мира .. Ты – образец. Я хочу, чтобы ты был лестницей для многих людей .. Для этого Я Сам подведу тебя к нужным людям в тех странах, где есть деньги»⁵⁸⁸. Видимо, с Аделаджой общался бог богатства. Впрочем, о Боге Аделаджа пишет весьма своеобразно: «Иисус это делал .. Он искал общения с Богом, «подпитывался» от Него. А ведь Иисус был такой Помазанный! Он был такой мощный, такой талантливый!»⁵⁸⁹. Даже непонятно, о Боге ли говорит Аделаджа или о своем «старшем брате» Иисусе. О дальнейших планах Аделаджа говорит следующее: «Мы хотим быть везде: в министерствах, в Верховной Раде, в государственной администрации .. Мы хотим, чтобы во всех организациях и учреждениях воссиял свет Божий, чтобы вся эта страна была покрыта ожеей правдой!»⁵⁹⁰. План захвата Украины смахивает на большевистский.

113. Какую правду несут пятидесятники, мы знаем. Мы помним, как в 1999 году в г. Алдане (Якутия) был замучен до смерти пятидесятниками 10-летний Миша Дулов: они морили его голодом, пытаясь «изгнать бесов». Случаи убийств были и у пятидесятников в Бразилии. Нередки и попытки самоубийства⁵⁹¹.

Мы знаем, что руководство российских пятидесятников поспешило откреститься от случая в Якутии. Они даже написали, что термин «тоталитарная секта» якобы пришел из коммунистического прошлого⁵⁹². Письмо подписано г-ми Мурзой, Ряховским и Федотовым. Это чудовищно. Дело в том, что случай в Алдане – не единственный скандальный эпизод в пятидесятнической среде. Во всех этих случаях речь идет о той же литературе, которая распространена и у других пятидесятников. Поэтому отречение от отдельных лиц ничего не меняет: пока люди читают харизматические книги, скандалы будут продолжаться. И разве термин «тоталитарная секта» мог быть придуман во времена коммунистического тоталитаризма? Господа, нельзя делать хорошую мину при очень плохой игре.

114. Кто ведет пятидесятников, можно увидеть из такой фразы: «Не надо нервничать, просто ожидай, что Бог будет вести тебя. Когда я проснулся сегодня утром, я не сказал: «Теперь, Господь, я хочу, чтобы Ты вел меня в течение этого дня, но будь очень осторожен, чтобы я не допустил никакой ошибки. Ты же знаешь, как я слаб и безнадёжен!». Нет, я встал и сказал: «Аллилуйя, Господь». Немного времени провел в поклонении и общении с Ним, а затем *встал с кровати*, ожидая, что Он будет вести меня»⁵⁹³. То есть, пятидесятники, по сути, сами себя ведут: недаром в их книгах так много говорится об уверенности в себе. Они ведут себя, и поэтому им не нужно слезать с постели, чтобы поклониться Богу.

Как понимает Дон Дабл водительство Божие в конкретном воплощении можно увидеть из такого примера: «Мы верили, что Бог обеспечит нас всем необходимым, и в списке у нас был холодильник .. в одном магазине нам предложили скидку в 12,5%, в другом – 15%. Я хорошенько исследовал все вокруг. Но лучше, чем 15% скидка не нашел. Все это время, пока я искал, Господь очень ясно говорил: «Нет, подожди. Не спеши» .. Затем мы поехали в Плимут, и в одном из магазинов стоял холодильник со скидкой в 33,3%. Я .. сказал: «Я покупаю это». «Нет .. распродажа начнется не раньше, чем .. в 9 утра. Займите очередь пораньше, и, может быть, вам повезет». Мы поехали домой и молились. Я верил, что Господь хочет, чтобы мы купили этот холодильник, но я знал, что мы не будем стоять в очереди целую ночь, поэтому я попросил, чтобы Он остановил каждого, кто захочет купить этот холодильник, пока жена не приедет туда .. утром за 20 минут до открытия жена подъехала к магазину и встала в конец длинной очереди. В 9 часов двери распахнулись, и все ринулись внутрь, но жена спокойно прошла через отдел электронно-бытовой техники. Когда она прошла через двери, ассистент взглянул на нее (я уверен, что он не знал ее, но это было от Господа) и сказал: «Ваш холодильник, мадам!»⁵⁹⁴. Величественен «бог Дабла», раздающий холодильники! Стоит ли удивляться, что этот человек пишет, будто заправлять свою машину на бензоколонке у пятидесятника, - это все равно, что пойти в церковь! Далее говорится, что это «Божья бензозаправка»⁵⁹⁵. Что же, эти господа, приходящие в неопишуемый восторг от самих себя⁵⁹⁶, видимо, поклоняются не Богу Авраама, Исаака и Иакова, а совершенно иному божеству, которая одаривает их скидками, самолетами, бензоколонками и прочими благами мира сего. При этом можно легко торговать спасением: если есть холодильники со скидкой, почему бы не быть спасению со скидкой?

115. Краткие брошюры и баптистов, и пятидесятников, посвященные теме спасения, можно было бы озаглавить так, как названа брошюра одного норвежского пятидесятника, - «Как жить счастливой жизнью»⁵⁹⁷. Это напоминает название известной книги Дэйла Карнеги: «Как перестать беспокоиться и начать жить». Типичное проявление американской ментальности: люди не хотят, чтобы были проблемы. Соответственно, они придумывают себе «христианство» в стиле по problem. Знаете, для чего нужен Святой Дух? Как говорит, Глория Коупленд (мегазвезда харизматов), «Дух Святой был дан, чтобы научить тебя, как иметь успех в жизни»⁵⁹⁸. Так что, - «Проси, и получи!»⁵⁹⁹. А вы чего хотите?

116. Нельзя сказать, что пятидесятники совершенно не видят того, что творится в их общинах. Например, нельзя не признать верным такое наблюдение: «В последнее время сатана творит особенно великие чудеса и знамения. Он создает и пророков в неверном духе. В этих пророчествах обычно присутствует имя Иисуса, в них делается правильный теоретический акцент, и они даже исполняются. И, тем не менее, они исходят из глубин ада и вводят людей в заблуждение»⁶⁰⁰. Является правильным и такое наблюдение относительно «языков»: «Человеческая природа способна воспроизводить это явление, хотя сам человек часто не отличает душевное от духовного. Принуждение методом «слава-слава» (повторение этих слов, пока язык не начинает произносить бессмысленные слова) или другим способом, конечно же, не соответствует духу истинного духовного дара»⁶⁰¹. Автору не отказывает чувство трезвости, когда он пишет: «Дар исцеления может действовать и в больших собраниях. Но все же есть опасность, что действие может приобрести черты антропоцентризма. Массовым внушением можно «исцелить» от чего угодно»⁶⁰². Любому православный согласится и с таким замечанием: «Нам надо учиться у Иисуса отношению к чудесам и знамениям. Он резко отказывался делать чудеса напоказ»⁶⁰³. Следующие слова также не вызывают возраже-

ний: «Дары даются не для того, чтобы отдельный верующий стал лучше. Они даются для строительства церкви .. Бог не предназначил своим верным быть некими солирующими христианами, каждый из которых стремился бы к лучшему индивидуальному исполнению. Дары даются для служения церкви, чтобы «все члены одинаково заботились друг о друге»⁶⁰⁴.

Все это так, и, конечно, чувствуется в авторе лютеранская закваска, т.е. не до конца уничтоженные элементы церковности. Но эти трезвые наблюдения вряд ли способны радикально изменить ситуацию: эгоцентризм западной цивилизации выращивался столетиями и теперь ситуация почти безнадежна. Пятидесятники все равно будут наслаждаться «духовными дарами», каждый по отдельности, или все вместе, ведь человеку так хочется иметь удовольствия только для себя! Собственно, уже протестантское учение о спасении порождает то, что критикует автор: дар спасения каждому дается индивидуально, и самый логичный вывод из этого – члены Церкви не должны заботиться о спасении друг друга. Отсюда резкое нарастание субъективизма: каждый волен сам решать, что есть истина. С каждым новым протестантским образованием субъективизм увеличивается. Зачем же тогда критиковать одних пятидесятников: лютеране начали, пятидесятники продолжают.

117. Пятидесятники порой осознают, что их харизматические феномены не от Бога: «Явно чувствуется, что на собрание нисходит все преодолевающая и властная сила. Некоторые молящиеся, будучи не в состоянии вынести напряжение, падают ниц. Другие в экстазе начинают неестественно кричать и дергаться. Никому и в голову не приходит, что эта сила может быть не от Бога. Многие признаются, что не понимают, почему это так, и говорят, что «не все понятно людям, что делает Бог». Описанные здесь случаи были очень характерны для пробуждения в Уэльсе в 1905 г., как и в других местах, где начиналось пробуждение. Везде рядом с Божественной струей появлялась и ложная, которая приводила в замешательство очень многих верующих, т.к. они не знали о существовании таких двух сил»⁶⁰⁵. Хороши верующие, которые не знают о существовании дьявольской силы! Но не менее страшно другое: в отсутствии разницы между «божьем» харизматизмом и дьявольским. И там, и здесь, падают, экстазируют, орут, говорят на языках и т.д. Видимо, кто здесь присутствует, Бог или дьявол, каждый пастор или проповедник должны решать на свой страх и риск. Решит пастор, что это - Божье, значит, Божье; решит, что сатанинское, значит, так и есть. О да, есть Библия, но ведь каждый пастор может трактовать ее так, как «принято» в его общине и он не будет слушать пасторов из других общин.

118. В таком хаосе субъективизма легко могут быть приняты за истину такие вещи: «На богослужения приходят все: мусульмане, буддисты, хинди, христиане и вообще неверующие. И все исполняются Духом Святым. Евангелие у них проповедуется в великой силе, только есть нечто, что меня сильно озадачивает. Эти люди, исполняясь Святым Духом, почему-то падают на спину. И если мусульмане начинают говорить на иных наречиях, то они постоянно повторяют: «Аллах, Аллах, Аллах!»». Последователи индуизма также получают Духа Святого и начинают говорить на наречиях, только и после этого продолжают оставаться идолопоклонниками»⁶⁰⁶. Автор цитируемой книги относится к таким собраниям крайне отрицательно. А сколько пятидесятников принимает это за чистую монету, даже не понимая, что происходит!

О чем говорить, если возможно даже *такое*: «В Америке есть много прекрасных актеров, которые способны разыграть перед вами какую угодно роль. Нужно только заплатить им за это 500 долларов⁶⁰⁷, и по вашему желанию на пару часов они преобразятся в кого угодно, в том числе и в пастора, проповедника и евангелиста. Они могут проводить такие богослужения и так проповедовать, что потрясенные слушатели начинают рыдать. Обращаясь к собравшимся, они призывают их выйти вперед и в покаянии отдать свое сердце Иисусу. В ответ на это люди с плачем вереницей тянутся к кафедре, за которой стоит такой клоун, и там обращаются к Господу. Сотни душ таким образом приходят ко Христу под влиянием «проповедей» этих «евангелистов», которые сами живут дьявольской жизнью. Их нанимают для проведения многолюдных евангелизаций и т.н. богослужений, целью которых является духовное пробуждение. После таких богослужений общины и церкви бывают глубоко потрясены и духовно обновлены, даже не подозревая, что все происходившее было просто театральным спектаклем. Никто не заметил, как во время такого богослужения, когда люди толпами выходили вперед и со слезами обращались к Господу, один из «евангелистов» украдкой весело подмигнул другому: «молодец, мол, коллега! Продолжай в том же духе. Видишь, как отлично функционирует». Эти артисты могут так войти в роль, что приобретают славу известных евангелистов. Все больше .. приглашений получают они .. и люди, стекающиеся .. чтобы послушать «благословенных мужей Божьих», даже не подозревают, что все это – бизнес. После таких проповедей эти артисты проводят ночи в угаре блуда и пьянства, а их слушатели идут по домам своим, рассуждая .. говорят: «О, это было поистине присутствие Божие и мощное действие Духа Свя-

*того! Подумать только, даже самые черствые и ожесточенные души, и те калялись! Вот это действительно огонь!»*⁶⁰⁸.

Все это напоминает фильм ужасов. Я не думаю, что Билли Грэм или Кеннет Коупленд проводят ночи в пьянстве и разврате. Но в остальном все так похоже.. Неужели все американские «евангелисты» являются актерами??!! Неужели все это бизнес? Видимо, правильно сказано автором этой книги: «Есть ли еще люди, которые могут быть так слепы, как христиане?! Есть ли народ, который бывает настолько неразумен, как народ Божий?!»⁶⁰⁹. История повторяется: слепые ведут слепых.

119. Приведенная история похожа на смертный приговор американскому евангелизму. И пятидесятники понимают, что «если мы .. строим дом Божий для Бога, но без Бога, тогда эта стройка будет ничем иным, как строительством Вавилонской башни»⁶¹⁰. Американский протестантизм и есть строительство вавилонской башни: церковь строится снизу, - усилиями людей, а не благодатью Божьей. Замечательно, что и у пятидесятников есть трезвость. Но, увы, они не могут не хвалить собственную святость: «После начала пробуждения в жизни моей было много таких дней, когда я мог сказать: «Сегодня я принес Господу больше плода, чем за все мои прежние 12 лет!»⁶¹¹. Если люди придерживаются таких воззрений, они обречены: они будут проявлять признаки духовной трезвости, но дамоклов меч американского протестантизма все равно будет опускаться на их несчастные головы; они могут протрезвляться после очередного потока «духовных даров», но эти дары все равно бросают их на пол и прижимают к земле, - земле забвения.

120. Конечно, баптисты, проявляют больше трезвости, чем пятидесятники, поскольку они не отвержены харизматизму и сохраняют преданность протестантскому рационализму. Они понимают, что «Пленение некоторых духовных лидеров модной теорией, что «мы должны делать все возможное, чтобы удержать в церкви нашу молодежь», вызвало целую волну компромиссов, что привело к отклонению целых трех поколений в церкви от серьезных изысканий молитвы и совершенствования в святости и страхе Божьем... Лаодикийская церковь довольствуется забавами, смехом, вечерниками, играми и постоянным «евангельским» увеселением. Даже личные свидетельства и служения церкви заразились совершенно новым способом проповеди Евангелия, который не имеет ни капли сходства с помазанной проповедью истины»⁶¹². Странно, что люди при этом не задаются вопросом: почему у православных или у католиков все не превращается в вечеринки и увеселения?

Мы знаем, что у пятидесятников, есть специальные курсы, где обучают, как поклоняться Богу в танце: есть «танец-истолкование», «балет-истолкование» и т.д.⁶¹³. Когда пастор Ледяев, местная звезда харизматов, кувыркается на сцене, то пятидесятники говорят (лично слышал), что это он так поклоняется Богу. Я согласен с баптистским автором Лещуком, что «если танцы и рукоплескания являются столь важным элементом в служении Богу, то почему же Сам Основатель христианского вероучения и Его последователи не уделили этому вопросу абсолютного никакого внимания?»⁶¹⁴. Все это верно, но вопрос в том, где альтернатива? В чем она? В конце концов, в Библии мы не читаем ничего про орган, про таблички на стенах с библейскими надписями, про иконы в византийском стиле и картины в итальянском, про карманные библии, про одежды священников и пасторов и про многое другое. Так что одни ссылки на Библию нам не помогут. Вам скажут, что раз это прямо не запрещено, - значит, разрешено. Здесь мы вступаем в дискуссию о соотношении буквы и Духа, т.е. ставится вопрос о Предании, о жизни Бога в Церкви. Ссылается же г-н Лещук на протестантских авторов, а также на св. Иоанна Златоуста, св. Иустина Философа, Минуция Феликса, Тертуллиана, протоиерея Георгия Флоровского, И.М. Концевича, диакона Андрея Кураева: стало быть, он прекрасно понимает, что одними цитатами из Библии в этом споре никак не обойтись.

121. Любой здравомыслящий христианин, будь он православный, католик или протестант, ужасается, читая такие строки: «Я был на таких собраниях, где толстые люди танцевали в Духе, и вся церковь имела от этого благословение»⁶¹⁵. Но в Библии вы не найдете буквального опровержения чудачеств г-на Хейгина. Пятидесятники будут только рады, если вы построите дискуссию исключительно на цитатах из Писания: в лучшем случае спор окончится ничем, в худшем – люди предпочтут «веселые» пятидесятнические собрания «скучным» баптистским. Я рад, что баптисты (хотя бы некоторые из них) осознают, что «недостаток истинных духовных проявлений .. служит почвой для процветания искусственных и ложных духовных движений .. Отсутствие Силы Свыше и духовная неудовлетворенность компенсируются эмоциональным воздействием групп прославления, театральными постановками, клоунами и др. С помощью искусственных, эмоциональных методов обучения («Повторяй за мной!») некоторые христиане пытаются научиться исцелять больных, достигнуть крещения и исполнения Святым Духом. Женщины становятся пастырями церквей, президентами теологических колледжей и духовными учителями, утверждающими, что «совершенно сверхъестественного и исцелению можно обучить»⁶¹⁶. Понятно, что свято место пусто не бывает: если его

не заполняет благодать Божья, то ее место занимает харизматическая «духовность». Проблема не в этом, а в том, насколько баптизм отличается от вышеописанной картины?

Баптисты правильно заметили «магическую механику» современного пятидесятничества: экстатические методы воздействия на публику, «музыкальные молитвы», хлопанье в ладоши «во славу Божию», «танцы духовного ликования», «святой хохот», «покой в духе», лежание на полу, падение на пол «сбитых Святым Духом» и т.д.⁶¹⁷. Но ведь в определенной степени такая механика свойственна и баптизму. Современную музыку, чтобы «завести» молодежное собрание, баптисты тоже используют. Есть у них и четкие программы «приведения к Христу». То есть механика та же, но без харизматизма. Автор цитируемой статьи выступает против такого модернизма, понимая, что «подобные душевные технологии позволяют человеку практически мгновенно ощутить прилив душевной радости и временного успокоения. При этом от человека ... не требуется выполнения каких-либо усилий и условий касательно исповедания, очищения, святости .. такие способы воздействия, - «музыкальные молитвы» с элементами качания телом, пританцовывания, массового поднятия рук (а порой и беспорядочного возложения рук друг на друга), вокально-инструментального «завывания», повторяющихся коротких медитативно-инструктивных текстов, ритмов .. нарушают системность работы полушарий мозга, приводят к пустому и безрассудному служению, погружают человека в состояние ... эйфории и могут привести к обольщению»⁶¹⁸. Это чудовищно, но что же делать дальше? Как изжить такие вещи, оставаясь внутри американского протестантизма?

122. У пятидесятников есть «помазанные инструменты», они даже думают, что с их помощью можно пророчествовать; в ладоши же нужно хлопать, чтобы пришел свет Бога, и рассеялась тьма! Каяться эта публика не желает: ей нравится вести себя как безумные дети. Есть и соответствующие инструкции: «Попробуйте сначала запеть языками. По ряду причин для некоторых это легче (пением управляют другие участки мозга). Это дает Духу возможность «обойти» блокаду вашего разума»⁶¹⁹. В этом-то и секрет успеха пятидесятничества – хочется обойти блокаду разума. Затем уже будет проще обойти блокаду совести. ... Когда люди лишены настоящей христианской духовности, они указывают такие признаки присутствия Святого Духа, что начинает казаться, будто читаешь трактат о душевных болезнях: чувство тепла, покалывания или тока в руках; теплый покров на ваших плечах; чувство расслабленности или слабости; внезапная потеря сознания; внезапное побуждение плакать или смеяться; изменение дыхания; трепет век; капельки пота, поблескивающие на лице⁶²⁰. Действительно не знаешь, плакать или смеяться. И баптистский автор прав, констатируя, что все подобные признаки могут быть и при «исполнении «иным духом», или же при патологиях души и тела, либо при особых эмоциональных переживаниях»⁶²¹. Интересно, что г-н Лещук хвалит средневековую Европу и Древнюю Русь, где христианская мораль не признавала рукоплесканий, танцев и мирской музыки во время богослужений⁶²². Но как же так: у этих «язычников», православных и католиков, не было таких безобразий, а у протестантов, которые реформировали Церковь «по-библейски», такие небиблейские зигзаги есть?!

123. Мы можем видеть, что в отличие от пятидесятников баптисты способны здраво оценивать харизматизм в целом. Но... Но критика пятидесятничества не ставится и не может ставиться у баптистского автора в более широком плане: как критика протестантизма. Да, он цитирует порой православных авторов и приводит вполне православные слова, сказанные русским философом Владимиром Соловьевым о христианской духовности. Однако, критерий истинности у него, как и у всех протестантов – Библия и здравый смысл⁶²³. Но если Библия остается наедине со здравым смыслом отдельно взятого протестанта, что можно из нее извлечь? Здравый смысл г-на Лещука подсказывает ему довольно радикальную критику пятидесятничества. А здравый смысл пятидесятников подсказывает совсем иное: главное, чтоб мне было хорошо, а нужные цитаты из Библии всегда можно подобрать. Протестанты знают, что дьявол тоже успешно может заниматься подборкой цитат из Писания. Если протестантизмом еще в 16 веке провозглашен курс на индивидуализацию и субъективизм (самое важное, что я спасен, я свободен в толковании Библии, я свят), то критерии истины утрачены, и Библия может здесь помочь только в том случае, если эти критерии будут восстановлены. Разве не Лютер и протестантские вожди 16 века заложили основы программы обмирщения христианства, превращению его в часть мира сего? Разве отрицание аскетизма, христианской символики, таинств не способствовало секуляризации?

124. Курс на постоянное реформирование церкви не мог не привести к нынешнему безобразию. Здравый смысл баптистского руководства подсказывает, что радикальное размежевание с пятидесятниками в России и на Украине невыгодно, поскольку ослабит эффективность противостояния православию, сделает позиции американского евангелизма в этих странах менее устойчивыми. Ссорится с американскими протестантами невыгодно вдвойне: прекратится духовная и финансовая помощь. К тому же, такого

размежевания нет в Америке: телепроповедники двух исповеданий порой выступают вместе, иногда, правда, пожурят друг друга, но разве вы не знаете, - милые бранятся, только тешатся?

Духовность православного богослужения для вас неприемлема, т.к. это аскетично, глубоко и прекрасно. По вашему же мнению, это – обрядовость и формализм. Протестанты привыкли подстраиваться под мир, поэтому, возражая пятидесятникам, вы наступаете на собственные грабли. Мирская музыка, мирские методы проповеди, мирские обряды были в баптизме и раньше. Ваши же проповедники скажут, что вы чересчур консервативны и не способствуете эффективности «евангелизации», да и в Америке все эти «духовные спецэффекты» уже есть. Так что братья по вере обзовут динозавром. Вам напомнят, что духовность у вас с пятидесятниками общая, а харизматизм – это крайность, которая, конечно, беспокоит, но зато ведь все остальное во многом тождественно: стоит ли так волноваться? Баптистские критерии духовности не очень-то отличаются от пятидесятнических: и тем, и другим далеко до «Добротолубия», и у тех, и у других, субъективное прочтение Библии и собственные ощущения остается главным принципом. Да и о какой подлинной духовности мы можем говорить, когда люди считают себя святыми?

Все эти возражения в устах баптиста справедливы: непоследовательно критиковать пятидесятников, но не критиковать Лютера и Кальвина. Но их критиковать, по большому счету, нельзя, - следовательно, не стоит так уж нападать на пятидесятничество. А раз так, то с этим нужно *смириться*. Вы не хотите с этим мириться? Вы считаете, что это уже слишком? Ведь с чем уже только не примирялись протестанты.... Но тогда необходимо критически оценить истоки протестантизма, и через такую духовную трансформацию вернуться в Церковь, к Богу. Недаром же в обсуждаемой статье Лещука постоянны ссылки на православных авторов: это знак того, что интуитивно он, как и ряд других его единоверцев, догадывается, что истинная жизнь во Христе – только в православии.

125. Протестантская этика всегда исходит из того, что исполнение заповедей не нужно для спасения. Современный голландский кальвинист по этому поводу пишет: «Мы так усердно соблюдаем Десять заповедей не для того, чтобы добиться спасения. Это спасение содержится в Христе, так что нам даже и пальцем не требуется пошевелить, стараясь выполнить предписания Десяти заповедей или какой бы то ни было иной закон»⁶²⁴. Чуть ранее он говорит: «Любовь как «новая заповедь» (Ин. 13, 34) так же мало может оправдать нас перед Богом, как и любая иная заповедь»⁶²⁵. Можно, конечно, спросить автора: зачем усердно исполнять то, что вам не нужно? Допустим, что любовь не оправдывает: зачем тогда любить Бога? Не превращается ли в таком случае выполнение заповедей в сухой, формальный долг? Бог спас меня, и теперь я должен в знак благодарности делать добрые дела? Протестантские книги пестрят жесткой критикой в адрес тех, кто не верит в спасение без дел. Мотив здесь следующий: «Уверенность и смелость приходят от осознания своей праведности. Вы никогда не будете чувствовать себя уверенными в Божьем присутствии, пока не поймете, что против вас нет никаких обвинений»⁶²⁶. Автору, видимо, даже не приходит в голову, что осознание праведности ведет к ощущению безнаказанности, беззаботности, самоуверенности. Комментируя притчу о блудном сыне, Фогландер пишет: «Ему подарили его положение как дар не потому, что он совершил праведные действия, но по милости его отца»⁶²⁷.

Если рассматривать эту притчу как приход души к Богу, обращение, то это верно: Бог прощает нас не потому, что мы заслужили это добрыми делами. Впрочем, сам приход души к Богу, очевидно, имеет основание не только в Боге, но и в нас самих: не все души приходят к Богу. Но как быть с христианской жизнью? Сын пришел к отцу: что, если он захочет уйти от отца, - будет ли отец насильственно удерживать его? Да, отец любит сына, но разве любовь и насилие, - одно и то же? Протестанты, разумеется, считают, что сын не уйдет от отца, поскольку отец будет непреодолимо удерживать его: после этого кажутся странными рассуждения о христианской свободе.

Автор приводит такой аргумент: «Благодать производит в нашей жизни много дел, но вот дела никогда не производят благодати»⁶²⁸. Любой православный согласится с этим аргументом: никто и не думает, что человек вначале своими безблагодатными усилиями совершает подвиги, а затем Бог награждает его благодатью. Это чисто пелагианская позиция, которая никогда не принималась Церковью. Старший сын из притчи, по-видимому, близок к ней, когда жалуется отцу, что он выполнял его приказания, но не получил награды. Вопрос в другом: когда благодать производит дела, человек в этом как-то участвует, или он остается в положении бездушной статуи, которую волокут, куда хотят, без всякого согласия с ее стороны? Благодать, производящая дела имеет ли какое-то отношение к нашему спасению? Автор не так уж не прав, когда пишет: «Мы должны делать все, что нужно делать христианину, но нам не следует рассматривать свои дела в качестве условия получения благодати. Например, вы можете подумать: «Если я буду верить и молиться; или верить и каяться; или верить и креститься» - значит, вы перепутали то, что выходит из вашей жизни, с

тем, что входит в нее от Бога»⁶²⁹. Безусловно, человек, думающий, что, сделав 1000 земных поклонов, он заслужил от Бога «порцию» благодати, сильно ошибается. Но если говорить о спасении: зачем молитва, покаяние, крещение, если благодать Божия спасает и без них?

126. Православные не хуже протестантов помнят, что они – рабы ничего не стоящие, поскольку делают то, что должны. Св. Симеон Новый Богослов говорит по этому поводу словами, под которыми подпишется любой протестант: «Если у тебя появится мысль, внушенная дьяволом, что спасение твое совершается не силою Бога твоего, но твоей мудростью и твоей собственной силой, - если согласится душа на такое внушение, благодать отходит от нее»⁶³⁰. У св. Симеона есть еще одно высказывание о жизни христианина: «если он ... подавая милостыню, постясь, совершая бдение, молитвы и прочее, думает, что совершает славные добродетели и ценные сами по себе добрые дела: то тщетно он утруждает и измощает себя»⁶³¹. Таким образом, православие понимает, что все дает нам благодать Божия, а не мы сами себе. Но у протестантов другая логика: «Религиозная догма пытается уверить нас, что .. чем «совершеннее» мы сумеем стать, тем ближе мы подойдем к Богу»⁶³². Но разве Христос не говорил нам о том, что мы должны быть совершенными, как Небесный Отец? Разве апостол Павел не призывал нас, совершать свое спасение? Протестанты очень примитивно представляют себе данную дискуссию: или вера, или дела, или благодать, или наши усилия. Они, очевидно, думают, что православные либо чистые пелагиане (спасение своими силами), либо полупелагиане (имеется в виду, что часть усилий в своем спасении я совершаю без Бога, а другую часть – Бог). И то, и другое в принципе неверно. Бог ведет меня, это верно. Но желаю ли я идти к Нему? Православные скажут: Бог ведет, и я иду, если хочу идти. Протестанты соглашаются с Сенекой, сказавшим: судьба покорных ведет, а непокорных тащит. Только вместо судьбы у протестантов Бог...

Давно известно, что из посланий ап. Павла, на которые так любят ссылаться протестанты, можно извлечь немало мест, где он говорит о необходимости дел и закона для спасения. Ограничусь одним примером из столь любимого протестантами Послания к Римлянам: «не слушатели закона праведны перед Богом, но исполнители закона оправданы будут» (Рим. 2, 13). Но ведь все помнят о том, что св. Павел учил оправданию по вере. Стало быть, речь идет о разных оправданиях: одно - оправдание в начале христианской жизни (в крещении), другое - окончательное.

127. Вообще, дискуссия о делах и благодати ведется протестантами с такой вульгаризацией позиции другой стороны, что один англиканский богослов вынужден был заметить: «человек, сколько ни старайся, спасения или присутствия Бога все равно не «заслужит». Я не знаю ни одного серьезного протестантского, католического или православного богослова, который думал бы иначе»⁶³³. Иными словами, ведение дискуссии должно быть корректным: никто не думает, что человек спасается своими силами. Протестанты все время думают о том, как плохо, что дела – условие спасения в благодати. При этом они нередко пишут, что такое условие – вера. Но вот вопрос: не является ли в таком случае вера «заслужкой» в том же смысле, как и дела у католиков? Не «зарабатывают» ли протестанты спасение верой? Конечно, протестанты начнут говорить о предопределении, о непреодолимости благодати и т.д. Но прочитайте протестантские брошюры о том, как побыстрее придти к Христу. У вас не возникает ощущение, что это инструкции под названием «сделай себя верующим»? Добавьте к этому многочисленные технические, искусственные средства на «евангелизационных мероприятиях», призванные помочь поскорее принять веру. Вот вам и пелагианство, только в значительно более облегченном виде по сравнению с тем, что приписывается католикам: вызови у себя веру, - и будешь спасен!

В православной литературе неоднократно отмечалось, что западная концепция искупления как «удовлетворения» Богу приводит к резкому искажению учения о спасении человека. Люди, продолжающие мыслить в таком стиле, критикуют дела, поскольку это якобы «удовлетворение» Богу, но излишнее, т.к. Христос уже принес бесконечное «удовлетворение». При этом совершенно не понимают, что если Христос уже за всех заплатил, тогда и верить незачем. В самом деле, вера в этом случае превращается в излишнее «удовлетворение». Но тогда все спасены! Не является ли современный западный экуменизм логическим доведением концепции «окончательного удовлетворения» до полного абсурда?

128. Но протестантам не нужно размышлять над всем этим. У них другая перспектива: «Если бы мне пришлось умереть в данный момент, то ангелы будут сопровождать на небеса ту же личность, которая сейчас сидит за столом и пишет книгу!»⁶³⁴. Меня всегда шокировало мелькание в протестантских изданиях терминов типа «позиционная святость»: «Бог нас очистил, когда объявил святыми детьми Своими, отделенными на особое служение Себе. Это так называемая «святость позиционная» .. Мы святы в этом смысле не потому, что как-то эту святость заслужили, а потому, что полностью доверились Христу»⁶³⁵. То есть, я свят, когда я совсем не свят. Нет ничего более противоестественного, чем эта искусственная, юридическая свя-

тость протестантов: наши «библейские христиане» даже не задаются вопросом, есть ли в Библии выражение «позиционная святость». Конечно, и святые грешили. Но есть граница между святыми в раю и грешниками на земле и в аду. Здесь же граница уничтожается: можно и с адской жизнью считаться святым в раю.

Фогландер приводит пример такого искушения: «Вы в чем-то согрешили. Тут же рядом оказывается змей. Он ... говорит: «Итак, ты все-таки согрешил. Да, плохо дело .. Возьми себя в руки, чтобы не вернуться на старую дорожку. Видимо, надо побольше молиться .. Итак, он внушает вам побольше молиться, чтобы компенсировать вашу неудачу в какой-то другой области. Тогда вы решаете молиться по часу в день .. все идет хорошо. Но на четвертый день вам «приходит в голову», что молиться ради самой молитвы – это так трудно и так не духовно. И вот сатана опять рядом и говорит: «Если бы только другие знали, какой двойной жизнью ты живешь. Вчера на собрании ты был таким свободным и искренним .. а сегодня? Ты понимаешь, что никогда не станешь сильным в Боге с такими неудачами? Тебе нужно принять твердое и неуклонное решение все отдать Богу»⁶³⁶. Вся описываемая картина верна при одном условии: если человек рассматривает дела как компенсацию Богу, как выплату долга. Именно в этом случае он склонен превращать добрые дела в идолы, и считать, что он спасается благодаря собственным заслугам, что он – сам себе «бог».

Но православие никогда так не думало. Зато Церковь помнит, что змей может нашептывать и нечто другое: «Ты же спасен по вере! Подумаешь, согрешил.. Бог ведь заранее простил тебе все грехи. Как ты забыл об этом, ты, что, не веришь в Спасителя?! Для Бога ты свят, поэтому успокойся. Ну, случилась неприятность, так ведь все грешат. Что ж, всем в ад идти? Бог любит тебя. Согрешил, сказал «прости», и забыл. Запомни: спасение не зависит от дел». У г-на Фогландера дьявол советует все отдать Богу – неужели христианин не должен к этому стремиться?! Настоящий христианин не рассуждает по принципу: я все отдал Богу, Бог должен меня наградить, ибо в этом случае «богом» становятся наши дела. Настоящий христианин говорит: я ничего не сделал для Бога, помилуй мя, Господи.

129. И смешно, и страшно читать у протестантов такие примеры доктрины оправдания: «Я спросил: «Кто из вас, является праведным и приемлемым для Бога, по сравнению с таким человеком, как я?». Все присутствовавшие в аудитории подняли руки. «А кто из вас является приемлемым в глазах Бога точно так же, как Билли Грэм?». На этот раз только половина аудитории подняла руки. «Кто из вас приемлем в глазах Бога точно так же, как апостол Павел?». Лишь десятая часть присутствующих подняла руки .. «кто из вас является приемлемым в глазах Бога как Сам Иисус Христос?». Из числа студентов семинарии только трое подняли руки .. Наконец, я сказал .. Если вы истинно христианин, то тогда вы любимы и приемлемы в глазах Бога точно так же, как и Сам Иисус Христос!»⁶³⁷. Что ж, теперь мы будем знать, что в протестантских семинариях проходят дискуссии под названием «Кто из нас круче».. Мы видим, что протестанты в своей теории спасения фактически отождествляют верующего с Христом: каждый протестант обязан считать себя таким же святым, как Иисус Христос! Интересно, что студенты семинарии, где все это происходило, прореагировали на «откровения» м-ра Джорджа неоднозначно: «Вам следовало бы посмотреть на некоторые лица! Некоторые, по всей видимости, опасались, что меня вот-вот на этом самом месте поразит молния!»⁶³⁸. Все-таки, даже протестантские сердца понимают, что в этом состязании с девизом «мы все святые, как Христос» есть что-то до крайности неприличное. Но эти сердца автор продолжает успешно обольщать: «Жанет, - сказал я, - что Бог говорит тебе?». «Он говорит, что я святая и нахожусь в Его совершенной любви». «Как долго Он будет любить тебя? – спросил я». «Вечно» .. «Тогда есть ли смысл в том, чтобы .. размышлять о том, насколько ты несовершенна?»⁶³⁹. Очень похоже на психоанализ: у вас проблемы, вы сделали что-то не то, - не переживайте, а то будут неврозы! В психоанализе грех – это избавление от невроза; у протестантов такую же роль играет «гарантированное» спасение. Тячайший грех - упивание собственной святостью, - здесь объявляется единственным средством избавления от страха и тревоги за свою судьбу.

130. Протестантская уловка проста: Бог любит нас. Кто станет возражать? Отсюда они делают вывод: значит, Он спасает нас независимо от того, что делаем мы. Протестанты думают, что православные пытаются делами «заслужить» любовь Бога. Г-н Джордж приводит такой пример: «Представьте себе человека, который подходит к вам и говорит: «Я собираюсь отдать вам автомобиль! Абсолютно бесплатно, всего за 1000 долларов». «Подождите-ка, - скажете вы, - вы говорите, что вы дадите мне этот автомобиль бесплатно или за 1000 долларов?». «Совершенно верно, - говорит он. - Абсолютно бесплатно, всего за 1000 долларов.»⁶⁴⁰. Протестанты, столетиями полемизировавшие с католиками, не могут отделаться от коммерческих ассоциаций: Бог дал вам спасение, вы должны оплатить его делами. Характерный коммерческий пример, иллюстрирующий слова апостола Павла: «**Бог мой (банк) да восполнит (выпишет чек) всякую нужду нашу (на определенную сумму), по богатству Своему и славе (капитал), Христом Иисусом (подпись)**». Как и с любым банковским

чеком, с Божьим чеком нам нужно проделать всего одну операцию: расписаться на нем «подписью веры» и получить всю сумму без остатка»⁶⁴¹. Подпиши чек, - и банк тебя спасет!

Хорошо, пусть эти люди забавляются игрой с банковскими чеками, наивно думая, что это и есть христианская любовь. Но мы-то знаем, что православные делают дела не потому, что хотят заслужить любовь Бога (это было бы законничество), а потому, что любят Его. Любят Его не для того, чтобы заслужить рай. Любят Его не потому, что Он обещал нам спасение и что-то сделал для нас: для совершенной любви не нужно каких-то предварительных условий. *Они любят Его, потому, что Он есть*. Любовь – это не стадионные восклицания «евангелистов» «я люблю Иисуса», но, как говорит апостол Павел: «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 10).

131. Дискуссия по вопросу о спасении иногда напоминает игру словами, потому что разные люди понимают под словами «вера», «дела», «оправдание», «спасение» порой прямо противоположные вещи. Например, я мог бы согласиться с протестантами, что спасение по вере, если понимать под «верой» действующую веру; можно было бы согласиться и с католиками, что спасение зависит от дел, если, конечно, это не «зарабатывание» с помощью дел. Никто не спорит с тем, что Бог спасает человека, но и человек участвует в своем спасении: спасение – совместное действие Бога и человека, в котором нет изолированного действия Бога, и изолированного, безблагодатного действия человека. Протестанты лгут, когда предлагают выбор: либо действует только человек, либо только Бог. Итак, благодать спасения не зарабатывается. Протестанты озабочены безнравственностью концепции «заработанного спасения»: «Веди себя хорошо, и если ты будешь стараться изо всех сил, то у тебя после смерти будет много шансов попасть в рай, а если будешь вести себя плохо, то в рай не попадешь» .. если бы вы были действительно нравственным человеком, то вы бы не задумывались о «пользе» нравственности, т.е. о том, заработаете ли вы себе место в раю или нет»⁶⁴². Аргумент, по сути, кантовский, только с более религиозной направленностью: Кант говорил об уважении к моральному закону, протестанты говорят о любви к Богу. Никто не возражает, что изложенный здесь принцип коммерции пагубен: я делаю доброе только потому, что мне за это заплатят. Проблема в разном понимании любви. Православная любовь к Богу имеет основание только в Самом Боге, и больше ни в чем. Но у протестантов не так: «последователь Христа стремится жить подлинно нравственной жизнью не для того, чтобы заслужить спасение и рай, а из любви и благодарности к Богу за то спасение, которое он уже обрел»⁶⁴³. То есть протестант любит Бога не просто за то, что Он есть, а за то, что уже получил «гарантированное» спасение. Любовь у них – это результат такого спасения. Любовь к Богу не нужна для спасения: спасение по вере, а не по любви. Стало быть, протестантская любовь к Богу небескорыстна: я люблю Бога, потому что Он сделал мне подарок, - спас меня. Бога здесь любят потому, что Он - «средство» спасения. В Вестминстерском символе веры сказано, что главной целью человеческой жизни является «вечное наслаждение в Нем»⁶⁴⁴. Заметьте, не Сам Бог является целью, но наслаждение, которое Он дает! Конечно, протестанты скажут, что они и без этого любили бы Бога, но к чему здесь сослагательное наклонение?

В результате можно выделить три основных позиции: 1. Я делаю доброе, потому что Бог заплатит мне за это (позиция, отчасти напоминающая католическую). 2. Я делаю доброе, потому что Бог гарантировал мне пребывание на небесах: добрые дела – благодарность Богу за это. 3. Я делаю доброе, потому что я люблю Бога (православие). Я думаю, что и протестанты, и католики согласятся с последним, но их учение о спасении искажают эту позицию.

132. Возвращаясь к примеру о «бесплатном автомобиле за 1000 долларов», приведенному протестантским автором. Да, оплачивать автомобиль не нужно. Но вопрос в том, что вы делали в течение своей жизни с этим автомобилем: ухаживали за ним, или нет? Или разбили его вдребезги? И что скажет хозяин автомобиля в последнем случае? Я понимаю, что спасение не изнашивается и не разбивается, но его можно отвергнуть, вспомните хотя бы притчу о сеятеле: зерно спасения может не дать всходов. Виноват в этом не Бог, виноваты мы. Если г-ну Джорджу так нравится пример с автомобилем, пусть вспомнит притчу о разумном домоправителе и рабе, который пил и бил служанок, думая, что господин его не скоро придет (см. Лк. 12, 42-48). Если вы разбили автомобиль, какова будет ваша судьба?

Протестантский «психологизм» хорошо известен: человек должен освободиться от тяжелого бремени «неспасенности», должен отказаться нести свой крест (его уже нес Христос), и тогда он с легкостью делает добрые дела; православные же не уверены в спасении, и они всегда в отчаянии на грани суицида (здесь протестанты не жалеют черных красок). Мне кажется, что это очень инфантильная позиция: когда не хочется нести ответственность, когда ты слаб и не хочется бороться с грехом, - идеальный выход состоит в том, чтобы переложить ответственность на Бога и не переживать. Дело в том, что если Бог тебя уже спас, то, конечно, это неслыханно освобождает для всего земного. Можно развить небывало кипучую деятельность, только

в ней не будет Бога, потому что Он теперь не так уж и нужен: место в раю забронировано. Помните: для Бога, но без Бога.

Современный протестантский автор пишет по этому поводу: «Темп цивилизации Запада полностью порастил наши духовные ценности. Нам начинает казаться: чем больше мы заняты, тем богаче наша духовная жизнь. Поэтому мы стремимся заполнить все свободное время бесконечными встречами. Изучение Библии, молитвенные встречи, постоянные членские собрания могут стать болезнью, поражающей церковь как раковая опухоль. Все это хорошо ... но, к сожалению, нередко они просто прикрывают от неверующих и непосредственно от нас пустоту нашей веры»⁶⁴⁵. Именно: дела, прикрывающие пустоту. А пустота возникает, поскольку протестант лишен главной цели – окончательного обретения Бога: он и так в раю, он уже обрел Бога, он не может стать «святей». Образовавшаяся пустота заполняется чем угодно, только не Богом. В результате происходит следующее: «В современной церкви стало очень непопулярно говорить о грехе. Мы предпочитаем слушать проповеди о внутреннем исцелении и раскрытии своей личности .. Одна из главных причин, по которой мы не можем освободиться от греха, заключается в том, что мы не можем возненавидеть его. Вместо этого мы продолжаем играть с ним .. мы пойманы в ловушку нашим материализмом»⁶⁴⁶. Известный баптистский проповедник, Билли Грэм говорит о своих единоверцах: «Слишком многие из современных христиан скорее откажутся от посещения церкви, чем от приобретения нового холодильника. Если им предоставить выбор между уплатой за новый автомобиль или пожертвованием для постройки новой воскресной школы, не трудно угадать, что они выберут. Тысячи так называемых христиан считают деньги и вещи, составляющие их высокий жизненный стандарт, выше Христова учения .. Должна произойти перемена! Мы указываем пальцем на язычников .. но единственная разница между ними и нами та, что наши идолы сделаны из алюминия и стали, и снабжены термостатами и охлаждающими приборами»⁶⁴⁷.

Непонятно, зачем возмущаются эти люди, ведь кальвинисты не одно столетие говорят об «оправдании деловым успехом». В связи с этим один из исследователей сказал об американцах: «Они и теперь приветствуют слова проповедников, превозносящих свое протестантское евангелие и заявляющих, что небо в союзе с богатством, что Бог пожелал, чтобы люди делали, копили и инвестировали деньги»⁶⁴⁸. Тот же Грэм говорит: «Зарабатывайте ваши деньги, сколько можете, согласно Божьим законам»⁶⁴⁹. Стоит ли теперь удивляться, что люди превратили деньги и материю в идолов. Основания для этого были заложены еще в 16-17 веках. Протестанты, конечно, не видят главную причину в протестантском учении о спасении, которое и загоняет людей в ловушку материализма.

133. Таким образом, православие и протестантизм различаются не только в понимании веры и дел, но и в понимании любви. Протестанты думают, что если Бог любит, то Он не может не спасти. Православные думают, что Бог любит, и будет любить нас, но любим ли мы Его? Если нет, то Бог не перестанет нас любить, но мы сами своей ненавистью к Нему или равнодушием сделаем невозможным пребывание с Ним, поэтому православные молятся: «да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанной благодати и милосердию». Мы любим Бога и стремимся быть с Ним; мы делаем дела, но они – только невидимая пыль на дороге к Нему. В одной из православных молитв сказано: «Вера же вместо дел да вменится мне, Боже мой, не обрящещи бо дел отнюд оправдающих мя». Протестантам может показаться, что эта молитва звучит практически по-лютерански: вера вместо дел. На самом деле, это показывает, насколько мало православные ценят дела. Дела-то есть, да сердце в грехах, поэтому перед Богом они – ничто.

134. Представьте себе: вы любите какого-то человека потому, что «живет такой человек». Он вам дарит подарки, но любите вы его не за это, а просто .. потому, что любите. Вы тоже стараетесь делать ему приятное, но не затем, чтобы купить его любовь (какая же тогда любовь!) или сделать ее сильнее (это плохая любовь), а потому, что ваша душа сильно любит его. Но вот, вам захотелось любить кого-то другого, а этого человека вы больше не желаете любить. Он продолжает вас любить как никто другой, но вы не желаете принимать его подарки, и швыряете их прочь. Православные говорят: значит, вы отвергаете спасение и любите грех, который тоже подарит вам «подарок» в виде ада. Протестанты говорят: ваш первый возлюбленный будет насильно дарить вам подарки, а если вы будете отказываться и отбиваться от него, то он вам все равно всучит этот подарок, - он намного сильнее вас. Позвольте, да разве это человек, который вас любит? Это какой-то маньяк и насильник! Но у протестантов так должен вести себя Господь Бог..

135. Когда апостол Павел критиковал ветхозаветный закон, то речь шла именно о «зарабатывании» спасения. Он критиковал по той же причине, по которой Христос обличал фарисеев. Добрые дела здесь были условием спасения: чем больше, тем лучше. Но Христос говорил о «чистых сердцем». Сердце очищает благодать Бога, которой мы так часто сопротивляемся. Дела - лишь средство открыться благодати. Но эта открытость без благодати не совершается. Бог спасает не за совершенные дела, а потому, что люди от-

крылись Его любви, и Он может жить в такой душе. Если хотите, речь идет о делах любви: спасаются те, кто совершал добро, потому что любил Бога и делал добро ради Него и в Нем, - не ради рая, хорошего отношения к себе, не ради долга, но ради Любви. Обретет ли Любовь тот, кто ничего не делал ради Любви, чье сердце не откликалось на эту Любовь всей жизнью, которую Любовь дала? Как мелко по сравнению с православным учением звучит протестантское: скажи один раз «да», - и все. Вам подарили подарок, и вы сказали «спасибо», а потом даже не развернули его и, за ненадобностью, выбросили. Разве это любовь?

136. Протестантские отговорки, касающиеся того, что если человек живет не по-христиански, то это значит, что он не получал спасение, т.к. полученное спасение потерять нельзя, весьма легковесны. Потому что возникает просьба: огласите, пожалуйста, весь список. Полный список грехов, которые означают, что человек не получил спасения (или потерял его, как думает часть протестантов). Такого списка протестанты привести не могут, потому что это невозможно. Сама постановка вопроса неверна, поскольку неверна протестантская сотериология. Протестанты и сами прекрасно понимают, что хождения на собрания, активное участие в евангелизациях, помощь обездоленным и многое другое, не являются достаточными признаками «спасенности», ведь главное происходит в человеческом сердце. Можно и с адом в сердце делать все вышеперечисленное. Обращение миллионов ко Христу может быть спецэффектом, который легко произвести на стадионе, с помощью денег, подвешенного языка и современного технического оборудования. Ваши же «чудотворцы» часто вызывают нервный испуг у вас самих. Т.е. ни чудотворения, ни успехи в «евангелизме» не являются признаками спасения по-протестантски.

Но, как известно, у протестантов другая логика: человек был дьявольским автоматом до «спасенности», а после него он стал «Божьим автоматом». Отсюда та легкость, с которой «спасенный», по мнению протестантов, делает добрые дела, и вообще меняет свою жизнь: «автомат» теперь ведет другая сила, - Божья, но сам «автомат» как не имел свободы, так и не имеет ее. Вот как описывает произошедшие перемены Билли Грэм: «Ваша новая природа теперь будет любить Бога и все, что к Нему относится. Вы теперь любите все самое великое и прекрасное в жизни. Вы отвергаете все низкое и мерзкое. У вас сразу создается другая оценка всех общественных вопросов .. Ваше сердце бьется сочувствием к тем, кто в нужде .. Вы будете желать выполнять только его волю. Вы будете совершенно и до конца преданы Ему. Это дает новое самоопределение, новые склонности, новое настроение, новый принцип жизни, новый выбор. Вы желаете прославлять Бога ... Вы полюбите Библию. Вы полюбите проводить время с Богом»⁶⁵⁰.

В общем, наступит, «диво дивное». М-р Грэм мог бы быть неплохим сказочником. Но пусть баптисты и остальные протестанты будут честны с собой: неужели с тех пор, как вы уверовали в Христа, вы *совершенно и до конца* преданы Ему, отвергаете *все* низкое и мерзкое, и любите *все* великое и прекрасное?! Из слов Грэма выходит, что бороться с грехом уже не надо, все и так происходит легко, и вы спокойно движетесь в Царство Небесное. Недаром он советует в качестве средства избежать искушения, прочесть искусительно стих из Евангелия, и он тут же убежит от вас⁶⁵¹. Как будто дьявол не искушал Христа цитатами из Библии. Как видите, нет ничего проще борьбы с сатаной: прочитал стих, - и все! 2000 лет христиане боролись с сатаной только так...

137. Итак, нельзя не заметить, что у протестантов другая антропология: вы совершенно мертвы «до», и совершенно живы «после». Грэм откровенно говорит, что «когда Иисус Христос войдет в наше сердце, мы будем освобождены от преследующего нас сознания греха»⁶⁵². В этом секрет успеха протестантских миссий. В этом тайна тех трудностей, которые возникают у православных при попытке объяснить протестантам неправильность учения о «гарантированном» спасении. Человек будет чувствовать, что его зовут обратно, к «сознанию греха», а он уже не один год прекрасно прожил в сознании «спасенности». К тому же, этого человека учат, что сознание вины и греха делает человека «неспособным исполнять свои обязанности, делает его больным душевно и телесно»⁶⁵³. Вы что, хотите быть больными? Человек, естественно решает, что лучше быть «здоровым» протестантом, чем «больным» православным. Ему невдомек, что здоровым может быть только тот, который знает свою болезнь и борется с ней. Человек, который уверен, что он абсолютно здоров, может внезапно умереть от страшной и неизлечимой болезни.

Но мы забываем, что м-р Грэм работает в «рекламном агентстве спасения», поэтому он может очень живо описать то, что происходит при получении спасения: «Вы можете жить возвышенно широко и прекрасно. Самое лучшее принадлежит вам. Жизнь может стать для вас величайшим, славнейшим переживанием. Вы захотите жить каждую минуту вашей жизни .. радуясь, что наступил еще один день, который вы можете прожить для Христа. Ибо каждый день будет чудесным и захватывающим, полным возможностей служения, полным минут, которые вы можете провести с Богом, полным сознания, что вы безопасны навеки со Христом Иисусом /.../ Какие перспективы! Какое будущее! Какая надежда! Какая жизнь! .. Я знаю, откуда

я пришел, я знаю, почему я здесь, я знаю, куда я иду, - и в моей душе мир. Мир заливает мое сердце и наполняет мою душу! Бушевала буря. Море билось о скалы, вздымая грозные волны. Молния сверкала, гром гремел, дул ветер; но в расщелине скалы крепко спала птичка, повернув голову под крыло, спала крепко и спокойно. Это – есть мир: способность спать во время бури!»⁶⁵⁴.

Кажется, м-р Грэм настолько замечтался в своем восторге, что отождествил себя с Христом, ведь это Христос сказал: «Я знаю, откуда пришел и куда иду» (Ин. 8, 14). Зато теперь мы знаем, что христианин должен спать во время бури! Да, этот господин, всемирно известный «евангелист», умеет рекламировать свой товар. Он достиг того, чего хотят большинство американцев: «спасения» по дешевке, славы, денег. Ему хорошо, и сознание вины уже не беспокоит его. Ему нравится учить этому других. Он не достиг только одного, - Христа, ибо настоящий ученик Христа думает о покаянии, и произносит молитву мытаря: Боже, милостив буди мне, грешному.

138. В отличие от протестантов, православные понимают оправдание не юридически, но природно, т.е. как реальное сообщение человеку праведности Христовой, при котором происходит очищение его от греха. Оправдание, таким образом, носит отрицательный оттенок как уничтожение зла. В то же время, «оправдание сопровождается освящением, т.е. сообщением человеку реальной святости, приобщение его ко всей полноте жизни во Христе»⁶⁵⁵. Освящение, как видим, носит положительный характер. Проблема именно в том, что у протестантов почти все сводится к оправданию, а освящение, не нужное для спасения, остается на втором плане. Не говоря уже об абсурдности прощения еще не сделанных грехов (у протестантов грехи прощаются «авансом»), грехи, которые не сделаны даже в мыслях и не исповеданы, все будущие грехи), библейские основы учения об оправдании выглядят сомнительными.

Это признают и сами протестанты. Например, кальвинистский богослов Алистер Макграт пишет: «Учение об оправдании в значительной степени оказалось оторванным от его изначальных библейских корней .. Церковь свела к оправданию все споры о возможности примирения человека с Богом и таким образом привнесла в это понятие акценты, полностью отсутствующие в Новом Завете»⁶⁵⁶. Макграту стоило бы говорить о протестантской церкви: именно она свела оправдание к судебному акту (Лютер, Меланхтон, Кальвин), приписыванию человеку праведности Христовой, при котором праведность Спасителя остается вне самого человека; недаром Лютер говорил о «чуждой праведности Христовой» (*iustitia Christi aliena*)⁶⁵⁷. Именно это отсутствие сообщения праведности Христа в оправдании оторвало учение о нем от «библейских корней».

Но у протестантов спасение - это оправдание (освящение - это просто зарабатывание более высокого места в раю), следовательно, само учение о спасении в протестантизме искажает позицию Писания. Пауль Тиллих так пытается объяснить протестантскую позицию: «Меланхтон сформулировал «юридическую» доктрину оправдания. Он сравнил Бога с судьей, который снимает виновность, несмотря на вину, - просто потому, что решает сделать именно так. Но это - тот способ утверждения доктрины Оправдания, который игнорирует рассмотрение субъективного аспекта, т.е. принятия .. в человеке нет ничего, что помогало бы Богу принять его. Но именно это-то и необходимо принять человеку. Он должен принять то, что сам он принят .. Принятие того, что человек принят, как раз и составляет парадокс спасения, без которого, кроме отчаяния, невозможно никакое спасение»⁶⁵⁸. Проблема в том, что человеку здесь всего один раз нужно принять свою ничтожность перед Богом, всего один раз быть смиренным: смирение не вся жизнь, а один экстатический миг.. Об отчаянии «гарантированного спасения» Тиллих, очевидно, ничего не знает... Не стоит забывать, что самого термина «оправдание» в Евангелии нет. В Лк. 10, 29 сказано, что законник, «желая оправдать себя, сказал Иисусу: а кто мой ближний?». В Лк. 18, 14 Христос говорит, что мытарь пошел в дом свой более оправданным, чем фарисей. И это все. Никакой доктрины «протестантского оправдания» в Евангелии нет. Вообще, учение о спасении по вере имеет такие шаткие основания, что, как известно, Лютер хотел, чтобы послание Иакова и одно из посланий Петра были исключены из состава Нового Завета, поскольку в них явно отвергается спасение исключительно по вере.

139. Резюмируя, можно сказать, что у протестантов спасение – юридическое оправдание. Доктрина освящения добавлена протестантами несколько позже, чтобы придать хоть какой-то смысл христианской жизни, делам: если дела не для спасения, то хотя бы для большего блаженства в раю, которое, впрочем, есть и без них. У православных спасение – это оправдание (не только судебное) и освящение: «Бог оправдывает, освящая, и освящает, оправдывая»⁶⁵⁹. У протестантов дела, - необходимое следствие спасения, благодать «принуждает» их к делам. У православных дела спасения совершаются свободно в сотрудничестве с благодатью. Православные здесь не упускают из виду слова Спасителя: «Если любите Меня, соблюдайте мои заповеди .. Не любящий Меня не соблюдает слов Моих» (Лк. 14; 15, 24, см. также Лк. 15, 10).

При этом православные не думают, что дела без благодати могут ее вызывать, как бы «принуждая» Бога. Также неверно, что дела, делаемые с помощью благодати, увеличивают ее присутствие (скажем, 500 молитв увеличили количество благодати). Человек возрастает в благодати через веру и дела, но это возрастание есть результат одновременного согласия нашей воли с божественной, - не в начале действует человек, а потом Бог, но Бог и человек действуют совместно, т.е. это спасение — это двуединый процесс, обе стороны которого не принуждают друг друга. В целом же ситуация по вопросу о спасении может характеризоваться так: «Тридентский собор считал, что реформаторы делают человеческую уверенность или смелость основанием для оправдания, так что оправдание оказывается зависящим от подверженного ошибкам человеческого убеждения, а не от благодати Божьей .. реформаторы .. считали, что оправдание зависит от обещаний Божьих; отсутствие уверенности в этих обещаниях было равносильно сомнению в надежности Божьей»⁶⁶⁰.

Несмотря на сильное отличие православного учения о спасении от католического, в этом вопросе православные согласны с католиками. Свою уверенность в спасении нельзя распространять на Бога. Что же касается уверенности в «надежности Божьей», то в России существует в связи с этим замечательная поговорка: на Бога надейся, а сам не плошай. В протестантизме верующий не может «плошать» вынужденно, под непреодолимым воздействием благодати. Не случайно в таком обществе, где рай «гарантирован», опросы показывают: 90% американцев верят в существованиерая, и только 25% - в существование ада⁶⁶¹. А в результате реализации «протестантского спасения» возникает следующее: «На отношение с Богом мы смотрим с той точки зрения, чтобы что-то от этого получить. Что же тут удивляться учению, которое обещает верующему здоровье, богатство и процветание? Многим хотелось, чтобы Бог был у них «на посылках»⁶⁶². Простите, но протестантизм не может не вести к такому гедонизму по отношению к Богу: ваше учение о спасении, господя, в том и заключается, что Бог делает все для спасения, а человек ничего; Бог дает, человек получает, в т.ч. и земное благополучие; Бог жертвует Собой, человеку не нужно ничем особенно жертвовать, иначе его обвинят в законничестве, в попытке опереться на собственные силы и т.д. Чтобы преодолеть этот гедонизм, протестантизму нужен не косметический ремонт, но «реформация наоборот», возвращение к Церкви.

140. Как уже говорилось, протестантская этика тесно связана с учением о спасении, возникшем в эпоху реформации. Кстати сказать, такая дисциплина как «нравственное богословие» впервые появляется именно у протестантов. Это характерно для наследников Лютера и Кальвина: автономизация христианской этики, отделение ее от догматики и аскетики, от учения о спасении и превращение в отдельный предмет. В результате в протестантизме заметна тенденция сведения христианства к моральному учению: «Существуют формы богословия, где фактически все растворяется в этике. От христианской веры сохраняется лишь то, что хоть в какой-то мере «воздействует» на людей. Такие догмы, как Троица, божественность Христа и Его рождение от девы Марии, уже не оказывают на большинство людей никакого воздействия .. старые догматы рассматриваются с точки зрения их эффективности .. такая точка зрения приводит к тому, что этике приписывается намного большее значение, чем догматике. Этика еще может нам помочь в наших делах, а догматика уже почти или совсем нет»⁶⁶³.

В американском протестантизме ситуация еще больше усугубляется: «Хотя религия являлась (и является) неперенным атрибутом американской культуры и идеологии, теоретическое обоснование ее трансцендентальной стороны никогда не имело здесь существенного значения. Антиинтеллектуализм был внутренним принципом не только философии, но и теологии. С этим же связано антиметафизическое настроение теистической мысли. Для последней всегда был характерен своеобразный прагматизм: преимущественное внимание к проблемам посюсторонней жизни и отсутствие интереса к концептуальной стороне .. В качестве первостепенных выдвигались проблемы личности и общества, выработка жизненных ориентиров, определенные моральные и политические позиции по отношению к социальным и политическим вопросам и т.п.»⁶⁶⁴. «Прагматическое богословие» - это не богословие вообще. Прагматическое христианство — это «христианство Антихриста».

141. Конечно, прагматизм находится в самой основе протестантского учения (поверь, - и тут же гарантированное спасение), но в американском протестантизме эта тенденция подавила все остальные, и на смену «головному» протестантизму немецких лютеран пришел практицизм американцев. Уже приходилось говорить, что в протестантских песнопениях практически не упоминается Троица, довольно редко — божественность Христа, не говоря уже о догмате непорочного зачатия (как он относится к этике? — скажите, протестанты; он должен быть связан с этикой, но у вас этого нет). Эти гимны крайне бедны догматикой, причем не только общехристианской, но и собственно протестантской: в гимнах ничего нет о крайне волнующих протестантов с 16 века спорах о предопределении.

В этом суть американского прагматизма: в теории люди верят в Троицу, Божество Христа и во многое другое, но на практике это выражается крайне слабо, перерастая в своеобразный практический «адогматизм». Т.е. на практике эти люди действуют так, как если бы христианские догматы существовали лишь на страницах учебников по богословию (вспомним протестантские технологии). В связи с этим православный автор отмечает: «Достаточным догматическим основанием этики протестанты считают признание Христа Богом .. Но может ли только одно это основание составить внутренне завершенную систему? В самом деле: для того, чтобы считать этическое учение Иисуса Христа исходящим от Самого Бога, не обязательно, чтобы Он был Богом. Ведь считаем же мы Божиими заповеди Моисея! Другое дело – спасение, которое совершил Христос: если Он Бог, то человек имеет полную надежду быть с Ним .. Прямо от Благой вести о воскресении Христа протестанты переброшили мостик к этике. *Пропущена сотериология* .. Их реальная этика имеет теперь основания не в учении о спасительной жертве Христовой о том, как через Церковь, Евхаристию и Таинства человек усваивает плоды спасения; их этика теперь коренится в этике же, поскольку «переброшенный» мостик не обеспечивает логической связи с догматом Воскресения .. Ведь для этического учения неважно, был ли Христос Богом. А христианская этика, оторванная от реальной связи с верой в богочеловечество Христа, перестает быть христианской»⁶⁶⁵.

Иными словами, православная этика теоцентрична и онтологична: в ней делается акцент на преображающем действии Бога в человеке, на обожении. Протестантская этика антропоцентрична и психологична. Протестанты «полагают свою цель, в лучшем случае, в нравственном исправлении, чтобы стать лучшими людьми. Но не эту цель указывают нам Евангелие, Церковное Предание и Святые Отцы. Мало только усовершенствовать себя, становиться совестливее, справедливее, целомудреннее, мудрее .. глубочайший смысл нашей жизни .. в единении с Богом, в обожении, как истинном единении: не нравственно-внешнем и не сентиментально-надуманном»⁶⁶⁶. В протестантской этике человек остается сам в себе, черпает силы для этических поступков в самом себе, отсюда обилие технологий и скудость благодати: если есть первое, не нужно второе. Отсюда обилие земной деятельности по переустройству мира, превращению его в земной рай, - писал же Бодрийяр об Америке как реализованной утопии; но этот рай популистичен: «достаточно ничтожных изменений, скажем, перестановки определенных акцентов, чтобы вообразить во всем этом ад»⁶⁶⁷. А вот еще одно наблюдение французского философа: «Ничто не может сравниться с ночным полетом над Лос-Анджелесом. Внизу .. – что-то вроде светящейся, геометрической, раскаленной необъятности, сверкающей в просветах облаков. Разве что ад Иеронима Босха порождает такое же по силе ощущение пекла»⁶⁶⁸. Такова американская цивилизация, взращенная протестантской этикой: «пока человеческое сознание остается эгоистичным, замкнутым на себе, автономным, человек поставляет себя в центр всякого жизненного смысла. Он верит, что может усовершенствовать, развить и обожить сам себя»⁶⁶⁹. Собственно говоря, протестантский человек, уверенный в собственном спасении, не может поступать иначе: Бог сделал для него то, что он хотел, и теперь он свободен делать все сам, автономно.

142. Любопытно, как протестанты относятся к аскетизму. Все знают, что они выступают против аскетизма католиков и православных, но при этом не прочь поговорить о «мирском аскетизме». Стало быть, признается, что за границами протестантского мира аскетизм является сакральным, т.е. необходимым для спасения. Нынешние протестанты не жалуют даже сам термин «аскетизм». Например, голландский реформат Йохем Даума пишет: «Прежде в богословие входил предмет, впоследствии вычеркнутый из учебной программы. То, что мы называем духовностью, раньше именовалось аскетикой. Например, Вуциус преподавал не только *theologia moralis* .. но и *theologia ascetica* .. но аскетика как учебная дисциплина исчезла из богословских курсов»⁶⁷⁰. Впрочем, такая ситуация стала явной в 20 веке. Ранние протестанты были не против аскетики. Кальвинист 17 века Вуциус написал книгу об аскетике. В ней он рассматривал такие темы: молитва, духовная медитация, раскаяние, слезы, планирование дня с соблюдением постоянного времени для молитвы (трижды в день), пост и бодрствование, обеты, одиночество, молчание, искушения, потеря осознания благодати, чтение и слушание слова Божьего, значение таинств, эвтаназия (искусство умереть похристиански)⁶⁷¹. Большое внимание автор уделяет и молитве. Он рассматривает такие вопросы: Как часто следует молиться? В каком месте? Кому? Каково должно быть положение тела во время молитвы? Как должна быть построена молитва? Как и кого следует благодарить? Когда мы используем короткую молитву? Что нам может помешать молиться?⁶⁷² Именно от этого отказался современный протестантизм, - от организации духовной жизни. Теперь духовная жизнь может быть организована, как мне заблагорассудится, и потоп субъективизма сметаёт протестантские церкви. Как видим, в 17 веке в протестантизме ещё содержались серьёзные элементы католической аскетики (а, следовательно, в какой-то степени, и православной). Но сейчас все это умерло. Причина проста: если аскетика не является средством спасения, то она с необходимо-

стью должна исчезнуть. А любая попытка организовать духовную жизнь хотя бы на осколках Предания Церкви, натолкнется на сопротивление протестантского «библеизма»: то, что не содержится в Библии буквально, должно быть отброшено.

143. Сказано, - сделано. Отбросить аскетику легко, - трудно вернуться к церковному учению о спасении. Причины могут быть найдены самые разные, - было бы желание. Протестантская критика аскетизма достаточно схематична и предсказуема. Обычные обвинения монахов в эгоизме (хотя на самом деле это подвиг любви), в создании некой духовной элиты, в том, что они якобы заимствовали свое учение у киников. Интересно, св. Иоанн Креститель тоже был «киником»? Почему, кстати, монашество зародилось в Египте, а не в Греции? Характерно такое замечание о монахах: «Одни из них пытались обходиться без пищи и сна, другие - питались травой, третьи - жили в таких крошечных кельях, что не могли в них ни сидеть, ни лежать. Иные делали культ из нечистоплотности и грязи - чем грязнее, тем святее .. Августин, например, не допускал вообще присутствия женщин без посторонних свидетелей. Трудно представить себе, чтобы такие люди могли думать о каких-то скромных развлечениях»⁶⁷³.

Люди почему-то ссылаются на слова ап. Павла в послании к Колоссянам (2, 20-23), хотя там критикуются ветхозаветные пищевые законы, а вовсе не аскетизм. И что это за монахи, которые делали культ «из нечистоплотности и грязи»?! Они, что, - поклонялись грязи?! Неужели они действительно считали, что «чем грязнее, тем святее»?! Может, для приличия стоило бы привести цитату? Или вы понимаете, что это ложь по принципу «ну не нравишься ты мне!»? Надо же, люди не думали о «скромных развлечениях», в то время как в современном протестантизме думают даже о «развлечениях во Христе»! Симптоматично такое замечание о монахах: «Антоний раздал все свое добро бедным и жил отшельником в египетской пустыне (что вообще-то было не самой плохой идеей, поскольку он никогда не мылся)»⁶⁷⁴. Так могли бы сказать фарисеи об Иоанне Крестителе: подумаешь святой, ведь он же не моется! Теперь понятно, почему монашество так ненавистно этим новым фарисеям, уверенным в собственной праведности: монах думает о Боге, фарисей думает о себе, о своих правах в Боге. Замечу, что аскетизм киников связан с ненавистью к материи как таковой, что, конечно, не соответствует монашеству. Обвинение монашества в некоем дуализме, гностицизме и прочем, странно уже потому, что именно протестанты выступают против освящения материи, против материального в культе (обряды), - вот это и есть настоящий рецидив гностицизма.

144. Разумеется, протестанты не могут удержаться, чтобы не обвинить монахов в бездельи: «работа часто рассматривалась как унижительная деятельность, которую лучше всего оставить для социальных и духовных низов»⁶⁷⁵. Монахов в этом случае опять обвиняют в «аристократизме» и т.д. Возможно, такая точка зрения и встречалась в католическом средневековье, но приписывать ее и православному монашеству было бы неверным. Разве св. Бенедикт (Бенедикт) Нурсийский не говорил о молитве и труде (*ora et labora*) как о главных обязанностях монаха? В современной социальной концепции Русской Православной Церкви сказано, что труд «сам по себе не является безусловной ценностью. Он становится благословенным, когда является собой соработничество Богу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке»⁶⁷⁶. Здесь же приведены слова св. Василия Великого: «намерение благочестия не должно служить предлогом лени и бегства от работы, а побуждением к еще большим трудам»⁶⁷⁷. Что же до обвинения монахов в «элитарности», «недоступности» их подвига для остальных, то в православии на это отвечают так: «согласно преп. Максиму, грань, отделяющая монахов от «живущих в миру», достаточно условна. Последние, если усердно подвизаются в христианских добродетелях и в ведении, также достигают «любомудрия», как и первые. Аналогичная мысль встречается у блаж. Феодорита Кирского: «подвижническая добродетель», являющаяся целью монашеской жизни, доступна и мирянам, живущим в чистоте заповедей Христовых. Эти представления отражают точку зрения большинства отцов Церкви .. «монашество, как совокупность только известных внешних форм жизни, равно как и вся внешняя сторона христианского подвижничества, не составляют всей его сути, а определяются в своем значении и получают смысл от внутренней стороны, присущей подвижничеству ... подвижничество вообще, в форме ли монашества или другой какой, есть только искусство для осуществления христианского совершенства, а не само оно» (Иеромонах Феодор (Поздеевский))»⁶⁷⁸.

Так что не стоит обвинять монахов в «аристократической лени», в узурпации своего пути как единственного, ведущего ко спасению. Дело, однако, в том, что протестанты судят о монашеству по католикам. Соответственно, они думают, что монахи - это люди, которые аскетизмом пытаются «заработать» спасение, а прославление монашества - это прославление человеческих действий как самоценных, которые не могут совершить другие люди (миряне). Кстати, бегство монахов от мира, - это бегство не от творения Божьего, но от зла, в котором лежит мир с целью преображения творения. Следует возразить протестантам, что Бог дает благодать монаху или мирянину не за определенное количество молитв, поклонов или постов.

Не надо путать нас с католиками: если бы мы были уверены в том, что дела - это наши заслуги перед Богом, в православии были бы индульгенции, или что-то в этом роде. Но их не было. Смысл монашества не в том, что монахи меньше едят, спят, больше молятся. Иначе получается некий утилитаризм. Монашество - это обретение Бога в сердце через веру и дела: в сердце монаха и в сердце мира. Все вышесказанное, - только средства, а не цель. Наоборот, современные монахи нередко указывают на опасность восприятия монашества как неядения и неспания. Аскетизм монаха или мирянина - это не механизм получения благодати. Множество людей сорвалось в ад именно из-за этого: они думали, что увеличение количества молитв, поклонов или суровости поста приведет их в рай, но при этом забыли о сердце. Т.е. они ушли в идолопоклонство: вместо Христа поклонялись своим делам.

145. Независимо от мотивов, по которым протестанты отвергли аскетизм (основной мотив - они увидели в этом человекопоклонничество, обожествление человеческих действий), духовная ситуация стала меняться к худшему. Лютер писал, что «домашние обязанности следует ценить больше, чем все труды монахов и монахинь»⁶⁷⁹. Получается, что мытье посуды и проповедь Слова Божьего в своей угодности Богу равны⁶⁸⁰. Никто не спорит, что посудомойка может попасть в рай, а монах в ад (особенно, если этот монах похож на Лютера). Равная возможность спасения есть и там, и там. Но здесь упраздняется иерархия: получается, что духовное делание имеет такую же ценность, как и светское, т.е. опять-таки упраздняется разница между сакральным и мирским. Недаром в православии говорят, что труд ценен своим духовным созиданием: ты можешь быть посудомойкой, но необходимо соединять это с духовным деланием, аскетическим подвигом. Не случайно Лютер изменил значение немецкого термина *Beruf* (призвание). В средние века это означало монашеское или священническое призвание. У Лютера это обозначает деятельность в повседневном мире, мирские дела⁶⁸¹. Аналогично и со словом «талант» из притчи Христа (см. Лк. 19, 11-27). В средние века это обозначало духовные дары, благодать Бога. У Кальвина это слово стало применяться к мирскому призванию⁶⁸². К сожалению, резкое обособление монахов и священства от мирян в католической церкви, не могло не привести к таким последствиям. Понятно, что все имеют «призвание» христиан, все призваны к спасению. Просто есть разделение труда, и есть разделение ответственности. Протестанты не правы не в том, что они защищают мирское делание как тоже угодное Богу, а в том, что мирское делание они не сопрягают с духовным: аскетизм теперь не нужен для спасения, и мирское теперь не наполняется священным, но десакарлизуется.

Труд сам по себе, без духовного наполнения, становится служением Богу. Протестанты говорят: мы служим людям, значит, мы служим Богу; никакого особого служения Богу не существует. В 20 веке известный протестантский автор и мученик Дитрих Бонхейффер скажет: общение с ближним - это единственный способ пережить трансцендентность Бога, т.е. общаться с Ним. Православные говорят: мы служим Богу, значит, служим людям. Обратное тоже верно, но вопрос в приоритетах: наша цель - Бог. Каждый несет особое служение Богу: мирским служением людям не заканчивается служение Богу, - есть духовное делание в чистом виде, через которое освящается мир. У протестантов целью становится человек, улучшения его быта, материальных условий и т.д. Самоценность труда в протестантских странах привела к нынешнему феномену «трудоголиков»: труд ради труда (даже «духовный») приводит к растворению в суете. Но что вы хотите, если труд перестал быть средством движения к Богу, т.к. спасение уже получено: труд как таковой стал целью. Оправдание «погони за деньгами» тоже отсюда*. Поэтому «удачливые средневековые деловые люди

* Конечно, речь идет о «кальвинистской этике». Скажем, английский пуританин Бакстер говорил: «Если Бог вам показывает путь, на котором вы без вреда для души вашей, законным путем можете зарабатывать больше, чем на другом пути, и вы это отвергнете и выберете менее доходный путь, тогда вы вычеркиваете одну из целей вашего призвания, вы отказываетесь быть управляющими Бога и принимать Его дары, чтобы иметь возможность употребить их для Него, если Он того захочет. Конечно, не в целях плотского удовольствия или греха, но для Бога должны вы работать, чтобы разбогатеть» (цит. из Вебера по изд.: Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. - М.: Наука, 1993. - Т.2. - С.358). Тут совершенно бессмысленно вопрошать, учили ли Христос и апостолы тому, что нужно богатеть и зарабатывать как можно больше: их деловые успехи отсутствовали, - они заработали только смерть, и чаще всего это была смерть на кресте. Русский философ С.Н. Булгаков констатирует: «Таким образом складывалось воззрение, что Бог благословляет торговлю.. ветхозаветный склад духа, вообще свойственный пуританизму, связывался и с древнееврейским воззрением относительно награды за добродетель в этой жизни.. недаром пуританизм часто называли английским еврейством, имея в виду это усвоение им ветхозаветного духа с его самоправедностью и трезвой легальностью. В пуританизме с грандиозной силой пробудилась характерная для еврейского мессианизма вера, что англосаксы - избранный народ Божий, призванный повелевать над другими народами ради спасения и просвещения их же самих.. Мысль о существовании обязанностей у человека перед вверенным ему имуществом, которому он подчинен как служащий-управитель или как машина для приобретения, всей своей охлаждающей тяжестью ложится на жизнь; чем больше имущество, тем тяжелее чувство ответственности за него, чтобы сохранить его во славу Божию и еще увеличить его безостановочной работой. Мало-помалу вырабатывается.. знакомый нам теперь.. капиталистический фетишизм. Мирской протестантский аскетизм.. действуя со всей силой против бесечного пользования имуществом и связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики, он разрывает аскетические путы во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное» (там же, С.358, 359). Сегодня эти черты мы узнаем в первую очередь в обществе американском, а не английском: его политики и его проповедники словно родились для подтверждения вышеприведенных слов. И когда Макс Вебер говорит, что доктрина предопределения означает чувство внутреннего уединения отдельного индивидуума, пессимистический индивидуализм, - каждый в себе и за себя, люди разделены друг от друга стеклянной, прозрачной, но непроницаемой перегородкой, актом предвечного избрания, - то в этом мы тоже узнаем «атомарность» американского социума. Разумеется, кальвинист должен следить за собой, проверяя свое «избрание», но наше духовное состояние всегда говорит о «пессимистичных результатах», а кальвинистам нужен «оптимизм», поэтому проще связать избрание с чем-то «зримым» и «достижимым», - например, с ростом материального состояния. Булгаков говорит, что те люди, которые ранее давали монашеству своих лучших представителей, в кальвинизме остаются в миру и деятельно проявляют себя. Проблема в том, что если монашество - это аскетизм для Бога, то кальвинизм - это мирской аскетизм для мирского бога - бога торговли. Монашество - аскетизм для спасения, для обожения мира и человека. Кальвинизм - аскетизм не для спасения, но как его знак, его цель - не обожение материи и человека, но их рациональное преобразование во имя рациональных же, мирских целей: по-

умирали с чувством вины и оставляли свои деньги Церкви, которая распоряжалась ими непродуктивно. Удачливые протестантские деловые люди более не стыдились своей продуктивной деятельности при жизни, а после смерти оставляли свои деньги другим, чтобы помочь им пойти по своим стопам»⁶⁸³. В этом все дело: Церковь не делала деньги на деньгах (конечно, были и грешники), деньги шли на «духовное», но теперь деньги делают деньги, материя воспроизводит самое себя, - протестантизм победил. В средние века за это было стыдно, а теперь стыдиться нечего, - «отцы кальвинизма» не только это разрешили, но и отлучают несогласных. Поэтому верно замечание протестантского автора: «С приходом Реформации формирующие центры христианской жизни переместились из монастырей на рыночные площади»⁶⁸⁴. Теперь понятно, почему с ними так трудно полемизировать: мы имеем дело с «рыночным богословием», всегда готовым предложить идеи по низким ценам, которые охотно купит мир. Христос на этом рынке всего лишь один из продаваемых протестантами товаров.

146. Аскетика не устраивает протестантов еще и потому, что «все разбирается по косточкам и схематизируется. Создается модель духовной жизни, которая быстро становится предписанием для каждого. От христианской свободы, которой необходим простор также и в отношении форм, мало что остается»⁶⁸⁵. Но разве не дело Церкви организовывать под руководством Бога духовную жизнь каждого верующего? Здесь никак не обойтись без предписаний, обязательных для любого. Однако это не значит, что предписания Церкви составляют некую «схему спасения». Скажем, в дореволюционной России, а нередко и сейчас, предписывалось каждому православному причащаться четыре раза в год, - в многодневные посты. При этом никто не думает, что 4 причастия Христу гарантируют спасение или правильный путь к нему. Можно причаститься один раз в жизни и спастись, а можно - каждую неделю, и быть исчадием ада еще при жизни. Церковь лишь указывает: чем чаще причащается человек, тем лучше. Но и этот совет дается в меру духовного разума: есть немало случаев, когда люди, пытаясь причащаться очень часто, удалялись от Христа, а не приближались к Нему.

То же самое касается и дисциплины поста: если физические или какие-либо иные причины не позволяют вам полностью исполнить соответствующие предписания, то дисциплина поста может быть ослаблена, - лучше есть мясо, чем своими грехами «есть» людей. Подобное можно сказать и о молитвенном правиле: по определенным причинам оно может быть сокращено. Лучше, если вы всем сердцем будете молиться кратко, чем устами, но полностью. Так что организация духовной жизни, - это полнокровное созидание во Христе, а не мертвая, бездушная схема. Но если духовная жизнь не организована, то альтернативой может быть только хаос. При этом человек под знаменами «освобождения» попадает в рабство собственной субъективности, в подчинение своему греховному «я хочу». Хочу, молюсь так и столько, а хочу, - нет; хочу - пошусь, хочу, - нет; о причастии у протестантов и говорить не стоит.. Правда, у лютеран формально есть Великий пост перед Пасхой, но они сами подчеркивают, что это обычай такой: в Библии про это не сказано, поэтому соблюдение поста необязательно, тем более, что спасение по вере. Отрицание любых духовных правил приводит к тому, что протестантская духовная жизнь организуется по принципу «сам себе режиссер». Неужели это рабство собственным потребностям и есть христианская свобода?!

147. Впрочем, протестанты указывают еще одну причину отрицания аскетической жизни, кроме нежелания подчиняться правилам: «большинство христиан .. со вздохом говорили, что виноград висит слишком высоко, чтобы до него дотянуться»⁶⁸⁶. Вот в чем причина: трудное это дело, аскетика, значительно проще чувствовать себя «спасенным» и не утруждаться. Помню, как одна девушка-баптистка спросила у меня: Но вы же верите в Христа? Сказал, что верю. Она в ответ: Ну вот, значит, вы тоже спасены, - чего ты, дескать, напрягаешься... Голландский кальвинист, говоря о молитве, с горечью констатирует: «нам трудно уделить ей даже четверть часа. Молитва требует внутреннего покоя и тишины. Мы же постоянно настолько заняты собой и другими, что оторваться от всего этого и уделить немного внимания общению с Богом для нас тяжелая задача»⁶⁸⁷. Конечно, если нет правила молитвы, то человек не будет думать об уделении ей какого-то времени: самого факта молитвы будет достаточно. И где же взяться времени для созерцательной молитвы, если кальвинист должен приумножать деньги, а для этого забываться в труде?

Впрочем, следует заметить, что протестанты порой оценивают аскетизм и по-другому: «Аскетическая теология, как в узком классическом смысле, так и в более расширенном, включающем богатую протестантскую традицию, в сущности, составляет ту часть моральной и пастырской теологии, которая ставит своей целью возрождение в духе изначальной простоты как всей Церкви, так и ее членов, а также глубокий духовный опыт и истинную праведность. В таком понимании аскетическая теология - это теологическая дисциплина, необходимая для полноценной деятельности Церкви»⁶⁸⁸. Автор этого текста даже признает,

вышение благосостояния и т.д. Современный человекообразный зомби «общества потребления» - это типичный продукт кальвинистской «трудовой этики», у которого самоконтроль и рационализм подавили и религиозность, и собственно человеческие начала.

что именно монашество сохранило и развивало духовный и нравственный импульс апостольского периода. К сожалению, аскетика протестантов в лучшем случае имеет внешний и негативный характер запрета что-то делать, но не имеет смысла внутреннего делания, ведущего к спасению. Вспоминается, как Лютер различал гражданскую, внешнюю праведность, которая достигается надлежащим поведением и добрыми делами, и внутреннюю праведность, которая не обретается посредством действий, а дается Богом. Но внутренняя праведность у него означала лишь объявление праведным, а не наполненность благодатью. Стало быть, остается только гражданская безблагодатная праведность. Протестантский аскетизм направлен именно на нее. Это праведность естественного, ветхого человека.

148. Протестантская духовная практика довольна проста. Естественно, общецерковные предписания сведены к минимуму: иногда создается впечатление, что их нет совсем. Авторы отстаивают абсолютный библеизм: «Его Слово – единственное средство, объясняющее волю Божию»⁶⁸⁹. Стало быть, 2000 лет христиане не боролись с грехом, коль скоро Библия – *единственная* для этого книга. Г-н Бриджес советует: «Я нахожу полезным встать на колени во время молитвы, чтобы проявить физическое признание моего благоговения, страха и почитания Бога»⁶⁹⁰. Итак, автор понимает, что положение тела во время молитвы, – это важно. Но многие современные протестанты этого не понимают: даже известные проповедники говорят, что они молятся в кресле, не вставая с кровати и т.д. Сказывается и давняя неприязнь протестантов к материальному, физическому, телесному в религии. Зачем коленопреклонения, крестные знамения и прочее, скажут вам, – главное внутри. Телесное и духовное здесь не связаны никак. Хотя, достаточно посмотреть на танцы и кувыркания пятидесятников, чтобы понять, что телесное в молитве на самом деле важно.

Подчас автор высказывается, на первый взгляд, православно: «возрастание в посвящении Богу, хотя и есть результат Божьего действия в нас, происходит только благодаря большим усилиям с нашей стороны»⁶⁹¹. Не менее правильно и другое замечание: «Мы сознаем, что наши грехи .. может быть, на первый взгляд не так ужасны, как те, которые мы совершали до признания Христа своим Господом, но они ужаснее в очах Божиих, потому что совершаются в то время, когда знание о грехе и благодати уже открыто нам. Мы много знаем о том, как Господь возлюбил нас, и, несмотря на это, мы произвольно грешим. Когда же снова идем мы ко Кресту и сознаем, что Иисус пригвоздил к нему Своей плотью наши ужасные грехи, то сознание Его безграничной любви заставляет нас каяться. Как страх Божий, так и Его любовь побуждают нас к послушанию, а послушание доказывает, что страх и любовь составляют основу нашей жизни»⁶⁹². Все это так, но протестантское вероучение не оставляет от мыслей автора камня на камне. Усилия в благочестии, о которых он говорит, имеют смысл, если это нужно для спасения, а так они остаются на уровне занятий одиночек, некоего хобби. Могут еще обвинить в законничестве. Кроме того, учение о предопределении в конечном итоге сводит на нет проблематику духовной войны: особых усилий не требуется. Аскетизм – это тоже плохо. А осознание того, что грехи верующих ужаснее всего не очень-то принято в американском протестантизме: сколько раз говорили, что принятие Христа освобождает от чувства вины. Зачем каяться, если Бог простил уже вам *все* грехи? Не слишком ли вы полагаетесь на собственные усилия? Кстати сказать, это один из главных духовных рецептов протестантизма: у тебя духовные проблемы (депрессия, например), – брат, вспомни, что ты спасен и утри слезы!

Но, увы, Бриджес вспоминает, что он все-таки протестант, и смирение начинается с «понимания личного спасения»⁶⁹³. Какое же смирение у «спасенного» и «святого»? Сколько раз можно говорить, что «спасение сделал Бог, а мы к этому совершенно не причастны». Но ведь «спасены» вы, значит, как-то причастны, а это уже гордыня: вы ведь считаете себя святыми и не стыдитесь этого. Или вы должны мыслить в категориях абсолютного предопределения: Бог почему-то спас именно вас, хотя в вас самих к этому нет ни малейшего повода. Советы по практике смирения богатством не блещут: читайте Библию, учите ее стихи наизусть, молитесь. Апостол Павел призывал умерщвлять плоть (Рим.8,13). Но как это делать конкретно? Автор не приводит никаких детальных рекомендаций, а просто пишет, что нужно сказать «нет» искушениям, и «да» праведности⁶⁹⁴. Вскользь упомянуто о «дисциплине питания», но как именно должен соблюдать пост и сколько, не сказано: полный хаос субъективного выбора. Надо сказать, что для г-на Бриджеса духовная жизнь в основном состоит не из падений, а, наоборот, из взлетов: значительно чаще он говорит о возрастании.

149. Аскетика американского протестантизма опирается на богословский тезис, что спасение моноэнергично, т.е. совершается Богом без участия человека. Отсюда такая точка зрения на духовную жизнь: «дело христианина – просто передать Богу контроль над собой, и Он произведет работу. Усилия же добиться святости бесполезны ... Поэтому я тольковеряю себя Ему, покоюсь в Его благодати. Я не стараюсь контролировать свой гнев, но позволяю Христу управлять моими чувствами»⁶⁹⁵. Г-н Уайт подчеркивает, что в

протестантизме есть еще сторонники «активной школы», которые выступают против подобной пассивности, но все школы согласны с доктриной спасения по вере⁶⁹⁶. Думаю, что с основами протестантизма лучше сочетается «пассивность». Протестант может сказать о себе: «Я не ищу особых чувств и не стремлюсь достичь высот благочестия.. Чем больше я верой славлю Бога за Христа и Его подвиг, тем больше ощущаю себя, освобожденным для святости»⁶⁹⁷. В протестантизме можно быть благочестивым, только если ты знаешь, что ты уже спасен: «когда вы были оправданы, то впервые увидели грех в конкретных его проявлениях. Освящение началось. Оно повлияло на вашу нравственность. Сразу же после обращения вам на какое-то время стало легче преодолевать соблазны. Освобождение от чувства вины дало силы сохранять чистоту. После оправдания у вас появилось активное стремление к праведности и чистоте и большее желание следовать им»⁶⁹⁸. Все очень логично: самое трудное позади, теперь стало намного легче. Правда, главный грех – грех «обеспеченного спасения», человек так и не увидел, зато с него сняли тяжелую ношу, – тревогу по поводу собственной судьбы. Конечно, после этого все будет казаться легким.

Автор признает, что после «принятия спасения» может наступить период тяжелой борьбы, но он не объясняет, как эту борьбу вести. Опять заучивание Библии, и напоминание о том, что все делает Бог. Автор понимает, что субъективное прочтение Библии чревато большими опасностями, но ничего не может предложить взамен, поскольку в протестантизме отсутствует аскетическая литература. Остается только бесчисленное количество раз говорить о том, что нужно разделять Божью точку зрения, желать исполнения воли Бога, доверять Богу⁶⁹⁹. Что делать, если душа не желает доверять Богу, и исполнять Его волю, автор не говорит (кроме чтения Библии и молитвы, но это слишком расплывчато). Скажем, вам досаждают хульные помыслы. У православных есть молитвенное правило для избавления от них, есть аскетические произведения, есть четкие предписания поста, есть таинства, есть духовный отец. Но у протестантов ничего этого нет. Поэтому остается только учить Библию, трактовать ее, как сможешь и молиться (как, кому, – неважно). Можно сколь угодно долго иронизировать над монахами, – над их власяницами, над многочасовыми молитвами, самоуничижением, ранним подъемом, суровым постом, истощенными лицами и бородами⁷⁰⁰, но нельзя не признать, что именно монахи разработали методы духовной борьбы с грехом, в то время, как «евангелисты» в пиджаках, и на собственных автомобилях и самолетах не создали в этой области абсолютно ничего. Это называется: сам справляйся со своими проблемами; спасение утопающих – дело рук самих утопающих.

150. Протестантские духовные советы поражают своей нечувствительностью к трагедии духовной жизни. У человека умер маленький сын. Он спрашивает, что ему делать? И получает такой ответ: «посадите дерево в память о нем; выделите деньги на стипендию для достойного ребенка из христианского приюта или иного заведения; работайте в качестве добровольца в детской поликлинике; станьте покровителем ребенку или подростку, потерявшему одного из родителей; преподавайте в воскресной школе; подружитесь с другими родителями, потерявшими ребенка»⁷⁰¹. Все сказанное замечательно, но нет одного: молитвы к Богу об упокоении души ребенка. Как будто любовь к нему кончилась на земле. Поразительное отсутствие любви: можно заботиться о других, но не о своем сыне. Нельзя заниматься внутренним духовным деланием, – только внешняя, хотя и бурная деятельность. Но если других любить такой же любовью, какая предписывается к своим детям, то возникает ложная ситуация: вы должны заниматься социальной помощью, но духовное руководство у протестантов – это почти всегда дело только Бога (Библии, в их интерпретации), т.е. индивидуальное дело каждого, когда никто никому не указ. Следовательно, остается внешняя любовь, связанная с социальным фактором, но духовная любовь оттесняется на задний план, ведь человек спасен, и заботиться о его спасении не нужно. В спасении же других протестантов больше заботит сам факт, а не личность «спасенного».

Нельзя не признать, что советы протестантов очень практичны. В связи со смертью подробно перечислены первые действия: позвонить семейному юристу, найти завещание, позвонить в страховые компании, найти страховые полисы и банковские счета, обратиться в отделение по социальной защите⁷⁰². Как видим, советы довольно американские: в России у подавляющего большинства людей нет семейного юриста, да и о банковских счетах лучше не говорить. В области практической помощи предлагается обеспечить следующее: блокнот и авторучку около каждого телефонного аппарата для регистрации всех звонков; большой блокнот у входной двери для регистрации всех посетителей, цветов, приношений и телеграмм; еда и напитки; посуда; график подачи пищи⁷⁰³. Может быть, в Америке люди, находясь рядом с умершим, и могут думать о регистрации звонков, посетителей и телеграмм, но в России люди просто помогают и плачут.. Во всех этих рекомендациях изумляет отсутствие чего-либо духовного, как будто это не нужно. Есть, правда, совет позвонить в «похоронное бюро, священнику, друзьям, родственникам»⁷⁰⁴, но, судя по месту расположения,

это имеет не самое большое значение. Кипучая материальная деятельность, и почти никакой духовной: вот мир американского протестантизма.

151. Как избавиться от гордости, и обрести смирение? Для начала протестантский автор указывает признаки гордости: настаивание на своих правах, восхваление себя, высокое мнение о себе, не ищет совета у других, сосредоточенность на себе, уверенность в собственной праведности, не признает свой личный грех и т.д.⁷⁰⁵ Интересно, что все эти признаки вполне могут быть отнесены к самим протестантам. Протестанты: настаивают на своем «праве на спасение» (я имею право на спасение, следовательно, Бог обязан даровать мне его, - вот первая статья протестантской «конституции»); восхваляют себя и имеют о себе высокое мнение (раньше я был грешник, зато теперь ...); не ищут совета у других (моего понимания Библии достаточно); уверены в собственной праведности и в прощении всех своих грехов (протестанты – святые, а их грехи не являются грехами для Бога, Который все им простил, т.е. протестанты в строгом смысле слова не признают свои грехи с точки зрения вечности). Сомневающимся предлагается «тест на смирение»! Для этого нужно ответить на некоторые вопросы: радуется ли вы, когда других хвалят? Принимаете ли вы правду о своих слабостях? Благосклонно ли вы относитесь к критике?⁷⁰⁶ Если на все эти вопросы вы ответили «да», то вы не выдержали теста! Мне кажется, еще большую тревогу вызывают те люди, которые выдержали этот тест.. Человеку не приходит в голову сама ложность теста на смирение.. Как же преодолеть гордость? Г-жа Хант предлагает заучить стих из Библии: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4, 6). Но от заучивания этого стиха я не научусь бороться с гордостью! Меня интересует, как это делать конкретно. Далее приводятся примеры из Библии, обличающие гордость. Рекомендации таковы: признайте, что смирение – хорошо, а гордость – плохо; молитесь, покоритесь Христу⁷⁰⁷. Да любой христианин и так знает, что гордыня – это плохо, и нужно молиться, но этого слишком мало! Понятно, что никакие советы не помогут нам в борьбе против гордыни, если мы сами этого не захотим. Но духовная практика должна быть! Здесь же она отсутствует, и человек остается наедине со своей гордостью.

152. Любопытно, что в перечне духовных проблем выделена такая проблема, как «самооценка». Мне кажется, православие такая проблема просто не интересует: православные предпочитают говорить об отчаянии, унынии, самопревозношении, гордости и т.д.⁷⁰⁸ Но у американцев это одна из самых главных проблем: они стремятся к высокой самооценке. Знаменателен тот факт, что грехом, по мнению г-жи Хант, является низкая самооценка, но отнюдь не высокая. Получается, что признание себя грешником может считаться грехом. Преодолеть низкую самооценку очень просто: принять Христа личным Спасителем и так далее, по полной программе. После этого у вас будет высокая самооценка, вы станете «святным», а это у протестантов грехом не считается.

153. Не случайно, что грех «законничества» у протестантов связан с «низкой самооценкой»: боясь законничества, люди боятся ответственности за свои дела, а с высокой самооценкой «спасенных» бояться нечего. Для «законников», оказывается, характерно «растущее самоосуждение»⁷⁰⁹. Для протестантов, видимо, характерно растущее самовосхваление.... Разумеется, для «законников» характерно чувство ответственности⁷¹⁰. Понятно, чего боятся протестанты, и чего они стремятся избежать? Интересно определение обрядоверия, здесь же данное автором: «обрядоверие - это учение о том, что определенные обряды, например, исповедь, крещение и таинства, - главное условие спасения»⁷¹¹. Во-первых, у православных все перечисленное – это не обряды, а таинства (надеюсь, г-жа Хант может понять разницу между ними); во-вторых, таинства - не магические условия спасения: для их действительного восприятия нужна вера. Обрядоверие же состоит в том, что исполнение определенных внешних ритуальных действий является самодостаточным и самоспасающим. В последнем случае вера уже не нужна. Это неприменимо по отношению к православию. А вот для чего у протестантов существуют ничего не значащие для спасения обряды крещения и хлебопреломления, - пусть они ответят сами. Автор пишет, что в законничестве - опора на собственные усилия. Но в православии опираются не на свои силы, а на Бога: протестанты сами придумали незатейливую схему «закона» и «благодати», в которую, как в ловушку, должны попадаться новообращенные. Благодать спасает не беззаконных и не подзаконных; она наполняет собой закон, и закон исполняется благодатью. В действительности, православные не опираются на человеческие усилия, а протестанты не опираются на благодать: их литература требует огромной мирской активности, в которой предусмотрено крайне незначительное участие Бога.

154. Рекомендации Джун Хант относительно «духовной войны» не отличаются большим разнообразием. У нее спрашивают, что делать, если постоянно терпишь поражение, пытаюсь бороться с греховными мыслями. Совет стандартный: перечитывайте послание ап. Павла к Филиппийцам каждый день, молитесь⁷¹². Но человек наверняка это делал и раньше! Обратите внимание на чтение Библии как главное лекар-

ство у протестантов: это означает, что других просто нет. Духовная практика у православных, это как у Штирлица - «привычка, выработанная годами». Только «привычка» выработана под водительством Святого Духа, и не годами, а столетиями. Понятно, что духовные советы - это не алгоритм избавления от греха (иначе исчезает борьба сердца). Но что сказать людям, которые упорно цитируют Библию, и думают, что это автоматически поможет людям преодолеть свой грех? Они продолжают говорить: делайте добро, боритесь со злом. Они не отвечают на вопрос «как?». Они говорят – ты спасен. А человек чувствует, что он проигрывает в борьбе с дьяволом. Библию он знает и без них, но все равно проигрывает, а они ничем помочь ему не могут, разве что помолиться... Они ведь стремятся к другому: «Я знаю, что благодаря Божьей милости я могу испытывать *полное удовлетворение*»⁷¹³. Так и остается в своем окопе одинокий и обреченный солдат протестантизма.

155. Еще раз необходимо сказать, что даже самые лучшие духовные советы в протестантизме разбиваются вдребезги о догмат спасения. Именно этой темой Джун Хант завершает свой пятитомник. Она предлагает «контрольный тест на спасение» (впору сказать: Боже, избавь нас от тестов). Вопросы такие: живу ли я, следуя Божьей истине и отвергая дела тьмы? Отрицаю ли я ценности, которые господствуют в мире? Грешу ли я меньше, чем раньше, когда еще не был христианином? Полностью ли я полагаюсь на Иисуса в деле спасения? Умею ли я различать духа истины от духа заблуждения?⁷¹⁴ Протестанты, но разве не очевидно, что ни один человек не может пройти этот тест?! Если он отвечает «да» на эти вопросы (следуя протестантской логике, это означает, что он «спасен»), то это говорит об очень тяжелой духовной болезни, а отнюдь не о спасении. Или вы не знаете, что всяк человек есть ложь? Люди говорят о своих ужасных грехах, о боязни «утратить спасение», а их успокаивают: спасение потерять нельзя, Бог простил все ваши грехи⁷¹⁵.

Так что это не духовные, а антидуховные советы: смертельно больным внушают, что они абсолютно здоровы – с точки зрения Бога. Человек желает участвовать в своем спасении, а ему говорят, что мы ничего не можем сделать ни для спасения, ни для того, чтобы сохранить его. Да, нельзя сказать, что мы своими безблагодатными усилиями «сохраняем спасение», но через веру и дела мы раскрываемся навстречу этому дару: Бог протягивает нам руку спасения, но если мы не хотим взяться за нее, то остаемся в огненном болоте ада. Здесь же больной человек просит о помощи, а ему не только не помогают, но дают советы, как заболеть еще больше. Протестантская церковь все больше напоминает хоспис - больницу для безнадежно больных. Мы, православные, не лучше. Но Церковь ведет Бог, несмотря на то, что мы - чудовища, и не заслуживаем этого. Протестантские церкви ведут евангелические лидеры, а не Бог: от болезни к еще большей болезни. Они убеждены, что у настоящего христианина нет особых духовных проблем, что искушения и испытания отсутствуют, но бывают такие проблемы как «финансовые затруднения»⁷¹⁶. Они верят, что достаточно приказать себе быть добрым и святым, сказать Богу о своих планах, и Он преподнесет тебе все, чего не пожелаешь⁷¹⁷. И, думая так, они погибают.

156. Когда протестанты говорят о борьбе с грехом, они подчас допускают такой натурализм в его описании, что становится как-то не по себе. Передо мной книга протестантского проповедника Джона Уайта «Эрос оскверненный», посвященная «сексуальным грехам». В православных книгах по той же проблеме стараются избегать каких-либо подробных описаний тех или иных видов греха: грех называется по имени, и предлагаются средства борьбы с ним. У обсуждаемого автора не так: книга полна довольно откровенных и детальных описаний различного вида грехов. Автору часто отказывает простое чувство меры. Кажется, что он наслаждается этими описаниями, пропагандируя грех. Конечно, это не так, но книга может легко порождать массу соблазнов. Автор говорит, что он тем самым хочет «понять» грешников. «Понять» у него означает в какой-то степени «принять». Г-н Уайт считает, что «главной целью секса является избавление человека от изоляции и одиночества»⁷¹⁸. Тем самым грехи в этой сфере в значительной степени оправдываются, поскольку речь идет о решении исключительно *моих* проблем: множество людей мечтают избавиться от одиночества, что же здесь плохого? Сексуальная любовь, по Уайту, «самодостаточна»⁷¹⁹, т.е. она замыкается на самой себе. Рождение детей, конечно, важно, подчеркивает автор, но .. одна из глав в этой книге называется «наслаждение как замысел Божий»⁷²⁰, а не «деторождение как замысел Божий».

Как и во многом другом, вплоть до благодати Божьей, для протестантского автора в сексуальных отношениях главным является чувство удовлетворения: главное, что хорошо мне, а не другому⁷²¹. «Духовные советы» автора по поводу некоторых видов грехов сводятся к следующему: «Если вы мастурбируете .. вы не должны мастурбировать .. я не говорю: «вы не должны мастурбировать, поэтому прекратите прямо сейчас!». Я знаю, что в действительности это совсем не так просто .. стремление убедить нас в том, что умеренная мастурбация - это хорошо, исходит из похвального желания избавить многих людей от чрезмерных чувств страха и вины, ею порождаемых. Мне импонирует это желание .. но я не должен называть бледно-серые те-

ни белыми .. благодарите Бога за все свои сексуальные переживания. Не нужно ненавидеть их. Они могут быть трудны в управлении .. но являются одним из самых дорогих подарков Бога. Он сделал так, чтобы вы чувствовали сексуальное желание. Радуйтесь ему и наслаждайтесь им»⁷²². Потом все же предлагается молиться. Вот и все «духовные советы» автора! Что тут скажешь: я понимаю, что протестантам далеко до православной аскетики, но куда подевалось их «пуританство»? С каких это пор христианин должен благодарить Бога за *все* свои сексуальные переживания?! С каких это пор говорить, что грех – это хорошо, означает избавлять человека от чувства вины?! Что же, христианин не должен сразу же прекращать свой грех?! На каких основаниях мы должны наслаждаться греховными желаниями, а не бороться с ними? Все понимают, что «сексуальные переживания» не обязательно греховны, если речь идет о супружеских отношениях. Но здесь-то речь идет о безусловном грехе!

Кстати, автор поясняет, почему пуританская мораль оказалась бессильной в борьбе с «сексуальной революцией»: «Старшее поколение евангельских христиан строго порицает сексуальные преступления, но не склонно замечать скупость, гордыню, жажду денег и власти. Если .. человек заработал миллион долларов, то мы легко оправдаем способ, которым он добыл эти деньги и выберем его в церковный совет. Но если он переспал с женой соседа, то церковь гудит от негодования. Кликушество и снобизм не смущают пламенных проповедников, которые при этом с упоением осуждают мини-юбки и глубокое декольте. Я знаю одну церковь, где встреча женщин считается «духовной», если она посвящена обсуждению новинок моды .. старшие евангелисты предстают в миру жалкой пародией на проповедников, поскольку поведение людей, не замечающих главного, подчинено ненависти, алчности и вопиющему материализму»⁷²³. Г-ну Уайту не откажешь в правильности наблюдений: «мы исказили Писание, акцентируя внимание на внешних особенностях морали (курение, танцы, алкоголь, промискуитет и т.п.), определяя таким образом святость через негативные понятия. Нам не удалось объяснить природу и причинность позитивной святости жизни. Святость сама по себе становится либо формой законности (с помощью которой мы оплачиваем цену нашего спасения), либо видом псевдопсихологического сдвига, посредством которого мы полнее реализуемся»⁷²⁴. Еще раньше Пауль Тиллих напишет по сходному поводу: «Доктрину Кальвина о божественной святости пронизывает страх перед демоническим. В позднем же кальвинизме развивается почти невротический страх перед нечистым. Наиболее полно эту тенденцию отражает слово «пуританский». Святой – значит чистый; чистота становится святостью. Tremendum (трепет) - страхом перед законом и осуждением; fascinosum (околдовывание) становится гордыней самоконтроля и подавления»⁷²⁵.

Да, автор прав в том, что кальвинистская мораль, одобряющая стяжание богатства и гонку за деньгами, в том числе, и ради них самих, не могла не привести к сегодняшним последствиям: молодое поколение протестантов увидело в этом чудовищную ложь, и стало убегать от этой морали. Действительно, протестантам всегда было достаточно номинальной, позиционной святости (Бог считает меня святым). Поэтому христианская жизнь сводилась к внешним запретам (не делай этого), как и в Ветхом Завете. Отсюда рецидив «законничества», которое с таким пафосом обличают протестанты: человек получил спасение, но он избирает внешние дела в знак долга, знак благодарности за спасение, - такое настроение легко и неудержимо превращается в сухую формальность. Положительного опыта стяжания благодати, соединения с божественным у протестантов, по сути, нет, поскольку они бегут от аскетики, довольны своим «оправданием», и не признают освящающих таинств, например, благодатного таинства брака. Г-н Уайт чувствует пустоту протестантских обрядов относительно брака, и говорит, что неуклюжая подпись пастора и дешевая золотая печать .. всегда казались мне немного смешными»⁷²⁶.

Таким образом, пуританская мораль явила миру тупик, в который она привела кальвинистскую цивилизацию Америки: мораль, не ведущая к спасению, неизбежно вырождается в аморальность. У нас, православных, есть все те грехи, о которых говорит автор, но православная духовная практика может способствовать их изживанию, а протестантская – нет. Автору книги не приходит на ум, что необходимо отказаться от самих принципов протестантской морали: он продолжает говорить об «уверенности в спасении» и о прочих самоубийственных вещах.

157. Д-р Уайт не стесняется говорить о том, что сексуальные фантазии не осуждаются в Библии, т.к. Иисус якобы осуждает только действия (домогательство и т.д.)⁷²⁷. В другом месте автор говорит, что «нигде и никогда не осуждались гомосексуальные влечения»⁷²⁸. Он опять пытается доказать, что Библией осуждены только гомосексуальные действия. Видимо, Уайт стремится не замечать того, что если осуждаются действия, то осуждаются и мысли, влечения, переживания. Трудно поверить, но протестантский проповедник одобряет лечение гомосексуализма с помощью порнографии: «порнография меня не беспокоит. Я могу ошибиться, но мне кажется, что зло таких изображений заключено не в их сексуальности, а в побуждении,

которое они порождают .. в лечении, которое я описал, порнография – это средство уменьшения страха перед сексом. Я опять же могу ошибиться, но вижу здесь только хорошее»⁷²⁹.

Конечно, грех состоит не в обнаженном теле как таковом: все, что сотворил Бог «хорошо весьма». Но мы-то живем в падшем мире, мы – грешники, поэтому изображения обнаженного тела для нас, как правило, будут означать падение. И показывать любому «адамову» человеку порнографию означает склонять его к греху: святых подвижников среди нас чрезвычайно мало, но и они, естественно, избегали таких образов, т.к. помнили о своей греховности. Автор, наверно, думает, что «клин клином вышибают». В данном случае это совершенно не так: зло не лечат злом, - гомосексуализм не излечивают порнографией. Это все равно, что говорить, будто наркомана нужно лечить большими дозами водки, а затем оправдываться, что водка сама по себе не есть нечто плохое.

158. Г-н Уайт видит причины такого тяжелого положения в борьбе с грехом в протестантизме в протестантской концепции Церкви: «для чего нужны священник и другие слуги церкви? .. неужели только .. чтобы управлять церковным хором, делать объявления и писать благодарственные письма приезжающим ораторам? Мы все играем в игры «христианского клуба», тогда как окружающие нас люди терзаются грехом и стыдом, неспособностью открыть нам свое сердце и просить нас о помощи»⁷³⁰. Проблема в том, что уже основатель методизма Джон Уэсли говорил о церкви как о «holy club» (клубе святых): на что же вы жалуетесь? Протестанты сняли со священника обязанности духовного отца, исповедника, сняли ту степень духовной ответственности, которая была в Церкви: неудивительно, что такое «священство» неспособно помочь страждущим.

Автор жалуется: «Вы выбираете членство в «христианском клубе» или в христианском обществе? .. сказать, что вас не волнует грех брата, значит предать Божьи установления и принять устав клуба. Быть членом клуба куда более удобно, нежели членом общества»⁷³¹. К сожалению, протестанты не одно столетие твердят, что в грехе нужно исповедоваться Богу, а «посредники» не нужны. Серьезной духовной терапии у протестантов нет. Они хвалятся своим конгрегационализмом, т.е. устройством церкви, при котором каждая община автономна, - ей никто не указ, кроме своего прочтения Библии (в общем-то, это анархия, которая может перерасти в сильный диктат конкретного пастора). Хвалятся протестанты и своей демократией, выборностью. Но демократическое отношение к духовной дисциплине как раз и порождает то, о чем говорит г-н Уайт. Он с горечью констатирует: «у нас, в западном мире, существует не Церковь, а лишь ряд объединенных христианских организаций и клубов, неправильно называемых церквами и вероисповеданиями. Они хорошо организованы, хорошо финансируются .. Но мы обманываем себя, называя их церквами, ибо в них напрочь отсутствует стремление регулировать жизнь их членов .. мы – церковь частных людей с их частной жизнью /.../ мы больше заботимся о своих репутациях. Мы не заботимся о грешниках. Мы заботимся о цифрах, зданиях, политическом престиже, академическом признании, техническом превосходстве нашей телевизионной продукции, нашей публичной респектабельности. 16-летняя Мэри, убежавшая из дому и родившая ребенка, важна для нас не как человек, а как объект жизнеописания в церковном журнале»⁷³². Сказано честно и откровенно: протестантская тенденция к индивидуализму во всем, начиная с получения спасения, сейчас являет свои печальные результаты. Отказ от внутреннего делания ради внешнего (во внутреннем нет нужды, т.к. небеса забронированы) успешно воспроизводит лицемерный мир «христианского клуба», который бессилен что-либо изменить, не отказываясь от основ, построенных на женовском песке Кальвина. Люди ищут чудодейственных технологий избавления от этого, т.к. они привыкли верить только технологиям, а Живой Бог отставлен в сторону: в протестантской церкви Сыну Человеческому нет места, где приклонить голову.

159. В чем же видит выход автор? Он ссылается на слова Христа из Евангелия от Матфея (См. Мф. 18, 15-20), где говорится о служении Церкви, о ее обязанности «связывать» и «разрешать», о ее миссии спасения. Но у протестантов этого нет: они отвергли таинство исповеди и благодатную природу Церкви как орудия спасения еще в 16 веке. Уайт приводит слова одного из протестантских авторов, который говорит, что данное высказывание Христа «придает церкви больший авторитет, чем Рим; оно созвучно Святому Духу больше, чем пятидесятничество; обладает большим уважением к личности, чем гуманизм; делает моральные нормы более обязательными, чем пуританство .. Воплощенная в практику, мысль Матфея могла бы изменить жизнь церквей более основательно, чем это предлагается в сегодняшних дискуссиях»⁷³³. Но это и есть православное устройство Церкви, где нет ни католического авторитаризма, ни протестантской анархии, ни пятидесятнических манипуляций. Когда нет правильного устройства церкви, то легко происходят события, описанные д-ром Уайтом в одной из историй. Был пастор, некто Мелвилл (имя вымышлено). Он 5 лет изменял своей жене (она была алкоголичкой) с приходской секретаршей, которая была разведена. При этом

он лгал приходскому совету, и говорил, что прелюбодеяния не было, но обещал развестись. Затем секретарша призналась в содеянном. Мелвилл признался, что он все эти годы лгал. После этого Мелвилл развелся и женился на своей любовнице. Его приход потребовал, чтобы он перешел в другую церковь. В итоге, количество прихожан в его прежней церкви сократилось в 4 раза, зато в новой паства значительно увеличилась⁷³⁴. Уайт задает риторический вопрос: «интересно, в каком положении оказался Святой Дух, благословляя эту вторую церковь Мелвилла?»⁷³⁵.

Конечно, кто из нас без греха? Но если бы в православии священник впал в такой грех, то его как минимум запретили бы в служении на длительный срок. Никому бы не пришло в голову тут же предлагать ему место в другом приходе. В протестантском мире это – вполне нормальная ситуация, и мы видим, что в новой церкви прелюбодея прихожан стало значительно больше. Понятно, что Святой Дух не благословлял «вторую церковь» этого господина: никакими ухищрениями Святой Дух нельзя заставить благословлять грех. Осознавая ненормальность этой и многих других ситуаций в протестантских церквях, г-н Уайт вопрошает: «Есть ли на земле церковь, посредством которой Святой Дух может установить отношения приятия и любви к грешнику? Есть ли церковь, которая взяла бы на себя заботу об этом? Или в своем стремлении к сверхорганизациям человек создает не духовные, а чисто административные структуры, довлеющие над телами, душами и личными переживаниями несчастных людей?»⁷³⁶. Он прав: люди в протестантизме создали «чисто административные структуры», которые могут помочь материально, но не духовно; «духовные структуры» создал Бог. Уайт словно забывает, что его вопросы разрушают протестантизм, он как будто не помнит, что у протестантов принадлежность к церкви не нужна для спасения, и поэтому тревожиться не о чем, он забывает, что Церковь, о которой спрашивает его душа, есть и всегда была и будет, - Единая, Святая, Соборная и Апостольская.

160. Пафос американского протестантизма, выросшего из учения Кальвина, - это пафос предопределения, о котором протестанты пишут с большой охотой. Студенты в американских протестантских семинариях для лучшего запоминания учения о предопределении используют акроним TULIP (тюльпан). Это расшифровывается так: Total depravity (полная греховность), Unconditional predestination (безусловное предопределение), Limited atonement (ограниченное Искупление), Irresistible grace (неодолимая благодать), Perseverance (неотступность святых)⁷³⁷. О схоластических аналогах этой доктрины уже приходилось говорить (хотя ее истоки восходят к блаж. Августину).

Уже лютеране активно говорили о предопределении, и при этом им нравилось воспевать божественную свободу, подчеркивать всемогущество Бога, Который действует независимо от любых условий, не считается с ними. Приведу три цитаты: 1. «Хотя Бог блюдет природу, но тем не менее однажды вопреки порядку природы Он велел солнцу изменить свой путь .. Следовательно, Он не связан в своих действиях .. естественными причинами, а управляет природой по своему свободному произволению. Очень многое совершает первопричина помимо естественных причин и вопреки им, ибо она есть свободно действующее Существо»⁷³⁸ (Меланхтон). 2. «Бог в деятельности промысла является Свободным Существом, так что, хотя Он и соблюдает порядок в Своих деяниях, тем не менее, не связан этим порядком, а, напротив: 1) все, что он делает с помощью естественных причин (causa secundas), Он может совершать и без них через Самого Себя, 2) Он может из естественных причин извлечь другое следствие, чем то, которое соответствует их качеству и природе, 3) Он может уничтожить, изменить, смягчить и усилить результат естественных причин, когда они находятся в действии. Таким образом, в способе действия божественного промысла не имеет места стоическое сцепление причин»⁷³⁹ (Хемниц). 3. «Бог господствует над природой с неограниченной свободой. Мы должны воздать Богу должную славу за то, что Он может и хочет нам помочь, хотя бы нас покинула вся природа, и даже вопреки последовательному порядку всех естественных причин»⁷⁴⁰ (Пейцер).

Любой христианин во многом согласится с приведенными здесь словами. Конечно, есть «но». Да, Бог может совершать все то, о чем говорят цитированные авторы. Нередко Он так и поступает. Проблема здесь в проведении границ: для православных Бог действует в рамках естественных причин чаще, чем «поверх барьеров», причем само это разделение для православия несколько искусственно; для протестантов все наоборот: Бог игнорирует сотворенные причины чаще, чем соблюдает их порядок. Здесь чувствуется какая-то неприязнь к сотворенному Богом миру, некий «акосмизм». Логика православных примерно такова: раз Бог сотворил мир, то, несмотря на грехопадение и повреждение мира, Он собирается действовать в рамках Им же положенных законов. Но у протестантов мир настолько извращен грехом (как и человек в их концепции), что Бог должен постоянно «ломать» миропорядок.

161. Возникает ощущение, что в протестантской концепции мир превратился в хаос, все законы мира распались, и Бог должен каждый миг приводить его в некий порядок, причем порядок этот в каждое мгновение может быть разным. Здесь Богу даже не нужно расцеплять естественные причины, они и так расцеплены вследствие падения Адама. В каждый следующий момент возникает новый «закон» мира. В связи с этим характерно замечание американского кальвиниста Палмера, критикующего «деистов»: «они ограничивают свободу Бога, делая Его узником «законов природы» .. Бог превращается в стороннего наблюдателя, безучастно взирающего на вселенную, действующую благодаря заводу ее часового механизма. Мы должны отвергнуть представление о вселенной, подчиняющейся «законам», которые Бог не может изменить. То, что мы называем «законами природы», в действительности представляет собой форму осуществления власти Бога над вселенной. Например, закон тяготения – это просто наш способ описания того, что обычно делает Бог, когда мы роняем какой-нибудь предмет. Бог заставляет предмет упасть. Т.е., Его воля обычно такова. Но Ему ничто не мешает проявить иную волю. Он не раб установленного Им Самим порядка вещей. Поэтому разговоры о «законах природы» и о «вмешательстве» Бога в их действие неправомерны. Мы должны рассматривать материальный мир как непрекращающееся проявление воли и могущества Бога ... Называя что-то «законом», мы .. подразумеваем то, каким образом обычно действует Бог. Так называемые законы природы – это просто привычки Бога. Если Бог предпочитает действовать по-другому – например, в ответ на просительную молитву, - Он не нарушает никакие законы. Он просто изменяет введенный порядок»⁷⁴¹.

Философ назовет это «окказионализмом», историк религии подумает об исламе (о сходстве ислама и протестантизма будет сказано позже). Мне кажется, в таком представлении о Боге протестанты создают Его образ по своему подобию. В самом деле, свободу Бога протестанты понимают как свободу от «закона»: точно так же их богословы понимают свободу христианина и спасение, - не нужны заповеди и т.д. Аналогично и понимание свободы Бога как разрушения, расцепления, разрыва. Это так напоминает действия протестантов, которые разрушали и разрушают Церковь. Бог, каждый миг заново создающий мир «похож» на протестанта, который в любой момент «из ничего» может создать церковь. Постоянно перекраивающий природу Бог кажется иллюстрацией к протестантскому тезису *ecclesia semper reformanda* (всегда изменяемая церковь).

162. Естественно, что протестанты просто очарованы идеей «божественного насилия»: Бог непрерывно «распускает» нити мира и «заплетают» их вновь, «расцепляет» мир, и «сцепляет» обратно. Никакого мира, по сути, нет. Не отсюда ли, в том числе, проистекает протестантская аллергия на освящение материального? Мы опять видим, как протестанты предлагают заведомо ложную дилемму: либо окказионализм, означающий уничтожение мира, превращение его в игрушку в руках «божественного каприза»; либо деизм, отрицание любого вмешательства Бога и Его свободы. Все это чрезвычайно похоже на другую ловушку протестантов: либо закон, и тогда Бог не нужен, либо благодать, и тогда не нужен закон. Не случайно, что окказионализм протестантов порождает, как свою диалектическую противоположность, деизм. Если люди хотят сохранить «порядок» в сотворенном мире, сохранить хотя бы какую-то ценность мира как Божьего творения, «спасти» мир от «уничтожения» Божественной волей, то в рамках протестантской программы они приходят к деизму, практически отрицающему вмешательство Бога в мир: либо Бог, либо мир. Эта дискуссия опять напоминает протестантское учение о добрых делах: Бог в начале гарантировал вам спасение, а далее Его вмешательство не очень-то нужно; однако, человек должен участвовать в «часовом механизме» добрых дел, поскольку должны же быть признаки «спасенности», - дела в этом случае приобретают материальный характер (аскетическое духовное делание упразднено), вырождаясь в необходимую формальность, - происходит «зарабатывание признаков спасения», превращение учения о спасении в своеобразный «сотериологический деизм».

Православию обсуждаемая дискуссия во многом чужда. Это западный мир не может видеть отношение Бога и человека, Бога и мира иначе, как отношение воли: одна воля преодолевает другую. Отсюда протестантское «насилие» со стороны божественной воли, ломка «законов», либо вообще их «отмена» или «приостановка». Православие не говорит: либо свобода Бога, либо Бог – «пленник» законов. Свобода и закон – не противоположные, взаимоисключающие понятия. Они сочетаются: какая же свобода без добровольного подчинения закону? Подчинения закону не как мертвой схеме, но как живое жертвование собой в любви к иному. Так и Христос подчиняется законам человеческого существования. Так и при творении мира Бог «подчиняется» сотворенным законам бытия. Митрополит Антоний по этому поводу пишет: «Значит ли, что в момент чуда Бог насилует собственное творение, нарушает его законы, ломает что-то, Им Самим вызванное к жизни? Нет, это было бы магическим действием, это значило бы, что Бог сломил непо-

слушное, подчинил силой то, что слабо по сравнению с Ним, Который силен. Чудо – нечто совершенно иное: чудо – это момент, когда восстанавливается гармония, нарушенная человеческим грехом .. В чуде восстанавливается то, что должно бы быть всегда, «чудо» не означает что-то неслыханное, неестественное, противное природе вещей, но, наоборот, такое мгновение, когда Бог вступает в свое творение и бывает им принят. И когда Он принят, то Он может действовать в сотворенном Им мире или в каждой отдельной твари свободно, державно»⁷⁴².

Таким образом, чудо - это не насильственное вмешательство, но исцеление в смысле возрождения целостности человека и мира в их связи с Богом, это не действие против законов бытия, но их преображение, лечение, когда законы во всем согласны с волей Божьей. Только так мы можем избежать протестантского «насилия» над миром и человеком со стороны Бога, избежать «протестантских чудес», которые навязываются миру и человеку, но не исцеляют их. Нельзя не видеть, что у протестантов Бог вместо «пленения» миром, становится «пленником» божественной свободы, которая делает с миром что угодно. Он превращается в «заложника свободы», заложника божественного произвола: кажется, что не Бог «контролирует» Свою волю, но, наоборот, она «контролирует» Бога. Предельная реализация этих тенденций приводит к тому, что Бог в конечном итоге «становится» самой себя не контролирующей волей (интересно сравнить это с Шопенгауэром), таким «божественным хаосом», «безпорядочным океаном божественности»: личное начало в Боге размывается.

163. Мы знаем, что учение об абсолютном предопределении было в ясной форме выражено уже Блаженным Августином, на которого и ссылались лидеры реформации. Августин учил, что действие благодати неодолимо, но в то же время она «работает» в согласии с нашей волей; Бог ставит нас в некие «тепличные» условия, чтобы мы выбрали добро. Таким образом, наш выбор добра в полной мере вытекает из желания Бога, - сам человек в этом никак не участвует. Естественно, что такая точка зрения ведет к логическому отрицанию свободы выбора и абсолютному волюнтаризму. Почему-то, без всяких оснований, Бог решил спасти одних и погубить других. Протестанты, в ответ на упреки в несправедливости, скажут в 16 веке, что справедливость означала бы отправку всех в ад. Допустим, но ведь Бог выше «механической справедливости», ведь Он есть любовь: почему же тогда спасены не все? Конечно, все можно списать на «тайну Божьего промысла», - блестящий аргумент, когда нет других. Библия учит, что Бог любит всех и каждого, а здесь получается, что большую часть человечества Он возненавидел еще до творения мира. Выходит, что у Бога ограниченная любовь и ограниченная справедливость: они ограничены тем, что Бог мог спасти всех (тем более что в самих людях к этому нет никаких причин), но спас лишь некоторых (в основном тех, кто додумался до такой концепции). Разве справедливо спасти одних и осудить других, если в глазах Бога между ними нет никаких реальных различий? Божья любовь не может быть справедливой к одним, и несправедливой к другим.

Эта несправедливость смущала даже тех протестантов, которые были поклонниками «божественного волюнтаризма». Например, известный религиозный философ, лютеранин Серен Кьеркегор писал: «Представь себе двух верующих: один из них прожил на земле счастливо, не знал ни бедности, ни болезней, пользовался всеобщим уважением, был счастливым семьянином. Другой, наоборот, всю жизнь свою терпел преследования, защищая истину. Оба они христиане, и оба надеются на блаженство в иной жизни .. я скажу тебе: вспомни, как жил ты и как жил он. Вспомни, чем он должен был пожертвовать .. Подумай, как он страдал – как тяжело, как долго! А ты в это время счастливо жил в уютной семье, жена любила тебя всеми силами души своей, дети тебя радовали – подумай только, как отраднa такая жизнь в мире и спокойствии ... твоя жизнь прошла в тихой радости, а его – увя! – изо дня в день в тяжелом труде и страдании .. Потом вы оба умерли и ты обрел такое же блаженство, как и он. Подумай об этом, и тогда разве ты не скажешь того же, что и я: какая это «вопиющая к небу» несправедливость, что мы оба обрели равное блаженство»⁷⁴³. Мучения Кьеркегора вызваны именно тем, что протестантское учение приводит к этическому безразличию. Более того, согласно протестантской логике, «свидетель истины» из его примера вполне мог бы попасть в ад, а «хороший семьянин» - в рай. Таков мучительный тупик протестантской мысли.

164. Соответственно учению о предопределении, формируется особый образ Бога. Бог, главным свойством которого является ничем не ограниченная свобода, творит не только добро, но и зло. Кальвин пишет: «Что касается возражения, что если все совершается не иначе, как по воле Божьей, то в Боге должны быть две противоречащие друг другу воли, ибо Он постановляет в своем сокровенном плане то, что открыто запрещает в Законе, - то это затруднение легко разрешить»⁷⁴⁴. Как же «легко» разрешает его Кальвин? Он приводит такой пример: «сын желает жизни своему отцу, которого Бог призывает к смерти. Бывает и наоборот: человек по злой воле желает того, чего Бог желает по доброй, как в случае, если бы злой мальчишка

ожидал смерти отца, умирающего по воле Божьей. Первый хочет того, чего Бог не хочет, второй хочет того же, что и Бог. И, тем не менее, любовь и почтение к отцу, высказываемые первым, желающим ему жизни, более согласны с волей Божьей, хотя по внешним признакам противоречат ей, нежели нечестие второго, желание которого устремлено к тому же, чего желает Бог»⁷⁴⁵.

Кальвин, конечно, знал слова Бога: «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33, 11). Но здесь он предпочитает не думать об этом. Заметьте, что Кальвин различает и фактически противопоставляет «желание» и «волю» Бога: «желание» Бога устремлено к смерти, а Его «воля» - к жизни. Желание жизни своему отцу со стороны сына согласуется с «волей» Бога, а желание смерти отцу - с «желанием» Бога: в результате мы получаем не согласную с собой волю Бога, некий хаотический произвол, не говоря уже о том, что различие и конфликт «воли» и «желания» Бога не соответствуют христианству. Посмотрите, как Кальвин комментирует некоторые события Библии: «Когда Авессалом изнасиловал жен своего отца Давида (2 Цар. 16, 22), то, хотя Бог желал нанести подобное бесчестие Давиду и таким образом покарать его за совершенное прелюбодеяние, это не значит, что Он повелел его сыну осуществить эту мерзость»⁷⁴⁶.

Кальвин, чувствуя, что его аргументы вызывают крайне негативную реакцию, пытается оправдаться и прибегает к авторитетам: «Если кто-нибудь окажется в затруднении относительно того, что мы говорим, - что нет никакого согласия между Богом и злодеями, когда Его праведный суд побуждает их к совершению недозволенного, более того, явно запрещенного Богом, - пусть затрудняющийся подумает о предупреждении того же учителя: «Кто не вострепещет перед этим судом, когда Бог принуждает сердца злых к тому, что Ему угодно, и тем не менее воздает им по беззаконию?» (Августин)»⁷⁴⁷. Честно говоря, цитата из блаж. Августина не только не убеждает, но и подтверждает те опасения, на которые возражает Кальвин. Понятно, что из Писания можно привести цитаты, которые, как кажется, согласуются с подобными взглядами. Но в православии всегда подчеркивают, что такие цитаты надо понимать «богоприлично», ведь Бог есть любовь. Здесь же это понимается скорее «богонеприлично», т.к. прямо признается, что Бог может «желать» зла, и даже «принуждать» людей к их совершению, спрашивая с них за это!!! Когда Ницше скажет, что в его эпоху уничтожен только «моральный Бог», то он ошибется на три с половиной столетия: «моральный Бог» был уничтожен уже в трудах Лютера и Кальвина и заменен «аморальным» Богом предопределения!

165. Бог не желает смерти кого бы то ни было: Он допускает смерть, как следствие грехопадения, чтобы умерить грех. Смерть - это следствие нашего выбора и нашего желания, но не Божьего. Для Кальвина малозаметно то обстоятельство, что ради творения Бог умеряет Свою ничем не ограниченную свободу, т.е. Он поступает как Личность по отношению к другим личностям: жертвует Своей свободой и властью ради других. Отсюда кажущееся противоречие: Бог не желает зла, но зло выбирают люди и падшие ангелы, и Бог допускает их свободу, не принуждая и не желая, чтобы они творили зло, - Он своей волей допускает то, чего Его воля совершенно не желает именно потому, что Своей свободой Он не подавляет свободу других, ограничивает свободу ради нас, иначе Он был бы злым тираном, а не Любящим Богом. Заметим, что «допускать» зло со стороны Бога означает не позицию «невмешательства», как думает Кальвин (опять склонность записывать в «действия» всех несогласных с чудовищным волюнтаризмом), но вмешательство при соблюдении свободы сотворенных существ.

У Кальвина есть тенденция к превращению Бога в безличную субстанцию, в которой непрестанно сражаются две воли: «сокрытая воля, или желание», которая может быть направлена к злу, и принуждает к нему других, и «открытая воля», добрая, которая принуждает к добру. Все это может быть сведено к постоянному у протестантов противоречию между любовью Бога и Его справедливостью: справедливость и есть «сокрытая воля-желание» (зло), а любовь - «открытая воля-добро». Здесь чувствуется привкус манихейства с его разделением злого и доброго бога; вспоминается и каббала с учением о некой «левой» или «северной» стороне Бога, которая имеет свою эманацию, состоящую под знаком сатаны; у средневековых богословов Сатанаил - «сын бога» и «брат» Христа⁷⁴⁸. Может быть, это позволит лучше понять слова Кальвина, говорящего, что Бог - «главный совершитель мести, а сатана - всего лишь Его посланец»⁷⁴⁹. В другом месте Кальвин утверждает, что «Бог, приводя в исполнение свой приговор через посредство дьявола, который является носителем Божьего гнева, обращает устремления злых, куда Ему угодно, движет их волей и поддерживает их усилия»⁷⁵⁰.

Итак, воля Бога подавляет любую другую волю, согласно такой логике. Думается, что Кальвин превращает Бога в «божественную необходимость», ибо свобода, которая неразрешимо противоречит самой себе, не может совладать сама с собой, подавляя все остальные свободы и подчиняя их, уже не является

свободой, но необходимостью. Здесь «божественная необходимость» видится отождествлением с необходимостью падшего мира, в котором есть и добро, и зло. Бог перестает быть Любящей Личностью, и становится необходимостью и принуждением.

166. Интересно, что в своих комментариях на послание ап. Павла к Римлянам Кальвин признался, что «Божье Предопределение истинно есть лабиринт, из которого разум человека никак не может выбраться»⁷⁵¹. Это верно: учение Кальвина о предопределении завело его самого и всех его последователей в тупик, из которого они не могут выбраться до сих пор. Создается впечатление, что Кальвин просто заменяет Бога Предопределением: Бог еще до творения мира решил, что одни будут в раю, а другие в аду безотносительно к чему бы то ни было⁷⁵². Кальвин категорически отвергает избрание, предопределение на основе предведения⁷⁵³, поскольку это ограничивало бы божественную волю божественным разумом, это ограничивало бы божественную свободу свободой других. В том «божественном произволе», которому поклоняется Кальвин, нет места каким-либо причинам избрания, кроме воли Бога. Женевский реформатор обвиняет своих противников в софистике, но в действительности он сам предлагает софистскую дилемму: либо свободная воля человека «принуждает» Бога спасти его, либо Бог «принуждает» человека к спасению⁷⁵⁴.

Этот спор вообще покоится на ложных основаниях. Православные говорят: Бог все предвидит, но не все предопределяет (св. Иоанн Дамаскин). Это слово против принуждения со стороны Бога. Православные понимают только одно: «предопределение есть сочетание божественной благодати и человеческой воли»⁷⁵⁵. У протестантов такого сочетания нет, поскольку у человека нет свободной воли, католики же потратили массу схоластических усилий разрешить это сочетание, но безуспешно. Православные придерживаются таких положений: «у Бога все желание – спасти каждого человека .. у человека вся свобода – спастись при помощи благодати Божьей. Бог хочет; если хочет и человек, то он уже предопределен»⁷⁵⁶. Историю с Иаковом и Исавом, которую так любят протестанты, в православии комментируют так: «Бог возлюбил Иакова, ибо провидел богоугодное настроение Иакова, а Исава возненавидел, ибо наперед знал злой характер его»⁷⁵⁷.

Православные не хуже протестантов понимают суть этой проблемы, но решают ее по иному: «Мне оказаться достойным? Как это? Ведь Бог наперед знает, предопределен ли я в рай или обречен на муки. Если я предопределен в рай, то нет никакой нужды больше трудиться, чтобы достигнуть его; а если я осужден на муки, совершенно напрасно стараться избежать их. Ни в первом, ни во втором случае я не свободен» .. Ты говоришь: если я свободен, Бог ошибается? А я утверждаю, что если я не свободен, то Бог меня обманывает. Он вводит меня в заблуждение, ибо .. зовет меня к покаянию, хотя Сам хорошо знает, что у меня решительно нет свободы раскаяться. Он обманывает меня, ибо призывает меня, взяв крест, идти за Ним, а Сам связал мою волю. Обманывает, ибо повелел мне соблюдать заповеди, а Своим предвидением совершенно лишил меня силы .. Одно, если Бог предвидит твоё исцеление или смерть (это совершенно истинно), и совсем иное, будто Божие предвидение дарует тебе здоровье или смерть (это совершенно ложно) .. ты спасаешься или осуждаешься не потому, что Бог предвидит твоё спасение или осуждение, а потому, что, добрыми делами содействуя благодати Божьей, ты должен спастись, и Бог предвидит твоё спасение; или потому, что, злыми делами избегая благодати Божьей, ты должен быть наказан, и Бог предвидит твои муки. Таким образом, Иуда предал Христа не потому, что Христос предвидел его предательство, а наоборот – Христос предвидел предательство Иуды потому, что тот намерен был предать Христа»⁷⁵⁸.

Любопытно, что уже у английских схоластов номиналистского направления в 14 веке появляется учение о «Бог-обманщике» (Deus deceptor). Например, Адам Вудхэм считал, что «Бог не может обманывать при посредстве упорядоченного могущества, однако при посредстве абсолютного могущества Он мог бы вызвать в уме кого-либо ложное согласие»⁷⁵⁹. Сам Уильям Оккам полагал, что «Бог может вызвать акт веры, благодаря которому я верю, что отсутствующая вещь является присутствующей»⁷⁶⁰. Похоже, что протестанты негласно принимают такую доктрину. Бог у Кальвина предлагает людям исполнять заповеди, о которых Он знает, что они их не выполняют, ибо беспричинно предопределены Им (абсолютное могущество) к аду, т.е. обманывает их. Тем не менее, люди верят, что Бог для чего-то дал им эти заповеди, значит, Он вызывает в их умах «ложное согласие», а также акт веры, благодаря которому они верят, что «спасены», хотя «на самом деле» они обречены погибнуть (отсутствующее спасение кажется присутствующим и гарантированным). Чудовищно!!!

К счастью, православные думают иначе. Итак, не предвидение Бога – причина будущих событий, но будущие события причина предвидения⁷⁶¹. Святитель Илия Минякий говорит прямо-таки шокирующие для протестанта слова: «Ты праведен? Смотри, как бы тебе не пасть, ибо тогда определение о твоём спасении превращается в определение о твоём наказании. Если ты грешен, постарайся раскаяться, и тогда решение о

твоим наказанием превратится в решение о твоем спасении»⁷⁶². Конечно, речь идет об условном предопределении, согласующемся со свободой человека. Вспоминается учение католического богослова Луи Молины из ордена иезуитов, который учил о «среднем знании» (*scientia media*) Бога, когда Бог предвидит то, что обязательно произойдет, но при определенном условии⁷⁶³. В этом случае не стоит забывать о благодати Божьей, без которой человек не может спастись. В предопределении никто никого не вынуждает: ни человек своей свободой не вынуждает Бога его предопределять и даровать ему благодать спасения, ни Бог Своей всемогущей волей и благодатью не вынуждает человека спасаться, «ломая» его свободу. Речь идет о «синергии», симфоническом действии Бога и человека, в котором обе воли действуют как единое целое, но без смешения или превращения. Проблема протестантов в том, что они *сначала* рассматривают предопределение, и тогда приходят к выводу, что не может быть свободы; или *сначала* рассматривают свободу, и тогда кажется, что никакого предопределения и всемогущества Бога быть не может. Т.е. необходимо одновременно рассматривать и благодать, и свободу, чтобы согласовать их. Но у протестантов Бог не может соглашаться с нашей свободой, Он не желает жертвовать Своей свободой ради нас, - наоборот, Он жертвует нашей свободой ради Своей. Ясно, что такое учение о Боге является яростно антихристианским, поскольку все мы знаем, что Бог во Христе жертвует Своей свободой ради нашего спасения. У кальвинистов этот пункт христианского вероучения противоречит доктрине предопределения.

167. Справедливости ради надо сказать, что и в кальвинизме порой говорят о предопределении на основании предвидения. Но при этом ограничиваются тем, что Бог предвидит тех, кто ответит «да» на призыв к спасению, и дарует им «гарантированное спасение». Кроме того, вера, благодаря которой эти люди скажут «да», по сути, тоже предопределена Богом. Как видим, разница не так уж велика: в любом случае, от человеческой свободы ничего не остается; в любом случае имеет место принуждение, или «неизбежность», как говорят протестанты (разве дело в словах?). Кальвинисты выделяют три варианта концепции предопределения: 1. супралапсарианство (Бог вначале решил спасти одних, и погубить других, а потом уже сотворил мир и т.д.). 2. инфралапсарианство (вначале Бог сотворил людей и допустил их падение, а потом решил спасти и осудить). 3. сублапсарианство (Бог сотворил людей, допустил их падение, решил предоставить спасение, достаточное для всех, но предопределил к спасению почему-то только некоторых)⁷⁶⁴. Кальвин, естественно, придерживался первой позиции, поскольку она самая волюнтаристская. Интересно, что люди будут убеждать нас в том, что вся эта «предопределенческая схоластика» является «чисто библейским учением» и возвратом к апостольской простоте! Конечно, апостолам только и было дело, что дискутировать о разнице между инфралапсарианством и супралапсарианством!

168. Кальвинисты любят говорить о том, что у человека совершенно нет свободы выбора добра после падения. При этом они приводят такой пример: человечество после грехопадения похоже на птицу с переломанным крылом. Птица «свободна» летать, но не способна это делать⁷⁶⁵. Да, но птица с поломанным крылом может бегать по земле и даже прыгать с ветки на ветку: она не является «неподвижным трупом». Т.е. в человеке остается ущербная свобода, и поэтому он может творить ущербное добро. Этого недостаточно для спасения, но при содействии благодати, которая исправляет нашу греховную природу, мы можем спастись. Считая человека полным мертвецом в моральном смысле, мы опять «наступаем на грабли» жестокого и жестокого предопределения. Кальвин хорошо это понимал: «они спрашивают, почему Бог ожесточается против тех своих творений, которые ничем Его не оскорбили. Ибо губить и уничтожать кого захочется – дело, привычное для жестокого тирана, а не для праведного Судьи .. если подобные мысли приходят в голову верующим, то они найдут силы отбросить их, едва лишь вспомнят, какая дерзость даже сам вопрос о причинах Божьей воли»⁷⁶⁶. Таким образом, лучший способ полемики – это заткнуть своим собеседникам рты. Иногда кажется, что Бог у Кальвина «списан» с него самого: та же нетерпимость, та же одержимость собственным своеволием, то же принуждение.

169. Могут возникнуть подозрения, а находился ли г-н Кальвин в здравом уме, если он пишет такое: «Согласно Своему замыслу Он делает так, что некоторые от чрева матери определенно предназначены к вечной смерти, дабы своей погибелью прославлять Имя Божие»⁷⁶⁷. Кальвин словно находится под гипнозом того «тиранического самодурства», которое он приписывает Богу: «как случилось, что падение Адама безвозвратно увлекло за собой в погибель столько людей вместе с их детьми, если это не было угодно Богу? Здесь нужно замолчать эти болтливые языки. Я признаю, что мы должны ужасаться Божьему решению»⁷⁶⁸. Это упивание божественным гневом (который понимается достаточно буквально) в трудах Кальвина найдет достойное продолжение у американского кальвинистского проповедника 18 века Джонатана Эдвардса.

В одной из своих проповедей он говорит: «Бог, Который сейчас держит вас над бездной ада (так мы могли бы держать паутину над огнем), ненавидит вас и ужасно разгневан вашим грехом. Он пылает от гнева. Он видит, что вы заслуживаете только того, чтобы быть брошенными в огонь ../ Ярость Бога! Как это ужасно! Где найти слова, чтобы ее описать! .. Если Бог собирается наказать яростью Своего гнева, то совершенно ясно, что никакого сострадания не будет. Не будет никакого облегчения. Даже, если Бог увидит, как сильно вы страдаете, как вы немощны, если Он увидит, что вас окружает бесконечная тьма, Он все равно не остановится. Пощады не будет, не будет никакого послабления. Неистовый ураган Его гнева не обойдет вас стороной ../ помните, что гнев этот нескончаем. Даже на краткий миг было бы невозможно вынести ярость гнева Бога Всемогущего .. Ужасному страданию не будет конца. Впереди – вечность .. вы убедитесь, что перед вами долгие века, бесчисленные миллионы столетий, и все время вам придется терпеть всемогущее Божье отмщение. И, отстрадав все эти века, вы увидите, что пережили лишь самую малую долю вечности .. какой бы высокой нравственностью вы не отличались, как бы религиозны и строги не были, если вы не родились свыше, вы погибли! .. Я уверен, что многие вспомнят эту проповедь уже в аду! А некоторые, и в этом можно не сомневаться, будут в аду очень скоро – быть может, даже до окончания этого года .. Удивительно, что вы еще не в аду! Некоторые ваши знакомые, которые были ничуть не хуже вас, уже страдают от адских мучений»⁷⁶⁹.

Теперь понятно, почему некоторые люди, ознакомившись с такими мыслями, прибегают к теории апокатастасиса, согласно которой Бог спасет всех. Разве это Бог Библии, если Он ненавидит грешников и готов их бесконечно жечь только за то, что они не принимают кальвинистского предопределения?! Весьма заметно, как проповедник увлечен идеей о том, что почти все будут в аду пылать от Божьей ярости: он почтительно ужасается такого Бога, восхищаясь Его безпощадности. Комментируя одно место из книги пророка Исаии (Ис. 63, 3), Эдвардс говорит: «Если вы начнете взывать к Богу, моля о пощаде, Он этого не сделает, напротив, Он станет топтать вас. Он знает, что вы не сможете этого вынести, но Его это не остановит. Он будет безжалостно попирать вас ногами, и ваша кровь (выражаясь образным языком) будет брызгать на Его ризы»⁷⁷⁰. Что общего у этого «бога» с настоящим Богом? Пусть ответят на это поклонники Кальвина. Если люди так очарованы этим безумным гневом и безудержной яростью, то им следует напомнить, что гнев Бога – это отнюдь не ненависть Бога к грешнику, не отрицательная эмоция Бога (такое представление является языческим), но ситуация, в которой человек сам, своей волей отошел от всегда любящего его Милостивого Бога, и пожинает последствия своего отпадения. Если вы переходили дорогу на красный свет светофора и вас переехала машина, то виноват не светофор, не он вас наказал в буквальном смысле слова: виноваты вы сами.

170. Образ Бога как чудовищного тирана, который сотворил подавляющее большинство человечества для удовольствия от зрелища их гибели, которую сам предопределил, не вызывает восторга даже у самих кальвинистов, которые говорят о «безжалостности». Не случайно, что в среде кальвинистов появилось учение, стремившееся смягчить предопределение Кальвина и сделать его более христианским, - арминианство. Арминиане говорят, что Бог желает спасти всех, а спасает лишь тех, о ком Он предвидел, что они скажут «да» на предложение уверовать; остальные Богом «игнорируются»; кроме того, некоторые арминиане считали, что спасение можно потерять. Строгие кальвинисты вынуждены признать, что «некоторые стихи Библии сами по себе производят такое впечатление, будто ими предполагается арминианская позиция»⁷⁷¹. Конечно, позиция арминиан все равно не приемлема для православных. Она построена на протестантском учении о спасении по вере, что уже неверно. Она не отвергает полностью кальвинистского принуждения, а лишь умеряет его. Арминиане все равно говорят о «гарантированном» спасении, а возможность его потери, очевидно, считается скорее теоретической. Арминиане не возвращают свободу человеку, отнятую Кальвином, а лишь слегка оживляют «кальвинистского мертвеца»: сотрудничества благодати с нашей свободой в деле спасения у них нет. Тем не менее, многие аргументы арминиан против Кальвина могут быть приняты православными.

Еще до Кальвина Цвингли говорил, что принуждая грешников грешить Бог не согрешает, т.к. не нарушает никакого закона, не находится под каким-либо законом⁷⁷². Против этого «божественного беззакония» основатель методизма Джон Уэсли справедливо возражал: «Это поистине турецкая доктрина. Ее нужно изобличать так, как это было сказано ранее: «Я предаю анафеме богохульство Магомета, которое утверждает, что Бог обманывает тех, кого желает, а других ведет к добру. Бог делает то, что Ему угодно – производит добро и зло. Поистине судьба правит всем» .. все традиции первых четырех веков .. Восточная Церковь, Церковь Англии .. выступают против этого учения»⁷⁷³. Уэсли говорит, что учение о предопределении принесло ужасный плод, поскольку Кальвин сжег Сервета⁷⁷⁴. От имени осужденных кальвинистским пред-

определением Уэсли как бы обращается к Богу: «Почему Ты осуждаешь нас за то, что мы не делали добра? Но могли ли мы делать что-либо хорошее? Мы никогда не имели силы творить добро, и Тебе это известно. Осудишь ли Ты нас, Святой и Справедливый, за то, что мы не делали чего-то, на что у нас никогда не было сил? Осудишь ли Ты нас за то, что мы не снимали звезд с неба и не удерживали ветер? Мы не были способны на такое, как не были способны и на то, чтобы делать что-либо угодное Тебе! О Господи, прежде чем Ты ввергнешь нас в вечный огонь, объясни нам, как мы могли избежать пламени вечного ада»⁷⁷⁵. Кальвин мог бы объяснить Уэсли его «ошибки»: сжечь в огне вместе с Серветом.

Подытоживая критику кальвинизма, Уэсли говорит: «День изо дня видя эти печальные примеры ужасного хаоса, производимого дьяволом в душах людей .. я не могу не противостоять этой небиблейской доктрине. Доктрина абсолютного предопределения ведет к жилищам смерти»⁷⁷⁶. В одном месте Уэсли приближается к православному учению, говоря о том, что человек способен сотрудничать с Богом⁷⁷⁷. Однако яд протестантизма и здесь выступает наружу: «мы соглашаемся с тем, что оправдывает, освящает и прославляет нас лишь Бог: все это заключает в себе спасение. В то же время мы не можем согласиться с тем, что человек никак не «сотрудничает с Богом», или что Бог является единственным производителем спасения в том смысле, что человек вообще ничего не делает по этому поводу .. это прямо противоречит Писанию. В Библии ясно сказано, что мы (получив силу от Бога) должны «заботиться о своем спасении»⁷⁷⁸. Иными словами, в самом акте спасения по вере Уэсли не допускает никакого сотрудничества с Богом; спасает только Бог без нашего участия; но в дальнейшем он такую «кооперацию» признает, следовательно, от человека зависит, потерять потом спасение, или нет.

Это еще далеко не православие, это просто неудачная попытка найти выход из лабиринта Кальвина. Бог давал Уэсли шанс, и вряд ли случайно, что он перевел на английский язык гомилии св. Макария Египетского, будучи недоволен современным ему протестантизмом⁷⁷⁹. То, что выход найденный Уэсли был неудачным, доказывают «харизматические феномены» на его собраниях (падения на пол и т.д.): именно это, такое «освящение», послужило одним из источников пятидесятничества. А современные кальвинисты, признавая недостатки учения своего основателя, все равно защищают жесткое предопределение: «Принятая здесь точка зрения заключается не в том, что призванные *должны* откликнуться, а в том, что Бог делает Свое предложение столь притягательным, что ответ *обязательно* будет положительным»⁷⁸⁰. Это не призывание к спасению, это гипноз. Что же касается непосредственных жертв учения об изначальном спасении и осуждении, то можно привести такой пример: «Каупер – единственный английский поэт, сошедший с ума, и его, несомненно, свела с ума логика, уродливая и чуждая ему логика предопределения .. Он иногда забывал иссушенный багряный ад, куда его загонял ужасный детерминизм .. он был проклят Жаном Кальвином»⁷⁸¹. Каупер думал, что он обречен на вечное осуждение, и рука Кальвина словно протянулась из ада, и схватила его...

171. Надо учитывать, что воззрение, согласно которому воля человека на самом деле является волей Бога, легко может быть перевернуто: если моя воля - это воля Бога, то значит воля Бога - это моя воля. Это позволяет развивать человеку бешенную фанатическую активность. Такой человек уверен, что любое его действие на самом деле является действием Бога. Особенно такой взгляд реализован в американском протестантизме. Этот агрессивный напор проповедников, адски одержимых предопределением трудно понять, если не вспоминать, что они уверены в своей «избранности», в абсолютной детерминированности каждого сказанного слова, каждой мысли, каждого поступка. Сектантство невозможно без внутреннего сознания жесткого предопределения, почти физического ощущения, что тебя везде и повсюду «толкает» Бог. Таким образом, абсолютная необходимость Кальвина легко может оборачиваться абсолютной свободой: первое порождает пассивность, второе - чудовищную активность фанатика.

172. Нам никогда не нужно забывать, что лидеры протестантов в эпоху реформации уже были отравлены католичеством. Они хотели выхода из тупика, но прежние заблуждения вели их в ином направлении. У Кальвина это весьма чувствуется: «Если речь идет об успокоении совести, то какой покой она может найти в том, что грехи следует искупить удовлетворением? Когда и как она может быть уверена, что должное удовлетворение принесено? Она всегда будет сомневаться в милости Бога, пребывая в постоянных муках и ужасе. Те, кто довольствуются малозначительными делами милосердия, презирают справедливость Бога и не сознают, настолько тяжка вина греха .. Но пусть мы даже согласимся, что некоторые грехи могут быть искуплены. Что делать всем нам, отягощенным таким множеством грехов, на удовлетворение за которые может не хватить и ста жизней, даже если мы будем заниматься им одним?»⁷⁸². Как это часто бывает, один грех влечет за собой другой, более тяжкий. Понятие о делах как удовлетворении справедливости Бога приводят к тому, что эту справедливость удовлетворить нельзя, поскольку грехи чудовищны. Люди

остро переживают *вину* греха и видят смысл спасения в снятии вины, а не в очищении человека от греховной болезни. Отсюда забота об успокоении совести, - христианская жизнь должна заключаться в избавлении от чувства вины. Патологический юризм таких представлений приводит Кальвина к логичному заключению: человеку удовлетворить Бога делами нельзя, но совесть должна быть спокойна, вина снята, - следовательно, все за нас уже сделал Бог, раз мы ничего не можем. Смотри на учение о спасении сквозь призму католичества, Кальвин и в древних учителях, отцах Церкви начинает видеть то же самое: все ошибались, один Кальвин прав! Впрочем, он приводит цитату, с которой соглашается: «О милости просят для того, чтобы Бог не взирал на грех, чтобы не держать ответ по мере Его праведной строгости, чтобы окончилось всякое наказание. Ибо там, где милость, нет больше ни геенны, ни обвинения, ни строгости, ни наказания (Псевдо-Златоуст)»⁷⁸³. Т.е. милость не надо, как у католиков, «отрабатывать» внешними делами. Но протестантская логика требует, чтобы прошение о милости было один раз: в самом начале, для получения «гарантированного спасения».

Кальвин понимает, что спасение заключается в очищении сердца и обретении Бога: «Если звезды, которые среди ночи кажутся яркими и сияющими, утрачивают весь свой свет при появлении солнца, то что произойдет с самой чистой невинностью, когда она будет сопоставлена с чистотой Бога? Ибо тогда нам будет предстоять невообразимо строгий экзамен, во время которого откроются самые тайные помышления сердца .. И это принудит совесть, даже если она сопротивляется и прячется, выставить напоказ то, о чем сейчас она, может быть, забыла .. Тогда все внешнее великолепие добрых дел, которое сейчас только одно и ценится, не принесет никакой пользы. Речь будет идти только о чистоте сердца»⁷⁸⁴. Разве будет спорить православный со следующей мыслью: «мы обретаем доступ к спасению, только отбросив всякую гордость и приняв подлинное смирение .. это смирение представляет собой непритворное сердечное самоотречение, происходящее от искреннего чувства нашей ничтожности и нищеты»⁷⁸⁵.

Иногда думаешь: что же мешало человеку, если он все понимал, прийти к православному учению о спасении? Ответ будет таков: католическое наследие и собственные грехи. Хорошо говорить о чистоте сердца и смирении, но католические «удовлетворения», индульгенции, низкий уровень нравов, убедили Кальвина в том, что человек бессилен что-либо сделать, содействовать Богу в своем спасении. Поэтому и предлагается путь, который ведет не к смирению и очищению, а в прямо противоположную сторону, - предопределения. Человеку же приписывают «полную неспособность» (*total inability*)⁷⁸⁶. Эта констатация того факта, что протестант 16 века находился в практически полной неспособности понять смысл правильного учения о спасении: люди в ослеплении и безумии бежали от смирения и чистоты к легкому спасению и обретению полного спокойствия, мгновенному освобождению от мук угрызания совести; они добились своего, - совесть не мучает; если человек сам не участвует в своем смирении, то значит, он не смиряется, - его смиряют: у протестантов на человека надевают смирительную рубашку предопределения, из которой он не может вырваться.

173. Конечно, у протестантов есть определенные извинения в том, что они не смогли вернуться в Церковь. К сожалению, в константинопольском патриархате того времени во многом не поняли пафоса протестантов. Этот пафос заключался в учении о спасении, в невозможности следовать католическим путем в этом вопросе. Кальвин, критикуя учение о сверхдолжных заслугах, неоднократно говорит о том, что это, по сути, уравнивает святых с Христом: у святых есть эти заслуги, но они есть и у Христа, - следовательно, Христос просто один из святых. Мысль чудовищная, и отвергая ее, Кальвин отвергает само почитание святых, потому что он не знает других форм их почитания. Аналогичные мотивы и в критике «отработок за грехи»: удовлетворение уже принес Христос, зачем еще, когда от этого нет никакой пользы? Кальвин поступает как верный сын католичества: он пытается сделать католическое учение о спасении более последовательным. Католики говорят: один папа непогрешим. У протестантов, в конечном счете, непогрешим каждый. Католики говорят: спасение есть «удовлетворение» Богу за грехи. Протестанты говорят: да, значит каждый человек уже «удовлетворен» в силу страданий Христовых. Католики утверждают: таинства действуют *ex opere operato*, т.е. почти магически, независимо от жизни верующего. Протестанты делают из этого всеобщее магическое таинство спасения: человек гарантированно спасен по вере, которую ему предопределил Бог. В этом смысле протестанты – последовательные католики, а католики – непоследовательные протестанты. Протестантизм есть не что иное, как всеобщий папизм: непогрешимость – у каждого, сверхдолжные заслуги Христа – у каждого и сразу. Не нужно забывать и о том, что протестанты отталкивались от католического учения о тварности благодати. Их бегство от почитания святых и святынь можно объяснить именно этим, на что справедливо обратил внимание о. Иоанн Мейендорф⁷⁸⁷. Как известно, пра-

вославие учит о нетварности благодати, различая в Боге сущность и энергию. Но что должен думать человек, воспитанный в католическом духе?

Например, у нас почитание святых основано на том, что они - носители нетварной славы Божьей, благодати. Прославление святых - это прославление не чего-то человеческого, тварного, но прославление Бога, Который воссиял в них. Но если благодать тварна, то получается, что почитание святых - это поклонение чему-то тварному, прославление твари. То же и с почитанием святынь. Если благодать является чем-то сотворенным, то преклонение колен перед святыней - это опять поклонение тварному. Отсюда вытекает и негативное отношение к церкви: сотворенная благодать превращает церковь в тварного посредника между Богом и человеком, - тварное закрывает от человека Бога. Получается, что Бог непосредственно не присутствует ни в святых, ни в святынях, ни в церкви; человек спасается через сотворенную благодать. Это вызывает справедливое возмущение протестантов, но, отвергая католическое учение, они приходят к пессимистическому выводу о возможности приобщения человека и всего творения к Богу, Его благодати. Отсюда рьяное отрицание вторичных причин в деятельности Бога: Бог все делает без сотворенных Им причин, - спасает, управляет миром и т.д. Поэтому становятся ненужными Церковь со святыми, ее миссия в мире.

174. Обычно говорят, что у православных не менее семи таинств (на самом деле больше), у католиков - ровно семь, а у протестантов - два (крещение и причастие). Относительно протестантов это во многом неверно. Можно легко убедиться в том, что у неопротестантов (баптисты, пятидесятники, адвентисты) таинств нет вообще. Они очень редко употребляют этот термин, видя в нем «магию», и предпочитают говорить о «знаках», «символах», «обрядках», «установлениях». Конечно, эти исповедания можно не считать протестантскими (в 19 веке в России их называли просто «сектантами»), но нельзя не признать их законными детьми реформации. Что же касается традиционных, европейских протестантов, то и здесь все не так просто. Пожалуй, у англикан есть два таинства (теоретически), и есть похожее на католиков и православных понимание таинств, но англикане - «не совсем» протестанты, а некоторые их течения (англокатолики) - скорее, «совсем не» протестанты. Если говорить о лютеранах и кальвинистах, то ситуация с таинствами осложнится. У лютеран крещение заключается в прощении грехов (но не уничтожении), и оно необходимо для обретения спасения⁷⁸⁸. Причастие у лютеран, как известно, связано с реальным присутствием Тела и Крови Христовых в хлебе и вине. У кальвинистов крещение - знак Завета подобно обрезанию в Ветхом Завете. О присутствии Христа в причастии разные направления кальвинизма учат по-разному, но присутствия в лютеранском смысле не признают.

175. Основная проблема здесь заключается в том, что протестанты понимают сами таинства совсем не в том смысле, чем православные или католики, несмотря на определенное сходство. Православные говорят о таинствах как о священнодействиях, в которых через определенные символы и веру Церкви подается верующим дар благодати, божественное освящение. Богослужение - это не механизм вызова благодати, не магическое действие. Дар благодати в таинстве - это милосердный отклик Бога на наши молитвы, хотя мы этого не заслуживаем. При совершении таинств Бог посылает благодать: обряд - вторичная причина таинства, необходимая нам для раскрытия сердца навстречу благодати, первичная причина - Бог. Мы говорим о действительности таинств как объективно данной благодати, и о действенности, - влияние благодати таинства на жизнь верующего зависит от степени его веры. Естественно, таинства необходимы для спасения. Но как мы знаем, у протестантов таинства для спасения не нужны. Если даже лютеране учат о крещении иначе, то это стоит отнести на счет католического влияния у Лютера. Еще при жизни Лютера один немецкий рыцарь-протестант написал ему письмо, в котором спрашивал: зачем нужны таинства, если спасение по вере. Лютер, как всегда, бранился, но ничего вразумительного ответить не смог. Лютеране говорили, что таинства - это знаки благодати, знаки, подтверждающие и напоминающие человеку об общении с Богом. Хлеб и вино в Евхаристии уверяют нас в реальности божественного обетования прощения⁷⁸⁹. Эти определения слишком расплывчаты, и могут быть поняты различно. В работе «О вавилонском пленении церкви» Лютер пишет: «Не само таинство оправдывает, а вера в него .. крещение не оправдывает человека и никому не приносит пользы; пользу приносит вера в обетование Божие, а к ней уже присоединяется крещение; лишь вера оправдывает и исполняет то, что вера знаменует»⁷⁹⁰.

Аналогичным образом ранний Лютер говорил и о Евхаристии: если ты веришь, что перед тобой Тело Христа, то так и есть, а если нет, - значит, это простой хлеб. Учитывая неприязнь протестантов к вторичным причинам, сам обряд таковой не является. Следовательно, таинства в трактовке лидеров реформации объективно не передают благодать. Т.е. Лютер различает таинство-в-себе и таинство-для-нас (через 250 лет это приведет к кантовскому разделению мира на непознаваемые вещи-в-себе и вещи-для-нас). В-себе-и-

для-себя хлеб остается хлебом, тленной материей, но если мы подходим к нему во время богослужения с верой в то, что вкушение Тела необходимо нам для уверения в спасении, то причащаемся Тела и Крови Христа. Получается, что вода крещения и хлеб Евхаристии объективно не содержат ничего божественного: таинство совершается верой и только верой. Благодать не подается через знаки: знаки служат лишь подтверждением того, что благодать изливается через веру. Благодать не передается в служении Церкви: если быть последовательным, то у протестантов каждый человек мог бы совершать Евхаристию у себя дома, - если смотришь с верой на хлеб, то это Тело, отворачиваешься, - это опять хлеб. Здесь нет неразрывной связи символа и символизируемого, материи и Бога, Который преображает материю и освящает ее. Верующее сознание решает, - быть, или не быть Богу в этом таинстве и в этой материи. Конечно, я огрубляю, но субъективизм в таком понимании таинства налицо: таинство для каждого индивидуально (для кого-то есть, для кого-то нет), знаки лишь сопровождают его для укрепления веры, они не являются инструментальными причинами таинства, и не связаны с божественным. Ранний Лютер фактически отождествляет действительность и действительность таинства: если я истинно верю, то таинство и действительно, и действенно. В средневековом католицизме действительность и действительность совпадали магически: таинства совершались и действовали независимо от веры, сами по себе; у лютеран это совпало в моей субъективной вере: я совершаю таинство и делаю его действенным; в православии же таинство действительно в зависимости от веры Церкви: у священника, у мирянина может недоставать веры, но таинство совершается, ибо вся Церковь на небесах молится об этом, и Бог знает, что это необходимо для нашего спасения (действительность зависит от моей веры). Но если в таинстве самом по себе нет благодати, то это вовсе не таинство: поэтому, если держаться православного определения таинства, то ни у лютеран (в ранних работах Лютера и Меланхтона), ни у кальвинистов, *никаких таинств нет*.

Справедливости ради, стоит заметить, что в лютеранской «Формуле согласия» сказано о том, что таинства производит не вера, но «слово и установление Всемогущего Бога». Такая точка зрения напоминает католическое учение о «тайносовершительной формуле», и, казалось бы, говорит о таинстве как объективной святине (поздний Лютер и последующее лютеранство в определенной степени реабилитируют католическую точку зрения на таинства, отталкиваясь от «антисакраментализма» радикальной реформации). Но в этом же тексте утверждается, что в Евхаристии Тело и Кровь Христовы присутствуют только в момент вкушения, следовательно, вне вкушения, вне богослужения хлеб является обычным хлебом, а не святыней. Поэтому у лютеран нет преждеосвященных даров*. Такая позиция является уже общепротестантской: пока я молюсь в храме, в нем присутствует Бог; как только я выхожу из храма, Бог перестает в нем присутствовать, т.е. храм не существует как само-по-себе-святое, как область не зависящего от моего «я» пребывания Божьего. Здесь у протестантов возникает неразрешимая путаница между бытием-в-себе и бытием-для-нас. Протестанты рассуждают так: если я верю, что я спасен, значит, я спасен. Они правы в одном: спасение существует для *меня*. Но существует ли оно само по себе, спасен ли я объективно? Да, Христос спас всех на Кресте, и я в это верю, но означает ли это *мое* спасение? Не получается ли безбожного антропоцентризма от того, что лишь *моя* вера решает, - быть мне спасенным, или нет? Спасен ли я потому, что я в это верю, или потому, что в это верит Бог? Протестанту достаточно *моего* решения, *моей* веры для того, чтобы считать себя спасенным: для-нас означает тоже, что в-себе, субъективная иллюзия оказывается истинной реальностью. Эту логику можно видеть и в другом. Известно, что многие российские протестанты верят в реальное присутствие Христа в Евхаристии вопреки их американским учителям. Православный

* Интересно мнение о таинстве причастия Гегеля. Вначале Гегель высказывает вполне, казалось бы, традиционную мысль: «Если же постоянное сохранение общины, выступающее в то же время как ее непрерывное созидание, есть вечное повторение в верующих жизни, страдания и воскресения Христа, то это повторение определеннее всего совершается в таинстве причастия. Вечная жертва здесь состоит в том, что абсолютное содержание, единство субъекта и абсолютного объекта предлагается индивидууму как непосредственное наслаждение, и поскольку индивидуум примирен, то это совершенное примирение есть воскресение Христа» (Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. – М., 1977. – Т.2. – С.319). В этой фразе есть что-то похожее на понимание Евхаристии как жертвы Христа, что ортодоксальное лютеранство отрицает (правда, Гегель говорит о «повторении» жертвы Христа, возможно, в католическом смысле). Гегель вполне традиционен, критикуя и символическое понимание причастия: «Это реформированное представление, бездуховное, только живое воспоминание прошлого, а не божественное присутствие, не действительная духовность. Здесь божественное, истина, низведено до прозы Просвещения и простого рассудка, это только моральное отношение» (там же, С.320-321). Ни один православный не будет с этим спорить. Но потом оказывается, что «лютеровское представление состоит в том, что .. только в духе и вере присутствует Бог. Чувственное присутствие само по себе есть ничто, и даже освящение не делает профору предметом почитания; предмет есть только в духе и, таким образом, в поглощении и уничтожении чувственного обретается единение с Богом .. вне наслаждения и веры профора есть лишь обычная чувственная вещь; процесс истинен только в духе субъекта» (там же, С.320). Последние слова поясняют все. Если таинство истинно только в субъекте, то объективно его нет, таинство совершается индивидом, а не Церковью. Нет здесь и соединения материального (профору) и божественного, - материя остается лишенной Бога. Характерна критика Гегелем католического учения о причастии: «Согласно одному представлению, профора .. благодаря освящению становится присутствующим Богом, Богом, выступающим в качестве вещи, в образе эмпирической вещи, столь же эмпирически вкушаемой человеком. Таким образом, Бог в причастии .. создается как нечто внешнее» (там же). Церковь не согласна с католическим учением об «исчезновении» хлеба в причастии, но, конечно, Бог не является вещью в Евхаристии, Его Тело не вкушается как обычная пища, и Бог в причастии осознается не как внешнее, но как внутренняя Сущность, преображающая наша бытие. За мнением Гегеля стоит лютеранство, сводящее причастие к моей субъективной позиции, и, в ложном стремлении к духовности, выводящее материю за рамки действия божественной силы. Тем самым, «духовное» здесь разлучается с «материальным», мир отрывается от Бога. В конечном итоге, мир становится вещью-для-нас, единственной реальностью, а Бог превращается в непознаваемую вещь-в-себе. Это уже атеизм. Но мир-для-нас, - всего лишь позиция моего сознания, явление внутри него: стало быть, существую только я, и ничего больше. Это солипсизм, означающий, что я и есть Бог. Это – сатанизм.

скажет, что у протестантов нет объективных условий для совершения этого таинства: богоустановленной иерархии, правильной веры и т.д. Но протестанты рассуждают, как и Лютер: если я верю, что хлеб - Тело Христово, то так и есть, вопреки вере моего пастора и моей церкви, - в конце концов, разве церковь нужна для спасения?! Фейербах был прав, когда утверждал, что такая логика ведет к атеизму: «Лютер резко сворачивает с наезженной колеи .. делая предметом веры не вочеловечение, страдание, воскресение Христа *сами по себе*, а вочеловечение, страдания Христа именно *ради нас*, в то время как католики были более сосредоточены на чистом *факте*, на предмете как таковом */..* Старая вера тоже говорит: наш Господь, наш Бог, однако она подчеркивает слово «*Бог*», а Лютер подчеркивает «*наши*», то есть он превращает тот факт, что Бог – наш, в существенное свойство самого Бога. Бог – *не* Бог, если Он не *наши* Бог»⁷⁹¹. Иными словами, лютеранство приходит к выводу: Бог существует, потому что я в Него верю. Если я не верю в Бога, то Он не существует не только *для меня*, но и *в себе*, а это и есть безбожие.

176. Кальвин только углубляет разрыв между земным и божественным, присутствовавший у Лютера. Он признает освящающее действие Евхаристии: «единственная пища для души – Иисус Христос. Поэтому Небесный Отец приглашает нас к Иисусу Христу, дабы, вкушая от Его субстанции, мы день за днем черпали новые силы, пока не достигнем небесного бессмертия .. Христос становится одной субстанцией с нами»⁷⁹². В связи с этим Кальвин критикует сторонников символической трактовки Евхаристии: «Некоторые однозначно утверждают, что вкушать Плоть Христа и пить Его Кровь означает просто веровать в Него. Однако .. Сам Он вкладывал более высокий смысл в знаменитую проповедь о вкушении Своего Тела (Ин., 6 гл.). А именно: Он животворит нас, даруя истинное причастие Себе, и обозначает это причастие словами «есть» и «пить» дабы никто не подумал, будто оно ограничивается простым знанием. Ведь как тело получает пищу через вкушение, а не созерцание хлеба, так и душа, дабы существовать в вечной жизни, должна поистине причащаться Христу»⁷⁹³.

В последних словах начинает казаться, что Кальвин стал традиционалистом: без причастия нет вечной жизни. Как же быть с учением о предопределении, в котором никакие таинства уже не нужны? Как быть со спасением только по вере? Как быть с утверждениями Кальвина, что таинства приносят пользу только предопределенным? Как быть с тем, что жертва Христа у Кальвина для большинства людей бесполезна? Что делать со всем этим ужасом?! Этому Кальвин не знает, но настаивает на необходимости причастия и даже цитирует слова св. Кирилла Александрийского о том, что всякий, кто причастится Плоти и Крови Христа, причастится к полноте жизни⁷⁹⁴. В другом месте он говорит: «мне остается лишь склониться в восхищении перед сим таинством»⁷⁹⁵. Баптист или пятидесятник никогда не сказали бы так: в их «причастии» нет реального соединения с Христом, поэтому они не способны на благоговейное воспевание Евхаристии; Кальвин все-таки способен. Разясняя свое учение о причастии, Кальвин говорит, что «Плоть Христова подобна .. водоему: она принимает в себя истекающую от божества жизнь, чтобы перелить ее в нас .. если вечное Слово Божье есть источник жизни, то Плоть подобна каналу, по которому к нам приходит и перетекает в нас жизнь, заключенная в Его Божественности .. для нас должно быть довольно того, что Иисус Христос сообщает жизнь нашим душам от субстанции Своей Плоти. Более того, Его Плоть переливает в нас Свою жизнь, хотя сама в нас не входит»⁷⁹⁶. Чуть позже Кальвин иллюстрирует свою позицию таким примером: «мы видим, как озаряющее землю солнце некоторым образом посылает посредством лучей свою субстанцию, чтобы рождать и питать земные плоды .. Но разве свет и излучение Духа Иисуса Христа обладает меньшей силой и неспособно приобщить нас к Его Плоти и Крови?»⁷⁹⁷. В начале 18 века известный философ Лейбниц, симпатизировавший кальвиновскому учению о причастии, напишет: «догмат о действительном и субстанциальном причастии телом можно защищать с помощью правильно понятой аналогии непосредственного действия и присутствия тел .. многие философы полагают, что .. тело одновременно может действовать на многие отдаленные тела .. ничто не может помешать всемогуществу Божию сделать так, чтобы одно тело присутствовало во многих телах одновременно, т.к. переход от непосредственного действия к присутствованию не особенно велик .. представление о действии на расстоянии недавно было возобновлено .. Ньютоном, который признавал естественным свойством тел их взаимное притяжение»⁷⁹⁸.

Суммируя сказанное, можно заключить, что Кальвин не верит в действительное причастие Телу и Крови Христа: мы не принимаем внутрь Его Плоть и Кровь, а только благодать, присущую Его Личности, которая просачивается в нас через Тело и Кровь. Животворящее действие Плоти Христа Кальвин вроде бы принимает, но называет ее каналом, через который изливается божественная жизнь: непонятно, само Тело Христа как-то затронуто, преображено, пронизано благодатью, или оно остается чуждым ей, как в нестори-

анстве? Аналогия с лучами солнца (а у Лейбница с силой тяготения) тоже свидетельствует, что реального присутствия Плоти и Крови Христа в человеке у Кальвина нет.

177. Интересно, как Кальвин критикует католическое учение о Евхаристии: «Прежде всего остережемся вслед за софистами так представлять присутствие Христа, будто Его Тело нисходит на жертвенник и пребывает на нем .. чтобы затем быть взятым руками, пережеванным зубами и проглоченным глоткой»⁷⁹⁹. Но Православная Церковь никогда не говорила, что Тело Христа сходит на жертвенник (см. Послание восточных патриархов от 1723г.), она учила, что хлеб становится одним и тем же с Телом Христа, которое на небесах. Православие не говорит, что Плоть Христова пережевывается или разрывается зубами: такой вульгарный материализм не свойственен Церкви. Способ, каким мы причащаемся Христа, непостижим.

Кальвин критикует католиков также за учение об иллюзорности хлеба и вина, согласно которому хлеб – это не более чем маска, скрывающая от взора Тело Христа⁸⁰⁰. Но и такого учения православие не признает. Православные говорят о Евхаристии как о новом Боговоплощении, обожении хлеба, но не уничтожении и исчезновении. Кальвин, незнакомый с православным вероучением, отталкиваясь от католического, приходит к совершенно неправильным выводам: «Те же, кто говоря о Христе хочет заставить нас искать Его незримо таящимся в образе хлеба, совершают прямо противоположное. У них и речи нет о том, чтобы подняться ко Христу, ибо Он находится слишком высоко. Поэтому они пытаются исправить то, в чем им отказано природой, самым пагубным способом, а именно: оставаясь на земле, мы не испытываем никакой потребности приближаться к Небу для того, чтобы соединиться с Иисусом Христом. Вот тот мотив, который побуждает их говорить о превращении тела Христова»⁸⁰¹. Очевидно, Кальвин опять думает, что Христа в Евхаристии как бы низводят на землю, сковывают на земле, Он не остается на небесах, и поэтому не надо обращать взор к небесам. Здесь чувствуется представление об обезбоженности земного, неверие в реальное приобщение земного небесному, как будто Иисус, Который на небесах, не находится также на земле; как будто через земное мы не восходим к небесному. Кальвин же предлагает оторваться от земного, чтобы идти в небесное, а не освящать его. Неслучайно он говорит, что «нет ничего невероятнее утверждения, что столь далекие друг от друга вещи, как Небо и земля, не только сопряжены, но и соединены друг с другом, в силу чего наши души питаются от Плоти Христовой, пребывающей на Небесах»⁸⁰². Опять ощущения разрыва неба и земли, как будто не приходил Христос, чтобы их соединить.

Неудивительно, что Кальвин считает, будто соединение Христа и человека в Евхаристии должно исключать все земное: «Нам следует установить присутствие Христа в Вечере таким образом, чтобы не привязывать Его к хлебу и не заключать в хлеб .. не следует низводить Христа к этим тленным элементам, что умалило бы Его небесную славу»⁸⁰³. Опять странное представление, что если Христос в хлебе, то не на небе, и наоборот. Словно Христос не Всемогущий Бог, что Его можно «заключить в хлеб»! Неверно говорить, что присутствие Христа в литургии ограничено пространством хлеба и вина: Христос присутствует в хлебе и вине сверхпространственно, - хлеб и вино ограничены, а не Христос, Присутствующий в каждом причастнике, во всем метафизическом пространстве литургии; точно так же вездесущие божественной природы Христа не ограничено Его человеческим телом: ограничено пространство плоти, а не божественная сущность Христа. Отрицание присутствия Христа в хлебе связано у Кальвина с его христологией: он считал, что при воплощении Бог был во плоти на земле, но одновременно, Он был на небесах в не меньшей степени, - здесь присутствует тенденция к умалению божественного присутствия во Христе, «несторианский след» (в богословии эти аспекты христологии Кальвина называют «extra Calvinisticum»). Тут опять Кальвину не нравится мысль о том, что творение «связывает» Бога: Бог не может быть «связан» плотью, Тело Христово не может быть «связано» хлебом. В православии говорят об особом, совершеннейшем присутствии божественной субстанции Христа в Его Плоти: отсюда и такое присутствие в Евхаристии. У Кальвина умаление одного приводит к умалению другого. В связи с этим отсутствие Христа в «евхаристии» неопротестантов можно трактовать как чистое арианство: если Бога нет в Евхаристии, значит, Его не было во Христе. Разрыв между небесным и земным в Евхаристии отражается у Кальвина в разрыве между невидимой и видимой церковью. Итак, получается, что освящение Христом мира умалает Его небесную славу. Это все равно, как если бы сказали, что облачение Бога в Плоть заключало бы Его в ней и умалило Его. Здесь какая-то недостаточная вера в полноту Боговоплощения.

Такое стремление к физической локализации Тела Христа, как будто речь идет об обыкновенном тленном теле на земле, а не о прославленном Телe Христа на Небе, приводит Кальвина к следующей позиции: «Ссылки на то, что Иисус Христос вышел из закрытой гробницы и появился в доме, где собрались ученики, когда двери были заперты, также не оправдывают заблуждения наших противников .. не стоит удивляться, что твердость камня смягчилась, чтобы пропустить Его. Вполне вероятно и то, что камень

приподнялся, а затем вновь встал на место. Точно так же тот факт, что Христос вошел в запертую комнату, не означает, что Он прошел сквозь древесину, но только то, что с помощью Своей божественной силы Он открыл Себе проход и чудесным образом оказался среди учеников»⁸⁰⁴.

Иными словами, Кальвин не верит в особые свойства воскресшего Тела Спасителя, и полагает, что оно в принципе осталось таким же, как и до Воскресения, поэтому Христос не проходит сквозь материальные преграды, но разрушает их. Здесь вновь проявляется настороженное отношение Кальвина к тому, что земное преобразуется небесным и становится носителем небесных свойств. Для православных иные свойства воскресшей Плоти Господа являются одним из оснований для реального присутствия Христа в хлебе и вине: для воскресшего Тела Христа уже неприменима та обычная, физическая локализация, которая применима для наших тел. Да, Христос находится на небесах справа от Отца, но эта «трансцендентная локализация», а не физически-пространственная. Православие отвергает учение о вездесущии Тела Христа, заимствованное Лютером у известного схоласта Уильяма Оккама. Оно говорит не о расширении Тела Христа до размеров вселенной (это как раз слишком «физично»), но о мистическом, трансцендентном присутствии Воскресшего Христа в таинстве Евхаристии здесь и сейчас. Разрывая божественное и материальное в Евхаристии, Кальвин, естественно, отрицает поклонение Христу в ней⁸⁰⁵. Христос для него остается в далеких небесах, а здесь, на земле, - хлеб, которому, конечно, поклоняться нельзя. Кальвин прав, критикуя современных ему католиков за то, что в таинстве они обособляют священника от народа (таинство совершается по молитвам всей Церкви); прав он и в критике тайносовершительной формулы (все богослужение имеет значение для совершения таинства)⁸⁰⁶; он не прав в отвержении служения Церкви в Евхаристии. Не случайно, что в отличие от лютеран, Кальвин практически ничего не говорит о евхаристической природе Церкви.

178. Таким образом, умаление Кальвином присутствия Христа в Евхаристии, отрыв божественного от материального в ней, имело далеко идущие отрицательные последствия для протестантизма в целом. Конечно, все началось у лютеран, а до них – у католиков, лишивших мирян приобщения Крови. Лютеране отрицали объективное и независимое присутствие Христа в Евхаристии: таинство творит вера. Кроме того, они отрицали жертвенный характер Евхаристии: значит, спасительная жертва Христа осталась в далеком прошлом, а не присутствует сейчас, и не питает членов Церкви, - как живых, так и мертвых. Затем они учили тому, что Христос как бы «входит» в хлеб, «проникает» его, - уже здесь чувствуется тенденция к дистанцированию хлеба от Плоти (отсюда сосуществование хлеба и Тела). Происходит не преобразование хлеба, а просто к одной сущности добавляется другая, - сущность Христа. В православии хлеб и вино в таинстве обитают внутри Личности Слова, внутри Его воскресшего Тела, поэтому они не существуют отдельно, не исчезают, не «превращаются» в Бога, не сосуществуют, но существуют только этим воскресшим Телом, живут только жизнью Христа и в Нем. Христос не становится хлебом в таинстве, Он не образует в Своей Личности «хлебную природу», и не становится «богочеловекохлебом», - это было бы чудовищно. Он вбирает хлеб и вино в Себя, Воскресшего, обоживает их, и дает Себя нам, грешным.

Но у протестантов потеряна вера в преобразование материи Богом, и уже соратник Лютера Меланхтон говорит, что «этим хлебом и вином Иисус Христос дает нам тело и кровь и таким образом подтверждает, что Он принимает нас, делает нас Своими членами»⁸⁰⁷. Это уже ближе к Кальвину, чем к Лютеру: нет ни слова о том, что хлеб – это Тело Христово. Характерно, что более ортодоксальные лютеране в Формуле согласия (1577) порицают Меланхтона и Кальвина, и находятся ближе к православию: «Это самые опасные, которые говорят .. что верят в действительное присутствие истинного, существенного и живого тела и крови Христовых .. но утверждают, что происходит это духовным образом .. для них слово «духовный» означает просто присутствие Духа Христова или силы отсутствующего тела Христова или Его заслуги. Они отрицают, что тело Христово присутствует в какой-либо другой форме или образе, т.к., по их мнению, оно ограничено лишь высшими небесными сферами, куда мы должны вознестись мыслями нашей веры, но не к хлебу и вину святой Вечери, не к телу и крови Христа. Мы верим .. что в святой Вечере тело и кровь Христовы присутствуют истинно и существенно и истинно распределяются и получают с хлебом и вином .. с хлебом и вином тело и кровь Христовы получают не только духовно по вере, но также и вкушаются, но не как у каннибалов, а через таинственный союз сверхъестественным и небесным образом. Тот, кто вкушает хлеб, вкушает и тело Христово»⁸⁰⁸.

Составители этого текста, конечно, верно уловили разрыв небесного и земного у Кальвина и попытку заключить Христа «узником» на небе, а хлеб объявить только символом Его присутствия, а не самим присутствием. Между тем, уже Цвингли отрицал присутствие Христа в Евхаристии, и у современных протестантов (даже у лютеран) такое присутствие отвергается все чаще: понятно, что если таинства лишены спасающего действия, если божественное разлучено с тварным, то такая тенденция неизбежна. Не случайно,

что в настоящую эпоху протестанты реформируют Евхаристию, как угодно. Вот пример: «когда под рукой нет традиционных святых даров, вполне можно использовать заменители, сохраняющие их символику. Рыба даже может выглядеть более подходящим символом, чем хлеб»⁸⁰⁹. Если причастие сводится до уровня символики, молитвенного общения с Христом, если присутствие Христа в какой бы то ни было форме не связано единственной и теснейшей связью с *этими* хлебом и вином, то действительно все равно: хлеб, рыба, или что-то еще.

179. Если в основе таинства – пустота, то оно перестает быть таковым: «некоторые баптисты .. доходят иногда до таких крайностей, что фактически представляют себе вечерю Господню как место, где Иисус не присутствует наверняка. Один баптистский лидер назвал этот взгляд «учением о реальном отсутствии» Иисуса Христа»⁸¹⁰. Почему же только «баптисты» и почему «иногда»? Зияющая бездна вместо Христа начала образовываться в протестантской Евхаристии еще в 16 веке. А если для присутствия Христа нужна только вера, то зачем Евхаристия, чем она принципиально отличается от молитвы или размышлений о Христе? Забавно читать, как кальвинистский автор, критикующий баптистов за «отсутствие Христа» пишет: «Объяснения сторонников физического присутствия Христа основываются на метафизике, которая выглядит крайне странной для умов 20 века и представляется нам несостоятельной»⁸¹¹. Почему христиане должны проверять свое учение метафизикой безбожного 20 века?! Ведь тогда и все христианское учение будет «странным» и «несостоятельным». И разве кальвинистское учение о предопределении и вся связанная с ним схоластика не кажутся странными и необидительными для 20 века?

180. За отрицанием таинств кроется не только ощущение их ненужности, но и представление о том, что они не могут освящать и исцелять, ибо освящающая, харизматическая эпоха осталась в далеком прошлом. Кальвин, отвергая таинство миропомазания, которое во времена апостолов осуществлялось через возложение рук, говорит: «чудесные проявления и видимые действия Святого Духа, подаваемые через возложения рук, прекратились, потому что были предназначены лишь на определенное время»⁸¹². Время благодати прошло, настала эпоха мирских дел, которыми мы доказываем, что «избраны» и «спасены». Аналогичны и мотивы, по которым Кальвин отвергает таинство елеосвящения: «дар исцеления больных и чудотворения вообще больше не присутствует в Церкви»⁸¹³. Даже в отрицании таинства покаяния есть сходные моменты: «многие получали прощение от священников, но это не принесло им пользы»⁸¹⁴. Так же Кальвин выступает против практики экзорцизма, т.к. «папистские экзорцисты» не изгоняют бесов, и не могут изгонять. Можно было бы возразить Кальвину, что есть свобода воли, что таинства не «кодируют» человека и не действуют автоматически, но ведь он имел дело с католическим учением о том, что таинство действительно, если человек активно не сопротивляется ему.. Нравы католичества и испорченность его вероучения мешают ему принять истину: «Остается возложение рук. Я согласен называть его таинством, но при условии его надлежащего употребления, а именно при посвящении истинных служителей. Однако я отказываюсь видеть таинство в том фарсе, который разыгрывают паписты»⁸¹⁵. Кальвин не отрицает дарование духовной благодати в таинстве священства, но перед ним католичество, которое понимает священство как власть, диктат и привилегии, поэтому, в конце концов, и это таинство отвергается.

181. Такое отвержение таинств по причине того, что благодатная эпоха прошла, теперь привело к «танцующим таинствам» пятидесятников: одна ложь породила другую. Отрицание такого служения, как изгнания бесов, сегодня породило «харизматические изгнания», когда исцеляют все, кому не лень, и этому можно легко научиться. Были объективные таинства православных, потом были магические таинства католиков. Их сменили субъективные таинства лютеран и более ущербные таинства кальвинистов, а их сменила безблагодатная пустота. У Кальвина это уже весьма ощущается: крещение – просто знак, а причастие – не Сам Христос, а только его сила и благодать. Характерно, что в современном кальвинизме есть сильное колебание по поводу крещения детей: если оно просто знак, не имеющий никакого реального отношения к спасению и возрождению, то лучше крестить взрослых, которые могут понимать смысл этой символики, как это делают те же баптисты.

Любопытный факт. То, что у православных именуется таинствами, в современных кальвинистски ориентированных догматиках занимает настолько мало места, что без этого можно преспокойно обойтись. Например, в почти 1100-страничной догматике баптиста М. Эриксона, крещению и причастию посвящено 30 страниц. А в 960-страничной догматике баптиста Ф. Х. Баракмана этому посвящено 8 (!) страниц. Не забывайте, что эти протестанты, в отличие от православных, немало места уделяют критике католиков, а нередко и англикан с лютеранами. Для сравнения: в 840-страничной православной догматике прот. Н. Малиновского таинства посвящено почти 140 страниц⁸¹⁶. Я понимаю, что одна математика не объясняет

различий, но уж слишком разные цифры!* Мы видим, что в протестантском учении все так хорошо придумано, что ни таинства, ни их нынешние жалкие остатки просто не нужны: если их выбросить из догматик, никто не заметит особой разницы. Вот такой возврат к первохристианству, когда люди жили таинствами, питаясь обильной благодатью, подаваемой в них и неизменно пребывая с Христом. Теперь живут безбожными «воспоминаниями», ностальгией по ушедшим «временам благодати», которую не вернуть, да никто и не собирается возвращать: «предопределенным» и так хорошо живется на земле.

182. Разумеется, если у людей нет святости, если им нужна не благодать таинств, то они пытаются найти замену этому. Такой заменой у протестантов выступает Библия. При этом протестантизм превращается в «религию Книги», в новое законничество, - следование букве Писания. Чтение Библии они доводят до подлинно таинственного акта. Например, Э. Шнепелъ говорит: «со Словом Божиим связаны силы свыше, каких мы не почерпнем ни из какого другого источника .. через слово Божие Христос как бы вливается в нас»⁸¹⁷. Последние слова практически повторяют определение причастия Кальвином. Еще более ясно выражается другой автор: «Подобно тому, как кровь в нашем теле образуется из употребляемой пищи, так и Христос создается в нашем сердце, если мы питаемся Словом Божиим, которое есть Его Плоть и Кровь. Питающийся Христом имеет в себе образ Христа, надежду славы. Писанное Слово приводит своего исследователя к Плоти и Крови Сына Божьего; благодаря послушанию этому Слову человек становится причастником божественного естества .. Словом Божиим нужно питаться ежедневно, чтобы удовлетворить духовные потребности»⁸¹⁸. Это уже явно учение о Евхаристии. Но если Евхаристия и чтение Библии – одно и то же, то тогда Библия – то же самое, что Христос!?!?! Кажется, что протестанты зачарованы сходством выражений «Христос – Слово Божие» и «Библия – слово Божие». Тенденции к обожевлению Библии у протестантов очевидны. Абсолютизация значения Библии в христианской жизни привела протестантов к странным последствиям. Возникает ощущение, что Библия для них чуть ли не единственный источник благодати (хотя это Господь Бог), или, что только через Библию Бог может общаться с нами. В 17 веке у лютеран бытовало мнение, что в Библии богодухновенны даже знаки препинания! А в 18 веке один лютеранский пастор написал книгу о том, что Библия все же не является Богом. Такие книги могли появиться только у протестантов.

183. Подобные зигзаги возникли вследствие отрицания протестантами Предания как жизни в Боге (принцип «только Писание»). Современные протестанты не отрицают предания вообще. Они согласны, что предание приемлемо как «традиционный способ толкования Писания верующими»⁸¹⁹. Но возникает вопрос: а откуда берется этот «традиционный способ»? И здесь протестанты не могут не признать, что это толкование берется из общения с Богом, из жизни в Боге, из Церкви. А такое общение осуществляется в литургии, которой нет у протестантов. Методистский автор Джеффри Вайнрайт признает, что богословские мотивы с самых ранних лет христианства включались в состав богослужения⁸²⁰. Католик Айдан Каванаг утверждает, что богослужение служит первичным источником и стимулом богословия. Он проводит разграничение между «первичным богословием» (литургией) и «вторичным богословием» (богословскими размышлениями)⁸²¹. Конечно, богословские рассуждения тоже могут влиять на содержание литургии. Строго говоря, первичным здесь является живое пребывание в Боге, необходимейшим осуществлением которого является Евхаристия. Но протестанты не могут говорить о соединении с Христом в причастии, зато они охотно говорят о Книге книг. Для них источник христианского учения не божественная жизнь, а текст. И не надо говорить, что до протестантов якобы все христиане признавали наличие двух источников: Библии и устного, а затем письменного предания, - источник один, и он, - в общении с Творцом. Понимая предание как традиционную трактовку Библии, протестанты попадают в ловушку. Дело в том, что в случае «книжного» понимания предания, оно, естественно, проигрывает Библии по всем статьям. В этом случае мы сравниваем «Абсолютный текст» с «относительным текстом» (символические книги, догматики и т.д.).

За счет такого сравнения любой относительный текст разрушается. Следовательно, можно пересмотреть любой догматический текст, поскольку он не равен и не может быть равен Библии. Это легко приводит протестантов к разрушению основ их собственной веры. Я, верующий, считаю, что вот эта часть предания Библии не соответствует (кто такие Кальвин или Лютер перед Богом?), поэтому ее нужно отбросить.

* Кстати о цифрах. В Теологической энциклопедии американских протестантов среди персоналий более других упомянут Лютер – на 183 страницах. Августин упомянут на 152 страницах (он считается предшественником протестантов в некоторых ключевых вопросах), Кальвин – на 147, Фома Аквинский – на 101, Барт – на 74, Уэсли – на 62. Из древнехристианских авторов чаще всего упомянут Тертуллиан – на 59 страницах, и Ориген – на 51. Из отцов Церкви (кроме Августина) больше всего «повезло» св. Афанасию Великому (упоминается на 35 страницах). Затем следуют св. Ириней Лионский, св. Иустин Мученик и св. Иоанн Златоуст. Но все равно, даже св. Афанасий упомянут меньше, чем сподвижник Лютера Меланхтон и предшественник Кальвина Цвингли (оба – на 38 страницах). Вот такая статистика. Сухой остаток истории христианства у протестантов.

Протестанты говорят: «Невозможно жить без традиции, даже если речь идет об истолковании Писания»⁸²². Пауль Тиллих не может не признать, что «радикальный библеизм - это самообман. Никто не в силах превозмочь два тысячелетия церковной истории и сделаться современником писателей Нового Завета.. Каждый, кто приступает к чтению текста Библии, руководствуется в своем религиозном понимании .. опытом всех предшествующих поколений»⁸²³. Многие протестанты прекрасно понимают, что «на Писание опирались как приверженцы рабства, так и его противники. Проповедовались покорность властям и борьба против них, право на частную собственность и экспроприация. На Писание ссылаются сторонники и противники гомосексуализма .. Цитирование текстов ничего не даст.. мнение о чем-либо образе жизни и о конкретных поступках вытекает из ответа на вопрос: «Кто я, имеющий Христа перед глазами; кем я могу и должен быть?»⁸²⁴.

Т.е. этот протестант понимает, что дело не в цитатах из Писания или каких-то авторитетных авторов, но в том, как мы живем в Боге: образ нашего бытия в Боге, опыт общения со Всевышним - вот, что важно. В противном случае мы попадем в неразрешимую ситуацию, которую как-то описал С. Аверинцев: «У меня есть .. хорошая знакомая, искренняя христианка .. вероисповедания она одного из протестантских, и однажды я ее задел тем, что, как свойственно православному, выразил сочувствие традиционному почитанию Матери Божией. И она мне прислала письмо, в котором перечисляла по списку, списку, давно известному, все те места Писания, которые использовались всегда как протестантский аргумент против почитания Божией Матери. Мне показалось неприличным вовсе отказаться от этого занятия, поэтому я ей исправно перечислил все те места, которые защитники почитания Божией Матери, православные и католические, употребляли в этом споре, - а затем я не удержался и приписал: "Как Вы думаете, в тысяча который раз - или каким четырехзначным, пятизначным или более числом должен быть обозначен тот раз, в который мы друг другу предъявили оба эти списка?"»⁸²⁵.

Нас разделяют не цитаты из Библии, но разный образ бытия в Боге, разное отношение к Нему, общение с Ним. Но последнее и есть Предание, с чем не согласны протестанты. Они постоянно разрушают свое предание во имя Библии, приносят относительный текст в жертву абсолютному, и не понимают, почему православные не делают того же. Не случайно, что в 20 веке такие протестанты, как Рудольф Бультман, подвергли Писание демифологизации, поскольку для них оно - Предание первоначальной Церкви, а не подлинная запись событий. Можно сделать вывод, что протестанты отвергают Предания не во имя Писания, а во имя того «мифа о Писании», который они придумали в 16 веке; этот миф выражен в словах «только Писание», и является началом протестантского предания, которое предало Писание. Интересно, что для протестантов Библия настолько сводится именно к тексту, а не к живому общению с Богом, без которого Библия не Библия, что лютеранские богословы признавали: средневековых иудейских ученых, добавивших гласные буквы в древнееврейский текст Писания, вдохновлял Святой Дух (!) (в Ветхом Завете на древнееврейском языке гласных не было)⁸²⁶. Аналогичная ситуация возникла в связи с предложенной протестантами концепцией «буквальной богодухновенности». Богодухновенно было каждое отдельное слово: Библия рассматривалась «структуралистски», как текст, а не как живое богодухновенное целое. В результате признавалась богодухновенность текстов, заимствованных Библией из других источников⁸²⁷. Например, в книге Деяний (17, 28) ап. Павел цитирует слова древнегреческого поэта Арата: «Мы Его и род». Вопрос: можем ли мы считать богодухновенными слова язычника, никогда не принимавшего истинного Бога? Конечно, нет: одно дело промысел Божий, другое – богодухновенность. Эти слова богодухновенны, поскольку являются элементом целого, - богодухновенных речей св. Павла. Но если рассматривать Библию как совокупность отдельных слов и фраз, и приписывать каждой изолированной единице богодухновенность, то непонятно, как этот языческий стих, взятый сам по себе, в отрыве от целого, может считаться богодухновенным.

В православии нет постоянной реформации предания, потому что оно ни Писание, ни Предание не сводит к текстам, и не сравнивает один текст с другим. Первична жизнь Бога в нас, ведь Церковь - это непрерывное Боговоплощение. Бог вселился в утробу Пречистой Марии, и Он всегда вселяется в души и тела христиан. Стало быть, и Писание, и творения отцов Церкви - это одна, непрерывная жизнь в Боге, хотя Писание непогрешимо, а отцы иногда ошибались. Для православия это не столько тексты, сколько живое дыхание Бога в людях. И это дыхание - дыхание Церкви как богочеловеческого организма: Бог живет не только на страницах Библии. Таким образом, бытие Церкви не сводится ни к Библии, ни к святым отцам, ибо глубины бытия Божьего выше слов, и именно из этого источника христианин черпает свою мудрость.

184. Протестанты всегда, так или иначе, осознавали, что отрицание ими Предания приводит к догматической анархии. Надо признать, что в раннем протестантизме были попытки отойти от «библеизма». Понятно, что у англикан, с их не до конца отброшенным католическим наследием, тотального «библеизма» не было, и Ланселот Эндрюз (ум. в 1626г.), находившийся под заметным влиянием восточных отцов Церкви, открыто говорил, что ортодоксальное христианство основывается не только на Библии, но и на первых пяти веках христианской истории⁸²⁸. Но такие попытки были и у лютеран. Например, лютеранский богослов 17 века Георг Каликст тоже говорил о «согласии первых пяти веков»⁸²⁹. Христианское богословие этого периода, имело все, необходимое для спасения, иначе пришлось бы признать, что за 500 лет не спасся ни один человек. Казалось бы, нет лучшей программы для возврата к православию, ибо мы верим так, как в «первые 5 веков». Но не тут-то было. Скажем, учение об оправдании верой для лютеран присутствует в Писании, но в первые 5 веков оно не было частью христианского учения. Значит, нужно выбирать «писание от Лютера», а не «согласие 5 веков». Впрочем, Каликст признавал, что те, кто отвергает учение об оправдании верой, не являются еретиками, поскольку придерживаются согласия первого периода существования Церкви⁸³⁰. Это уже шаг к екуменизму. Так или иначе, но его концепцию раскритиковали и лютеране, и католики. Лютеранам, естественно, не понравилась попытка Каликста в какой-то степени возвратиться к церковному преданию*.

Отрицание протестантами Предания во имя собственных преданий иногда доходило до смешного. Например, Лютер много писал о том, что папа – антихрист. В итоге это привело к тому, что вплоть до 20 века лютеранские авторы писали, что папа (все папство в целом и каждый в отдельности) – антихрист, о котором говорится в Писании⁸³¹, хотя и лютеранину должно быть очевидно, что антихрист – одна личность, которая властвует 3,5 года: при чем здесь папство? Конечно, среди пап были «плохие парни», которых можно считать дальними предшественниками антихриста, но не более того. Как видим, рабское следование Лютеру для лютеран оказалось важнее следования Писанию. По этому поводу Тиллих написал: «Под маркой «послушания слову Божию» требовалось подчинение букве Библии, но поскольку смысл Библии не очевиден, то требовалось подчинение особой интерпретации Библии особым, исторически устаревшим богословием»⁸³².

185. Разговор о протестантизме нельзя вести без того, чтобы сопоставлять его с какими-то другими системами религиозной мысли. Здесь напрашивается сопоставление с исламом. Уже при жизни Кальвина его воззрения сравнивали с исламом, что, естественно, не случайно. И учение о предопределении, и яростное отрицание свободы воли, – все это мусульмане отстаивали задолго до появления протестантов. Воспевание божественного гнева и фактическое объявление Бога Творцом зла, – все это имеет прямые аналогии с мусульманским миром. И там, и там, за этим стоит понимание Бога как Абсолютной Воли. Протестантский окказионализм, восхищение «божественным беззаконием», когда Бог творит одни события рядом с другими «по привычке», а не потому, что Он создал законы бытия, – все это уже имело место в исламе более чем за 500 лет до Кальвина и Лютера.

Мусульманские авторы трактовали причинность так: если человек берет в руки тростинку для письма и пишет, это не есть естественное сцепление волевого акта и телодвижений, – просто Аллах создает сразу 4 акциденции, которые не зависят друг от друга и связаны только одновременностью: а) желание человека

* Сегодня частичное возвращение к Преданию для консервативно настроенных лютеран заключается не только в обращении к восточным отцам, но и в известной доле самокритики: «Верно, и отцы реформации совершали ошибки. Они предполагали остаться единственно «правыми» после целых 15 веков христианства! Человеческая слабость отразилась, например, на отношениях не только к Риму того времени, но и между самими реформаторами. Она включала безуспешные диспуты по вопросу Евхаристии Лютера с Цвингли. Добрые намерения Меланхтона примирить католические крси с протестантскими еще до начала Тридентского собора кончились неудачей. Реформаторы, таким образом, и сами находились в ситуации «рубежа», «перелома», «кризиса», «конфликта» (Архиеп. Барон И. Крест и диалог. – С.462). Что ж, эти слова показывают только то, что лютеранство сохранило элементы церковности, в отличие от более радикальных общин: пятидесятники, например, не боятся быть единственно «правыми» и через 20 веков христианской истории. Епископ Барон самокритичен и екуменичен, полагая, что это и есть выход из кризиса христианства. Но, как мы видим, он сам признает, что протестанты не вывели христианство из «католического кризиса», поскольку сами находились в кризисе, т.е. они только усилили кризис. Конечно, кризис – это состояние любого христианина. В известном смысле можно сказать, что и Церковь постоянно находится в кризисе, поэтому и наступают события Апокалипсиса. Но это касается ее земной стороны, а не небесной. Православные верят, что все 2000 лет есть Церковь святых, и она не может находиться в кризисе, как не может в нем находиться Христос. Еретические сообщества отличаются от Церкви именно тем, что в кризисе находится не только их «земля», но и их «небеса»: их кризис – это кризис их святых. Барон находит положительные стороны во всех христианских исповеданиях, признавая «относительность» Истины в каждом из них. Предание любого исповедания, считает он, нельзя принимать полностью, т.е. все церкви ошибаются (конечно, в предании всегда есть «относительное человеческое», которое может меняться, но божественная истина неизменна и абсолютна, и она непрерывно присутствует в Предании Церкви. Современный румынский старец Иустин говорит по этому поводу: «Типикон – это вторично в сравнении с тем, что есть наша истинная сущность, призвание и миссия. Типикон – это человеческая, материальная вещь. Это не догма, не доктрина. Конечно, это важно, как и когда читать вечерню или тропари, или служить Божественную литургию правильным чином. Но также по-настоящему важно для нас выкристаллизовать дух жертвенности, который стоит за ними, и в самой основе этих внешних проявлений» (Поместные Православные Церкви. – М., 2004. – С.352). Т.е. для православия важно Предание не просто как административная преемственность (непрерывное рукоположение у католиков) или преемственность обрядов (как у старообрядцев), но как преемственность веры, святости, преемственность Духа Святого. Разумеется, преемственность веры не значит, что Типикон можно реформировать, как угодно. Католики реформировали свою литургию после Ватикана II, но – исходя из ложного духа «мира сего». Да, Типикон вторичен (у старообрядцев он, напротив, первичен), но его «изменяемость» должна подчиняться Преданию от Духа, а не от плоти). Но тогда это равносильно признанию того, что истинной Церкви никогда не было и нет до сих пор. Как же быть со спасением? Барон полагает, что фундаментальный принцип согласия всех исповеданий – это т.н. «теология креста», которая якобы только с Лютера начала развиваться. Но легко увидеть, что теология креста может быстро вырождаться в такую же бесплодную мифологию, как и принцип «только Писание», ведь разные исповедания по-разному понимают смысл Креста и необходимость его почитания. И потом, почему только теология креста: как быть, например, с теологией славы (воскресения)? Для православных Крест мыслим только в свете Воскресения, что понимает и лютеранский теолог.

писать; б) его способность сделать это; в) определенные движения руки; г) движения самой тростинки⁸³³. Как это похоже на многих протестантских авторов! Отсюда в исламе, как и позднее в протестантизме, вытекает отрицание «посредников в общении с Богом». Не случайно многие сравнивали мусульманских мулл с протестантскими пасторами. На практике в обоих случаях «непосредственное общение» приводит к тому, что свой «внутренний голос» (а нередко и голоса падших ангелов) принимаются за голос Бога. Человек общается сам с собой или с инфернальными силами, но ему кажется, что это возделенный диалог с Самим Богом. Чтобы избежать полной анархии в этом разноголосом хоре, спешно конструируют предание, которое в случае новых голосов всегда можно откорректировать. Естественно, оба исповедания тщетно видят выход из подобного хаоса в Священной Книге.

Абсолютизация сакрального текста тоже связывает протестантизм с исламом. Конечно, протестанты не дошли до мусульманского объявления священной книги таким же атрибутом Бога, как, например, милосердие, но двигались в том же направлении, - в направлении объявления Библии воплощением Бога. Трактовка чтения Священного Текста как причастия Богу в протестантизме, есть и в исламе: «литургическое чтение Корана как мотив принесения космической жертвы или ответного дара посредством приятия и выговаривания божественных Слов сравнимо с таинством христианской Евхаристии. Коран, подобно причащению хлебом и вином .. наполняет души и тела молящихся .. они наполняют себя Словом»⁸³⁴. Т.е. живое общение с Богом здесь сводится к чтению текста. Мусульмане при этом более последовательны, считая свой священный текст стороной бытия Бога, в отличие от протестантов. С точки зрения православия, чтение Писания можно считать таинством, но при главенствующей роли Евхаристии и других таинств Церкви. Человек может приобщаться к божественной мудрости, читая Писание, если он живет жизнью Церкви. Но когда чтение Писания заменяет живое общение с Богом, оно приносит только падение. Обожествляя текст Библии, протестанты (баптисты, например) вместо икон используют таблички с цитатами из Библии. И эта практика есть в исламе: «мусульманская каллиграфия как графическое воплощение Слова сродни христианской иконе, каллиграфическая вязь сакральна уже сама по себе и остается таковой, даже не будучи прочитанной или прочитываемой»⁸³⁵. В протестантских табличках нет красоты и ощущения сакральности, но в остальном функции схожи: это как бы воплощение божественного, которое должно всегда присутствовать в жизни верующего. Не случайно, что у протестантов критерием воцерковленности является чтение Библии, - это отражение того факта, что Библия воспринимается не просто как слово Бога, но в какой-то степени как Сам Бог.

Протестантское и мусульманское иконоборчество тоже имеют немало сходства. Отрицание почитания святых и святынь (хотя в исламе с этим не все так просто) в обеих религиях построено на недостаточно личном понимании Бога. Христос говорит Своему Отцу: «славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 22). На этом и построено почитание святых и святынь в православии: это почитание не тварного, но Бога, божественной славы. Но в протестантизме и исламе Бог не делится Своей славой, Он замкнут в Себе. Он не Личность, которая передает себя другому, но самозамкнутое Бытие. Вспомним, как Кальвин говорил, что присутствие Христа в хлебе Евхаристии «унижает» Бога. За этим кроется сходное с исламом ощущение, что присутствие Бога на земле, Его снисхождение до земного бытия оскорбительно, т.к. Бог не может так «унижаться», Он пребывает в недоступных небесах. Конечно, протестанты признают воплощение Бога во Христе, но серьезные рецидивы концепции «недоступного Бога» остались: Бога нет в святынях, Его нет в таинствах, Он недоступен в святых. Отсюда своеобразная «пуританская мораль» и в протестантизме, и в исламе: мораль строгих запретов, попытка удержать самого себя от греха с помощью собственных сил, уничтожает здесь мораль трансформации Богом человека. Не случайна «антиалкогольная» направленность морали и там, и здесь (то же и в старообрядчестве): когда приобщение к божественному невозможно, то человек начинает пытаться в одиночку шлифовать самого себя, заставлять себя быть «лучше».

Догмат о Троице базируется на Личности Бога: если Бог – Личность, то Отец отдает всю полноту Своей божественности Сыну и Духу. В исламе именно по этой причине догмат о Троице отвергается: Аллах не делится своей божественностью ни с кем. Но ведь и в протестантизме догмат о Троице находится на подозрении: в протестантском мире постоянно возникают группы, которые его отвергают. Что же касается остальных, то они нашли другой путь: вера в Троицу признается, но она почти не покидает книг по догматике, она мало проявляется в жизни Церкви; сам термин «Троица» протестанты употребляют сравнительно редко; в Троицу верят, но не живут Троицей. Характерно, как, например, кальвинист А. Макграт обсуждает известную проблему *filioque*. Все его обсуждение направлено к тому, что безразлично, - верить, что Святой Дух исходит от Отца, или от Отца и Сына⁸³⁶. Догмат о Троице протестантам попросту не очень интере-

сен*. Православные знают, что принятие католиками и протестантами *filioque* привело к обезличиванию Святого Духа, и, в конце концов, к обезличиванию Троицы. Это, конечно, приближает к исламу. Если угодно, протестантизм, - это «ислам» внутри христианства.

186. Наконец, для протестантов нередки симпатии к несторианству в христологии, что опять-таки является «мостом» к исламу. Ислам не чужд некоторого «несторианства» (точнее сказать, арианства): непорочное зачатие Иисуса признается, Он называется «речением истины», «словом и духом Аллаха», «приближенным к Аллаху». Несториане ведь говорили, что Бог обитал в Иисусе больше, чем в каком-либо из пророков. У мусульман «больше» Христа только Мухаммед. Протестанты постоянно говорят о некоторых симпатиях к несторианству. Один автор пишет, что именование Девы Марии «Христородицей» «можно считать вполне оправданным»⁸³⁷. Другой говорит, что Несторий не был «несторианцем» и только из-за врагов он был несправедливо осужден⁸³⁸. Нежелание значительной части протестантов именовать Деву Марию Богородицей несет в себе несторианский привкус: как будто Она родила человека, в которого вселился Бог. Характерно, что М. Эриксон критикует точку зрения, что у Христа не было конкретной человеческой личности⁸³⁹. Тот же автор в одном месте фактически утверждает, что в Сыне Божьем имеет место соединение Его Личности с конкретной человеческой личностью Иисуса из Назарета⁸⁴⁰.

Для православных эта проблема разрешается так: «ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою ипостась Слова сделалась сложною; сложною же – из двух совершенных природ, божества и человечества»⁸⁴¹. Иными словами, никакой отдельной человеческой личности Иисуса нет, - с самого момента Воплощения, человечество образуется в Личности Слова. Если угодно, человеческая личность Христа - это Его божественная ипостась; с момента непорочного зачатия божественная личность Сына Божьего является Его человеческой личностью, но никакого отдельного человеческого «я» нет. У протестантов же мелькает тень несторианства. Не случайно, что они еще с 17 века в лице «кенотической школы» пришли к выводу, что Сын Божий по воплощении отказался от ряда Своих божественных свойств или вообще не проявлял их⁸⁴², а в 20 веке протестантизм затопила волна арианства, т.е. полного отказа от какой-либо божественности Иисуса. Эта тенденция дехристианизирует протестантизм, зато создает перспективы для диалога с исламом.

187. Отношение «евангелического» протестантизма к Пренепорочной Деве представляет собой смесь непонимания с явными подтасовками фактов. Например, в Энциклопедическом словаре американских евангеликов утверждается, что термин «Богородица» возник не ранее 320г., а Ее почитание связано с 3-м Вселенским Собором, который якобы предписал всем чтить Деву Марию. На самом же деле «поклонение Марии» восходит к гностикам и секте коллиридиан⁸⁴³. Во-первых, термин «Богородица» употреблял уже Ориген, судя по свидетельству св. Григория Чудотворца, т.е. он возник приблизительно на 100 лет раньше, чем пишут протестанты. Во-вторых, у гностиков были попытки обожествления Марии: они представляли Ее либо в виде женского божества, либо как женское воплощение бога, третью ипостась Троицы (последнее было и в секте коллиридиан); очевидно, что критика Мухаммедом в Коране догмата о Троице связана именно с этим аспектом мысли гностиков и коллиридиан (по Корану Троица якобы состоит из Аллаха, Исы (Иисуса) и Марьям (Девы Марии)). Но при чем здесь православие? Оно придерживается чего-то подобного?! Св. Епифаний Кипрский в 4в. открыто критиковал секту коллиридиан за обожествление Девы Марии (при этом он критиковал и секту антидикомарианитов, отрицавших девство Богоматери и Ее почитание). Так что Церковь никогда не принимала этих еретических воззрений. Что касается того, что почитание Богоматери якобы возникло после 431г. (III Вселенский Собор), то как же объяснить, что у св. Ефрема Сирина, умершего за 60 лет до этого, мы находим множество прекраснейших молитв к Ней, где почитание Девы представлено во всем нынешнем блеске? Даже очень критически настроенный протестант не может не признать, что молитвы к святым были уже по меньшей мере в 3 веке: очевидно, что и молитвы к Богородице как Святейшей из святых тоже были тогда.

* Вот что А.Макрат пишет о Святом Духе: «Святой Дух долгое время был «зоплушкой» Троицы. Другие две сестры могли отправляться на богословские балы; Святой Дух каждый раз оставался дома» (Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.250). Фраза почти кощунственная. Как будто не было святых Василия Великого и Григория Богослова, в трудах которых богословие Святого Духа достигло невиданной высоты.. Каппадокийцы вообще вызывают критику Макрата, т.к. они якобы недостаточно подчеркивали единство Бога в Троице. Конечно, для западного христианства, где единство Сущности важнее Троичности Ипостасей, православие, в котором Бог всегда Троиедин (а не вначале един, а затем троичен) будет казаться учением, склонным к «разделению» Троицы на «трех богов». Макрат говорит: «учение о Троице является последним христианским словом о Боге. Мы не начинаем с него, а кончаем им.» (Макрат А. Понимание Троицы. – Одесса, 1995. -С.153). Учение о Троице для Макрата - плод размышлений, а не отражение жизни в Троицином Боге. Первично здесь не чувство Троицы, не пребывание в Троицином, но деятельность разума. Протестантизм лишен живого восприятия Троицы, поэтому для него богословие Троицыного Бога – это результат длительных интеллектуальных рассуждений, а не биение сердца в Отце, Сыне и Святом Духе. Не случайно Макрат утверждает: «Отец, Сын и Святой Дух являются главными строительными блоками христианского понимания Бога» (там же, С.142). Как видим, не бытие в Троице порождает тринитарное богословие, но сознание из рациональных «моделей» Бога конструирует «понимание Троицы»: «модель» Отца, «модель» Сына, «модель» Духа синтезируются умом в «модель» Троицы (см. там же). В таком теоретизировании почти нет места для живого, мистического дыхания Троициного Бога.

Неприязнь протестантов к Божьей Матери доходит до того, что они, даже в лице вполне «ортодоксальных» авторов, начинают говорить о том, что вера в непорочное зачатие Христа необязательна: можно спастись, не имея веры в это⁸⁴⁴. Баптист М. Эриксон пытается даже предложить аргументы против непорочного зачатия. Он считает, что «Иисус вполне мог быть Богочеловеком при наличии двух человеческих родителей»⁸⁴⁵. Автор почему-то забывает, что в случае двух земных родителей была бы человеческая личность, которую при воплощении Сын Божий должен был бы уничтожить (иначе несторианство с двумя субъектами – божественным и человеческим), а это – насилие, которого не совершает Бог. Автор признает, что воплощение без непорочного зачатия некоторые богословы «называют «мгновенным адопцианством»^{*}, поскольку предполагается, что человек мог существовать сам по себе без привнесения в него божественной природы»⁸⁴⁶. Такая точка зрения ему не нравится, но он настаивает на Боговоплощении с участием отца и матери, попутно указывая, что обычный человек тоже мог быть создан Богом с помощью непорочного зачатия⁸⁴⁷ (это уже похоже на мусульманскую точку зрения на зачатие Иисуса и отдает «волюнтаризмом»), – Бог производит человеческие личности сверхъестественным путем).

И напрасно автор пытается доказать, что непорочное зачатие либо приводит к представлению о том, что источник порочности – отец, либо к тому, что порочен половой акт⁸⁴⁸. Порочен не половой акт и, разумеется, никто не видит источник порочности в мужчинах, но именно через половой акт передается первородная греховность как адова болезнь рода человеческого, поэтому Бог воплощается без него. Эриксон предлагает смотреть на зачатие Христа так же, как католики смотрят на «непорочное зачатие» Девы Марии: «если Святой Дух предотвратил передачу Иисусу греховности от Марии, разве Он не мог предотвратить ее передачу и от Иосифа?»⁸⁴⁹. Проблема здесь в том, что в этом случае автор опять допускает наличие насилия со стороны Бога (как его допускают и католики по отношению к зачатию Богоматери): вместо зачатия человека, Он навязывает родителям Богочеловека, а человека уничтожает. Протестант не понимает смысла подвига Богоматери, что связано с доктриной предопределения. Для протестантов не существует свободного ответа Девы на слова архангела. Недаром протестанты критикуют св. Иринея Лионского, поскольку он называл Богородицу «новой Евой» и считал, что Ее послушание стало причиной спасения человечества, а для них это «слишком высокая оценка роли человека в искуплении» и начало «мариологии»⁸⁵⁰. Но если отвергать роль человека в спасении, тогда многое становится непонятным. Эриксон говорит, что «в Марии не было ничего выдающегося .. огромное число еврейских девушек могли бы родить Сына Божьего»⁸⁵¹. Но если это так, почему Бог ждал тысячи лет, чтобы воплотиться? Все это время было «огромное количество девушек». Та же проблема и с «двумя родителями» Иисуса. Если Бог может насильственно вмешаться в дело Своего воплощения, то почему бы Ему не «воплотиться» сразу от Адама и Евы?!

Для протестантов избрание Девы Марии Матерью Бога, по сути, беспричинно: Она, или любая другая, – неважно; Богу было все равно от кого воплощаться. Для нас Ее избрание обусловлено Ее высочайшей и непревзойденной святостью среди людей, причем святость для православных, – это не объявление Бога (позиционная, декларативная, номинальная святость протестантов), не насильственное вкладывание в человека чего-то чуждого ему, но результат сотрудничества Бога и человека. Именно Пречистая Дева так свободно ответила на Божий призыв к спасению, как никто до Нее, и Она стала Матерью Божьей. Вечная девственность Марии для православных необходима в деле воплощения потому, что девственность выше брака, поскольку это совершенная отдача себя Богу. Т.к. протестанты этого не понимают и думают как раз наоборот (у них аллергия на девство), то для них девственность Богоматери не имеет большого значения, и они даже отрицают рождение Христа без разрушения девственности⁸⁵². Т.е. они думают, что рождение Христа было обычным, тленным, не понимая, что Христос, призванный освободить человечество от адамова тления, должен быть не только нетленно зачат, но и нетленно рожден. Муки рождения, – следствие первородного греха, но Христос без него, следовательно, рожден без мук, без разрушения девства. Таким образом, для православных и высочайшая святость Богородицы, и Ее приснодевство необходимы как свободное и совершенное условие для Боговоплощения. В этом и состоит промысел Божий: только увидя такое совершенство святости и девства Бог может свободно воплотиться; без свободного ответа Богу именно такой Девы нет спасения. Для того, чтобы такая Дева появилась среди людей, Богу понадобились тысячи лет^{*}. Но у протестантов здесь нет промысла Божьего. Есть просто насильственное и безразличное действие Бога, поэтому они пытаются обойти непорочное зачатие как соединение божественной и человеческой свободы и предложить другие варианты

^{*} Адопцианство – ересь несторианского толка.

^{*} Характерно, что протестанты пытаются стереть имя Богоматери даже из языка. Вот что говорит известный ирландский поэт Шеймас Хини: «Как я убедился, английский язык отвергает католицизм. Примерно в 17 веке из английского языка было выметено все, что имело отношение к определенным областям – благочестию и дарам. Взять Пресвятую Деву, сколько с Нею в английском языке затруднений. Если же мы обратимся к испанскому языку, то Богородица – не только объект почитания, Она занимает чрезвычайно важное место в повседневной жизни» (Цит. по изд.: Бродский И.А. Большая книга интервью. – М., 2000. – С.401).

Боговоплощения, которые связаны насилием. Вспоминается, как Иосиф Бродский часто говорил, что ему нравится кальвинизм, поскольку Бог – это насилие..

188. Поскольку современные протестанты не могут похвастаться ни неизменностью учения, ни красотой святости, они пытаются идти другим путем. Например, кальвинисты настаивают, что их учение ведет к особенно высокой нравственности⁸⁵³. Но отвечал ли требованиям высокой нравственности сам Кальвин? Вот характеристика светского автора: «убежденный в своей непогрешимости, он всех своих противников считает врагами божественной истины, орудиями сатаны, злобными богохульниками .. нет наказания, которое казалось бы ему достаточно строгим для людей, не признающих божественного слова, истинным глашатаем которого он считает себя; нет брани, достаточно сильной для них. «Нечестивые собаки», «шипящие змеи», «дикие звери» и т.п. – вот обычные эпитеты, которыми он награждает своих противников»⁸⁵⁴. Когда Кальвин стал диктатором Женевы, он ввел там весьма жестокие порядки. Он образовал консисторию, или коллегия старейшин. Это было нечто среднее между трибуналом инквизиции и светским судом, что воплощало взгляды Кальвина на связь церкви и государства. Члены консистории обязаны были преследовать всякое богохульство, идолопоклонство и безнравственность. Воплощалось это своеобразно. Смертная казнь была предусмотрена за богохульство, ересь, подрыв существующего строя, супружескую измену, проклятие отца сыном. В небольшом городе за 4 года было вынесено 58 смертных приговоров и 76 человек было изгнано. Пытка была необходимой принадлежностью любого допроса. Детей заставляли свидетельствовать против родителей. 27 человек было изгнано только по подозрению. За три месяца 34 человека погибло (были убиты или покончили жизнь самоубийством) в связи с обвинениями в колдовстве⁸⁵⁵.

Дисциплина, установленная Кальвином, была железной: «Богатые и бедные, мужчины и женщины должны были по первому требованию предстать перед грозным трибуналом и за малейшее, нечаянно сорвавшееся, вольное слово, за улыбку некстати во время проповеди, за слишком нарядный костюм, за завитые волосы выслушивали гневные приговоры, выставлялись у позорного столба, подвергались .. штрафам, тюремному заключению»⁸⁵⁶. Кстати, Кальвин вносил регламентацию в малейшие детали, определяя цвет и фасон костюмов, а также качество материи. Это касалось и пищи. Однажды три кожевника были приговорены к трехдневному заключению, т.к. съели за завтраком три дюжины пирожков!⁸⁵⁷ Собственно, церковная дисциплина в Женеве Кальвина была жестче, чем в других церквях. Человек должен был всегда посещать только свою приходскую церковь. Если он заболел, то в течение трех дней должен был уведомить священника. Если кто-то хранил у себя икону, крестик или четки, то это приводило к жестокому наказанию за «католическую ересь»⁸⁵⁸. В связи с этим, Вольтер как-то сказал, что «Кальвин широко растворил двери монастырей, но не для того, чтобы все монахи вышли из них, а для того, чтобы загнать туда весь мир»⁸⁵⁹. Поэтому, когда говорят о высокой нравственности в кальвинистской Женеве, то надо добавить: да, это «нравственность», но это «нравственность» тоталитарного режима, «нравственность» сюрреалистического монастыря.

189. Теперь мы лучше понимаем, что и Бог у Кальвина отражает его собственный характер. Бог, который систематически подавляет человеческую личность, и с мстительной сатанинской злобой обрушивает на невинных свое возмездие. Церковь Кальвина не ведает духовным врачеванием, не изгоняет бесов, - у нее отняты эти функции. Как она может заниматься этим, если «кальвинистский бог» исполняет поистине дьявольские функции? Чтобы заняться врачеванием, нужно изгнать такого «бога». Зато кальвинисты находят свой успех в другом. Они хвалятся тем, что «торговля осознала свою силу, искусство и наука освободились от церковных уз и были предоставлены самим себе, а человек начал понимать, что подчинять природу с ее скрытыми силами и богатствами - святой долг»⁸⁶⁰. Действительно, неоднократно приходится слышать и читать, что там, где победили кальвинисты, есть «нормальная экономика». Как будто в этом был смысл прихода Христа! Впрочем, для протестантов очень важно, что «основы учения Иисуса оказали большое влияние на сферу бизнеса»⁸⁶¹. Для цитируемого автора изменения, которые Христос принес в мир, в первую очередь сказываются в области социальных преобразований, медицины, бизнеса, науки, законодательства и политики, культуры и образования⁸⁶². О святости христиан, видимо, и говорить не стоит. Непонятно, зачем хвалиться, что протестанты освободили от власти религии искусство и науку. Неужели мы не видим, что сейчас это привело к обезбоженным науке и искусству?

Такое ощущение, что А. Кайпер придерживается эволюционной позиции: чем дальше христианство отходит от времени апостолов, тем оно «прогрессивнее»: лютеране «прогрессивнее» католиков, а кальвинисты «прогрессивнее» лютеран. Просто смешно читать, что кальвинизм, оказывающийся, способствовал бурному прогрессу искусства!⁸⁶³ Это сказано об исповедании, отличающемся самым жестким иконоборчеством, представители которого в иные времена уничтожали иконы и статуи налево и направо! Этот автор пишет,

что Кальвин убрал «мирские атрибуты» из богослужения, чтобы верующие «подняли глаза к небесам»⁸⁶⁴. Это все равно как сказать: надо уничтожить природу, потому что она скрывает от нас Бога. Впрочем, современное уничтожение природы – прямое следствие кальвинизма. Они ведь способствовали развитию коммерции своим учением о святости обогащения, они говорили, что природу нужно покорять и подчинять, а не освящать, – и вот, мы видим результаты. Кальвинисты не могут понять, что земное надо освящать, пропитывать небесным. Отсюда и обрядность как средство восхождения к Небу. Стремление к духовному за счет уничтожения материального означает смерть, – отделение души от тела, отделение Бога от мира. Ненависть к красоте храмов и богослужения, к *splendor ecclesiae* (великолепию церкви) привела к тому, что храмы превратились в безцветные, бессмысленные и безобразные здания, о которых даже трудно сказать, что это – храмы.

В связи с этим правильно сказано о «похоронном пуританстве» американской архитектуры⁸⁶⁵ (впрочем, еще в 19 веке Ницше говорил о протестантских церквях как «могилах и надгробиях Бога»⁸⁶⁶). В лучшем случае архитектура этих храмов может быть названа «недоготикой», ибо ей не хватает католического полета, – кальвинисты на земле заняты увеличением материального благосостояния. Известный протестантский богослов Пауль Тиллих как-то сказал, что для него символом протестантского духа в искусстве является «Герника» Пикассо⁸⁶⁷. Представьте себе: для православия символ искусства – это «Троица» преп. Андрея Рублева, для католиков – «Сикстинская Мадонна» Рафаэля (или «Пьета» Микеланджело), а для протестантов – ужасы и безобразия коммуниста Пикассо! Но есть произведение, которое лучше отражает протестантизм, чем «Герника»: это – картина Рембрандта «Урок анатомии доктора Деймана» (1656)⁸⁶⁸. По композиции эта картина напоминает известный шедевр Андреа Мантеньи «Мертвый Христос». На картине Мантеньи смерть Христа изображена довольно натуралистично, и кажется, что умер Бог. На картине Рембрандта анатомируют человека: с черепа снята кожа, и доктор показывает строение мозга. Кажется, что это протестанты анатомируют мертвого Бога. Скальпелем своего разума они разрезали Церковь и таинства, и уничтожили Бога в них: теперь они анатомируют Его и показывают это на публике. Существует и другая картина, свидетельствующая о протестантском видении мира: это «Притча о слепых» (1568) Питера Брейгеля Старшего⁸⁶⁹. Все слепые на этой картине смотрят в разные стороны, напоминая многоголовое, безумное, обреченное на страдания чудовище. Это и есть потерявшая Бога протестантская церковь, где слепые ведут слепых, и каждый думает, что смотрит на своего «личного Иисуса», а в действительности не видит ничего.

Искусствовед О. Бенеш утверждает, что на картинах Брейгеля люди изображаются в виде манекенов с одними и теми же лицами, т.е. человек – это часть безликой массы, которая управляется законами часового механизма вселенной: «повседневная жизнь, страдания и радости человека протекают так, как предвычислено в этом часовом механизме»⁸⁷⁰. Но это и есть концепция церкви в американском протестантизме, это и есть лицо американского протестанта. Еще в 1503 году Альбрехт Дюрер создал рисунок «Мертвый Христос в терновом венце» (хранится в Британском музее). На нем изображена бесконечная агония смерти, застывшие судороги Сущего, навсегда остановившаяся конвульсия Неба: белки глаз почти не видны из-под закрытых век, уста открыты в последнем крике Бога, – после этого воскресение невозможно, т.к. не будет «после». Это лицо реформации. Вскоре Грюневальд напишет свои знаменитые картины, в которых страдания Христа, – это страдания умирающего Бога, покидающего Свою человеческую природу, а затем, – навсегда покинувшего Самого Себя в полной и окончательной смерти. В 19 веке бывший лютеранин, а впоследствии ученик Фейербаха и анархист Макс Штирнер напишет: «У врат нового мира стоит «богочеловек». Рассыплется ли в прах в конце этой эпохи Бог в богочеловеке, и может ли действительно умереть богочеловек, если умрет в нем только Бог? Над этим вопросом не задумывались и считали, что покончили с ним, проведя победоносно до конца работу просвещения – преодоления Бога, не заметив .. что человек убил Бога, чтобы отныне стать «единым Богом на небесах». Потустороннее вне нас уничтожено, но потустороннее в нас стало новым небом. И оно призывает нас к новому сокрушению его .. Как можете вы верить, что мертв богочеловек, пока не умрет в нем, кроме Бога, также и человек?»⁸⁷¹. Перед нами не что иное, как ужасающе правдивый комментарий к Грюневальду и к жизни протестантского человечества.

190. Если уж говорить об искусстве, то вспомните портреты Лютера, созданные его соратником Лукасом Кранахом. На нас смотрит оплывшее лицо толстого бюргера, в котором ничего духовного не видно за версту. Покажите эти портреты людям, которые не знают, кто это: пусть они попытаются сказать что-нибудь о личности, изображенной на них. А потом скажите, что этот человек, который, как кажется, очень любит пиво* и сосиски, является величайшим святым протестантизма! Протестанты отмечают, что в сред-

* Кстати о пиве. Любопытная цитата из Ницше: «Сколько пива в протестантском христианстве. Мыслима ли более духовно-затхлая, более ленивая, развалистая форма христианской веры, чем верования среднего немецкого протестанта? .. чувство протестантизма настолько угасло, что сильнее антипротестантские движения не

ние века «художник занимался только идеализированными фигурами пророков и апостолов, святых и священников; теперь же, когда он увидел, как Бог избирает грузчика и рабочего, он стал проявлять внимание не только к голове или фигуре обычного человека, но и воспроизводить то, что выражает жизнь человека любого социального положения и состояния. До той поры глаза были прикованы к страданиям «Мужа Скорбей», теперь некоторые начали понимать, что есть и скрытое страдание. Общее горе открывает доселе неисследованные глубины человеческого сердца и, тем самым, дает возможность гораздо лучше изобразить еще более глубокую бездну голгофских страданий»⁸⁷².

Конечно, изображения рабочих и грузчиков помогут нам гораздо лучше понять глубину Голгофы по сравнению с образами Распятия!!! Но кальвинисты открыто приветствуют светское, все более антихристианское по сути искусство, поскольку они придерживаются порочной логики: «Человеку следует показать его собственное безумие, что бы он отошел от зла»⁸⁷³. Нужно показывать безбожие, сумасшествие, но нельзя показывать святость: от этого протестантское искусство отказалось. Они забыли, что мир и без того заражен грехом: людей нужно вести к преображению, а к чему ведет показ безумия? Много людей пришло к Христу, созерцая полотна безумных художников 20 века? И потом, разве изображения Распятия не показывают ярче всего наше безумие? Но они показывают и избавление от него – в Святом Страстотерпце. Этого избавления нет в искусстве, порожденном реформацией. Что есть? Есть другое искусство. Интересно, что фамилия первого кальвинистского композитора была... Буржуа⁸⁷⁴. Не знаю, но почему-то приходит на ум поговорка: кто платит, тот и заказывает музыку.. Нидерландский кальвинист А. Кайпер говорит: «пусть кальвинизм – лишь Эолова арфа, совершенно бессильная без Духа Божия; и все же мы чувствуем, что Бог повелел нам держать ее наготове в окне Святого Сиона, ожидая, когда повеет Дух»⁸⁷⁵. Нет, господа, ваша арфа не наполнится Духом: вы изгнали Бога из церкви еще в 16 веке, и поэтому му арфа кальвинизма остается бессильной и сейчас.

Лютеранский пастор Вильгельм Буш рассказывает, как он увидел в Любекском соборе Германии «Распятие» Ганса Мемлинга (1491): «Чудесная картина: воины, бросающие жребий, пестрая толпа людей, плачущие женщины, насмехающиеся фарисеи. И над всем этим возвышаются три креста. Вдруг я замечаю удивительное: посреди этой толпы, под крестом Иисуса, виднеется пятно травянистого покрова, пустое место .. Что Ганс Мемлинг мыслил этим сказать? .. Мой друг пояснил: «Я думаю, он хотел сказать: «Здесь, под крестом Иисуса, есть свободное место, ты можешь его занять!» .. И для Вас это место тоже свободно! Неужели Вы оставите это место свободным навсегда?»⁸⁷⁶. Кстати говоря, на картине Мемлинга свободное место есть слева от Креста, там, где воины бросают жребий и находится злой разбойник (справа - плачущая Богоматерь и разбойник благоразумный). То есть, - это адская сторона. Нужно ли спешить нам занять это место?! Но даже если не думать так, то разве протестанты заняли место у креста Господа? На католических картинах Распятия св. Мария Магдалина нередко обнимает подножие Креста. Но для этого Крест нужно чтить. Дети реформации не хотят этого делать. Вот и остается рядом с Распятием незанятое место: его могли бы занять души протестантов, возвратись они в Церковь. Но они избрали свой путь, а не Божий, поэтому возле Распятия Спасителя, - пустота, дыра в литургическом пространстве Страстей, в которую вылилась благодать крови Иисуса, лишенность причастия, пустырь реформации, едва прикрытый зеленой травой, под которым провал в бездну.

191. Мы говорим в основном о западных протестантах, но в России мы общаемся, естественно, с «нашими». Что же они думают о нас? К сожалению, с горечью приходится констатировать, что западные протестанты порой умереннее относятся к православию, чем российские. Конечно, и те, и другие о православии знают мало. Например, в огромном, почти 1500-страничном теологическом словаре энциклопедического формата читаешь, что, оказывается, православные признают чистилище⁸⁷⁷. И все же, западные протестанты реже пишут о нас в таком оскорбительном тоне, как «наши». Однажды мне попала в руки баптистская газета «Эдем». В газете была напечатана проповедь пастора. Тема была взята из пророка Даниила. В конце проповеди пастор сказал, что есть такие плохие люди, которые носят бога в кармане. Вытащат его из кармана, помолятся ему, положат обратно в карман, а потом уже помолятся настоящему Богу. Дальше он говорит, что вот такая это «вавилонская» Церковь, в которой ничего Божьего не осталось, в общем - «Остапа несло». Это у баптистов называется, - критиковать почитание икон. Если интеллектуальный уровень этого пастора не позволяет ему понять, что икона – это не Бог, то что можно сказать о его прихожанах?

Я думал, что это – единичный случай, но вот познакомился с пятидесятнической газетой «Тимофей». В ней такая история: где-то на Западной Украине у бабушки замироточила икона; бабушка обрадовалась

ощущаются более как таковые (пример: вагнеровский Парсифаль) .. Бисмарк понял, что протестантизма вообще уже более нет. Протестантизм – это умственно нечистоплотная и скучная форма декаданса» (Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1994. – С.78). Потомок лютеранских пасторов имел право так сказать!

чуду, но тут выяснилось, что у нее лопнула банка с грибочками, и капли попали на икону. Дескать, какие глупые эти православные. Я не знаю, - возможно, такой случай действительно имел место, но ведь все мироточение икон в этой газете сведено только к этому случаю, а это называется «черный пиар», нечестная игра. К счастью, есть протестанты, которые хотя бы пытаются сохранить объективность. Например, баптист Марк Макаров, увидев слезоточение иконы Божьей Матери в православном храме в Чикаго, просто говорит «не знаю», а не заливается потоком неграмотной брани⁸⁷⁸. В его же книге приведен такой пример: «обращение к Богу резко повышает уровень энергетики больных органов, быстро доводя ее до нормального состояния. Аналогичный эффект достигается даже в том случае, если больной просто мысленно перекрестится! К такому же результату приводит и употребление в пищу куличей и яиц, освященных в церкви, как, впрочем, и ношение нательного креста и цепочки, если они тоже освящены в церкви. При этом наблюдения показали, что достичь подобного эффекта с помощью внушения (даже под гипнозом) не удастся»⁸⁷⁹. Проповедь православия в протестантской книге!

192. Конечно, можно понять, откуда берутся протестантские измышления против икон. Несколько лет назад, в субботнем выпуске «Комсомольской правды» я увидел на первой странице, где анонсируется содержание номера, небольшой заголовок: «Какой иконе нужно молиться». На соответствующей странице было, в частности, написано: иконе «Спас нерукотворный» нужно молиться, потому что у нее «мощная энергетика»! Понятно, что это попросту оккультный бред, язычество. Православные молятся Богу, а не иконе, и Бог через икону изливает благодать, а не икона подает «энергетику». Но представьте себе протестанта за чтением этой статьи. Прочитав ее, он только еще больше уверится в том, что православные – это не более, чем дешевые идолопоклонники, которые поклоняются дереву, и ждут от него исцелений. Да, к иконе можно относиться язычески: если человек носит икону в кармане как некий талисман, и ни разу не молился Богу перед ней, то это – рецидив язычества. Но при чем здесь православное иконопочитание? Протестантам хочется сказать: господа, прочитайте хотя бы одну православную книгу о почитании икон, и критикуйте ее, - нельзя же все время полемизировать по принципу «мне одна бабушка сказала».

193. Увы, зачастую протестанты избегают серьезной полемики. Если они уже несколько раз переиздали крайне безграмотную книгу П. Рогозина «Откуда все это появилось», о которой в Интернете кто-то сказал, что ему жалко деревьев, пошедших на изготовление бумаги для этой книги, то это говорит о нежелании полемизировать честно. В последнее время в рядах отечественных баптистских публицистов выдвинулся г-н Подберезский. Его сочинения особой богословской эрудицией тоже не отличаются. Например, этот человек соглашается с мнением, что русский атеизм является порождением апофатического богословия⁸⁸⁰. Очень доказательный тезис! А в своей книге этот «эрудит» приписывает о. Георгию Флоровскому симпатии к пятидесятникам, и фактически зачисляет его в эти ряды⁸⁸¹. Полемизируя с о. Сергием Булгаковым, г-н Подберезский говорит, что в протестантизме есть мистики. И называет .. Якоба Беме* и Эммануэля Сведенборга⁸⁸². Позвольте, но это оккультисты, хотя и вышедшие из лютеранской среды. Доктору филологических наук Подберезскому следовало бы это знать. Это все равно, как если бы я сказал: «православный мистик» Даниил Андреев.

В своей книге Подберезский хвалит сектантов всех мастей: все они хороши. А вот о православных мало добрых слов, зато много непонимания и злорадства. Непонятно, зачем пересказывать старый затасканный анекдот о православном священнике, который якобы в ответ на все вопросы отвечает «изыди» и «чур меня!»⁸⁸³. Честно говоря, за всю свою жизнь я не встречал ни одного православного священника, который употреблял бы подобные выражения. Можно сказать лишь одно: злоба и недостаток богословского чутья приводят автора к невозможности понять православие. Ему нравится рисовать карикатуры, а потом их разрывать. Например, Подберезский думает, что православные хотят «купить» побольше благодати, чтобы спастись, и именно поэтому люди постригались в монахи на смертном одре⁸⁸⁴. Он умалчивает о том, что отцы Церкви критиковали обычай креститься незадолго до смерти, чтобы умереть безгрешным и гарантировать вход в рай, т.е. позиция православия противоположна тому, что критикует автор. Православию чужды поиски гарантий спасения в отличие от протестантов. И люди постригались в монахи перед смертью не из желания гарантировать вход в рай (если у кого-то были подобные мотивы, то это грех), но из желания умереть благочестиво, из любви к Богу.

Неужели христианин не должен стремиться к благочестивой кончине, не должен тянуться к Богу на пороге смерти? Или протестанты всерьез думают, что люди, всем сердцем и душой исповедующиеся и причащающиеся Телу и Крови Христовым перед кончиной тоже стремятся «купить» спасение? А вот если

* Перед смертью Беме сказал: «Nun fahre ich ins Paradies» (теперь я отправляюсь в рай) (Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. – Т.1. – С.192). Это и есть вся «протестантская мистика».

христианин не стремится к непорочной кончине и не испытывает желания покаяться, уверенный, что он и так будет в раю, то какой же это христианин? Видимо, из числа единоверцев г-на Подберезского. Иисусову молитву исихастов этот «знаток» сравнивает с упражнениями йогов, словно забывая, что мантры не предполагают покаяния, - разве одно и то же, - повторять «я есмь беспредельное», считая себя богом, или непрестанно молить Христа о том, чтобы Он помиловал нас?! Он соглашается с чудовищным мнением, что поклоняться Кресту, - это все равно, что поклоняться электрическому стулу⁸⁸⁵. Вряд ли г-ну Подберезскому понравилось бы, если за эту фразу его обвинили в сатанизме. А ведь действительно, похоже! И это звучит как лучшее подтверждение ложности протестантизма.

Этот человек, как и все протестанты, не может определиться, кому верить: с одной стороны, он пишет: «Неужели Святой Дух может снизойти на человека только с позволения церкви? Или только церковь может толковать – Святой ли это Дух?»⁸⁸⁶. Протестантский индивидуализм проявляется и в другой фразе: «Человек сам в состоянии познать божественную истину, основываясь на собственном разумении и читая Библию»⁸⁸⁷; с другой стороны, наш автор говорит: «признание многообразия вовсе не мешает мне строго придерживаться правил, предписываемых моей церковью»⁸⁸⁸. Если многообразие и постоянные расколы в протестантизме так замечательны, как это пытается доказать Подберезский, то зачем строго придерживаться церковных правил? Опомнитесь, господа: вы же «спасены», и «спасены» навсегда. Если человек сам, единолично, своим разумением, может решить истина перед ним, или нет, то зачем протестантам нужны другие люди, Церковь? Пусть каждый из них навсегда затворится в собственной комнате, читает Библию, и молится только о себе, индивидуально разговаривая с Богом, - это и есть наиболее полное воплощение протестантского идеала.

Любопытно, сам Подберезский пришел к осознанию истинности баптизма, читая исключительно Библию? Или Христос спустился с небес, и сказал ему: «иди в баптисты»? Зачем же тогда многомесячные протестантские курсы по изучению Библии и ее трактовок? Забавно читать предсказуемые слова о том, что для протестантов главное – встреча с Богом, а для православных – с церковью, т.к. у протестантов Бог изливает благодать без всякой церкви⁸⁸⁹. Элементарное наблюдение показывает, что собственная общинность, завязанность на своем «кружке» для протестантов играет значительно большую роль, чем общение с Богом. Напротив, у православных личное обретение Бога стоит выше примитивной «кружковщины». А что касается благодати, то зачем верить церкви, если Бог не через нее изливает благодать, если Он не основал ее для спасения, и в ней не спасаются души? Если Церковь не толкует, Святой ли Дух сошел на человека, то зачем она? Подобная «церковь» может привести только в ад. Если трактовкой занимается не Церковь, то кто? Люди, стоящие вне ее? Думаю, что протестанты скажут, что это глупость. Каждый верующий в отдельности, не взирая ни на кого? Пусть протестанты оглянутся на себя: к каким результатам это привело? Чехарда деноминаций все больше напоминает сумасшедший дом, где каждый уверен в своей непогрешимости. Разумеется, православные не думают, что Святой Дух сходит на человека с произволения Церкви. Святой Дух сходит не по нашему велению, но по велению Бога, Который основал Церковь для исцеления душ, и желает, чтобы все люди присоединились к Его Церкви. Святой Дух ведет людей к спасению в Церкви Бога.

Протестанты думают, что у православных вопросы, связанные с толкованием Писания решает только руководство, а рядовые верующие безропотно соглашаются, в то время, как у «евангельских» верующих каждый решает сам. Опять неправда. Разве православные народы принимали унию с католиками только потому, что «начальство» так решило? Нет, они сопротивлялись ей, и отстаивали православие. Разве каждый протестант настолько разбирается в богословских вопросах, чтобы самостоятельно решать сложные проблемы? Естественно, нет: рядовой протестант будет доверять мнению более начитанных и образованных братьев и сестер. Или создаст основанную на самом себе новую «церковь»: Подберезский постоянно расхваливает протестантскую анархию в догматике и обилие исповеданий, - оказывается, это «на пользу делу Христову»⁸⁹⁰. В этом случае непонятно, почему баптисты отвергают адвентизм или иеговизм, ведь разделения только на благо, а в Библии не сказано, что эти конфессии вредны для спасения. Они не верят в бессмертие души?

Иеговисты не верят в Троицу? Так у них толкование Библии такое. Каждому баптисту Бог «непосредственно» с небес «продиктовал» одно толкование Библии, а адвентистам и иеговистам – другое. Подберезский приводит такой пример: баптисты жаловались одному проповеднику, что они делятся, раскалываются, и никак не могут договориться, а он сказал им: «Если баптисты дерутся, значит, будет много баптистов»⁸⁹¹. Анархия – мать порядка! Конечно, нас будут убеждать, что это «библейская» позиция, как будто послания апостола Павла не полны предупреждений тем, кто производит разделения. В протестантском

мире все не так, - Подберезский сам признает, что «там, где протестанты составляют большинство, они непременно разделятся и останутся в привычном для них состоянии»⁸⁹². Но если протестантское сообщество все время разрушается, причем естественным путем, то не говорит ли это о том, что в нем присутствует не божественное начало, а начало смерти, грех?

В православии есть гармония соборного и личного. Человек не обязан автоматически соглашаться с решением любого собора, - он должен проверять это опытом Церкви, ее святых, опытом своего общения с Богом. Иначе Церковь превратится в бездушный механизм, где подавляется личная свобода. Но и личное не подавляет соборного начала: православие не говорит, - «сделай себя сам, отделись от всех, и экстазируй в гордом одиночестве»; православный понимает: я могу ошибаться, епископы могут ошибаться, соборы могут ошибаться, даже святые ошибались. Да, Библия безошибочна, а чьи толкования безошибочны? *Толкования Церкви*, которая несводима к отдельным людям и даже к святым, но которую Сам Бог ведет к спасению, и не позволяет Своей Церкви «сойти с орбиты». Бог, не стесняя нашей свободы, возглавляет Церковь, которой не страшен ад, и дарует искупление тем, кто в ней.

В православии больше личной ответственности, чем в протестантизме: от моего согласия с тем или иным вопросом зависит мое спасение, - ни священники, ни патриарх не могут гарантировать мне спасения, - это дело Божьей благодати, изливаемой на Церковь, и моей свободы. У протестантов личная ответственность сведена к минимуму: их церковь за спасение не отвечает, и каждый верующий автоматически спасен, следовательно, моя личная позиция по вопросам догматики не важна, это не влияет на спасение, это умножает «богатство» протестантизма. У православных – симфония свобод: свободы личности и Церкви, личности и Бога. У протестантов одна из свобод обязательно подавляет другую: моя свобода подавляет свободу Церкви, а свобода Бога подавляет мою свободу, т.е. и Церковь. В итоге побеждает рабство: рабское следование самому себе, своему прочтению Библии, своей трактовке догматики и т.д. А цитируемую здесь книгу, как и самого автора лучше всего характеризуют слова, которые он сказал в первом же абзаце своей книги: «Протестантская Россия – это Россия богобоязненная, работающая, непьющая, нелгушая и некрадущая»⁸⁹³. Что тут скажешь: «рекламные агенты Иисуса» в своем амплуа, - они не могут не хвалить собственную «святость».

194. Конечно, всем бы хотелось межконфессионального мира. Но для этого хотя бы нужно стремиться понять друг друга. А вместо этого слышишь обвинения, и обвинения некорректные. В частности, другой баптистский публицист, г-н Водневский (весьма озлобленный против православия, видимо, из-за нехватки серьезной аргументации; его же аргументы примитивны до крайности, зато он, по-американски, уверен в себе), пытаясь доказать, что Православная Церковь – плохая, цитирует Герцена, Белинского и Толстого⁸⁹⁴. В этом списке не хватает разве что Ленина. И это не случайно. Прочитайте баптистские книги по истории баптизма в России. В них есть несомненное сходство с большевистскими книгами по истории России. Любые секты, которые стремились уничтожить православие и русскую культуру объявляются самыми лучшими на свете: еще бы, страдали от православного «режима»! У коммунистов эти же секты считались союзниками, которые выражают протест в религиозной форме.

Баптистский историк христианства на Руси просто заявляет, что преследование еретиков у нас «всегда было более жестоким, чем в Европе»⁸⁹⁵. Доказательств этого тезиса он не предъявляет. Преследования еретиков, конечно, были, но здесь аргумент один: православие всегда хуже всех. И где преследования были жестче: в России, или в Женеве Кальвина? Баптистам нравится подчеркивать, что они никогда не проливали кровь других, они – «безкровная» конфессия. Но разве они не одобряли казнь английского короля Карла I? Разве они не поддерживали Кромвеля, потопившего в крови ирландское восстание? Разве большинство «южных баптистов» не поддерживало рабство в Америке, и не пыталось оправдать его Библией?⁸⁹⁶ Баптистов, по-видимому, не очень интересует, что, скажем, ересь жидовствующих была не очень похожа на баптизм. Нет, главное, что они работали на уничтожение православия, - значит, свои. Люди всеми силами стремятся доказать несуществующие русские истоки баптизма. Но зайдите в протестантский книжный магазин. Что вы там увидите? 90% литературы – зарубежные, в основном, американские авторы. Библия на английском стоит дешевле, чем на русском. Возникает ощущение, что попал в посольство США! Вывод можно сделать один: русский баптизм невозможен. Наверно, баптисты могут легко существовать в культуре протестантских стран. Но в русской культуре все для них настолько чуждо, что возможен лишь баптизм в России как посольство другой страны.

195. Протестанты кальвинистского толка любят говорить о том, что принцип отделения церкви от государства, - «библейский», и поэтому, дескать, в кальвинистских странах не было таких глобальных попыток разрушения церкви как во Франции и в России. Им и в голову не приходит, что это доказывает как

раз обратное: Церковь в России опасна для сатаны, поэтому ее попытались разрушить. Об этом хорошо сказано в песне Талькова: «Ты раздражала силы зла и, видно, так их доняла, что ослепить тебя решили». Но кальвинистские церкви не раздражают сил зла, они не опасны для дьявола, поэтому никто не разрушает их мирское благополучие. А что касается отделения церкви от государства и принципа свободы совести, то мы видим, к чему он привел на примере США: свобода совести превратилась в политкорректность и засилье сект, а отделение церкви от государства привело к тому, что оно стало антихристианским и унижает христиан, как может⁸⁹⁷. Но они почти не сопротивляются. Поэтому верно такое замечание: «Одной из важнейших причин упадка американского общества в минувшем столетии является наметившаяся среди христиан тенденция уступать территорию без боя – во имя практической пользы. Особенно этим грешат протестанты, которые используют любую возможность для отступления. Большинство христиан уже фактически уступило арены политических и этических сражений, причем уступило добровольно»⁸⁹⁸. Протестанты уступили арену борьбы, поэтому их церквям не грозит «русский опыт»: они все сами отдают в руки inferнальных сил.

196. Я не буду говорить, как полемизировать и общаться с протестантами. Едва ли здесь возможна какая-то единообразная рекомендация. Конечно, для этого человек должен знать православное вероучение. Существуют всевозможные антипротестантские катехизисы. Но простое знание нужных цитат из Библии, равно, как и знание тех мест из Писания, которые искажают оппоненты, крайне недостаточно. Ссылки на христианскую историю не всегда производят должное впечатление. Скажем, неопровержимо доказать почитание икон, ссылаясь на богословов первых трех веков, не так просто. Есть немало и других вопросов, где ссылка на историю не всегда однозначна.

Здесь нужно говорить о непрерывности жизни Церкви в Боге, Церкви, которую всегда наполняет Святой Дух, ибо Христос обещал ап. Петру и в его лице всей Церкви, что ее не одолеют врата ада. В данном случае возможно доказательство от противного: представим, что Церковь 1 века была «протестантской». Почему же через максимум 150-200 лет мы видим в ней все, что и по сию пору есть в православии? Почему это не вызвало массового сопротивления? Где многочисленные труды богословов, сопротивлявшихся нововведениям? Где чудовищный раскол, потрясший Церковь в 3-4 веках в связи с изменением основ? Где непреходящий «остаток верных»? Невозможность положительного ответа на эти вопросы доказывает ложность протестантских умозаключений: Истинная Церковь была всегда. Заметим, что мы еще говорим, по сути, о доконстантиновом периоде. А что касается порицаемой протестантами «непохожести» православия на Церковь апостолов, то можно вспомнить притчу Христа о горчичном зерне (см. Мк. 4, 31-32). Разве горчичное зерно похоже на тот злак, который вырос больше других злаков? В буквальном смысле, нет. Если зерно будет все время стремиться быть похожим на себя, то из него ничего не вырастет, оно останется бесплодным и умрет. Но если зерно стремится сохранить свою сущность ради плода, то оно станет высочайшим злаком. Протестанты стремятся сохранить буквальное сходство зерна с собой и остаются бесплодными, т.к. такое сходство не более, чем внешняя форма. Православные стремятся сохранить сущность, - Христа, и поэтому Православная Церковь приносит изобилие духовных плодов. Протестанты приносят содержание в жертву форме и остаются с пустыми обрядами без божественного, ничего не значащими для спасения. Православные жертвуют формой ради содержания и соединяются с божественным в таинствах.

Не случайно, что протестанты так и не могут найти «свою» церковь до возникновения их собственных исповеданий. Авторы книги по истории баптизма признают, что уже св. Иустин Мученик в середине 2в. признавал возрождающее действие крещения⁸⁹⁹. Но ведь на этом и основано крещение детей! Если крещение – просто символ, оно не нужно вообще, даже для взрослых. Если крещение – божественное лекарство, то оно нужно детям, хотя они не знают основ догматики, и ощущают Бога по-иному, чем взрослые. Если крещение – простое свидетельство о выборе мировоззрения, оно бессмысленно. Баптисты не приводят в своей книге ни одной цитаты из отцов Церкви, подтверждающей символическое толкование крещения. Они лишь ссылаются на то, что многие христианские авторы писали о крещении уже верующих людей. Но речь идет о крещении взрослых, а не детей. Эти цитаты ничего не доказывают, как и ссылки на маргинальные группы, которые придерживались крещения только взрослых⁹⁰⁰. И потом, где труды раннехристианских богословов, где они обосновывают крещение взрослых, подобно тому, как это постоянно делают баптисты? Факт остается фактом: раннехристианская церковь верила в то, что через крещение человек возрождается к новой жизни. Это доказывает, что она не верила в спасение по вере, как протестанты (иначе крещение было бы символом); это свидетельствует, что крестили детей, ибо крещение было необходимо для спасения.

Характерно, что обсуждению мнимых предшественников баптизма в почти 500-страничной книге посвящено 12 страниц: авторы не могут доказать ни непрерывного существования баптизма, ни того, что вообще была группа придерживавшаяся именно их взглядов на предопределение, таинства и т.д. Остается только ссылаться на вальденсов, которые есть до сих пор и почему-то не присоединились ни к одной протестантской церкви. Не стоит указывать на то, что некоторые отцы Церкви придерживались отдельных мнений, похожих на протестантские. Св. Епифаний Кипрский был противником почитания икон, но от этого он не становится протестантом, т.к. по остальным вопросам его православие безупречно. Протестанты могли опираться на учение о предопределении Блаженного Августина, но Августин – рыцарь Церкви, а не ее разрушитель, Августин – аскет, а не монах, женившийся на монахине. Так мы и не найдем людей, которые полностью придерживались воззрений хотя бы одной из протестантских групп. Я уже не говорю о непрерывной в истории группе таких людей, которые могли бы претендовать на звание «истинной» церкви. Если же «историки баптизма» будут все равно говорить вам, что Лютер и Кальвин продолжили дело Августина, и они всего-навсего его ученики, то полезно будет вспомнить слова Мережковского, сказанные об Августине: «Если бы он только знал, какой будет у него ученик – вылупившийся из яйца голубиного, змей – монах Августина, Лютер, то как бы он удивился, ужаснулся: «Откуда это чудовище, - unde hoc monstrum?»⁹⁰¹. Таким людям нужно настоятельно советовать прочитать «Исповедь» блаж. Августина, - произведение, которое никогда не написали бы Лютер с Кальвином, ибо оно полно самого глубокого покаяния и живого чувства Бога. А дальше можно спросить: как вы думаете, почему в вашем исповедании (или у пятидесятников) нет ничего, похожего на эту книгу?

Дискуссии могут строиться и по-другому, более простому сценарию. Если вам в очередной раз будут цитировать заповедь «не сотвори себе кумира», спросите: а иконы-то здесь при чем? Приведите цитату из Библии, где говорилось бы, что иконы и кумиры – одно и то же, ведь в греческом тексте Писания «кумир» (идол) и «икона» - понятия разные. Попробуйте объяснить протестанту, что его постулаты буквально Библией не доказываются. Не говоря уже о том, что Христос нигде не утверждает, что Библию нужно понимать буквально, наоборот, Он часто говорит притчами. Апостол Павел прямо говорит о мертвенности буквализма.

197. На упреки в отсутствии серьезного богословия и поэзии баптисты скажут: но ведь был же Чарльз Сперджен. В евангелических кругах его считают своеобразным баптистским «златоустом». Вот что он говорит в связи с началом года: «Весь восторг наших сердец да будет венцом Иисусу Христу .. Будем радоваться и веселиться: два слова, а смысл один – двойная радость, благословение за благословением. Будет ли предел нашей радости в Господе? Наследники благодати находят в Нем лучшие благовонные растения, лучшие ароматы земли. Но какие благовония приготовлены на небе! .. Какие сокровища таятся в Иисусе Христе! Какими неисчислимыми гранями засверкают они на небе! Какие реки бесконечного блаженства имеют свой дивный источник и каждую каплю полноты в Нем!» («Каждый вечер», 1 января). Ощущение сладкого яда: мир, в котором благословение за благословением, реки благодати, восторженные эмоции. Душа с удовольствием находит убежище в этом мире: ей кажется, что именно здесь она обрела Иисуса. Через определенное время она понимает, что восторгов действительно много, но их нужно разогревать, а то Иисус не придет. Еще через какое-то время душа ищет восторгов ради них самих, и это становится для нее воспеванием Иисуса. Если чувства ослабевают и притупляются, ей говорят: «В Его вине не найти осадка, в Его елее – мертвых мошек .. Никакое вино несравнимо с любовью Иисуса для насыщения, утешения, подкрепления и радости. Давайте же в этот вечер насытимся ею сполна» (8 января).

Сперджен говорит верующему: «Пусть душа твоя растворится в священном изумлении, ведущем к сердечному благодарению и благодарственному поклонению .. в тебе поселится неугасимая надежда. Если Христос совершил столь дивные дела от твоего имени, ты поймешь, что небо для тебя не так уж недостижимо» (26 января). Только так протестант может спастись от отчаяния: раствориться в сладостных ощущениях, представлять себя залитым лучами солнца благодати Господней. Если он прекратит эти усилия своего воображения, он увидит, как пуста и безсодержательна его вера, как невысок полет ее мысли, как мелководна эта взбудораженная радость. Но «златоуст евангелизма» умеет нарисовать радужную картину: «Каждое благословение милее и даже само небо лазурнее, ибо получено все это через Христа .. Опустись на дно Господнего моря радости, представь себе блаженство, которое приготовил Бог для любящих Его» (30 января). Опускаться на дно покаяния, конечно, неприятнее, но кто об этом будет говорить, если мы уже летаем в облаках блаженств «святых»?!

198. Нельзя сказать, что Сперджен только витает в сверхнебесных высях благодати. Порой он говорит весьма трезво: «Покорен ли грех в тебе? Если жизнь твоя лишена святости, то сердце твое не изменилось. А если сердце не изменилось, ты остаешься несчастным» (8 февраля). В таких случаях всегда нужно спрашивать: а хорошо ли это, смиренно ли, - считать, что твоя жизнь «не лишена святости», и ты «покорил грех»?! Отвечающий так не ответил вовсе: он только породил новые вопросы. Вот Сперджен объясняет: «У оправданного человека не остается грехов: умиловление, совершившееся на кресте, навечно удалило все его беззакония» (10 февраля). Но это не объяснение, это антихристианское безумие: нас зовут в обитель, где все лишены грехов, но не обрели святости; где все веселы и ждут еще большей радости, а впору плакать; где все богаты Христом, но от ощущения дикой бедности хочется закрыть глаза.

Сперджен использует характерный для протестантов мотив: «Счастлив тот, чье единственное желание – Иисус .. Подобный человек не будет доволен религией самой по себе. Он скажет: «Я хочу Иисуса, я жажду Его. Что мне религиозные обряды? Мне нужен Он. Вы предлагаете мне пустой кувшин, когда я умираю от жажды. Дайте мне воды, иначе я умру. Иисус – потребность моей души. Мне хочется видеть Иисуса» (17 апреля). Все очень узнаваемо: люди хотят утолить свои страсти, а страсти утоляются сладостными ощущениями. Они кричат: я хочу испытать наслаждения в Иисусе, - дайте мне их немедленно! А тут его встречает священная бездна таинств, где все зовет к обращению, к изменению сердца, а не эмоций, к превращению сути, а не внешней личины; куда там, - хочу пережить блаженство, нет больше сил терпеть! У протестантов все построено на этом мотиве: кипящая лава эмоций утоляет ваши страстные грезы. Не подозревает этот проповедник, что это на евангельские собрания нужно идти и кричать, что есть силы: братья, я не хочу ваших пустых обрядов, мне надоели эти крещения и хлебопреломления, которые не могут возродить ни единой души и только увеличивают меланхолию, - дайте Живого Бога! Дайте Бога, Которому вы не дали приюта в ваших молитвенных домах; дайте Иисуса, о Котором вы так сладко поете, и Которого не видно в ваших сердцах; дайте покаяться, снимите с меня эти узы «не святой святости», мне страшно от этого безобразия, - я хочу красоты во Иисусе Христе!

Чарльза Сперджена буреваят совершенно особые чувства: «Мы – молодые невесты, ждущие с нетерпением бракосочетания. От радости мы жаждем еще большей радости. Она – словно бьющий родник, желающий стать гейзером. Она ревет и вздымается в нашем духе в поисках пространства, чтобы явить себя погибающему миру» (23 июня). Что-то вроде «Бури и натиска» евангелизма. Радость, которая ревет и вздымается в поисках пространства, несет на себе явственные следы разрушения, словно корабль перед взрывом, когда уже никого нельзя спасти. Бедные баптисты: гейзер восторга пробивает их плоть и душу и вырывается вон, и они думают, что это радость спасения, а это просто выпускание пара..

199. Трудно бороться против идей, которые нацелены не на разум и не на глубины сердца, а на фон-тан разноцветных ощущений: «Он устраивает праздник и зовет нас отведать с Ним царские деликатесы. Мы сидим на *банкете*, где, вкушая нетленную пищу, обретаем бессмертие. Блажен тот из сынов Адамовых, кто принимает Господина ангелов» (8 ноября). Это важно: причастие Богу у них – банкет (кстати, в проповеди на 17 декабря Сперджен говорит, что спасенный на небесах войдет в «банкетные залы любви»). Банкет с реками вина, изысканными яствами и блеском дорогих украшений. В человека вливается столько экстазов, что он только на утро понимает, - там не было Христа. Его забыли пригласить на «банкет». Им не до того, у них праздник: «Чистота и достоинство наших святых одежд выражаются в виссоне. Когда Господь освящает Свой народ, Он облачает Его в одежды белее снега. В глазах людей и ангелов Его дети выглядят прекрасно, и даже очи Господни не находят в них пятна и порока. Царские одежды изящны и роскошны .. Несомненно, мы должны испытывать чувство благодарности и радости. Сердце мое, приготовься к вечернему «аллилуйя»! Настрой орган! Ударь по клавишам!» (21 декабря). Приготовься к хвалам сердце, приготовься к раю, приготовься к блаженству, приготовься к тому, что ты уже совершенно чисто; ты в священных и прекрасных одеждах, душа, но что это?! Это капли крови! Капли Крови Иисуса, которые ты пролила своими хвалами и восторгами: ты приготовилась к раю душа, - готова ли ты к покаянию? Легче умирать, когда яд сладок на вкус, иначе, кто бы стал его пробовать?

Литературный талант Сперджена позволяет ему подсунуть яд незаметно: «Запах смирны, алая и касии, исходящий из Его благоухающих одежд, укрепляет немощных и слабых. Склони на мгновение голову на Его любящую грудь, ощути приток божественной любви в свое холодное сердце, и ты будешь согрет. Ты засияешь подобно серафиму, готовый к любому труду, любому страданию» (26 декабря). Да, мы можем засиять. Только как бы нам не оказаться иудами, которые склоняют голову на грудь Непорочного, предавая Его; как бы нам не закричать от холода внутреннего ада, и не источать смрад подобно испорченным ангелам бездны. Кажется, и Сперджен порой понимает это: «Тот, кто ест виноград Содомы, скоро бу-

дет пить вино Гоморры. Узкая расщелина морского берега, впуская воду, быстро размывается и вызывает затопление целой области .. уступчивый, приспособляющийся христианин не замечает, как притупляется совесть, поскольку она еще шлет ему тревожные сигналы. Не искушайся соблазнами, а поспешно от них удаляйся. Лучше пусть смеются над тобой, как над христианином, чем презирают, как лицемера» (29 августа).

Проповедник предлагает взглянуть на Страстотерпца: «Узри пот Его, как капли крови, выступающий из каждой поры тела и стекающей на землю .. Запомни капли крови, сверкающие рубинами на венце-короне, и укрась драгоценными камнями диадему Мужа скорбей. Узри Человека, у Которого рассыпались все кости, пролившегося, как вода; сведенного к персти смертной, оставленного Богом и объятого смертными муками .. Взгляни на это выражение горя – уникального, безпримерного, загадочного для людей и ангелов .. Узри Императора скорби, не имевшего равных в Своей агонии. Смотрите на Него вы, скорбящие, ибо если нет утешения в распятом Иисусе, тогда радости нет ни на земле, ни на небе .. Достаточно увидеть Его страдания, чтобы устыдиться упоминания о собственных. Достаточно взглянуть на Его раны, чтобы собственные исцелились» (22 июля). Поражает здесь какая-то легкость в разговоре о Страстях, – буря эмоций, нагнетающих сострадание, а затем: взгляни, и все; но разве злой разбойник не видел страданий Господа? Что же он, устыдился своих страданий, исцелился Его ранами? Нет, ибо он не пожелал обратиться к Господу со слезами раскаяния. Но Сперджен уже перешел от Страстей к иному: «Кровь Иисуса Христа – благословенная, Божественная оплата .. Мы очищены от грехов. Очищены мгновенно и навсегда. Какая благословенная завершенность! Какая приятная пища для размышлений при отходе ко сну!» (23 июля). Автор забыл слова Паскаля: Иисус будет в смертельных муках до конца мира. Все это время не должно спать. Но он заснул, забылся в сладкой истоме своих «благословений», и Христос остался висеть на Кресте; он заснул, и не пожелал, чтобы Христос воскрес; он заснул, и суетная вода мира накрыла его лодку, и некому придти на помощь; заснул, и не пожелал прошептать в последний миг: Господи, помилуй!

200. Чтобы обращать протестантов, нужно понять, чем дышит этот мир, каковы его ощущения, радости, горести. Порой это весьма трудно. Например, православные никогда не ощущали восторженной радости «гарантированного» спасения. И нам трудно почувствовать, что происходит с человеком, который «летит» на крыльях, опьянен открывшимися перспективами. Ведь он получил «вечный наркотик». А вы его пытаетесь вернуть на землю: зачем? – там так скучно! В баптистских гимнах рубрика «призыв к покаянию» относится только к людям, которые еще не приняли Христа. Она не предназначена для «спасенных». Для последних есть другие гимны, в которых о грехах упоминается в каком-то общем смысле, вскользь. Такой человек, открыв православный молитвослов, где в каждой молитве детальное перечисление грехов, где непрекращающаяся просьба о покаянии, будет поражен этим «садизмом»: как это, – от вечной радости и веселья перейти в долину слез?! В православии тоже есть радость, но она значительно глубже, и непонятна протестанту. Трудно понять этот мир.

Читаешь, например, статью баптиста А. Пантюхина о том, как он пришел к вере. Человек крестился в православии, но вскоре в нем разочаровался. Объяснение такое: «Господь не благословил такое формальное крещение без покаяния, ибо впоследствии все стало гораздо хуже: и в семье, и в карьере, и в материальном благополучии»⁹⁰². Потом этот господин пришел к баптистам, и все стало хорошо: зарплата повысилась, бизнес-контакты расширились! Так что разного люди ждут от крещения: кто-то благодати, а кто-то финансового благополучия.. Вспоминается один эпизод из повести известного писателя-эмигранта Сергея Довлатова: «Баптисты интересовались третьей эмиграцией. Им нужен был свой человек в эмигрантских кругах .. Баптисты оценили Лемкуса. Он был хорошим семьянином, не курил и пил умеренно. Так Лемкус стал религиозным деятелем .. Вел регулярную передачу – «Как узреть Бога?». Он стал набожным и печальным. То и дело шептал, опуская глаза: - Если Господу будет угодно, Фира приготовит на обед телятину... В нашем районе его упорно считают мошенником»⁹⁰³. Конечно, это литература, но литература правдоподобная.

201. Но ... хватит сарказма. Мы должны отвергать идеи, а не людей. Помню, как возвращаясь с одним моим знакомым со встречи с пятидесятниками, я всю дорогу слышал его восклицания: но ведь люди-то хорошие! Кажется, что это так легко понять: люди хорошие, идеи подчас плохие. Жаль, что они не с нами. Жаль.. Мы и сами в этом виновны. Виновны гораздо больше, чем думаем. Всегда легче проклинать деятельность других, чем что-то делать самому. А ведь их не нужно проклинать: ими можно и нужно восхищаться. Восхищаться теми людьми в России, которые посреди всеобщего безумия все-таки пытаются жить во Христе. Пытаются, несмотря на свою ересь, несмотря на ложь своих американских учителей и неприязнь мира. Они пытаются жить во Христе, а как мы обходимся с той Истиной, которая нам дана в православии? Моя надежда на Бога, и на тех людей в российском протестантизме, ум и сердце которых небез-

различны к Истине. Это могут быть протестантские интеллектуалы, которые в поисках истоков протестантизма выходят на авторов 16 века, чьей целью, при всех ошибках, был возврат к истинной Церкви. И Лютер, и Меланхтон, и даже Кальвин были значительно ближе в части вопросов к православию, чем сегодняшние протестанты*. Эти люди еще дышали средневековой духовностью, и отцы Церкви были для них неотъемлемой частью христианского наследия. Баптист или пятидесятник, читающий Лютера, неизбежно открывает для себя мир, заметно отличающийся от американского евангелизма: это может служить мостом для перехода к православной духовности. Надежды могут быть связаны и с теми из наших протестантов, кто стремится жить особенно благочестиво, и кого не удовлетворяет заокеанское «вау!». Эти люди видят, что для глубокой духовности в их исповеданиях нет, и не может быть места, и поэтому они будут искать тот мир, где их дух найдет полноту благодати, - мир православной аскетики. Мне уже не раз встречались протестанты, которые были, причем неоднократно, в Оптиной Пустыни. Зачем? В монастырском мире они обретают то, что совершенно отсутствует в мире евангелических собраний. У себя мы должны спросить: много ли из десятков миллионов православных было хоть раз в этом монастыре?

Мы призваны любить: любить тех, кто на пути истины, и тех, кто заблуждается. Где будут их души? Где будем мы? В коммунистическую эпоху протестанты тоже страдали за веру. Я знаю, что ересь не смеет даже мученическая кровь. Эти люди не ересиархи, - кто знает, был ли у них осознанный выбор между Церковью и ересью? Я не экуменист, я просто не знаю. Мы знаем лишь, что нужно молиться, нужно свидетельствовать российским протестантам о жизни Церкви, о ее великих святых. Чем больше мы будем видеть собственные грехи, и каяться в них, тем больше протестанты смогут почувствовать «вкус православия». Протестант, прочитавший св. Макария Египетского или блаж. Августина будет освещен сиянием любви этих святых. Вспоминаю, как одна пятидесятница, прочитав «Исповедь» Августина, говорила, что ей «очень понравилось», и было видно, что это искренние слова. Прочитав житие св. Сергия Радонежского или св. Серафима Саровского, протестант вряд ли будет ругать «язычество» и «идолопоклонство». А нам нужно взывать к этим святым, чтобы они молили Бога об обращении заблудших. Что мы можем сказать сейчас протестантам? Только это: простите нас, мы всего лишь грешники, жонглирующие словами. Смотрите не на нас, а на наших святых. Пусть они вам укажут дорогу к Богу и Его Церкви. А мы скажем: Господи, помилуй, - и: слава Богу!

Духовный путь у св. Иоанна Лествичника и Джона Буньяна

А. Сравнение духовного пути у столь разных людей является трудно постижимой задачей. Один из них был монахом, другой – радикальным протестантом, ненавидящим монашество. Их разделяют более 1000 лет. Но и тот, и другой писали о восхождении души к Богу, поэтому возникает потребность сравнить эти пути хотя бы кратко. Обращает на себя внимание, что рассказ о духовном пути у Буньяна, - это сон, который приснился автору. Из-за этого весь рассказ приобретает характер литературной фантазии, мечтательных воспарений, грез. Само название труда Буньяна, - «The pilgrim's progress», - порождает определенные толкования. Английское «progress» может означать «продвижение», «развитие», просто «прогресс», а также «делать успехи». Таким образом, это не просто «путь паломника», но путь, означающий неперенное развитие, успех, поступательное движение. Здесь видятся следы кальвинистского учения о предопределении. Но у св. Иоанна речь идет о «лестнице», на которой с равной степенью вероятности возможен путь и вверх, и вниз. У Буньяна путь носит горизонтальный, материальный характер: пилигрим идет по земле из города Гибель в Небесный Град. У св. Иоанна путь вертикален, в нем четко выражено новое, «духовное измерение»: лестница существует между адом и раем, нижним и верхним миром. Уже в начале «пути Буньяна» главный герой его книги высказывает безапелляционную уверенность в том, что он получит венец славы, сияющий как солнце, и будет на небесах вместе с херувимами и серафимами⁹⁰⁴.

В первой главе «Лествицы» св. Иоанн, предупреждая об опасностях духовного подвига, пишет: «покусившимся с телом взойти на небо, поистине потребны крайнее понуждение и непрестанные скорби, осо-

* Например, Лютер и в реформаторский период не был полностью чужд благоговению по отношению к Божьей Матери, поэтому и в 1521 году он писал: «Подобно тому, как у дерева не было никакой особой заслуги и чести, а лишь пригодность его – согласно промыслу Божьему – для Креста. И честь Марии для материнства состояла лишь в том, что она была удобной, была призвана ради этого.. Мария не желает, чтобы люди ее боготворили. Она ничего не делает. Бог совершает все. Поэтому ее и надобно призывать, чтобы Бог ради нее все дал и делал, о чем мы просим. Подобным образом необходимо призывать и других святых, т.к. свершение всего остается исключительно делом Божиим» (Цит. в: Архиеп. Барон И. Крест и диалог. – С.446). Разумеется, Лютер и здесь предстает решительным реформатором, видя в человеке только «пассивное дерево», объект божественных воздействий. Он критикует католиков за «обоготворение» Марии. Тем не менее, он все же признает возможность молитвенного призвания Богородицы и святых – при условии, что им не будет приписываться заслуг. Православие и не приписывает заслуг – ни святым, ни даже Самому Христу. Кроме того, оно, в соответствии с Писанием, верит в свободу человека, и потому признает, что небесная помощь по молитвам святых ниспосылается Богом при их активном участии.

бенно в самом начале отречения, доколе сластолюбивый наш нрав и безчувственное сердце истинным плачем не претворятся в боголюбие и чистоту .. всем приступающим к сему подвигу, жестокому и тесному, но и легкому, должно знать, что они пришли ввергнуться в огонь, если только они хотят, чтобы в них вселился невещественный огонь. Посему каждый да искушает себя, и потом уже от хлеба жития иноческого, который с горьким зельем, да ест, и от чаши, которая со слезами, да пьет: да не в суд себе воинствует. Если не всякий, кто крестился, спасется, то... умолчу о последующем»⁹⁰⁵. Реальность падения у св. Иоанна чувствуется значительно острее, чем у автора «Путешествия». Буньян тоже говорит об опасностях, но делает это в более мягкой форме, не забывая о «спасении по вере».

Почти сразу же герой Буньяна попадает в топь Уныния. Здесь чувствуется известная протестантская схема, полная психологизма: душу одолевает тяжкое уныние, т.к. она не уверена в своем спасении, но затем она навеки получает его, и освобождается от этих напастей. Разумеется, Буньян не пишет о том, как его герой, Христианин, освободился от уныния: Бог протянул ему руку помощи и вытащил его. Не хватает деталей. Читая это место, как и другие места произведения английского пуританина, невозможно понять, с помощью каких средств человек побеждает грехи свои. Он говорит об испытаниях на пути паломника, о преодолении испытаний, но не о средствах преодоления. Да, Бог предлагает нам благодатную помощь, но что должен делать человек? Св. Иоанн говорит как раз о деталях. Оказывается, «уныние подуцает к странноприимству; увещевает подавать милостыню от рукоделия; усердно побуждает посещать больных; напоминает о Том, Который сказал: болен бых, и приидосте ко Мне (Мф. 25, 36); увещевает посещать скорбящих и малодушествующих; и будучи само малодушно, внушает утешать малодушных. Ставшим на молитву сей лукавый дух напоминает о нужных делах, и употребляет всякое ухищрение, чтобы только отвлечь нас от собеседования с Богом /.../ Когда нет псалмопения, тогда и уныние не является; и глаза, которые закрывались от дремоты во время правила, открываются, как только оно окончилось»⁹⁰⁶. Не напоминает ли это соблазны протестантского пути? Чтобы избавиться от уныния, люди после обретения спасения обращаются к бурному внешнему деланию, имитируют евангельскую заботу, но оставляют внутреннее, что приводит к деланию во Имя Бога, но не с Богом. Говоря о соблазнах уныния, св. Иоанн говорит и о средствах избавления от него: «Плачущий о себе не знает уныния. Свяжем теперь и сего мучителя памяти о наших согрешениях; станем бить его рукоделием, повлечем его размышлением о будущих благах»⁹⁰⁷. Нельзя сказать, чтобы протестанты отвергли эти советы совсем, но даже если они говорят о духовном делании, то о будущих благах вспоминают заметно чаще, чем о плаче. Протестанты рассматривают духовные проблемы как звезды в подзорную трубу: звезды становятся «чуть ближе, но все так же холодны». У православных речь идет о микроскопе: проблема видна во всех деталях, даже очень мелких. Св. Иоанн перечисляет заметно больше видов страстей, чем Буньян. Конечно, по сравнению с современным американским протестантизмом, книга Буньяна кажется образцом благочестия, ибо она всерьез говорит об испытаниях, пусть и в протестантском ключе, но в сопоставлении с «Лествицей» возникает ощущение тесной комнаты, как будто вас переместили из трехмерного пространства в одномерное.

В. Буньян не был бы протестантом, если бы на его пути не встретился господин Законность и его сын Угодливость, олицетворяющие католичество. Ближе к концу пути ему повстречается господин Невежда, который тоже представляет католичество, как его понимает Буньян. А однажды ему повстречался одряхлевший великан по имени.. Папство. Испытание «законничеством» занимает в книге Буньяна почетное место. Ее полемический, антикатолический характер виден повсюду: автор бичует «обманщиков и лицемеров»⁹⁰⁸, в нем чувствуется вихрь негодования. Естественно, что у св. Иоанна нет такой страстной полемики. Нет и отдельно взятого искушения законничеством. Преп. Иоанн говорит о гордости, связанной с исполнением дел: «враги наши часто нарочно для того подуцают нас на такие дела, которые выше нашей силы, чтобы мы, не получивши успеха в них, впали в уныние и оставили даже те дела, которые соразмерны нашим силам .. Видел я немощных душою и телом, которые ради множества согрешений своих покусились на подвиги, превосходившие их силу, но не могли их вынести. Я сказал им, что Бог судит о покаянии не по мере трудов, а по мере смирения»⁹⁰⁹. Св. Иоанн видит, что «во всех деланиях, которыми стараемся угодить Богу, бесы выкапывают нам три ямы. Во-первых, борются, чтобы воспрепятствовать нашему добродулию. Во-вторых .. стараются, чтобы сделанное было не по воле Божьей. А если тати оные и в сем умышлении не получают успеха: тогда уже тихим образом .. ублажают нас, как живущих во всем богоугодно. Первому искушению сопротивляются тщание и попечение о смерти; второму – повиновение и уничижение; а третьему – всегдашнее укорение самого себя»⁹¹⁰.

Искушения, описанные св. Иоанном, в несколько иной форме присутствуют и у Буньяна. Один из его героев говорит о своем духовном пути: «В грехе я зашел очень далеко, сильно провинился перед Богом,

и все мои грехи внесены в Книгу жизни. Даже если я исправлюсь, то кто простит и искупит все мои прошлые грехи? Каким образом я смогу избежать проклятья? .. Анализируя самым тщательным образом всю свою жизнь, я находил все новые и новые грехи. С ужасом начинал понимать, что мне грозит вечная гибель. Один-единственный день моей жизни был настолько грешен, что этого вполне хватило бы, чтобы попасть в ад, даже если бы все остальные дни я вел жизнь ангела»⁹¹¹. У преп. Иоанна люди, раздавленные тяжестью греха, тщетно ищут выход в совершении непосильных дел (это напоминает католичество). Но здесь мы имеем дело с другой эпохой, духовно более слабой. Люди не ищут выхода в делах, они взыскуют спасение по вере. Тем не менее, в этих рассуждениях все равно видна католическая закваска. Человек понимает спасение как «закрытие» греха добрыми делами, расплату за долги, но не как обретение вечной жизни и благодатную трансформацию человеческой сущности. Речь идет не об очищении от грехов, но о том, как избежать проклятья, налагаемого за них. Разумеется, протестант всегда предпочтет то мнение, согласно которому все наши грехи «закрыл» Христос на Кресте и потому нам не нужно самим участвовать в собственном спасении.

Ко всегдашнему укорению себя паломник Буньяна не способен. Св. Иоанн сказал бы: нужно плакать о грехах. У него есть целая глава под названием «О радостотворном плаче». Боюсь, герои Буньяна не поняли бы, что он имеет в виду. Преп. Иоанн говорит, что «источник слез после крещения больше крещения, хотя сии слова и кажутся несколько дерзкими. Ибо крещение очищает нас от бывших зол, а слезы очищают грехи, сделанные и после крещения.. И если бы человеколюбие Божие не даровало нам оных, то поистине редки были бы и едва обретались бы спасающиеся ././ не тот достиг совершенства плача, кто плачет, когда хочет, но кто плачет, о чем хочет (т.е. о чем-либо душеполезном). Даже и тот еще не достиг совершенства плача, кто плачет, о чем хочет, но кто плачет, как Бог хочет. С богоугодным плачем часто сплетается безблагодатнейшая слеза тщеславия; и сие на опыте благочестно узнаем, когда увидим, что мы плачем и предаемся гневливости ././ кто облекся в блаженный, благодатный плач, как в брачную одежду, тот познал духовный смех души (т.е. радость)»⁹¹². Однако протестанты ищут иных слез, - слез обретенного навсегда спасения от проклятия: «И душа моя вострепелась от радости, из глаз полились слезы, и вся сила любви в душе моей была направлена на Иисуса Христа, возлюбившего всех»⁹¹³. Это слезы оттого, что больше не нужно слез.

С. На упреки Невежды-католика в том, что протестантское учение о спасении ведет к бездеятельности и потворству страстям, герой Буньяна отвечает: «Если бы в твоём сердце была хоть искорка веры в Спасителя, ты бы знал, что Его огромная милость вызывает в душе спасенного горячую любовь к Иисусу Христу, к Его Слову, к Его народу. Человек уже более просто не может жить в грехе»⁹¹⁴. Это волшебное «просто не может жить в грехе» требует пояснений. Христианин не должен жить в грехе, - это одно дело. Но жизнь христиан свидетельствуют об обратном. Собственно, и книга Буньяна говорит об этом: сколько на ее страницах безвозвратных падений в бездну. А где падения, там не любовь к Иисусу Христу, а ненависть. Бог не заставляет нас любить, хотя кальвинисты думают иначе. Св. Иоанн определяет любовь как «отложение всякого противного помышления», «бесстрастие»⁹¹⁵. Любовь у него, - это «подательница пророчества», «виновница чудотворений», «бездна сияния», «источник огня в сердце»⁹¹⁶. Видимо, герои Буньяна сразу же достигли бесстрастия и победили все злые помышления... Пуританский Паломник, обсуждая причины отпадения людей от «истинного пути», говорит: «Чувство своей вины и страх перед адом для них просто невыносимы. Сознание своей греховности и недостойности, быть может, подстегнуло бы их оставить путь греха и броситься с раскаянием к стопам милосердного Бога. Но, избегая тяжелого чувства страха и уже однажды подавив его в себе, они стараются ожесточить свое сердце к подобным проявлениям угрызения совести»⁹¹⁷.

Перед нами - идеальная картина протестантизма. Невыносимый страх ада, попытки убежать от него, нежелание всю жизнь каяться, непреодолимое жжение совести, гнетущее чувство неуверенности, - все это приводит к необходимости разрубить гордиев узел греха мгновенным, не теряющим спасения. И узел разрубает, - вместе с шеей, на которой он затянут. На своем пути пилигрим Буньяна встречает ребенка по имени Нетерпение. О нем сказано: «Нетерпение – дитя мира, оно хочет все получить сразу же, еще в нынешнем году, то есть в этом мире.. они желают все хорошее получить поскорее .. и не могут ждать «будущего года», т.е. будущей жизни»⁹¹⁸. Опять автор не замечает, что эта характеристика сильно напоминает протестантизм. Люди хотят сразу же получить спасение, как можно скорее наслаждаться благодатью уже на земле, а не ждать будущей жизни. Настоящие «дети мира». Преп. Иоанн говорит: «терпение есть болезненное чувство души, никак не побеждаемое благословными нуждами. Терпеливый есть непадающий деятель, который и чрез падения одерживает победу. Терпение есть предназначение себе и ожидание еже-

дневной скорби. Терпение есть отсечение оправданий»⁹¹⁹. Но такого терпения Буньян не желает. Нет, он тоже говорит о скорбях, но в более мирском аспекте: это не ежесекундная скорбь по поводу собственных грехов и спасения. Он не желает отсекал протестантское «оправдание». Когда мы говорим о самооправдании, то имеется в виду, что человек умаляет свой грех или вообще игнорирует его, не желая каяться во всей глубине. Но протестантское оправдание является глобальным, всеобщим самооправданием: любой грех в моей жизни «оправдан», и теперь не нужно «болезненного чувства души», ищущей спасения.

Герой Буньяна видит костер, который с одной стороны некто заливает водой, а с другой – маслом⁹²⁰. Это символизирует борьбу Бога и сатаны за сердце человека: Бог разжигает огонь благодати в сердце, а сатана стремится водой затушить его. Все это верно, но в этом, как и в других подобных сравнениях, поражает полная пассивность человека, – сам человек не действует в этом сражении: сражаются за него, но не он сам. Св. Иоанн сказал бы здесь о «крайнем понуждении». У Буньяна, конечно, говорится о духовном сражении, но оно сравнительно легко выигрывается. Почему? Да потому, что у его героя есть свиток, который *гарантирует* вход в Божий град⁹²¹. Главная победа одержана, остались мелкие сражения на периферии. Естественно, что герой Буньяна духовно укрепляется исключительно Библией и ничего не знает о таинствах, которые презрительно именуется «обрядами». Он даже не прочь похвастаться собой: «С удовлетворением осмотрел он свое торжественное одеяние, полученное у подножия Креста»⁹²². В другом месте протестантский паломник говорит: «Я чувствую, что окончательно преодолел грех, когда вспоминаю увиденное на Кресте»⁹²³. Стоит ли удивляться, что преп. Иоанн пишет о гордыне значительно больше и тоньше, чем Джон Буньян?!

Д. Пилигрим-пуританин практически ничего не говорит о посте как о духовном средстве спасения, зато, когда во время странствий ему повстречались «скромные прелестные девы» Благоразумие, Мудрость, Благочестие и Милосердие, то они поужинали «хорошим вином и нежным мясом»⁹²⁴. У св. Иоанна целая глава посвящена чревоугодию⁹²⁵, где говорится о порождении этим грехом многих других, но у Буньяна об этом не говорится, что связано с отсутствием дисциплины поста. Испытания пилигрима приводят его в долину смертной тени. И там он сталкивается с испытанием хульными помыслами: «Когда он проходил мимо страшного входа в ад, к нему подкрался нечестивый и стал нашептывать ему в ухо самые страшные богохульства. Христианину показалось, что они срываются с его собственных уст. Это вызвало в нем чувство глубокой горести и печали. Он упрекал себя, что может хулить Того, Которого еще недавно так любил .. Но он не догадался заткнуть уши. Тогда бы он сразу понял, откуда исходят эти страшные богохульства. Совершенно подавленный и не в состоянии произнести ни единого слова, услышал он вдруг среди мрака человеческий голос: «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной»⁹²⁶.

О том же самом пишет и преп. Иоанн, но иначе. Он тоже говорит, что эти помыслы – от дьявола, а не от человека. Сходны и симптомы. В то же время св. Иоанн говорит о причинах этих помыслов: «скверная гордость»⁹²⁷. Сказано и о средствах избавления от этого недуга: «Перестанем судить и осуждать ближнего, и мы не будем бояться хульных помыслов»⁹²⁸. Но как не осуждать ближнего? Св. Иоанн поясняет: «Кто хочет победить духа злословия, тот пусть приписывает вину не согрешающему, но подушающему его бесу»⁹²⁹. Он замечает, что этот помысел очень трудно исповедать, и приводит пример монаха, который 20 лет претерпевал эти помыслы. Все это отсутствует у Буньяна. Он говорит о грехе, об избавлении от него, но, как правило, не говорит о причинах греха и о том, как устранить эту причину, ведь устранением следствий делу не поможешь, – это все равно, что рубить головы гидры. В уничтожении гидры Гераклу помогал Иолей, который прижигал отрубленные места, чтобы на этом месте вновь не выросли головы. Христианин должен выжигать грехи огнем смирения. Но о смирении в книге Буньяна говорится мало. Грехи преодолеваются, и не возвращаются опять (приходят другие). На все одно лекарство: «оправдание». Устранена не причина греха, но причина осуждения: «спасенный» может ликовать и распознавать в себе «действие благодати».

Признаки действия благодати у Буньяна таковы: полное изменение образа жизни, стремление очиститься от греха и не поддаваться искушениям дьявола, желание любить ближнего⁹³⁰. Все это довольно расплывчато, и автор сам оговаривается, что это изложено кратко. Могут ли протестантские читатели Буньяна сказать, что у них *полностью* изменилась жизнь? Одних стремлений очиститься и желаний любить слишком мало. Это замечательно, но Бог будет судить в первую очередь по делам, т.е. по реализации стремлений и желаний. В этой сфере и проявляется то, насколько мы открылись благодати Божьей. Буньян говорит о практике в споре странника с Краснобаем, но звучит это не очень убедительно, потому что за этим кроется убеждение: я лучше тебя. Если говорить о любви, то герой Буньяна не очень-то любит католиков, и пылают гневом на них. Об авторе этого издания протестанты сказали бы, что он не любит их. Но тогда о какой благодатности

можно говорить? Преп. Иоанн говорит о признаках преуспевающих в благочестии: отсутствие тщеславия, безгневие, благонадежие, безмолвие, твердая память суда, милосердие, бесстрастная молитва⁹³¹.

Признаки совершенных следующие: непляемое сердце, совершенная любовь, источник смиренно-мудрия, восхищение ума, Христово вселение, неокрадывание света и молитвы, ненависть к брэнной жизни, отчуждение от тела, молитвенник о мире, сослужебник Ангелам⁹³². Если бы странники Буньяна сравнили свою жизнь с этими признаками, они не стали бы говорить об особых действиях в себе божественной благодати. Св. Иоанн говорит о духовном алфавите: послушание, пост, вретиче, пепел, слезы, исповедание, молчание, смирение, бдение, мужество, стужа, труд, злострадание, уничижение, сокрушение, непамятозлобие, братолюбие, кротость, простая и нелюбопытная вера⁹³³. Что из этого может быть у протестантов? Послушание? Но они говорят, что нужно слушать «непосредственно» Бога, а не людей, что на практике означает, что слушать нужно только себя, свой «внутренний голос». Пост, вретиче, пепел, слезы? Вам скажут, что все это – зловредные пережитки аскетизма. Об остальном в книге Буньяна сказано немного. Понятно, что св. Иоанн писал «Лествицу» для монахов. Ясно, что православные не хвалятся своими добродетелями: они говорят о грехах, и понимают, что хвалиться нечем и незачем. Сравнивая признаки благодати в обеих книгах, нельзя не воскликнуть: как духовно богат св. Иоанн, и как скудны богатства кальвинизма! Возможно, в моих глазах много «конфессиональных бревен», но, читая эти книги, трудно умолчать.

Е. Когда паломники пуританства подходят все ближе к Небесному граду, они попадают на Ярмарку Суеты. Описание этого города весьма любопытно: «Купить там можно все: дома, имения, фирмы, ремесла, должности, почести, титулы, чины, звания, страны, царства, страсти, удовольствия и всякого рода плотские наслаждения. Не брезгают и живым товаром: проститутки, развратные мужчины, богатые жены и мужья, дети, слуги, жизнь, кровь, тела, души. Выбор серебра, золота, жемчуга, дорогих камней огромен! На этой ярмарке толпами бродят во всякое время фигляры, шулеры, картежники и бродячие артисты, безумцы, плуты и мошенники всякого рода. Круглосуточно можно созерцать всевозможные зрелища, и притом бесплатно, – воровство, убийство, прелюбодеяние, клятвопреступление. Освещена же ярмарка зловещим багровым светом»⁹³⁴.

Картина, как будто списанная с современного мира. Более всего она напоминает американские мегаполисы, возникшие в стране победившего пуританства. Продажа и покупка всего и вся, включая спасение души, круглосуточное зрелище порока, и все это, – под багровым светом рекламы: таков образ вселенского Лас-Вегаса. Интересно, что когда в этом городе путники сказали, что они ищут истину, то их жестоко избили, а один из них впоследствии был осужден и казнен⁹³⁵. Как это напоминает современную политкорректную Америку, где убежденность в Истине вызывает дикую злобу и обвинение в нетерпимости! Римская империя, как известно, тоже была весьма цивилизована и политкорректна, и поэтому сжигала христиан.. На пути к Отрадным горам странники видят слепцов. При этом встреченные пастухи говорят: «Эти люди были такими же пилигримами, как и вы, пока не дошли до забора. И потому, что путь их был каменистым, они сочли за лучшее перелезть через забор и пойти по мягкой траве. На поляне они были схвачены великаном Отчаяние, который запер их в темницу замка Сомнения .. он их ослепил и пустил скитаться между могилами»⁹³⁶. Тут просматривается судьба протестантизма. Вместо труда покаяния и стяжания благодати протестанты избрали легкий путь спасения, и потому сомнение разрушает основы их веры изнутри, а их исповедания все больше напоминают слепых, что скитаются между молитвенными домами-могилами, которые покинула благодать.

Преп. Иоанн говорит о пути: «Будем внимать себе, чтобы, думая идти узким и тесным путем, в самом деле не блуждать по пространному и широкому. Узкий путь будет тебе показан утеснением чрева, всемошным стоянием, умеренным питьем воды, скудостью хлеба, очистительным питьем бесчестия, принятием укоризн, осмеяний, ругательств, отсечением своей воли, терпением оскорблений, безропотным перенесением презрения и тяготы досаждений, когда будешь обижен – терпеть мужественно; когда на тебя клеветают – не негодовать; когда уничижают – не гневаться; когда осуждают – смиряться»⁹³⁷. Но в 16 веке протестанты не захотели отсечь свою волю, не захотели присоединиться к Церкви; они, как Лютер, захотели стоять на своем и не смогли иначе. Поэтому они не могут достичь того, о чем говорит св. Иоанн. Поэтому их божество – своеволие. Герои Буньяна во время своего путешествия встречают женщину, превратившуюся в соляной столп. Они не сразу понимают, что это – жена Лота. Один из паломников удивлен, что он еще не превратился в столп: «какая разница между ее грехом и моим? Она только обернулась, а я пожелал идти посмотреть на серебро»⁹³⁸. Паломники благодарят Бога, что они не стали такими образцами греха. Они идут дальше, забывают об увиденном, и, конечно же, достигают Небесного Града. Они только на небольшое время вспомнили то, что нужно держать в уме всегда: «Вспоминайте жену Лотову» (Лк. 17, 32). Поэтому преп. Иоанн говорит: «не будем обвинены, при исходе души нашей, за то, что не творили чудес,

что не богословствовали, что не достигли видения; но без сомнения дадим Богу ответ за то, что не плакали непрестанно о грехах своих»⁹³⁹. Если бы Буньян следовал этим словам! Он бы не заснул пуританским сном погибели, а если бы заснул, то проснулся во Христе...

ПРАВОСЛАВИЕ И ПРОТЕСТАНТСКИЙ МИР

«Джон!». «Да, сэр». «Ты разбавил молоко водой?». «Да, сэр». «Ты положил краситель в масло?». «Да, сэр». «Ты положил цикорий в кофе?». «Да, сэр». «Очень хорошо. Поднимись наверх на утреннюю молитву!».

Из протестантской сатиры.

Перед витриной Казинелли вертелись двое детей, мальчик шести лет и семилетняя девочка, богато одетые, говорили о Боге и о грехах. Я остановился позади них. Девочка, вероятно католичка, считала только обман Бога настоящим грехом. Мальчик, вероятно протестант, спрашивал, а что же такое обман человека или кража. «Тоже очень большой грех, - сказала девочка, - но не самый большой, только грехи перед Богом самые большие, для грехов перед людьми у нас есть исповедь. Когда я исповедуюсь, за мной опять стоит ангел, а когда совершаю грех, за моей спиной появляется черт, только его не видно» ... она для забавы повернулась на каблучках и сказала: «Видишь, никого за мной нет». Мальчик повернулся таким же образом и увидел меня. «Видишь, - сказал он, ... - за мной стоит черт». - «Этого я тоже вижу, - сказала девочка, - но я его не имею в виду».

Франц Кафка. Записи 1920 года.

1. Еду как-то в троллейбусе. К стенке приклеено объявление: «НЕУЖЕЛИ ЭТО ВОЗМОЖНО: компьютерная оргтехника ПО НЕВЕРОЯТНО НИЗКОЙ ЦЕНЕ?» (так выделено в объявлении). Подумал, что это вполне «евангелический» текст. Только вместо выражения «компьютерная оргтехника» необходимо поставить слово «спасение». Спасение по невероятно низкой цене, да еще и со льготными скидками, - это очень по протестантски!

2. Интересно рассмотреть кальвинистскую ментальность на примере некоторых произведений художественной литературы. В «Потерянном рае» Мильтона дух богоборчества, восстания против Творца ощущается повсюду. В книге полно речей сатаны, в одной из которых он говорит: «В грядущей схватке, хитрость применив, / Напружив силы, низложит Тирана, / Который нынче, празднуя триумф, / Ликует в Небесах самодержавно!»⁹⁴⁰. Конечно, это из программы пуритан: низложить самодержавного тирана в Лондоне (английского короля) и Риме (папа). Кроме того, разве кальвинистский образ Бога не похож на образ тирана? Далее враг рода человеческого называет Бога «Свирепым Мстителем» и утверждает: «Он всемогущ, а мощь всегда права. / Подальше от Него! Он выше нас / Не разумом, но силой; в остальном / Мы равные»⁹⁴¹. Понятно, что это точка зрения дьявола, но видение Бога совпадает с «Наставлениями» Кальвина: свирепая и мстительная мощь, обрекающая на проклятия большинство людей.

3. Атмосферу пуританского мира легко почувствовать, прочитав «Алую букву» американского романтика Натаниеля Готорна. Книга начинается с того, что женщину публично наказывают за прелюбодеяние: «Преступнику нечего было рассчитывать даже на крохи сострадания со стороны зрителей, окружавших эшафот. Поэтому наказание, которое в наши дни грозило бы осужденному лишь насмешками и презрением, облекалось в те времена достоинством не менее мрачным, чем смертная кара /./ Двери тюрьмы распахнулись, и в них появилась черная .. мрачная и зловещая фигура судебного пристава с мечом у пояса и жезлом .. На этом человеке, в облике которого воплощался суровый, беспощадный дух пуританской законности, лежала обязанность распоряжаться церемонией исполнения приговора»⁹⁴².

Характерна реакция зрителей этого действия. Одна из них говорит: «Этой Эстер Прин следовало бы каленым железом выжечь клеймо на лбу»⁹⁴³. А вот другая: «Она всех нас опозорила, значит, ее нужно казнить. Разве это не будет справедливо? И в Писании так сказано, и в своде законов»⁹⁴⁴. Лишь какой-то мужчина сказал: «Разве женская добродетель только и держится, что на боязни виселицы? Страшные вещи вы говорите!»⁹⁴⁵. Такое ощущение, что мораль Евангелия еще не пришла в этот мир. Ссылка на Писание

только подтверждает это: казнь за прелюбодеяние возможна в Ветхом Завете, но не в Новом. Как Христос поступил с женщиной, уличенной в прелюбодеянии, слишком хорошо известно всем... кроме пуритан. После этого все ссылки на то, что протестантская мораль зиждется на любви к Богу, в то время как православные и католики боятся Суда, кажутся пустыми. Дух Женевы Кальвина дышит и здесь.

4. Как известно, Эстер Прин должна была носить на платье сделанную из красной материи букву «А» (первая буква слова *Adulteress* – прелюбодейка) как знак греха и проклятия. Крайне любопытно следующее эстетическое замечание Готорна: «Окажись тут, в толпе пуритан, какой-нибудь католик, эта прекрасная женщина с ребенком на руках, женщина, чье лицо и наряд были так живописны, привели бы ему, вероятно, на память Мадонну .. он вспомнил бы – конечно, лишь по контрасту – священный образ Непорочной Матери того Младенца, кому суждено было стать Спасителем мира. А здесь величайший грех так запятнал самую священную радость человеческой жизни, что мир стал еще суровее к красоте этой женщины, еще безжалостнее к рожденному ею ребенку»⁹⁴⁶.

Многие богословы не уловили бы точнее кальвинистское восприятие мира как темной долины, зараженной грехом настолько, что всякая красота меркнет, и остается одно безобразие, которое трудолюбивый пуританин должен переделать по своему образу и подобию. Детство в этом мире не менее мрачно. Перл, дочь согрешившей Эстер, «видела детей, которые развлекались безрадостными играми, подсказанными пуританским воспитанием: ходили в воображаемую церковь, наказывали плетью квакеров, дрались с индейцами и снимали с них скальпы, гримасничали, изображая ведьм и пугая друг друга /../ маленькие пуритане, принадлежа к самому нетерпимому на свете племени, смутно чувствовали в матери и ребенке что-то инородное ... поэтому их сердца были полны презрения, а губы нередко произносили грубую брань»⁹⁴⁷. Впрочем, и сама юная Перл казалась своей матери «маленьким смеющимся изображением нечистого духа»⁹⁴⁸. Кажется, что Солнце Правды уже закатилось, и мир отдан силам зла.

5. Зло проникло даже в саму кальвинистскую церковь, ибо с Эстер Прин согрешил никто иной, как пастор Артур Димсдейл, носивший нерукотворную алую букву на теле. Мистер Димсдейл описан как человек, исполненный религиозного рвения. Прихожане считали его «чудом святости. Он казался им глашатаем божественной мудрости»⁹⁴⁹. Сам же Димсдейл не только не считал себя спасенным (подумаешь, грех, - истинное спасение нельзя ведь потерять!), а предопределенным к аду: он «сомневался, вырастет ли трава на его могиле, ибо в ней будет погребен навеки проклятый человек!»⁹⁵⁰. С точки зрения реформатского богословия данная ситуация представляет немалый интерес: человек ведет благочестивый образ жизни, зажигает огонь веры в сердцах других (хотя Готорн упоминает и о другом огне: «его юные прихожанки чахли от страсти, до того исполненной религиозного пыла, что она казалась им внушенной одним лишь благочестием, и открыто несли в своей девственной груди эту страсть как лучший дар небесам»⁹⁵¹), но он согрешил смертным грехом, - потеряно спасение, или нет? А может, он никогда и не был спасен и обречен проклятию? Димсдейл выбирает последнее.

Обращает на себя внимание, что пуританский пастор, находясь в муках раскаяния, совершает поступки, «более согласные с практикой старой развращенной католической церкви»⁹⁵²: хлещет себя бичом, часто постится, проводит ночи в бдениях, во время которых его посещают порой дьявольские видения⁹⁵³. Протестанты, конечно, увидят в этом искушение «законничеством». К чему это умерщвление плоти? – сказал Иисусу «прости», - и все! Готорн делает симптоматичное замечание о благочестивых пасторах: «им не хватало лишь ниспосланного в день Пятидесятницы избранным ученикам дара в виде огненных языков»⁹⁵⁴. Хорошо сказано: в этих людях есть *человеческое* религиозное усердие, но у них нет *божественного* дара благодати. Здесь истоки религиозной трагедии протестантов. Кстати говоря, прадед Готорна был одним из самых кровавых судей, занимавшихся охотой на ведьм в Салеме, откуда и сам Готорн был родом.

6. Между тем, согрешившая Эстер возрастает в благочестии, и о ней говорят: «Вы видите эту женщину с вышитой буквой на груди? .. Это наша Эстер .. которая так добра к беднякам, так ухаживает за больными, так утешает несчастных»⁹⁵⁵. Вновь возникает напоминание об образе Мадонны. И не случайно Готорн добавляет к предыдущим словам: «В глазах тех самых людей .. алая буква приобрела значение креста на груди монахини. Она сообщала носившей его женщине священную неприкосновенность»⁹⁵⁶. Опять богословская проблема: эта женщина продолжает пребывать в проклятии, или она уже спасена? Во всяком случае, алое клеймо проклятия она продолжает носить, и пуританское «общественное мнение» вряд ли считает ее «спасенной».

Пастор Димсдейл в своих страданиях разрывается между тем, кем он кажется людям и своим истинным духовным обликом: спору нет, это проблема всех христиан, но в протестантизме она усугубляется тем, что человек должен считать себя святым (или казаться таковым окружающим), зная, что он – неисправимый

грешник. В раскаянии Артура Димсдейла начинают звучать совсем не протестантские нотки. Вот его мучительный диалог с Эстер: «Ты каялся тяжело и глубоко. Твой грех в прошлом. Теперь твоя жизнь действительно не менее свята, чем это кажется людям. Разве это не истинное раскаяние, скрепленное и засвидетельствованное добрыми делами? .. – Нет, Эстер, нет! – ответил священник. Мое раскаяние ненастоящее. Оно холодно и мертво и ничем не может помочь мне! Покаяния у меня было довольно, но раскаяния не было! Иначе я должен был бы давно уже сбросить личину ложной святости и предстать перед людьми таким, каким меня увидят когда-нибудь в день суда .. Будь у меня хоть один друг или даже самый заклятый враг, к которому я, устав от похвал всех прочих людей, мог бы ежедневно приходить, и который знал бы меня как самого низкого из всех грешников, мне кажется, тогда моя душа могла бы жить. Даже такая малая доля правды спасла бы меня! Но кругом ложь! Пустота! Смерть!»⁹⁵⁷.

Это не просто муки раскаяния. Это муки человека, находящегося в церкви, лишенной истинного учения о спасении. Все хорошо, все предопределено Богом: он должен быть спасен, как учит его церковь, но он знает, что это не так. Он чувствует, что протестантское покаяние холодно и мертво, он тоскует по человеку, которому можно излить душу, – это тоска по таинству исповеди, которого нет у протестантов. Есть просьбы о прощении, но отсутствует очищающая от греха благодать. Пастор чувствует, что его грехи остаются с ним, несмотря на пламенные проповеди, подвиги благочестия и добрые дела. Но выхода нет, – кругом пустота и смерть реформации. И поэтому Димсдейл приходит к неутешительному выводу: «На мне гнев Божий .. Он слишком могуществен, чтобы я мог бороться с ним! ../ Погубив свою душу, я пытаюсь делать все, что в моих силах, для спасения других душ!»⁹⁵⁸. В последних словах начертана злая судьба протестантизма. Тень кальвинистского проклятия закрывает солнце благодати, и отнюдь не является исцеляющей, как тень святого Петра.

7. В конце концов, после семилетней муки, пастор Артур Димсдейл открыл всем свой грех и показал на своей груди клеймо проклятия. Умирая, он говорит Эстер: «Мы нарушили закон! Наш грех виден всем! Пусть только это останется в мыслях твоих! Я боюсь! Боюсь! Мы забыли нашего Бога и нарушили святость чужой души, поэтому, может быть, мы напрасно надеемся, что встретимся потом, в непреходящем и чистом союзе. Об этом знает лишь Бог, Он милосерд! Он был бесконечно милостив, послав мне мои страдания, послав мне огненную пытку, терзавшую мою грудь .. Не испытав хотя бы одной из этих пыток, я погиб бы навеки! Да святится имя Его! Да будет воля Его! Прощай!»⁹⁵⁹. Это сердце прорвало протестантскую завесу предопределения и вышло к настоящему покаянию. Разумеется, это просто книга. Книга блужданий во тьме в лабиринтах проклятия. Книга, в которой нет истинной церкви, и поэтому души, искренне жаждущие Христа, так и не находят дверь спасения. Но голос совести зовет их не к богословским доктринам реформаторов, а к молитве о грехах перед Богом. Все остальное – в Его милосердных руках.

8. Не только Готорн описывает цвета пуританского неба. В несколько ином плане это делает и Эдгар По. Например, описание знаменитого дома Ашеров: «Едва я его увидел .. мною овладело нестерпимое уныние .. Угрюмые стены .. безучастно и холодно глядящие окна .. белые мертвые стволы иссохших деревьев ../ Сердце мое наполнил леденящий холод, томила тоска, мысль цепенела ../ Воображение мое до того разыгралось, что я уже всерьез верил, будто самый воздух над этим домом .. какой-то особенный, он не сродни небесам и просторам, но пропитан духом тления ../ Отчего-то мне представилась старинная деревянная утварь, что давно уже прогнила в каком-нибудь забытом подполье, но все еще кажется обманчиво целой и невредимой»⁹⁶⁰.

Очень похоже на описание протестантской церкви. И угрюмые стены, и холодно глядящие окна, и все существо переполняется тоской и унынием. И, конечно, воздух над этим местом «не сродни небесам»; скорее уж, подполье. Гнилая суть при респектабельной внешности, – разве это не отражает дух реформации? Однажды в одной из энциклопедий я увидел фотографию реформатской церкви, построенной в Голландии в середине 90-х. Меланхоличная серость стен, узкие окна, будто специально построенные для скудных лучей благодати, и, разумеется, никаких крестов над зданием. Больше всего это напоминало какую-то котельную. Такова современная версия «дома Ашеров». И Эдгар По справедливо предвидит финал истории этого мрачного дома: «я увидел, как рушатся высокие, древние стены .. раздался дикий оглушительный грохот, словно рев тысячи водопадов. .. и глубокие воды зловещего озера у моих ног безмолвно и угрюмо сомкнулись над обломками дома Ашеров»⁹⁶¹. В этом рассказе можно увидеть даже причину такого страшного конца. В песне, которую поет Родерик Ашер, есть такие строки: «Но духи зла, черны как ворон, / Вошли в чертог, – / И свержен князь (с тех пор он / Встречать зарю не мог)»⁹⁶². Господство демонического в этом мире ничто не способно нарушить, – вот ощущение кальвинизма.

9. Капитан Ахав у Мелвилла в конце концов погибает, будучи поражен белым китом Моби Диком, за которым он охотится по всему свету. Если кит - символ сатаны, то это означает конечную победу зла в этом мире. Впрочем, один из авторов «теологии смерти Бога» Томас Альтицер видит здесь символ Бога: «Когда Альтицера однажды попросили показать основу его верований, он ответил: «Моби Дик». Уходящий навсегда под воду большой белый кит - вот наиболее полный образ Бога, входящего в мир»⁹⁶³. В таком случае, Ахав сражается с Богом. Как тут не вспомнить, что библейский Ахав соорудил жертвенник Ваалу, и его имя считалось символом нечестивости. Тогда Ахав - образ протестантского «благочестивого богоборчества». Ахав проигрывает Богу, но и Бог уходит из мира, поэтому выигрывает только зло.

10. Мрак кальвинистского мира находит свое блестящее воплощение в рассказах наследника традиции Эдгара По, - Говарда Лавкрафта. Известный исследователь герметизма Юрий Стефанов сближает мир Босха с inferнальными пейзажами Лавкрафта: «Оскверненный, заброшенный храм, где завелась нечистая сила. Люди, пляшущие под дудку выходцев из ада. Демонические птицеподобные твари с триптиха «Искушение Святого Антония», они же «костоглодные черничи» из повести «Сон о неведомом Кадате». Монстры и мертвецы с того же триптиха, хором читающие некий колдовской требник – уж не тот ли злоеущий «Некрономикон», что упомянут во многих рассказах и повестях Лавкрафта?»⁹⁶⁴. Но не только сходство есть в этих мирах. Стефанов отмечает, что мир Лавкрафта «Еще сильнее расчеловечен и обезбожен, чем мир Босха. Закон этого мира – алхимический процесс наизнанку, превращающий живого человека в упыря .. А топография этого «нового света» - замысловатая система пещер, склепов и отнорков, где происходит аннигиляция духа»⁹⁶⁵. Разница, конечно, не только в том, что Лавкрафт inferнальнее, и «Новый Свет» оборачивается «старой тьмой». У католика Босха еще видна надежда на исцеление в Иисусе Христе, надежда на избавление от нечисти. А Лавкрафт не видит этой надежды в пуританской Америке: «Беда Лавкрафта и его героев лишь в том, что они, обитатели «протестантского, прибранного рая» Америки, чувствовали свою богооставленность и мучились от этого»⁹⁶⁶. Дело не в богооставленности самой по себе: герои Кафки тоже ощущают ее, но там нет такой жути преисподней. У Лавкрафта мир полон демонов, и спасения в нем не найти.

11. Лавкрафт видит истоки литературы ужаса (готический роман и т.д.) как раз в теологических интересах первых колонистов: «Огромные пространства мрачных девственных лесов, в вечных сумерках которых могла водиться любая нечисть; орды меднокожих индейцев, чей чуждый злоеущий облик и жестокие обычаи непосредственно указывали на их адское происхождение; свобода, полученная под влиянием пуританской теократии, в отношении строгого и мстительного Бога кальвинистов и источающего серу соперника этого Бога, о котором столько говорилось на каждой воскресной проповеди; мрачная сфокусированность на своем внутреннем мире из-за изолированного образа жизни людей .. обреченных на неестественные эмоциональные репрессии, да еще вынужденных вести постоянную жестокую борьбу за выживание – все это неизбежно порождало обстановку, в которой шепот о кознях и колдовстве ведьм слышался не только и не столько по углам за печкой, нет, рассказы о невероятных ужасах передавались из уст в уста много позже жутких дней Салемского кошмара»⁹⁶⁷.

В рассказе Лавкрафта «Праздник» действие происходит в канун Рождества, но в нем нет благодати прихода Искупителя в мир. Напротив, через люк в белой церкви, главный герой вместе с другими проникает в подземелье, где становится свидетелем сатанинского обряда, к которому причастен его род. Некоторые эпизоды рассказа действительно сильно напоминают «Сад наслаждений» Босха. Героя находят едва живым. Почти как указание на выход звучат его слова о том, что его «перевели в клинику Святой Марии, где уход за больными был лучше»⁹⁶⁸. Но протестантам неведомо заступничество Пресвятой Девы, а потому рассказ завершается следующей цитатой: «Глубин иного мира не измерить взором, их чудеса поистине диковинны и внушают трепет. Проклята земля, где мертвые оживают и обретают тела, зол разум, который лишен пристанища. ... Из гноя восстает омерзительная жизнь, грубые стервятники терзают ее и раздуваются, чтобы поглотить. В земных недрах прорыты длинные ходы; твари, рожденные ползать, научились бегать»⁹⁶⁹. С тех пор времена изменились, и твари, рожденные ползать, летают в космос; мир людей все больше живет омерзительной жизнью мертвецов, и в нем все бледнеет и бледнеет Божье пламя; церкви, отступившие от Бога, размножаются и плодят своих миссионеров повсюду, превращая землю в место гибели. Пресвятая Богородице, спаси нас!

11а. В повести Торнтон Уайлдера «Мост короля Людовика Святого» монах Юнипер пытается понять смысл Провидения (сам Уайлдер был воспитан в традициях ревностного протестантизма). Погибли пятеро, вопрос в том, «почему именно они?». У монаха есть четкая цель: «Брату Юниперу казалось, что пришла пора богословию занять место среди точных наук, и он давно намеревался решить эту задачу ./.

мечтал он об экспериментах .. например, составить полный список молитв о дожде и их результатах»⁹⁷⁰. Естественно, монах Юнипер потерпел неудачу: он составил таблицу, где у жертв и выживших доброта, благочестие и семейная полезность оценивались в баллах, однако, сумма этих баллов у жертв была больше, чем у выживших⁹⁷¹. Уайлдер совершенно прав, когда сравнивает исследование Юнипера с попыткой тех людей, «которые хотели гулять по мостовым рая и, чтобы добраться туда, строили Вавилонскую башню»⁹⁷². К этому остается только добавить, что протестантизм как раз и является попыткой превратить богословие предопределения в «точную науку». Христос отрицает подобный «математический» подход в евангелии от Луки, когда говорит, что люди, погибшие под Силоамской башней, не были виновнее всех в Иерусалиме: «но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 5). Тайна спасения невыносима для протестантского духа, поэтому учение о предопределении, заранее определяющее, кто спасен, а кто погибнет, уничтожает всякую тайну, и придает проблеме спасения лабораторные контуры. Экспериментально доказанное наличие «спасительной веры». Не понимают, что фраза «я верю, т.е. я спасен» всегда означает «я верю, что я верю, т.е. я спасен». Говорят, что обладают такой верой, из которой с необходимостью следуют дела; возникает вопрос: а с чего вы взяли, что обладаете такой верой? Но здесь уже тайна, а верующему реформации она не нужна: достаточно наличия факта веры, и «избранность с точностью до миллиметра» гарантирована.

12. Современным примером кальвинистского мира, живущего под проклятием, может служить всемирно известный фильм Дэвида Линча «Твин Пикс». И здесь, как у Лавкрафта, просматривается демоническая одержимость космоса. Девочка, замученная своим отцом, который лишь оболочка для беса. Красная комната ада, из которой выходят падшие ангелы, свободно разгуливая по миру. Наконец, финал фильма, где главный герой, выиграв схватку за душу возлюбленной, сам становится одержимым, при этом некоторые герои погибают. Где Бог в этом мире? Или Он, по Кальвину, предназначил этой земле быть проклятой? Призраки вечного проклятья витают над лесами Твин Пикса. В этих протестантских «хребтах безумия» вселяются только жители преисподней.

Интересно, что в дневниках агента Купера, главного положительного героя фильма (их содержание практически не вошло в фильм), содержится следующее признание: «Я пришел к заключению, что надо мной тяготеет проклятие .. Мне кажется, католики вряд ли справятся с моей проблемой. Я провел несколько часов со священником, который предположил, что я мучаюсь сознанием собственной вины: дескать, у меня нечистые помыслы. Священник сказал, что если я хочу излечиться, я должен принять католическую веру и подписаться на приходскую газету - .. 16 с половиной долларов в месяц. Я спросил, нельзя ли найти какой-нибудь более дешевый способ, но священник сказал, что спасение души – это своего рода недвижимость, и если мне хочется приобрести какой-нибудь недорогой домишко, который долго не будет подниматься в цене, я должен обратиться к протестантам. Пришел к протестантам. Их газета стоит 17 долларов в месяц, и они обвиняют католиков в жадности .. Ответа на интересующий вопрос я и тут не обнаружил»⁹⁷³. Далее Купер обращается к мусульманам, - и снова безрезультатно. Только шаман племени сиу советует ему не бояться. Но это призрачный выход. Заметим, что проклятие здесь – не результат тяжчайших грехов самого человека. В соответствии с учением Кальвина, оно беспричинно, - просто такова воля Бога. Проклятие понимается как ненависть Бога к людям, а не как их добровольный уход от Творца. Любопытные слова современного наследника пуритан: «Гнев Бога – это то Его качество, которому мы не можем и не должны подражать»⁹⁷⁴. Так можно считать, если гнев Бога – некая отрицательная эмоция, чуть ли не зло, направленное к людям. Христос призывает нас быть совершенными, как Отец, а тут оказывается, что этого нельзя: уж очень страшен Бог в представлениях учеников Кальвина, Ему невозможно подражать. А раз так, то выход – в уничтожающем человека страхе перед Богом, и миром, Им сотворенным.

Невыносим страх этого мира: в нем есть одержимость демонами, но нет экзорцизма, нет света Божьего, прогоняющего легионы бесов (как известно лютеране сначала сильно ограничили экзорцизм, а к концу 16 века его отменили; кальвинисты отвергли эту практику, считая ее уместной только в 1 веке). Такова жуткая реальность Твин Пикса: ад поднялся до земли («черный вигвам» в терминологии Линча), но нет рая, никто не видит золота благодати. Протестантская обезбоженность захватила эту землю, и цепко держит ее в своих когтях.

12а. В сказках Ганса Христиана Андерсена (лютеранина по вероисповеданию) мы видим множество протестантских мотивов. Например, нередко упоминаются старые колокола, как если бы это было образом ветхости лютеранской церкви: христианская истина изношена, она стареет и больна. В сказке «Затонувший монастырь» рассказывается о том, что ненастной зимней ночью в ворота женского монастыря постучал нищий больной старик и стал проситься на ночлег. Ему отказали и монахини смеялись над ним (сочувствие страннику оказала только одна молодая послушница, которая еще не дала монашеских обетов). Тут непого-

да разыгралась пуще прежнего, а старик прикоснулся посохом к стене, и в мгновение ока «неприступный монастырь провалился в бездну. Огонь и дым повалили из страшного жерла, которое тут же заполнялось водой. К утру буря стихла, а на том месте, где вчера еще солнце играло на золотых крестах высоких колоколен, теперь раскинулось озеро»⁹⁷⁵. Конечно же, для протестанта монастырь должен казаться зловещим местом, где обитают скверные, эгоистичные люди. Так и здесь. Старик, которому не оказали приюта, кажется символом Лютера, тем более, что он уничтожает монастырь, который проваливается в преисподнюю. Опять-таки, представляется, что этот образ навеян сочинениями вождя реформации, где монастыри видятся как адские обители. Характерно, что единственное сострадание исходит от той, что не принесла монашеских обетов.

Далее история Андерсена приобретает еще более мрачные тона. Оказывается, юная послушница любила рыцаря, и монастырь казался ей темницей (опять след протестантской морали: здоровая чувственная любовь нужна народу, а не девственность для Бога!). Рыцарь приходит на озеро и взывает к возлюбленной. Из бездны раздается ее голос, и она назначает ему свидание в определенный час, которое может состояться исключительно волшебным образом. Она говорит: «Неисповедимый рок вверг меня, ни в чем не повинную, в бездну вместе с виноватыми»⁹⁷⁶. Возникает ощущение, что эти слова демонстрируют реформаторское учение о предопределении: человек настолько глубоко погряз в грехе, что ад обеспечен всем. Послушница еще не знает учения о «спасении по вере», поэтому она разделяет судьбу других монахинь: в этом можно узреть символ отступничества католической церкви, которая увлекает во мрак ада всех, кто принадлежит ей. Протестанты вполне могли бы назвать предопределение «неисповедимым роком». Конец истории печален. Злые козни приводят к тому, что рыцарь не может встречаться с любимой, и в отчаянии он бросается в воды озера. Вот оно, самоубийство католичества, - вот она, «необходимость» реформации.

13. Протестантские авторы порой более откровенны не в произведениях, посвященных защите собственных догматов, а в «дневниковых» работах, где подчас многое говорится прямо. Скажем, баптист Уильям Макдональд задается вопросом: «Почему профессиональная карьера более притягательна, чем жизнь миссионера? Как часто христиане отговаривают своих детей от миссионерского труда, желая видеть их «высокопоставленными чиновниками в министерстве мирской суеты» .. Почему во имя денег люди делают то, что никогда не сделали бы во имя Иисуса? Многие из тех, кто неустанно трудится для процветания фирмы, впадают в апатию, когда к труду зовет Спаситель ... Почему жизнь государства для нас намного важнее, чем жизнь Церкви? В политической жизни нет недостатка в ярких и значительных событиях. В Церкви же жизнь теплится еле-еле. Это происходит потому, что мы ходим видением, а не верою. Мы страдаем близорукостью ... не можем различить истинную ценность вещей. Мы ставим мнение людей выше мнения Бога»⁹⁷⁷.

Нельзя не согласиться с автором: он очень верно описывает состояние современного мира, причем не только протестантского, - в православной России политика привлекает людей значительно больше, чем Церковь. Конечно, речь идет об оскудении веры. Но почему она оскудела? Православные скажут: православие – истина, но мы не были истинны, поэтому безбожие одержало временную победу. Протестант может произнести те же слова, но... Разве Реформация не упразднила различие между мирским и священным? Разве Лютер не говорил, что труд кухарки богоугоднее, чем труд монаха? Разве мирской успех и зарабатывание денег с точки зрения кальвинизма не является знаком избранности? Зачем же удивляться, если люди предпочитают профессиональную карьеру, а не миссионерство? Ведь их еще в 16 веке научили, что любая деятельность также угодна Богу, как и деятельность «специально» для Бога. Уже первые протестанты ставили мнение отдельного человека выше мнения Церкви: зачем же теперь так переживать? Вы говорите, важнее всего Священное Писание? Но у протестантских церквей мнение одного человека по поводу Писания важнее самого Писания и жизни Церкви в Боге. Вы за миссионерство, и против суеты? Разве в американских проповедниках мало мирской суеты? Разве эти «великие учителя слова Божьего» не похожи на «высокопоставленных чиновников»?

14. Сам же Макдональд говорит: «Как часто своей проповедью мы крадем у Него славу! Как высоко мы возносим человека с его талантами, создавая впечатление, что Богу очень повезло, когда такой человек решил Ему служить!»⁹⁷⁸. Так ведь протестантский антропоцентризм не может не вести к такой ситуации! Автор порицает людей за то, что они много смотрят телевизор, и мало читают Библию. Но американские евангелики нашли выход: телепроповедники. Смотришь «ящик» и одновременно «приобщаешься» к Писанию! Увы, пока эти проповедники дают такие «духовные» советы: «В течение всего дня вы исповедуете и оставите всякий грех сразу же, как осознаете его присутствие»⁹⁷⁹. А что делать, если «не сразу»? Об этом м-р Макдональд не говорит ни слова! Поэтому жалобы на обмирщение протестантизма бессмысленны. Автор

признается: «Я знаком с некоторыми знаменитостями протестантской церкви, но должен признаться, что большей частью я был разочарован. И чем чаще я сталкивался с тем, о чем с такой помпой писалось в христианской прессе, тем меньше иллюзий у меня оставалось .. Э.У. Тозер так описал эти чувства: «Я верю в святых. Я встречал клоунов, я встречал рекламных агентов, я встречал отцов-основателей, написавших свое имя на фасаде здания, чтобы все знали, кто его построил. Я встречал новообращенных ковбоев, которые плохо понимали смысл покаяния. Каких только христиан я не навидался в США и Канаде, но мое сердце тоскует по святым. Я хочу встретить людей, кто был бы подобен Господу Иисусу Христу... В груди каждого из нас должна жить красота Господа нашего Бога. Обаятельный, привлекательный святой стоит 500 специалистов по рекламе, организаторов массовых мероприятий и религиозных дел мастеров»⁹⁸⁰. К сожалению, если люди ищут «обаятельных и привлекательных» святых, то они в очередной раз найдут специалистов по рекламе и массовкам.

Протестантам следовало бы искать смиренных святых, но в этой «диогеновской» ситуации находишь только шутов, развлекающих публику, которые дают чаевые вместо пожертвований (Макдональд описывает, как известный «евангелист» Айронсайд дал еврею-старьевщику «во имя Господа Иисуса» ... 50 центов(!)⁹⁸¹ – неслыханная щедрость!). Так и вынуждены ходить протестанты с вечной неприкаянностью Агасфера, держа тусклый фонарь своей веры, и вопия к Небу: ищу святых! Да и можно ли найти святых в исповедании, где «святые» все?! Г-ну Макдональду не нравится «та шумиха, что устраивается вокруг новообращенных звезд ... Очень быстро он попадает в руки рекламного агента от религии, и вот уже без его участия не обходится ни одна конференция или симпозиум. Как только проносится слух о покаянии голливудской актрисы, ее портрет появляется на первых страницах газет. Ее засыпают вопросами на самые разные темы, от смертной казни до супружеской верности, как если бы при покаянии вместе с вечной жизнью она получила вселенскую мудрость. Сердце сжимается при виде того, что делают все эти религиозные деятели в погоне за быстрой наживой»⁹⁸². Все верно, однако, почему же евангелический мир именно такой? Откуда этот секулярный дух и рекламная возня? Почему бы не обратиться к истокам, неважно, виттенбергским или женовским? Ведь каждый протестант в момент обращения обретает такую «святость», что тут же воспаряет к небесам, он такой же «спасенный», как и все «ваши». Почему ему не поделиться своей «святостью» с другими? Не надо говорить, что этот человек должен быть опытным и проверенным. Место в раю ему гарантировано, а ссылки на «опытность», т.е. на наличие добрых дел, напоминают «законничество». Но вы же против законничества, господа?

15. Читая книги протестантов, всегда натолкнешься на что-нибудь до боли знакомое. Вот, например, Макдональд пишет: «Мы собираемся вокруг Него. Какая сила влечет нас? Не соборы с величественными витражами и органной музыкой .. Господь Иисус, лишь Он – божественный магнит»⁹⁸³. Все узнаваемо: да здравствует дух, долой материю! Православные и католики согласятся с тем, что лишь Христос – «божественный магнит» (кстати, у магнита есть положительный и отрицательный полюса, почти как любовь и гнев в кальвинистском восприятии Бога). Но в соборах верующих как раз и влечет Господь Иисус. Камень храма запечатлевает притягательную силу Спасителя и ведет к Нему. Никто не может внятно объяснить, почему этого нельзя делать, почему материя не может воплощать красоту Бога? Но Макдональд продолжает: «Что общего может быть у Церкви Христа с храмами и соборами, витражами, одеждой духовенства .. свечами, ладаном? Или же ... какое отношение имеет Церковь к рекламным компаниям в стиле Голливуда, привлечению к работе христианской организации .. неверующих специалистов, евангелизационным уловкам и ухищрениям, к культам личности, музыкальным экстравагантностям? Чтобы увидеть, как много в нас душевного, достаточно просмотреть объявления в христианской газете»⁹⁸⁴.

Как ни странно, в этих вопросах американского баптиста есть и ответ. На вопрос «что общего?» есть только один ответ: Бог. Именно Его благодать преображает камень в храм, и через иконы, свечи, ладан, одежды духовенства влечет наше существо, отяжеленное грехами, к Богу. Главное ли это в христианстве? Конечно, нет. Но если в храме все его убранство не зовет к Богу, то куда? Куда пришли протестанты, отказавшиеся от красоты храмов? К рекламному евангелизму и голливудскому стилю. Ну и что, это лучше, чем соборы, свечи и ладан? В этом больше христианского духа? Интересно, что главный богослов адвентизма Елена Уайт больше ощущала необходимость красоты богослужения, чем анализируемый автор: «Многие протестанты считают католическую религию непривлекательной, а ее служения – скучными и бессодержательными церемониями. Но они ошибаются .. Религиозные служения римской церкви представляют собой в высшей степени впечатляющие церемонии. Величественность и торжественность ее обрядов производят глубокое впечатление на чувства людей, убаюкивая их разум и совесть. Великолепные храмы, торжественные процессии, сверкающие золотом алтари, украшенные драгоценностями гробницы, картины, написан-

ные гениальными художниками, мраморные изваяния, непревзойденная музыка – все это пробуждает чувство прекрасного. Глубокие, сладостные звуки органа, смешиваясь с голосами поющих, разносятся под величественными сводами храмов, наполняя сердца присутствующих чувством благоговения и святости, никого не оставляя равнодушным»⁹⁸⁵. Разумеется, она делает вывод, что красота католического богослужения, – от дьявола. Определенная правота в этом есть: действительно, «изысканный вкус .. зачастую соседствует с чувственностью и распущенностью»⁹⁸⁶.

Православные всегда критиковали католиков за сладострастность их искусства. Но это не значит, что красоты не должно быть совсем. Если красота Иисуса не проявляется внешним образом, значит, ее нет. Согласны же протестанты с тем, что Божья красота проявляется в облике человека. А в облике храма? Что плохого в том, что в храме вы испытываете чувство прекрасного, чувства благоговения и святости, чувства величия и торжественности?* И что хорошего, если этих чувств в храме нет? Если, входя в церкви американских протестантов, чувствуешь могильную скуку? Если людям не нравится испытывать чувство прекрасного во время богослужения, тогда остается чувство ужаса от безобразия вокруг. Лютер не смог отказаться от «сладостных звуков» органа, – и у нас есть Букстехуде, Бах и Гендель. Если бы он послушал г-жу Уайт, то ничего этого не было бы, просто добавилось бы великое множество безвкусных песенок евангелической «фабрики звезд»: это – Божья красота?! На последней странице обложки книги Уайт изображены ангелы со светильниками. Их лица таковы, что взрослый человек поморщится, а ребенок, увидев этих «ангелов» во плоти, скорее всего, убежал бы от страха. Что ж, у каждого свое чувство прекрасного. Но и либеральный лютеранин Адольф Гарнак при всей его «антиобрядовости» понимал, что здесь все не так просто: «Обрядность также имеет некоторый религиозный, даже христианский корень. Она возникла из стремления указать на обладание спасением уже в настоящей жизни и осуществить его .. т.к. будущее спасение представляли себе как таинственное обожествление, то было лишь последовательно, что и познание представляли себе таинственным, сообщаемым в посвящениях .. и в настоящей жизни хотели испытать начало и предвкушение этого обожествления»⁹⁸⁷. Огонь свечи говорит мне о том, что божественный огонь сейчас со мной, фимиам свидетельствует о божественном благоухании, золото храма напоминает о золоте небесного Иерусалима, о вечности Божьей, сходящей сейчас на землю. Гарнаку, как и другим наследникам реформации, это глубоко чуждо. Я понимаю, что протестанты не верят в боговосприимчивость материи. Храмы не могут вести к Богу, т.к. они материальны. Если я созерцаю в природе величие Бога, то для последовательного протестанта и это подозрительно, ведь природа тоже материальна. Благодать Божия преобразует природу в храм. Протестантская материя непроницаема для Бога, поэтому эти люди не столько преобразуют природу, сколько «обезображивают» ее, отсюда небоскребы, поднимающиеся к злему небу, светонепроницаемая тьма протестантской Америки. Земля, навсегда отвернувшаяся от Неба; земля, которую никогда не посещала тоска по раю Господа, т.к. американский рай, – здесь, на твердой почве.

16. Конечно, протестантские авторы, как всегда, пишут много забавного. Защищаясь от обвинений в моральном безразличии в связи со спасением по вере, Макдональд говорит: «Не подлежит сомнению, что христианин уже не под законом, но это совсем не значит, что он живет без закона. Он должен жить по закону Христа, поступая не так, как ему хочется, но так, как хочет этого Господь. Не стоит забывать, что в Новом Завете есть очень много заповедей .. Различие заключается в том, что эти заповеди даны отнюдь не как законы, за нарушение которых грозит наказание. Они даны как наставления в праведности»⁹⁸⁸. Потрясающее заявление! Я спасен, но почему-то должен жить по закону! Если за нарушение заповедей нет наказания, то зачем их соблюдать? И что будет с человеком, если он не выполняет «наставлений в праведности»? Не покидает ощущение какого-то абсурдизма. Макдональд констатирует, что наши дела не более, чем грязные лохмотья. Полностью согласен. А может ли он сказать это о вере? Увы, ведь его вера – «спасающая». Но если дела – лохмотья, тогда и вера такая же, и, стало быть, говорить о спасении преждевременно.

А между тем, автор пытается объяснить, зачем протестантам нужно крещение, если они и без того спасены. Начинает он вполне здраво: «Авторы Нового Завета не могли и предположить .. такой аномалии, как некрещеный верующий»⁹⁸⁹. Конечно, баптист не может ответить на вопрос о том, почему же авторы

* Лютеранин Шлейермахер замечает: «если представлять себе религиозную поэзию во всей силе и красоте .. как мы имеем много такой красоты в песнях нашего Клопшток-а и Гарденберга .. никому не придет в голову применять то же мерило и к сборнику церковных песен» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монополии. – М., 1994. – С.296). Почему же так? Не все, но многие православные могли бы сказать, что поэзия акафиста Божьей Матери или Иисусу Сладчайшему более прекрасна, чем стихи Пушкина или Лермонтова. Отчего же стихи Клопштока или Гарденберга (Новалиса) затмевают лютеранские гимны? Шлейермахер пытается пояснить, что церковные песни и проповеди составлены в целях дидактики, а для научения простых людей красота излишня. Но ведь Златоуст не уничтожал красоту своих проповедей ради «простецов». Так что это не объяснение. Причина в том, что там, где требовалось человеческое вдохновение (религиозная поэзия), лютеране могли быть на высоте, но там, где требовалось божественное вдохновение (церковные гимны), все исчезало. Стало быть, дело в недостатке благодати, а не в педагогических целях или отсутствии человеческих талантов. Благодать опять не соединяется с «поэтической материей» протестантского богослужения.

новозаветных книг так считали? Просто считали, и все: так надо. Но есть такие баптисты, которые, отрицая учение о «возрождении через крещение», приходят к логичному выводу, что оно не нужно совсем: небеса и так забронированы. На это Макдональд отвечает: «Да, Вы абсолютно правы. На небо можно попасть и не приняв крещения, но в таком случае Вы так и останетесь без крещения во всей вечности». На небесах принять крещение невозможно. Это один из тех шагов, которые мы можем совершить в послушании Господу или же сейчас, или никогда»⁹⁹⁰. Смешная ситуация, просто анекдот. Представьте себе: вы видите вывеску на магазине, - «сегодня все товары, - бесплатно». Вы с радостью заходите в магазин, берете товары, но вас останавливает продавец: «Вы куда?». «Так ведь все бесплатно!». «Да, но нужно заплатить 1000 рублей». «Так, значит, я не могу взять эти товары просто так?». «Нет, вы можете взять их бесплатно, но можно заплатить и 1000 рублей». «Платить тысячу обязательно?». «Нет». «Тогда зачем же это делать?». «Как это зачем? Будете потом всем рассказывать, что купили бесплатные товары за тысячу!». Не правда ли, похоже на сумасшедший дом? Какая разница, что у меня нет крещения в вечности, если я все равно в ней пребываю? Если и без этого послушания Господу, я буду с Ним, зачем оно? Или у Бога бывают бессмысленные послушания? Что же тогда имел в виду Христос, когда заповедал крестить все народы? Бессмыслицу, которая не имеет никакого отношения к вечности?! Может быть, протестанты и могут так думать о Боге, но православные, - ни в коем случае. Помилуй нас, Господи.

17. Интересен взгляд м-ра Макдональда на то, кого можно считать еретиком: «Этот человек ни за что не согласиться оставить в покое свою любимую тему, даже если это и грозит произвести в церкви раскол. Он уверен, что находит подтверждение своим взглядам чуть ли не на каждой странице Библии .. Его поведение совершенно невыносимо .. Повернувшись спиной к тысяче и одной доктрине Библии .. он может быть просто одержим пятью постулатами кальвинизма»⁹⁹¹. Простите, но вожди реформации без особого труда подходят под это определение. Эти люди все время твердили про спасение по вере и предопределение, а также про грехи папизма. Они не остановились перед расколом церкви. Они думали, что спасение по вере встречается повсюду в Библии. Они готовы были закрыть глаза на многое в христианском учении, лишь бы подтвердить безусловное предопределение и ограниченное искупление. Учитывая одержимость «пятью постулатами кальвинизма» и все вышеизложенное, Кальвин должен считаться еретиком!

18. Макдональд рассказывает такую историю: «Прервав свою проповедь на середине, один пастор спросил слушателей, о чем они пели в начале собрания. Тишина. Он спросил, какое место Писания читали. Тишина ... Люди просто играли в церковь»⁹⁹². С подобным мне лично приходилось сталкиваться и в православном приходе, так что, этот грех не специфически протестантский. Но у православных есть Церковь, которая способна исцелить от этого недуга, потому что в ней Бог. А у протестантов есть только игра в церковь и Библия, оставшись с которой наедине, они могут придумать что угодно, и оправдать что угодно. Стоит ли удивляться словам американского проповедника о том, что «многие из христиан, проявляющие удивительное чутье и проницательность в отношении ценных бумаг и акций, проходят мимо возможности самого выгодного капиталовложения в мире»⁹⁹³. Протестанты выступают против католической торговли с Богом, но в данном случае все выглядит очень по-коммерчески: вы даете Богу веру, а Он вам, - вечную жизнь и материальное процветание на земле. Скажут: но ведь есть притча о талантах. Да, но таланты даются Богом. Приумножается Божье, Бог умножает через нас Свое богатство, а не в ответ на умножение человеческого дается Божье. Капиталовложение предполагает, что сначала вы заработали капитал, а потом вкладываете свои деньги, надеясь получить прибыль. Разве это не пелагианство, которое с таким гневом осуждают протестанты? И где же здесь бескорыстная любовь к Богу, без которой не может быть спасения? Ее не чувствуется, зато явственно ощущается, что спасение души превращено в очередную покупку акций и ценных бумаг. А если так, о какой церкви можно говорить?

19. К несчастью, Макдональд не может указать выход, хотя некоторые фразы заставляют задуматься: «Мы совершаем ошибку, избирая себе в учителя лишь Лютера, Уэсли, Буга, Дарби, Билли Грэма .. Они все принадлежат нам .. Мы не должны становиться учениками и последователями лишь одного человека»⁹⁹⁴. Последние слова вызывают возражения: разве протестантские исповедания не восходят к учению одного человека? Лютер, Уэсли, Буг основали соответствующие конфессии: верующие являются последователями этих личностей. Нельзя не согласиться с первым предложением из данной цитаты: учиться только у богословов, начиная с Лютера, - ошибка. Неужели нельзя ничему научиться у Иоанна Златоуста или Иоанна Дамаскина, у Августина или Амвросия Медиоланского? А вот учеба у Лютера и прочих приводит к следующей картине: «Мы уверили себя, что мы духовны, хотя на самом деле мы плотские, что мы растем, хотя на самом деле находимся в застое, что мы мудры, хотя на самом деле до смешного глупы»⁹⁹⁵. Замечательные слова! Да поможет Господь страждущим душам покинуть болото реформации.

20. Протестантское изложение истории христианства довольно предсказуемо. Вам расскажут об апостольской церкви, что была как две капли воды похожа на то исповедание, которое представляет рассказчик, затем будет разговор об искажении истины после апостолов, потом речь пойдет о зловерных католиках во главе с величайшим исчадием ада, - Папой Римским (эту часть истории можно пересказать строчками Кэрлла из «Алисы в Зазеркалье»: «О бойся Бармаглота, сын! Он так свиреп и дик /.. / Летит ужасный Бармаглот / И пылает огнем»⁹⁹⁶). На исходе средневековья появится луч света в темном царстве – Лютер. Казалось бы, - тишь да гладь, да Божья благодать! Но, увы, - если автор этой истории не лютеранин, то он быстро выяснит, что и Лютер был не таким уж светом, пока не родился основатель его церкви. Конечно, «темному средневековью» уделяется меньше места, чем «доблестной реформации». Например, в адвентистской истории христианства, написанной Еленой Уайт, послеапостольскому христианству (которое однозначно ассоциируется с католичеством) до Лютера посвящена одна глава в 11 страниц (из 640) под названием «Эпоха духовной тьмы». Так называемым «предшественникам реформации» (вальденсы, Уиклиф, Гус) посвящено 53 страницы. История от Лютера до начала адвентизма занимает 179 страниц. А история самого адвентизма вместе с изложением его учения, - более половины книги!⁹⁹⁷ Замечу, что в момент написания этой книги адвентизму не было еще и 50 лет.

Впрочем, менее радикальные протестанты уделяют допротестантской церкви больше внимания. При этом они, вольно или невольно, только подтверждают правоту Церкви. В частности, американский протестант Эрл Кернс пишет: «Для нас остается загадкой, почему в США существует более 250 религиозных групп, а ответ кроется в истории: принцип разделения Церкви проявил себя еще на ранних стадиях ее развития, а Реформация только усилила его»⁹⁹⁸. Конечно, начиная с первого века в истории христианства встречались сектанские группировки, но это не «принцип разделения Церкви». Тысячу лет христианство не потрясли крупные разделения (исключением в какой-то степени является отпадение монофизитов и несториан в 5-м веке). Только в 11 веке католики отпали от Святой Церкви. Но лишь в 16 веке распад западного христианства стал настолько стремительным, что в настоящее время речь должна идти уже о тысячах «церквей». И если реформация резко усилила разделения христиан, что никак не может рассматриваться как воля Бога, то, следовательно, она, - не от Бога? Значит, необходимо заключить, что от реформации нужно стремиться к Богу?

21. Если протестант честно опирается на факты, то он неизбежно свидетельствует в пользу Церкви. Анализируемая книга м-ра Кернса не является исключением из правила. Например, он признает, что уже в Первом послании Климента Римского к коринфянам (ок. 95 г.) «покорность епископу рассматривается как практическая гарантия христианского единства»⁹⁹⁹, и признавалась апостольская преемственность, которая вызывает у протестантов столько нареканий. Послание Климента было написано в то же время, что и Евангелие от Иоанна, а также его послания и, возможно, Апокалипсис. Получается, что еще в апостольский период в Церкви была иерархия, и принадлежность к Церкви считалась необходимой для спасения. Замечу, что подчинение епископу не является автоматической гарантией единства – это католическая идея. Вдруг епископ – еретик или раскольник? Только подчинение всей Церкви сохраняет единство. Так и было до 11 века... Стало быть, с протестантской точки зрения, «порча» христианства началась как минимум в конце 1 века! Тем более, что в посланиях св. Игнатия Богоносца (первые года 2 века) идея «монархического епископата» и троиственности иерархии (епископ, пресвитер, дьякон) слишком очевидна. Когда же Церковь была протестантской? Даже Эрнест Ренан признает необходимость епископской власти в раннем христианстве: «Под цензурой епископской власти глоссолалия, пророчество, создание легенд, составление новых священных книг – все это иссякнет; харизмы сведутся к официальным таинствам. Однако же в другом отношении такое превращение было главным условием жизнестойкости христианства. Централизация власти становилась прежде всего необходимой с момента размножения церквей; сношение между этими маленькими общинами благочестия были возможны только при условии признанного, уполномоченного действовать за них представителя. Неоспоримо также, что без установления епископской власти церкви, объединенные на некоторое время воспоминаниями об Иисусе, вскоре распались бы. Различие учений, разница в направлении воображения, и, кроме того, соперничество, неудовлетворенное самолюбие производили бы до бесконечности свое разлагающее и расчленяющее действие. Христианство окончило бы свое существование через каких-нибудь 300 или 400 лет, подобно культу Митры и многим другим сектам, которым не дано было победить время»¹⁰⁰⁰.

Ренан прав, хотя и рассуждает как светский историк. У него наблюдается тенденция свести роль епископа исключительно к администрированию. Роль благодати, напротив, сводится к нулю. Дескать, если

бы не «крепкие администраторы», не «сильная рука», то христианство исчезло бы. Но оно не может исчезнуть, потому что Христос с нами. Верно, однако, то, что благодать не действует насильственно, и именно епископальная система позволяет церковному организму свободно соглашаться с благодатной истиной христианства. В противном случае, в ситуации «разлагающего действия» анархии в церкви, благодати приходилось бы всеокрушающе устранять этот хаос. Может быть, протестанты и могут верить в такую благодать, но православные – нет. Конечно, харизмы не сводятся к «официальным таинствам», как думает Ренан. Важно то, что таинства всегда совершались Церковью, а не каждым индивидом в отдельности, что позволяло Церкви отстранять расколы и ереси как отпадение от благодати спасения, данной Телу Христову, а не общинам еретиков. Дело здесь не в «цензуре епископов» как таковой, а в «цензуре благодати», действующей через церковную общину во главе с епископом.

Надо сказать, что многие протестантские историки не спешат к заключению о том, что Церковь уже на рубеже I-II веков была такой же, как и сейчас. В частности, Стюарт Холл (по-видимому, англиканин) пишет: «Ириней говорит только о передаче апостольского учения через преемников (епископов) и распространении этого учения. Возможно, он имел в виду и передачу апостольской благодати как особого дара от апостолов епископам, однако прямых указаний на это нет. Скорее, это более поздняя идея»¹⁰⁰¹. Прямые указания на то, что рукоположение священников означало сообщение благодати есть уже в Новом Завете (см. 1Тим. 4, 14). Отстаивание апостольской преемственности было бы бессмысленным, если бы христиане той эпохи придерживались протестантского «только Писание». Иными словами, преемственность означает не только передачу правильной интерпретации Библии и норм богослужения: еретики могли бы сказать, что они все это почерпнули из Писания. Но Писание никого не может рукоположить, а вне благодати Бога, непрерывно льющейся через апостолов и их преемников нет Церкви. Если бы людей рукополагала Библия, каждый был бы епископом или пресвитером, – это и есть протестантская идея благодати без «посредников», но ее не было у христиан первых столетий. Сама по себе административная преемственность не играет никакой роли, если это не сказывается на благодати. Еретики говорили бы, что они так же благодатны, как и христиане, без всякой администрации. Но если речь идет о преемстве в благодати, то еретикам остается только фантазировать, что они и делают во все времена. Кстати, св. Ириней Лионский, критикуя гностиков, утверждает: «Когда же мы отсылаем их опять к тому преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквях чрез преемство пресвитеров, то они противятся преданию, говоря, что они премудрее не только пресвитеров, но и апостолов, и что они нашли чистую истину. Ибо (говорят) апостолы к словам Спасителя примешали нечто от закона»¹⁰⁰². Разве это не похоже на протестантов? Они тоже мудрее всех, им не нужно Предание, и они тоже обвиняют Церковь в законничестве. Св. Ириней говорит, что «прежде Валентина не было валентиниан, и до Маркиона не было маркионитов»¹⁰⁰³. Спустя более чем 13 веков ситуация повторилась: разве были лютеране до Лютера и кальвинисты до Кальвина?

22. Стюарту Холлу очень не нравится, что св. Ириней и Тертуллиан придерживаются Предания, а не протестантской формулы. В связи с этим странно звучат слова о том, что Ириней, а также «более поздние отцы, начиная с Оригена, выступали за толкование Библии при помощи Библии»¹⁰⁰⁴. Дело в том, что чуть выше автор прямо признает, что св. Ириней придерживался апостольского предания при толковании Писания. Не надо превращать христиан той эпохи в эдаких американских баптистов, самоуверенно заявляющих, что Библия толкует саму себя. Да если бы тогдашние христиане придерживались этого принципа, мы бы имели тысячи «церквей» не в 20 веке, а в 4-м! А сегодня от христианства не осталось бы и воспоминаний! Характерен упрек Холла в адрес Тертуллиана: «Парадоксально, но факт: человек, отстаивавший как апостольское наследие мельчайшие детали церковного быта, даже когда о них не было упомянуто в Библии, вдруг становится горячим сторонником нового пророчества»¹⁰⁰⁵. Что поделать, до ухода к монтанистам, Тертуллиан не был протестантом! Но даже когда он ушел к ним, его мировоззрение сильно отличалось от вероучения любой нынешней протестантской конфессии.

Протестанту очень не хочется этого признавать, поэтому он пишет, что «Взгляды правоверных христиан 4 века отличаются от убеждений Петра и Павла еще больше, чем современное католичество или англиканство»¹⁰⁰⁶. Здесь все виртуально: под убеждениями Петра и Павла подразумеваются взгляды протестантов, а христиане эпохи Константина уже «язычники», а не сторонники «библейского христианства». Однако далее автор признается: «Нынешние христиане часто хотят верить в то же, во что верили первые ученики Христа, но единство веры основывается не на совпадении отдельных слов и выражений, а на причастности той истине, которую исследовали величайшие богословы всех времен, приходя к удивительно разным результатам. В качестве примера можно привести таких своеобразных мыслителей 19 века, как Джон Генри Ньюман и Адольф Гарнак»¹⁰⁰⁷. Конечно, католичество Ньюмана и либеральный протестантизм

Гарнака сильно отличаются... Но если «нынешние христиане» (видимо, протестанты) приходят к разным результатам, пытаясь вернуться к первохристианству, то это и значит, что они не причастны Истине, на которой основано единство веры, - здесь Холл прав. Если в Церкви соблюдается единство веры, то она пребывает в Истине. Ньюман потому и перешел из англиканства в католичество, что реформация представлялась ему анархией в вопросах вероучения, а Рим виделся хранителем неизменной истины. Увы, в последнем он ошибался...

23. Протестантам нередко не нравится даже само слово «ортодоксия». Например, Вальтер Бауэр считает, что первые христиане исповедовали разное вероучение в разных поместных церквях (т.е. что-то вроде нынешних протестантов), но потом Рим захватил власть и навязал свои принципы восточным церквям, - так и получилась «ортодоксия»¹⁰⁰⁸. В общем, это старая песня: во всем виноват Рим. Насколько это не соответствует действительности, едва ли нужно говорить: протестант не может понять, что единство веры зиждется не на Библии, не на административном подчинении (Рим приказал, - и все), а на жизни Церкви во Христе. С Богом, под Богом, в Боге, - вот «формула» единства. Именно историзм Церкви, признание того, что Бог непрестанно направлял христиан всех поколений (само это признание - от Бога), а не начиная с какого-то позднего момента истории, вслушивание в голоса христиан разных эпох с помощью Божьей не дает ей распасться. У протестантов несколько иное внимание к христианам других эпох. Например, Эрл Кернс, анализируя раннехристианский «Пастырь» Гермы, пишет, что «Использование видений и аллегорий напоминает нам труд Джона Буньяна, но, к сожалению, Герма не обладал способностями этого пуританского автора»¹⁰⁰⁹. Разумеется, до пуритан христиане были лишены литературных способностей! Протестант не был бы протестантом, если бы не пытался доказать, что благодать дается служителям непосредственно от Бога (харизматики), а рукоположение, - это формальный обряд возведения в административную должность¹⁰¹⁰. Тогда непонятно, зачем формальный обряд, если главное, - благодать? Благодать управляет Церковью, и если есть люди, «непосредственно» ее получающие, то зачем еще «администраторы»? Тогда устройство церкви должно быть, как у квакеров: «благодать» «ударила», и ты начинаешь учить других, потом, - следующий и т.д.

Большинство протестантов прекрасно понимает, что в этом случае быстро возникла бы «харизматическая анархия». Протестантское устройство церкви приводит к административной анархии. Вывод: административный порядок и «порядок благодати» должны быть совмещены, чтобы избежать этих опасностей. Протестанты любят говорить о «рутинизации харизмы» в истории Церкви. Конечно, благодать может оскудевать: на это жаловались везде и всегда. Проблема в том, что в реформаторском движении рутинна сама его «благодать»: ваша «харизма», господа, - это суeta суeta. Утверждают, что не бывает «административной святости». Правильно, не бывает. Патриарх, епископы, священники не «святее» мирян: здесь нет никакого автоматизма. Но они осуществляют служение Церкви Богу. Они могут быть недостойны, но Бог, подающий через Церковь благодать спасения, достоин всегда. Кернс делает вывод, что «Церковь нуждалась в руководстве при разрешении проблем гонений и ересей, и эта практическая потребность привела к необходимости расширить власть епископа»¹⁰¹¹. Он относит «возвышение епископов» к середине 2 века, вопреки им же цитируемых св. Климента Римского и св. Игнатия Богоносца, живших на 50 лет раньше. Но проблема даже не в этом: разве в первом веке Церковь не сталкивалась с гонениями и ересями? Конечно, да. В этом случае власть епископа и в первом веке должна была быть такой же, как в середине второго. Это и по сию пору есть в Церкви, а те, у кого нет «монархического» епископата давно утонули во всевозможных еreseх. Кернс правильно говорит: «Лжеучения возникали из-за попыток тщеславных людей утвердить свой авторитет, они выделяли какую-то одну часть Писания и тем самым ложно толковали его». Идеально подходит к протестантам: здесь и тщеславие, и выделение одной части Писания в ущерб другим (скажем, некоторых посланий апостола Павла).

24. Кернс повторяет заезженную идею о том, что праздник Рождества избавился от языческих наслоений только к 350 году¹⁰¹². Возможно, имеется в виду дата празднования Рождества 25 декабря, якобы заимствованная у язычников. В светской науке это считается чуть ли не общепринятым мнением, но есть и другая точка зрения. Американский исследователь Уильям Тай считает, что мнение о заимствовании восходит к двум ученым, жившим в конце 17 - нач. 18 веков. Это - Эрнст Яблонски и Жан Ардуэн. Яблонски был немецким протестантом, и желал показать, что дата 25 декабря заимствована у язычников, а это демонстрировало деградацию церкви, извращение католиками «апостольской веры». Ардуэн, монах-бенедиктинец, напротив, хотел доказать, что хотя церковь приняла языческий праздник, дух веры не изменился. Тай утверждает, что до императора Аврелиана (270-275) 25 декабря не было языческим праздником. Лишь Аврелиан учредил в этот день праздник рождения «Непобедимого Солнца». Но уже до этого многие хри-

стиане считали днем непорочного зачатия (Благовещения) 6 апреля или 25 марта, таким образом, вычисляя дату Рождества 6 января или 25 декабря¹⁰¹³. Впрочем, уже известный православный писатель, воспитанник Киевской духовной академии М.Н. Скаблланович пишет, что хотя Климент Александрийский полагал неизвестной точную дату Рождества, но в Церкви издавна было убеждение, что Христос находился на земле полное число лет: отсюда следовало, что Христос был зачат в тот же день, в который пострадал, а датой Его страданий считали 25 марта. Так думал уже Тертуллиан (рубеж 2 и 3 веков). А впервые дату Рождества 25 декабря называет св. Ипполит (первая половина 3 века)¹⁰¹⁴.

Американский протестант воспроизводит известный протестантский миф о том, что воскресенье стало одним из главных дней в церковном календаре только, начиная с Константина¹⁰¹⁵. В действительности, указание на священное значение воскресенья есть уже в Новом Завете (см. Деян. 20, 7; 1Кор. 16, 2; Отк. 1, 10). Упоминание об этом мы встречаем и в Послании Варнавы, и у св. Игнатия Богоносца. Св. Иустин Философ прямо называет этот день «воскресеньем» (сер. 2в). Тертуллиан в «Апологии» называет празднование воскресенья «традицией». Конечно, протестанты привыкли демонизировать образ Константина, и поэтому готовы обвинять его во всех смертных грехах.

25. Кернс совершенно напрасно пытается возвести учение о жертвенном характере Евхаристии к св. Киприану¹⁰¹⁶. Уже св. Игнатий Богоносец в начале 2 века в Послании к Филадельфийцам говорит, что у христиан одна Евхаристия, одна Плоть Христова, одна чаша, один жертвенник¹⁰¹⁷. Смешно читать фразы типа: «Церковь все больше почитала Тайную Вечерю и Крещение за таинства, которые мог совершать только священник»¹⁰¹⁸. А когда этого не было? Когда христиане не считали это возрождающими таинствами, совершаемыми общиной во главе со священником? Автор не может привести доказательств. Зато у протестантов Евхаристию и Крещение чтут все меньше и меньше! Вообще, у м-ра Кернса проблемы с логикой. Дважды он упоминает о том, что Тертуллиан отрицал крещение детей.¹⁰¹⁹ При этом он противопоставляет Тертуллиана св. Киприану Карфагенскому, который крещение детей признавал. Назревает целый «конфликт» в древней Церкви. Один автор, живший ранее, думал, как протестанты, а другой, живший позднее, извратил эту чистую идею. Налицо «подтверждение» протестантской идеи о «порче» Церкви. Но через 30 страниц этот же автор пишет, что к началу 3 века «Тертуллиан и Киприан уже считали детское крещение приемлемым»¹⁰²⁰! Так признавал бедный Тертуллиан крещение детей или нет?! Создается ощущение, что сам автор Тертуллиана давно не читал, иначе он не допускал бы взаимоисключающие утверждения в одной и той же книге. На самом деле Тертуллиан в работе «О крещении» допускал крещение детей и его возрождающее действие, его необходимость для спасения (на чем и основано крещение младенцев), но считал, что при определенных обстоятельствах их крещение можно отложить.

26. Если ложь началась, то ее уже не остановить. Оказывается только в 400 году миропомазание и елеосвящение стали рассматривать как таинства, а первые молитвы святым появились в 590 году (впрочем, автор признает, что до 300 года христиане молились за умерших, - практика, невозможная для протестантов)¹⁰²¹. Не говоря уже о новозаветных основаниях упомянутых таинств (см. Деян. 19, 6; 1Ин. 2, 20; 1Кор. 1, 21; Иак. 5, 14-15), стоит сказать о том, что в конце 2в. св. Феофил Антиохийский и Тертуллиан писали о миропомазании как таинстве (все-таки м-ру Кернсу нужно прочитать Тертуллиана), а о елеосвящении упоминают св. Ириней Лионский и Ориген*. Опять-таки, почитание праведников присутствовало уже в Ветхом Завете, и еще в первые 3 столетия существуют свидетельства о молитвах святым¹⁰²². Тот же Гарнак признает, что «культ святых был уже сильно развит в 300 году»¹⁰²³ (то же говорится им и о почитании мощей, которое «процветало» в 4 веке). О почитании икон Кернс выражается так: «Иконы и картины в поклонении использовались все шире .. Отцы Церкви пытались объяснить различия между почитанием икон и поклонением Богу, однако им не удавалось провести здесь четкую границу, и сомнительно, что в результате на долю икон не приходилось тех почестей, которые должны были воздаваться Богу»¹⁰²⁴. Аналогичный упрек содержится и в протестантской энциклопедии: «Тонкое различие между *proskynesis* (почитание) и *latria* (поклонение) не может быть осознано непосвященными»¹⁰²⁵. Я понимаю, что исказить можно все, в том числе, и различие между почитанием и поклонением. Но это не означает, что отцы Церкви не проводили между этими понятиями четкого различия: почитайте хотя бы св. Иоанна Дамаскина. Что касается «непосвященных», то ведь христиане и есть посвященные в истину Христову! Или под «непосвященными» протестанты имеют в виду самих себя? Простите, но различие между ипостасным и природным в догмате о Троице, тоже

* Впрочем, Кальвин порой предлагал иную, не историческую аргументацию. В дискуссии с Габриэлем Саконэ в 1561 г. он заявил, что ему всегда был отвратителен запах елей (См. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. - М., 1999. - Т.3. - С.518). Это уже мистический, а не рациональный аргумент. Есть еще люди, которые ненавидят запах фимиама. Нередко это оказывается беснованием.

непонятно первому встречному: этот догмат пытались исказить множество еретиков. Разве это значит, что его нужно отвергать?

Между прочим, Гарнак лучше цитированных здесь авторов понимает суть почитания икон: «Христос, через Свое вочеловечение, сделал божественную природу познаваемой для чувств: святые дары являются *eikones* Христа, и, вместе с тем, самым телом Христовым. Эти идеи создавали новое мировоззрение. Все чувственное, до чего коснется церковь, становится не только символом, но также и носителем святости; так чувствовали монахи и миряне, и так учили теологи. Но среди видимых предметов *икона* наиболее ясно представляет собою соединение святого и материального .. люди .. перенесли догматическое представление об обожествленной материи на иконы, в которых можно видеть – на помощь была призвана и аристотелевская схоластика – воочию сочетание земной материи с небесной (священной) формой (к этому присоединилось суеверное .. верование в нерукотворенные иконы). Монашество вскормило иконопочитание и эксплуатировало его с пользой для себя»¹⁰²⁶. Гарнак, по-видимому, не осознает, что все, «до чего касается» Церковь, – это прикосновение Христово, проникающее в самую глубь материи, и обожающее ее. Ему как протестанту предпочтительнее земное без небесного, материя без Бога, плоть без святости. Поэтому ему не хочется признавать нерукотворность икон, ибо это чудо божественного явления священной материи. Иногда протестанты (в том числе и сам Гарнак) хвалят монашество как протест против «обмирщения церкви», движение за ее чистоту. Но если именно монахи так ревностно поддерживали иконопочитание, то это, стало быть, не «новое мировоззрение», а как раз наиболее чистое, старое, которое позабыли и не понимают сторонники реформации.

Чувствуя, что исторических доказательств отрицательного отношения древних христиан к иконам, прямо скажем, маловато, протестанты прибегают к блестящей аргументации: «Поклонение образам было одним из тех извращений христианства, которое украдкой, почти незаметно проникло в церковь. Это извращение .. развивалось исподволь, ибо в противном случае оно встретило бы решительное осуждение и отпор. Но оно появилось под благовидным предлогом, и все связанные с ним обычаи формировались настолько медленно и постепенно, что церковь погрузилась вглубь самого настоящего идолопоклонства, не только не встречая сколько-нибудь успешного сопротивления, но и почти не сталкиваясь с решительными протестами; и когда, в конце концов, была предпринята попытка искоренить это зло, то оказалось, что оно пустило глубокие корни и справиться с ним невозможно»¹⁰²⁷. Объяснение поистине универсальное! Так можно объяснить все, что угодно: все извращалось почти незаметно (как же тогда протестанты это заметили?), сопротивления практически не было, никто ничего не видел, и т.д. Если угодно, такие «объяснения» только подтверждают, что учение Церкви неизменно все эти 2000 лет. Но других аргументов у правнуков реформации нет. Чудны дела твои, Лютер!

27. Отрицая почитание икон, протестанты упрекают православных в «овеществлении веры»¹⁰²⁸. Это выглядит очень странным: разве христиане не верят в овеществление Бога, разве Он не стал плотью? Поскольку это так, то мы верим, что материя не чужда Богу, что Бог соединился с ней для спасения всех. Христианство, – это не прямолинейный спиритуализм, а религия воплощенного Бога. Отсюда и почитание вещественных святынь. Если протестанты поклоняются Богу во плоти, то они не могут не поклоняться Богу в Его святынях, ведь святыни, – это воплощение Христа в материи. Разгадка такого отношения протестантов очень проста: посмотрите, кого они считают своими предшественниками. Выясняется, что пока вся церковь пребывала в «полной тьме», Господь поддерживал отдельные группы верующих, например, катаров (альбигойцев). Вот что пишет об их вере баптистский историк Сергей Санников: «Ветхому Завету они не придавали никакого значения .. Они считали, что Бог как сосредоточение добра не мог создать такой материи, которая подвержена злу и греху. Земной мир считался творением дьявола, и иногда его называли богом Ветхого Завета .. Их гностицизм проявлялся и в суждениях о Христе, который не воплотился в такое же материальное тело, которое имеют другие люди. Они не верили в физическое воплощение Христа от Марии»¹⁰²⁹. Если это, – предтечи реформации, тогда иконоборчество становится понятным. Г-н Санников как будто не понимает, что это хула на Бога: думать, что Он отвернулся от Церкви, и, наоборот повернулся к тем, что считали сотворенный Им мир дьявольским порождением (кстати, катары выступали за безбрачие и вегетарианство: это разве похоже на толстяка Лютера, женившегося на монахине?).

Разумеется, протестанты верят, что у Христа материальное тело, они не отрицают Ветхий Завет, и не считают мир творением сатаны. Но их отношение к материальному миру имеет сходство с гностическим: мир насколько подпал после грехопадения под власть дьявола, что фактически оторвался от Бога, и пребывает в автономном, безбожном плаваньи. Спасение мира Христом протестанты видят скорее в том, что души «спасенных» вырываются из дьявольского мира и воспаряют к Богу, сам же мир, – в сетях лукавого. Ма-

терия непричастна божественному, поэтому протестантам чужд трансцендентальный материализм православных. Кстати, хотя протестанты не отрицают воплощение Христа от Приснодевы, но нежелание большинства из них именовать Ее Богородицей и какая-то неловкость в вопросе о непорочном зачатии, заставляют думать, что некоторый полутностицизм им не чужд. Примечательно, что в кальвинистской «Женевской Библии» говорится: «Матфей и Лука придают гораздо большее значение исполнению через это уникальное рождение Божьего искупительного плана, чем девственному зачатию как физическому чуду .. Нельзя утверждать, что девственное рождение – единственный способ, которым Иисус мог войти в мир и отождествиться со Своим народом»¹⁰³⁰.

Здесь не только неприязнь к Пресвятой Богородице, но и не до конца принимаемый протестантским сознанием факт, что Бог воплотился от *физических, материальных* плоти и крови Своей Матери. Потому протестанты и не принимают рождение Христа без разрушения девственности, поскольку это связано с Божьим чудом преображения материи, ее спасения от тления; протестанты же верят, что материя обречена тлеть, и рождение Христа тоже было «тленным». Если непорочное зачатие и девственное рождение – не единственный способ воплощения Слова, тогда какой еще? Возникает ощущение, что автора этой цитаты больше устроило бы, если б Сын Божий прямо с небес явился воплощенным (что-то вроде монофизитства)! Да, через непорочное зачатие осуществлялся Божий план искупления, но это не значит, что нужно как-то унижать это чудесное зачатие. Через Страсти Христовы тоже исполнялся Божий план спасения, - смогли бы протестанты сказать: мы придаем гораздо большее значение выполнению искупительного плана, чем Страстям? Христианин должен чтить все этапы спасения: Зачатие, Рождение, Преображение, Смерть, Воскресение.

28. Негативное отношение к материальному доходит до того, что протестант может сказать: «Исихазм дал новое мировоззрение, чем-то сходное с Ренессансом, поскольку он «реабилитировал» человеческое тело и материю вообще, считая, что они могут быть так же святы. В этом основа богословского обоснования культа икон и участия материальных предметов и ритуалов в богочитании»¹⁰³¹. Позвольте, но Церковь всегда считала, что материя может быть так же свята, как и душа. Об этом писали многие авторы, в том числе, и монахи, молитвенную практику которых защищал св. Григорий Палама, о котором идет речь в цитате. Никакой «реабилитации» тела в исихазме не было, т.к. Церковь постоянно была «за» тело, а не «против»: Бог стал плотью. Это измышления эпохи реформации говорят нам о том, что якобы христианство до Лютера, в особенности, монашество, как-то «унижало» материальное, хотя на самом деле Церковь унижала те глубины греховности, которые реабилитировал протестантизм, уча спасению по вере. Протестантов вообще трудно понять: то они упрекают Церковь в ненависти к материи (монахи), а то, - в излишнем материализме (почитание икон). Логика здесь явно не хватает. Ее не хватает и в утверждении о сходстве исихазма с возрождением: как можно явные языческие тенденции сравнивать со святыми Афона?! Даже многие протестанты видят в паламизме большую спиритуалистичность по сравнению с остальным «испорченным» христианством. Тем не менее, в анализируемых словах есть и доля правды: именно потому, что материя может быть свята, что она способна к усвоению божественного, мы чтим иконы и используем обряды в богослужении. Протестанты привыкли валить с больной головы на здоровую: собственное, полугностическое восприятие материи приписывать православным, - если они считают материю почти что небытием, как последователи Платона, «заповедником зла», то зачем они вообще живут в материальном мире? Чтобы его уничтожить? Разве экологический кризис не следствие протестантской цивилизации?

Так что, это не православным нужно «реабилитировать» материю: кто «реабилитирует» материю у протестантов? Вопрос праздный, ибо они давно восстановили в своих правах материальное, но по-своему. Если материальное и божественное разорваны, то нередко возникает следующая логика: в плане духа человек подчиняется одному началу, а в плане плоти – другому. Протестантская доктрина спасения приводит к тому, что человек в теории (вера) может быть спиритуалистом, а на практике (дела) - материалистом (долой аскетизм и т.д.). Таким образом, можно сказать, что протестантизм - это концепция недовоплощенного Бога: это видно и в отношении к зачатию и рождению Христа, и к почитанию святынь, и в признании ограниченного искупления, и в отказе причащаться Телу и Крови Христовым (даже Плоти Христа отказано быть причастной освящению!), и в учении о том, что воля людей не должна свободно согласовываться с волей Бога, как будто во Христе Его человеческая воля не была свободна. . .

29. Естественно, предопределение – любимый конек протестантов, поэтому они расточают похвалы блаж. Августину за то, что он предвосхитил Лютера: «Мы не ошибемся, если скажем, что по моральным и духовным качествам ему не было равных в период от апостола Павла до Лютера»¹⁰³². Конечно, православие высоко чтит Августина, но вместе с тем отношение к нему достаточно трезвое: у него были серьезные ошиб-

ки в богословии, а что до моральных качеств, то, признавая праведность Августина, не стоит забывать, что он обосновывал преследование еретиков. С другой стороны, сравнение Августина с Лютером, да еще в пользу последнего, несомненно, является кощунственным. Защищая учение о предопределении, протестанты предлагают следующую дилемму: «Является христианство моралью или религией, опирается оно на свободную волю человека или на Божью благодать, требует совершенствования культуры или покаяния людей, проповедует ли власть человеческого рассудка или Божие откровение? Церковь всегда стояла ближе к позиции Августина .. хотя в средние века ее учение было схоже со взглядами тех пелагианцев, которые следовали за Иоанном Кассианом»¹⁰³³.

По-видимому, автор читал св. Иоанна Кассиана так же «внимательно», как и Тертуллиана, иначе он знал бы, что св. Кассиан был за сотрудничество воли Бога и воли человека, но он был против пелагианского своеволия. Дилемма, поставленная протестантами ложна: скажешь, что ты против жесткого предопределения, - обвинят в спасении собственными силами; скажешь, что ты за содействие воли человека Божьей, - обвинят в полупелагианстве (одну часть делает человек, другую – Бог). В протестантские умы не может проникнуть идея синергии, совместного действия Бога и человека. Как и в случае с материей, протестанты не могут мыслить соединение сотворенного и божественного: у них одно либо уничтожает другое, либо существует отдельно. Поэтому они думают, что синергия, - это когда человек своими силами, без Бога, «дополняет» божественную благодать. В действительности, православные не думают, что человек хоть одно мгновение может продвигаться к спасению без благодати. Между прочим, именно Пелагий считал, что крещение детей необязательно, поскольку отрицал первородный грех. Это как раз похоже на баптистов: спасение без крещения. Надо сказать, что протестанты являются сторонниками предопределения только в теории: на практике это легко оборачивается махровым пелагианством. И первым пелагианином был Лютер, который свою волю поставил выше 15 веков существования Церкви. А ныне многочисленные труды под названием «1000 способов как самому построить церковь из подручных материалов» демонстрируют воинствующее пелагианство радикальной реформации.

30. К сожалению, говоря об отцах Церкви, протестантские историки допускают явные подлоги. Например, упоминавшийся нами Стюарт Холл очень не любит св. Афанасия Великого. Мало того, что он приписывает ему всевозможные грехи, так еще и обвиняет его в еретических рассуждениях: «Афанасий пишет, что «Спаситель не имел тела ни бездушного, ни бессмысленного, ни безумного». Видимо, имеется в виду, что Христос обладал человеческой душой и разумом, и эту фразу некоторые считают направленной против главного аргумента Аполлинария. Однако вряд ли это так, поскольку Афанасий продолжает: «..невозможно, чтобы Господь, став ради нас Человеком, пребывал бы в теле безумном; а спасение, от Слова принимаемое, было бы для одного только тела, а не для души тоже». Эта поправка объясняет: «Христос обладает разумом, ибо Он – Бог во плоти», и в таком виде ее легко примут те, кто считал, что Слово замещает сотворенный разум Иисуса, и именно этому учил Аполлинарий. Вторая часть поправки утверждает, что присутствие божественного Логоса в человеке Иисусе обеспечивает спасение человеческой душе. Такое положение оказывается крайне неоднозначным. Неясно, о какой душе идет речь, выведь животные и растения тоже наделены ... душой ... Непонятно, является ли Господь душой или жизненным началом в Иисусе, или Сам обладает такой душой ... Не удивительно, что споры о душе Иисуса не прекратились»¹⁰³⁴.

Во-первых, уже в цитируемых Холлом фрагментах послания св. Афанасия к антиохийцам¹⁰³⁵, ясно, что св. Афанасий признавал наличие во Христе человеческого разума. Во-вторых, в том же послании св. Афанасий приводит ответ антиохийцев, где согласие с ортодоксальной верой выражено так: «Спаситель принял на Себя тело не без души, не без чувства, не без ума; потому что, когда Господь ради нас соделался человеком, невозможно иметь Ему только тело и не иметь ума»¹⁰³⁶. В-третьих, Св. Афанасий написал две книги против Аполлинария¹⁰³⁷, поэтому обвинять его в двусмысленном отношении к аполлинаристской ереси просто нелепо. И не нужно думать, что православные, дескать, «обожествляют» святых, а протестанты относятся к ним «трезво». Православные не считают святых безгрешными богами. Просто необходима элементарная честность, и желание видеть истину. Знаменательно, что даже Елена Подольская, автор предисловия к книге Холла, пишет: «Холл обычно не навязывает личных пристрастий при описании действующих лиц, но .. один раз он отступил от этого правила, представив крайне неприглядный портрет Афанасия Великого. Видимо, на английского историка сильное впечатление оказали работы противников этого сложного человека, где тот обвиняется во всех смертных грехах»¹⁰³⁸. Г-жа Подольская сочла нужным в противовес рассуждениям Холла процитировать слова св. Григория Богослова: «Хваля Афанасия, буду хвалить добродетель; ибо одно и то же – наименовать Афанасия и восхвалить добродетель, потому что все

добродетели в совокупности он в себе имел»¹⁰³⁹. Что ж, спасибо Елене Подольской за то, что она вовремя вспомнила слова св. Григория.

А между тем, г-н Холл «добрался» и до св. Кирилла Александрийского. Для начала он цитирует четвертый анафематизм св. Кирилла из его послания к Несторию: «Те выражения, которые в Евангелиях, Посланиях или святоотеческих изречениях приведены как слова Христа, если кто разделит на два лица или ипостаси, приписав одни – человеку, особо, а другие – Богу, особо, и так лишат Слово Божие Его слов, да будет анафема». Комментарий английского профессора: «Так Кирилл предаёт проклятию целую традицию и в этом оказывается так же неправ, как и Несторий, отрицающий древний обычай называть Деву Богородицей. Даже если бы он оговорился, что имеет в виду лишь тех, кто приписывает слова отдельным друг от друга и несоюзным естествам .. четвертая анафема осталась бы крайне разрушительной для здорового учения»¹⁰⁴⁰. Не знаю, что подразумевает Холл под «здоровым учением». Св. Кирилл выступает против разделения воплощенного Бога на две личности, - это и есть здоровое учение Церкви. «Союзность» естеств может пониматься и в несторианском смысле союза двух личностей. Судя по этому и другим замечаниям автора, он не проводит четкой границы между ипостасью и природой, считая, что когда Тертуллиан, Амвросий, Ориген, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст различали человеческие и божественные свойства и деяния Христа, они были чуть ли не несторианами¹⁰⁴¹. Впрочем, к Несторию наш автор питает большое почтение: «За небольшим исключением, теологи 20 века всех ведущих конфессий признали его правоверным христианином»¹⁰⁴². Что же это за «небольшое исключение»? Православные, католики, - кто еще? Может, Несторий был «правоверным» протестантом? Нужно сказать, что Холл в некотором отношении вообще довольно либерален: то он считает различие между монофизитами и православными несущественным, то начинает рассуждать об эволюции догматики в стиле, напоминающем Адольфа Гарнака...

31. Справедливости ради, нужно отметить, что в ряде вопросов м-р Холл демонстрирует вполне здоровую точку зрения. Например, критикуя Августина за допущение *filioque*, он говорит: «На Востоке добавление отвергли, и вопрос об исхождении Святого Духа по сей день разделяет Церковь. Вина за появление нового догмата в западном богословии лежит, к сожалению, на Августине»¹⁰⁴³. Прав автор и в другом замечании: «При всей изящности и убедительности рассуждений Августина о Пресвятой Троице в них допущены серьезные недосмотры. Различия между Лицами, сделанные в Священном Писании, принесены в жертву постулату о том, что Ипостаси действуют непременно вместе .. в психологических аналогиях Бог предстает как один Разум и одно Лицо .. Склонность уравнивать Лица и заглушивать их особенности была одной из причин появления догмата о двойном исхождении Духа, ставшего причиной трагического раскола»¹⁰⁴⁴. Конечно, в этой фразе есть некоторые неточности: Ипостаси действуют «непременно вместе», они равнобожественны, ибо Троица Единосущна и Нераздельна. Но Августин действительно принес ипостасность Троицы в жертву единосущию, что и послужило искажению этого догмата на Западе. Увы, но не все протестанты проявляют проницательность Холла в этом вопросе. Например, американские кальвинисты скорее выступают за апологию *filioque*, причем они, как и многие католические авторы, не различают предвечного исхождения Духа от Отца, и временного ниспослания Сыном Духа в мир, поэтому говорится, что многие отцы Церкви поддерживали *filioque*¹⁰⁴⁵. Здесь было бы необходимо большее внимание к учению древней Церкви, но где ему взяться у протестантов?

Интересно, что Холл защищает символическое понимание Оригеном Песни Песней как любовного союза Христа и человеческой души¹⁰⁴⁶. Опять-таки, протестантам, особенно радикальным, с их упрямым и скучным буквализмом, истоки которого следует искать не в Библии, а в собственной скудости и безблагодатности, не хватает этого чувства Церкви. Что делать, если протестантский историк практически ничего не пишет о православии после св. Иоанна Дамаскина, считая, что «восточное богословие с тех пор до настоящего времени находится в застое»¹⁰⁴⁷. Видимо св. Григорий Палама, св. Николай Кавасила или множество замечательных богословов 19 и 20 веков, - это «застой». У другого историка, Хусто Гонсалеса, мы также ничего не прочитаем про паламитские споры. Но о православии 20 века в условиях гонений автор пишет в одобрительном тоне: «Все эти церкви демонстрируют свою жизнеспособность .. опыт десятилетий показал, что литургия, традиционный источник духовной силы православных верующих, справляется с задачей передачи христианского предания в условиях враждебного окружения .. совершенно ясно, что наступление постконстантинова периода не повлекло за собой исчезновения церковей, унаследовавших византийскую традицию»¹⁰⁴⁸. Кроме сочувствия, здесь есть признание того, что православная литургия, - это не нагромождение обрядов, а истинное общение с Богом, без которого выжить нельзя. Впрочем, о православном богословии последнего тысячелетия автор ничего не говорит: у него нет почти никакого чувства единства с восточным христианством.

32. Откуда взялся этому чувству Церкви, если, например, Эрл Кернс, комментируя Фому Аквинского, говорит: «Умеренный реализм привел к осознанию Церкви как телесной организации, что приуменьшало свободу индивидуума»¹⁰⁴⁹. В определенном смысле Церковь, конечно, «телесная организация», поскольку она – Тело Христово, но что подразумевает под этим м-р Кернс, не очень понятно. Видимо, это очередное обвинение всех непротестантов в материализме. Православная концепция Церкви, безусловно «реалистична» в том смысле, что мнение Церкви важнее мнения индивида или группы индивидов. Ошибка католиков в том, что в их понимании Церкви «общее» в лице папы или иерархии слишком подавляло «единичное» (конкретного человека), т.е. это был крайний, а не умеренный реализм. В православии личное не «сломано» каким-то внешним авторитетом. Верующий следует истине добровольно, а не потому, что «папа сказал», или «собор сказал»; живя жизнью Церкви, он верит ей как хранительнице истины Христовой. Но протестантская доктрина церкви крайне номиналистична: единичное реальнее общего, а потому распад на атомы, полное распыление церковного организма здесь гарантированы. Номиналистическое устройство церкви, - это все равно, что сконструировать атомную бомбу для постройки новых домов в городе.

Кернс не отрицает, что амурные похождения Генриха VIII и экономические аппетиты немецких князей сыграли немалую роль в реформации: «любовь Генриха к Анне Болейн сделал ранний период Реформации в Англии делом политическим ./ На земле, находившиеся во владении Римской Церкви в Западной Европе, алчно смотрели национальные властители, дворянство и средний класс новых национальных государств. Правители не хотели терять деньги, которые уходили в Рим»¹⁰⁵⁰. Если все так мрачно, то каковы же должны быть результаты реформации? За этим можно обратиться к самим протестантам. Когда появляется очередное протестантское исповедание, оно, как правило, очень критично относится к предшествующей протестантской традиции. Здесь поневоле говорится много правды. Адвентистка Елена Уайт собрала неплохой букет мнений, когда ей понадобилось объяснить, чем хорош адвентизм, и плохи остальные протестанты. Пресвитерианин Барнс говорит: «Ныне нет ни пробуждения, ни обращения; члены церкви не возрастают в благодати .. С ростом предпринимательства, коммерции и производства наблюдается падение духовности. Такое положение отмечается во всех деноминациях»¹⁰⁵¹. Коллега Барнса Финней говорит: «Мы вынуждены признать, что в целом протестантские церкви .. проявили либо безразличие, либо враждебность почти ко всем реформам нравственного характера .. церкви пребывают в состоянии застоя, везде царит духовная апатия .. церкви разлагаются на наших глазах. Они удалились от Господа, и Он удалился от них»¹⁰⁵². Как видим, протестантские церкви могут быть и в застое. .. Не стоит поэтому удивляться, что «мы никогда еще не были свидетелями такого религиозного упадка .. сопоставляя малочисленность истинно обращенных и неслыханную дерзость и ожесточение закоренелых грешников, мы невольно восклицаем: «Разве Бог забыл миловать? Неужели дверь благодати закрыта?»¹⁰⁵³. А когда в многочисленных церквях реформации дверь благодати была открыта? Самое печальное, что она никогда не открывалась. ..

Безусловно, протестанты способны к серьезной самокритике: «Нет никакого основания считать, что дух антихриста и его деяния присущи только римской церкви. Антихрист преуспевает и в протестантских церквях, которые далеки от святости и моральной чистоты»¹⁰⁵⁴. Собственно, какой ствол (римский), такие и ответвления: «300 лет назад наша Церковь вышла из ворот Рима с открытой Библией на своем знамени и с девизом: «Изучайте Писание» .. Вышла ли чистой наша Церковь из Вавилона?»¹⁰⁵⁵. Что толку, господа, что вы вышли из римских ворот? Вы все равно заражены тем же воздухом, только, если римские легкие больны и еле дышат, то ваши просто сгнили. Вот откровенное признание известного баптистского проповедника Сперджена: «Англиканская церковь насквозь пропитана обрядностью, а отделившиеся от нее .. пропитаны философским суеверием .. Англия подточена изнутри проклятым безбожием, которое осмеливается даже выходить на кафедру и называть себя христианством»¹⁰⁵⁶. А вот как отзывался о методизме нью-йоркский журнал «Индепендент»: «Разграничительная черта между богобоязненными людьми и безбожниками стирается и переходит в полутону. Ревностные люди в обоих лагерях пытаются сделать все возможное, чтобы всякие различия в поведении и развлечениях между ними были стерты. Популярность религии возрастает за счет тех, кто желает пользоваться ее преимуществами, но не желает выполнять свой христианский долг»¹⁰⁵⁷. Еще бы не пользоваться преимуществами! Ведь протестантизм предлагает колоссальное преимущество: мгновенное спасение. А дела на спасение не влияют, поэтому выполнять свой долг не так уж обязательно. М-р Аткинс жалуется: «Истинные праведники исчезают с земли, и никто не прилагает это к сердцу. Исповедующие христианство в любой церкви в наше время поглощены мирской жизнью .. На дверях каждой церкви начертано: «Отступничество, отступничество» .. но – увы! Они громко заявляют: «Мы богаты, наши добрые дела множатся, и мы ни в чем не имеем нужды»¹⁰⁵⁸.

Можно привести интересный пример догматической критики, - Чарльз Бичер, говоря о протестантах, пишет: «Их оскорбляет каждое резкое слово, хоть как-то осуждающее их вероучение .. Протестантские евангелические деноминации столь успешно связали руки друг другу и самим себе, что теперь человеку невозможно стать проповедником в них, если он, помимо Библии, не принимает какую-либо еще книгу... Превознося авторитет своих доктрин, они начинают запрещать Библию так же, как в свое время это делал и Рим, хотя и более завуалированно»¹⁰⁵⁹. Тем самым признается, что и протестанты не могут жить без Предания. Жаль только, что ложное предание Рима они заменили своим, еще более ложным преданием. Интересно, что по иронии судьбы, именно книги Елены Уайт легли в основу адвентистского предания. Она комментирует упадок протестантской церкви так: «Когда ее основоположники, движимые истинным духом реформы, уходили на покой, продолжатели их дела «все меняли на свой лад». Слепо придерживаясь веры своих отцов и отказываясь принять любую истину, которая выходила за рамки того, что они уже знали, потомки реформаторов не походили на своих отцов скромностью, самоотречением и отвержением мира. Таким путем «исчезла прежняя простота». Светский поток, ворвавшись в Церковь, внес в нее «свои обычаи, обряды и кумиры»¹⁰⁶⁰.

Конечно, самокритика присуща всем исповеданиям. И православные авторы на протяжении этих двух тысячелетий говорили о горестном состоянии Церкви. Проблема в том, что вероучение православия говорит: «Покайся, если согрешил. Не думай много о грехах других. Начни с себя». Но этого как раз и не хватает протестантам: они уже спасены, глубокого покаяния уже не надо, предпочтительнее говорить о грехах других, чем о своих. Здесь были приведены критические отзывы протестантов о самих себе. Но вот вопрос: смогли бы эти люди сказать данные слова о себе лично? Распространяется ли их критика на посмертную судьбу их единоверцев, или они убеждены, что и не очень благочестивые протестанты все равно будут в раю? Дело совсем не в том, что протестантизм приходил в упадок потому, что умерли его основатели. Если упадок так быстр, то это и означает, что данное исповедание изначально было далеко от Бога. Любопытно, что было бы, если бы все лютеране и кальвинисты подражали «скромности», «самоотречению» и «отвержению мира» Лютера и Кальвина?! Это же полный кошмар! Сама г-жа Уайт способствовала окончательному оформлению адвентизма, и что: протестантизм был исцелен от недугов? Нет, все осталось так же, грехи те же, а от истины еще дальше. Замечу, что цитированные выше отзывы были сделаны более 100 лет назад. Что бы сказали эти люди о сегодняшнем протестантизме? И нашли бы у них слова? Итак, проблема не в основателях церквей и их потомках, а в том, что все эти деноминации были основаны людьми, а Церковь основана Богом, и поэтому она будет существовать во веки веков.

33. Говоря об исповеданиях реформации, все время возвращаешься к вопросу о «личном факторе». Несколько лет назад на русском вышла книга католического автора Ивана Гобри о Лютере. В ней он собрал весь возможный компромат на отца реформации. Впрочем, слишком уж стараться здесь не приходится: жизнь Лютера проходила вдали от дорог святости. О некоторых эпизодах уже приходилось говорить (жестокие послания Лютера во время Крестьянской войны, женитьба на монахини, яростный антисемитизм и т.д.), но Гобри рассказывает и о множестве других. Скажем, прихожан, забывающих ходить к причастию, Лютер рекомендовал «зарывать в землю как собак»¹⁰⁶¹. Даже после смерти Лютера в Саксонии к гражданам, пропускающим воскресную службу, применялись такие меры: штраф, тюремное заключение, принудительные работы с ношением железного ошейника¹⁰⁶². Это напоминает Женеvu Кальвина, но совершенно непохоже на мораль Евангелия.

Лютер и Меланхтон благословили двоеженство Филиппа Гессенского, и 4 марта 1540 года он обвенчался с Маргаритой фон дер Зааль. Обряд совершил бывший доминиканский монах Дионис Меландер, сам недавно женившийся в третий раз¹⁰⁶³. Язык сочинений Лютера порой напоминает не язык христианина, а язык .. Ленина! Здесь тоже полно ругательств, причем еще более неприличных, чем у вождя мирового пролетариата. Вот несколько примеров. Папа – это «куча дерьма, которую дьявол навалил на Церковь». В «Краткой исповеди о Святом Причащении» о папе написано так: «Глава христианского мира – это передняя и задняя дырка, через которые дьявол навалил в этот мир кучу дряни, такой, как месса, монашество, монахи». Такое ощущение, что читаешь трактат антихриста. По этой части и большевики вряд ли бы опередили Лютера... Когда папа потребовал покаяния у лютеран, Лютер ответил так: «Пусть поцелует нас в зад!». И вообще, любой критик лютеранства принадлежит к «породе свиней, замерших перед кучей дерьма, которым им ужас как хочется набить себе пасть и брюхо!». А вот описание католической конфирмации (миропомазания): «фрукополагаемый пошире разевает рот, чтобы папа ему туда нас...л»¹⁰⁶⁴. Господи, помилуй нас, грешных.

Теперь понятна та любовь, которую к Лютеру нередко испытывали революционеры. Здесь тот же дьявольский дух, что и в революционном движении. Томас Мор, анализируя язык Лютера, пришел к выводу, что главные слова в нем, - это *latrinae, merdae, stercora* (отхожее место, дерьмо, навоз). Но и это не все, - кроме ругательств, язык Лютера изобилует проклятиями: «Я больше не могу молиться без проклятий! Говоря: «Да святится имя Твое!», я должен добавлять: «Будь прокляты имена всех папистов и святотатцев!». Говоря: «Да придет Царствие Твое!», я обязан продолжить: «Будь проклято папство!». Говоря: «Да исполнится воля Твоя!», я непременно закончу: «Да будут прокляты все планы папистов!». Такую молитву я теперь страстно читаю каждый день»¹⁰⁶⁵. Что может вырасти на почве, унавоженной сплошными проклятиями? Только страх и ужас...

Не случайно, что Лютера посещали сатанинские видения: «Как-то вечером, часов около девяти, он заметил на замковой башне огненного змея. Потом змей исчез, но скоро возник снова – уже в виде звезды на небосклоне .. Впоследствии он вспоминал: «Я видел, как дьявол полетел над лесом в сторону Кобурга»¹⁰⁶⁶. От свободы совести в современном смысле слова лютеране были очень далеки. Во время диспута между лютеранами и сторонниками Озиандера (кстати, автор предисловия к известному труду Коперника) некий еретик произнес речь, которую сочли святотатственной. Люди бургграфа Ботона Айленбургского схватили несчастного и казнили на месте. Меланхтон, правая рука Лютера, в этой связи заметил, что негодяй получил по заслугам¹⁰⁶⁷. Сам Лютер считал, что власть должна карать смертной казнью всех, кто поддерживает не только бунтарские, но и просто кощунственные идеи¹⁰⁶⁸. Интересно, как протестантский историк Кернс смотрит на аналогичные взгляды (да и действия) Кальвина: «Хотя мы не можем оправдать эти деяния, мы можем понять людей того времени, веривших, что человек должен следовать религии государства и что неповиновение достойно наказания смертной казнью .. Некоторые из установлений Кальвина сегодня также можно было бы рассматривать необоснованным вмешательством в личную жизнь людей»¹⁰⁶⁹. Но если «можно понять» Кальвина, то почему нельзя понять католиков: за что критиковать преступления инквизиции, если и здесь можно «войти в положение»? Или протестанты рассуждают по принципу: Кальвин – сукин сын, но это наш сукин сын?

34. Людям, привыкшим видеть Лютера как непревзойденного святого, необходимо познакомиться с письмом Лютера Иерониму Веллеру: «Забавляйся с моей женой и другими женщинами, резвись и развлекайся. Всякий раз, когда тебя начнет одолевать бес, ищи спасения в обществе себе подобных. Пей, играй, болтай глупости .. Иногда из ненависти и презрения к дьяволу полезно совершить какой-нибудь грех, дабы он не смел надеяться, что мы будем терзаться бесполезными угрызаниями совести. Тот, кто боится согрешить, уже погиб. Если дьявол твердит тебе: «Не пей!», ты должен ответить ему: «Буду пить, да еще как!» .. О, если бы я мог только выдумать какой-нибудь особенно страшный грех, чтобы обмануть дьявола, чтобы дать ему понять, что я не признаю греха как такового, что моей совести неведомы угрызания. Мы обязаны решительно отвернуться от Десяти заповедей и даже не вспоминать о них, потому что именно через них дьявол нападает на нас, заставляя страдать и мучиться»¹⁰⁷⁰. Думаете, это случайная оговорка в одном из писем? Вот другой фрагмент: «Довольно того, что мы знаем Агнца, принявшего все грехи мира. Поэтому как бы мы ни грешили - пусть мы по тысяче раз в день будем предаваться распутству и совершим тысячу убийств, - ничего не отвратит нас от Него»¹⁰⁷¹. Полагаю, подавляющее большинство сегодняшних протестантов вряд ли бы согласились подписаться под этими словами. Конечно, они тоже принимают учение о спасении по вере, но эта сатанинская программа могла быть по вкусу только самому Лютеру.

Ему были по вкусу и другие сатанинские вещи: «Как было бы славно снести все церкви, сломать все алтари, чтобы возвести один-единственный алтарь ././ Всеми силами души я призываю тот день, когда все монастыри будут уничтожены, сметены и стерты с лица земли! ././ Если б мне удалось собрать всех францисканцев в одном доме, я с радостью поджег бы этот дом»¹⁰⁷². Это не просто напоминает Ленина: это еще страшнее, по крайней мере, на словах. О делах реформации слишком хорошо известно... Во время его жизни в Германии нередко рисовали портреты Лютера с сияющим нимбом. Скорее, ему бы подошел черный нимб Иуды, который Джотто изобразил на фреске в Капелле Скровеньи в Падуе.

35. Справедливости ради, надо сказать, что порой Лютер выглядел совсем не таким исчадием ада, как его изображают католики, и не таким уж последовательным протестантом, как его рисуют сами протестанты. Он не питал особых иллюзий по поводу морального состояния своей церкви: «Мы называем себя евангелистами потому, что причащаемся под обоими видами, не признаем образов, набиваем себе утробу мясом, забываем пост и молитву. Но творить во имя веры милосердие не желает никто! ././ Среди нынешних евангелистов не найдется ни одного, кто не вел бы себя всемеро хуже, чем во времена, когда еще не стал нашим. Они крадут чужое добро, лгут, обманывают, объедаются, пьянствуют и предаются всем мыслимым поро-

кам .. Мы избавились от одного заблуждения, но на смену ему явились семь новых и злейших, которые и овладели нашей крепостью»¹⁰⁷³. Но ведь спасение «по вере»: какая разница, что сторонники Лютера так себя ведут: они все равно спасены, и могут легко передать другим и эту веру, и этот «евангелический» образ жизни. Сомнения в выбранной миссии посещали нашего героя не раз, хотя он, разумеется, приписывал их дьяволу: «Зачем ты нарушил согласие в Церкви? Почему ты так твердо уверен, что тебя вдохновил на это Бог? Что ты ответишь, когда он спросит с тебя отчет за все погубленные души?»¹⁰⁷⁴. Лютер даже просил своих друзей молиться, чтобы Бог поскорее отнял у него жизнь! Посещали его и мысли о самоубийстве... Увы, человек, который всю жизнь путал Бога и дьявола, не смог выйти из тупика. Он утешал себя в диспутах с католиками следующим образом: «Я могу толковать псалмы и пророков. Они не могут. Я могу переводить. Они не могут. Я могу читать Священное Писание. Они не могут. Могу молиться. Они не могут. И наконец: я лучше понимаю их собственную диалектику и философию, чем все они вместе взятые»¹⁰⁷⁵. Неудивительно, что этот человек остался при своем мнении при такой гордыне.

Иногда Лютер проявлял известную умеренность в обращении с католическим наследием. В середине 20-х годов 16 века он разработал новый устав богослужения. Внешних отличий от католической мессы было немного. Священник, совершающий богослужение, облачался в белый стихарь и фелонь. Присутствующие пели входную молитву, литанию, Gloria. Затем следовали библейские чтения (Апостол и Евангелие). Пели «Верую» и слушали проповедь. Проскомидия и соответствующая часть мессы были убраны, т.к. лютеране отрицали жертвенный характер мессы. Священник пел часть мессы, предшествующую канону, а затем зачитывал отрывок из Евангелия об установлении Евхаристии. «Свят, свят, свят Господь», «Отче наш» и «Agnus Dei» пелись без изменений. Затем следовало причащение под обоими видами, а в заключение читалось несколько молитв непосредственно по католическому требнику¹⁰⁷⁶. Аналогичной была ситуация и с таинством крещения. Требник, составленный Лютером для совершения таинства (Tautbuchlein) был мало отличим от католического требника. Лютер просто перевел соответствующие места из требника с латыни на немецкий, немного сократил экзорцизм, и добавил новую молитву, которая читается после того, как на ребенка подули, дабы изгнать из него сатану¹⁰⁷⁷.

Видимо, Лютер не хотел, чтобы его упрекали в том, что он вводит совершенно новое богослужение. Он полагал, что поскольку люди привыкли к соответствующим элементам богослужения, то их необходимо сохранить (хотя бы на начальном этапе). Обряды – вещь «второстепенная». Он объяснял: «Тот, кто не вникает в смысл проповеди, будь он итальянец, француз или испанец, - слушает звуки органа, наслаждается церковным пением и колокольным звоном, видит на священниках ризы .. не замечает ничего необычного и думает, что он находится в папистской церкви»¹⁰⁷⁸. Таким образом, перед нами что-то вроде «лютеранского униатства», лютеранства католического обряда. Конечно, это лицемерная идея, как и любые «униатские проекты», если они замышляются с целью обмана. Естественно, такое богослужение, в котором его мистическая суть была нивелирована (зато было больше проповедей), не встретила восторга у паствы: «люди откровенно скучали, в результате чего ряды прихожан редели»¹⁰⁷⁹. Лишь после того, как Лютер включил в службу песнопения на немецком языке, ситуация изменилась. Впрочем, «внешнее» соблюдалось и в личном плане: великопостные проповеди 1522 года Лютер читал в монашеской рясе со свежесбритой тонзурой.

36. Либеральный католический теолог Ганс Кюнг даже озаглавил один из параграфов своей книги о христианских мыслителях «Католический Лютер»¹⁰⁸⁰. Дело не только в католических истоках мысли Лютера, которые, действительно, имели место. Дело в том, что и став реформатором, Лютер до некоторой степени оставался католиком. Вот, например, его вполне традиционалистская защита Евхаристии: «В этом вопросе нам должно с избытком хватить свидетельства всей христианской Церкви. Весьма опасно прислушиваться и принимать на веру утверждения, противоречащие единодушному свидетельству, вере и учению всей святой Церкви, которая со дня своего основания и на протяжении 15 веков твердо придерживалась единой точки зрения»¹⁰⁸¹. Если бы и в других вопросах Лютер следовал учению Церкви «на протяжении 15 веков!» В другом месте Лютер приводит почти что святоотеческое сравнение: «Железо остается железом, но становится темно-вишневого цвета, когда его нагревают, точно так же вещество хлеба и вина не изменяется, но помимо и сверх символического наблюдается истинное физическое присутствие Христа»¹⁰⁸². Отцы Церкви говорили, что когда железо нагревается, то оно становится единым с огнем таким образом, что можно жечь железом и резать огнем, но ни огонь, ни железо не теряют своих существенных свойств¹⁰⁸³. Различие здесь в том, что у Лютера в причастии недостает этого единства с божественным огнем. Обратите внимание на это «помимо и сверх»: в них весь протестантизм. Божественное не преобразует тварное, но налагается на него как нечто чуждое и постороннее «сверху». Поэтому, когда в 1516 году Лютер издал «Духовную благородную книжицу» одного немецкого автора, то он опустил в ней раздел, где речь шла о единении с Богом¹⁰⁸⁴.

Любопытно, что незадолго до смерти в «Краткой исповеди о Святом Причащении» Лютер, в присущей ему агрессивной манере, писал: «Прежде чем сойти в могилу и предстать перед Высшим Судом, я хотел бы получить доказательство, что, исполняя волю Божию, всегда гнал и преследовал фанатичных врагов Святого Причащения – Карлштадта, Цвингли, Эколампадоса, Швенкфельда и их учеников»¹⁰⁸⁵. Такое ощущение, что это пишет католический инквизитор, а не протестантский фюрер! Естественно, что радикальным протестантам (баптисты, адвентисты, пятидесятники и т.д.) Лютер нередко должен казаться «католиком». Характерна критика лютеранским теологом Гарнаком воззрений основателя его исповедания: «Протестантизм лишь 8 лет^{*} оставался свободным, затем он вступил в период своего средневековья и до сих пор не решается окончательно порвать с ним .. кто теперь, в 19 веке .. успокаивается на тех формах, в какие он вылился в течение 16 века, тот заблуждается .. он не евангелический протестант, а принадлежит к одному из ответвлений католицизма, причем, по принципам нынешнего протестантизма, ему предоставляется свободный выбор между библейской, догматической, мистической или иерархической разновидностью его»¹⁰⁸⁶. Сказанное может показаться слишком резким. Но для либерала конца 19 века, сводящего христианство к морали, а все остальное списывающего на счет «греческой порчи» христианства, данные слова очень даже приемлемы.

Гарнак разъясняет, что именно ему не нравится у Лютера: «Вследствие того, что он .. вливал новое вино в старые мехи, возникла спекуляция о вездесущии Тела Христова, которая доходила до высших пределов схоластического абсурда. Печальным результатом этого было то, что лютеранство .. приобрело наиболее пространное схоластическое учение, каким когда-либо обладала церковь .. Повсюду замечается, что евангелическая вера, перенесенная в эти догматические рассудочные схемы, созданные греками, Августином и схоластами, приводит к странным формулам, и что эти схемы становятся теперь совершенно бессмысленными .. если отпущение грехов (благодать) и вера неразрывно связаны между собою, то крещение детей не является таинством в строгом смысле .. Чтобы избежать этого вывода, Лютер обратился к оговоркам, которые были равносильны возвращению к католицизму (*fides implicita*, вера восприимчивиков) .. крещение детей стало таинством оправдания (не перерождения); явилось опасное смешение, и величайшее сокровище евангелического христианства, оправдание, было утрачено и грозило превратиться в догматический *locus* наряду со многими другими ./ Меланхтон, затем сам Лютер .. под влиянием католического таинства покаяния .. требовали покаяния до веры, причем покаяние уже не отличалось коренным образом от *attritio*^{*}, и допустили таинство покаяния (без обязательной исповеди перед священником и епитимий) как судебный акт оправдания .. раз допущенное понимание развивалось дальше с ужасающей быстротой и создало практику, которая, вследствие своей снисходительности, была хуже римской исповеди .. В ней понятие веры дошло до простого хождения в церковь^{*} .. оправдание грешника сузилось до чисто внешнего судебного акта, до оправдательного приговора Бога, усыпляющего совесть человека и наступающего незаметным образом в тот момент, когда пастор разрешает грешника .. Лютер .. относительно реального присутствия тела, выступил в защиту веры в нечто такое, что не соответствовало его природе и его особенностям, в нем проснулись все средневековые интересы .. библицизм («*est*», «*est*»), схоластическое доктринерство вместо *fides sola* .. несоизмеримая оценка таинства наряду со словом и выше его, склонность к *opus operatum* .. Что же касается понимания самого учения, то оно неизбежно должно было стать еще более парадоксальным, чем католическое. Пресуществление не было признано, а лишь мнение, высказанное гипотетически Оккамом и другими номиналистами, что в одном и том же пространстве заключены видимые хлеб и вино и истинное тело Христово .. Благодаря тому пониманию, какое Лютер придал учению о причащении, он должен разделить вину в том, что позднейшая лютеранская церковь в своей христологии, в своем учении о таинствах, в своем доктринерстве и в своей ложной мерке, по которой она объявляла уклоняющиеся учения ересями, грозила стать жалким повторением католической церкви, т.к. католицизм воплощается не в папе, не в почитании святых и не в мессе – это все следствия, - а в неправильном учении о таинстве, покаянии, о вере и об авторитетах в вере»¹⁰⁸⁷.

^{*} Имеется в виду период с 1515 по 1523 год.

^{*} Несовершенное сокрушение о грехах в схоластической теологии.

^{*} Как видим, протестантизм быстро скатывается к вере как формальному акту: для «спасения» и этого достаточно. Что касается практики покаяния, то Гарнак констатирует, что монашеское служение не так уж плохо: «Реформация упразднила монашество и должна была его упразднить .. но тут возникло нечто такое, чего Лютер не предвидел и не хотел: «монашество», такое, какое оно возможно и необходимо в евангелическом смысле, исчезло вообще. Однако, каждое общество нуждается в личностях, которые живут исключительно для его целей; так и церковь нуждается в добровольцах, которые отказались бы от всякого другого призвания, отрелись бы от «мира» и посвятили бы себя всецело служению ближним, не потому, что это призвание было «высшим», но потому, что оно необходимо, и потому, что из живой церкви должно исходить и такое побуждение» (Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. - М., 2001. - Т.1. - С.168-169). Конечно, Гарнак рассматривает такое «монашество» скорее социально, наподобие нынешнего католицизма, где служение людям важнее служения Богу, но сегодня мы наблюдаем создание общин монашеского типа и в лютеранстве. Правнуки реформации начинают понимать, что отдавая всего себя Богу, служишь ближним.

Из этих слов можно сделать только один вывод: протестанты напрасно пытаются «приватизировать» Лютера; с немалым успехом это могут осуществлять и католики. Но, при всем «католицизме» Лютера получилось лишь «жалкое подобие» его. Нельзя не согласиться с Гарнаком в том, что попытка совместить протестантизм с прежним богословием (патристика и схоластика) не могла быть удачной, и вырождалась в «бессмысленные схемы». Схоластический абсурд здесь получился именно потому, что ушло мистическое (схоластика без мистики), и логичнее было бы отказаться от прежнего богословия совсем. Но Лютер был не в силах этого сделать, и голый интеллектуализм захлестнул лютеранство: собственно, Гарнак, – одна из волн в этом бушующем океане «веры в пределах разума». С другой стороны, более полный отказ от прежнего наследия превратил бы лютеранство не в «жалкий» католицизм, а в полное безобразие и в интеллектуальном, и в мистическом плане (см. современный американский протестантизм). Впрочем о схоластичности Лютера могут быть разные мнения: «Теология Лютера .. должна рассматриваться в тесной связи с его религиозным сознанием. При иной точке зрения .. получается теолог, который может привести в отчаяние любого историка догмы. Он знал номинализм не вполне основательно, учение Фомы – плохо; традиционную теологию он обыкновенно передавал неправильно и судил о ней совершенно тенденциозно .. и ко всем своим живым и мертвым противникам, которые были гораздо более осторожными и благочестивыми мыслителями, чем он, он относился в высшей степени несправедливо и совершенно ненаучно. Такого человека называют реформатором и – что еще хуже – ему удалось целые миллионы людей оттолкнуть от святой церкви!»¹⁰⁸⁸. Перед нами – портрет варвара, но Гарнак упрекает его в том, что он был не до конца последовательным варваром, и не превратил религию Христа в скучное учение о следовании моральному долгу, наподобие Канта. Быть может, схоластическая абсурдность возникла и по причине недостаточного интеллектуализма у немецкого реформатора. То, что такому человеку удалось увлечь миллионы, доказывает не только силу его варварства, но несвятость церкви, из которой он увел столько людей. Тем не менее, будучи «перво-двигателем» реформации, он ответственен за все те ереси, что возникают и по сию пору.

Современные продолжатели дела Лютера еще больше удивились бы, если б узнали, что к концу жизни Лютер уже не был таким «антизаконником», как в более раннюю эпоху. В частности, он писал: «Хотя некоторые считают, что до веры ничему не следует учить .. надлежит понять, что покаяние и закон также относятся к общей вере. Ибо сначала надо верить, что существует Бог, Который грозит, повелевает, пугает и т.д. Пусть для простого грубого человека остается такая вера, под названием покаяния, заповедь, закон, боязнь и т.д., чтобы они лучше понимали ту веру Христову, которую апостолы называют *justificament fidem*, т.е. веру, которая дает праведность и уничтожает грех, чего вера в заповедь и покаяние не совершает; и все-таки простой человек теряется, слыша о вере и задает бесполезные вопросы»¹⁰⁸⁹. Жизнь брала свое, но лютеране, как могли, сопротивлялись этой Жизни, и отстояли собственную смерть. И позднее, Лютер, как бы оправдываясь за «бурную молодость», писал: «То, что я сначала устно и письменно так жестко выступал против закона, происходило потому, что христианская церковь была обременена и заполнена разного рода суеверными вымыслами, и Христос был совершенно заслонен и погребен. Я хотел словом Евангелия освободить от вымыслов богобоязненные сердца верующих, вывести их из этой тюрьмы и спасти. Но закон я никогда не отрицал»¹⁰⁹⁰. Немудрено, что наследники «новой волны» реформации (неопротестанты) порой говорят о периоде «законничества» в лютеранской церкви.

37. Часто говорят о виттенбергских тезисах 1517 года как о начале реформации. Это так, но и не совсем так. Проблема в том, что содержание этих тезисов не является специфически протестантским. В этих 95 тезисах Лютер предстает еще критично настроенным католиком. Он не выступает против института папства как такового, в тезисах нет практически ничего из «боевых» догматов позднейшего лютеранства. Например, Лютер пишет: «48. Должно учить христиан: папе как более нужна, так и более желанна, – при продаже отпущений – благочестивая за него молитва, нежели вырученные деньги»¹⁰⁹¹. Во многих тезисах Лютер проводит мысль, что благодать важнее денег, выручаемых за продажу индульгенций. Мысль не только не протестантская, сколько вполне традиционная, в духе своего времени. Разве подвижники католичества не высказывали такие же мысли? Лютер не отрицает в строгом смысле слова ни индульгенции, ни веру в чистилище: «35. Не по-христиански проповедуют те, которые учат, что для выкупа душ из Чистилища или для получения исповедальной грамоты не требуется раскаяния»¹⁰⁹². В данном случае речь идет об исправлении недостатков католичества, но никак не о создании новой церкви. Вот, казалось бы, протестантский тезис: «2. слово «покайтесь» не может быть понято как относящееся к таинству покаяния, т.е. к исповеди и отпущению грехов, что совершается служением священника»¹⁰⁹³. Некоторые скажут: смотрите, Лютер уже тогда отрицал таинство покаяния! Не будем спешить. В первом тезисе Лютер говорит, что вся жизнь должна быть покаянием. Очень даже православные слова. Любой православный согласится с тем,

что покаяние человека не сводится только к соответствующему таинству. Зато протестант будет размышлять: мы уже имеем вечную жизнь за одно мгновение покаяния, обращение ко Христу; что вы понимаете под покаянием вплоть до самой смерти? Вот что понимал под этим ранний Лютер: «внутреннее покаяние — ничто, если во внешней жизни не влечет всецелого умерщвления плоти»¹⁰⁹⁴. Так это же законничество! — воскликнет протестант. Выражение «всецелое умерщвление плоти» явно не из нынешнего протестантского лексикона...

А вот и вполне «папистский» тезис: «7. Никому Бог не прощает греха, не заставив его в то же время смириться, покориться во всем священнику, Своему наместнику»¹⁰⁹⁵. Разве не здраво звучит 43 тезис? — «Должно учить христиан: подающий нищему или одалживающий нуждающемуся поступает лучше, нежели покупающий индульгенции»¹⁰⁹⁶. Лютер еще остается ревностным католиком: «71. Кто говорит против истины апостольских отпущений — да будет тот предан анафеме и проклят»¹⁰⁹⁷. Через несколько лет под собственное проклятие попадет автор данного тезиса. Если же Лютер критикует папу, то порой это выглядит вполне православно: «75. Надеяться, что папские отпущения таковы, что могут простить грех человеку, даже если он, предполагая невозможное, обесчестит Матерь Божию — значит лишиться разума»¹⁰⁹⁸. В основе этой критике лежит одно положение: нельзя купить освобождение от грехов, если нет покаяния. Православные согласятся с тем, что «79. Утверждать, что пышно водруженный крест с папским гербом равносителен кресту Христову, значит богохульствовать»¹⁰⁹⁹. Как известно, православные всегда критиковали католиков за слишком явную тенденцию к присвоению папе свойств Сына Божьего. Нельзя не признать праведным возмущение Лютера и в других тезисах: «82. Почему папа не освободит Чистилище ради пресвятой любви к ближнему и крайне бедственного положения душ, — т.е. по причине наиглавнейшей, — если он в то же время неисчислимо количество душ спасает ради презренных денег на постройку храма — т.е. по причине наиничтожнейшей? ././ 84. В чем состоит эта новая благодать Бога и папы, что за деньги безбожнику и врагу Божию они позволяют приобрести душу благочестивую и Богу любезную, однако за страдание такую же благочестивую и любимую душу они не спасают бескорыстно, из милосердия»¹¹⁰⁰.

Как видим, события могли бы развиваться и по другому сценарию, если бы католическая церковь могла вовремя избежать явных злоупотреблений в области продажи индульгенций. Нет, это не значит, что Лютер смог бы направить католицизм в лоно Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. У него не было соответствующей богословской программы. Протестанты до сих пор очень слабо представляют, чем православие отличается от католичества. Но, по крайней мере, его критика могла бы способствовать обновлению католичества, которое в таком виде было бы ближе к православию. Можно только удивляться тому, что католическая церковь не прореагировала на эти и тому подобные тезисы с той степенью понимания, которая позволяет отделить зерна от плевел. А когда прореагировала (Контрреформация), было уже поздно. Получается, что деньги для ряда римских пап оказались дороже следования Истине. Впрочем, не в правилах тогдашнего католичества было договариваться со своими оппонентами: договариваться пытались потом, когда стало ясно, что оппонентов нельзя уничтожить. «Работать» с Лютером следовало в 1517 году: это помогло бы избежать раскола западного христианства. Хотя как знать: если бы не было протестантской реформации, то католичество не было бы так ослаблено, а в этом случае оно свои силы могло направить на крестовый поход против турок, призванный освободить православные народы от мусульманского ига. Как католики умеют «освобождать» православных, мы слишком хорошо знаем... Таков промысел: Господь допустил разлом западнохристианского мира, и тем самым спас православных Османской империи от очередного насильственного униатства.

Не проявив должного внимания к Лютеру, католики способствовали его превращению в революционера-разрушителя, а контактов с православными у Лютера не было. Если бы... Вместо этого в 1519 году Лютер пишет: «Лучше обратиться к Святым Дарам: они борются с пугающей картиной смерти, греха и ада. Не размышляй и о том, избран ты или отвергнут. Взирай на Христа! Если ты при этом ощущаешь удовольствие, то ты избран»¹¹⁰¹. Традиционное начало фразы превращается в разрушительный финал: ощущаешь удовольствие, — и ты спасен! Отсюда недалеко и до американских телепроповедников. Итак, Лютер не сразу стал Лютером, как и Ленин не сразу стал Лениным. Не дойдя до «точки перелома», он мог избрать иную дорогу, но: «Хотели, как лучше, а получилось, как всегда».

38. Конечно, католик Иван Гобри, критикуя Лютера, замалчивает многое: он не говорит о неправомерности индульгенций как таковых, ему не приходит в голову, что само католическое учение о спасении своими заблуждениями породило заблуждения Лютера. Читая его книгу, возникает ощущение, что какой-то псих-одиночка, варвар и грубиян взял, да и разломал стройное здание католичества. Само же католичество было виновато лишь в каких-то мелких заблуждениях, да в развратных похождениях некоторых пап.

Вопрос не ставится догматически: было ли в католическом учении нечто ложное, как раз и производшее реформацию? Да, Гобри в большинстве своих положений прав. Лютер действительно породил чудовищные разрушения в церковном организме. Многочисленные грехи вождя протестантов вопиют к Небу. Но нельзя обелять католическую церковь: Лютер – ее законное дитя. Папизм католиков не мог не породить антипапизма протестантов.

Симпатии Гобри очевидны. Он хвалит Эразма, когда тот все-таки вступил в полемику с Лютером, действия которого раньше одобрял. Некоторые слова Эразма звучат удивительно современно: «Если спросить их, почему Дух избрал именно их, а не тех, кто своими чудесами прославился на целый свет, они ответят так, будто никакого Евангелия в минувшие тринадцать столетий не существовало. Если вы станете требовать от них, чтобы они вели жизнь, достойную Духа, они ответят, что искупление дается верой, а не делами. Если вы попытаетесь предложить им в свою очередь сотворить хоть какое-нибудь чудо, они ответят, что время чудес давно миновало»¹¹⁰². Прав Эразм: эти господа и в огне не горят, и в воде не тонут. До сих пор протестанты пользуются такой «аргументацией», только столетий теперь не 13, а 18 или 19 (у кого как). В ответе на работу Лютера «О рабстве воли» Эразм говорит: «Народ поднят против епископов и князей; власти едва сдерживают чернь, жадную до переворотов; жестокая ненависть разъединяет государства .. Рабство, которое ты собирался искоренить, удвоилось! Иго стало тяжелее! Оковы не сброшены, а сжаты! .. Ты видишь, сколько бед принесла в мир твоя ярость»¹¹⁰³. Ответ Лютеру демонстрирует обиду Эразма: не легко преодолеть чувство обиды, если тебя называют «бревном», «ослом» или «грибом»... В одном из писем Лютеру Эразм так характеризует соратников немецкого реформатора: «Их бесчестность делает Евангелие для разумных людей ненавистным, и властители принуждают усмирять их мятежные бунты. Как бы не получилось, что пострадают невинные! Ведь они никого не слушают, даже тебя! Наполняют мир безумными книжонками, которыми намерены обесценить труды древних ортодоксов /.../ Ты говоришь, что эти люди подобны мне. Я же считаю их не людьми, а фуриями .. Через таких-то вырожденков и может восстановиться Евангелие?! Это они и есть оплот возрождающейся церкви?! И мне следует присоединиться к их союзу?!»¹¹⁰⁴. Это звучит актуально и поныне. Да, Эразма можно обвинить в том, что он слишеом резок, но... почитайте Лютера! 11 апреля 1526 года Эразм писал ему: «Каков твой нрав, теперь уже знает весь мир. Ведь ты так смирил свое перо, что до сих пор ни против кого не писал ничего яростнее, гнуснее и злее. Здесь ты, разумеется, утверждаешь, что ты жалкий грешник, а в другом месте требуешь, чтобы тебя считали богом /.../ Одно меня мучает .. то, что ты своим дерзким, необузданным, мятежным нравом сотрясаешь весь мир гибельным раздором .. ты так истолковываешь дело Евангелия, что смешиваешь все – святое и нечестивое, как бы стараясь, чтобы эта беда не сменилась когда-нибудь добром»¹¹⁰⁵.

Как видим, Эразм Роттердамский опомнился от своих прежних симпатий к Лютеру, но помешать распространению реформации уже не мог. В итоге он сказал виттенбергскому реформатору известные слова: «Я предпочитаю остаться овцой в отаре, нежели стать вожаком в стаде свиней»¹¹⁰⁶. Протестант Чарльз Горем в книге под характерным названием «Евангелие рационализма» задается вопросом: «Если Сам Бог положил начало Реформации, почему Он позволил многим из ее вождей остаться узколобыми и недалекими фанатиками? И почему божественное вмешательство произошло так поздно, а до этого Европа тысячу с лишним лет погрязала в невежестве, предрассудках и безнравственности?»¹¹⁰⁷. Разумеется, есть тайна Промысла. Так же можно было бы спросить: почему Бог 5 с половиной тысяч ждал, чтобы воплотиться? Ответ православного богословия в том, что не было Девы такой святости и чистоты, от плоти и крови Которой Бог смог бы стать Человеком. В вопросе о реформации все обстоит иначе. Христос обещал в Евангелии, что Он никогда не оставит Свою Церковь, и ад никогда не победит ее. У протестантов получается, что 1500 лет Бог нарушал Свое обещание, а потом избрал... Лютера и Кальвина! Но если Господь 15 веков ждал пока не появится вот эта «чистота и святость», то меня лично, например, охватывает ужас. Если Бог положил начало реформации, чтобы действовать через *этих*, то это равносильно отрицанию Его существования. Спасти ситуацию можно, если считать, что Бог не инициировал реформацию. Когда кальвинистские богословы говорят, что Кальвин – это образец святости, то ничего, кроме богохульства в этом не увидишь. Если это – ваш образец, то каковы же вы сами?!

Между тем, Гобри осторожно хвалит Меланхтона за умеренность, проявленную им в отношениях с католиками. Ему не нравится только, что Меланхтон был «тихоня» и не посмел открыто выступить против Лютера. Ситуация, напоминающая большевистскую партию. Почему «мягкие большевики» (Зиновьев, Каменев) не смогли утихомирить Ленина в 1917 году? Причина та же, что и у «мягкого реформатора» Меланхтона: в революции всегда побеждают те, кто радикальнее идет «навстречу массам», но при этом способен держать их в узде. «Интеллигент» Меланхтон оказался не способным к «вождизму». Но он многое

видел, и то, что он видел, вызывало у него ужас. Он был потрясен «всеобщим разорением Церкви». Незадолго до смерти в 1560 году он напишет: «Единственное, что нам, богословам, еще под силу сделать для блага нашего дела – это сесть и заплакать»¹¹⁰⁸. Да, остаются только слезы: церковь разорвана, родная для реформаторов Германия раздроблена, лютеранство вместе с огнем своего апокалипсиса заливает раны. Ради чего все это? Ради собственного самомнения Лютера? Ради кучки немецких князей, приватизировавших монастырскую собственность? Ради сегодняшних плясок пятидесятников? Ради эстрадных шоу проповедников? Самое страшное, что протестанты не признают ничего из этого: они продолжают пребывать в благодушной уверенности, что Христос покрыл все их грехи, поэтому их не очень интересуют детали того дела, которое 500 лет назад затеял один немецкий монах...

39. Говорят, мы живем в мире энциклопедий. В этом смысле интересно погрузиться в мир протестантской энциклопедии. В статье «Авторитет в Церкви» есть несколько любопытных моментов. Автор статьи признает, что епископальная система присутствует уже в трудах св. Игнатия (не позднее 110г.), причем, «судя по отсутствию острой полемики, нельзя заключить, что это было нововведением»¹¹⁰⁹. Почему же тогда протестанты не приемлют «монархического» епископата? Тем более, что в статье содержится и критика автономности каждой общины, конгрегационализма: «Конгрегационализм проецирует на Церковь евангельских времен принципы демократического подчинения меньшинства большинству. Ирония ситуации в том, что некоторые формы конгрегационализма .. приписывают пастору, коль скоро он избран, почти что авторитет папы Римского»¹¹¹⁰. Этот отрывок очень хорошо было бы прочитать баптистским «любителям демократии» в Церкви: проецирование современных парламентских норм на религиозную жизнь может привести только к хаосу, - кто сказал, что в Церкви большинство всегда право? В статье признается, что точка зрения св. Игнатия была вызвана, в том числе, тем, что требовались средства защиты от гностических проповедников. Казалось бы, лучшего устройства Церкви и желать нельзя, но... Но идеал видится несколько иначе: «такие руководители предпочитают не командовать, а добиваться духовного согласия. Поскольку церквям приписывается ограждать себя от лжеучителей и быть преданными прежде всего не пастырям, а евангельской истине, совет повиноваться духовным наставникам (Евр. 13, 17) нельзя воспринимать как «карт-бланш»¹¹¹¹. Прежде всего, непонятно, почему «командовать», - это плохо, а добиваться духовного согласия, - это хорошо? Ведь согласие может быть и с еретиками. В действительности, должна быть симфония между одним и другим. Преданность не пастырям, а евангельской истине тоже вызывает вопросы: ведь подчинение пастырям также входит в евангельскую истину. Иначе мы получаем апологию сектантства: я узрел Истину, все пастыри ошибаются, - да здравствует новая «церковь»! Так что не стоит корректировать слова ап. Павла. Да, повиновение пастырям безусловно (вспомним жизнь св. Максима Исповедника), это не папизм. Но неповиновение под предлогом тезиса «только Писание» приводит к распаду церкви, что блестяще показали сами протестанты.

40. Конечно, в кальвинистской энциклопедии встретишь немало «предопределенческих» статей. Например, французский кальвинист 17в. Моиз Амиро (Амиральд) делил Божий завет благодати на два аспекта: условный завет всеобщей благодати и безусловный завет особой благодати. В первом случае в качестве условия требуется вера. Во втором – соблюдение этого условия не требуется, скорее сам завет создает веру в сердца избранных. Бог хочет спасти всех людей своей всеобщей волей, говорил Амиро, при условии, что они веруют. Но в скрытой форме эта воля заключает в себе требование: если человек не имеет веры, Бог не хочет спасти его (!). Далее все предсказуемо. Человек сам уверовать не может. И тут Бог Своей особой и безусловной волей, которую человек не может понять, творит веру в определенном количестве грешников, а остальных по справедливости (!) осуждает¹¹¹². В общем, перед нами – кальвинистские «старые песни о главном». Разница с Кальвином только в том, что теоретически допускается возможность того, что Бог желает спасти всех. Если человек не может иметь веры без божественного предопределения (особая воля), то получается, что желание Бога спасти всех неискренне: Он хочет всех спасти по вере, прекрасно зная, что они не могут ее обрести, если Он в них не вложит эту веру, т.е. Он не хочет их спасти! Вкладывание веры в избранных – это уже не всеобщая воля Бога, а особенная, которой Он осуждает избранных.

Различение в Боге двух разных волей, - всеобщей (любовь) и особенной (справедливость), имеет явный привкус манихейства. Во всеобщей воле Бог желает только добра, а в особенной осуждает тех, в ком нет никакой вины, - это уже зло (Кальвин точно так же различал в Боге «волю» и «желание»). Пресвитерианин Артур Пинк так описывает данную доктрину: «Мы не отвергаем, что работа Духа, в некотором смысле, направлена на тех, кто остается в своем неверии и, в конечном итоге, погибает .. Общая работа Духа происходит над теми, кто слышит истину и кто, в некоторых случаях, похож на спасенного и, тем не менее,

из-за остающейся в человеке враждебности против Бога, эта работа не приносит результата. Поскольку все люди настроены враждебно по отношению к Богу, работа Духа была бы неэффективной, если бы Он не трудился особым регенерирующим образом в избранных, побуждая их верить спасительной истине»¹¹¹³. Аналогично пуританин 17 века Томас Уотсон говорит, что «Господь судит двумя судами: судом милости и судом праведности. Господь осуждает наши дела в суде праведности, но затем возлагает на них венец в суде милости»¹¹¹⁴. Опять в Боге различают милость и праведность и даже противопоставляют их. Остается неотвеченным вопрос: почему Бог не возлагает венцы на всех в суде милости, если все заслужили осуждение в суде праведности? Ответ может быть только один: так сказал сам Кальвин! В результате получается, что у Бога всеобщая любовь, которая не любит всех, и справедливость, которая несправедлива ко всем, кроме кальвинистов.

41. Продолжает тему предопределения статья «Претерияция». Слово «претерияция» происходит от латинского *praeteritus* – «прошедший мимо». Кто же этот, «прошедший мимо»? Оказывается, это... Бог! Этим термином кальвинисты обозначают прохождение Бога мимо неизбранных, которым «Он позволяет идти собственным путем и погибнуть за грехи»¹¹¹⁵. «Претерияция» приписывается ап. Павлу (см. Рим. 9, 22-23) как предварительный этап к ожесточению Бога (!) и осуждению грешника. Флойд Баракман говорит о «Божьем небрежении»: «Небрежение означает, что Бог пренебрегает теми, кого Он не избрал ко спасению, предоставляя им погибнуть»¹¹¹⁶. Даже кальвинист Тиссен* признает правомерность такого возражения против подобной доктрины: «Бог не может оставаться равнодушным, разрешая всем людям устремляться к своему заслуженному безумию, но как же Он может быть иным, нежели не равнодушным, если Он избирает некоторых из этого множества людей и совершает для них и в них великие дела, если в этих двух классах людей нет чего-то такого, что способно производить различия между ними?»¹¹¹⁷. Реформаты очень боятся обвинений в том, что если Бог избирает часть людей к добру, то, значит, и к злу. Отсюда и «прохождение мимо», «небрежение» и т.д. Простите, но если преподаватель поставил «зачет» только пяти студентам из двадцати, и прошел мимо остальных, то что получили остальные? Правильно, «незачет». Это и есть предопределение к злу. Что ж, только кальвинисты могут верить в Бога, Который то любит, то ожесточается, и, в конце концов, предаст проклятию безвинных людей. Может быть, в такого «бога» могут верить мусульмане или кто-либо еще. Я могу верить только в Бога, Который никогда не проходит мимо, потому что Он есть любовь.

42. Предопределенность к спасению, учение о спасении по вере, естественно, всегда будет порождать отрицание необходимости любого морального закона для жизни верующего, т.е. антиномизм. Протестанты постоянно боролись с этим соблазном, но он регулярно возникал вновь, да и не мог не возникать. Если угодно, протестантская теория спасения предопределена к антиномизму, к проповеди морального беззакония. Интересен один из доводов против морального закона в протестантской энциклопедии: он состоит в том, что «закон происходит от Демиурга (в гностическом понимании), а не от истинного любящего Отца, и потому долг христианина – не повиноваться ему»¹¹¹⁸. Конечно, это гностическое, а не протестантское понимание. Но разве протестантизм не говорит сходные вещи: Ветхий Завет – эпоха гневающегося Отца, Новый Завет – эпоха любящего Сына. Стало быть, десять заповедей гневающегося Отца не нужны, раз теперь настала эпоха любви. В лютеранской Формуле согласия за законом видели следующие функции: разоблачать грех; поддерживать благопристойную жизнь общества; обеспечивать руководство для тех, кто уже спасен. И ничего из этого для спасения не нужно! Получается, что можно быть спасенным без закона, но не вести «благопристойную жизнь», – здесь и понадобится закон, т.е. это гражданская функция, но не религиозная. Если закон нужен для морального руководства «спасенных», то ведь протестанты, например, кальвинисты, учили и учат о неотступности святых. Вот как еще в 17 веке об этом писал английский кальвинист Оуэн: «Те, кому дан Дух Святой .. никогда не будут страдать от бесконечной жажды; они, несомненно, проявят терпение и стойкость до конца»¹¹¹⁹. Если так, то антиномисты правы, но сердцем протестанты, пусть и не до конца, чувствовали правоту древней Церкви, и отвергали антиномизм. Поэтому пуритане Новой Англии осудили антиномистку Энн Хатчинсон и в 1637 году изгнали ее из Массачусетса (правда, как они это сделали).

* Этот же автор выражается так: «Согрешив, Адам повернулся к Богу спиной. Затем Бог повернулся спиной к Адаму» (Тиссен, Указ. соч., С.262). Нет, Бог ни к кому никогда не «поворачивается спиной»: куда бы мы ни посмотрели, мы всюду увидим любящий, сострадательный лик Господа. У сторонников реформации все иначе: Тиссен считает, что Бог сотворил все ради Себя, чтобы Ему поклонялись. Он признает, что в человеке «это кажется полнейшим самолюбием, если он будет искать своей собственной славы» (там же, С.121). Разве Христос искал Своей славы? Разве Богу не хватает славы и без творения? И если тщеславие, эгоизм – это грех у людей, то разве не грех приписывать это Богу? Но у Тиссена сам образ Бога эгоистичен: получается, что Бог все время ищет, как бы Себя «удовлетворить». На самом деле Бог ищет радости другого, Он желает, чтобы творения приобщились божественной радости, Он жертвует Собой, Он – Бог любви, а не «самоудовлетворения».

Проблема здесь не только в антиномизме, но и в том, есть ли кристальная ясность в вопросе о различиях между «спасенными» и «неспасенными». Сказать, что одни с радостью принимают Бога, а другие жестоко Его ненавидят, будет слишком расплывчато: сама жизнь не подтверждает этой черно-белой картины. Что же касается деталей, то здесь протестанты не могут перечислить всех признаков отличия избранных от отверженных. Приводятся следующие рассуждения: «Мы не можем с уверенностью назвать себя христианами, потому что далеко не всегда честны перед Богом»¹¹²⁰. А кто всегда честен перед Ним? Значит, ни один человек не может назвать себя христианином? А спасенным? Британский пуританин Уильям Гатри пишет так: «не следует прибегать к каким бы то ни было критериям истинности веры, ибо по ним нельзя определить, кто верующий, а кто – нет, потому что они отличны для всех христиан»¹¹²¹. Это похоже на отчаяние: внешними критериями отделить спасенных от погибших нельзя, а внутренние ведомы только Богу. Тем не менее, Гатри пытается найти признаки истинной веры. При этом он говорит удивительные вещи: «верить не так уж и сложно. Чтобы верить, не нужно понимать глубин богословия. Не нужно также исповедовать, что Бог избрал меня, возлюбил меня, умер за меня. Все это действительно сложно. Вера же, с которой мы обращаемся к Богу, и которая ведет нас к спасению, отлична от всего этого. Она состоит в том, что через нее мы стремимся к Христу, обращаемся к Нему, полагаемся на Него, доверяем Ему»¹¹²². Честно говоря, это не очень проясняет дело. Можно согласиться с тем, что верить и быть доктором богословия – это не одно и то же. Но ведь есть истинная, ортодоксальная вера и ложная, еретическая. Неужели человек не должен понимать основ своей веры для спасения души?! Неужели кальвинисты спасаются по вере, в которой нет ничего от фундаментальных тезисов кальвинизма? Что из того, что мы стремимся к Христу и желаем быть с ним? Истинная вера познается из результатов наших стремлений и желаний. Существует ли однозначность этих результатов, которая позволяет математически точно заявить, что человек, еще на раннем этапе своей духовной жизни, спасен?

Если мы не знаем, какова в точности истинная вера, то, может быть, знаем, какова ложная? Гатри пишет: «ложная вера никогда полностью не отказывается от мысли, что мы хоть немножко можем помочь себе в деле спасения. Подобная вера заставляет людей спрашивать: «Учитель! Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Лк. 10, 25). Ее суть также заключается в том, чтобы уповать еще на что-то, кроме Христа»¹¹²³. Т.е. отрицание спасения по вере ложно. Но ведь Христос на цитируемый вопрос из Евангелия не ответил: дела не нужны для спасения, достаточно одной веры. Он указал на заповеди. Гатри говорит, что истинно верующие готовы следовать за Христом в невзгодах, лишениях, страданиях. Все это так, но «страдать за Христа» можно и по причине еретической гордыни. Что значит «следование» за Христом в лишениях и бедах? Каковы признаки, истинное это следование, или ложное? Нам пытаются внушить, что истинная вера полностью меняет образ жизни человека. Много мы знаем таких людей? Что значит «полностью»? Да, есть признаки такой жизни в Новом Завете, но, опять-таки, речь идет о деталях. Обращение человека ко Христу редко происходит мгновенно, по сути, вся наша жизнь, – это обращение к Нему. И Новый Завет, и две тысячи лет христианства доказывают, что, даже обратившись ко Христу, мы порой тяжело падаем, а иногда пропадаем в адской бездне.

Гатри предлагает следующие вопросы, чтобы отделить «спасенных» от тех, «мимо которых прошел кальвинистский Бог»: «исполняю ли я те заповеди, которые запрещают грешить? Сражаюсь ли с тайными грехами или с теми грехами, которые кажутся незначительными? Остерегаюсь ли оказаться неспособным сделать то, что должен делать, и, наоборот, способным сделать то, чего делать не должен?»¹¹²⁴. Интересно, что ответил бы сам автор на поставленные вопросы? Если человек говорит, что он исполняет заповеди, то это, по меньшей мере, нескромно. Если он говорит, что сражается со всеми своими тайными грехами, то его можно упрекнуть, что он просто не знает всех своих грехов. Но даже если сражается: всегда ли он побеждает в этой борьбе? Постоянен ли он в ней? Как жаль, что протестанты отвергли «Добролюбие»: труды святых отцов помогли бы им лучше понять, насколько глубока проблема греха и исполнения заповедей Божьих. Достаточно просто открыть рядовую православную книгу, посвященную исповеди и задать любому протестанту хотя бы несколько десятков вопросов «Согрешил ли этим?», и проблема гарантированной спасенности будет решена отрицательным образом. Насколько можно судить, Уильям Гатри понимал сложность этого вопроса, и потому утверждал: «В некоторых людях легко увидеть признаки проявления новой жизни. У других эти признаки скрыты, так что новую жизнь обнаружить трудно»¹¹²⁵. Дальше – больше: «Люди могут выглядеть христианами, но по сути не получить от Бога новой жизни .. Эти два типа людей могут выглядеть одинаково .. многие люди умеют создавать у других впечатление, что они – верующие. Они ведут беседы о Евангелии и признаются перед людьми в своих грехах. Они извиняются за свои злые поступки и точно знают, что должны делать, чтобы не нарушить Божью волю. Они на время присо-

единяются к другим христианам, действуя заодно с ними, жертвуя на Божье дело .. Такие люди могут даже находить в себе признаки действия Святого Духа. Вера – это дар Святого Духа. Человек до некоторой степени может обладать верой, но все же не быть настоящим верующим .. Человек может также испытать нечто вроде покаяния или чувства изумления и страха перед Богом, но при этом все равно не стать настоящим христианином. В конце концов, такой человек способен подделывать все дары и благословения, которые Святой Дух дает христианину»¹¹²⁶.

Понятно, что ничего не понятно. Гатри говорит о внутренних критериях спасенности, но разве у «ложных христиан», описанных им, не происходит обновления внутреннего мира? Опять повисает в воздухе вопрос: как отличить истинное обновление от ложного? В итоге наш кальвинист приходит к выводу, что ложные христиане думают, что они могут заслужить спасение, а истинные так не думают. Т.е. снова мы видим не моральные критерии различия, но вероучительные. А что, среди протестантских верующих нет людей, которые не «на время присоединяются к христианам», но постоянно являются членами реформатских общин? Разве у протестантов нет людей, которые исповедуют протестантскую догматику, но все равно не имеют явных признаков «спасенности»? Гатри пытается решить проблему так: «Есть люди, которые утверждают: «Мои грехи становятся все хуже и хуже. Они намного хуже тех грехов, о которых вы упоминаете». Думаю все же, что они не настолько плохи, как вам кажется. Вы считаете себя большим грешником из-за того, что знаете что-то о Боге и Его святой воле. Но такими же были Петр, Павел, Иона и Давид»¹¹²⁷.

Логика известная: если у меня есть грехи Давида и Петра, то я ничем не хуже них! Можно подумать, у нас есть святость Давида или Петра... Таким образом, Гатри не решает проблему демаркационной линии между «спасенными» и «неспасенными»: любые внешние признаки относительны, а о внутренних мы слишком мало знаем. Все упирается в то, что нужно верить в протестантские доктрины, и не задавать себе лишних вопросов. Необходимо оговориться: никто не думает, что людей, ведущих праведный образ жизни и закоренелых грешников совершенно невозможно различить. Это возможно, хотя никаких стопроцентных критериев не существует. Святость порой очевидна. Невменяемость исчадий ада тоже. Но большинство людей относятся скорее к промежуточной категории. В любом случае, Бог выносит окончательное решение. Однако православные верят в то, что это происходит по окончании жизни человека, а протестанты уверены, что в самом начале. А если есть спасение с точностью до миллиметра, предопределенность Бога, Который не может ошибаться, и избрал данную душу быть «спасенной», то должны быть и критерии с такой же точностью. Работа английского пуританина, написанная в 1658 году, доказывает, что таких критериев у протестантов нет. Нет, и быть не может, - добавим мы.

43. Обсуждаемые вопросы уходят своим истоком в своеобразное понимание предопределения. Это учение нередко смущает самих кальвинистов, поэтому они вынуждены говорить: «Если проповедник призван служить там, где предшественником был проповедник-арминианин, истина Божья о Божественном суверенитете должна быть представлена с большим вниманием и осторожностью»¹¹²⁸. Как известно, арминиане признавали, что спасение можно потерять. На этом фоне кальвинистская проповедь ограниченного искупления и безусловной предопределенности не может не вызвать опасений даже у «подготовленных» верующих. В современной ситуации желание говорить о божественном суверенитете объяснимо: «95% всей религиозной литературы сегодня посвящено долгу и обязанностям человека. Но те люди, которые принялись в своих трудах говорить об обязанностях человека, являются теми писателями, которые «потеряли равновесие истины», игнорируя в большинстве своем Божественный суверенитет ../ Послушав среднего евангелиста сегодня, серьезный слушатель не вынужден ли сделать заключение, что тот верит в Бога, Который полон благожелательных намерений, но не способен их воплотить в жизнь, что Бог искренне желает благословить людей, но они сами не позволяют Ему сделать этого? В таком случае, не должен ли средний слушатель сделать вывод о том, что дьявол захватил верховную власть, и что Бога стоит пожалеть, а не поклоняться Ему?»¹¹²⁹.

Как всегда, протестанты «перегибают палку». Да, современный протестантизм страдает антропоцентризмом: пусть протестанты сами ответят на вопрос, почему это так. Если данную фразу рассматривать как критику деизма, согласно которому Бог практически не вмешивается в существование мира, то эту критику можно было бы принять. Но речь о другом: допускает ли Всемогущий Бог свободную волю сотворенных существ, или Он – Единственное Свободное Существо? В последнем случае мы получаем образ Бога, Который творит не только добро, но и зло. Но кальвинисты ставят нас перед ложным выбором: «Бог должен или править, или быть управляемым, иметь власть или идти на поводу у Своего творения»¹¹³⁰. Нас подталкивают к ответу: Бог должен править, у Него есть власть над творением. Какой еще ответ может дать хри-

стианин? Но эту власть нельзя понимать в реформатском смысле. Правящая сила Бога совместима со свободой творения. Кальвинисты убеждены в обратном. Они не благоговеют перед тайной Божьего управления миром. Им нужно все рационально разрешить. Тогда всего два выхода: или кальвинизм, и Бог ответственен за зло, или деизм, и Бог ни во что не вмешивается. И то, и другое искажает образ Бога до неузнаваемости.

Но Артур Пинк провозглашает иное: «Сказать, что Бог суверенен – это значит объявить Бога Богом»¹¹³¹. Если хотите, – это Символ веры кальвинистов. Мне всегда думалось, что Бога делает Богом любовь. Суверенность Бога превозносится скорее в исламе, чем в христианстве... А вообще-то Бога делает Богом только Сам Бог, но разве Он Бог без любви? М-р Пинк приводит такой пример: «Один знаменитый евангельский проповедник .. не уставал повторять: «Бедный Бог! Бедный Бог!». Конечно же, тот проповедник, а не Бог заслуживает жалости»¹¹³². Я не знаю, о чем именно говорил тот проповедник. Но разве о Распятии Христе нельзя сказать «Бедный Бог»? Бог, позволивший Себя предать, над Собой издеваться и даже Себя убить! С точки зрения кальвинизма, это непонятно. Если Бог сокрушает волеизъявление сотворенных существ, то распятие Христа – это невозможное событие. Но для всесокрушающего Бога кальвинистов все наоборот: допустить свободу, которая может сопротивляться Богу, – это тячайшая ересь. Можно считать, что это оправдание существующего порядка вещей: в мире много зла, но Бог всемогущ в кальвинистском смысле, следовательно, Бог не желает всех спасти, Сын Божий не умирал с целью искупить всех, Святой Дух не пытается завоевать весь мир для Христа. Характерные слова: «Почему Он дал такую «силу» Карнеги и Рокфеллеру? .. потому что Бог суверенен и .. поступает так, как пожелает»¹¹³³. В нашем «переводе» это звучало бы так: почему Бог дал такую силу Абрамовичу и журналистам РенТВ? Ответ: так надо. Бог всегда за победителей в этом мире, даже если они злы. Кошмар? Да. Но для человека с «жениевской логикой» здесь нет ничего необычного: Бог действует только на избранных.

Артур Пинк, комментируя исцеление Христом больного у купальни Вифезда, говорит: «В повествовании нет ни единого слова о том, что этот человек обладал какими-то качествами, благодаря которым он получил эту особую милость .. Христос с легкостью мог исцелить все то великое множество народа, так же, как Он исцелил этого одного «определенного человека». Но Он не сделал этого»¹¹³⁴. Автор забывает, что остальные люди в купальне могли сами сойти в воды, которые «возмущал» ангел. Христос сжалился над самым тяжелым из больных, умилился над самым беззащитным. Это не значит, что остальных Он обрек погибнуть, как склонны думать кальвинисты. Возможно, остальные люди могли бы исцелиться, сходя в воду или другим путем, без чуда, сотворенного Спасителем. Возможно, Он увидел в исцеляемом веру, которой не было у других. Возможно, чудо над ним вело его к духовной пользе, а других – нет. Нельзя настаивать на каком-то одном варианте, но считать, что Бог проходит мимо всех людей в купальне, кроме одного, – это кальвинистское безумие. Православный автор никогда не смог бы написать: «В исполнение Своего слова, Он побуждает собак есть плоть жестокой Иезавели»¹¹³⁵. Да не будет! Богохульно верить в Бога, Который принуждает собак есть человеческую плоть, даже если это – плоть грешницы. Нельзя приписывать Богу дьявольские деяния! А то ведь придется сказать, что Иуда исполнял Божью волю, как говорит Пинк. Если предатель Христа тоже исполнял Его волю, то за что его осуждать?!

44. Сторонники Кальвина считают, что Бог не может задумать спасти всех, когда Он, благодаря всевидению, знает, что все не спасется¹¹³⁶. Да, это непонятно человеческому разуму. Но это не более непонятно, чем кальвинистская доктрина беспричинного спасения одних и беспричинной гибели других. Бог заранее знал о падении Адама и Евы, и о тяжкой участи людей до прихода Христа, но Он же сотворил людей! И кальвинисты не считают такое поведение Бога абсурдным. Почему же они не верят, что Любящий и Милосердный Бог не желает спасти каждого? Он знает наши грехи, Христос знал о предательстве Иуды, но неужели вы думаете, что Он не хотел спасти его?! Если вы знаете, что ваш ближний умирает, но он не хочет принимать вашу помощь, неужели вы прекратите попытки помогать ему, и перестанете его любить? Кальвинисты исповедуют другие взгляды: «У Христа не было задачи расширять круг избранных»¹¹³⁷. А мы-то, наивные, думаем, что Христос в Своей любви пришел исцелить всех... Даже американский реформат Луис Беркхоф приводит такое возражение против ограниченности искупления: «Если бы Христос не умер за всех людей, спасение не могло бы быть распространено на всех, кто верит»¹¹³⁸.

Это возражение он не принимает: у кальвинистов любовь Христа ограничена. Он распялся только за избранных, и когда Он проливал кровь, Он все равно «проходил мимо» неспасенных. Кальвинисты не могут себе представить, что Христос «был проклят за тех людей, которые состоят под проклятием, которые сейчас поднимают свои глаза в аду, томясь в неопикуемых муках, за тех, которым еще предстоит заплатить вечными мучениями плату за грех»¹¹³⁹. Да, господа, верить можно только в такого Бога, который страдал

за всех (2Кор. 5, 14): не только за святых, но и за самого последнего грешника, иначе как же Бог мог сказать: «Благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44)? Если Бог страдает только за любящих его, то как же Он говорит: «если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же делают и мытари?» (Мф. 5, 46)? Как видим, в Евангелии кальвинистская любовь Бога к людям сравнивается с любовью мытарей и язычников... Выражение «был проклят» нужно понимать богоприлично: не Отец проклял Сына, но Сын взял на себя нашу удаленность от Бога, которая и есть проклятие.

Но потомки Кальвина продолжают: «Господь уже использовал Свою власть и заставил желать тех, кто пришел к Нему.. Если Он способен завоевать сердце одного грешника, то почему не может завоевывать сердце другого? Сказать.. что другие не позволяют Ему сделать этого, означает поставить под сомнение Его всемогущество.. побежденный Спаситель не может быть Богом»¹¹⁴⁰. Последние слова могут повторить и мусульмане: сколько раз они указывали на то, что «ваш Бог дал Себя распять», какой же это Бог? С внешней точки зрения, - казнь Христа, - это Его поражение. Понимание Бога как Своеволия, *заставляющего* всех делать то, что Ему нужно, делает Распятие невыносимым, ненужным, а Самого Бога превращает в деспота. Эту роль Богу кальвинизма легко играть, поскольку человек не обладает свободой воли. Джон Дарби считает, что сторонники свободы воли, - это люди, которые глубоко не осознали свой грех. Следовательно, все православные святые не осознали своих грехов, а «спасенные» Кальвин и К^о - осознали! Кальвинисты спрашивают: «Что такое человеческая воля? Является ли она самоопределяющей действующей силой или же определяется чем-то другим? Является ли она суверенной или же она есть слуга чего-то? Является ли воля верховной по отношению к другим факультетам нашего существа и управляет ими, или же является управляемой?.. Стоит ли воля отдельно от других великих факультетов человека или сил души, является ли она человеком в человеке, и способна ли столкнуть человека со своим человеком, разбив его на части.. или же воля связана с другими человеческими факультетами так же, как хвост змеи связан с ее телом: тело в свою очередь с головой, и куда ползет голова, туда ползет и все существо? Определяет ли суть человека то, что он думает в сердце своем? Сначала следует мысль, затем сердце (желание или отвращение) и затем действие. Так ли собака машет своим хвостом? Или же воля, хвост машет собакой?»¹¹⁴¹.

Конечно, на волеопределение оказывают влияние многие факторы, в том числе, разум и сердце. Но это не подтверждает кальвинистских воззрений на рабство воли. Кроме того, воля может действовать вопреки разуму и сердцу, а не только по их велению. Кстати говоря, в кальвиновском понимании Бога воля является верховной по отношению к другим свойствам Бога. И такое понимание Бога может породить соответствующего человека: своевольного индивидуалиста, «кирпичик» в здании протестантской Америки. Если у Бога есть свободная воля, то и у человека она есть, раз Он сотворен по Его образу и подобию. Да, человек пал, но это значит, что свобода воли глубоко испорчена, а не уничтожена. Не говорят же кальвинисты, что у человека совсем нет разума или сердца. А вот свободной воли нет: несвободная человеческая воля – это противоречие в определении; либо речь не идет о человеке, либо его воля, пусть и с ограничениями, вызванными грехопадением, свободна. Если воля уподобляется хвосту собаки, то какая же это человеческая воля? Впрочем, кальвинисты любят и более впечатляющие сравнения: «Грешника никто не заставляет грешить. Тем не менее, грешник не свободен выбирать между добром и злом, т.к. его порочное сердце всегда склоняет его ко греху.. Я держу в своей руке книгу. Я отпускаю ее, что происходит? Она падает. В каком направлении? Вниз, всегда вниз. Почему? По закону притяжения»¹¹⁴². Пример, практически повторяющий пример Спинозы с камнем¹¹⁴³.

Но у Спинозы пантеистический «Бог или природа», а у кальвинистов вроде бы христианский Бог. Это лишнее раз подтверждает, что понимание Бога как вольного Абсолюта превращает Его в обезличенную Субстанцию, которая железно детерминирует поведение всех остальных субстанций. За кальвинистским пониманием свободы проглядывает спинозистское «свобода – познанная необходимость». Сравнить свободу с падающей книгой, - это уничтожить ее совсем, как и самого человека. Крупнейший пресвитерианский теолог Америки 19 века Чарльз Ходж пишет: «Учение о человеческой неспособности выбирать не предполагает, что человек перестал быть свободным, моральным агентом. Он свободен, т.к. определяет свои поступки. Каждое желание является актом его самоопределения.. у него есть сознание моральной ответственности, и когда он грешит, он действует свободно против убеждений совести или заповедей морального закона»¹¹⁴⁴. Здесь та же «осознанная необходимость»: я понимаю, что я грешу, но совершенно ничего поделать не могу, - какая же это свобода? Это похоже на животное, которое не способно к моральному выбору.

Ходж пытается развить свою мысль: «По мнению Финнея самой «первой истиной» является то, что наличие свободной воли чрезвычайно важно для моральной ответственности, и что никакой человек не обязан делать того, что не в его силах.. Верно, что человек без глаз не может видеть, или человек без ушей –

слышать. Поэтому в физической области правило, что обязанность ограничена способностью, является справедливым. Но также несомненно и то, что неспособность, которая берет свое начало в грехе, неспособность, которая состоит из всего греховного и связана с моральным действием, не может исключать обязанности.. чувство ответственности совершенно согласуется с осознанием полной неспособности. Философы утверждают: «Я должен, значит, я могу», на что каждое сердце, обремененное грехом, отвечает: «Я должен, но не имею желания». В этом состоит свидетельство сознания, в этом простое учение Библии. Основным принципом системы Богословия Пелагия было то, что он предполагал, что моральная ответственность человека состоит в его способности выбирать между добром и злом»¹¹⁴⁵.

По сути, здесь нет ответа на вопрос: можно ли обязывать человека совершать добро, если он не способен отличить добро от зла, и все время творит злое? Ссылка на неких «философов» тоже не впечатляет: если мне приказывают уничтожить Луну, означает ли это, что я могу это сделать? Кальвинистская ситуация может описываться не только фразой «я должен, но не имею желания», но и словами «я должен, но не могу этого сделать, не способен это выбрать». Богословие Пелагия состоит не в том, что моральная ответственность состоит в моральном выборе, ибо тогда все «непротестанты» должны быть пелагианами, а в том, что он эту способность выбора считал неповрежденной. Итак, кальвинисты не могут свести концы с концами: человеку, подобному падающей книге, нельзя приказывать вести себя морально. То, что я определяю свою волю, ничего не меняет, т.к. на самом деле мою волю определяет грех и только грех, если верить реформатам. У кальвинистского человека нет сил творить добро, - что же ему остается делать? Можно ли сказать падающей книге: не падай? Можно ли от новорожденного младенца требовать знания таблицы умножения? Абсурдно? Конечно. Но это означает абсурдность вероучения, восходящего к женеvскому реформатору.

А реформаты продолжают наносить удары по своему самому большому врагу – свободе. Известный певец «Божьего гнева и ярости» Джонатан Эдвардс считал, что идея самоопределения воли внутренне противоречива. Если бы воля находилась в равновесии или была бы безразлична ко всякому событию или решению, то эта воля оставалась бы бездействующей. Пока внешняя сила не перевесит чашу весов, они находятся в равновесии. Так же и воля человека бездействует, пока ее не потревожит Бог. Т.е. человеческие поступки не обуславливают сами себя. Эдвардс говорил, что человеческая воля не есть возможность делать то, что человек решает делать, но то, что он хочет. Желания же человека коренятся в Боге, и человек действует, руководствуясь ими. Эдвардсу остается немного, чтобы сказать, что желания человека – это желания Бога. У него представление о человеке как о замороженной рыбе, которая не может двигаться, пока кто-то ее не разморозит. Это можно назвать учением об абсолютной пассивности воли.

Надо заметить, что в кальвинистском мире встречаются и несколько иные взгляды на свободу человека. Норман Гейслер критикует Эдвардса по следующим причинам: свобода – это не всегда возможность делать то, что хочется: мы порой делаем то, чего не хотим, или, напротив, не делаем то, чего хотим; личность может служить причиной своих действий, т.е. воля способна к самоопределению; люди не машины и не чаши весов, у них есть образ Божий (взгляд скорее арминианский, чем кальвинистский); свобода человека не противоречит Божьему всевластию¹¹⁴⁶. Исчерпывающие аргументы, вполне приемлемые для православного сознания. Большинство из них слишком очевидны, но эта очевидность совершенно не очевидна для кальвинистской доктрины, и тот же Гейслер ниже начинает рассуждать о предопределении, которое не основано на предведении, т.е. Бог не ставится в зависимость от человеческого выбора. Но эта классика кальвинизма плохо согласуется с критикой автором Эдвардса: если человек «всерьез» свободен, то определения Бога зависят от нашего выбора. Как видим, склонность признавать человеческую свободу, не может быть последовательной в кальвинизме.

45. Мы живем в эпоху политкорректности. Этот новый, толерантный дух присутствует и на страницах обсуждаемой энциклопедии. Мы читаем на ее страницах статьи «Антисемитизм», «Сионизм», «Холокост», а также «Декларация Бальфура» (в которой британское правительство выражало благосклонное отношение к созданию еврейского национального очага в Палестине). Это вызывает определенное недоумение. Напомним, что речь идет о *богословской* энциклопедии. При чем здесь декларация Бальфура? Как связаны антисемитизм и богословие? Если речь идет о ненависти по национальному признаку, то почему бы не поместить также статьи «Русофобия», «Американофобия» или «Арабофобия», ведь ненависть к любому народу является грехом. Этих статей нет. Зато утверждается, что после падения Иерусалима и последующего рассеяния евреев «быстро растущая нееврейская Церковь посчитала, что Бог тем самым сурово наказал их, отверг. Постепенно она стала видеть свою миссию в замещении иудаизма, «мертвой» и «законнической» религии. Церковь триумфалистски возвысила себя над Синагогой, объявила себя новым Израи-

лем Божьим, наследницей божественных обетований»¹¹⁴⁷. Вообще говоря, деление Церкви на еврейскую и нееврейскую выглядит странным: ведь во Христе нет ни эллина, ни иудея. И разве рассеяние евреев после отвержения ими Христа не является наказанием? Непонятно, что значат слова о «постепенном» замещении иудаизма христианством. Отвержение иудейского законничества, критика фарисейства встречаются в Новом Завете буквально на каждом шагу. Неужели было время, когда Церковь отождествляла себя с иудаизмом? Обвинение Церкви в гордыне, из-за которой она якобы возвысила себя над иудаизмом ложно: Сам Бог возвысил Свою Церковь: разве Он не предсказал, что у иудеев будет отнято Царство и наследниками божественных обетований будут другие? (см. Мф. 8, 12; Мф. 21, 43; Деян. 13, 46). Именно иудаизм пытался узурпировать спасение, что и было отвергнуто универсализмом христианства.

В статье много говорится о преступлениях христиан против иудеев, но в данном издании вы не прочитаете об антихристианских действиях самих иудеев. О распятии Христа как богоубийственном деянии тогдашних евреев не сказано. Тенденция одна: во всем виноваты христиане, иудеи не виноваты ни в чем. Разумеется, как часто происходит в статьях такого рода, критикуют св. Иоанна Златоуста, хотя он порицал иудаизм, религиозные воззрения евреев. Но теперь критика иудаизма легко может быть объявлена антисемитизмом и фашизмом, потому что есть слово, объясняющее все: холокост. Говорится о том, что «ничто в 20 веке не может сравниться с холокостом»¹¹⁴⁸. Позвольте, а уничтожение значительно большего количества русских и других народов бывшего СССР? А многомиллионные жертвы тоталитарных режимов по всему миру? Тему холокоста еще можно было бы рассматривать в связи с вопросом о теодицее, но если ее рассматривают отдельно, и в не очень маленьком объеме, то почему не говорится о страданиях других народов? Получается, что все равны, но некоторые равнее других? Да, в истории случались массовые преследования евреев, и никто не отрицает вину людей, совершавших это. Но в данных статьях даже не задается вопрос: есть ли вина самих евреев в таком отношении к ним? Похоже на то, что в мире американского протестантизма (и не только) критика иудаизма будет запрещена под предлогом вины всех христиан в преследовании евреев, особенно, в холокосте. Теперь не иудеи виноваты в Распятии Христа, а христиане в том, что иудеи Его распяли. Отношение к иудаизму как некоему «старшему брату», отказ от его критики не могут не привести христианство к утрате всяческих границ: если между христианством и иудаизмом нет существенных различий, то все сливается в безбрежном экуменизме, и это означает самоуничтожение христианства.

46. Критикуя арминиан, кальвинисты говорят: «Христос понес наказание за наши грехи. По сути дела, подобный взгляд чужд арминианству, согласно которому Иисус пострадал за нас .. Арминиане сознают, почему в Св. Писании всегда говорится о страданиях Христа, но никогда о наказании, понесенном Христом: распятый Христос невиновен, ибо был безгрешен. Точно так же они понимают, что Бог Отец вообще не простил бы нас, если бы Его справедливость сводилась исключительно к акту правосудия – наказанию. Они знают, что можно либо наказать, либо простить, но не то и другое вместе»¹¹⁴⁹. Опять у кальвинистов происходит столкновение милости и справедливости Бога, которые даже не могут проявляться «одновременно»! Беда в том, что слово «наказание» понимается весьма однобоко, как некое отрицательное действие Бога по отношению к людям. Беркхоф пишет: «В случае грешника искупление направлено на то, чтобы умиловить Бога и вернуть Его доброе расположение, сделав возмещение за совершенный грех»¹¹⁵⁰. Вот так представление о Боге: надо вернуть Его «доброе расположение»! Как будто Бог не всегда любит людей, а то ненавидит, то любит. Получается, что пока Отец не накажет жестоко Сына, он не простит род человеческий. Для православия наказание – терапевтическая процедура.

Оно означает, что человек ставится в такие условия, в которых он способен изменить свой образ жизни, отказаться от греха, но эти условия ему не навязывает жестко Бог, а сам человек выбирает их. Так и Христос добровольно принимает на себя нашу отчужденность от Бога до самых последних глубин (наказание), но одновременно Он исцеляет поврежденность нашей природы, восстанавливает общение человека с Богом (прощение). Да, Христос пострадал за нас, но это не жестокая мстительность Отца, Который иначе не может удовлетворить Свой гнев, но милосердная любовь Сына, Который спускается в огненный ад страданий, чтобы вынуть оттуда освобожденную от ада человеческую сущность. Конечно, протестанты осознают, что гнев Бога можно понимать не как его неприязнь к грешникам, а как ненависть к злым делам, которые мы творим. Баптист Август Стронг прямо говорит, что гнев Бога – это не эгоистичная вспышка негативных эмоций, а отрицание неправды¹¹⁵¹. Но значительно чаще протестанты, особенно кальвинисты, говорят о людях как о ненавистных Богу грешниках*. Это, конечно, «небиблейское христианство».

* Баптист Ф.Х. Баракман одним из свойств Бога считает ненависть, которая выражается «во враждебности по отношению ко всем грешникам» (Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. – С.86). В православии могут говорить только о Божьем отвержении греха, но не о ненависти к грешникам, т.к. Бог – любовь. Впрочем, и наказание со стороны Бога протестанты понимают иначе: «наказание исходит из справедливости и не стремится к исправлению оскорбителя» (Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. – С.216). Что же, это легко сочетается с образом «ненавидящего Бога», но с Библией сочетаться не может. Православие всегда подчер-

Интересно, что в 19 веке американский кальвинист Бушнелл пытался преодолеть односторонность протестантских концепций «удовлетворения». В своей работе «Заместительная жертва» (1866) он говорил, что проблема человека не столько в том, что Бог может наказать его за грех, сколько в том, что наше поведение отделяет нас от Бога. Он считал, что в Божьей природе нет ничего, что требовало бы удовлетворения. Как и православные авторы, Бушнелл полагал, что грех — это болезнь, от которой нам надо излечиться¹¹⁵². Он даже писал, что миссия Христа состояла в первую очередь в духовном возрождении людей, установлении среди них Царства Божьего, а не в том, что понести наказание. Увы, Бушнелл был полон либерализма, — например, он считал смерть Христа Его «неудачей». В итоге его воззрения свелись к тому, что Христос продемонстрировал Свою любовь, и это оказывает на людей моральное влияние. Получается, Христос — просто пример для подражания, Его искупление отодвигается на второй план. Ясно, что кальвинисты отвергли эту теорию. Ближе к святоотеческой концепции искупления подошел лютеранин Петер Вальденстром (ум. 1917), который предложил концепцию искупления как победы Христовой любви над смертью, злом и сатаной. Фактически, об этом упоминал уже Лютер, но Вальденстром говорил, что цель распятия не примирение Бога с человеком (как если бы Бог сначала враждовал с нами, а потом перестал), а примирение человека с Богом. Он утверждал, что в греческом тексте Нового Завета термин «умилостивление» не употребляется для описания отношений между Христом и Богом Отцом¹¹⁵³. Да, мы говорим, что Бог примирился с человеком в искуплении, но это нужно понимать как приход человека к Богу во Христе, поскольку Бог всегда желает быть с нами, но мы не всегда позволяем Ему с нами быть: «со мной Ты был, с Тобой я не был» (бл. Августин).

В протестантском мире были и другие возражения против концепций «сатисфакции». Еще в 16 веке Фауст Социн, протестант-антипринитарий, задавался вопросами: Почему Бог просто не прощает грехи? Почему Он требует точной уплаты? Люди способны прощать друг друга, просто проявляя добрую волю. Мы не требуем от обидчиков предварительного возмещения, прежде чем вернуть им свое доброе расположение. Если на это способны христиане, разве Бог не может делать то же самое?¹¹⁵⁴ Конечно, проблема не в Боге. Бог всегда желает простить нас, но мы не хотим этого. Чтобы прощение Бога было действенным, необходимо раскаяние грешника. Если Бог прощает нераскаявшихся грешников, то это ничего не меняет в них, а если меняет, то это насилие на кальвинистский манер. Ветхозаветные жертвы снимали вину, но не возрождали человека. Человек все дальше уходил от Бога, и Бог мог простить его, разве что, насильственно. Для того и пришел Христос, чтобы собрать разделенное, соединить в Себе, пребывавшие в разлуке божественное и человеческое, и тем самым обрести прощение для нас.

Поэтому верно, что «Бог примирился с человеком и простил его, но лишь после того, как очистил его кровью Иисуса Христа, открыв ему путь праведности .. Бог .. не мог простить его прежде, чем изменится сам человек .. не изменение отношений между Богом и человеком делает возможным восстановление нашей падшей природы, а, наоборот, не могут измениться отношения между Богом и человеком без изменения образа бытия нашего естества»¹¹⁵⁵. Т.е. Бог не требует от человека компенсации, чтобы полюбить его снова, Он зовет человека, чтобы тот пришел к Нему: разве отец потребовал каких-то выплат и сатисфакций от блудного сына? Но в силу ущербности нашей природы из-за первородного греха, мы не могли в полном смысле слова соединиться с Богом. На зов Бога откликается Его Сын, Который возвращает всех людей к Богу. Кровь Иисуса — это не «удовлетворение» Отца, но движение жертвенной любви к Нему, преодоление разрыва между Богом и нами: если люди не желали преодолевать этот разрыв, какой смысл в прощении? Но если Христос преодолел эту пропасть, исцелил истерзанное грехами наше существо, то в этом — прощение Бога.

Те же антипринитарии предложили широко известный ныне аргумент против компенсирующих теорий: справедливо ли за грехи виновных людей наказывать невинного Христа? Известный лютеранский либерал Альбрехт Ричль говорил, что представление о Любящем Сыне, Который отвратил Отца от гнева на грех, склонив Его к отношениям любви и прощения, подразумевает наличие внутреннего конфликта в душе Бога или между Лицами Троицы. Вот куда заводит протестантский буквализм в понимании гнева Бога и Его наказания. Кажется, что тупиковость таких воззрений как раз и приводит людей в качестве обратной реакции к либерализму*, рационализму, а потом и к безбожию. Кальвинист Эрикссон находит выход из юридических доктрин в том, что Наказывающий Судья Сам страдает на кресте. Но если гнев концен-

кивало, что Бог в первую очередь отдает Себя, а не заставляет других отдаваться Ему, но у кальвинистов неизменно деспотический образ Бога. Как правильно заметил Стюарт, Бог, Который нуждается в примирении, Который сердится на оскорбившего Его человека, пока не удовлетворит Свой гнев и не будет успокоен, не может быть апостольским Богом благодати» (Цит. по изд. Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. — СПб., 2003. — С.524).

* Суть либерализма в вопросе об искуплении хорошо выразил Ричард Нибур: «Непневажающийся Бог привел безгрешного человека в Царство, где отсутствует суд, через служение Христа, не претерпевшего распятия» (Цит. по изд.: Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. — С.746).

трируется в Отце, а любовь в Сыне, то все равно получается страшная картина: Отец ведь не страдал на кресте! Возражая на эти обвинения, Эриксон договаривается до того, что «Отец по сути возложил наказание на Себя Самого»¹¹⁵⁶! Разве Отец страдал на кресте, а не Сын? Это же ересь патрипассианства, осужденная Церковью. Ну и что? М-р Эриксон пишет, что «основная причина отвержения патрипассианства заключалась в его противоречии не библейскому откровению, а греческому философскому понятию бесстрастности»¹¹⁵⁷. Вот к чему приводит нежелание расстаться с идеей, что невинный Христос потерпел наказание от гневного Отца! Опять всплывает идея о страстном естестве Бога, что противоречит совершенству божественной природы*.

Протестанты пытаются сгладить противоречия: «Одно дело говорить, что Бог гнева стал Богом любви. Это совершенно неправильно. Другое дело говорить, что Бог гнева есть Бог любви. В этом глубокая истина»¹¹⁵⁸. Сказано любопытно, но слишком неопределенно, поскольку протестанты все равно говорят о сражении в Боге гнева и любви, и понимают гнев чаще всего антропоморфно. У кальвинистов один интерес: «Если Бог предопределил от вечности спасти одну часть человечества, а другую нет, то явно противоречивым выглядит заявление, будто .. Отец послал Сына умереть за тех, кого Он не предназначил для спасения, точно так же, как и за тех, кого Он избрал наследниками спасения» (Чарльз Ходж)¹¹⁵⁹. В рамках кальвинистской логики Ходж абсолютно прав: если есть безусловное предопределение, то есть и ограниченное искупление. Признавать одно и отрицать другое глупо. Следовательно, неверны основы кальвинизма, но об этом у данных авторов не принято говорить вслух. Тем не менее, Эриксон все-таки понимает, что без теории всеобщего искупления нельзя быть христианином: «Сторонники концепции об ограниченном Искуплении попадают в довольно нелепую ситуацию, когда утверждают, что хотя Искупления достаточно для покрытия грехов неизбранных, Христос не умер за них. Как будто бы Бог, готовя обед, поставил на стол гораздо больше приборов, чем необходимо, и в то же время не принимал во внимание возможность появления незапланированных гостей»¹¹⁶⁰. Автор прав, но не совсем: у Бога не бывает «незапланированных гостей», мы все – запланированные гости Бога, свободно, а не по принуждению, стремящиеся (или нет) быть с Ним. Принимая эту здравую позицию, Эриксон, однако, не отрицает кальвинистского предопределения, поэтому его концепция искупления остается несогласованной. Все равно реформаты скажут, что «для тех, кто отвергает всеобщее предложение Благой вести, благодать становится недействительной, и люди отвергают то, что им недоступно даже для того, чтобы отвергнуть»¹¹⁶¹. Если не отвергать эту концепцию «погибших без вины», то о каком искуплении вообще можно говорить? У одного Бога не может быть преодолимой и непреодолимой благодати: благодать едина, и мы можем свободно отвергать ее.

47. Протестанты кальвинистского толка обычно отвергают библейскую критику: «библейскую критику можно считать наукой лишь с оговорками. Научные круги прониклись наивной верой в реальность письменных документов, существование которых ничем не доказывается (напр., J, E, P, D для Пятикнижия, Q для евангелий, а также «евангелий» 1 в., в которых, как полагают, нет сверхъестественного, и их отредактированных версий 2 в., в которых события имеют уже сверхъестественный характер)»¹¹⁶². Казалось бы, вполне здравый взгляд. Но далее говорится о том, что библейская критика может обеспечить нас сведениями о природе и масштабах вдохновения библейских писателей, а также о степени достоверности Писания¹¹⁶³. Что же, Писание не вполне достоверно?! И о какой природе вдохновения библейских писателей может сказать критика, которая часто вообще отрицает наличие божественного вдохновения? Это наивное упование на «науку» – продукт протестантского разума, оторванного от Церкви. Вспомним, как еще первые реформаторы заявляли в полемике с католиками, что познать Бога и Его цели можно только из Писания. Фактически это означает запрет на живое общение с Богом: вместо него предполагается чтение Библии. Но,

* Один из отцов «теологии страданий Бога» Китамори пишет: «Когда любовь Бога терпит и преодолевает Его гнев, это не что иное, как страдания Божьи» (Цит. по изд.: *Теологический энциклопедический словарь* под ред. У.Элвелла. – С.1201). Но это дикий антропоморфизм! Любовь Бога никогда не преодолевает Его гнев, т.к. гнев Божий – не взрыв страстности, но уход грешников от Него. Юрген Мольтман в своей книге «Распятие Бога» цитирует фрагмент книги еврейского писателя Эли Визеля, узника Бухенвальда: «На три шеи одновременно накинута петля .. Оба взрослых были уже мертвы .. Но третья веревка еще дергалась: мальчик, слишком легкий, был еще жив .. Больше получаса продолжалась на наших глазах его агония .. Я услышал, как позади меня тот же человек спросил: «Да где же Бог?». И голос внутри меня ответил: «Где Он? Да вот же Он – Его повесили на этой виселице...» (Визель Э. *Ночь. Рассвет. День*. – М., 1993. – С.57). Но эти страшные слова можно вполне истолковать в христианском духе: Бог находится в самой глубокой бездне наших страданий. Он не мог бы возйти на Голгофу, если бы Голгофа в Его сердце не совершалась бы непрерывно, даже до сотворения мира: Его любовь во всех наших муках, Он переживает наши муки бесконечно глубже, чем мы сами. Однако Голгофа не только страдание, но и спасение: Он внутри страдания как спасение от него. Бог не страдает в «страстном» смысле: божественная природа не разрывается на части, и не бьется в отчаянии о камни, – это было бы недостойно Бога. Самое глубокое страдание – это не наши стенания, вопли и самоуничтожение. Божье глубочайшее сострадание – это не наша безысходность, но непрерывное стремление спасти нас от греха, от зла; это вбрасывание в Себя нашей отчужденности от Него, и возвращение нас к Нему. Таким образом, божественная природа бесстрашна: Его совершенство не терпит ущерба от наших страданий, ничто извне не может заставить Бога измениться и страдать в нашем безнадежном смысле, «до разрыва аорты»; Божье совершенство призвано истребить страдания и вернуть нам рай. Бог не переходит от не-страдания к страданию и обратно. Наша обезбоженность всегда пронизывает Его, Он живет ею, чтобы искупить и помирить нас. Наши страдания забирают у нас часть нашей жизни, а потом и ее саму, но не так у Бога: Он всю Свою жизнь всегда, добровольно и с любовью, отдает нам и за нас. На дне колодца наших мук всегда есть полная жертва Богом Своей жизни творению. Т.е. «страдания Бога» нужно понимать символически, не антропоморфно: радость Бога – это сверхрадость, Его сострадание – это совершенное и неизменное сверхстрадание.

устранив общение с Творцом, изгнав Его из таинств, протестанты могли получить только тотальный критицизм. Они почему-то не объясняют, по какой причине именно в их кругах стала бурно развиваться критика Писания? Может, бес попутал? В конце концов, Бультман скажет: «Следует признать, что невозможно доказать подлинность ни одного слова Иисуса»¹¹⁶⁴. Что еще можно добавить? Только полный атеизм.

48. Кальвинисты не были бы кальвинистами, если б подробнеем образом не обсуждали проблему богатства. Нам говорят, что «пользуясь богатством, мы приучаемся отличать низкие страсти плоти от высоких страстей духа»¹¹⁶⁵. Что это за высокие страсти духа? Ответом может служить приводимое автором статьи высказывание основателя методизма Уэсли: «Приобретайте, сколько можете, сберегайте, сколько можете, отдавайте, сколько можете!». Заметим: сначала «приобретайте» и «сберегайте», а потом уж «отдавайте». Можно сказать, что в этом нет ничего плохо: приобретаем, потом отдаем. Дело в расстановке акцентов. Если мы бросаем лозунг приобретать, сколько сможем, то эта «высокая страсть духа» легко превращается в жажду накопительства, такую, что потом никто уже и не вспомнит, что нужно отдавать. Православные склонны делать акцент на «отдаче», а протестанты – на «приобретении» и «сбережении». Поражает такая фраза в этой статье: «Богатый человек может избрать ту или иную форму хранения богатства .. Таких форм пять: 1) Деньги, 2) Ценные бумаги, 3) Акции, 4) физические предметы, 5) Людские ресурсы. Преимущество денег – в их ликвидности. Ценные бумаги могут приносить своему владельцу и доходы, и убытки. Цель человека, вложившего свои средства в акции, – получение дивидендов и накопление капитала..»¹¹⁶⁶. Ощущение, что читаешь учебник экономики, а не богословскую энциклопедию. Православные (богатые или бедные, – неважно) думают о спасении, а здесь, похоже, только о том, как выгодно вложить свои акции. Понятное дело: протестанты уже выгодно вложили свои акции на небе (спасение по вере), теперь им остается сделать то же самое на земле. Вот и все богословие.

49. Когда протестанты говорят, что вера – это все, а дела – ничто, то не всегда слышишь четкий ответ на вопрос о том, что такое вера. Утверждают, что реформация пришла к выводу о вере как доверии Богу и уверенности в Божьей милости¹¹⁶⁷. Но о доверии Богу и уверенности в Божьей милости (если только это не уверенность в гарантированном спасении) писали во все времена истории христианства: как можно верить в Бога и не доверять Ему? Сердечная вера невозможна без доверия, она проявляет себя в нем. В противном случае речь идет о маловерии. Так что это не открытие реформаторов 16 века. Возможно, они восставали против схоластической рационализации веры, но ничего нового здесь еще нет. Говорят, что вера – это не награда за добрые дела и не одна из граней человеческой праведности. С этим можно согласиться: человек не порождает веру сам из себя, без божественного участия. Никто не говорит, что мы своими немощными усилиями совершаем какие-то добрые поступки, а потом Бог нам за это дает веру. Характерна критика арминианства: «Арминианство стремится представить веру как человеческое деяние, за которое временно прощаются грехи, т.е. как вклад человека в дело его спасения. В сущности, это протестантский вариант доктрины о заслуге»¹¹⁶⁸. Проблема в том, что мы различно понимаем само понятие заслуги: для православных заслугой (в отрицательном смысле) является одинокое, безблагодатное человеческое усилие, за которое его вознаграждает Бог, т.е. это «пелагианская заслуга»; но для большинства протестантов любое соучастие человека в спасении является заслугой. Но если вообще отрицать участие человека в спасении в синергии с Богом («заслуга» в положительном смысле), то остается только непонятное и ужасное, безусловное и бесчеловечное предопределение Кальвина.

Протестанты критикуют Церковь за то, что якобы она превратила веру в правоверие, но, что еще хуже, облачила «библейское учение о богообщении» в неоплатоническое идеи, и сделала его «больше похожим на учение о мистическом восхождении к сверхчувственному с помощью возвышенной любви, не имевшее никакого отношения к обычному проявлению веры»¹¹⁶⁹. Здесь чувствуется определенная зависть: надо же, эти монахи могли восходить к Богу в любви, но это же «необычная вера», протестанты на это неспособны! Тут и замечаешь, что мистичность православной веры для протестантов неприемлема, им гораздо привычнее «обычная», учебная, рациональная вера: отсюда многомесячные обучения в библейских колледжах. Вот такая вера, не претендующая на глубину познаний, без всякой мистики, но зато со знанием небесного блаженства, вполне устраивает протестантов. В конце концов, у православных нет брошюр о том, как побыстрее обрести веру и спастись, а у протестантов – навалом*. Критика понимания веры как правоверия демонстрирует нам еретическую сущность реформационных исповеданий: их очень не устраивает, что есть четкие правила веры, поскольку в своей истории они привыкли к постоянной разногласии мне-

* Кстати сказать, в той же энциклопедии встречается критика одной из таких брошюр известного баптистского проповедника Билла Брайта, «открывшего» 4 духовных закона (Бог тебя любит, ты грешен, спасение через Христа, прими Христа, – и ты спасен): «в век рекламы, когда тебя все больше подозревают в желании продвинуть на рынок свой товар, такая «расфасованная» конструкция может вызвать отторжение» (Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1386-1387).

ний, к тому, что такое разномыслие – норма. Кажется, что протестантам больше нравится сам факт наличия «спасительной веры», а ортодоксальная она или нет, – дело второстепенное. Другое отличие заключается в следующем: протестанты не заостряют внимание на том, что вера – не только доверие, упование, но и послушание. Они ведь думают, что послушание автоматически вытекает из веры. У нас вера – это послушание, поскольку идея веры связана с идеей свободы выбора, но протестанты отрицают последнее, – для них вера – это, в конечном счете «да», сказанное Богу на предложение тут же забронировать место в раю. Поэтому они всегда будут видеть в призывах не только верить, но и выполнять заповеди Бога, «законничество». А без заповедей, как говорил еще ап. Иаков, что останется от веры? Вера – это огонь, который зажигает Бог, но лишь в том случае, если мы позволяем ему это сделать.

50. В спорах о способах присутствия Христа в причастии, протестанты разделились на 3 направления: Лютер был за реальное телесное присутствие, но против пресуществления; Кальвин был за присутствие, но скорее «духовное», и отрицал, что мы вкушаем непосредственно Тело и Кровь Господа, но только благодать, свойственную им; Цвингли отрицал реальное присутствие совсем или сводил его к обычному, «молитвенному общению» с Богом. Конечно, все они отрицали жертвенный характер Евхаристии, который означает, что благодать Голгофы не осталась в далеком прошлом, как и горница Тайной Вечери, но освящает и соединяет нас с Христом здесь и сейчас. Постепенно протестантизм, в силу присущих ему антимистических тенденций, эволюционировал в сторону Цвингли, но никак не Лютера. Да, Лютер крепче других держался за реальное присутствие, и даже заявлял, что, отрицая причастие, мы отрицаем Христа и Бога¹¹⁷⁰. Но учение Лютера о вездесущии Тела Христова скорее оттолкнуло от него тех протестантов, которые еще верили в реальность Христа в Евхаристии, чем привлекло их. Кроме того, если Тело Христово вездесуще, то зачем вообще Евхаристия? Тогда причащаться Плоти Господа можно в любом месте, учитывая лютеранское знание веры, и учение о всеобщем священстве.

В Формуле согласия лютеране учили, что «мы не верим в то, что тело и кровь Христа заключены в физическом объеме хлеба»¹¹⁷¹. Тем самым подтверждалось учение о вездесущии Тела (и Крови), и отвергалось учение об импанации, т.е. понимание Евхаристии как нового Боговоплощения. Этого учения придерживался еще бл. Феодорит Киррский, а в схоластике его отстаивали Гитмунд Аверсийский и Иоанн Парижский. Не очень понятно, что значат слова, что Тело «не заключено» в хлебе. Конечно, это так, если понимать пребывание Тела в хлебе в смысле «тюремного заключения». Христос ведь находится на небесах справа от Отца. Но хлеб Евхаристии становится одним нераздельным целым с этим Телом. С другой стороны, если совсем отрицать, что Тело Христово, находящееся на Небе, заключено в «физическом объеме» хлеба, воплощено в этих границах, то непонятно, как можно, вкушая хлеб, приобщаться к благословенному Телу. Или здесь намек на то, что, в соответствии с некоторыми словами Лютера, когда человек с верой принимает обычный хлеб, то Бог в этот момент как бы «включает» присутствие Тела Христа (собственно, уже Иоанн Дунс Скот учил, что благодать «сопровождает» таинства по Божьему произволу, у Лютера то же самое происходит по произволу человека). Но современное лютеранство это отрицает. Опять-таки, было бы очень грубым и неправильным говорить, что Тело Христово занимает объем, равный объему маленького кусочка хлеба. Впрочем, здесь возникает очень сложный вопрос о том, насколько обычные физические пространственные границы приемлемы для обоженного, прославленного Тела Спасителя, которое проходило сквозь препятствия без малейшего сопротивления.

Присутствие Тела в хлебе сверхфизично, а также «неразлучно, нераздельно, неизменно, неслитно», в согласии с Халкидонским догматом. Христос не является в причастии так, как Он являлся апостолам во Воскресении: мы не можем воспринимать это чувствами. Если несут чашу, то нельзя сказать, что в абсолютно том же самом смысле «несут Христа»: если чашу, не дай Бог, уронят, ведь не уронят же Христа?! Христос в хлебе и вине не становится некоей «частной собственностью», которой можно пользоваться, как угодно: Он добровольно соединился с хлебом и вином для того, чтобы мы спаслись через причастие, а не люди какими-то магическими действиями «связали» Христа в причастии и «удерживают» его для собственных эгоистических нужд. Если священник несет святыне дары для причастия больному, то скорее не он несет Христа людям, но Христос приносит Свою Плоть и Кровь, Самого Себя в жертву человеку.

Учитывая неоднозначность лютеранского понимания причастия, а особенно, доктрину телесного вездеприсутствия, те протестанты, кто отрицал концепцию «реального отсутствия» Цвингли, пришли к компромиссу. Например, Мартин Буцер комбинировал Цвингли и Лютера. Он говорил, что хлеб – символ Тела, но при этом утверждал, что в Евхаристии мы принимаем «те самые кровь и тело Христа, чтобы с помощью этих средств мы могли бы в возрастающей мере и более совершенно участвовать в возрождении и иметь более совершенное причастие или более значительное в нас совершенствование во время причастия, в теле

и крови Господа»¹¹⁷². По этому поводу Лютер сказал Буцеру, что у них не один и тот же дух. Как видим, мистический элемент, присутствовавший у Лютера, остается, но идет на спад. Учению Буцера наследовал Кальвин.

51. В учении Кальвина о Евхаристии еще много схоластического, он постоянно рассуждает о присутствии «сущности» или «субстанции» Тела Христа вместо пребывания всего Христа. При этом он пытается изменить учение Лютера так, чтобы оно было более приемлемым для сторонников реформации, и менее «католическим». В «Кратком трактате о Вечере Господней» он говорит: «Мы должны истинно получить во время Вечери тело и кровь Иисуса Христа, т.к. Господь там представил нам причастие и того, и другого. Если бы это все было не так, то что могли бы означать слова о том, что мы едим хлеб и пьем вино в качестве знака того, что тело Его – наша пища, и кровь Его – наша пиitie? Если бы Он дал нам только хлеб и вино, оставив в стороне всю духовную действительность, то не значило ли бы это, что эта заповедь была учреждена ложно? Мы все единогласно исповедуем, что, принимая таинство устами, в соответствии с повелением Господа, мы поистине становимся сопричастниками истинной сущности тела и крови Христовых. Как это происходит, может быть, кто-то умозаключит лучше .. Но, чтобы избежать .. лютеранской точки зрения, мы должны возвысить наши сердца к небу, не размышляя о том, что наш Господь так унижен, что ограничен под этими ветшающими элементами (напр., «в, с и под» хлебом и вином). С другой стороны, чтобы не лишать действенности эту святую заповедь, мы должны считать, что действительной она становится с помощью таинственной и чудотворной силы Божьей и что Дух Божий – связующее звено участия в теле и крови Христовых, и именно по этой причине таинство названо духовным»¹¹⁷³.

В другом трактате Кальвин разъясняет свою позицию так: «следует держаться мнения, что вовсе не обязательно плоть субстанционально должна спуститься с небес, чтобы напитать нас; достаточно силы Св. Духа, чтобы разрушить всякие препятствия и преодолеть любое пространство .. такой способ осуществления неподвластен человеческому разуму .. не поддается разуму единение, в результате которого мы становимся плотью от плоти и костью от кости Христовых .. в Вечери мы признаем чудо, которое превосходит нашу ограниченную природу .. и в то же время жизнь Христа едина для нас, и плоть Его дана нам в пищу. Но следует покончить со всеми выдумками .. такими, как вездесущие тела, скрытое пребывание под символом хлеба и субстанциональное присутствие на земле»¹¹⁷⁴. В реформатском Гейдельбергском катехизисе (1563) вопрос о причастии изложен следующим образом: «так же, как при крещении вода не становится кровью Христа и сама по себе не смывает грехов, но является лишь божественным знаком и удостоверением сего, так и в Вечере Господней, святой хлеб не становится телом Самого Христа, хотя по природе и употреблению таинства называется телом Христа .. Цель Его .. дать нам уверенность этим видимым знаком, и Он ручается в том, что мы причащаемся поистине Его действительному телу и крови через труд Духа Святого, когда получаем нашими телесными устами эти святые знаки в воспоминание о Нем»¹¹⁷⁵.

Итак, Кальвин признает, что таинство совершается силой Духа Божьего, т.е. Святого Духа. Тем не менее, он говорит о «духовной действительности» таинства так, как будто отрицает его «материальную действительность». На самом деле, позицию Кальвина можно сблизить с позицией Лютера. Кальвин говорит, что присутствие Плоти Божьей в хлебе «унижает» Христа. Лютеране говорили, что Тело Христово «проникает» хлеб, а их учение, что оно находится не только в хлебе, но и «с», и «под» ним, только подтверждает, что однозначная связь Тела и хлеба, Крови и вина для лютеран не очень приемлема, - они так же, как и Кальвин, стремятся дистанцировать Тело от хлеба, небесное от земного, хотя и в меньшей степени. Возникает вопрос: ведь Бог принял на Себя ограниченную и немощную человеческую плоть: это снисхождение унижает Бога? Да, Он претерпевает жесточайшие страдания от иудеев и римских солдат, они унижают Его, как могут, но разве христианин может отрицать необходимость Боговоплощения? Да, люди могут надругаться над чашей, но «Бог поругаем не бывает» (Гал. 6, 7)! Считать, что пребывание в хлебе унижает Его плоть, значит, вести дело к тому, что и Воплощение Его унижает и поэтому неприемлемо. Это характерно для протестантов: отрицая таинственность таинств, они делают «подкоп» под вочеловечение Спасителя, т.к. Церковь – это продолжение Боговоплощения, непрестанное становление Слова плотью.

В начале 18 века лютеранин Лейбниц предлагал такое сближение лютеранской и кальвинистской позиций по поводу причастия: «Они .. не признают пресуществления .. и еще менее признают, что одна и та же вещь есть одновременно плоть и хлеб. Они учат только тому, что, приобщаясь к видимым символам, мы приобщаемся невидимым и сверхъестественным образом к телу Спасителя, хотя оно и не находится в хлебе. И допускаемое ими присутствие следует понимать не в локальном или .. пространственном смысле, т.е. как определяемое размерами присутствующего тела .. они заявляют, что то, что они понимают под субстанцией тела, не есть его протяжение или размеры. И они без труда допускают, что преславное тело Иису-

са Христа сохраняет известное ограниченное (в обыкновенном смысле), но подобающее его положению присутствие в том возвышенном месте, где оно находится, и оно совершенно отличается от того sacramentalного присутствия, о котором идет здесь речь, или того чудодейственного его присутствия, с помощью которого Он управляет церковью и благодаря которому Он хотя и не вездесущ, подобно Богу, но находится там, где Он хочет быть .. чтобы показать нелепость их учения, надо было бы доказать, что вся сущность тела заключается только в протяжении, а этого .. никто еще не доказал ././ А Кальвин .. прибавляет к этому, что нет таких сильных высказываний в пользу признания реальности присутствия, под которыми он не был бы готов подписаться, если только устранить все, что ограничивает присутствие определенным местом или размером»¹¹⁷⁶.

Можно заключить, что, по мнению Лейбница, отстаиваемое Лютером учение о вездеприсутствии Тела Христова было одним из главных пунктов разногласий между его сторонниками и учениками Кальвина, - все остальные разночтения он считает менее значимыми, поскольку и у той, и у другой стороны был единый пафос всемогущего и невместимого Бога, чуждого миру. Лейбниц как раз и предлагает отвергнуть вездесущие Плоти и объединить две главные ветви протестантизма. При этом он игнорирует кальвиновское «заключение» Тела Христа на небесах, на которое никогда не согласилось бы большинство лютеран. Конечно, одна и та же вещь не может быть одновременно плотью и хлебом, но это не значит, что выражение «этот хлеб есть Тело» является ложным. Ведь о Христе можно сказать: этот Человек – Бог, потому что это одна и та же Личность Бога-Слова. Здесь то же самое: хлеб и Тело едины в Его Личности. Но этого личностного подхода не хватает протестантам (да и католикам). Проблема в том, что присутствие Тела в хлебе протестанты понимают как существование одной вещи в другой. Безусловно, хлеб можно назвать «вещью». Но Тело Христово ни в коем случае нельзя. Иногда возникает ощущение, что Плоть Господа рассматривается западными христианами в Евхаристии как некий безличный объект, сущность, существующая отдельно и изолированно от Самого Христа. Это субстанциальный, а не персоналистический подход.

Постоянные упоминания о «субстанции Тела», а не о Теле Бога, о Самом Воплощенном Боге, наводят на мысль, что это не настоящая плоть Спасителя, а нечто иное, какое-то самостоятельное начало, не Тот же Самый Христос. Человеческое во Христе здесь по-несториански отрывается от божественного, хотя в причастии природы Господа присутствуют в ипостасном единстве. Вопрос еще в том, как понимать «субстанцию Тела». Если понимать это как синоним «конкретной вещи» (мир полон субстанций), то возникает неразрешимая для протестантов проблема, как одна «вещь» «помещается» в другой «вещи», занимает ее «место» (ведь две вещи (два тела) не могут быть в одном месте в одно время, а личностного присутствия Тела Христова в хлебе протестанты не понимают). Если понимать «субстанцию» как всеобщее, платоновскую идею (впрочем, у Христа всеобщее и единичное совпадают, т.к. Он – Один, Единый), то «субстанция» Тела – это «идея Тела». Тогда было бы понятно, почему «субстанция тела» - это не протяжение или размеры. Но мы не причащаемся идеи Тела Христова, это спиритуалистическая мысль, напоминающая кальвиновское причастие «благодати Тела» без самого Тела. Безусловно, вся сущность тела не заключается только в протяжении; но тело не может не быть протяженным: «непротяженное тело» - это в некотором смысле нелепость. Здесь надо различать само Тело и его присутствие: Тело имеет протяжение, а его пребывание в хлебе сверхпротяженно (напоминает различие сущности и энергии в Боге). В этом смысле Лейбниц прав, когда говорит, что присутствие Тела Искупителя не определяется его размерами, иначе это было бы физическое присутствие, и Плоть занимала бы свой физический объем (само понятие «физический объем», протяжение нужно применять к воскресшему Телу крайне осторожно, в метафизическом смысле: да, оно имеет «объем», но не земной, не наш, «другого, небесного измерения»; можем ли мы сказать, каков «объем тела» ангелов?!). Нельзя сказать и того, что Тело занимает физический объем, равный объему хлеба: разумеется, Тело не уменьшается до размеров хлеба, не «вмещается» в хлеб в пространственном смысле, Плоть не ограничена размерами хлеба, ограничен хлеб: Тело неограниченно пребывает в ограниченном хлебе.

Не Христос «заключен» в пространстве хлеба, но пространство хлеба «заключено» в Нем (то же касается и времени литургии). Этого не понимает Кальвин, который думает, что физически-пространственное Тело так же пространственно, как и обычные тела, присутствует в хлебе: поэтому он и отрицает тесную связь Тела и хлеба (ограничения хлеба не передаются Телу, как и ограничения человечества Христа не передаются Его божеству, - тут у Кальвина дефект христологии). Тело не связано с определенным местом пространства: если мы перемещаем чашу с причастием, то Тело не исчезает из нее. Но оно надпространственно связано с тем местом, где есть чаша. Лейбниц говорит, что присутствие Плоти Господа на небесах «совершенно отличается» от sacramentalного пребывания в причастии и «чудодейственного» - в Церкви. Если

так думать, то нужно отрицать причастие совсем. На самом деле это одно таинственное присутствие: мы причащаемся не какому-то «иному Христу», но Тому, Который на небесах (от физического присутствия Воскресшего на земле это отличается как чувственное и сверхчувственное). Воскресшее Тело неисчерпаемо, ибо оно обожено: причащаясь, мы не «отнимаем части Тела» (так думать, - хула на Бога), но входим в единство с Его плотью (она в нас, мы в ней), с Воскресшим Христом. Для воскресшей Плоти ограничения физического пространства не субстанциальны (необходимы и существенны), а акцидентальны¹¹⁷⁷ (Лейбниц представляет присутствие Плоти на небе слишком «физично», но теперь она – «ограниченно-неограниченная»). Тело физически-пространственно не находится в хлебе, но «спиритуально материальная» Плоть Христа метафизически и нераздельно связана с ним: хлеб в Теле, во Христе, и Тело в нем, они едины в ипостаси Слова, а не существуют как две посторонних, «сепаратных» сущности.

52. У кальвинистов выходит, что когда они вкушают хлеб, то одновременно причащаются Тела, а точнее, благодати, присущей «субстанции Тела», хотя Тело отсутствует в хлебе и находится на небесах. Получается, что вкушение хлеба и вкушение Плоти происходят в «параллельных вселенных», а не в одной и той же вселенной. Это демонстрирует нам позицию «жениевского папы»: Бог и человек разделены огромной пропастью, которая не исчезает даже после Распятия и Воскресения. Обратите внимание, что Кальвин говорит о Святом Духе: Он разрушает всякие препятствия. Казалось бы, препятствия уже разрушены Христом, разрыв между Небом и землей устранен, «напряжение» между горним и дольным исчезло. Но у Кальвина оно остается: Бог должен «разрывать» плотную тьму этого мира, Свет должен разрушать косную и инертную обезбоженную материю, чтобы дойти до людей. Кальвина беспокоит, что признание реального присутствия в Евхаристии будет означать, что Христос должен постоянно спускаться с небес. Как будто Господь находится в «небесной изоляции», «небесной тюрьме», замурован в «небесном склепе»! Выбор Кальвина ложен: либо Христос «заперт» на небе (хорошо), либо Он «заперт» в хлебе (плохо). Воскресший Христос не связан разграничением небесного и земного.

Вообще, аргументы Цвингли и Кальвина, что Тело Христа находится в «одном месте» на Небе поражают некоторой наивностью. Такое ощущение, что Небеса – это некое физическое пространство, находящееся выше других физических пространств. Забывают, что пространство рая – особое, к которому нельзя подходить с земной «линейкой». В пространстве рая различия между «здесь» и «там» непохожи на наше пространство. Можем ли мы считать, что полеты ангелов полностью аналогичны полетам самолетов, если иметь в виду, не отличия природы, а пространственные перемещения? Конечно, нет. Если угодно, просторы рая по сравнению с земными, - это сверхпространство. Учитывая это, к «месту пребывания» Христа на небе нельзя подходить упрощенно. Нельзя сказать, что Христос «переместился» в причастии с небес на землю, т.к. в физическом пространстве это означает, что Он покинул одно «место» (небо) и теперь находится в другом «месте» (земля). Но Тело Христа не в физическом пространстве: Он всегда на небесах, где нет наших физических границ между точками присутствия, там есть только «метафизические» границы. Вспомним, как Христос внезапно появлялся и исчезал после Воскресения. Здесь уже нет непрерывного перемещения из одного места в другое. Теперь Его Телу не нужно пересекать пространство, проходя последовательно через каждую его точку. Он проходит сквозь пространство, - точнее, физического пространства как некоего отделяющего барьера для воскресшего Тела не существует вовсе. Плоть Христова не может быть «связана» хлебом, ибо она непрестанно в небесной выси, но земной мир для Его воскресшей и нетленной Плоти не является чем-то абсолютно потусторонним и чужим. Поэтому Господу не нужно расставаться с небом, чтобы мы причастились Ему на земле: Он в Себе объединил то и другое. У Кальвина нет воссоединения неба и земли: «там» не может быть «здесь». Итак, Тело Христово, Сам Христос, оставаясь на небесах, во время Евхаристии находится с нами всем Своим Существом, Ему не нужно «сходить» на землю, производя нечто вроде непрерывного евхаристического «Второго Пришествия». Христос Своим искупительным подвигом преодолел отчуждение божественного и человеческого, поэтому Он в Своих Плоти и Крови приходит к нам в причастии, не приходя и оставаясь на небесах как воплощенный и вознесенный Бог. Точно так же, необходимо говорить о «вознесении на небеса хлеба и вина», при котором они остаются на месте. Все это происходит благодаря Воскресшему Господу.

Замечательно, что даже баптист Ф.Х. Баракман признает, что «пространственные ограничения» воскресшего Христа не совсем корректны: «Вознесение дало возможность пространственно локализованному Христу-человеку обрести универсализм в жизни и служении Его народа»¹¹⁷⁸. Но это и есть основание для присутствия Его Плоти в причастии! Если Церковь – Тело Христово, то это означает, что Он должен быть в нас не только как Бог, но и как Человек. Если протестанты отрицают присутствие Плоти и Крови в Евхаристии и считают, что Его Тело заключено в «одном месте на небесах», то оно не может быть в нас, т.е.

люди непричастны человеческой природе Христа. Но ведь мы не можем быть причастны «отдельно» Его божественной природе, это значило бы разделить единого Христа*. Стало быть, человек вообще не может быть причастен Христу! Поэтому нельзя не признать, что «локализация» Воскресшего в земном смысле слова невозможна. Присутствие Его Плоти на небе – это благое, препрославленное высочайшее, небесное и телесное сверхприсутствие, которое не отделяет одно место от другого, но собирает «места» в едином Богочеловеке.

Здесь существует связь с христологией. Если у лютеран вездесущие Бога передается Плоти Христа, тогда нужно учить «вездесущию» хлеба и вина в Евхаристии, если Евхаристия – это новое Боговоплощение. То, что лютеране этому не учат, доказывает, что они не видят в причастии соединения Тела Христа и хлеба: есть только «параллельное существование», соприкосновение, но не соединение. Отец Олег Давыденков отмечает, что лютеранская христология склонна смотреть на общение свойств во Христе с точки зрения сущностной философии, рассматривая «все божественные свойства как атрибуты божественной сущности. Поэтому участие в Божественных свойствах возможно для человечества Христова либо всецело, либо никак»¹¹⁷⁹. Православие же различает в Боге непреступную сущность и сообщимые энергии, т.е. человечеству Христа сообщаются не божественные свойства, а действия. У лютеран же получалось, что божественные атрибуты как бы «пересаживались» человеческой природе, что вело к монофизитству, к человечеству у которого нет человеческих свойств. Это напоминает транссубстанциацию у католиков: есть божественные свойства, но под ними не божественная, а человеческая природа. Как известно, подобная христология у лютеран была основанием для присутствия Христа в Евхаристии.

Отвергая подобную христологию, реформатская традиция переходит в другую крайность, ведя к отрицанию общения свойств вообще (т.е. это несторианская тенденция). Отсюда и склонность к отрицанию полноценного присутствия Христа в Евхаристии: между Телом Христовым и хлебом нет «общения». Лютеранский богослов 16 века Мартин Хемниц был во многом прав, когда он говорил о том, что Христос Своей вокресшей человеческой природой может присутствовать когда, где и как Он хочет (речь шла о Евхаристии)¹¹⁸⁰. Да, это уже не пространственно-ограниченное физическое присутствие, как думают радикальные протестанты, но и не абсолютно неограниченное присутствие, как думают монофизиты и лютеране. Проблема в том, что Хемниц все равно говорит о пребывании одной сущности в другой, он не мыслит благодатного, энергийного присутствия Бога в творении. Говоря об «общении свойств» в Евхаристии, мы не говорим, например, о «всеведении хлеба» или о «вездеприсутствии вина». Но, вкушая святые дары, мы приобщаемся благодати божественной мудрости. Хлеб не усваивает свойств божественной или человеческой сущностей, но обретает свет божественных действий, свет божественных сияний, свет богоявления. У протестантов же, если нет усвоения этих свойств, то Христа в Евхаристии нет вообще. Это начинается у лютеран с внешнего присутствия Плоти в хлебе, продолжается у кальвинистов, где Тело уже оторвано от хлеба, но еще есть «притяжение» того и другого, и заканчивается у неопротестантов, где есть просто отсутствие Христа в причастии. Искажения христологии приводят к затемнению этого божественного света причастия.

Протестантскую христологию и сейчас продолжает «трясти». Напр., «кенотики» говорили, что Сын Божий в воплощении отказался от всех или от части божественных свойств, т.е. перестал быть Богом. В начале 20 века кальвинист Питер Форсайт, пытаясь избежать «кенотизма», говорил, что Христос отказался от божественных свойств, сделав из действительных свойств потенциальные, а потом, в Своей земной жизни, вновь обретал божественные свойства¹¹⁸¹. Это неприемлемо: выходит, Бог временно перестал быть Богом, а потом вновь стал Им. У Бога не может быть потенциальных свойств: все Его свойства актуальны, действительны, иначе Он не совершенен. Оскар Кульман предлагал «функциональную христологию» под предлогом того, что обсуждение природы Иисуса составляет греческую, а не библейскую проблему¹¹⁸². Здесь мы наблюдаем старое протестантское неприятие патристики как «греческой порчи» иудейской Библии. Характерно, как Миллард Эриксон возражает Кульману и его сторонникам: «Неизменно предполагается, что они, со своей передовой позиции человека 20 века, способны лучше богословов 4-5 веков понять умонастроение авторов 1 века .. Но не может ли быть и так, что богословы Халкидонского собора, жившие гораздо ближе по времени к авторам Нового Завета, в действительности понимали его так же хорошо, как современные богословы, или даже лучше их? .. Определенного рода действие предполагает определенного рода форму. Если мы не видим этого и довольствуемся функциональной христологией, мы впадаем в

* Например, Баракман говорит: «Писание никогда не называло апостолов Иисуса Христа апостолами Бога, а Его Церковь никогда не была названа невестой или женой Бога. Церковь – «невеста Агнца» Иисуса в Его человечности» (Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. – С.205-206). Здесь разрываются Иисус-Бог и Иисус-Человек, и возникает чувство, что союз возможен только с человечеством Христа. Но у баптистов нет причастия человечеству Христа, - значит, истинное общение с Христом невозможно.

«христологию чеширского кота». Функциональная христология предлагает нам безформенные функции – подобно тому как .. чеширский кот .. постепенно таял в воздухе, пока не оставалась видна одна лишь улыбка без кота»¹¹⁸³. Вполне традиционалистский взгляд*, хотя непонятно, почему богословов 4-5 веков нужно служить только в христологических вопросах? Почему протестанты не слушают их в вопросе о причастии? А то ведь попытка свести присутствие Христа в Евхаристии к «символам» и «вспоминаниям» превратила ее в воспоминания без Христа.

Современные протестантские авторы по-прежнему придерживаются некоторых странностей в христологии. Например, человеческое знание во Христе они понимают почти что как наше ограниченное знание¹¹⁸⁴. Но подход отцов Церкви был существенно иным. Например, преуспевание Христа в премудрости св. Кирилл Александрийский понимал, что не он преуспевал, а возрастало удивление тех, которые Его видели¹¹⁸⁵. Православные авторы говорят, что подчинение Сына Божия законам развития человеческой природы «состояло не в постепенном достижении высшего ведения, а в том, что как Бог имея высшее ведение, Он как Богочеловек постепенно проявлял его по мере роста человеческой природы, почему нельзя сказать, что Он в одно время был более совершен и более сведущ, а в другое – менее совершен и менее сведущ, но необходимо утверждать, что всегда обладая полнотой совершенства или ведения, Он лишь проявлял ее в зависимости от законов развития Его человечества»¹¹⁸⁶. Известно, что галльский монах Лепорий, говоривший о неполном знании во Христе, был осужден и отрекся от своих взглядов. Разумеется, нельзя утверждать, что человеческое знание во Христе абсолютно равно божественному всезнанию: например, необходимо отрицать, что человеческое знание Христа содержит совершенное понимание божественной сущности, иначе оно не является человеческим.

Протестанты идут по другому пути. Эриксон считает, что Христос добровольно отказался от самостоятельного использования божественных качеств, - в их проявлении Он зависел от Отца: «Можно сказать, что Иисус сохранял всеведение, но оно было в подсознательной части Его Личности, Он не мог сознательно пользоваться им без помощи Отца. Можно провести аналогию с психологом, помогающим пациенту (с использованием лекарств, гипноза или других приемов) вспомнить вещи, погребенные в подсознании»¹¹⁸⁷. Аналогия с гипнозом впечатляет. Что такое «подсознательное» всеведение (может, потенциальное?) или божественное «подсознание», не знает никто, кроме автора. Да, Сын в воплощении находится в послушании у Отца, и Он предвечно рождается от Него, но это не значит, что в какие-то моменты Отец «разрешает» в Сыне божественные свойства (например, всеведение), а в какие-то - нет. Христос всегда обладает всей полнотой божественных качеств, и Он никогда не отказывается от Своей божественной воли. Его же человеческое знание благодатно обогатилось ведением благодаря личностному соединению природ во Христе. Попытка разделить во Христе божественное и человеческое, преуменьшить влияние божественного на человеческое, а затем умалить и саму божественность Иисуса на практике привела к тому, что Бог превратился в абстрактную надмировую сущность, Христос в человека, «исторического Иисуса», причастие – в формальный ритуал, ведь нравственное исправление важнее причастия Богу (особенно это характерно для либеральных лютеран - Гарнак, Ричль и т.д.). По этому поводу католический богослов Джордж Тиррел сказал: «Христос, каким Его видит Гарнак, оглядывающийся на 19 веков католической «тьмы», - это всего лишь отражение лица либерального протестанта, увиденное на дне глубокого колодца»¹¹⁸⁸. Похоже говорит и протестант Мартин Келер: исторический Иисус современных авторов скрывает от нас живого Христа. Прекрасно, но тут же Келер говорит, что «исторический Иисус» ничуть не лучше, чем догматический образ Христа византийского богословия¹¹⁸⁹. Так что «живой Христос» г-на Келера – это очередная протестантская концепция, очередной продукт протестантского «клуба писателей», а не настоящий Сын Божий. Надо понять: и «исторический Иисус» либералов, и «живой Христос» Келера, и «библейский Христос» многих других, могут исцелить этих людей от скуки, придав их жизни смысл, но спасти может только Господь на небесах. «Исторический Иисус» и тому подобные доктрины – это продолжение лютеровского «только верой». Моя вера в Иисуса здесь оказалась важнее Его Самого, а теперь «Иисус веры» полностью заслонил истинного Икупителя: тучи земных вымыслов закрыли сияние неба.

Протестантскому сознанию непонятно, что ныне нет такой непроходимой границы между Царствием Небесным и земными царствами, как в Ветхом Завете. Они говорят, что святость Бога означает исключительно Его отделенность от мира: «В Своей святости Бог трансцендентен»¹¹⁹⁰. При этом ссылаются на слова о том, что небеса небес не вмещают Бога (см. 3 Цар. 8, 27; Пс. 89, 3). Разумеется, это верно и является

* Часть протестантских авторов любит издеваться над догматическими спорами древности. Споры о том, был ли Христос homoousios (единосущен Отцу) или homoiousios (подобосущен) являются объектом насмешек как споры всего лишь о дифтонге. Но вот кальвинист Эриксон приводит такой пример: «Однажды я выпустил церковный бюллетень по случаю свадьбы .. Однако вместо слов «соединенных (united) узами брака» я написал: «разъединенных (united) узами брака». Порядок букв был исправлен» (Эриксон, указ. соч., С.599). Как видим, перемена двух соседних букв изменяет смысл слова на противоположный. Отцы древней Церкви знали это лучше нас.

вечной истиной. Но в Новом Завете Бог воплотился: уже поэтому говорить, что Его святость означает отделенность и трансцендентность неверно. Но у протестантов нет речи о святости Божьей как Его имманентности, «внутренности» нашему миру через Сына Божьего. Этот аспект у них не совсем забыт, но далеко отодвинут. В связи с этим люди любят говорить о бесконечной возвышенности Бога над творением и т.д. Таким образом, святость для протестантов – это непричастность Бога миру. Для православных все выглядит наоборот: святость Бога не отрицательна только, но положительна, – это Его свет и добро, наполняющие мир и преображающие его, для чего Бог и пострадал.

Поскольку святость – это причастность, то и Тело Христово не должно расторгать узы вселенной как нечто чужеродное в Евхаристии: Христос на небесах, но Он в причастии проявляет Свою любовь на земле: небо на земле, земля на небесах. Христос неразрывно соединяется с хлебом и вином: это соединение не существует в пространстве в отличие от соединения двух физических, земных тел: такие тела соединяются (соприкасаются) либо в одной точке (области), либо поверхностями, но Тело и Кровь соединены не с одной точкой хлеба или вина, и не с их поверхностью, а со всеми бесчисленными атомами их вещества. Нет такого атома или элементарной частицы, и даже любой мельчайшей "внутренности" этой частицы в веществе хлеба и вина, которые не были бы соединены с Пречистым Телом и Пресвятой Кровью (не с частью Тела и Крови, а с «целым Христом»), что и говорит о сверхпротяженной телесной природе присутствия Христова, о прославленности Его воскресшего Тела. Можно сказать, что Тело "локализовано" в пространстве хлеба. Но это означает, что оно сверхпространственно существует в нем, что пространство хлеба – границы Его воплощения, а не собственные, реальные пространственные границы Его благословенной Плоти, как у природных тел. Здесь упраздняется «разделительная линия» между трансцендентным и имманентным: хлеб Евхаристии небесен и божественен, но тут нет монофизитского «поглощения», чего так боялся Кальвин. Сама эта «линия» после Воскресения несколько условна: в Евхаристии мы приобщаемся «имманентной трансцендентности» воскресшей Плоти, которую зрела св. Мария Магдалина. Подумать только, Небеса небес принимают в объятия эти хлеб и вино! Господь наш приходит в эти дары, оставаясь рядом с Отцом, подобно тому, как Он сошел в утробу Пресвятой Марии! Сейчас и хлеб превышает небес, ибо он вместил невместимого Бога!

Этого-то и боятся кальвинисты: они думают, что «ветшающие элементы» причастия не могут принимать Христа. Но если Христос облекся в нашу плоть, разве это в определенном смысле не «ветшающий элемент»? Боясь «заключить» Его Тело в земном хлебе, они сами «заключают» Небесный Хлеб: Христос оказывается «затворником» на небесах. Понятно, что Божество Христа невместимо ничем и никем, но без благодатной, энергийной «вместимости» Бога нельзя понять Евхаристию. Если нет нераздельного соединения Тела и «вот этого» хлеба с его пространственными контурами (его нет у Кальвина, и оно сомнительно у лютеран), то нет и причастия. Выходит, мы либо не причащаемся Телу, либо Церковь для этого не нужна, как и таинство Евхаристии. По сути, Кальвин низводит причастие в лучшем случае до уровня крещения, только у него нет четкой связи вещества и благодати, как в крещении. Сравнение в Гейдельбергском катехизисе причастия с крещением выглядит странным. Конечно, любое таинство является причастием Богу. Но у Евхаристии здесь особый, преимущественный статус. Только здесь мы становимся в полном смысле слова христоносцами. Поэтому не очень ясен вывод о том, что если вода крещения не становится Кровью Христа, то и хлеб – Телом. Разве где-то в Писании сказано, что вода крещения – это кровь Христа? А о хлебе и вине это сказано, в чем не сомневался даже Лютер.

Да, вода сама по себе не смывает грехов, как и хлеб сам по себе не приобщает нас к Христу. Это делает благодать Бога, но через материю, в материи, и вместе с ней, потому что освящает ее. Но эта идея неприятна протестантам. Материя для них – гиблое и зараженное место, к которому Бог не хочет прикасаться и преобразовать. Опять вспомним слова Кальвина о «разрушении препятствий» Богом: «препятствие» материи не освящается, а разрушается. Хотя Кальвин и признает мистичность Евхаристии и общение с Богом в ней, хотя он не вполне отрицает идею о том, что в причастии – Христос внутри нас, но речь, как правило, речь идет о пользе для души, чем о пользе для тела. Пребывание Христа внутри нас для Кальвина означает скорее обитание одного начала в другом, при котором не происходит фаворского сияния, переплавляющего обожения одного другим, превращения тьмы в свет, а скорее «сосуществование» (вспомним лютеранское «соприсутствие» хлеба и Плоти в причастии как разных, взаимоотталкивающихся сущностей). Реализм православной молитвы, где говорится о том, чтобы Христос прошел в наши «составы» и «утробу» для Кальвина, очевидно, чужд. По-видимому, его устроило бы такое понимание, при котором душа вырывается из тела во время Евхаристии как из платоновской темницы, чтобы один дух был с другим духом – Христом, поскольку реальное причастие Его плоти Кальвин отрицает. У женевого богослова всегда тенден-

ция к тому, чтобы разлучить божественное с земным. Православные сказали бы, что в Евхаристии мы возносимся телом и душой на небо, оставаясь на земле. Одно соединилось («спеклось», «срослось») с другим. Кальвин этого не желает допускать: Христос остается на небе, и вырывает из земных тел человеческие души, помещая их рядом с Собой, но не в Себе. Говоря языком алхимии, «трансмутации» не происходит: свинец нашей природы не становится божественным золотом, а отторгается от дольного мира, и помещается рядом с золотом Христа на небе, оставаясь свинцом. Боясь «унизить» Христа в причастии, реформаты унизили и человека, и Бога*.

Кальвин критиковал почитание святых реликвий (креста и мощей), поскольку частиц Креста так много, что можно заполнить целый корабль («Трактат о мощах»). Да, в католическом мире было много поддельных святынь, что и вызвало ответную реакцию реформаторов. Но, отвергнув причастность материи Богу, они превратили мир в сплошные «поддельные частицы» (вспомним американские небоскребы или попытки скопировать известные архитектурные памятники на американской земле). Отказавшись почитать благословенные кости святых, сияющие светом Божиим, они превратили мир в тлеющие кости, в пейзажи из воображения Лавкрафта. Презрев освящение сотворенной Богом материи, они оторвали свет от тьмы и превратили мир своего обитания в непроглядную духовную тьму, в мир вавилонской башни, где все перестали понимать друг друга. Устранив прелонение перед Христом в Евхаристии, они лишили себя действительного общения со Светом. В связи с этим, вспоминаются строчки из Элиота: «Милорд, но это нелюди. Они как звери: / Они приходят в Храм не по-людски, / Без уважения к Святыне, без преклонения колен перед Дарами / Святыми – Телом с Кровию Христа»¹¹⁹¹. Нет, кальвинисты – люди, а не звери*. Но те, кто отвергает полноценное присутствие Христа в причастии, призванном восстановить образ Божий в человеке, постепенно может превратиться в нечеловека. Учение Кальвина об автономном владычестве Бога, когда никто больше не свободен, кроме Него, как раз и привело к тому, что Бог не освящает материю, ведь освящение есть «согласие» творения со своим Творцом в лице человека, но подавляет ее и разрушает это «препятствие» для спасения душ. Ему не нужно соединяться с материей в таинствах: все это так низко для кальвинистского Бога; Он не сообщает материи Себя, поскольку Бог Кальвина стремится не к самоотдаче, а к тому, чтобы жертвовать другими ради Себя. Он находится на таких дальних высотах и так неприступен, что творение остается существовать где-то в подземных этажах. Соединившись с творением, Бог кальвинистов, уничтожил бы его. Протестанты опасаются, что Бог может стать «пленником» мирового порядка, если Он един с чем-либо в нем, например, с хлебом. С другой стороны, их Бог не может стать «пленником материи», поскольку в Своем абсолютном могуществе Он уничтожает любые связи мира, и от мира не остается никакого самостоятельного «нечто». Поэтому Кальвина так пугает мысль о соединении хлеба и Тела в причастии. Поэтому они остаются непр причастными – настоящему Богу.

53. Протестанты любят говорить о том, что признание канона Писания – дело такое легкое, что стоит только открыть его, - и сразу поймешь, что в Библии 66 книг и более 31000 стихов. Отвергая свидетельство Церкви о каноне Писания, они пытались найти обходные пути. Кальвин, например, придумал учение о внутреннем свидетельстве Святого Духа. Он считал, что Святой Дух индивидуально (а как еще может быть у протестанта?) просвещает каждого верующего, и дает ему веру в безошибочность Писания и его канон. К этому протестанты всегда добавляют, что Писание подтверждает само себя, само в себе доказывает свою боговдохновенность и т.д.¹¹⁹². С практическими доказательствами этого постулата дело обстоит плохо. Понятно, что нигде в Библии, вы не встретите полного списка библейских книг. Может, это внутренний голос говорит протестантам: признай канон из 66 книг, а то отлучу?! Тогда почему Лютеру этот «голос» шептал, что нужно отвергнуть Послание Иакова и Второе Послание Петра? Если даже Лютер ошибался в этом вопросе, то что говорить о рядовых протестантах. До сих пор они спорят, нужно ли включать в Новый Завет некоторые фрагменты евангелий от Марка и Иоанна (Мк. 16, 9-20; Ин. 7, 53 – 8, 11). Нам говорят, что ветхозаветные книги цитируются в Новом Завете, и это подтверждает их боговдохновенность. Но не весь же Ветхий Завет, объем которого более чем в 3 раза превышает Новый! Кроме того, нигде в Новом Завете нет прямых ссылок на книгу Песни Песней, а также на книги Есфири, Авдия и Наума¹¹⁹³. Если скажут, что эти книги цитируются в Ветхом Завете, то это не решает проблемы: существует немалое количество стихов Священного Писания, к которым нельзя найти явных параллельных мест (придумать,

* Симптоматично, что у протестантов, отрицавших жертвенный характер Евхаристии слово «жертвенник» стало означать не алтарь, а скамейку или передний ряд стульев, куда должен выйти человек, чтобы публично посвятить себя Богу (см. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.460). Т.е. алтарь – не место, где Бог приносит Себя в жертву людям, а, наоборот, место, где люди отдают себя Богу. Впечатление, что это не христианская религия Боговоплощения, а одна из дохристианских религий. Опять мы видим вопиющий протестантский антропоцентризм: везде действует человек, и нигде нет места Богу.

* В 17 веке иезуитский священник Теофиль Рейно издал книгу «Calvinismus religio bestiarum» («Кальвинизм – религия диких зверей»). Сказано весьма оскорбительно, но разве Бог у Кальвина не ведет себя подобным образом? И если так, то какими должны быть верующие в такого Бога? Если они не таковы, то лишь вопреки этому пониманию Бога, потому, что христианское сердце противоречит кальвинистскому разуму.

конечно, можно все). И потом, само по себе цитирование кого-либо в Библии еще не говорит о том, что книги этого автора нужно включить в Писание. Хрестоматийный пример: если ап. Павел цитирует античного поэта Арата, означает ли это, что его книги необходимо поместить среди книг библейских пророков и евангелистов?! Итак, самосвидетельства Библии недостаточно: если мы опираемся только на него, то мы Писанием заменяем Живого Бога, что недопустимо. С индивидуальным свидетельством Духа дело тоже обстоит неважно, учитывая нарастающий вал библейской критики, которому протестанты не могут успешно противостоять. Характерно, что остроту проблемы чувствуют и сами протестанты: «деятели протестантской Реформации заново .. попытались сформировать новое представление о каноне Писания .. Эта идея реформаторов была неудачной, потому что, если Бог в Своем провидении определил .. фиксированное содержание Писания, этот факт стал историческим и необходимым. Тем не менее Лютер подверг книги Библии богословскому тесту (и сомневался в каноничности некоторых из них) – «Учат ли они Христу?». Не менее субъективно было мнение Кальвина о том, что Дух Божий свидетельствует каждому отдельному христианину во все века церковной истории, что есть Слово, а что – нет. Фактически, даже говоря об изначальном признании письменного Слова, небезопасно и неразумно считать, что признание и принятие – дело интуиции»¹¹⁹⁴.

Автор данной статьи практически признает, что без решения Церкви, без ее непрерывной богопророческости канон Писания не был бы утвержден. Будь автор логичнее, то он обратил бы внимание на следующее: если мнение Кальвина об индивидуалистическом свидетельстве Духа ошибочно, то и протестантское учение о спасении каждого отдельного христианина независимо от Церкви так же ложно. Ведь одно вытекает из другого. Для протестантов Церковь – это механическая сумма «спасенных» индивидов, они не склонны видеть, что Церковь – это новое «качество», прославленное Тело Икупителя. Если автор упомянутых слов отрицает протестантский антиисторизм в признании библейского канона, то почему бы не признать, что Дух Божий всегда действовал в Церкви? Но тогда нельзя оставаться на камнях Женева: нужно идти в Иерусалим, к Гробу Господню.

54. Часто удивляешься тому, насколько протестантам не хватает логики в собственных рассуждениях. Вот цитата из статьи «Возрождение (духовное)»: «Дети не вынуждают производить их на свет и не участвуют в своем рождении; тем более «мертвые по преступлениям и грехам» не могут возбудить или ускорить действие Духа Божьего в них»¹¹⁹⁵. В общем-то, классический протестантский монергизм: человек абсолютно пассивен, Бог абсолютно активен. Опять ложная посылка: якобы вначале действуют люди, а потом они своими изолированными от Бога действиями «возбуждают» действия Бога. Отсюда учение о «несотрудничестве» Бога и человека. У кальвинистов всегда так: либо Бог абсолютно автономен, либо человек. Однако цитированную фразу можно истолковать и как косвенное признание возможности возрождения в крещении всех, включая детей: они не могут произвести себя на свет, значит, их возрождает Бог в крещении. Ведь во грехах все мертвы, особенно в протестантизме, поэтому и дети не должны быть чужды крещению. Любой человек, по мнению протестантов, абсолютно пассивен в восприятии благодати, но тогда нет разницы между взрослыми и детьми: всех нужно возрождать крещением. Но не тут-то было! Через одну страницу в статье «Возрождение крещением» такая возможность категорически отвергается стандартными ссылками на «магизм», «автоматизм» и т.д. Как и в случае с причастием, мы сталкиваемся с неприязненным отношением к материи таинства. Автор последней статьи, Джеффри Бромайли, вообще говоря, удивляет своим отношением к крещению. Дело в том, что в энциклопедии помещены две других его статьи: «Крещение в сознательном возрасте» и «Крещение детей»¹¹⁹⁶. В них он защищает прямо противоположные точки зрения: в одной он против крещения младенцев, в другой – за! Эдакая антиномия Канта. Можно обозвать это и «постмодернизмом», – кому как нравится. Интересно другое: во что верит сам м-р Бромайли? Или ему все равно? Если же он одновременно принимает обе позиции, то возникает серьезное беспокойство о его душевном состоянии.

55. Протестантское христианство настолько секуляризовано, что сама религия превращается во что-то вполне светское. Уравнение монашеской жизни с действиями посудомойки, которые мы встречаем у Лютера, отражается в уравнении таинств с пустыми, невозрождающими обрядами. Отказ от церковной миссии освящения космоса, порождает феномен «гражданской религии». Об этом понятии говорил еще Руссо, но широкие дискуссии развернулись только после доклада американского социолога Белла в 1965 году. Сами американские исследователи выделяют как элементы этой религии следующее: религиозный национализм (сверхценность нации) и демократическая вера (ценности свободы, равенства и справедливости существуют независимо от божественной трансцендентности). М.Э. Марти предлагает различать два вида гражданской религии: в одном случае акцент делается на Боге (нация, которая «ходит под Богом»); в

другом – на национальной самотрансценденции, т.е. нация становится главным «божеством». В первую категорию Марти включает президента Эйзенхауэра в качестве «священника», а Дж. Эдвардса, А. Линкольна и Р. Нибура в качестве «пророков». Во вторую категорию входят: президент Никсон в качестве «священника» и Р. Белл в качестве «пророка».

Этот альянс политики и религии включает в себя следующие элементы: 1. Существует Бог; 2. Его волю можно узнать посредством демократических процедур; 3. Америка – важнейший посредник Бога в истории; 4. Нация – главный источник самоидентификации американцев¹¹⁹⁷. Как видим, гражданская религия – это, по сути, не религия, а обыкновенная социальная идеология, включающая некоторые элементы американского протестантизма. Такому обществу религия в строгом смысле слова, религия не от мира сего уже не нужна: оно преспокойно себя чувствует в этой религии посюстороннего. Ирония судьбы в том, что люди, которые так усердно и безосновательно критикуют православие за «цезарепапизм», сами наступают на эти «грабли». Ведь в американском обществе президент – это и есть первосвященник, протестантский «папа Римский». Люди, которые были лишены настоящего предстоятеля Церкви, избирают ложного в лице главы государственной администрации. Можно сказать, что и на Руси превозносили монархов. Да, но был и патриарх. Монарх не считался в православии главой Церкви, хотя византийские императоры и могли участвовать в заседании соборов. Если, как это было в Византии, монарх изменял православию, общество не шло за ним и не изменяло своей вере. В США нет ярко выраженного религиозного противовеса сакрализации фигуры президента. Американский мессианизм, который значительно менее самокритичен, чем русский, приводит к обожествлению нации, а Бога низводит на уровень национального божества. Т.к. у протестантов никогда не было ощущения единого народа Божьего, то теперь понятие Церкви заменяется нацией; не было настоящих святых, будут гражданские святые (политики, актеры и т.д.). Протестантский демократизм, вера в то, что он имеет божественное происхождение, может сослужить здесь только плохую службу: обмирщенное большинство, которое всегда право, ликвидирует последние остатки христианства в Америке. Теперь мы наблюдаем другую картину: меньшинства всегда правы. Ощущение, что Бог всегда с Америкой, и Он повелевает ей изменить весь мир по своему образу и подобию, не спрашивая сам этот мир, находит свою параллель в кальвинизме: там Бог изменяет человека без его участия; здесь американское коллективное божество насильственно меняет мир без его согласия, – нечто вроде геополитического предопределения. Люди, которые готовы встать на колени перед американским флагом, но которые ни за что не встанут на колени перед иконой, получили то, что получили: языческое обожествление нации и президента, и отсутствие спасающей Церкви. Как говорил баптист Шейлер Мэтьюз, теология – это трансцендированная политика.

Процессы обмирщения в американском протестантизме наглядно демонстрирует концепция «социального Евангелия». Его сторонники понимали воплощение евангельской вести как в первую очередь борьбу за экономические интересы общества, изменение общественного устройства и т.д. Интересно, что Уолтер Раушенбуш, один из основателей этой концепции, был недоволен тем, что индивидуалистическая теология протестантов не развивала учение о Царстве Божьем. Но, будучи баптистом, и понимая Царство Божье в рациональном и эмоциональном духе, а не мистично, как божественное преображение земного, Раушенбуш призывал к социальным реформам. Потрясения 20 века поставили перед американскими протестантами вопрос: «не приспособили ли их духовные отцы свою веру к американской «гражданской религии»?»¹¹⁹⁸. Трудно себе представить апостола Павла, призывающего к реформе римского законодательства. Он говорил о спасении и освящении мира Христом через Церковь. Но там, где нет освящающей благодати, остается только социальная активность, борьба за права человека, движение за улучшение условий человеческого существования. Все этого могло бы быть приемлемым, но «во Христе», с акцентом на первенство благодати Божьей. А без Христа это означает только продолжение строительства новой вавилонской башни. Такое «царство» не имеет ничего общего с Божьим, оно есть царство мира сего и питается подземными источниками скверны.

56. Протестанты очень бояться обвинений в сектантстве. Но протестантизм никогда не был единым, а сегодня об этом можно просто забыть. Что же делать? Как доказать, что протестантизм – это не собрание сект, а Церковь? Было придумано «замечательное объяснение»: жила-была секта, и дела ее были очень хороши, но потом «харизма рутинизировалась» (как будто благодать можно подвергнуть утилизации), и секта превратилась в деноминацию, т.е. деноминация – это такая «застывшая секта». Но ведь дело не в названиях, а в сути: постоянные отделения одной общины от другой и образование самостоятельных организаций не могут не беспокоить протестантов. Они и сами осознают ненормальность ситуации: «Библия никоим образом не предусматривает организацию Церкви по принципу деноминаций. Наоборот, она настаива-

ет, что все христиане, за исключением подвергнутых церковным наказаниям, должны состоять в абсолютном единстве .. Ап. Павел мог написать письмо любой христианской общине Рима или Галатии, твердо зная, что оно дойдет до всех христиан. Сегодня, чтобы добиться того же эффекта, ему пришлось бы анонсировать письмо в светских средствах массовой информации и надеяться, что его прочитают»¹¹⁹⁹. Да, не позавидуешь!

Здесь же автор статьи признает, что истоком «индивидуальных деноминационных пристрастий» является учение о разделении Церкви на видимую и невидимую, которое просматривалось у Уиклифа и Гуса, а потом было разработано реформаторами. Отмечается, что вклад в эту чехарду внесли пуритане и американские «великие пробуждения». Но если горечь плодов всего этого прекрасно видят и протестанты, значит, нужно вырвать дерево из протестантской почвы и пересадить на почву Церкви. Автор признает, что попытки объединения деноминаций не только не увенчались успехом, но и привели к еще большему количеству деноминаций и сект, чего они сами не признают (интересно, а когда протестанты это признавали?). Автора смущает, что никто не пытается найти теологическое оправдание существованию множества деноминаций. Хотя он сам фактически понимает, что это оправдание нельзя найти в принципе. Ни Писание, ни христианская история не могут оправдать дробление церковного организма на сотни и тысячи частей. Это лишний раз доказывает, что протестантский упор на личную веру в противовес вере Церкви носит разрушительный характер.

57. В 20 веке протестанты особенно встревожены состоянием своей духовности. При этом они стали обращать внимание и на православную духовность. Правда, они смотрят на нее своеобразно. Например, утверждается, что православная духовность - это духовность ап. Иоанна¹²⁰⁰. Поэтому характерные для этого Евангелия мотивы свидетельства и мученичества всегда были близки «Восточной церкви». Типично протестантский подход: православие – это духовность Иоанна, католичество – Петра, протестантизм – Павла. Не могут ясно осознать, что может быть только одна духовность – Христа. Хвалят монашество за проповедь пламенной любви к Богу, которая выжигает страсти и поработченность человека. Считают, что в православии «персоналистский» взгляд на спасение, а не легалистский, внесенный Августином (т.е. православию не свойственен юридизм). Отмечается, что для православного сознания Запад погряз в рационализме, легализме и индивидуализме, - там нет истинного братства верующих¹²⁰¹. Признают значение литургического благочестия, и, в отличие от многих западных авторов, объясняют, что «обожение», - это не пантеизм, а причастие человека Богу. Более того, констатируется, что такая «сверхъестественная жизнь не может быть обретена усилиями самого человека (впрочем, в данной традиции, как и во всех остальных, люди часто забывали об этом)»¹²⁰². Здесь мы тоже наблюдаем протестантскую традицию во всем видеть протестантские черты, хотя их там и нет. Люди думают, что монах в уединении и безмолвии похож на Мартина Лютера и в одиночку, независимо от Церкви, общается с Богом. Они забывают о единстве церковного организма. На самом деле монахи всегда были столпами Церкви, объединяли ее. Конечно, монахи подчеркивали первенство благодати, а не инициативу человека, но в православии, в отличие от католиков, никогда не думали о «заслугах». При этом говорилось и о необходимости «стяжания» благодати, что очень непохоже на протестантов.

Но протестантские авторы продолжают свое: «Глубочайшими духовными прозрениями исполнены «50 духовных бесед Макария Египетского. Макарий, которого необычайно высоко ценили У. Ло и Дж. Уэсли*, подчеркивал достоинство каждой человеческой души как образа Божьего, боговоплощение как основу духовного бытия, нравственную чистоту и любовь .. Макарий справедливо придавал особое значение союзу с Христом, однако его идеал совершенства по-прежнему состоит в уходе от реальности в экстатическое состояние, не подразумевает соответствующего идеала для человечества в целом и носит крайне индивидуалистический характер»¹²⁰³. А разве нравственная чистота и любовь к Богу не является «идеалом для человечества»? Монашество не предполагает «уход от реальности», оно говорит об исправлении грехов и преображении Богом человеческой сущности. Но для протестантов преображение нашей греховной природы, а не мощная мирская активность по «созданию Церкви», - это и есть «уход от реальности» в «экстатическое состояние». Разумеется, у св. Макария нет никакого крайнего индивидуализма: он был верным сыном Церкви, и его идеал христианского совершенства – это стремление к Богу и тем самым спасение всех, молитва за них, а не протестантская идея изолированного спасения «отдельного человека».

Отец методизма Джон Уэсли пытался свое учение о христианском совершенстве черпать у св. Макария и св. Ефрема Сирина. Сейчас утверждают, что Уэсли соединял протестантское учение об оправдании с

* Напоминаю, что У. Ло – англиканин, а Уэсли – основатель методизма.

«горячим стремлением к святости», свойственным католической Контрреформации (Фенелон и т.д.)¹²⁰⁴. К сожалению, он воспринял идеалы православных монахов и католических квиетистов слишком протестантски, не отказываясь от учения о спасении по вере, и поэтому не приблизил протестантизм к православию, а стал предтечей пятидесятничества. Кальвинисты признают, что их пуританской духовности не хватает созерцательной молитвы (если хотите, исихазма) и поэтому эта духовность закатилась. Протестанты ушли от аскетической, мистической, сакраментальной святости Церкви: осталось только внешнее дисциплинирование внутри замкнутой общины, некий остаток фарисейского законничества. А вот и результат: «Если католики могут вспомнить мать Терезу из Калькутты, а православные – безымянных российских мучеников 20 в., то евангельские протестанты находятся в худшем положении – они слишком увлеклись секулярной политикой, увеличением своей численности и разнообразной административной и околоцерковной деятельностью. Забвение молитвенной практики и богатой духовной традиции, отсутствие культурной парадигмы, предполагающей практику благочестия, – таковы проблемы христиан на рубеже нового тысячелетия»¹²⁰⁵. Что же, сказано предельно честно. Но опять отсутствует ответ на вопрос «почему все так плохо и не по-христиански у протестантов?». Ответ очевиден: реформация ушла от благодати, от тихого стояния в молитве перед Богом, – отсюда много человеческой суеты и мало созерцания божественного. Человек пробегает мимо Бога и не может остановиться: ему некогда, он спешит опять кого-нибудь обратить, заработать миллион, заняться благотворительностью. У него нет времени быть с Богом. Зато есть протестантская трудовая этика. Таков итог.

58. Пытались ли протестанты изменить свое отношение к реформации и вернуться в лоно Церкви? Такие попытки, конечно, имели место в истории. Уже ближайший сподвижник Лютера Филипп Меланхтон порой склонялся к синергии (взаимодействию) Бога и человека в вопросе о спасении. Во втором издании «Общих принципов теологии» (1533) он писал, что в христианском обращении «соприсутствуют три причины: Слово, Святой Дух и Воля, которая вовсе не безучастна, а, напротив, сопротивляется собственной слабости ... Бог притягивает, но притягивает того, кто желает .. воля не есть неподвижный истукан, и духовное чувство не прикладывается механически к воле, как если бы она была истуканом»¹²⁰⁶. В последних словах есть прямая полемика с «ортодоксальным» лютеранством, где человек после грехопадения сравнивался с камнем, куском дерева или соляным столпом. Ученик Меланхтона Георг Майор даже говорил о том, что добрые дела необходимы для спасения, но эти попытки синергизма были отвергнуты лютеранским большинством. Тот же Меланхтон был не против оставления епископских судов. Подписывая Шмалькальденский символ веры, он сделал приписку: «Что касается папы, то ради сохранения мира можно оставить за ним власть над епископами»¹²⁰⁷. Как видим, Меланхтон допускал возможность сохранения епископального устройства Церкви. Как известно, лютеране первоначально были не против контактов с православием, но переписка с константинопольским патриархом Иеремией ничего не дала: стороны говорили на слишком разных языках, а, кроме того, это были далеко не лучшие времена для православного богословия. «Синергические» тенденции Меланхтона унаследовали арминиане, пытавшиеся смягчить жесткое предопределение, а затем и отец методизма Уэсли, которые дополняли юридизм лютеранского оправдания участием человека в освящении. Как уже говорилось, Уэсли был не прочь обратиться к традициям православного монашества в этом вопросе. Но «скелет» протестантского учения о спасении по вере сохранялся, поэтому и эта попытка не удалась. Юридизму в понятии искупления, заимствованному у римского права (пусть погибнет Сын Божий, лишь бы свершилась справедливость Отца), противостояли те протестанты, которые, как лютеранин Густав Аулен, подчеркивали победу над злом, добытую Христом.

В Америке пытались смягчить протестантские тенденции в богословии сторонники мерсербургской теологии. Например, кальвинист Дж.У. Невин в книге «История и дух Гейдельбергского катехизиса» (1841–42) говорил, что кальвинизм выролдился в рационалистическое и механистическое пуританство. Он нападал на ривайвелизм («пробужденчество», «эстрадный протестантизм») за то, что тот слишком индивидуалистичен, слишком эмоционален, слишком полагается на «новые меры» (напр., вызвать грешника на «место раскаяния»), «стимулирующую психологию», и, наконец, концентрирует внимание на человеческих слабостях, а не на действии Церкви и Христа. В работе «Мистическое присутствие» (1846) этот автор полагал, что «христианство укоренено в живом единстве верующих со Христом, и этот величайший факт с особенной силой выражен в тайне Вечери Господней»¹²⁰⁸. Невин категорически отвергал понимание причастия как «вспоминания» и говорил о «реальном духовном присутствии» (в соответствии с изначальным взглядом Кальвина). Для Невина Евхаристия – ядро богослужения, и присутствие в ней воплощенного Христа – центральный момент всей теологии. Все это, конечно, имеет тенденции возврата к традиционным взглядам, и даже кальвиновское понимание причастия здесь противостоит доктрине «полного отсутствия»,

а не «полного присутствия», как это было у самого Кальвина. Подчеркивание центрального значения Евхаристии и евхаристической природы Церкви сближало Невина как минимум с лютеранами (из протестантов только лютеране могут еще сказать о евхаристической природе Церкви), а через них, - и с предшествующими 15 веками существования христианства. Но люди, которые считают, что называть Церковь Телом Христовым – это метафора, т.к. реально человечество Христа не присутствует в нас, и мы не являемся христоносцами, - эти люди могли только отвергнуть взгляды Невина.

Его точку зрения разделял Филипп Шафф, который в работе «Начала протестантизма» (1844) утверждал, что реформация вмещает в себя все лучшее из средневекового католицизма, т.е. реформация – это скорее преемственность, чем разрыв. Он верил, что наступит день, когда реформаты, лютеране, а со временем и католики будут находиться в христианском единстве. Причем речь шла не об экуменическом «безразличии» в догматике, но о подчеркивании общего наследия и протестантского «сакраментализма». Шафф считал, что самый опасный враг протестантизма – это не папа Римский, а «бесчисленные папы», поработившие протестантизм властью человека¹²⁰⁹. Отсюда резкая критика им американских протестантов. Разумеется, Шаффа обвинили в «ереси»; хотя он был оправдан, но мерсербургская теология сошла на нет. Даже Дитрих Бонхёффер, несмотря на его «безрелигиозное христианство», пытался скорректировать протестантское учение об оправдании верой. Он различал «дешевую» и «дорогую» благодать: «Дешевая благодать – это проповедь прощения без требования покаяния, крещение без церковной дисциплины, причастие без исповедания, отпущение грехов без личной исповеди .. Если благодать – это только информация для моей христианской жизни, это означает, что я решил жить моей христианской жизнью со всеми моими грехами, которые уже задолго до этого были оправданы. Я могу грешить столько, сколько мне нравится, и полагаться на эту благодать, думая, что она спасет меня .. Таким образом, я могу вести и дальше буржуазное светское существование и оставаться таким, каким я был прежде, но только лишь добавив к этому уверенность, что благодать Божья укроет меня ././ Дорогая благодать дорога потому, что она призывает нас следовать .. за Иисусом Христом. Она дорога, т.к. стоит человеку жизни, и она же – благодать, т.к. дает ему единственно истинную жизнь. Она дорога, т.к. осуждает грех, и она же благодать, т.к. оправдывает грешника. И сверх всего прочего она дорога, т.к. стоила Богу жизни Его Сына»¹²¹⁰. Это можно легко истолковать как пересмотр лютеранской доктрины оправдания. Нет, сам Бонхёффер не собирался этого делать. Просто его сердце, как и сердца многих других протестантов, чувствовало, что учение о спасении по вере, в конце концов, всегда оканчивается «дешевой благодатью». Причина здесь не в упрощенном отношении к этой концепции, а в ней самой: «ветхий человек» всегда найдет в ней оправдание своим грехам, но это не будет оправданием во Христе.

Мы не говорим здесь подробно об оксфордском движении среди англикан 19 века, поскольку не считаем англикан протестантами в полном смысле слова. Ясно одно: церковь, в которой еще в 16 веке были «заморожены» католические тенденции, не могла не прийти к чему-то вроде этого. Попытка все время усидеть на двух стульях, характерная для англиканства, должна была породить движение за «сидение на одном стуле» - католическом. Вряд ли можно надеяться, что англиканство в целом станет католическим. Но то обстоятельство, что в этом исповедании больше наследия древней Церкви, чем в любом другом, возникшем в эпоху реформации, позволяет надеяться, что англикане не будут глухи к голосу православной проповеди. Деятельность митрополита Антония Сурожского только подтверждает это.

59. Отношение протестантов к мистике всегда было настороженным. Как известно, Лютер отрицательно относился к мистическому общению с Богом. Опора на букву Писания мало способствовала интересу к мистике. О чем говорить, если среди протестантов была популярна такая позиция: «Библия, как откровение и богодухновенное хранилище этого откровения, обладает некой внутренне ей присущей действительностью. Простое чтение или слушание Библии имеют огромное значение или ценность, ибо слова Библии сами по себе обладают силой. Считается, что ежедневное чтение Библии важно и благотворно само по себе. Старое английское изречение *an apple a day keeps the doctor away* (яблоко в день спасает от доктора) имеет свой богословский аналог: глава из Библии в день спасает от дьявола»¹²¹¹. При таком подходе Библия становится чуть ли не главным источником благодати, и тогда возможна только «мистика чтения», но не мистика общения с Богом. Эриксон прав, говоря, что в этом случае Библия может превратиться в фетиш.. И дело не в том, что чтение Писания не может быть мистичным: оно мистично и благодатно, но не автоматически действенно: истинной мистики нет без Церкви, ее таинств.

В современную эпоху ситуация несколько изменилась, но и сегодня протестанты оказывают предпочтение библеизму реформации, а не мистическому созерцанию. Даже протестантская энциклопедия признает, что это происходило в силу отрицания протестантами «практики литургии и таинств»¹²¹². Отмечается,

что люди, противопоставляющие реформацию мистицизму настолько ограничили мистицизм и настолько связали его с неоплатонизмом (это вообще излюбленная протестантская идея), что сами мистики едва ли узнали бы его. Естественно, мистическое общение с Богом протестанты нередко обвиняют в пантеизме¹²¹³. Впрочем, ярлык «пантеизма» здесь навешивают на всех, кто подчеркивает, что Бог не только трансцендентен, но и имманентен творению и человеческой душе. Напротив, один из самых заметных протестантских авторов 20 века Карл Барт, настаивал на абсолютном различии между Богом и человеком, на абсолютной трансцендентности Бога (см. его «Послание к римлянам»). Такая точка зрения практически исключает реальное общение между Богом и человеком. «Трансцендентализм» протестантской мысли проявляется и в отрицании ею существования святых мест, пространств особого присутствия Бога*. Эриксон по этому поводу пишет: «Бог не привязан к какому-то месту. Он не может оставаться там, откуда мы уехали. Он доступен в любом месте, где бы мы ни находились .. Для Бога не представляет труда отвечать на нужды и решать проблемы одновременно в самых разных местах. Но Он не перемещается из одного места в другое, как какой-то божественный супермен, летающий на беспредельных скоростях. Он просто имеет доступ ко всему творению одновременно»¹²¹⁴.

Обратите внимание на сходство этой критики с кальвиновской критикой причастия: там говорилось, что Тело Христово якобы не может быть «связано» хлебом, а здесь, - что Бог не привязан к какому-то определенному месту. Опять забывается тот факт, что Бог воплотился, и, следовательно, «привязан» к тому «месту», где находится Его человеческая природа: человечество Христа – «место» максимального присутствия Бога; здесь Бог близок творению как никогда и нигде. За этим кроется одна и та же логика: Бог не может соединиться с материальным, Бог на одинаковом расстоянии от всего творения. Никто не спорит с тем, что Бог доступен в любом месте в любое время; конечно, никто не думает, что Бог специально для нас перемещается в какое-то место, - Бог вездесущ (кстати, и этот материалистический аргумент Эриксона напоминает Кальвина, - тот боялся, что Христос, переместившись в хлеб, не будет более находиться на небесах). Проблема в нас: мы привязаны к определенным местам, что признает и сам Эриксон, поэтому ради нас Бог и освящает эти места, дает им больше благодати, чтобы облегчить нам, грешным, общение с Ним, чтобы мы, через материальные святыни приходили к Нему (храм свят не потому, что мы зашли в него, иначе выходит, что мы носим Бога с собой как собственность, а потому, что там всегда присутствует Бог для нашего спасения; так же и причастие божественно не потому, что мы в это верим, а само по себе, для нашего приобщения к Богу), взбирались к Небесам по этим святым ступенькам, т.к. наша духовно-материальная природа расположена к этому. И эту лестницу строит не человек, как думают поклонники Барта («религия» - плохо, «вера» - хорошо), а Бог через людей. Разве Иерусалимский храм строился не по воле Божьей? Интересно, что после разрушения этого храма, который считался местом преимущественной благодати, обычные дома молитвы (синагоги) у евреев не считались святыми, а просто помещениями¹²¹⁵. У протестантов та же доктрина: это философия разрушенного храма, оскверненной святыни. Но кто же разрушил святыни христиан?! Кстати

* Вспоминается, как Гегель оценивал поход крестоносцев к Гробу Господню: «В этом гробе христианству не дано было найти окончательно своей истины. У этого гроба христианские народы еще раз получили тот ответ, который услышали апостолы ...: «Что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес». Вам следует искать принцип вашей религии не в чувственном, не в гробе у мертвецов, а в живом духе, в вас самих ... идея соединения конечного и бесконечного обращается в бессмыслицу, заключающуюся в том, что бесконечного как этого искали в совершенно изолированной внешней вещи. Христианство нашло пустой гроб, а не связь мирского и вечного» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. - СПб., 2005. - С.405). В другом месте Гегель выражается так: «Христианский мир искал внешнего присутствия Христа в стране ханаанской, искал Его следов, горы, где Он претерпел страстные муки, Его гроб. То, что он представлял себе как действительное, он и в самом деле завоевал как действительное; но гроб остается гробом» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. - СПб., 2001. - С.230). Конечно, христианский мир искал внутреннего присутствия Христа в святынях, но для Гегеля внутреннее, святое, божественное не может быть во внешнем, материальном мире. Цитата из Евангелия говорит лишь о том, что в гробе нет физического присутствия Тела Христа, но это не значит, что в Гробе Господня нет непревзойденного пребывания Воскресшего. Соединение божественного и тварного у Гегеля может быть только субъективным, в духе, но не объективным, вовне. Это отрицает Боговоплощение, когда соединение Бога и человеческого произошло не только мысленно, в сознании Бога, но и реально. Характерно как Гегель критикует католическое понимание причастия: «Эта гостия как предмет считается с одной стороны, божественным, а с другой стороны, она по своей форме представляет собой недуховную внешнюю вещь ... перед этой вещью с ее совершенно внешним характером человек должен преклонить колена ... Лютер внес перемену ... он сохранил в том, что мы называем причастием, мистическую черту, представление, что субъект воспринимает в себя божественное, но он утверждал, что этот предмет божествен лишь постольку, поскольку его вкушают с субъективностью духовной веры и он перестает быть внешней вещью» (там же, С.192). Вот он, протестантский пафос: материальное и божественное соединяются, если верит субъект, но на самом деле они разъединены. Мистическое в причастии, которое сохранил Лютер, является не объективным, но субъективным, и поэтому должно улетучиться. Божественное близко в вещественной святыне не на самом деле, со стороны Бога, но лишь со стороны человека, как «мимолетное виденье». Поэтому, когда вера слабеет, уходит в схоластику или просвещенческий разум, то и мистическое уходит из мира, поскольку действительно в нем не присутствует. Во Христе Бог существует в «изолированной плоти», но у Гегеля это не распространяется на мир: мир остается непричастным великому союзу Бога и человека. Воплощение Бога у Гегеля, как и у всех протестантов, остается изолированным событием. Для нас, - там, где воскрес Бог, там Он навесегда. Для Гегеля Он был там только в момент Воскресения. Присутствие Христа в святыне не вечно, но временно. Если я субъективно верю, то для меня это будет присутствием божественного, но самого вечнобожественного в святыне нет. Все как раз наоборот: для православных Гроб Господня – это место постоянного присутствия Воскресшего, это ярчайший свет благодати. Для протестанта Гегеля – это пустой гроб, могила для благодати, гиблое место, где нет Христа, где похоронен Его свет; для них Христос здесь мертв, для нас – жив. Не понимают, что если Христа нет во внешних святынях (напр., в Гробе Господнем), то скоро Его не будет и внутри, в субъективной вере, которая так дорога Гегелю; если нет мистического пребывания вечности во внешнем, то и внутри будет лишь пустота переходящего времени. Так что, не крестоносцы нашли пустой гроб, это протестанты обрели собственную пустоту у христианских святынь, осознали свою непричастность божественному, которое они изгнали из мира ради индивидуалистической веры. Они не хотят преклонять колена перед Богом в святыне, и это приводит к тому, что они все реже преклоняют колена вообще: зачем эти телодвижения, если поклонение «в духе»? В каком «духе», - вот в чем вопрос.

сказать, после разрушения Иерусалимского храма, у иудеев исчезло священство и было заменено учителями-раввинами. У протестантов произошло то же самое.

Не исключено, что здесь применяется следующая логика: Ватикан оказался ложной святыней, это не сосуд благодати, а сосуд греха, поэтому в мире нет больше святынь, есть лишь только молитвенные дома протестантов. Необходимость святых мест заключается в том, что люди должны быть собраны в каком-то месте для предстояния Богу: христианство – не индивидуалистическая религия, но религия жертвенной самоотдачи Бога и людей друг другу и Богу, т.е. религия Церкви. Это место собраний и освящает Бог: храм концентрирует внимание людей на Боге, - храм не может не быть освящен, чтобы через эту благодать люди были с Ним. Мистическое тесно связано с идеей освященной материи, близости Бога к материальному миру. Если в мире есть вещественные святыни, значит, Бог не только трансцендентен, но имманентен природе, а это и вызывает ощущение мистического. Скажут: вы говорите о храмах, а как же монахи в пустыне? Но монахи находились в той же, «храмовой» Церкви, они не отрицали таинств (т.е. освящения плоти и духа), они понимали, что Бог не только далеко на небесах, но и здесь, в природе светит Его свет: в пустыне они жили вблизи Бога. Для протестантов природа скорее «закрывает» Бога, от нее нужно оторваться для общения с Ним. Характерно, как протестанты (тот же Барт) яростно критикуют естественную теологию. Происходит это как раз потому, что в природе для них Бог не явлен, она не является Его зеркалом, пусть и замутненным. Конечно, никто не уравнивает откровение Бога в Писании и в природе. Но протестанты низводят творение до уровня препятствия между человеком и Богом – отсюда проистекает отрицание мистики. Мистика повсюду видит Бога; протестанту нужно разорвать покров «темной» материи, чтобы выйти к Богу. «Разрыв» связан с повышенной экзотичностью, поэтому если мистика и возможна в этом мире, то в виде плясок пятидесятников, т.е. в виде пародии на мистику. Не случайно, что у гностиков с их враждебным отношением к материи, радения были похожи на пятидесятнические.

60. Отсутствие мистического у протестантов ярко проявляется во время их миссионерских компаний. Протестант Ричард Риддер так вспоминает о своем миссионерстве в Шри-Ланке: «меня глубоко поразило, как далеко была от людей и их повседневной жизни традиционная протестантская теология и как редко она касалась их истинных нужд. Например, вопросы относительно сатаны, демонов, ангелов не очень волнуют западных христиан. Но в стране, где сильно влияние анимизма и люди живут в постоянном страхе перед сверхъестественными силами, эти вопросы приобретают чрезвычайную важность. Величайшей радостью для нас было провозгласить победу Христа над силами зла и видеть, как зависимость от примитивных сил природы уничтожена Христом. Эта страница протестантской теологии не столь хорошо проработана. Когда миссионеры проповедовали «5 заповедей кальвинизма», им часто задавали вопрос: «А зачем вы все это рассказываете?». Миссионеры и пасторы рассказывали о том, что не имело особого значения для их слушателей»¹²¹⁶. Протестантские миссионеры жалуются, что Евангелие часто преподносится слишком умозрительно, и поэтому христианство воспринимается людьми как религия из учебника.

Но что делать, если мистическое измерение закрыто и осталось одно рациональное? Правильно: прочитай книгу, выучил книгу, передал ее содержание другим, - вот и вся религия! Питер Вагнер говорит, что за 16 лет миссионерства в Боливии ему так и не удалось испытать чудодейственного воздействия Нового Завета. Он не скрывает, что протестантская церковь часто избегала вопросов о встрече человека с силами зла, но в странах «третьего мира» нельзя проповедовать по стандартам западного мира, иначе слушатели останутся равнодушными. Протестанты отменили экзорцизм, мистическую войну с силами зла, еще в 16 веке. Теперь им не хватает этой практики. Но ведь ее нельзя разработать за 5 лет! Для этого нужен духовный опыт борьбы с дьяволом, которого у протестантов практически нет. Он и не нужен им с учением о гарантированном спасении. Т.к. этого опыта нет, то его разработка «на скорую руку» может привести к смехотворным «изгнаниям духов», как это наблюдается в харизматическом движении. Один миссионер, работавший в Сингапуре, проповедовал человеку, который сказал: «Что толку становиться христианином? Мой брат - пастор. Когда заболела наша мать, он не смог ей помочь. Мы отнесли ее в свой храм, и она выздоровела». Другая женщина, индуска, сказала: «Все дело в том, что в вас, христианах, нет силы». Сам миссионер говорит по этому поводу: «Как трагично, когда люди считают, что христианство – это чисто интеллектуальная убежденность, религия слов, лишенная всякой силы»¹²¹⁷. Да, происходит трагедия, и она в том, что это не христианство – религия слов, а протестантизм – религия, сводящая общение с Богом к интеллектуальному принятию схоластических доктрин.

Вспоминается ритуальная фраза героев «Звездных войн»: да пребудет с тобой сила. Фраза носит языческий характер, но именно этого, только в христианском смысле, можно пожелать протестантам: да пребудет с вами сила Божья. Но ее нет с ними. Пауль Хиберт свидетельствует: «Как человек западной цивилизации я привык говорить о Христе с точки зрения разума, а не свидетельствовать о силе, которую он употреблял, чтобы помочь страждущим, исцелять больных и одержимых демонами .. мировоззрение людей «незападных» цивилизаций состоит из трех уровней: сверху – космический, сверхъестественный уровень (Бог, Аллах, ангелы), в самом низу - уровень повседневной жизни (травы, пища, клан), а между ними находится зона, в которой два вышеупомянутых уровня постоянно переплетаются и взаимодействуют. Эта огромная зона наполнена демонами, душами умерших предков, призраками, колдунами, ведьмами, медиумами и волшебниками. Обычно западные миссионеры, чьи представления о мире не содержат промежуточной зоны, пытаются опровергнуть ее существование, не провозглашая при этом силы Христа. В результате западное миссионерское движение становится одним из самых сильных источников секуляризации»¹²¹⁸. Чуть ниже П. Вагнер резюмирует: «светский гуманизм оказал существенное влияние на западную цивилизацию. Однако не все понимают, насколько глубоко это явление проникло в христианские институты, включая церкви, колледжи и семинарии. Чем больше мы осознаем, что современное христианское мировоззрение значительно отличается от мировоззрения новозаветных иудеев и греков, тем лучше поймем суть так называемого сдвига мировоззренческих парадигм»¹²¹⁹.

В отличие от протестантских миссионеров, православие всегда знало о наличии «воздушной зоны», населенной силами зла. И оно предлагало методы борьбы с ними (например, таинства, аскетизм). Протестанты все это отвергли, и, кроме того, здесь они опять опираются на восприятие мира как мира сущностей. Вверху – небесные сущности, здесь – земные, а между ними ничего нет, пустота. Нет понимания того, что в Боге различаются сущность и благодать: благодать и заполняет эту пустоту между мирами, и с ее помощью Церковь изгоняет демонов из этой области. У протестантов же в этой «зоне» - безблагодатный вакуум, и поэтому демоны побеждают. Разумеется, христианство не может гарантировать чудесного исцеления (это «могут» только неопятидесятники). Но там, где даже нет понятия об этом, такое христианство отступает перед силами зла. Изменить ситуацию можно, только если осознать, что «сдвиг парадигм» в эпоху реформации был ошибочным* и далеко увел протестантские народы от новозаветного христианства. А пока они предлагают следующие аргументы, касающиеся препятствий для распространения христианства: «Мы не можем приступить к созданию новой церкви, пока решение об этом не пройдет через бюджетный комитет»; «несмотря на то, что вы выполнили библейские требования покаяния и веры, мы не можем крестить вас, пока вы не пройдете шестимесячный курс обучения, т.к. у нас крещение – это церемония, связанная с окончанием курса»; «Что?! Так сказал Христос?.. Мы поставим это на голосование и решим»; «вы не можете поவிноваться Христу, пока полностью не изучите Слово Божье»¹²²⁰. В православии главный «антимиссионерский» аргумент, - «я недостойн» (правда, нередко это просто отговорка, прикрывающая пассивность и нежелание что-либо делать). У протестантов иначе: никакой мистики, кроме... «мистики бюрократизма»: голосование, бюджет, курсы. Известный протестантский мыслитель Рейнхольд Нибур в своем дневнике приводит такой пример: одна церковь только тогда нашла нового пастора, когда подняла зарплату до 15000 долларов в год (в 1924 году это была большая сумма). Он комментирует: «Я не знаю, стало ли это фактором, который в конце концов и решил проблему, но во всяком случае они получили именно такого человека, которого хотели .. О каком вопросе нравственности может с красноречием говорить такой человек? .. не думаю, что Иисус помышлял о зарплате в 15000 долларов .. Надеюсь, что новый пророк не начнет свою проповедь с темы: «Я все почел тщетою»¹²²¹. Не стоит удивляться, что эта материалистическая «религия в пределах разума» (Кант) не в состоянии изгнать силы зла из нашего грешного мира.

* Современные протестантские авторы порой высказывают мысль, что благодатное присутствие Бога в материи, которое служит основой для исцеления от зла, - это... магия. Вот цитата: «Ветхозаветные магические прецеденты сохранились в некоторых обрядах ранней церкви. Подобно милоти Илии и одежде Иисуса, способностью исцелять обладали тень Петра и платки или пояса Павла» (Словарь библейских образов под ред. Л.Райкена. – СПб., 2005. – С.595). Вот так, - ни больше, ни меньше! Это еще не все: «В некоторых местах Писания, магическая точка зрения получает прямую поддержку. Примером служат песни Давида, особенно когда он играл на гуслях, что бы облегчить страдания Саула, которые причинял ему злой дух от Господа .. одним из псалмов, оказывающих целебное действие и обладающий силой заклинания, был Пс. 90 .. Такой взгляд на Пс. 90 подтверждается и в Новом Завете, где на него каждый раз ссылаются в контексте противостояния дьяволу» (там же, С.595-596). Здесь чувствуется неумение представить, что божественное может действовать через материальное (игру на гуслях, чтение псалма), - это объявлено магией. Хотя магия предполагает автоматическое действие, а в Библии подчеркивается, что Бог действует через нашу свободу. Что, если вместо Давида на гуслях играл бы какой-нибудь либеральный протестант?! Текст 90 псалма имеет огромное духовное значение, но это не значит, что он оказывает влияние без всякой веры. Скорее уж протестанты с их верой в то, что чтение Библии автоматически делает человека лучше, а также с их спасением без свободы человека (это похоже на католическое *opus operatum*, независимую ни от чего действенность таинств) могут быть заподозрены в «магии». Итак, отвержение мистического присутствия благодати в вещах как «магии», приводит к тому, что на это место возвращаются злые духи: проповедь кальвинизма тут бессильна. Спаси нас, Господи!

61. Для протестантов не секрет, что учение о «неотступности святых» (одна из пяти «заповедей» кальвинизма), об их неспособности отпасть от Бога, отсутствовало в Церкви вплоть до Августина. Да и после него до реформации оно встречалось крайне редко. Фразы типа «христианин однажды – христианин навсегда», мягко говоря, опровергаются практикой. Новый Завет полон предостережений тем, кто думают, что они «неотступны». В 20 веке даже кальвинистские авторы стали подчеркивать роль человеческих усилий в этом вопросе: «без решительного стремления не отступать нет неотступности»¹²²². Впрочем, это не решает проблемы: а если нет такого стремления, значит, человек все-таки отпадает от спасения? У кальвинистов на это есть широко известный ответ: те, кто отпал, на самом деле ни от кого не отпадали, поскольку никогда не были спасены. Но это только увеличивает количество вопросов, поскольку грешат все, и если даже видимым образом человек не отпал от Христа, то, что мы знаем о невидимой стороне его жизни? Р.Е. Уайт отмечает, что «получается почти замкнутый круг – гарантия неотступности дается лишь тем, кто неотступностью доказывает свою искренность»¹²²³. Выход здесь либо в жестком безусловном предопределении, но тогда непонятно, зачем призывать к стойкости, и как объяснять своим прихожанам многочисленные места из Нового Завета, где предостерегают от «нестойкости». Либо необходимо признать, что неотступность зависит от человека в полной мере: если он не желает спасения, Бог его не предопределяет. По сути, кальвинистское «если отпал, значит, не пребывал в благодати спасения», означает, что люди подспудно признают необходимость «дел» для спасения, но в теории они не могут не быть последовательными кальвинистами. Поэтому и остаются в «замкнутом круге» за бортом Церкви. Интересно, что в Нидерландах в 20 веке «неотступные кальвинисты», будучи большинством населения, теперь значительно уступают католикам.

62. В протестантизме является серьезной проблемой то обстоятельство, что многие места Нового Завета весьма плохо подтверждают его доктрины. Например, для протестантов существует «проблема Нагорной проповеди». Лютеране считали, что Нагорная проповедь – недостижимый идеал, который невозможно воплотить в жизни. Но ведь в этой проповеди Христос говорит о том, что выполнение определенных требований влечет за собой спасение, а их отвержение – гибель. Как это совмещается с учением о спасении по вере? Протестанты признают: «проблема состоит в том, почему благовестие Павла так отличается от благовестия Самого Иисуса. Напр., почему «оправдание верой», едва присутствующее в учении Иисуса, имеет такое большое значение для Павла?»¹²²⁴. Отсюда некоторая неловкость в толковании Нагорной проповеди: дескать, эти поучения нужно выполнять, но Иисус не говорит, что их нужно выполнять неукоснительно. Протестантская трагедия «несовместимости» Иисуса Христа и ап. Павла преподносится так: «Одно из печальных заблуждений христианства после Реформации состояло в том, что оно смотрело на слова Иисуса через призму учения ап. Павла, а не наоборот»¹²²⁵. Верные слова, но нужно смотреть на проблему глубже: а почему реформация на все смотрела сквозь призму «учения ап. Павла»?

Протестанты вот уже почти 500 лет говорят об оправдании по вере, великой истине, которую «открыл» великий «праведник» Лютер после 15 веков «тьмы». Но вот сухие цифры: глагол «оправдывать» встречается у св. Павла 14 раз, существительное «праведность» – 52 раза. Все эти термины сосредоточены в посланиях к Римлянам и Галатам. Вне этих двух посланий глагол «оправдывать» употребляется только в 1 Кор. 6, 11 и Тит. 3, 7¹²²⁶. Теперь уже и кальвинистский теолог Риддербос говорит, что опасно делать оправдание верой главным учением, и опасность заключается в том, что так можно лишить послание Павла его «динамики искупительной истории» и превратить его во вневременное рассмотрение индивидуального оправдания¹²²⁷. Так же думают и лютеранские теологи: «реформатор усвоил для себя лишь некий выбор.. Павловых мыслей. Он среди многих других вещей предпочел.. именно учение об оправдании.. Лютер сократил все, что есть и остается у Павла о.. Церкви. Впоследствии отчетной точкой мышления у немецкого реформатора была не онтология Церкви, а исключительно собственное, личное переживание веры»¹²²⁸. Но ведь последнее и является основой православной критики реформации: противопоставление индивидуального церковному, и, как следствие разрушение Церкви, разрушение «онтологии» во имя субъективной «психологии». До чего здесь все зыбко: получается, что если бы до нас не дошло послание к Галатам и часть послания к Римлянам, то реформации не с чем было бы иметь дело: доктрина оправдания лишилась бы даже всяческих корней...

А тут еще Нагорная проповедь... К ней у протестантов своеобразное отношение. Лютеранин Йозеф Барон говорит так: «В мире, согласно Лютеру, необходимо различать два закона – закон Духа и закон гражданский. Тем самым до наступления Царства реформация как бы редуцирует радикальные требования Нагорной проповеди, ставя на их место «оправдание верой».. до полного наступления этого Царства людьми, в основном, должны править светские законы и порядки.. до наступления Царства все люди, более или менее, склонны к злу; они нуждаются в руководстве как неком внешнем авторитете.. Однако христиане уже

оправданы верой во Христа; поэтому они с облегченной совестью могут заниматься чисто светскими делами.. Лютер.. все-таки явно противоречит сам себе. Принцип опыта благодати, а также принцип духовного роста тут как бы отступает.. Именно в тако связи о. Георгий Флоровский взгляды реформации и мог назвать «религиозным индивидуализмом», «антропологическим минимализмом» и «гиперэсхатологизмом»¹²²⁹. Прекрасно, и главное – самокритично. Другим протестантам этого как раз не хватает. Например, Фейнберг говорит, что этика Нагорной проповеди – это новое законничество, которое не имеет ничего общего с Евангелием благодати, оно относится к Царству Давида: «Как правило жизни, эта проповедь обращена к иудеям перед распятием и иудеям грядущего Царства, следовательно, сейчас этот закон не действует»¹²³⁰. Существенная часть Евангелия превращена в Ветхий Завет!!! Под «грядущим Царством» тут понимается «тысячелетнее царство Христа», которое якобы будет установлено в будущем на земле и закончится.. Страшным Судом. Странная вещь: протестантам не нужно исполнять требования Нагорной проповеди, а вот тем евреям, которые, как думают протестанты, примут Христа в «тысячелетнем царстве», почему-то нужно соблюдать требования Христа. Выходит, протестанты являются привилегированным слоем, для которого необязателен этический максимализм христианских заповедей?

Может быть поэтому они еще более ужесточают свое отношение к Нагорной проповеди: «Как далека эта достигаемая человеком праведность, превосходящая праведность книжников и фарисеев, от «дара правды», данного тем, кто получил в изобилии благодать. Однако многие принимают систему, требующую сверхзаслуг, и не понимают при этом, что Христос ничего не говорит о таких драгоценных вещах, как совершенное устояние и вечная безопасность»¹²³¹. Теперь Христа обвиняют в том, что Он, как Кальвин, не говорил о предопределении, неотступности святых и т.д. Здесь и Христос представлен как «сверхзаконник»! Т.е. Нагорная проповедь плоха тем, что здесь нет ничего от Кальвина, и нет ничего от доктрины «оправдания», которая приписывается ап. Павлу. Отсюда представление, что «этика Иисуса» в определенном смысле «оторвана от практической жизни и совершенно недостижима»¹²³². Аналогично и в реформатской Библии: «нельзя понимать ее требования буквально, поскольку Иисус имел в виду не столько внешнее поведение, сколько внутренний настрой .. суровость ее имеет целью подвести человека к критической точке сознания: необходимости принять решение .. требования ее столь категоричны (Мф. 5, 48), что никто не может выполнить их в совершенстве и должен полагаться исключительно на благодать и милость Божию»¹²³³. Конечно же, своими силами мы не можем выполнить эти требования Спасителя: необходима благодать Бога: наша немощь восполняется Его благодатью. Но с протестантским учением о спасении нам и не нужно выполнять эти требования! Протестанты, убежденные в полном повреждении человека после грехопадения, вообще не верят, что требования Нагорной проповеди можно выполнить даже с помощью благодати.

Ганс Виндиш утверждает, что если Нагорная проповедь – закон, определяющий правила пропуска в будущее Царство, то туда не попадет никто. Протестанты договариваются до того, что и Сам Иисус тогда не попадет в Царство! Виндиш считает, что Христос якобы не соответствовал собственным этическим требованиям: то, как Он называет фарисеев, нельзя назвать проявлением любви; вторую щеку Анне Он не подставляет¹²³⁴. Очевидно, «любовь» у протестантских авторов непременно должна быть «политкорректной»... Что же касается ответа Христа Анне (см. Ин. 18, 23), то Господь не отвечает ему злом на зло, не применяет ответного насилия, но пытается вразумить его, указать ему, что необходимо действовать по закону: эта проповедь добра несколько не нарушает смирения Господа. Если отрицательное отношение к морали Нагорной проповеди переносится и на Самого Христа, то, видимо, в протестантском «антизаконничестве» что-то не так*. Начинаются разговоры о том, что эти требования Христа могут повергнуть людей в отчаяние, что это пример идеального человека и т.д. Ясно одно: для протестантского человечества эта мораль неприемлема, поэтому оно должно было найти учение, которое не «повергнет людей в отчаяние». Это учение было найдено в концепции гарантированного спасения по вере. Отсюда и «антинагорная» (подгорная) проповедь потомков реформации.

63. Протестанты все время клянутся апостолом Павлом и верностью ему, не замечая при этом, что тем самым Христос оказывается в тени. Например, Леон Моррис свою книгу «Теология Нового Завета» начинает с рассмотрения посланий Павла, а не Евангелия¹²³⁵. Майкл Грант произносит характерные для протестанта слова: «Если бы не духовное землетрясение, которое вызвал Павел, христианство вообще бы вряд ли выжило»¹²³⁶. Лютеранские авторы не отстают: один из них констатирует - «Павел стал почти каноном в каноне»; другой, Гюттеманс, говорит об апостоле как некоем виде «эпифании воплощенного Христа»; третий,

* Нынешние протестантские библиисты говорят, что ап. Матфей «явно старается избрать золотую середину между законничеством и антиномизмом» (Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. - С.247). Но ведь православное учение о синергии в спасении и есть такая «середина» между католическим «законничеством» (дела как заслуги) и протестантским «антиномизмом» (спасение по вере, дела не нужны)!

Кеземан, убежден, что «Павел.. остается особым видом Того же Воплощенного Христа после Его вознесения». Суммирует эти взгляды лютеранский епископ Йозеф Барон: «личность Павла, благодаря непосредственному, неординарному призванию, становится некой парадигмой познания Распятого и Воскресшего»¹²³⁷. Личности остальных апостолов, видимо не в счет.. Ощущение, что Павел для протестантов так же затмевает Христа, как и Лютер.. Что же, распространенная протестантская идея: настоящим отцом христианства (реформации?) является Павел. В конце концов, сторонники «мифологической школы» (тоже ведь протестанты-лютеране) скажут, что именно Павел «выдумал» Христа. Мне всегда казалось, что христианство не может выжить без искупительного подвига Христа, но у протестантов эту роль нередко выполняет апостол Павел. Поневоле задумаешься: имеет ли пресловутый «паулинизм» протестантов хотя бы какое-то отношение к самому св. Павлу?

Протестантские авторы видят «паулинизм» в том, что и католическая, и протестантская церкви видят связь между Богом и миром в законнических категориях и метафорах. Но теперь на дворе экуменизм, а православные «опираются» на учение ап. Иоанна. Предполагается, что это будет экуменическим «дополнением» к протестантизму. Протестанты призывают друг друга не искать «канона в каноне» (а ведь послания к Римлянам и Галатам для них и являются «канонами», в свете которого нужно трактовать весь Новый Завет), а быть открытыми к другим богословским позициям. Традиционный подход протестантов к проблеме соответствия превратно толкуемого ими ап. Павла и других новозаветных авторов, таков: «в нем проводится различие между учением ап. Павла в чистом виде и т.н. «ранним католицизмом», т.е. представленной уже в самом НЗ тенденцией уделять особое внимание таинствам, иерархическому священству и этическому христианству (что расценивается протестантами как отступление от истины). Некоторые теологи находят это отступление уже у самого ап. Павла и полагают, что о чистом паулинизме можно говорить лишь применительно к ранним посланиям»¹²³⁸. Как видим, от «паулинизма» остается лишь несколько ранних посланий ап. Павла, весь остальной Новый Завет ему противоречит. Судя по всему, это не слишком смущает протестантов. Они готовы пожертвовать и этим, лишь бы сохранить свое видение ап. Павла. Хотя на самом деле это означает: мы говорим Павел, подразумеваем Лютер. Протестантская тенденция видеть в Новом Завете «противоречия» между Павлом и Иаковом, Павлом и Иоанном, Павлом и Лукой, и т.д., просто означает, что они собственный хаос мнений пытаются приписать Библии. Когда у них отсутствует единство, они пытаются узреть это и в Библии, а в результате «библейская критика»^{*} набирает обороты и постепенно поглощает протестантский мир без остатка.

64. Протестантские «паулинисты» видят «ранний католицизм» уже в произведениях ап. Луки (Евангелие и Деяния). Джон Х. Элиот приводит признаки этого «католицизма», которые есть уже в «позднейших частях Нового Завета»: «организация церкви в соответствии с принципом иерархического, в противоположность харизматическому, пастырства; развитие автократического епископата; овеществление проповеди и подчеркивание строго сформулированных правил веры; ударение на «ортодоксию» .. в противоположность лживому учению; морализация веры и понимание Евангелия как нового закона; представление о вере скорее в объективном, чем в субъективном, скорее в статическом, чем в динамическом духе; развитие принципа апостольской преемственности и передачи власти; разграничение между мирянами и клиром; принятие догматического толкования Писания; тенденция к «сакраментализму» .. забота об эклезиологическом единстве и консолидации»¹²³⁹.

Йозеф Барон рассуждает об апостоле Павле так: «Для православия апостол – более «мистический», «аскетический», «монашеский». Для католичества – более «юридический», любящий церковный порядок и дисциплину. Для протестантов – более «индивидуальный», менее «формальный», по духу «свободный»¹²⁴⁰. Протестантам опять не хватает диалектики единства: почему-то нужно обязательно противопоставлять «статику» и «динамику» в вере (когда одновременно есть и то, и другое), Евангелие – посланию Павла к Римлянам, иерархизм – харизматизму (которые едины в Церкви), «монархический епископат» - свободе отдельного верующего, мистику - порядку (как будто они противоречат друг другу!). Дело в том и обстоит, что православие объединяет в себе и мистику и аскетизм, и порядок, и свободу, а католики и протестанты выделяют только определенные моменты в ущерб целому, - юридизм и индивидуализм. Понятно, что здесь в действительности противопоставляется Новый Завет тому пониманию, которое протестанты усвоили в 16

^{*} Известный кальвинистский теолог Америки Сайрус Скоуфилд («Справочная Библия Скоуфилда» очень популярна у американских протестантов) как-то сказал: «Я скорее соглашусь провести воскресное утро в кабаке, чем в церкви, где проповедует какой-нибудь сторонник «высокой критики» (Цит. по изд.: Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. - С.1062). Конечно, сказано несколько странно. Зачем же проводить воскресенье в кабаке: может, лучше найти церковь, где не проповедуют сторонники «библейской критики»? Или таких церквей у американских протестантов уже не осталось? Сам Скоуфилд в 1906 году писал по этому поводу: «Мы видим отступничество Церкви, неведение, гибель мира и приближение Суда» (там же). Что же, реформация обернулась отступничеством, но в кабаке все равно не следует идти: нужно вернуться в Церковь».

веке. Но важно то, что фактически протестантские теологи признают, что в книгах Нового Завета присутствует церковное учение*. Чарльз Тальберт говорит, что «в преемстве Луки пресвитеры назначаются для служения традиции», а Говард Маршалл напоминает, что «сохранение истины Евангелия путем апелляции к традиции и с помощью учреждения священноначалия – неотъемлемая часть целого .. она важна для поддержки провозглашения Слова благодати»¹²⁴¹.

Конечно, священноначалие нужно не только для проповеди и воспроизведения слов апостолов, но мы видим, что и сторонники реформатской традиции не могут пройти мимо того факта, что Церковь опиралась на идею апостольской преемственности. Это касалось, разумеется, не только проповеди, но и совершения таинств. Леон Моррис, недовольный тем, что даже протестанты нашли у Луки «католицизм», пишет: «некоторые критики очень склонны винить Луку в том, что он не второй Павел»¹²⁴². М-р Моррис прав, но эти «некоторые критики» еще очень скромны: другие критики склонны и Самого Христа обвинять в том, что Он не Павел, а, точнее, не Лютер! Из того, что «паулинизм» видится самим протестантам как «контрактные» (или «антизаконнические», - как повернуть) отношения между Богом и человеком, можно заключить, что под «паулинизмом» они понимают обыкновенный «юридизм». Апостол Павел использовал юридические образы, говоря о спасении, но «юридизм» имеет отношение к римскому праву, а не к св. Павлу. Джордж Лэдд говорит, что «ошибочно было бы видеть в оправдании наделение фиктивной праведностью. Юридическая праведность оправдания – это подлинная праведность, потому что отношения человека с Богом правильны и так же реальны, как субъективное этическое состояние человека .. Когда грешник .. вернулся домой оправданным, в отличие от фарисея, он не приобрел нового качества субъективной праведности, но, благодаря своей кротости и смирению, стал угоден Богу»¹²⁴³.

Таким образом, юридическая, декларативная праведность по Лэдду и есть праведность подлинная: этической праведности уже не нужно. Что касается мытаря, то разве он с помощью Божьей не стал праведнее после своего глубокого покаяния? Если оправдание просто декларация, то мытарь не стал несколько не более праведным, и тогда этическое поведение, сотрудничество со Всевышним, «стяжание» благодати, не приближает человека к Богу? Также «юридически» Лэдд смотрит и на искупление, принесенное Христом: «Его «безгрешие» - невиновность юридическая .. «безгрешие» Христа – не этическое субъективное безгрешие .. Когда грех был возложен на Христа, Бог не просто относился к Нему «как будто» Он был грешником. Нет, Бог считал Его этически безгрешным, для того, чтобы юридически Он мог быть признан виновным. Таким образом, человек во Христе действительно праведен, не этически, а юридически»¹²⁴⁴. Странными выглядят слова, что «безгрешие» Христа не является этическим: а каким же еще?! Нет, автор не сомневается в безгрешности Христа, но выражается так, что юридическое для него значительно важнее этического. Для Лэдда в вопросе об оправдании юридическое – это объективное, внешнее, истинное, а этическое – субъективное, внутреннее, неистинное. Он не считает кощунственным представление, что Отец мог признавать Своего Сына грешным и виновным, пусть даже и в юридическом аспекте. Как мог Бог одновременно считать Своего Сына этически безгрешным и юридически «грешным», - это просто не укладывается в голове! Нельзя приписывать Богу протестантские противоречия!

Но для них здесь все в порядке: если Бог мог считать Христа одновременно и праведным, и грешным, то и нас Он может одновременно считать юридически праведными и этически грешными. Впрочем, поскольку у Лэдда юридическое первично, а этическое вторично, то вот эта «юридическая праведность» для него и является истинной, ее можно даже отождествить с этической: если ты юридически чист, зачем тебе этическая чистота, - Бог все равно ни в чем тебя не обвинит! Этот «юридизм» (или «паулинизм») долго ковался еще в католическом средневековье, но окончательно смог оформиться только в эпоху реформации, когда оскудение благодати привело к потере веры в благодатное преобразование человека, и возникла идея безблагодатной, «юридической» праведности. Понятно, что такой «праведности» просто не может существовать: есть только одна благодатная, «этическая праведность», достигаемая человеком в жизни с Богом, означающая преобразующее действие Бога в нашей природе. «Юридические святые» протестантизма могут существовать только в «юридическом небе». В настоящих небесах живут истинные святые. Впрочем, еще Кальвин отрицал, что усопшие святые оставляют свой покой, чтобы погрузиться в земные заботы¹²⁴⁵. Такое впечатление, что «юридический контракт с миром» закончился, и теперь святые не

* В протестантской энциклопедии читаем: «Следующую ступень развития мы видим в Апокалипсисе, где отделенность от мира и соединенность с Богом, характерные для святых, вызывают преследования по внушению сатаны и даже ведут к мученичеству. Здесь мы находим зерно католической идеи о том, что святой – особенный, жертвенный человек, достойный почитания» (Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1020). На самом деле зерно этой «католической идеи» можно встретить и в других местах Библии: все предназначено к святости, ибо Бог желает спасти каждого, но не все любят Его, как Он любит нас. В этом и заключена идея святости, которую даже протестанты смогли обнаружить в Священном Писании.

должны молиться о мире и принимать его молитвы! Нечто вроде «пенсионеров на небесах» - вот такой «паулинизм»! Такой же, как и «библейское христианство»...

65. Какой же современный протестантизм без дискуссий о рукоположении женщин? Есть она и в обсуждаемой энциклопедии. Стандартный феминистский набор: рукоположение – формальный обряд; христианство унижало женщину; средневековый аскетизм препятствовал полноте сексуальной жизни; запрет апостола Павла на проповедь женщин в церкви носит временный и местный характер¹²⁴⁶. Отсюда призыв: даешь женское священство! Проблема здесь в том, что западное христианство смотрит на мир исключительно в юридических категориях. Протестанты думают, что священство мужчин – это некая привилегия, преимущество в правах. Поэтому они считают, что тем самым нарушены права женщин. Но для православия священство – это в первую очередь служение, жертва, крест, но никак не привилегия. Священник не имеет больше прав на спасение, чем мирянин. Мужчины не имеют больше шансов спастись, чем женщины. Т.е. Церковь не возлагает на женщин тяжелого креста священства. Скорее, здесь можно говорить о привилегии женщин, а не мужчин: грехи священника во много раз тяжелее для Церкви, чем грехи его паствы. В православной литературе уже много раз говорилось, что поскольку священник представляет Христа, является Его образом в своем служении, то священником может быть только мужчина, ведь Христос был мужчиной.

Священник восходит на голгофу служения. Пастор – всего лишь администратор. Здесь нет разницы, - мужчина или женщина. Если это юридическая должность, то женщины просто «обязаны» требовать себе равенство прав. Более того, с такой точки зрения, пастором может быть и... робот! А что: он может воспроизводить текст проповеди, руководить пением гимнов и вести собрание. Он только не может служить Богу, т.к. в нем нет образа Божьего. Но этого и не требуется: пастор служит не Богу, он обслуживает людей. Поэтому, если быть последовательным, то нужно требовать не только посвящения женщин, но и посвящения роботов! Конечно, было бы странным сообщать роботу благодать для служения. Но ведь для протестантов рукоположение – формальный обряд, следовательно, его можно произвести и над кибернетическим устройством. Скажете, что в Библии про это ничего нет? Но ведь и про рукоположение женщин там тоже ничего не найти, однако «народ требует». Можно согласиться с тем, что брак в западном христианстве порой считался чем-то ущербным (традиция, восходящая к бл. Августину), а обязательное безбрачие духовенства только подчеркивало эту идею. Но если Запад не может избавиться от присущего ему «юридизма», то требование равенства прав будут возникать вновь и вновь. Поэтому в будущем следует ожидать, что все большее количество протестантских конфессий будут разрешать женское священство, поскольку к этому нет никаких препятствий в их учении о священстве (все в равной степени священники), а произвольно трактовать Библию они хорошо научились за эти 500 лет.

66. Протестанты любят подчеркивать, что они всегда были за свободу совести в отличие от католиков и православных. Они говорят, что никому не «навязывают» свою веру (да уж!). А вот современное приложение того же принципа: «Многие христиане евангельского вероисповедания препятствуют возобновлению молитвы в школах; некоторые даже отстаивают право женщин на аборт под предлогом терпимости и плюрализма»¹²⁴⁷. Вот вам и свобода совести! Библия говорит человеку: ты обязан (соблюдать заповеди, например). Но реформация говорит: я имею право на отдельное и независимое существование, в которое никто не должен вмешиваться. Чему же тут удивляться? Признайте это право за каждым, и на завтрашний день вы должны будете легализовать Содом и Гоморру. Это уже происходит. В цитируемой статье рассказывается, что для школьников 7 класса в штате Калифорния предусмотрены фильмы о мастурбации, изучение ее видов, а для начальной школы – изучение гомосексуализма, фильм про это, и участие самих учеников в сценках на данную тему! (прошу прощения у читателей, но в протестантской энциклопедии об этом написано довольно подробно). Остальное не стоит даже цитировать. Протестанты заключают, что «идея отделения Церкви от государства стала означать в умах многих людей отделение религиозных ценностей от общественной политики»¹²⁴⁸.

Разве протестанты не считают, что секуляризация общества – одна из самых важных задач? Их задача – стереть различие сакрального и светского, а не соединить их. Здесь опять всплывает отрицание воплощения Бога. Вечное не может быть выражено во временном. Учение о суверенной автономности Бога означает, что если Бог вечен, то ничто не может быть приобщено к вечности: Бог и мир находится в разных, «сепаратных» сферах. Божественное совершенство нигде не может быть воплощено ни в какой степени. Применительно к обществу это означало инициирование процесса отпадения общества от божественной благодати: свет Бога не должен проникать в социальную тьму, возможно только освящение души, да и то в ограниченном варианте, но не освящение материи, в том числе, и материи социума. Божественное может только про-

никать в социальное, но не облагодатствовать его, освящение власти как сообщение благодати протестантизму чуждо. У потомков реформации Христос может либо растворяться в культуре (либеральный подход, когда Христос так же «эволюционирует, как и сами протестанты»), либо быть против нее (анабаптистский, сектантский подход, изоляция), либо дуалистически сосуществовать (как в лютеранском причастии): во всем этом нет преображения. Протестанты всегда говорили, что святость – это «отделенность». Вот американское общество и достигло этой номинальной, позиционной, юридической святости: оно отделилось от религии, которая воспринимается как «твое частное дело», «твои проблемы». Земной мир остается под проклятием и становится воистину проклятым местом. Близкая методизму Анна Смит писала, что секрет счастливой христианской жизни – это «внутренний покой и внешний успех»¹²⁴⁹. Американские протестанты достигли и внутреннего покоя (все уже спасены), и внешнего успеха (читайте Карнеги). Не удалось достичь только Бога. Зачем? Ведь Он может отнять и внутренний покой, и внешний успех, а их так хочется сохранить.

67. Критикуя Церковь, протестантские авторы не могут не упомянуть тот факт, что бл. Августин говорил о мучениях некрещеных младенцев, а средневековое католичество допускало их страдания в чистилище. Тем самым подчеркивается «гуманизм» реформации и обязательно упоминается Цвингли, который считал, что все дети будут в раю и даже полагал, что смерть во младенчестве – это признак избранничества. Поскольку протестанты знают только юридическую «святость», то для них достаточно снятия вины без очищения и возрождения, – и ты уже спасен. При этом забывают, что для Бога важны не формальные условия, но сердечное обращение к Нему. Православие в этом вопросе допускает некоторое различие мнений, но в любом случае отрицает, что некрещеные дети могут мучиться в аду. Об остальном знает Бог. Что же касается протестантского «гуманизма» в этом вопросе, то почему-то забывают, что лютеране нередко говорили о спасении младенцев только из верующих семей. Здесь проскальзывает старое юридическое представление о вине: выходит, что младенцы в какой-то степени виновны в том, что у них неверующие родители. Современная реформатская мысль эту проблему решает так: «души всех избранных младенцев будут спасены таинственным промыслом Божиим»¹²⁵⁰. Заметьте: *избранных*, а не всех. А поскольку избраны в основном протестанты, то остальные младенцы будут где...? Предоставим решать этот вопрос самим «протестантским гуманистам».

68. Протестантская идея оправдания человека довольно быстро перешла в свою противоположность – идею оправдания Бога (теодицею). Казалось бы, как можно «оправдывать» Бога, – это мы должны оправдываться перед Ним. Долгое время христианские авторы решали проблему сосуществования Бога и зла весьма успешно (зло – отпадение от Бога), хотя и кратко. Но протестантское сознание все с большим трудом находило доказательства тому, почему Бог допускает зло, поскольку рисовало значительно более мрачную картину мира, чем православные и католики. К тому же, здесь возникли чисто богословские проблемы: «Теодицея.. исходящая из свободы воли, не решает проблему морального зла для кальвинизма, поскольку представление о свободе.. противоречит кальвинистской трактовке свободы»¹²⁵¹. Что же теперь делать с теодицеей? – «хоть в петлю лезь», мы срываемся в безбожие. Кальвинисты нашли свой выход.

Например, «твердый» кальвинист Гордон Кларк говорит о том, что Бог – единственная причина всех человеческих поступков. Он категорически отвергает точку зрения, что Бог «попускает» происходить некоторым событиям: «если человек, напившись пьяным, застрелил членов своей семьи, то на это была воля Божья.. может показаться странным, что Бог отдает распоряжение совершить аморальное действие, но Библия показывает нам, что Он это делает»¹²⁵². Что ж, коротко, ясно и... ужасно. Кларк различает в Боге указующую волю (то, что должно делать) и распорядительную (то, что делается). Конечно, Кларк признает, что Бог – причина греха, хотя и не является его инициатором: Бог не совершает греха; грех совершается людьми, хотя Бог, будучи конечной причиной греха, Своей волей распоряжается, чтобы грех произошел¹²⁵³. В общем-то все ясно, но это – оскорбляющая Бога ясность. Кларк находит выход из положения в проповеди абсолютного божественного волюнтаризма: что бы Бог ни делал, Его действие справедливо и праведно просто потому, что Он совершает его; над Богом нет морального закона, Он над законом, поэтому для Бога побуждать человека к греху – не грех; Он обладает над творением неограниченными правами, и Его никто не может наказать; Бог не может украсть, ибо все принадлежит Ему, Ему не у кого красть¹²⁵⁴.

По сути, Кларк предлагает следующий силлогизм: все происходящее – от Бога; все исходящее от Бога – благо; следовательно, все происходящее – благо. Кларк довольно точно следует учению Жана Кальвина его преемника Теодора Безы, а также повторяет волюнтаристские высказывания Иоанна Дунса Скота и, особенно, Уильяма Оккама, который подчеркивал, что нечто является благом лишь потому, что этого желает Бог. Возникает естественный вопрос о человеческой ответственности за совершенное зло, если причиной

всего является Бог. Кларк отвечает на него вызывающе просто: «человек ответственен, поскольку Бог привлекает его к ответу; человек, ответственен, поскольку более высокая, чем он, сила может наказать его за непослушание. Напротив, Бог не может быть ответственным по той простой причине, что не существует силы более высокой, чем Он .. никто не может наказать Его»¹²⁵⁵. Кажется, что цитируешь слова мусульманина... Как и у Кальвина, здесь возникает противоречие между той «волей», которая заповедует не совершать грех, и другой «волей», которая распоряжается его совершить. Чего же на самом деле хочет Бог? Получается, что Бог просто разрывается между добром и злом, желая совершить и то, и другое. Понимание Бога как в первую очередь «силы» и «воли» находит соответствие в исламе, а не в христианстве. Если Бог не подчиняется закону, то непонятно, как мы можем рассуждать о Его действиях? Да, все что Бог делает – хорошо!

Но при этом мы должны уметь отделять хорошее от плохого, как мы делаем, когда оцениваем поступки человека, т.е. мы говорим о применении закона. Но здесь закон к Богу неприменим: что тогда? Бог дал людям закон, но все мы понимаем, что Он и Сам Себе Закон, а не «над законом», что намекает на «беззаконие»: Бог не нарушает Свои законы. Эрикссон отмечает, что «по схеме Кларка, утверждения «Бог поступает хорошо» и «человек поступает хорошо» различаются до такой степени, что мы фактически не можем знать, что означают слова: «Бог благ»¹²⁵⁶. У Кларка получается, что воля Бога может не соответствовать Его природе: Его природа не является законодательной для Его воли; Бог желает одного, а Его воля приводит в исполнение нечто противоположное. Поскольку природа Бога блага, то Он не может распорядиться нарушить заповеди. Как уже было в трудах Кальвина, воля Бога здесь оказывается существующей самой по себе, независимо от Его природы или разума. Т.е. Бог – это Воля, которая существует совершенно отдельно, поступает как угодно, и не подчиняется никаким правилам, абсолютно свободная воля, даже от себя самой. Но подобное аморальное беззаконие нельзя называть Богом и поклоняться ему. Мы видим, как кальвиновская идея Бога приводит к невозможности любой теодицеи. Как можно оправдать «Бога», если Он «не ведает, что творит»?* Это не христианский Бог, а Аллах мусульман или какое-то языческое божество!

Даже выдающийся кальвинистский теолог Карл Барт категорически отвергал такое понимание Бога: «Является ли Бог совокупностью всякой суверенности? Его зачастую понимали таким образом .. Вспомним, как Гитлер, когда он, бывало, говорил о Боге, называл Его «всемогущее» .. тот, кто называет «всемогущее» Богом, тот самым роковым образом говорит не о Боге. Ведь «всемогущее» есть зло, как есть зло «мощь сама по себе». «Всемогущее» - это хаос, зло, это дьявол. Нельзя лучшим способом обозначить и определить дьявола, как попытавшись помыслить такую самодостаточную, свободную, суверенную способность реализации* .. Это нечто противоположное Богу, это опасность, которая постоянно угрожает сотворенному Богом миру – вторжение, наступление такой невозможной возможности свободного произвола, желающего быть лишь *potentia* самой по себе, стремящегося утвердиться и господствовать в таковом качестве. Там, где «мощь сама по себе» становится предметом почитания и поклонения .. мы имеем дело с «революцией нигилизма» .. «Мощь сама по себе» есть зло, есть конец всех вещей»¹²⁵⁷. Удивительно, как Барт после этого оставался кальвинистом! Ведь он не только отверг «женевское» понимание Бога, справедливо увидев в нем дьявольские черты, но и сказал о том, что такое понимание привело к нигилизму. Так ведь реформация – это и есть «революция нигилизма», расшатывание всех церковных устоев и, тем самым, стремление к «концу всех вещей», т.е. к аду как непрерывному, непрекращающемуся уничтожению. В этой ситуации теодицея может привести не к оправданию Бога, а к оправданию того существа, которое искушало Адама и Еву...

69. Подобные концепции теодицеи уже 300 лет назад вызывали возмущение у известного философа Лейбница: «ошибаются люди, которые, будучи убеждены, что ничто не совершается без воли и могущества Бога, приписывают Богу намерения и действия столь недостойные величайшего и лучшего из существ .. будто эти авторы .. отказались от догмата о справедливости и благодати Бога. Они признают, что Бог как Владыка вселенной без всякого ущерба для Своей святости может согрешить, если только Ему это заблагорассудится или если Ему угодно будет этим наказать других, и что Он может даже находить удоволь-

* Такое обезличивание Бога свойственно не только кальвинистскому волюнтаризму. Скажем лютеранский теолог Шлейермахер говорит о Христе: «никогда Он не смешивал Своей школы со своей религией, никогда не требовал, чтобы Его идею признавали во имя Его личности; Он требовал, наоборот, признания последней во имя первой» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – М., 1994. – С.251). Конечно, Христос всегда говорит о вечной жизни по вере в Него, а не о вере в учение; христианство – не буддизм, но у Шлейермахера Личность Христа растворяется в Его идеях: всеобщее поглощает уникальность божественной личности. Это не может помешать Шлейермахеру сказать: «свобода есть для меня источник всего, первое и глубочайшее начало бытия. Когда я возвращаюсь к себе, чтобы созерцать ее .. для меня восходит свет Божества» (там же, С.356). Для православного Бог – это любовь, а для протестанта свобода – это Бог. Если свобода Бога абсолютна, то это может означать лишь уничтожение мира и Церкви, и в результате – «самоубийство» Бога.

* Перед нами не что иное, как «онтологическое доказательство» существования сатаны, хотя такого доказательства быть не может. Лишь Бог – Совершеннейшее Существо.

ствие в осуждении на вечные муки невинных людей, не совершая этим несправедливости, потому что никто не имеет права или власти хулить Его деяния»¹²⁵⁸. Осуждение взглядов Кальвина, его «супралапсариянства» (наиболее последовательная теория предопределения), здесь слишком узнаваемо. Умеренного лютеранина Лейбница смущали такие доктрины: «Люди, полагающие, что Бог по произвольному решению установил добро и зло, придерживаются странного мнения о полном безразличии .. Они лишают Бога имени благого Бога .. я часто удивлялся, что многие теологи-супралапсарии, например, Самуэль Реторфорт .. могли придерживаться этого странного мнения. Реторфорт .. говорит , что ничего несправедливого и морально злого по отношению к Богу не существует до запрета Божия; таким образом, до этого запрета было безразлично, убить человека или спасти .. любить Бога или ненавидеть, прославлять Его или богохульствовать»¹²⁵⁹. Но по-другому и рассуждать нельзя, если Бог на кальвиновский манер сведен к никому не подчиняющейся воле. Тогда нет ничего самого по себе благого, а есть только решения этой хаотичной воли: что выберет этот «божественный хаос», то и будет добром.

Такая перспектива не устраивает немецкого философа, и он заявляет: «я не знаю, можно ли утверждать, не оскорбляя Бога, что одна и та же степень внутренней благодати является победоносной у одного человека при содействии обстоятельств и не является таковой у другого»¹²⁶⁰. Это направлено против кальвинистского учения об избрании. Вообще, Лейбниц видел все основные изъяны кальвинизма и понимал, что логика этого учения чем дальше, тем больше заходит в тупик: «Спасаящихся, или избранных, совсем немного; следовательно, у Бога не было воли спасти многих. И поскольку признают, что избранные заслуживают спасения в такой же мере, как и другие, и в сущности они даже столь же греховны, как и остальные, ибо все то, что они имеют доброго, есть дар Божий, то этим затруднение усугубляется. Ибо где же .. Его справедливость или .. благодать? .. избрание отдельных лиц противоречит справедливости, и кто без основания ограничивает свою благодать, тот не обладает ею в достаточной степени. Справедливо то, что оставшиеся неизбранными гибнут по своей собственной вине, они не имеют доброй воли или живой веры, но ведь от Бога зависит дать им все это ././ страшным представляется учение о том, что Бог, отдав Единородного Сына всему человеческому роду и будучи единственным виновником и Владыкой спасения людей, тем не менее спасает столь немногих и оставляет всех прочих врагу Своему – дьяволу .. и это вызывает тем больший ужас, что все эти люди несчастны на веки вечные только потому, что Бог подверг их прародителей испытанию .. что прародительский грех приписан и вменен людям прежде, чем их воля приняла в этом участие; что этот наследственный порок определяет их волю к совершению настоящих грехов и что бесчисленное множество людей, детей и взрослых, никогда не слышавших об Иисусе Христе .. умирают .. и навсегда осуждены быть врагами Бога и быть ввергнутыми в самые страшные бедствия с наизлейшими из всех созданий, хотя в сущности эти люди столь же злы, как и другие, хотя многие из них, быть может, менее виновны, чем некоторая часть того небольшого числа избранных, которая спасена беспричинной благодатью и поэтому наслаждается вечным блаженством, совершенно ею незаслуженным»¹²⁶¹.

Конечно, Лейбниц перечисляет здесь возражения, с некоторыми из которых он, скорее всего, не согласен. Но эти аргументы действительно разрушают протестантскую картину спасения. Именно протестанты говорили о первородном грехе как о вине, поэтому считалось, что в грехе Адама перед Богом виновны даже младенцы; именно отцы реформации утверждали, что образ Божий в человеке так помрачился, что его с необходимостью тянет ко злу; концепция беспричинного предопределения большинства людей к аду также восходит к 16 веку. Если над всем этим ужасом – Бог, то протестантизм действительно – очень страшное учение, оно подвигает человека к безысходности, к полному отчаянию, даже если он «избран». Я-то «избран», а как же мои родные, друзья, большинство людей, которые осуждены без всяких на то причин? Разве можно верить в *такого* Бога? Лейбниц приводит пример сатиры 17 века на кальвинистов «Предопределенный вор», где выведен вор, осужденный на виселицу, который все свои злодеяния приписывает Богу и, несмотря на все свои злодеяния, признает себя предназначенным к спасению¹²⁶². Как видим, в кальвинизме можно быть и предопределенным вором, избранным к спасению! Теология сумасшедшего дома. Будучи лютеранином, и признавая в лучшем случае предопределение согласно предвидению веры (согласится ли человек принять благодать, или нет), а не всей жизни верующего, Лейбниц, тем не менее, понимает ложную суть «женевского богословия»: «Те, которые только избранным приписывают благодать, веру, оправдание и возрождение, делают .. ошибку; неужели можно поверить, вопреки опыту, что все другие люди – только временные актеры и не получают духовной помощи ни от крещения, ни от причащения, ни от таинств, ни от Слова; можно ли поверить, чтобы избранный .. не мог более впасть сам собою в преступление и грех?»¹²⁶³. Если вы кальвинист, то поверить в это можно, только предварительно нужно уничтожить свой разум; кроме того, у большинства протестантов крещение и причастие не несут никакой духовной пользы, у них нет бла-

годати таинств, поэтому крещение и причастие не дают никакой пользы не только «отверженным», но и «избранным».

Разум тянет сердце лютеранина Лейбница к следующему признанию: «представляется более разумным и более удобным утверждать, что повиновение заповедям Бога всегда возможно .. что благодать Божия всегда преодолима, даже для святых; и что свобода изъята не только из принуждения, но даже и из необходимости»¹²⁶⁴. Это явно антипротестантское выражение, поскольку протестанты всегда учили о рабстве человеческой воли и абсолютной свободе Бога. Но тут же Лейбниц вспоминает, что он протестант, и добавляет, что грехи часто неизбежны, что иногда невозможно не грешить, что благодать непреодолима. Правда, он оговаривается, что эти выражения менее точны, чем предыдущие и менее пригодны, т.к. являются предметом наибольшего злоупотребления. Сказано несколько скромно, поскольку надо было бы сказать жестче: сами эти фразы являются злоупотреблением. Стоит только произнести: благодать непреодолима, - и тут же злоупотребления станут неизбежными. «Неодолимая благодать» порождает неодолимые заблуждения. Допускает их и Лейбниц. Например, он говорит: «В отношении к сущности зла Бог совершенно не желает морального зла и отнюдь не желает физического зла или страданий, поэтому-то и нет безусловного предопределения к осуждению; да и о физическом зле можно сказать, что Бог часто желает его как должного наказания за вину, а часто также в виде средства для цели, т.е. для предупреждения больших зол и для достижения наибольших благ»¹²⁶⁵. Таким образом, Лейбниц все-таки допускает, что Бог может желать зла, что совершенно неприемлемо: Бог не только не творит зла, но и не желает его ни одного мгновения, ибо Он есть свет. Лейбниц, верный схоластическому мышлению, различает в Боге предшествующую и последующую волю, что очень напоминает как Кларк (см. выше) различал указующую и распорядительную воли Бога. Предшествующая воля скорее отражает намерение Бога, ее действие всегда проявлялось бы, если бы не было более сильной причины, останавливающей это действие: эта воля не простирается до последних усилий. Совершенный успех принадлежит только последующей воле: согласно ей желаемое непременно приводится в исполнение. Стало быть, предшествующей волей Бог желает только добра, а последующей – физического, но не морального зла (вопрос еще в том, как отличить физическое зло от морального зла). Поэтому Лейбниц может сказать: «Бог хочет спасти всех людей Своей предшествующей волей, а не последующей волей, которая непременно осуществляется»¹²⁶⁶. Получается, что Бог и хочет спасти всех людей, и не хочет спасти всех людей?! Лейбниц поясняет: «можно сказать, что отверженные предназначены быть осужденными, потому что они были признаны нераскаившимися. Но нельзя .. сказать, что отверженные предопределены к осуждению, потому что нет абсолютного отвержения»¹²⁶⁷.

Последняя фраза является вполне здравой: Бог предвидит, что люди до конца жизни не раскаются, поэтому Он предназначил им быть осужденными (правда, более корректно звучало бы: они признаны нераскаившимися, и поэтому являются отверженными и осужденными). Конечно, это не учение Кальвина. Другое дело, выделение двух волей в Боге. Здесь происходит сближение с кальвинистами: одной волей Бог может желать добра, а другой зла. И тогда выходит, что Бог все-таки не желает спасти всех людей. Сомнительным также представляется само различие в Боге одной, несовершенной и относительно действенной воли, и другой, совершенной и абсолютно действенной, причем действие последней может приостанавливать действие первой, поскольку последняя воля сильнее. Это порождает какой-то внутренний конфликт в Боге. Здесь прослеживается некий антропоморфизм: я желаю, но делаю не всегда то, чего я желаю. Бог желает только добра, но в итоге приводит в движение зло?! Да, люди могут действовать наперекор воле Бога, но Бог никогда не действует наперекор Самому Себе! Кажется, что у Лейбница Бог желает только добра, но потом вынужден благословлять совершенное людьми зло. Действительно, спасаются не все люди, но Бог все равно желает спасти всех: Он отнюдь не благословляет то, что часть людей идет в ад, Он не желает Своей «последующей волей» осудить их. В этом различении двух волей обнаруживается, что Бог может изменять Свои желания: то желать спасти всех, то, с учетом обстоятельств, не желать спасти всех.

Все это как-то плохо согласуется с неизменностью Божественной природы. Безусловно, Бог – не безличная необходимость, не субстанция Спинозы (или Бог как хаотичная воля у кальвинистов): не все, что Он желает, непременно исполняется. Бог не желал падения Адама и провала людей в преисподнюю, но это произошло. Однако это не означает, что в Боге есть две воли: одна, желавшая сохранить Адама от падения, и другая, приведшая в исполнение его падение. Когда говорят, что Бог попускает злу совершиться, то это, конечно, не следует понимать как то, что Он совершает зло и является его причиной, или желает его какой-то другой волей, в отличие от Своей вечно благой воли. Бог жертвует Своей свободой ради нашей. Таким образом, у Бога одна воля, которая желает только добра, но исполняет его, не нарушая свободы людей (если уж и сохранять деление на две воли, то они никогда не должны противоречить друг другу, но лучше его

упразднить). Человеческий разум не в силах до конца постичь, как согласуется воля Бога и воля людей, даже если это разум Лейбница. Можно лишь указать заведомо неправильные решения, - как, например, у протестантов с их пониманием предопределения и спасения по вере. Остальное – тайна, перед которой все 2000 лет христианства склонялось сердце человека.

70. До сих протестанты ругают православных и католиков за то, что те не опираются только на Писание, допуская Предание. При этом игнорируется тот факт, что католики и православные понимают Предание во многом неодинаково. У католиков более рационалистическое понимание (Предание - книги, необходимые для правильной трактовки Библии); у православных более мистическое (Предание - жизнь в Боге). Поэтому у католиков Предание шествует вслед за Писанием: это тексты, разъясняющие Текст; у православных Предание раньше Писания, т.к. общение с Богом всегда предшествует Тексту, т.е. Предание – это литургическое Предание. Сегодня многие протестанты готовы признать понимание Предания в католическом смысле, но не в православном (хотя бы потому, что у протестантов нет настоящей литургии). Сейчас говорят: «Протестанты почти всегда принципиально отвергали предание, при этом неизменно допуская его так или иначе на практике .. большинство протестантских церквей сформировали традиции, столь же обязательные, как и у католиков, и установили сходные авторитеты – вселенские соборы, конфессиональные символы веры, синодальное законодательство, церковные уставы, теология (особенно основатели) той или иной церкви. Эти свободные церкви, в частности американские, заявляют, что они опираются лишь на Св. Писание и не признают никаких традиционных авторитетов, но в известном смысле они наименее свободны, ибо даже не осознают, какими традициями сформировано их понимание Св. Писания»¹²⁶⁸. Казалось бы, если протестанты признают, что и у них есть собственное предание, то в чем же подлинные разногласия с Церковью? Из-за чего весь этот «сыр-бор»? Аргументация реформаторов такова: у нас, дескать, предание проверяется Писанием, мы не придаем преданию абсолютный характер, т.е. у протестантов постоянно реформируемое предание. Честно говоря, я бы тоже не придавал протестантским преданиям авторитет, равный Писанию. Наивность протестантской позиции заключается в следующем: сама эта проверка предания с помощью Писания предполагает, что есть некое «чистое Писание», совершенно свободное от любых истолкований. Но это может быть только Писанием, которое никто никогда не читал в течение всей истории человечества! На самом деле, протестантская проверка предания Писанием просто означает, что более старое предание проверяется с помощью более нового или наоборот.

Например, если вы попытаетесь вернуться к «истокам реформации» на основе Писания, то новейшие трактовки Библии будут проверяться при помощи трудов Лютера, Кальвина и других. Но если вы адвентист или пятидесятник, то «проверяя» старопротестантское предание с помощью Писания, а в действительности, разрушая его новейшими трактовками адвентистских и пятидесятнических учителей, вы легко докажете, что это предание Писанию не соответствует. Такая позиция разрушает любое традиционное толкование Писания и порождает хаос конфессий. Из уст самого Барта порой звучали слова в защиту традиционного мнения Церкви. Защищая истины о Христе, сформулированные в Символе веры, он говорит: «По поводу этой формулировки было высказано много жалоб и претензий .. Мне бы хотелось, чтобы вы, когда столкнетесь с подобными стенаниями, вспомнили наше занятие, и они вызвали у вас хотя бы небольшое сопротивление. Такое возмущение против .. «ортодоксии» является в действительности «волчьим воем», в котором не должен участвовать образованный человек. Есть что-то варварское в подобной брани в адрес отцов. Мне кажется, что, даже если человек не является христианином, все равно у него должно быть достаточно почтения, чтобы признать, что здесь проблема очерчена величественным образом ././ Почему бы тому, кто постигает это, не присоединиться к великому согласию церкви? Что за детские игры, когда перед лицом такого дела, вздыхают по поводу ортодоксии и древнегреческой теологии? Это не имеет никакого отношения к делу»¹²⁶⁹. Но разве у реформаторов 16 века не было брани в адрес отцов? Согласился бы Барт с тем, что это – начало варварства? Почему к «великому согласию церкви» нужно присоединяться только в христологических формулировках? Неужели «волчий вой» доносится только из нынешних модернистских кругов? Но Барт не может повернуться лицом к Церкви: он тут же говорит о «слабости» и «ограниченности» греческих отцов. По-видимому, осуждаемое им варварство в том и состоит, что чистое богословие отцов видится слишком уж «простым» и «недостаточным»; его хочется восполнить и изменить, - в результате варвары разрушают величественное здание вселенских соборов, - и волчий вой доносится из кальвиновских развалин.

Конечно, верно, что никакие трактовки Библии не могут по авторитетности сравняться с ней самой. Но православные и не сравнивают тексты с Текстом. Они сравнивают жизнь с жизнью. Пребывание Церкви во Христе - вот главный критерий. Если кто-то отошел от Христа, то он не живет в Нем, и это обнару-

живается Церковью. Для протестантов очень страшно потерять Библию. Для них это равносильно апокалипсису. Все потому, что они полагают, будто Писание порождает Церковь*. Если так, то Писание – это почти что Господь Бог. Потерять Писание – потерять истинное общение с Богом. Этот страх протестантского мира перед уничтожением книг хорошо выражен в известном произведении Рэя Брэдбери «451° по Фаренгейту». Запретить читать Библию протестанту, – это лишить его существования, т.к. «исчезнет» Бог. У православных Церковь порождает Писание, поэтому оно не боится исчезновения Книги: общение с Богом не прекратится, если пропадет Библия. Сама литургия возвращает нам Писание, восстанавливает его, даже если оно утрачено: вкушая Слово Божие в причастии, мы приобщаемся мудрости Писания; если мы приобщаемся Тела и Крови Христовых достойно, мы становимся подобными Писанию настолько, насколько оно подобно Христу.

Но, еще раз напомним, у протестантов нет литургии. Они даже пытались доказать, что и у ранних христиан ее не было, которые, дескать, были такими же анархистами на своих собраниях, как и нынешние радикальные протестанты. Но уже в «Учении двенадцати апостолов» («Дидахе»), а также у авторов 2 века (св. Иустин) ясно говорится о том, что тогдашняя литургия была упорядоченным богослужением, и смысл его был в причастии Богу, как и сегодня. У протестантов всегда на первом месте была проповедь. А что в результате? Вот как сами протестанты оценивают эту ситуацию: «Баланс между Словом и таинством был утрачен. Вечеря Господня проходила раз в полгода или раз в три месяца, в лучшем случае – раз в месяц*. Совместная молитва стала редким событием; важнейшей частью службы считалась проповедь пастора. На характер евангельского богослужения в Америке повлияло и «Движение Чотоква», созданное в 19 в. для того, чтобы повышать культурный уровень населения посредством образовательно-развлекательных мероприятий.. Священник.. теперь принял на себя и образовательно-развлекательные функции .. Церкви теперь строились по образцу театров, чтобы были лучше видны кафедра проповедника и возвышение для хора .. В наши дни хор и солисты в храме нередко предлагают общине что-то вроде «христианской развлекательной программы», а индивидуальное участие верующих сводится к пению гимнов .. практически нет тяги к развитию совместного богослужения. Структура службы почти никак не обусловлена библейским и историческим наследием»¹²⁷⁰.

Теперь вам понятно, как в этой развлекательной атмосфере могли возникнуть пятидесятники? Впрочем, сегодня, в эпоху межисповедных контактов, протестанты лучше стали понимать необходимость реформы своих собраний: «Даже некоторые из тех деноминаций, для которых был характерен антилитургический настрой, пытаются обогатить свое богослужение, не просто вводя в литургию те или иные древние элементы, а осмысленно приводя церковную службу в соответствие с новозаветным наследием и с историческими, пророческими и евангельскими традициями христианства»¹²⁷¹. Конечно, не может не радовать, что люди наконец-то осознали необходимость более внимательного отношения к церковной традиции. Но, учитывая антиобрядовость и антимистицизм протестантов, у наследников кальвинистской духовности это может привести в лучшем случае к чему-то вроде лютеранского богослужения. Чтобы дотянуть до англиканского и, тем более, до католического уровня, необходимо в значительной степени отказаться от кальвинского наследия в этом вопросе. Еще больше усилий придется сделать, чтобы совершить полный духовный переворот и возвратиться в Церковь. Таким образом, протестантские собрания лишены мистичности (там, где сохранялись ее остатки, она убывает), поэтому, если убрать из них еще и Библию, останется совершенная пустота. Но она, похоже, не слишком пугает протестантов, ведь они так любят говорить друг другу: до встречи в раю.

71. Весьма интересно читать протестантские книги, посвященные критике сектантства. Во-первых, потому, что это в некотором роде самокритика; во-вторых, потому, что эта критика сильно напоминает... марксизм! Когда марксистам приходилось критиковать еще более радикальных революционеров, например, анархистов, то они быстро забывали (на время, конечно), что они революционеры и становились «традиционалистами». Протестанты, которые тоже революционеры, только «духовные», воспроизводят эту до боли знакомую логику. Скажем, Гарольд Берри, критикуя основателя мормонов Джозефа Смита (имеются

* Шлейермахер пишет: «Священные писания стали Библией по собственной силе, но они не воспрещают никакой иной книге стать Библией, и то, что написано с такой же силой, они охотно позволили бы присоединить к себе; скорее все, что появляется и позднее как выражение совокупной церкви и, следовательно, божественного духа, должно уверенно примыкать к священным писаниям, хотя на них, как первенцах духа, и лежит несмываемая печать особой святости и достоинства» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. - С.252). Здесь присутствует обожествление Библии, которая действует как самостоятельный субъект, утверждая саму себя и позволяя присоединять к себе то, что она считает нужным. Библия становится причиной самой себя. А поскольку Шлейермахер убежден, что в ней особым образом пребывает «божественная сущность» и «небесная сила», то напрашиваются парадоксальные выводы. Но мы видим, что Шлейермахер не против предания: более поздние «выражения церкви» он согласен даже включить в Библию! Значит, Бог не перестал общаться с людьми после написания новозаветных книг.

* Кстати, Кальвин в своих «Наставлениях» считал, что причастие должно быть ежесубботным. Но он все-таки воспринимал причастие как мистическое общение с Богом, пусть и в искаженном виде. Там, где это стало просто размышлением о Боге, «хлебопреломление» не могло не стать чрезвычайно редким явлением, поскольку в нем нет большого духовного смысла в отличие от проповеди пастора.

в виду явления «ангелов» Смиту), говорит: «мормоны утверждают, что одним-единственным откровением, данным 14-летнему парню, Бог перечеркнул 18 веков истории христианства»¹²⁷². Позвольте, а как же быть с самой реформацией? Известно, что Мартин Лютер пришел к учению о спасении только верой, когда его, во время работы над комментариями к псалмам в 1512 г., посетило некое откровение в башне виттенбергского монастыря (Turmerlebnis - «башенное переживание») ¹²⁷³. Разве это «откровение», положившее начало реформации, не перечеркнуло 15 веков истории христианства? Это можно сказать и об истории конкретных исповеданий: разве история пятидесятничества не началась с того, что библейскую школу, руководимую Чарльзом Парэмом, посетило «откровение о языках», которое перечеркнуло 19 веков истории христианства? – это даже больше, чем у мормонов! Кроме того, в критикуемом мормонском откровении явно проступают черты «американской мечты». Бог через простого американского парня решил перевернуть весь земной шар! Думается, что этот своеобразный мессианизм всегда будет подпитывать сектанство.

Как известно, основатель мормонов Смит был поражен обилием протестантских деноминаций: в городе, где он жил были пресвитериане, методисты и баптисты. Естественно, у ищущего сердца возникал вопрос о том, какая вера правильна. Смит говорил: «Я отправился на поиски Господа, потому что хотел узнать, какая из сект истинна, чтобы понять, к какой из них присоединиться»¹²⁷⁴. В такой ситуации просто не могло не быть «откровения», в котором прозвучали предсказуемые слова о том, что все эти секты неверны, и нужно создать свою, чтобы всех объединить. Такая среда, в которой постоянно происходят бурные склоки между деноминациями, с необходимостью порождает новые и новые группы, подобно тому, как возникают новые штаммы вирусов. История мормонов неоднократно повторялась и в 20 веке (например, история секты Муна). Поэтому, когда нам говорят: «в начале 20 в. церковных деноминаций было 1900. Сейчас их около 22000. Противоречат ли эти громадные цифры догмату о единстве Церкви? Ответ может быть только один: нет»¹²⁷⁵, хочется сказать: да перестаньте вы притворяться, побойтесь Бога! Да, есть Единая и Святая Церковь, но ваше «единство» из 22000 осколков означает только одно: вы – не церковь, и будете воспроизводить все новые осколки.

От протестантов достается не только мормонам, но и свидетелям Иеговы. Рон Родес, например, упрекает основателя иеговизма Чарльза Рассела в том, что тот называл себя пастором, хотя не был рукоположен¹²⁷⁶. Такой аргумент был бы абсолютно нормален в устах православного или католического автора, но когда его приводит протестант, это вызывает удивление. Разве протестанты не написали огромное множество трудов о том, что рукоположение - не таинство, не сообщение благодати, а просто формальный, ничего не значащий обряд? Кроме того, ведь все протестанты - «священники», все могут проповедовать: какая разница, был ли совершен над м-ром Расселом формальный акт? Он ведь от этого не стал благодатнее: благодати для совершения таинств протестантам не нужно, поскольку нет таинств. Ссылки на низкий моральный облик основателей сект тоже не убеждают: ознакомьтесь внимательно с образом жизни Лютера и Кальвина, и скажите, - неужели все сектанты 19 и 20 века намного хуже? Говорите, иеговисты искажают перевод Библии? А разве Лютер не исправил ап. Павла, и не перевел вместо «оправдывается верой», «оправдывается *только* верой»? Теперь у Лютера появились верные ученики.

Полистайте иеговистские книги: в них та же эстетика, что и в неопротестантских изданиях: святые Библии с американскими лицами и улыбками, фотографии со счастливыми, уверенными в своей «святости» людьми (нередко встретишь фотографию какой-нибудь красивой девушки, напоминающей героинь сериала «Зачарованные», но с Библией в руках). Иеговисты продолжают антикатолическую направленность протестантизма: в их книгах можно встретить изображения католических прелатов со следами множества пороков. Но разве Лютер не смотрел также на папу и католический клир? Иеговисты продолжают и протестантский буквализм в толковании Писания: нет же в Библии термина «Троица», как нет и упоминаний о том, что нужно праздновать Рождество Христово, - отсюда буквальный вывод, - «долгой!». Поэтому смущает наивная убежденность протестантских авторов, что с помощью сопоставления библейских цитат они легко опровергнут «свидетелей». Решив окончательно опровергнуть иеговистов, протестанты утверждают: «Свидетели Иеговы говорят о церкви как об отступнице, и что лишь они несут истину. Библия же, напротив, утверждает, что церковь никогда не перестанет существовать»¹²⁷⁷. Позвольте, а что говорил Лютер? Что говорят многочисленные основатели протестантских исповеданий? Абсолютно то же самое: Церкви не было, пока наш вождь и основатель не родился на свет. Как говорится, над кем смеетесь... Если Церковь никогда не переставала существовать, то все протестанты – вне Церкви, т.к. до 16 века их не было. Но на такой вывод вряд ли можно решиться. Остается критиковать иеговистов за то же принципы, которые лежат в основе догматики критикующих авторов. При этом аргументы «воруются» у Церкви. В России есть замечательная пословица, комментирующая данную ситуацию: нечего на зеркало пенять, коли...

72. В последнее время в христианской среде, и не только в ней, обсуждается нашумевший роман Дэна Брауна «Код да Винчи». Здесь нет времени заниматься критикой этой книги, это успешно сделано авторами самых разных исповеданий. Можно сказать лишь одно слово – бред. Но в некоторые эпохи бред бывает интересен огромному числу людей, и позволяет людям, его придумавшим заработать сотни миллионов долларов. Здесь вызывает интерес, насколько именно протестантская критика этой книги может быть успешной? Скажем, справедливое возмущение христиан вызывает утверждение Брауна о том, что Христос был «женат» на Марии Магдалине. Будь я протестантом, я бы спросил: а что в этом плохого? Ведь Лютер яростно нападал на безбрачие и решил растоптать его на собственном опыте, женившись на монахине. Протестанты нередко называли безбрачие чуть ли не язычеством. Поскольку брак – не грех, то что плохого в женитьбе основателя религии? Возьмите «преподобного Муна», основателя соответствующей секты: он, как новый «мессия» с помощью брака порождает новое человечество, – «замечательная идея»! Отрицать женитьбу Христа можно лишь в том случае, если исходить из убеждения о том, что безбрачие как полная отдача себя Богу в чем-то выше, совершеннее брака (конечно, если это от сердца). Тогда понятно, что воплощенный Бог не мог не быть безбрачным (а Его Мать не могла не быть Приснодевой), хотя брак свят и не является грехом. Кроме того, сторонники Брауна могут раскритиковать протестантов их же «библейским буквализмом»: где в Библии дословно сказано, что Христос не был женат?

Когда Браун говорит, что христианство было полностью извращено в эпоху Константина, то ведь это тоже протестантский аргумент. Брауну не надо было здесь ничего придумывать: и утверждение о праздновании Рождества в день языческого праздника, и празднование воскресенья вместо субботы (адвентисты до сих пор в этом убеждены), и слова о том, что до Никейского Собора никто не верил в божественность Христа (разве либеральные протестанты вместе с иеговистами не думают так же?), – все эти аргументы давно были в протестантском арсенале. Демонизация католичества, предлагаемая Брауном, – это далеко не новость. Начиная с Лютера, протестанты успешно соревновались в этом. А сейчас, – почитайте хотя бы адвентистские книги с критикой папства. По накалу эмоций они вполне сопоставимы с книгой Брауна. Образ антихриста, который усиленно навязывался протестантами по отношению к папству, находит у Брауна плодотворное продолжение; он просто утверждает, повторяя многое из наследия реформации, что Константин Великий и католическая церковь извратили христианство еще больше, чем полагали протестанты: «Браун выгнал на свет Божий старый стереотип – представление о Римско-католической церкви как кровавой, человеконенавистнической организации. Этот образ был популярен в США .. веками и приносил хорошие деньги людям, которые им манипулировали»¹²⁷⁸. В этом Браун выступает как последовательный протестант. Реформаторы считали, что католики извратили трактовку Писания, а Браун идет дальше и говорит, что они извратили само Писание. И потом, что значит «идет дальше»? Прочитайте то, что пишет тот же Рудольф Бультман, небезызвестный протестантский богослов 20 века, и вы поймете, что взгляды Брауна на недостоверность Библии далеко не новы. Причем Бультман считает, что Писание было мифологизировано уже в 1 веке, – здесь он даже радикальнее Брауна! Конечно, Бультман не придумывает гнусности про «женитьбу» Христа, но если «А» уже сказано, почему нельзя сказать «Б»?

Симпатии Брауна к «священной женственности» тоже находят отражение в протестантских дискуссиях о «женской природе Бога». Уже есть немало случаев, когда в протестантских приходах вместо «Отче наш» молятся «Мать наша» (конечно, это не Матерь Божья)... Все эти измышления Брауна вполне в духе протестантского феминизма. Поэтому можно утверждать, что протестантские измышления про испорченную церковь, про плохих христианских императоров, про «всемирного бармалея» в лице папы Римского послужили немалым подспорьем Брауну при написании своего клеветнического романа. Оговоримся: никто не собирается идеализировать историю христианства. Никто не говорит, что нельзя критиковать католичество, или что только протестанты виноваты в появлении этой злосчастной книги. Вопрос в том, как критиковать, и с каких позиций. Здесь можно заключить, что протестантское мировоззрение, к сожалению, наиболее уязвимо в своей критике романа Брауна.

73. Протестантская эсхатология, особенно у неопротестантов, довольно заметно отличается от православной. Все неопротестанты (баптисты, адвентисты, пятидесятники) – хилиасты или милленарии, т.е. они верят в тысячелетнее Царство Христа на земле перед Страшным Судом. Правда, Лютер и Кальвин были противниками милленаризма (хилиазма). Не исключено, что отрицание ими идеи тысячелетнего царства было обусловлено событиями 1534–35 гг. в Мюнстере, когда анабаптисты, более радикально настроенные, чем представители «магистерской реформации», пытались насильственно устроить это царство: попытка была настолько ужасной, что для лютеран и реформатов вопрос о тысячелетнем царстве надолго был закрыт. Но протестантский буквализм в толковании Библии должен был взять реванш, что и произошло. В

17 веке в трудах двух теологов, И.Г. Альштеда и И. Меде, милленаризм-хилиазм возродился. Известно, что во время пуританской революции, сочинения этих теологов помогали пуританам в их стремлении установить тысячелетнее царство в Англии. Как это было, хорошо известно. В Америке идеи милленаризма упали на благодатную почву заокеанского мессианизма. Попросту говоря, США были объявлены Царством Божиим: «Многие протестантские священники разжигали национализм, рисуя «грядущий золотой век» как форму распространившейся демократии, новой технологии и других «благ» западной цивилизации»¹²⁷⁹.

Как вы понимаете, «рай на земле» свидетелей Иеговы не слишком отличается от этой картины. Протестантский миссионер Х. Рид в труде «Рука Божья в истории» утверждал, что география, политика, образование, культура – все указывало на пришествие тысячелетнего царства в Америке 19 века. Рид приветствовал империализм, поскольку англосаксонское владычество над миром обеспечивало проповедь Евангелия, а это приближало наступление «царства». Иногда этот вид милленаризма называют «гражданским», но у американских протестантов найти большое отличие «гражданского» милленаризма от религиозного нелегко. Отсюда и крестовый поход американской администрации против коммунизма, да и современный американский империализм. За всем этим кроется милленаристская идея установления тысячелетнего царства, основанного на американских идеалах. В принципе, здесь недалеко до немецкой идеи «тысячелетнего рейха»*, но американцы действуют более эволюционно. Конечно же, сопоставление этой идеи с коммунистической напрашивается само собой. Скажут: это религиозная идея, а коммунизм – светская и безбожная. Все так, но ведь сама идея тысячелетнего царства – это явная секуляризация представления о том, что Царство Христово уже находится в Церкви. Людям недостаточно «неба на земле», они не чувствуют его здесь, поэтому хотят именно земного 1000-летнего триумфа своих религиозных и светских идей. Собственно, иудаизм отверг Христа именно за то, что Он провозгласил Царство не от мира сего. Но тут жаждут земного царства и не верят, что победа Христа уже осуществляется в Церкви. Поэтому иудаизм проникает в христианство, и преобразует протестантскую эсхатологию в духе религиозных чаяний иудеев 1 века.

74. Протестантские доктрины, связанные с идеей тысячелетнего царства, очень причудливы. Например, среди милленаристов различают премилленаристов и постмилленаристов. Премилленаристы считают, что Христос вернется в начале тысячелетнего царства, воскресит мертвых, веровавших в Него, и вместе с живыми они будут царствовать на земле. В конце этого периода произойдет краткое восстание зла, воскресение неверующих и Страшный Суд. Т.е. они не верят в то же Второе Пришествие Христа, что и православные, поскольку у нас Христос приходит непосредственно перед Судом. Постмилленаристы считают, что благодаря проповеди Евангелия Царство Божье постепенно распространится по всему миру, и наступит тысячелетнее царство. После него Христос вернется на землю и будет Суд¹²⁸⁰. Эта концепция несколько ближе православию, чем предыдущая. Есть «но»: книги Нового Завета, да и сама история христианства, приучили нас к тому, что с течением времени скорее происходит духовная деградация, чем наоборот.

Это не абсолютно линейный процесс, но в целом это так. У постмилленаристов обратная схема: от века к веку жизнь христиан становится все лучше и лучше, – нечто вроде эволюционизма и прогрессизма, не имеющих никакого отношения к христианству. Здесь эволюционное наступление царства не нуждается в Боге и даже противопоставляется сверхъестественному Царству Христа здесь, в истории. Антиисторизм протестантских церквей виден в этом просветительском антропоцентризме, и не имеет ничего общего с теоцентризмом Церкви. Не увидев в истории ничего, кроме поражения, сторонники данных теорий хотят посюсторонней победы за пределами истории, эдакого реванша, золотого века. Это и выдает скрытое безбожие: можно *самим* прийти к царству, без вмешательства Бога. Главный вопрос к обеим версиям такой: хорошо, допустим Христос установил тысячелетнее земное царство, – тишь да гладь, да Божья благодать. Почему же тогда это царство закончится «кратким восстанием зла»? Почему нарушится эта безоблачная идиллия?

Кстати, премилленаристы утверждают, что зло в тысячелетнем царстве будет сдерживаться Христом Его властью. Но если бунт против Бога все же произойдет и в этом царстве, то что это значит? Христос перестанет сдерживать зло?! В том-то и дело, что у премилленаристов царит сплошное насилие: сначала Бог, несмотря на все большее падение человечества, должен искусственно ввести тысячелетнее царство, а затем столь же искусственно сдерживать зло вплоть до окончания этого царства. Это напоминает католическую

* Эрикссон отмечает, что «гражданская» форма милленаризма привела к тому, что «дважды в 20 веке значительное число немецких христиан отождествляло работу Бога в мире с политическими движениями своего времени: с военной политикой кайзера Вильгельма в 10-х годах и с гитлеровским нацизмом в 30-х» (Эрикссон М. Христианское богословие. – С.1020). Такое отступничество было и ранее. Разве немецкий христианин Гегель не считал прусскую государственность вершиной воплощения христианских идеалов, а Наполеона – мировой душой? (см. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х томах. – М., 1973. – Т.2. – С.255). Проблема здесь не столько в «гражданском милленаризме», сколько в том, что протестантизм упразднил отличие божественного от мирского, и поэтому мирское теперь может считаться сакральным, а сакральное – мирским. Небесное царствование Христа на земле в Церкви в связи с этим легко превращается в земное, политическое царство. Много раз протестанты писали, что только протестантские идеалы позволяют создать «нормальное» государство и «нормальную» экономику: милленаризм является логическим завершением этих воззрений.

идею о том, что Бог до падения первых людей сдерживает Своей благодатью конфликт души и тела. Интересно, что многие премиллениаристы даже считают, что в течение тысячелетнего царства мученики за веру воскреснут в новой нетленной плоти и будут смешиваться с другими жителями земли!¹²⁸¹ Идея кощунственная, если не сказать больше. Эти люди любят поговорить о том, что признание возможности отпадения человека от Бога означает, что Бог якобы терпит поражение. Но идея тысячелетнего царства говорит о том, что протестанты видят сплошное поражение Бога в истории: после того, как Христос вознесся на небеса, Он по сути оставил Свой народ, который без Него был обречен на полное отступление. Тот факт, что Христос в их схеме вынужден насильно вводить земное царство и удерживать его от зла, как раз и свидетельствует о том, что протестанты видят в Боге проигравшую сторону.

Уже говорилось о том, что концепция тысячелетнего царства напоминает иудаизм. Еще более иудейские тенденции проявляются в том, что премиллениаристы верят в обращение Христом чуть ли не всех евреев, которых Он приведет в Святую Землю, заново создаст национальное еврейское царство невиданной мощи. Протестантизм часто и обоснованно обвиняют в иудаизации христианства, а здесь перед нами просто-таки явное иудеохристианство! Не на этой ли доктрине базируется безусловная поддержка США любых действий государства Израиль? Не становится ли в таком случае Христос тем самым иудейским царем, которого так ждали евреи, и не увидев которого во Христе, распяли Его?! Конечно, в Библии говорится об обращении Израиля в последние времена (см. Рим. 11, 25-27), но ничего не сказано о государственном могуществе, о возжеленной земной империи. Напротив, Израиль сможет обратиться только потому, что забудет свои мессианские идеи, и воззовет к Истинному Мессии.

75. Премиллениаристы не представляют из себя единое течение, а насчитывают, как минимум, три направления: претрибулационисты, мидтрибулационисты и посттрибулационисты (от лат. tribulatio – терзание, мучение). Претрибулационисты считают, что Христос тайно придет за верными, и Церковь будет восхищена на небеса до наступления века скорби (чаши гнева, приход Антихриста); мидтрибулационисты полагают, что это произойдет во время периода скорби, а посттрибулационисты думают, что это будет после скорби. Таким образом, претрибулационисты верят не в два пришествия Христа, а в три! При этом только вера в Первое Пришествие Господа, Боговоплощение, здесь совпадают с православием: ни второе пришествие за верными, ни третье – для установления тысячелетнего царства, – не имеют аналогов в православии (учение о тайном приходе Христа за верными напоминает иеговистскую доктрину о том, что Христос незримо возвратился на землю в 1914 году, но это явно противоречит Писанию, где говорится о зримом приходе (см. Мф. 24, 30)). Если следовать за этой причудливой терминологией, то православные – амиллениаристы (поскольку отрицаем «земное тысячелетие») и посттрибулационисты (правда, у протестантов Христос приходит в конце скорби для основания земного «миллениума», а у нас – для воскрешения и Суда). Посттрибулационисты не едины, и образуют 4 направления: классическое, полуклассическое, футуристическое (к нему принадлежит уже цитированный здесь Д.Э. Лэдд) и диспенсационалистское. Такое обилие концепций в эсхатологических представлениях лишний раз доказывает, насколько сторонники реформации удалились от благодати.

Претрибулационисты верят не только в три пришествия Христа, они верят и в три воскрешения, и в три Суда! Воистину, – чудны дела последователей реформации! Три воскресения, – это воскресение всех мертвых верующих во время тайного прихода Христа, воскресение мучеников, погибших в период скорби, и воскресение неверующих (соответственно, три Суда). Заметим, что в некоторых вариантах этой доктрины (концепция «частичного восхищения») можно говорить о четырех воскресениях и четырех Судах! Даже реформатский теолог Луис Беркхоф в шоке от такой доктрины: «Теория премиллениаризма основывается на ничем не подтвержденной буквальной интерпретации слов пророков и полностью не способна принять ту духовную интерпретацию, которая дается словам этих пророков в Новом Завете. Эта теория делает царствие Божие земным и национальным, тогда как Новый Завет ясно говорит, что царствие Божие будет духовным .. Библия говорит о воскрешении и праведных, и неправедных одним-единственным дыханием (Ин. 5; 28, 29) и представляет воскресение праведных как воскресение в последний день (Ин. 11, 24). Эта же теория отделяет воскресение праведных от грешников периодом в тысячу лет. В противовес Библии эта теория говорит о трех (четырех) воскресениях и четырех судебных днях. Она не может объяснить, каким образом прославленные святые и грешники могут вместе жить и общаться в мире, в котором грех и смерть все еще присутствуют»¹²⁸². Разумеется, Беркхоф прав, хотя протестанту упрекать протестантов в буквализме – занятие не очень перспективное.

Можно привести такой аргумент для буквалистов: ваше учение о 1000-летнем царстве основано на первых десяти стихах 20-й главы Откровения Иоанна: как же быть с остальными стихами, которых более

30000? Конечно, этот аргумент является спорным: скажем, про празднование Преображения Христа в Библии буквально не сказано ничего, но мы, тем не менее, празднуем это событие, о котором упомянуто в Писании. Однако на людей, привыкших во всем опираться на «букву Писания», аргумент о «десяти стихах» должен производить некоторое впечатление. Баптист Эриксон предлагает анализ греческого текста Нового Завета против позиции претрибуляционистов о «двух вторых пришествиях»: «Претрибуляционисты утверждают, что слово *παρουσία* относится к восхищению, первой стадии возвращения Христа .. Однако внимательное рассмотрение терминов, обозначающих второе пришествие, не подтверждает такого различия .. Напр., в 1 Фес. 4, 15-17 термин *παρουσία* используется для обозначения события, которое трудно счесть восхищением: «...мы живущие, оставшиеся до пришествия (*παρουσία*) Господня, не предупредим умерших; потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними будем восхищены на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» .. Термин *παρουσία* используется также во 2 Фес. 2, 8, где говорится, что после великой скорби Христос открыто явлением пришествия Своего истребит беззаконника .. По их мнению именно *παρουσία*, а не *ἀποκαλύψις* или *ἐπιφάνεια* ожидается церковью в блаженном уповании. Но Павел выражает благодарность Богу за то, что его читатели обогатились всяким познанием, «ожидая явления (*ἀποκαλύψις*) Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1, 7) .. Петр пишет о радости верующих и награде им в связи с *ἀποκαλύψις*: «Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4, 13) .. верующим, которым пишет Петр воздастся честь и слава при *ἀποκαλύψις* Христа. Согласно же претрибуляционистским взглядам, церковь должна быть уже вознаграждена при *παρουσία*. Наконец, Павел говорит и о *ἐπιφάνεια* как об объекте упования верующего. Он пишет Титу: «ожидая блаженного упования и явления (*ἐπιφάνεια*) славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (Тит. 2, 13) .. использование различных терминов не свидетельствует о двухэтапном втором пришествии. Напротив, взаимозаменяемость этих терминов указывает на то, что речь идет об одном событии»¹²⁸³.

76. В концепциях премиллениаристов, кроме перечисленного, много любопытного. Например, 144 тысячи искупленных из Откровения Иоанна протестанты трактуют вполне буквально: это 144000 евангелистов, проповедников¹²⁸⁴. Подумать только, 144000 Билли Грэмов или Кеннетов Коуплендов! Даже непонятно, это проповедь Христа или Антихриста? Надеюсь, нас не ждут хотя бы 144000 Лютеров или Кальвинов. Правда, все эти проповедники будут из числа обращенных евреев... Флойд Баракман оригинально трактует не только 144 тысячи спасенных, но и 10 рогов зверя (см. Отк. 13, 1). У него это... «союз десяти арабских (мусульманских) государств Ближнего Востока»¹²⁸⁵. Замечательная политическая эсхатология «после 11 сентября»! (замечу, что книга Баракмана написана раньше этих событий). Сторонники миллениаризма пытаются защищаться. Нам говорят, что «тысячу лет» в 20-й главе Откровения нельзя понимать символично: «в Писании, когда слово «год» употребляется с цифрой, значение его всегда буквально»¹²⁸⁶. Автор, безусловно, знает о том, что в Послании Петра (2 Пет. 3, 8) говорится о тысяче лет как одном дне для Господа, но на него это не производит должного впечатления. Противники претрибуляционистов (восхищения до скорби) из числа самих протестантов указывают на то, что это учение не имеет глубоких исторических корней: оно возникло 170 лет назад в трудах известного проповедника Плимутских братьев Джона Дарби. Как видим, аргумент достаточно традиционный: Церкви было неизвестно это учение 18 столетий. Но разве это аргумент для протестанта? Уильям Макдональд легко парирует все возражения: «Доводы, построенные на том, чему кто-то учил или не учил, называют *ad hominem* (доказательство, рассчитанное на чувства убеждаемого) и считают не относящимися к делу. Вопрос должен стоять так: «Что говорит Писание?»»¹²⁸⁷. Перед нами, - классическое оправдание сектанства. Хорошо, что это цитата не из книги по сектоведению, где м-р Макдональд мог бы поkritиковать мормонов за то, что их доктрина не находит оправдания в течение 1800 лет истории христианства! Между прочим, это учение Дарби позаимствовал у юной шотландки Маргарет Макдональд, у которой в 1832 году было «пророческое откровение», - она, по сути, была предшественницей харизматов¹²⁸⁸.

Думаете, это останавливает сторонников многочисленных воскресений, пришествий и судов? Говорите, что в притче Христовой (см. Мф. 13, 24-30) пшеница и плевелы растут вместе до конца века? А г-н Макдональд утверждает, что это притча о Царстве Небесном, а Церковь – не Царство! Думается, что многие манипуляции с текстом Писания в этом вопросе основаны на том, что для большинства протестантов Церковь и Царство не имеют ничего общего, - они убеждены, как и критикуемые ими сектанты, что век Церкви закончился полной неудачей, вопреки словам о том, ад никогда не сможет победить Его Церковь. Разве в 109 псалме не сказано, что Христос будет сидеть одесную Отца, пока Его враги не будут положены

в подножие ног Его? Стало быть, Второе Пришествие Христа будет после антихристового правления. На это Макдональду нечего возразить, зато он не прочь заняться филологией. В ответ на возражение, что блаженное упование и явление славы в Писании едины по смыслу, он пишет: «Этот довод основывается на одном из синтаксических правил греческого языка, называемого правилом Грэнвилла Шарпа которое гласит: «Если два существительных, соединенных союзом «и» (греч. καί), стоят в одном падеже, причем перед первым существительным есть определенный артикль, а перед вторым нет, то второе существительное обозначает ту же личность или предмет, что и первое, и является продолжением его описания» .. в Тит. 2, 13 читаем: «Ожидая блаженного упования и явления славы». В греческом оригинале перед «блаженным упованием» стоит определенный артикль. Поэтому некоторые и утверждают, что, следуя правилу Шарпа, «блаженное упование» - то же самое, что и «явление славы» .. из правила Шарпа есть исключения .. даже если предположить, что благословенная надежда – то же самое, что и славное появление, ничто не может помешать нам смотреть на восхищение как на славное явление Христа Церкви, в то время как откровение будет Его явлением миру»¹²⁸⁹.

Этих господ ничто не проймет: они готовы отстаивать доктрину, неизвестную три столетия даже самим протестантам и взятое у юной харизматки с ее псевдооткровениями, только потому, что из правила Шарпа есть исключения! Конечно же, одновременность Второго Пришествия и явления славы Христовой следует не из синтаксических правил греческого языка, а из учения Церкви. Но некоторым протестантам так хочется придать своим еретическим измышлениям привкус научной основательности! Неужели это и называется строго следовать Писанию? Может, кто-то из новозаветных писателей написал о том, что Макдональду в его эсхатологии нужно руководствоваться исключениями из правила Шарпа?! Обсуждаемый автор отличился еще раз в своих апокалиптических построениях. Он считает, что «удерживающий» из 2 Фес. 2, 7-8 - это Святой Дух. Поэтому, дескать, Святой Дух не будет присутствовать в Церкви, как Он присутствовал, начиная с Пятидесятницы, Он не будет объединять грешников в Церковь: «Его служение будет напоминать то, что Он нес во времена Ветхого завета»¹²⁹⁰. Т.е. м-р Макдональд отрицает, что Церковь будет существовать во время последней скорби. Это лишний раз доказывает неверие протестантов в Церковь. Для них Церковь – это не Тело Христово, не непоколебимое основание истины, а преходящая историческая организация, напоминающая политическую партию, только с более долгим периодом жизни (впрочем, большую часть 2000-летнего срока Церковь, по мнению протестантов, не существовала).

Думается, учение о «восхищении до скорби» возникло просто потому, что протестанты привыкли чувствовать себя «святыми» и «спасенными». Да, Христос обещал, что Его ученики будут иметь скорбь в мире. Но нашим «юридическим святым» необходимы столь же юридические привилегии и на случай последних событий. Привилегия спасения у них уже есть, - теперь им захотелось привилегий и в скорби. За исключением 16 века, протестантам не пришлось испытать таких массовых гонений, как в ранней Церкви, гонения на католиков во времена французской революции или на православных в коммунистический период. У них нет традиции мученичества, или ощущения его особой святости. Какое мученичество приходилось испытывать американским протестантам? Отсюда боязнь мученичества и стремление обрести комфортные условия даже посреди скорби и зла. Когда-то верующим казалось очень трудным католическое учение о спасении через приобретение заслуг и несение жестких епитимий. В ответ появилась доктрина о спасении по вере, которая облегчала жизнь среднестатистическому верующему.

Теперь «общечеловеческому» сознанию американских протестантов трудно вынести мысль, что им тоже, как всем, придется пройти через невиданные скорби, - и вот, «по просьбам трудящихся», появляется претрибулационизм. Это мы уже проходили: «конца света» не будет в отдельно взятой стране (США), в которой будет процветать, и уже начало процветать 1000-летнее царство. Вот Джордж Лэдд справедливо спрашивает: «Зачем нужно это временное царство на земле, почему сразу не установить вечное Царство на новой земле?»¹²⁹¹. Наивный человек: как это зачем? Да чтоб людям хорошо было! Они так привыкли к земному комфорту, так дайте им небесный комфорт, но с мирской полнотой: чтоб было христианское законодательство, образование, культура, хорошие урожаи зерновых, и все наслаждались Богом без всяких жертв. Это раньше в Церкви говорили, что нужно жертвовать собой ради Бога. Но это невыносимо для спасенных, да еще и американцев. Что ж, нет проблем: получите 1000-летнее царство с полным жизнеобеспечением и с минимумом Божественного присутствия. Как это напоминает рай у мусульман...

77. Богословы протестантизма любят искать в Новом Завете оправдание своей теории о том, что Церковь отпала от Бога уже в начале христианской истории. Например, притчу Христа о закваске (см. Мф. 13 гл.) протестантские «диспенсационалисты» трактуют так: закваска – это зло, проникающее в Церковь уже на ранних этапах, и приводящее ее к полному отступлению от Бога (такое толкование имеется уже в «Библии

Скоуфилда»). Правда, есть неувязки: Христос Царство Божье уподобляет закваске, так что же, - Царство Божие – это зло?! Другая неувязка заключается в том, что в иудейской традиции закваска далеко не всегда означала зло. Как известно, квасной хлеб приносили в жертву на праздник опресноков (Лев. 23, 17), он символизировал обычную каждодневную пищу, посылаемую Богом для пропитания¹²⁹². Не получилось с закваской, придуман новый ход: 7 церквей Апокалипсиса - это, оказывается, семь исторических периодов Церкви. Ефесская - апостольская церковь; Смирнская - церковь периода гонений; Пергамская - обмирщенная церковь константиновской эпохи; Фиатирская - церковь средневековья; Сардийская - церковь реформации; Филадельфийская - церковь «миссионерского периода» (имеется в виду вторая волна реформации, расцвет неопротестантизма (баптисты и т.д.)); Лаодикийская - церковь-отступница последнего периода.

В этой схеме интересно уже то, что протестанты почему-то отступают от своего упрямого буквализма и трактуют Писание в данном случае символично. По какой причине они не толкуют эти семь церквей как общины, современные апостолу Иоанну, непонятно. Кроме этого, эта схема рушится и в фактическом применении. Например, Ефесская церковь, якобы символизирующая апостольский период, который протестанты обычно идеализируют, изображена не только радужными красками: она оставила свою первую любовь. Что же, еще в первом веке Церковь апостолов рассталась с Богом?! Известный ненавистник православия, баптист Рогозин, пишет: «Ефесская церковь подменила любовь ко Христу активностью и чистотой верования .. такое состояние церкви Христос называет духовным падением или отступничеством»¹²⁹³. Как видите, любовь ко Христу у м-ра Рогозина важнее чистоты верования, - типичное сектантское оправдание: ну и что, что я еретик, - зато люблю Иисуса! О недостатках Смирнской церкви в Откровении ничего не сказано – выходит, если верить протестантам, то церковь эпохи гонений (вплоть до начала 4 века) была чище и духовнее апостольской?! Наоборот, протестантские ученые любят говорить, что именно в это время Церковь якобы окончательно отступила от истины Христовой, сформировала учение о таинствах, утвердила иерархию и т.д. Известно, что в период гонений церковная жизнь была отнюдь не лишена недостатков: возникали ереси, было много отступников во времена гонений. Поэтому можно заключить, что трактовка Смирнской церкви как церкви послеапостольского периода неверна.

О Церкви времен императора Константина Рогозин, естественно, говорит в духе протестантского мифа о поглощении Церкви государством, о том, что св. Константин якобы никогда не был христианином, а был язычником, и прочее. Опровергать эти выдумки перед протестантами, - пустая трата времени. Иногда кажется, что подобные авторы предпочли, чтобы на римском троне сидел не св. Константин, а новый Нерон или Диоклетиан. Порой они придерживаются принципа «чем хуже, тем лучше». Насколько толкования Рогозина натянуты, можно проиллюстрировать на таком примере, - о Фиатирской церкви, которую Рогозин считает средневековым католичеством, Господь говорит: «знаю твои дела, и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых» (Отк. 2, 19). Рогозин видит в этом стихе ни что иное, как намек на учение о спасении через дела, аскетизм и индульгенции у католиков!¹²⁹⁴ Можно только пожалеть плечами... Что же тогда означают слова о «последних делах», которые больше «первых»? Ведь для протестантов средневековье – это этап все большей деградации католичества, а здесь вроде бы выходит наоборот. Заметим, что Христос не осуждает эти «дела», «веру» и «любовь», а баптист Рогозин осуждает, - при чем же здесь католичество? Какое «идоложертвенное» (стих 21) едят католики?

78. Сардийская церковь, в которой Рогозину видится реформация, выведена в Откровении не слишком радужными красками: неужели большинство протестантов согласится с этой картиной? Ведь Спаситель говорит этой церкви: «ты носишь имя, будто ты жив, но ты мертв» (Отк. 3,1). Если это о реформации, то под этими словами подпишется любой православный! Как ни парадоксально, но наш «богослов» соглашается с этой оценкой: «Протестанты протестовали против грубых злоупотреблений и заблуждений папской церкви, будучи сами, во многих случаях, людьми невозрожденными. У многих протестантов было головное познание и внешнее принятие основных догматов христианства, приведшее к организационному отделению от католичества, но у них не было внутренней перемены сердца и духовного выхода «из мира сего» Люди, принявшие на себя руководство новым движением, мало имели духовного опыта и быстро перевели новую Церковь на основы прежнего, хотя и «обновленного» формализма .. Вожди протестантизма склонны были рассматривать свои дела .. чем-то основательным .. но Христос «не находит, чтобы дела их были совершенны», доведены до уровня апостольской церкви .. Протестантизму надо было многое «вспомнить», во многом «покаяться», многое исправить .. К сожалению, в рядах протестантизма этого не наблюдалось. По сей день великое наследие реформации мелькает, уплывает, испаряется. Модернистский протестантизм и модернистский католицизм вскоре найдут общий язык и торжественно объединятся. Эта объединенная церковь и будет частично «великой блудницей», невестой антихриста»¹²⁹⁵.

Если исключить упоминание о «великом наследии реформации», то православные согласятся практически со всем, что здесь написано: протестантские вожди были обмирщены не менее католических, лютеранство переродилось в схоластику, головное христианство, еще быстрее католиков (т.н. «высокая схоластика» 17 века), деградация реформационных исповеданий очевидна, сближение протестантских и католических «обновленцев» превращает западное христианство в нечто антихристианское. Любопытно, что Рогозин, комментируя слова Христа «не изглажу имени его из книги жизни» (Отк. 3, 5), говорит, что это опровергает «модернистское» учение о вечном спасении и невозможности отпадения. Согласен, опровергает. Только почему же это учение «модернистское»? Напротив, оно самое что ни на есть «традиционное», - его придерживался сам Кальвин, да и другие представители реформации. Вообще, если истоки реформации по Рогозину так плохи, то продолжение, очевидно, должно быть еще хуже. Как же быть тогда с исповедуемым им баптизмом? Если верить ему, то Филадельфийская церковь, якобы церковь периода протестантского миссионерства в Индии, Китае, Африке, - это чуть ли не возвращение к апостольским временам. Но достаточно обратиться к свидетельству самих протестантов 18-19 века (см. выше подборку цитат из книги Е. Уайт), и мы заключаем, что они сами совершенно не мыслили этот период как возврат к апостольской чистоте. Странно получается: реформация все больше деградировала, но после нескольких столетий ее падения вдруг возник «новый апостольский период».

У Рогозина явно что-то «не срывается». Еще одна странность: Ефесская церковь основательно критикуется Богом, а Филадельфийская, - нет. Что же, м-р Рогозин, 18-19 века – лучшее время в истории христианства?! Между прочим, одна из околупротестантских сект (с примесью язычества), «церковь Уитнеса Ли», под «Филадельфийской церковью» понимает, естественно, себя. При этом говорятся очень даже правильные слова (по поводу Отк. 3, 8): «Реформированная церковь.. отреклась от имени Господа, деноминировав себя, взяв себе множество других имен, таких как «лютеранская», «уэслианская», «англиканская», «пресвитерианская», «баптистская»¹²⁹⁶. Иными словами, каждая протестантская «деноминация» при желании (которого хоть отбавляй) может объявить себя «филадельфийской церковью», отбросившей прежние заблуждения. И каждый раз это будет обман. Хорошо, конечно, что Рогозин порицает экуменизм, Второй Ватиканский собор и адвентизм. Плохо, что он пытается найти в Откровении оправдание той версии протестантизма, к которой принадлежит он сам, и это заставляет его лгать. Что поделаешь, - работа такая.

79. Для многих теологов реформационных исповеданий весьма характерны работы под названием «Богословие Нового Завета» или «Библейское богословие». При этом предполагается, что данное богословие – это разъяснение богословия Писания в его собственном историческом контексте, собственных терминах и категориях¹²⁹⁷. За этим скрывается известная протестантская идея о том, что есть особое богословие Библии, послеапостольское, патристическое, схоластическое, реформационное. Скажут: но разве это не так? С одной стороны, да: есть определенные типы и эпохи богословия. Но с другой стороны, протестанты подчеркивают эволюционизм, «деградацию», «искажение» первоначального учения Церкви. В этом случае «богословие Нового Завета» - это как бы восстановление изначального богословия 1 века, которое затем было извращено, пока реформация не «восстановила» чистоту апостольской эпохи. Отбрасываются 2000 лет, и якобы получают взгляды новозаветных авторов в «чистом виде». Ложность этой доктрины очевидна даже для многих протестантских теологов. Герхард Хазель говорит о том, что среди 11 теологов, занимавшихся реконструкцией новозаветной теологии в период между 1967 и 1976 годами, не найдет и двух, которые «пришли бы к согласию относительно природы, функции, метода и границ новозаветной теологии»¹²⁹⁸. Впрочем, у протестантов всегда было трудно с согласием, но здесь дела, видимо, совсем плохи...

Проблема состоит в том, что протестанты склонны проецировать собственные разногласия на книги Нового Завета. В исследованиях по новозаветному богословию они выделяют «богословие Павла», «богословие Иоанна», «богословие Луки», и даже.. «богословие Иисуса» (!) (богословие Христа, изучаемое наряду с богословием Павла, Луки и других не может не шокировать). В связи с этим А.М. Хантер обращает внимание на употребление определенных выражений в разных книгах Нового Завета: в синоптических евангелиях это «Царство Божие», у Павла – «быть во Христе», у Иоанна – «ставший плотью Логос». Он говорит: «Теперь обособьте каждое из этих словосочетаний, и посмотрите, что из этого может выйти. Ваше исследование по теме «Царство Божие» может увести вас вспять, через иудаизм к Ветхому Завету и, вероятно, даже (как это случилось с Отто) к древней арийской религии. Изучение формулы Павла «Во Христе» может увести вас назад к эллинистическому мистицизму (как это случилось с Дейсманом). Ваше исследование проблемы «Логоса» может увести вас через Филона к Платону и стоикам»¹²⁹⁹. Но ведь протестанты поступали так уже с 16 века! Ложно понимаемое «богословие Павла» затмило для них весь осталь-

ной Новый Завет. От двух тысячелетий христианства можно абстрагироваться, если ты собрался восстановить теологию авторов Нового Завета, но можно ли при этом отвлечься от собственных протестантских взглядов? Не выливается ли при этом «новозаветное богословие» в очередное оправдание богословия реформации?

Протестанты понимают эту проблему. Леон Моррис не скрывает, что мы читаем сочинения новозаветных авторов сквозь призму многих столетий и с позиции совсем иной культуры. Как же тогда избежать приписывания собственных доктрин библейским авторам? Моррис вообще выражает пессимистическую точку зрения: «Мы не в состоянии реконструировать теологии Петра, или Иакова, или даже Павла, ибо мы ни в коей мере не располагаем достаточным материалом для этой цели, у нас нет указания на то, что из написанного им новозаветный автор считает наиболее важным для христианской теологии»¹³⁰⁰. Но если мы не в состоянии ничего «реконструировать», то как же можно жить в Божьей истине, переданной через апостолов?! Тогда мы погружаемся в густой мрак непознаваемого и гибнем в нем. Роберт Морган предлагает следующий выход из тупика: «теолог не обладает такой свободой, как историк. Он не может сказать: «Вот так традиция понимала христианство, но для меня этот выбор – мертв». Уж если он собирается оставаться христианским теологом, он должен быть в состоянии объявить о своей преемственности с традицией, а это означает: ткать узор своих собственных воззрений из нитей, которые тянутся из прошлого»¹³⁰¹.

Итак, протестантский автор осознает необходимость Предания, которое и позволяет «реконструировать» взгляды новозаветных авторов. К сожалению, за этими словами не кроется соответствующих дел: в лучшем случае протестанты готовы говорить о преемственности с «традицией» до реформации, а дальше нити, из которых г-н Морган собрался ткать свои «узоры», обрываются. Из нитей, тянущихся из Виттенберга, Женевы или Цюриха, можно соткать только уродливый узор. Тупик протестантизма в том, что саму теологию они понимают как сумму знаний, полученную в университете, т.е. схоластически. Если католики могли бы добавить к этому необходимость участия в таинствах Церкви, то у реформаторов такой необходимости нет. Остается голый и амистичный интеллектуализм. Исходя из него, невозможно прийти к сознанию апостольских воззрений. Остается только «реконструировать» теологии Павла, Иоанна, Петра и т.д., а потом находить между ними «противоречия» (протестантские теологии говорят о «допаулинистских» традициях в церкви, противопоставляя им «паулинистские», иными словами, протестантские), т.е. все более расчленять и разрезать текст Писания. В действительности же, чтобы уяснить смысл богословия Нового Завета, необходимо жить жизнью Церкви, благодаря которой новозаветные книги появились на свет, - нужно постоянно пребывать на Христе. Только тогда становится понятным, что есть лишь одно богословие – богословие Церкви, а не измышления каждого отдельного протестанта.

80. Обсуждая проблемы «новозаветной теологии», реформатские теологи не упускают случая напасть на церковное понимание таинств. В связи с этим, особенно «досталось» апостолу Иоанну. Шестая глава его Евангелия, где ясно говорится о таинстве причастия, не дает покоя людям, которые отвергли приобщение Христу. В ход идут предсказуемые аргументы. Леон Моррис, например, считает, что контекст слов Христа в 6-й главе Иоанна говорит против евхаристической трактовки: его слушатели не были готовы к пониманию этих слов. Простите, но из евангелий мы видим, что даже апостолы Христовы часто не были готовы к пониманию Его слов и деяний. Это можно отнести даже к периоду после Воскресения. Моррис думает, что «плоть» в 6-й главе, - это совсем иное, нежели «тело» на Тайной Вечери. Безусловно, этим термины могут иметь различные значения, но из жизни древней Церкви мы знаем, что применительно к таинству Евхаристии эти слова употреблялись как синонимы. Фраза, характерная для протестанта: «Невероятно, что единственная вещь, необходимая для вечной жизни, - это выполнение литургических правил»¹³⁰². Очевидно, Моррис пытается объяснить, что сторонники причастия сводят слова Христа о вкушении Плоти и Крови к выполнению обрядов, за которые потом получают вечную жизнь, но это – не «паулинизм» (спасение по вере), следовательно, церковная трактовка видится «абсурдной».

Но Христос не сводит вечную жизнь только к таинству причастия: там же, в 6-й главе, Он говорит о вере в Него как условии вхождения в вечную жизнь. Моррис предлагает примитивную протестантскую ловушку: либо вера в Иисуса спасает нас, и тогда не нужно причастия, либо «литургические обряды», и тогда не нужна вера. На самом деле, человек спасается через веру, но именно поэтому он участвует в литургии, где причащается Господу Распятому и Воскресшему. Быть может, Моррис имеет в виду протестантские служения, где реального причастия не происходит? Он пытается приписать Церкви грубо материалистическое представление о таинствах, как будто все православные или католики думают о Евхаристии как о пережевывании куска пищи (Господи, помилуй!). Джеймс Данн говорит о том, что надо «крошить и жевать Его плоть»¹³⁰³, и поэтому думает, что эти слова означают веру, правда, не указывая текстов

Писания, где «пить Кровь Бога» означало бы «верить». Сектанты из «церкви Уитнесса Ли» полагают, что евхаристическое толкование 6-й главы означало бы, что нужно есть «мясо физического тела»¹³⁰⁴. Между тем, Моррис, сам не желая того, говорит слова, свидетельствующие в пользу православного учения: «иудеи часто использовали метафору еды и питья для обозначения принятия чего-то в самое свое существо. Это не обязательно подразумевает физический акт поглощения пищи»¹³⁰⁵. А кто сказал о физическом акте поглощения пищи? Да, мы принимаем Тело и Кровь Иисуса в уста, но это не означает, что мы совершаем своими зубами нечто, что мы делаем во время приема обычной пищи, - нет, мы через уста принимаем Христа в «самое свое существо».

Одеберг пишет, что причастная трактовка слов Иисуса у Иоанна тождественна тому взгляду, представителем которого выступает Никодим в 3-й главе: реалистические выражения Иисуса относятся к предметам земного мира, а не к предметам небесного¹³⁰⁶. Но у православных высказывания Христа из 3-й и 6-й глав Иоанна относятся именно к небесным предметам: таинству крещения и причастия Телу Христову, которое находится на небесах. Вопрос в том, что протестантские авторы не могут соединить небесное и земное, которые были соединены в Богочеловеке, и соединяются в таинствах. У них, если в крещении вода, то не может быть благодати в воде, а если Евхаристия, то в хлебе и вине не может быть Тела и Крови Господа. Но всех перецеполял Джордж Лэдд, который утверждает: «Мы приходим к выводу, что Иоанн не был сторонником таинств .. он ничего не говорит о крещении и евхаристии .. он исправляет тех, кто воспринимал таинства буквально, и описывает их прежде всего как символы. Настаивая на жизнетворном влиянии Духа, он пытается опровергнуть веру в магию таинств»¹³⁰⁷. В общем, апостол Иоанн выходит у Лэдда образцовым протестантом! Как-то путанно: то Иоанн против таинств, а то он за таинства-символы, но против «магии». Протестантские соавторы Лэдда даже сочли нужным сделать примечание к этим выражениям, полагая, что его выводы являются неоправданными и необязательными.

81. Есть не так уж много книг, написанных сторонниками радикальной реформации, где они, касаясь причастия, не упомянут о том, что «сие есть Тело» - это на самом деле «символ Тела», «сие означает Тело» и прочее. Однако современные переводчики Нового Завета пишут: «как бы не интерпретировались эти слова, перевод должен в точности отразить их буквальный смысл. Такие переводы, как: «это означает тело Мое» (Moffatt) или «это представляет тело Мое» (Williams) не могут быть рекомендованы»¹³⁰⁸. Т.е. нельзя навязывать словам Христа собственное неверие в Его присутствие в Евхаристии. Мы читаем, что Христос, «взяв хлеб, благословил (εὐλοῦντας), преломил и дал им» (Мк. 14, 22). Благословение протестанты обычно понимают как просто условный знак, молитву, но не сообщение благодати. В пособии для переводчиков Писания сказано, что глагол «благословлять» на некоторых языках воспринимается как акт освящения, переводится как «возложить святость на» или «сделать это святым»¹³⁰⁹. Воистину это так: Христос дарует, сообщает всего Себя хлебу, возлагает Себя на хлеб, вбирает хлеб в Себя.

Что же касается возражений против буквального понимания слов «сие есть тело Мое», то специально для протестантов можно привести высказывание лютеранского теолога начала 18 века Иоганна Буддеуса: «Когда говорят: Бог есть человек, а человек есть Бог, то такое предложение называется личным, ибо оно предполагает личное соединение во Христе, и без такого соединения той и другой природы во Христе, я никогда не мог бы сказать, что Бог есть человек, а человек есть Бог .. Но совершенно ясно, что вообще разные природы не могут быть смешиваемы между собой, и потому нельзя сказать: божественная природа есть природа человеческая»¹³¹⁰. Вот поэтому христиане понимают слова Иисуса буквально, но никто не думает, что природа хлеба и природа Тела Христова тождественны. Попытка приписать христианам буквальное «поедание» Плоти Иисуса неверна еще и по той причине, что речь идет о прославленном Телe, свойства которого были иными. Блаженный Феофилакт Болгарский, комментируя эпизод с «неверием Фомы», говорит: «Каким образом тело нетленное оказалось имеющим раны и было осязаемо рукой человеческой? Все это было делом снисхождения, ибо тело, вошедшее через запертые двери и потому тонкое и легкое, было свободно от всякой грубости. А чтобы уверить в воскресении, Господь показывает его таким и для того воскрес, имея знаки креста и раны. Также если Он и ел, то ел не по нужде для тела, но для удостоверения в воскресении»¹³¹¹. Когда святые отцы говорили, что можно будет касаться руками до тел блаженных в воскресении¹³¹², то, очевидно, предполагалось то же, что и у блаж. Феофилакта: святые по воле Божьей могут сообщать свои телам осязательность. Господь по Своем воскресении ради нашей немощи дал Свое Плоти непроницаемость, «физичность» присутствия для того, чтобы ученики нисколько не сомневались в Его восстании из мертвых. В том же смысле нельзя прикоснуться и к ангельской плоти.

Итак, воскресшую проницаемую Плоть Христа, лишенную земной массивности и действия земных законов, нельзя «пережевывать зубами», как клеветнически думают о нас протестантские теологи. Однако

воскресшая плоть не безплотный дух, не некое рассеиваемое газовое облако, но плоть, существующая в «небесных границах», которые не отделяют Христа от дольного мира, а, напротив, в которых Он сообщает Себя нам в причастии. У протестантов слишком много «физики» в понимании причастия, и слишком мало «метафизики» Воскресшего Христа. Впрочем, баптист Эриксон, например, осознает, что «небо, являясь одновременно местом и состоянием, в первую очередь представляет собой все же состояние. Отличительный признак неба – не какое-то конкретное местоположение, но состояние блаженства»¹³¹³. В другом месте тот же автор приводит ожидаемое для протестанта сравнение воскресения тел с метаморфозой окаменевшего бревна или пня: сохраняются общие очертания и форма предмета, но изменяется структура¹³¹⁴. Т.к. протестанты сравнивают современного, падшего человека с соляным столпом или статуей, то воскресные плоти для них – это как оживление камня. Реформатская антропология неумеренно пессимистично оценивает состояние повреждения человеческой природы, но данная аналогия (с оживлением окаменевшего пня) может считаться уместной: духовное тело воскресения отличается от нынешнего так же, как живое дерево от окаменевшего.

Таким образом, то небо, где Своей плотью находится Иисус – это не физическое место, Его Тело – не физическое тело с его массой, притяжением к земле, непроницаемостью и пространственно-временной ограниченностью. Об этом Теле нельзя сказать, что оно находится «в одно время в одном месте», как мы говорим о вещественных телах нашего космоса, – оно не сковано связями этого мира, оно «не от мира сего». Это тело не ветшает и не стареет, оно не меняется с течением времени. Наши времена и эпохи – для него не преграда. Именно поэтому православные говорят о «Голгофе в таинстве Евхаристии»: все события, произошедшие с Богочеловеком, с Его Плотью во время земной жизни одновременны нам в литургии. Протестантам не хватает понимания того, что вечность соединяется здесь с нашим преходящим временем. Иногда они как будто приближаются к такому пониманию: «Между событием и провозглашением этого события существует динамическое единство, потому что само провозглашение является частью события. Невозможно акцентировать в первую очередь события как прошлое или текущее провозглашение; они неразрывно связаны по двум причинам. Вне провозглашения (εὐαγγελιον) исторические события не могут быть поняты должным образом: как искупительные деяния Бога. Более того, вне провозглашения эти события были бы только историческими событиями прошлого; но в провозглашении они становятся текущими искупительными событиями»¹³¹⁵. Получается, что прошлое становится настоящим только в проповеди, в слове. Но это слишком ничтожно, ведь реально мы не становимся причастными «искупительным событиям», мы только слышим о них, верим в них.

Эдуард Швейцер (не путать с Альбертом) говорит: «Истинное присутствие Христа в вечере Господней – такое же, как в Слове, ни больше, ни меньше»¹³¹⁶. Но о Писании – не сказано, что оно Тело Христово, иначе пришлось бы заключить, что оно проницаемо, как Его воскресшее Тело, что оно – Бог! Учитывая повышенное внимание протестантов именно к слову, выходит, что чтение библейских повествований о событиях прошлого для них и есть главный источник приобщения к Христу. Здесь нет ощущения того, что в Евхаристии время течет от вечности к нам, от потустороннего берега существования к нашему, соединяя их. В литургии прошлого нет вообще: время течет в вечности, жертва Христова, Его отдавание Себя нам совершается здесь и сейчас. Временная преграда между нашим временем и временем Его земной жизни не разрывается, как если бы она была препятствием, но все времена собираются в Нем: мы живем в Его времени, а не в нашем. Ему не нужно преодолевать тварное время: Его преславное Тело может быть в любых временах в один и тот же момент, и любые времена могут быть в Нем одновременно; Его Тело не нуждается в том, что поочередно проходить каждый момент времени, оно все их вбирает в себя и благодатно скрепляет собой. У протестантов же жизнь Христа на земле оказывается законсервированной в прошлом, как и Его Тело на небесах: здесь мы можем только проповедью вернуть эти события в настоящее, но не соединиться с ними реально в служении Богу. В нашем времени одно мгновение как бы чуждо другому: всегда происходят изменения, прошлое уходит безвозвратно, и нет вечного. В литургии мы оказываемся в едином мгновении Христа, которое называется вечностью.

82. Если угодно, у литургии статичное время: мы движемся вдоль времени литургии, но само ее время неподвижно, – в нем в каждом моменте содержится весь Христос, но не много Тел Христовых, а одно Тело, в котором присутствуют моменты литургии и объединяются в один вечный миг причастия, преображения хлеба в Плоть. Даже у лютеран этот момент ослаблен. Например, Буддеус пишет: «Не возражай, что Христос слова «сие есть тело Мое» сказал раньше, чем ученики Его стали вкушать хлеб, и что, таким образом, обратился в тело Христово еще до вкушения (ante usum)»¹³¹⁷. Т.е. только в момент вкушения хлеб становится Плотью. После же вкушения он перестанет быть Плотью. Тут нет чувства, что время литургии

входит в вечность Христову, что времена так же проницаемы для Его воскресшей Плоти, как и пространства. Нет, тело Христово «допущено» у лютеран только на мгновения причастия. В данном случае внешним образом вечность Спасителя проникает в тварное время лютеранского служения, сопresentствует. Т.е. не существует «божественных времен» литургии, а «есть только миг между прошлым и будущим», небольшая часть времени литургии «вырезана» для присутствия Тела Христова. У лютеран время службы разлагается на моменты, и один момент «вырван» для сообщения Христа. В православии мы зрим неразложимое, нетленное время литургии, прозрачное для Господа, Его Плоти и Крови, время, которое не прижимает нас к земле, но возносит на небеса.

Все знают фразу Шекспира: «распалась связь времен». В протестантских «причастиях» это именно так. Но в литургии православной все времена связаны Плотью и Кровью Христовой, - в этом и состоит бытие Церкви. В сотворенном времени каждый миг как бы уничтожается, чтобы возник новый: материи нет в прошлом, она в настоящем, она течет, а течь означает уничтожаться и возникать, меняться, - нашего тела нет в прошлом и будущем, его нельзя там осязать. Тварная длительность отрицает себя, у нее может быть только отрицательное единство с собой, если пользоваться гегелевским выражением. В мысли прошлое можно реанимировать, но только мысленно. В литургии нет уничтожения времени, чтобы возникло новое время: разве можно представить, чтобы Тело Христово в литургическое время «уничтожилось» и вновь «возникло», безвозвратно оказалось в прошедшем, или было недоступно в будущем, было «раздроблено» на частицы времени?! Иными словами, то, какими мы были, уходит; то, какими мы будем, еще не пришло; этого не происходит с Телом Христовым в Евхаристии (оно неизменно), это не происходит с временем причастной службы: здесь нет «выныривания» из одного момента в другой, из одного исчезающего небытия в другое, один миг не отчуждает, не выталкивает другой; все мгновения прозрачны для других, отдают себя друг другу, и в этом жертвенном единстве они отданы Христу, пронизаны Его Плотью: перед нами исцеленное время.

Карл Барт так говорит о времени Христа: «То, что Иисус Христос пришел .. мы называем прошлым. Но как неуместно было бы сказать об этом событии, что оно в прошлом. Прошло как раз не то, что Иисус Христос пострадал, и не то, что Он совершил, прошло скорее бывшее до Него — мир человека, мир непослушания и беспорядка, мир нищеты, греха и смерти .. Он, очевидно, является началом нового другого времени .. в котором нет преходящести, но .. которое имеет прошлое, настоящее и будущее .. Его время не завершается, оно продолжается в движении из прошлого в настоящее и в завтра. У него нет ужасающей беглости нашего настоящего ../ Не настоящее, каким мы его знаем, в котором каждое «сейчас» есть лишь прыжок от уже не существующего к еще не существующему! Разве это настоящее, это порхание в тени Аида. В жизни Иисуса Христа нас встречает другое настоящее, которое является Его собственным прошлым и потому не является безвременностью, ведущей в ничто .. Когда христианское сообщество смотрит назад на то, что произошло в Христе .. когда оно живет этим воспоминанием, то это не просто воспоминание, не то, что мы называем историей. Это раз и навсегда произошедшее обладает силой божественного настоящего. То, что произошло, происходит и, как таковое, будет еще происходить»¹³¹⁸. Конечно, силой божественного настоящего обладает все произошедшее или когда-либо еще могущее происходить, в том смысле, что для Бога все события являются как настоящие. Вопрос в том, как мы становимся причастными этому времени Христа? Как в жизни каждого из нас проходит время греха и смерти? Как мы вкушаем плоды победы Христовой? Барт говорит о «воспоминании», но оно все равно отделяет наше время от Христова: мы приближаемся к Нему только интеллектуально, а не реально, существенно. Если настоящее, прошлое и будущее все-таки сохраняются даже в Евхаристии, то мы не исцелены. Только приобщаясь всем существом к Нему в причастии, мы преодолеваем барьеры прошлого, настоящего и будущего, и входим в настоящее Его воскресения.

Барт прав, что Его время не завершается, потому что в литургическом времени нет всеразделяющего перехода от этого мига к иному, когда Христово навсегда осталось бы позади. «Сверхтекучесть» нашего времени ушла в причастии, но Свет Его богоносной Плоти, огонь Его сверхнебесного Тела преобразуют наше время в божественную форму: Христос в нас, и мы не «временимся» к смерти, мы «временимся» к жизни вечной, «происходит» только вечное. Но в конфессии, к которой принадлежит Барт, почти забыли о времени литургии, и вынуждены оставаться в земном времени, где только полеты вблизи тьмы inferнального провала. Литургия сплетает все атомы времени в небесном, сверхпротяженном, телесном присутствии Господа. Кто-то может сказать, что в литургии время Христово и наше время существуют параллельно. Нет, они неразрывно соединены, - это и есть положительное, Христово богочеловеческое единство, союз времен. Ныне нет места прежней разобщенности звеньев цепи времен, они не «разобраны» как номинали-

стические, эгоистичные, обособленные единицы, но, подобно людям в Церкви, едины во Христе. «Сверхвременное время», время «с точки зрения вечности» службы в храме изменяет нас, делая подобными Христу. Сошла вечность, и преобразила наше тлеющее и стареющее время: его раны, отделяющие один миг от другого, заросли, ибо оно вылечено ранами Христа, его язвы зарубцевались, бездонная пропасть между соседними моментами времени заполнена вечностью, они соединены Его Воскресшей Кровью. Теперь время течет не к аду, но длится в Царствии Небесном, и это «длание» мы и называем литургией.

83. Англиканский теолог 16 века Ричард Хукер как-то сказал: «Никто не оправдывается по вере в учение об оправдании верой»¹³¹⁹. Эти слова следовало бы выбить над входом в каждое протестантское учебное заведение. Тем более, что это учение протестанты приписывают ап. Павлу, и до сих пор посвящают ему огромное количество исследований. Англиканский епископ Николас Райт в связи с этим отмечает, что «Евангелие создает не христианскую «тусовку», а общину. Если отталкиваться от традиционных, устоявшихся представлений об оправдании, мы неизбежно рискуем впасть в индивидуализм .. на эту удочку попались даже некоторые проповедники так называемого «Евангелия», утверждающие, что каждый оправдывается и спасается сам по себе. Но у Павла ни в проповеди, ни в «следствии» из нее, т.е. в учении об оправдании, ничего подобного не найти»¹³²⁰. Найти, конечно, нельзя, но индивидуализм реформации, ее непрерывный вождизм должны же на чем-то базироваться. Подходящий повод в Писании был найден. Им нет дела до того, что св. Павел был противником всяческих разделений и ересей, в которых они сами погрязли всем своим существом. Разве никто не знает: им нужно найти «оправдание» своим действиям. И они нашли оправдание в учении об оправдании.

В своей книге Райт задает типичный для постреформационной эпохи вопрос о вере: «Можно ли считать, что она – некое «действие», посредством которого я могу снискать милость Бога, а если нет, то зачем она нужна?»¹³²¹. Предполагается, что если вера – исключительное действие Бога, то, по сути, она не нужна для спасения вообще. А если она – только мое действие, то благодать Бога для спасения становится излишней. Поскольку подавляющее большинство протестантов отказывается видеть в вере «заслугу», то они выбирают доктрину последовательного предопределения: в этом случае в вере нет особой необходимости, т.к. человек не участвует в ее обретении, – было бы абсурдно думать, что человек получает веру, потому, что он верит. Епископ Райт задает еще один вопрос в том же духе: «что же такое праведность – природное качество, или дар Божий?»¹³²². В обоих вопросах есть определенный тупик. Это все равно, что спросить: «Сколько будет дважды два, – семь или восемь?». Ни в первом, ни во втором случае не хватает синтеза противоположных идей, есть только разрыв. Ведь можно просто сказать, что человек соучаствует в получении веры от Бога, но эта простота чужда реформированным конфессиям. Аналогично с праведностью: почему бы не сказать, что праведность – это пребывание человека в Боге, и Бога в человеке, их соединение в благодати? Нельзя же представлять себе праведность как вливание чужеродной и посторонней божественной субстанции в человека, ведь тогда это останется только праведностью Бога, тогда человека ни в коем случае нельзя было бы называть праведным и святым, он будет непричастным Его святости. Если праведность – природное свойство, то зачем тогда Бог? Конечно, в православии есть слова, объясняющие эти вопросы: «обожение», «благодатное преображение», «бог по благодати», но протестантам они не очень известны, поэтому задаются вопросы, способные еще больше запутать людей, и увести их вдаль от спасения.

84. Протестантские толкования Писания удивляют в том плане, что выработана новая система соответствий, и это напоминает мутации в биологии. Тоже, вроде бы, человек, но налицо явные уродства. Конечно, они не замечают этого, да и многие ли из нас видят уродства в себе? Как исцелиться от них, – вот в чем вопрос. Например, протестантская партия дает задание: опорочить Деву Марию. Задание немедленно исполняется. Говорят, что Дева Мария не занимала особо привилегированного положения в том, что касается доступа в «присутствие Иисуса»¹³²³. При этом каждый протестант уверен, что он легко, в одно мгновение, имеет к Богу такой же привилегированный доступ, как Сам Иисус! Праведная Елизавета прямо называет Деву «Матерью Господа». Вы думаете, что это заставляет протестантов именовать Ее Богородицей? Ничуть не бывало! Баптист Макдональд пишет очень знакомые слова: «Библия никогда не называет Марию богородицей. Она действительно была матерью Иисуса, а Иисус – это Бог, но все же будет доктринальным абсурдом говорить о том, что у Бога есть мать. Иисус существовал от вечности, в то время как Мария была конечным творением .. Она была матерью Иисуса лишь в Его конечном воплощении»¹³²⁴. Старая несторианская песня. Правда, поет ее человек, который наверняка не исповедует несторианскую христологию. Здесь нужно задать простой вопрос: Кого родила Дева Мария? Праведная Елизавета на этот вопрос ответила, а вот

ученый богослов Макдональд не смог. Интересно, что он пишет «богоматерь» с маленькой буквы, - как и советские атеисты.

Слова Иисуса о том, кто является Его матерью или братом (см. Мф. 12, 46-50; Мк. 3, 31-35), всегда были любимы протестантами. Конечно же, они видят в этом запрет «обожествления Марии» (а кто обожествляет?). Естественно, нам пытаются внушить, что этими словами Христос «унижает» Свою Мать, и поэтому говорится: «Для Марии было более похвально исполнять волю Божью, чем быть Его матерью»¹³²⁵. Как будто Она не исполняла Его волю, став Его Матерью! Здесь искусственно противопоставляется исполнение воли Божьей и исполнение обязанностей Матери. Аналогично, протестанты порой пишут так, как если бы Господь не чтит Свою Мать, как велит заповедь. Безусловно, Христос ставит духовное родство выше физического, но это не значит, что Божья Мать как-то «унижена». Она не смогла бы быть Его Матерью, если бы еще до Его рождения не стала с помощью Божьей духовно ближайшей к Сыну. Настоящая мать та, которая является не только биологической, но и духовной матерью: Пресвятая Дева была именно такой. Но протестантов такая логика не устраивает, и они пытаются доказать, что в словах Марка «ближние Его пошли взять Его» (Мк. 3, 21) имеются в виду Мать Божья и Его братья¹³²⁶. Заметим, что в греческом языке выражение «ближние Его» означает чьих-то друзей или близких приятелей, и далеко не обязательно может означать «семью» или «Мать». В Евангелии от Иоанна мы можем прочесть, что Его братья в Него не верили, поэтому под «ближними» можно понимать Его сводных братьев, сыновей Иосифа от первого брака.

Но про Его Святую Мать нигде не сказано, что Она не верила в Него, да и помыслить такое было бы кощунством. Блаж. Феофилакт Болгарский трактует «ближних» как «людей из одного с Ним отечественного города или даже братьев»¹³²⁷, но ничего не говорит о Матери. Митрополит Филарет слова Христа о матери и братьях толкует так: «Сердцеведец знал тщеславные помышления Своих братий, и не желал, чтобы на Его Пречистую Мать ложилась хотя бы малая тень Ее участия в их помышлениях. И в сем случае Господь только сообразовался с правилом Матери Своей – всячески уклоняться от славы человеческой и не отличаться от других. Вместе с тем Он самым делом исполнял то, чему учил словом: *иже любит отца или мать не паче Мене, несть Мене достоин*. Он делом показал, что любит земную Мать Свою совершенно, но не паче Отца Своего небесного, и Свою сыновнюю по человечеству любовь приносит в жертву делу Божию»¹³²⁸. Наверно, все дело в том, что у православных есть любовь к Матери Христа, а у протестантов нет. Как видим, у св. Филарета нет противопоставления любви к Богу и любви к Матери Бога, - он говорит о том, что Бога мы должны любить более, чем кого бы то ни было, но это не значит, что мы не должны любить Мать Господа. У протестантов же иная логика: если мы любим Иисуса, то пытаемся всемерно осквернить имя Его Матери.

Характерно, что комментируя «Magnificat» Марии, протестанты находят повод, чтобы покритиковать почитание Девы, полагая, что Богородицу будут называть «Благословенной», но от Нее не исходят благословения¹³²⁹. Околопротестантские сектанты Уитнесса Ли вообще оставляют 48 стих 1-й главы Евангелия от Луки, где говорится, что Деву Марию будут прославлять все роды, без комментариев: на другие стихи Нового Завета у них нашлись обширные толкования, а в этом месте зияет красноречивая пустота вместо любви к Богоматери. Ангел называет Марию «Благодатной», но для протестантов и это не помеха: они говорят, что Мария только «получатель», а не «раздаватель» Божьей благодати, Она не является источником благодати для других¹³³⁰. Тут мы наблюдаем последствия протестантской антропологии, согласно которой человек мертв, и может быть только пассивным восприимчиком благодати, но не таким ее сосудом, через который она может передаваться другим. Это, разумеется, противоречит Новому Завету, где благодать могла передаваться от одного человека к другому через совершение чудес или таинств Церкви. Как можно говорить, что Богоматерь не является источником благодатных благословений, если Она родила Первоисточник благодати - Господа Иисуса Христа? Если же Она удостоилась этого, и Христос нигде не отверг этого достоинства, то и сейчас Она ниспосылает благодать, но не как Свою собственность, а по воле Божьей.

Человек может содействовать Богу в сообщении благодати другим людям, если он, конечно, свят. Но если мы «соляные столпы», как верят протестанты, тогда через людей благодать не может передаваться другим. Между прочим, если даже Богородицу будут только *называть* «Благословенной», как пишет Макдональд, то у протестантов и это практически не выполняется: много ли раз в протестантских текстах так говорится о Божьей Матери? В этом и состоит последовательный протестантизм: если вы не молитесь Божьей Матери, но все-таки нередко говорите о Ней как о Благодатной и Благословенной Матери Бога, то может появиться мысль, - как же можно Ей не молиться и Ее не прославлять? Следовательно, желательно исключить любые эпитеты в Ее адрес, даже библейские. Один католический автор в связи с этим высказал интересный упрек: «Если римская церковь, почитая святых, виновна в грехе идолопоклонства, то .. Англикан-

ская церковь виновна в том же, имея десять церквей, посвященных Деве Марии, и одну только церковь, посвященную Христу»¹³³¹. Понятно, что любая церковь посвящена Христу, поскольку святые без Него - ничто, но этот католик прав: непоследовательно отрицать почитание Девы Марии, но в тоже время оставлять храмы, освященные в Ее честь. Поэтому-то поздняя реформация уничтожила и этот остаток благоговения перед Пречистой. Чувствуя, что 1-я глава Евангелия от Луки говорит в пользу почитания Богородицы, протестантский автор спешит «перестраховаться» и заявляет, что эти тексты не свидетельствуют о том, что Дева Мария должна быть объектом почитания. Правда, Сама Пресвятая говорит, что «сотворил Мне величие Сильный» (Лк. 1, 49), но правнуки реформации сделали все, чтобы уничтожить даже напоминание об этом величии Девы.

85. Многие протестантские теологи считают братьев Иисуса Его родными братьями, и находят указания на это даже... в псалмах. Вот, например, Пс. 68, 9: «Чужим стал я для братьев моих и посторонним для сынов матери моей». Г-н Мак-Артур считает это намеком на отвержение Христа Его Матерью и братьями¹³³². Святые же отцы трактовали этот текст иначе. Св. Афанасий Великий первую часть этого стиха (про братьев) толковал как оставление Христа учениками во время страдания¹³³³ (Божья Матерь, как мы знаем, не оставила Его). Блаж. Феодорит Киррский видит в этом стихе печаль Давида от разлучения с родными и близкими¹³³⁴. Характерно, что даже кальвинистские комментаторы Женевской Библии трактуют этот стих в более или менее традиционном духе: «От преследуемого несчастьями псалмопевца отвернулась даже его собственная семья»¹³³⁵. Никто из столь разных авторов не нашел в этом стихе намека на то, что у Божьей Матери были родные дети, кроме Иисуса. Но... на безрыбье, и рак – рыба! Неоднократно отмечалось, что сторонники реформации не понимают особого значения девственности. Именно поэтому девственен Христос, и Иоанн Креститель, именно поэтому должна быть девственна Мать Христа, т.к. девственность (и физическая, и духовная) – полная отдача себя Господу. В этом смысле Бог мог воплотиться только от совершенной девственницы, от Той, Которая без остатка отдаст Себя Ему. Если это отрицать, тогда непонятно, почему Бог не мог родиться от земных родителей, подобно рождению Иоанна Крестителя от праведных Захарии и Елизаветы? Говорите, не было бы божественной личности? Но если допускается всеокрушающее действие Бога, то с этим не будет никаких проблем. Проблема в том, что у протестантов нет ощущения, что Дева Мария *действительно* Матерь Самого Бога.

Деве Марии опять «не повезло» в протестантских толкованиях на Лк. 11, 27-28. Баптист Сперджен категорически отрицает, что «Мария знала о Христе больше других», а потом даже заявляет, что «нам не следует невежественно восклицать: «Блаженно чрево, носившее Тебя»: он благодарит Бога за то, что баптисты имеют к Нему такую же близость, как и Дева Мария»¹³³⁶. По сути, перед нами – пересмотр Евангелия, ибо Христос ни в коем случае не говорит той женщине, что ее слова невежественны. Если баптисты так же близки к Господу, как и Дева, пусть они скажут: являлся ли им ангел и называл ли их «благодатными», говорил ли через них Бог, что прославит их во всех родах? Почему же их не избрал Бог стать Его Матерью? Если людям не стыдно и после этого, то спросим их: действительно ли они думают, что знают о Христе не меньше Той, что родила нам Премудрость Божью и хранила в Своем сердце все слова о Господе? Если они скажут «да», то вот вам и невежество, ибо безумие – ставить себя на один уровень с Той, Которая Самим Духом Святым названа Матерью Господа*.

Блаж. Феофилакт данные стихи комментирует следующим образом: «Он ублажает тех, которые соблюдают слово Божие, впрочем, отнюдь не с тем, чтобы Свою Мать лишить ублажения, но с тем, чтобы показать, что и Она не получила бы никакой пользы от того, что Его родила и питала сосцами, если бы не имела всех прочих добродетелей»¹³³⁷. Его Мать была наделена всеми добродетелями, иначе не Она была бы Его Матерью. У протестантов другое мнение: «Не отрицая блаженства Марии, Христос не одобряет и стремления возвести Марию в предмет поклонения. Родство Марии с Ним как Его физической матери не дает ей большей чести, чем тем, кто слушает Слово Божие и повинуется ему»¹³³⁸. Во-первых, никто не делает из Девы Марии объект поклонения, но, как мы уже убеждались, протестанты вообще очень плохо понимают разницу между «почитанием» и «поклонением»; во-вторых, протестанты всегда любят разрывать физическое и духовное, - для православных физическое и духовное в Божьей Матери неразрывно связаны, иначе это оскорбляло бы Ее Сына: Она более, чем кто бы то ни было слушала Его слово и повиновалась

* Для протестантов это вовсе не безумие. Они легко уравнивают себя с Самим Христом. И делают это не только нынешние харизматы. Уже Шлейермахер в начале 19 века писал: «никогда Он не утверждал, что Он единственный посредник... все, кто примыкали к Нему и составляли Его церковь, должны были быть такими посредниками вместе с Ним и через Него» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. – С.251). Верно, конечно, что каждый христианин может быть посредником в деле спасения других. Но если отрицать *единственность* посредничества Христа, то мы вынуждены будем признать равенство каждого христианина Христу. Сам же Господь говорит: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14, 6). Протестантская тенденция уравнивать всех членов Церкви между собой в конце концов порождает идею о равенстве всех с Искупителем мира. Кроме того, это является следствием протестантской антропологии: если человек совершенно мертв, то при «возрождении» человеческое в нем не облагораживается Богом, но полностью вытесняется божественным, - получается «бог в человеческой оболочке».

Ему; в-третьих, если Христос «не отрицает блаженства Марии», то почему его отрицают протестанты, а если и признают, то лишь мысленно, без молитвенного общения с Богородицей?

Свое понимание протестанты пытаются протащить даже в перевод Священного Писания. Скажем, в современном переводе Библии они передают соответствующее место у Луки так: «женщина из толпы воскликнула: «Блаженна Мать, родившая и вскормившая Тебя!». Но Он сказал: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его!»¹³³⁹. Слова женщины переведены даже более «мариологически», чем в оригинале, поскольку в греческом тексте слова «Мать» нет. Однако далее мы видим явное противопоставление: «но Он сказал», - намек на то, что Христос как бы отрицает блаженство Своей Матери; думаю, что и «мариологическая» часть этого перевода понадобилась для контраста: «Блаженна Мать» - «но Он сказал». Опять-таки, в оригинале читаем: αὐτὸς δὲ εἶπεν (Он же сказал)¹³⁴⁰. Конечно, δε можно перевести как «но», хотя в большинстве эпизодов это переводится иначе, либо не переводится совсем. В любом случае δε – это более слабое противоположение, чем ἀλλὰ. Думается, что данный перевод понадобился, чтобы хоть как-то задеть имя Пренепорочной Девы. В то же время, в переводе 1-й главы Евангелия от Луки протестантские авторы допустили вполне «мариологический» перевод Лк. 1, 42: «Елизавета воскликнула: «Благословенная из благословенных!»¹³⁴¹. Текст оригинала близок к этому («благословенна ты в женах» или «среди жен»), но здесь благословение получилось еще явственнее, хотя и не буквально по тексту. Остается задать вопрос: почему же вы не чтите «Благоловенную из благословенных», если таковой Ее величает Сам Господь Бог?

Иногда протестанты пытаются проявлять некое благочестие по отношению к Божьей Матери. Они говорят, что Дева Мария занимает почетное место среди женщин Нового Завета, но никогда не скажут, что самое почетное. Это напоминает позицию лютеранских авторов относительно почитания святых, когда они говорили не о религиозном почитании, а только о гражданском (cultus civilis). Т.е. это всего лишь определенное уважение к Божьей Матери, но никак не благоговение. Надо сказать, что нередко не хватает даже обычного уважения. Нам говорят, что Она не Царица Неба, не женский символ в Троице и не богиня¹³⁴². Последние два термина являются прямо языческими, и никто из православных их не принимает. Что же касается «Царицы Неба», то кем еще может быть Мать Небесного Царя? Если не вкладывать в этот титул смысл «богини», то он будет отражать христианское почитание Девы. Когда утверждают, что о Ней мало сказано в Писании, а преданиям верить нельзя, то, во-первых, если это Предание Церкви, то ему нужно верить, иначе необходимо выбросить Библию и стать полным сектантом; во-вторых, достаточно хотя бы первой главы у Луки, чтобы понять, что не чтить Ее невозможно.

Это было понятно практически всем до начала 16 столетия, но с тех пор на свет родилось очень много «непонятливых» людей. В этом их беда. О чем говорить, если даже слова, сказанные Господом с креста, где Он поручает Иоанна Богородице, а Свою Мать – Иоанну, баптист Макдональд комментирует так: «Назвав мать «жено», Господь не проявил неуважение. Но примечательно, что Он не назвал ее «Мать». Не урок ли это для тех, кто хотел бы возвеличить Марию до преклонения?»¹³⁴³. Вопиющая ложь, ведь Христос говорит Иоанну: «се, Матерь твоя!» (Ин. 19, 27). Этот баптист, видимо, не знает, что обращение «Жено» к Матери «при посторонних считалось тогда более почтительным и даже более сердечным, чем слово «мать»¹³⁴⁴. Если человек, называющий себя христианином, даже в крестном обращении Христа находит выступление против почитания Богоматери, и считает нужным лгать, - значит, им овладело безумие, и он «не ведает, что творит». За что же он так ненавидит Мать Христа?!

86. Протестанты пишут: «Нам следует помнить о Ней как о «благословенной между женами», олицетворяющей добродетели, которые, если не считать рождения Спасителя мира, доступны любой женщине. В Своем качестве Обычной Женщины Она исполняет множество ролей – смиренной служительницы Бога, идеальной девственницы, образцово преданной матери, ученика Христа, соучастницы страданий Христа»¹³⁴⁵ (последнее выражение похоже на католическое, но, видимо, только внешне). Сказали, так сказали! Разве большая часть протестантов может считать Деву Марию «идеальной девственницей», если они твердят, что у Нее было много детей?! А фраза «Обычная Женщина, родившая Воплощенного Бога», - это противоречие в определении. Либо одно, либо другое. Как «скромно» звучит: добродетели, доступные любой женщине, «если не считать» рождения Спасителя! Но поскольку была добродетель рождения Бога, значит, и остальные добродетели превосходили всех. За этим кроется определенный взгляд на роль Девы в рождении Христа. Еще император-иконоборец Константин 5 Копроним (741-774) рассуждал так: «он, держа в руках кошелек, набитый золотом, спросил о цене его. Ему ответили, что стоит он очень много. Тогда он выпрянул золото из кошелька и повторил свой вопрос. Ему ответили, что теперь он не стоит ничего. Вот

так и Мария, сказал Константин: пока носила в себе Христа, была достойна чести. А родив Его, уже ничем не стала отличаться от других женщин»¹³⁴⁶.

Через 800 лет подобные взгляды разделяли представители секты мельхиоритов, учившие, что Дева Мария была лишь каналом, через который «божественная плоть Христа явилась на землю», и меннониты, считавшие, что Христос не облекся плотью, родившись от Марии, но принес на землю «небесную плоть», т.е. Он не родился от Марии телесно¹³⁴⁷. Здесь просматривается точка зрения, что Бог, что-то позаимствовав у человека при воплощении, осквернился бы, т.е. по-протестантски противопоставляется «чистое» духовное и «грязное» материальное. Если Дева Мария – просто канал для прихода Бога в мир, то Ее почитание, конечно, невозможно. Но это не христианская позиция: христиане верят, что Бог действительно воплотился от Ее плоти и крови, поэтому Она должна быть особенно чиста, иначе получалось бы насильственное действие Бога, что абсурдно и кощунственно. Тем более, если Бог может насильственно войти в любого человека и освятить любую грешницу для Своего рождения, то не нужно было бы всей истории Ветхого Завета; это можно было бы сделать еще в эдемском саду. Это знакомый нам протестантский волюнтаризм в понимании Бога. Барт, например, утверждает: «Подлинная божественность и подлинная человечность Иисуса Христа в их единстве не увязаны с тем, что Христос зачат Святым Духом и рожден Девой Марией. Правомерно сказать лишь то, что Богу было угодно стать действительностью и открыться в этой форме и в этом образе»¹³⁴⁸. Кальвинистский своевольный Бог чувствуете здесь: проскальзывает воззрение, что Богу было необязательно воплощаться от Девы, Он мог бы это сделать и непосредственно, иначе Его всемогущество будет ограничено. Прямо высказать такую точку зрения протестанты не могут, и тогда появляется учение об абсолютной пассивности Богоматери в воплощении Логоса. Она, как и все протестанты в спасении, никак не содействует вочеловечиванию Сына. Это полностью уничтожает смысл Воплощения. Если нет свободного ответа на призыв ангела, если Та, к Которой обращаются, не является Достойнейшей, то действия Всевышнего становятся бессмыслицей. Или это кальвиновский Бог насилия, который обращается с людьми, как с камнями.

Немецкий историк Брендлер правильно заметил о Лютере: «Контрреформация целенаправленно и сознательно проникала в ту брешь, которую Лютер принес в благочестие людей конца средневековья .. Мария не гневается, как Бог-Отец, если она любит, и не обращается к услугам дьявола, что направить людей на путь добра, как это делает Он. Она просто мать, тревожится за детей своих, и больше ничего .. неудивительно, что с ней простой католический народ стал идентифицировать свою веру»¹³⁴⁹. Мы знаем, что в католичестве образ гневного Бога мог противопоставляться любящей Матери, что порождало тенденции к Ее обожествлению, поэтому протестанты отвергли Ее почитание, но их образ Бога был еще менее христианским. Возможно, здесь есть причина и следствие: отвергнув образ милосердной Матери, протестанты пришли к образу ненавидящего Бога (не исключен и обратный вариант: реформаторы окончательно избрали образ гневного Бога, разрушив представление о любящей Матери). Сравнение византийского императора Божьей Матери с кошельком и золотом неуместно: Небесное Золото выбрало для Себя достойнейший сосуд, и Его благодать навсегда осталась в Его Матери как Святейшей святых: благодать уходит из человека, если он падает в грех, но Пресвятая Дева умножала Свои добродетели и возрастала в благости Божьей. На Деву излился величайший поток благодати, но он не оставил Ее, потому что Она постоянно была едина с Богом.

87. В своем толковании Писания протестанты порой прибегают к неожиданным аргументам. Скажем, им доставляет много хлопот 16 стих 16 главы у Марка, поскольку в нем говорится, что нельзя спастись без крещения. Очень утомляет читать у различных авторов, что Христос здесь не говорит о «возрождающем действии» крещения, т.к. во второй части стиха говорится, что «кто не будет веровать, осужден будет». Вот видите, говорят нам, здесь ничего не сказано о крещении, поэтому – «ура!», «да здравствуют простая вода и полное отсутствие благодати!», «приветствуем пустые знаки и символы, которые совсем не нужны для нашего спасения!». На самом деле все сказано уже в первой части стиха: «кто будет веровать и крестится...». Стало быть, для спасения необходимы жизненная вера и крещение, но если нет веры, то одно крещение не спасет нас, иначе оно было бы магическим, что так любят осуждать протестанты. И не надо писать, что в 150 местах Нового Завета говорится о спасении по вере, поэтому крещение не спасает: во-первых, часто эти места приводятся без малейшего повода (а там, где повод есть, на самом деле нет этого учения); во-вторых, а в скольких местах Нового Завета говорится о спасении по делам? Примитивные рассуждения на тему «или вера, или крещение» могут удовлетворить только самих протестантов, да и то не совсем: зачем-то, уж не знаю зачем, но они все же крестятся. У г-на Мак-Артура мне встретился тот самый «неожиданный» аргумент, о котором я упомянул в начале: он сомневается в истинности последних 12 стихов 16 главы у Марка, и поэтому говорит: «не следует формулировать никаких догм, основанных только на

них»¹³⁵⁰. Т.е. человек чувствует «недоброе» для своих единоверцев в 16 стихе и поспешил «застраховать» ересь. Предание Церкви, признавшее подлинность этих стихов, его не волнует. Но даже ссылка на «ненадежность» окончания Евангелия от Марка не спасает положение, поскольку о спасительном действии крещения говорится и в других местах Нового Завета (см. напр. Деян. 2, 38 и т.п.).

88. Нигде так не чувствуется ложности протестантского буквализма в толковании Писания, как в их трактовке Песни Песней. Вдруг оказывается, что целые столетия эту книгу истолковывали искаженно, но вот теперь люди, вооруженные новейшей научной методикой толкования, зададут всем «жару». Известно, что уже древнееврейские авторы трактовали эту книгу как любовь Бога к Израилю, вопреки протестантской точке зрения, что в древности этого толкования не было. Не смущает протестантов и то, что даже в Библии короля Иакова (1611) в начале 1-главы Песни Песней говорится: «1. Любовь Церкви ко Христу. 5. Церковь признает свое несовершенство. 7. Церковь молится о том, чтобы быть причисленной к Его стаду»¹³⁵¹. Эти слова, конечно, не входят в текст книги, но они отражают ее понимание, которое и в начале 17 века было традиционным. Все начало меняться с конца 18 века в протестантской среде. А ныне наступили другие времена, и люди хотят только буквализма даже здесь¹³⁵². Утверждают, что здесь описывается человеческая любовь. Потрясающее открытие! В конкретном преломлении оно выглядило так: «Самое .. яркое описание женского тела представлено в образе сада или источника .. основное внимание направлено на женское влагище, которое сравнивается с прекрасным и душистым садом и полноводным источником. Все это – распространенные на древнем Ближнем Востоке образы женского влагища»¹³⁵³.

Мы понимаем под запертым садом указание на девственность Богоматери или чистоту Церкви, а здесь все просто и физиологично. Мак-Артур постоянно подчеркивает, что в книге говорится об интимных отношениях¹³⁵⁴, но тогда многое становится странным. В книге ни разу прямо не упоминается Имя Божие, но, согласно протестантам, говорится об эротических отношениях, причем на довольно-таки страстном языке: вас это не смущает? Если никакого символизма нет, то наш «ветхий человек» будет соблазнен текстом Песни Песней и сочтет его за некий аналог «Кама-сутры». В этом случае включение этой книги в состав Библии окажется загадочным, ведь Писание должно не разжигать, а спасать души. Говорят, что не нужно принижать человеческую любовь, т.к. это пренебрежение к заповедям Божьим¹³⁵⁵. Согласен, не нужно. Но если верно буквальное значение Песни Песней, то почему ни в одной книге Нового Завета нет такого детального описания любви в ее физическом аспекте? Как объяснить, с точки зрения буквализма, такую, например, особенность этой книги: «Постоянно мы находим в ней существительные мужского рода, сопровождаемые прилагательным женского рода или глагольным окончанием, употребляющимся в отношении женского рода, и – наоборот: существительные женского рода, сопровождающиеся прилагательными мужского рода, или – существительные в единственном числе, а сопровождающие их глаголы во множественном числе, и – наоборот. Точно все это – неважно; что ни в каком человеческом литературном произведении это невозможно, и свидетельствует о том, что эта книга принадлежит миру, где нет разделений на роды, числа и подобные земные понятия»¹³⁵⁶. Почему возлюбленная названа грозной, как полки со знаменами? «Буквалисты» не находят на это вразумительного ответа. Своими толкованиями они только отталкивают людей от великой, таинственной и святой книги Песни Песней.

89. Трудности, связанные с буквалистскими трактовками, возникают у протестантов и в других местах Библии. Скажем, знаменитое пророчество Исаии (Ис. 7, 14) о рождении Сына Божьего от Девы. Некоторые протестантские авторы полагают, что Исаия имел в виду, что сын родится у него, т.е., по сути, солидаризируются с иудейскими толкователями¹³⁵⁷. Сегодня многие протестантские авторы стали склоняться к тому, что это пророчество имеет историческое исполнение (Ис. 7, 15-16) и футуристическое исполнение (Мф. 1, 22-23)¹³⁵⁸. Таким образом, предлагается, скорее, иудеохристианское толкование. Традиционная мессианская трактовка размывается. Между тем, св. Василий Великий и в последующих стихах (ст. 15-16), которые кажутся протестантам «историческим исполнением», видит мессианское: «Еммануил употребляет по плоти детскую пищу – масло и мед. Впрочем, находясь в младенческом еще состоянии, по обитающей в Нем силе благодати, прежде совершенного возраста, отвергает Он лукавое, и избирает благое»¹³⁵⁹. Более того, святитель Василий и 17 стих трактует в мессианском смысле: «Кажется, что пророческое слово делает намек на последние дни, по страдании Господнем, когда началась осада Иерусалима Римлянами»¹³⁶⁰. Грубый буквализм всегда появляется там, где ослабела благодать.

90. В протестантских толкованиях Писания всегда встретишь что-нибудь утешительное. Вот яркий пример. Когда протестанты в очередной раз начнут цитировать вам вторую заповедь, «не сотвори себе кумира», то можно в ответ процитировать им такой комментарий их единоверцев: «Идол – по еврейски «песел», т.е. «вырезанный из дерева или камня», от слова «пасал» - «вырезать»¹³⁶¹. В греческом переводе

Библии это слово передается как εἰδωλον, т.е. изображение языческого божества. В латинском переводе получится «не сотвори себе sculptile», т.е. скульптуру, статуэтку. Таким образом, к православным иконам буквальное значение этих терминов подходит довольно плохо. Икона – это не вырезанный из дерева и камня идол, это не скульптура и не статуэтка. Уж скорее католикам следовало бы опасаться подобных значений данных слов, поскольку статуи распространены как раз у них. Я понимаю, что данное замечание не разрешает еще вопрос в пользу почитания икон, но, по крайней мере, не дает права цитировать вторую заповедь в целях иконоборчества. Нигде в Библии мы не встретим утверждения, что идол (кумир) – это изображения Христа или христианских святых. Заметим, правда, что далее во второй заповеди говорится, чтобы люди не сотворили себе «никакого изображения» (Исх. 20, 4). Это могло бы формально относиться к иконам, но из контекста Ветхого Завета ясно, что речь не идет о ортодоксальных изображениях, – изображали же ангелов. Речь опять о язычестве, затмевающем истину единобожия.

91. Анализируя различные комментарии к Писанию, можно уловить определенную разницу между кальвинистами и баптистами. Например, кальвинистские авторы трактуют «дни творения» как периоды¹³⁶² (напоминает наших «эволюционистов»). Баптисты, естественно толкуют «дни» буквально¹³⁶³. При этом категорически отвергается точка зрения, согласно которой миру более десяти тысяч лет. Опять-таки, всемирный потоп трактуется баптистами как потопление всей земной суши, в то время как реформатские авторы избегают конкретизации в этом вопросе¹³⁶⁴. Обращает на себя внимание, что догматическая позиция баптистских теологов в комментариях к Писанию выглядит более однозначно, чем у их реформатских коллег. Скажем, кальвинисты защищают крещение детей, но делают это таким образом, чтобы не отвергнуть противоположную позицию баптистов, настаивая на том, что крещение у реформатов и посвящение детей Богу у баптистов – это приблизительно одно и то же. Баптисты в комментариях на Деяния и Первое послание к Коринфянам однозначно осуждают пятидесятническое «говорение на языках»; кальвинисты в этом вопросе стараются соблюдать «нейтралитет». Наконец, баптисты однозначно выступают за «тысячелетнее царство»; кальвинисты «бесстрастно» перечисляют различные позиции (выбирай, какую хочешь?).

Выводы из всего этого могут получиться странные. С точки зрения стандартных учебников по сравнительному богословию, кальвинизм, безусловно, «ближе» к православию, чем баптизм. И детей они крестят (хотя понимание крещения не таинственное, а символическое), и известный «сакраментализм» в причастии часть кальвинистских церквей сохраняет. У кальвинистов существует некоторая преемственность со старой европейской культурой; у баптистов ее трудно наблюдать. Но 20 век ясно показал, что протестантские исповедания, в которых сохранились остатки католического благочестия, находятся в жесточайшем кризисе. Библейский критицизм у лютеран и реформатов (сюда можно добавить и полупротестантов-англикан) ощутимо заметнее, чем у баптистов. Если этим исповеданиям недостает «сакраментализма», то, по крайней мере, традиционный западный интеллектуализм у них присутствует. Тем удивительнее наблюдать рост исповеданий, где такого интеллектуализма нет, – «Карлов Бартов» там не встретишь. Альфред Уайтхед так говорит о движении методистов: «Это движение было столь же бедно новыми идеями, сколь необычайно насыщено яркими эмоциями. Оно стало первым значительным указанием на все более расширяющуюся пропасть между традициями теологии и современным интеллектуальным миром.. оно не смогло обратиться к какой-нибудь значительной интеллектуальной традиции, которая объяснила бы их способ понимания.. в истории идей это стало примечательным событием, когда западное духовенство было поколеблено в своем доверии к конструктивному разуму»¹³⁶⁵.

Очень простая «диалектика»: излишнее доверие разуму в эпоху схоластики приводит к излишнему недоверию в неопротестантизме. Если угодно, чем больше сектантства, тем меньше разума. Оскудение благодати приводит не только к атрофии мистического чувства, но и интеллектуальных способностей, к скудоумию. Но именно такой тип протестантизма более жизнеспособен. Отбросив последние остатки мистики в кальвинизме, исповедания «второй волны» реформации избрали такой вариант «мирского протестантизма», который менее подвержен революционным изменениям, т.к. это более последовательный протестантизм: миру сложнее изменить его, поскольку он сам плоть от плоти этого мира. Могут спросить: а как же пятидесятники, ведь это вроде бы рост мистицизма? Но в том-то и дело, что харизматическое движение – это такой «мистицизм», когда ощущение мистического омертвело; это мистика людей, которые не могут чувствовать мистическое и даже не понимают, что это такое. Тот факт, что баптисты менее подвержены влиянию библейского критицизма еще не говорит о том, что они стали ближе к православию, чем реформаты или лютеране. Читая авторов этих исповеданий, чувствуешь живую мысль, не до конца уничтоженное восприятие божественного. Но при чтении баптистских или пятидесятнических проповедников взгляд не задерживается нигде: только «спасенность», «святость», «восторги» и некоторые элементы само-

критики. Божественное здесь присутствует лишь на мысленном, но не на жизненном уровне. Миру, отступившему от Христа, не нужно слишком уж на это возражать. Поэтому неопротестантизм будет существовать стабильнее, чем непоследовательные протестанты 16 века, сменяясь все более радикальными группировками.

92. Поскольку протестантские авторы говорят об искуплении как «удовлетворении» Божественному правосудию, интересно проследить их толкования на Страсти Господа. Комментируя слова Христа «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27, 46), Макдональд говорит, что Бог-Отец «отнял любовь от Своего Сына. Это было то разделение с Отцом, которое вырвало из сердца Иисуса крик, красиво названный Элизабет Браунинг «сиротским воплем Еммануила»¹³⁶⁶. Ему вторит Сперджен: «Его Отец иссушил священный поток мирного и сладкого общения.. Никакого общения с Богом, Отцовская любовь перестала изливаться в Его сердце.. Христос лишился света, который превращает существование в жизнь.. Перед нашим Господом было выжненное поле, которое некогда было безграничным полем общения с бесконечным Богом .. Представьте себе заблудившегося ангела, серафима, потерявшего Бога! Представьте себе, что он абсолютно свят, но оказался в ситуации, когда не может найти своего Бога! .. Он безгрешен и во всем доверяет Богу, и в то же время его охватило невыносимое чувство отчаяния от того, что рядом нет Бога. Он оказался в стране под названием «Нигде», в несуществующем месте за спиной у Бога ././ Он подчинился участи быть оставленным Богом, но после трех часов молчания Его чистая и святая суть, Его любовь больше не могут терпеть это.. Он не жалуется на страдания, Он хочет прекратить пытку не из-за них, а из-за нравственной боли .. Ты навсегда Бог для Меня, а Я - несчастное существо, Я не спорю с Тобой .. С первого взгляда мне показалось, что Господь *потерял рассудок от горя*, утратил умственное равновесие .. какое-то время Он ощущал, что Бог против Него и поэтому вдалеке. Неудивительно, что святая душа Христа дрогнула, соприкоснувшись с бесконечной справедливостью Бога .. Бог отвернулся от Него так, как Он отвернулся бы от настоящего грешника. В Боге ярче всего сияет необъятная любовь, но она не затмевает Его неумолимую справедливость»¹³⁶⁷. В другом месте Сперджен говорит: «Все Его существо затмилось сверхъестественной смертной тенью ././ Отцу было угодно заставить Его страдать .. Не терновый венок, не бичевание, не крест заставили Его кричать, а тьма, страшная тьма жизни без Бога, которая обволокла Его разум и довела до грани, за которой начинается безумие»¹³⁶⁸.

Это – классические рассуждения об «агонии Иисуса» в духе западного христианства. Люди думают, что Отец на какое-то время перестал любить Сына! Неужели это злочестие теперь называют верой?! Разве возможно, чтобы Бог, Который есть любовь, хотя бы на миг перестал быть любовью?! Это означало бы смерть Бога. Не на это ли намекает выражение о «сиротском вопле» Христа? Сиротой кто-то становится, когда умерли его родители. Такое впечатление, что в момент возгласа с креста, прежний, любящий Бог умер, и появился Бог гнева. Конечно же, это богохульство – думать, что Отец может возненавидеть Сына, отвернуться от Него, потому что Сын представляет грешников. Сперджен, правда, утверждает, что и в этот момент Отец любит Сына, но ведь у протестантов Отец еще должен выразить Свою бесконечную справедливость, и заставить Своего Сына страдать... Эта идея о сражении в Боге любви и справедливости – настоящее безумие. Это ужас, от которого у Сперджена содрогается Иисус. Содрогаются ли от таких мыслей сами протестанты?

93. Если думать, что Христос лишился света, превращающего существование в жизнь, то почему Он не умер еще во время трехчасовой тьмы? Если же под этим понимается полное прекращение благодати Божьей, то в этом случае человечество и божество во Христе должны были бы «разделиться», что абсурдно. Сравнение Христа с «заблудившимся ангелом», который в невыносимом отчаянии находится в стране «нигде», вызывает возмущение. Ангел, потерявший Бога – это демон. Ангел в стране «нигде» - это сатана в аду. Да, Христос добровольно принял на Себя всю полноту человеческой богооставленности, и добровольно сошел в ад, пережив адские муки на кресте, но сравнивать Его, воплощенного Бога, с отчаявшимся ангелом, - нечестиво. Похоже, Сперджену нравится рассуждать о Христе, доведенном до безумия, до потери рассудка, об Иисусе, Который хочет прекратить пытку и не может больше терпеть, и Которого без остатка затмевает смерть. Здесь «обезбоженность Иисуса» трактуется как частичное разделение божественной и человеческой природ во Христе. Человек и Бог в Иисусе, если и не отделяются совсем, то, по крайней мере, удаляются друг от друга: еще миг, - и будет полный разрыв. Адвентистка Елена Уайт пишет: «Ужасными искушениями сатана терзал сердце Иисуса. Спаситель не мог видеть, что ожидает Его за порогом смерти. Зримо Он не представлял, как выйдет из могилы Победителем. Ничто не говорило о том, что Отец принимает Его жертву. Зная, насколько грех отвратителен Богу, Иисус опасался, что будет навечно разделен с

Отцом. Он испытывал такие мучения, какие предстоят каждому грешнику, когда Господь уже больше не будет ходатайствовать за грешный род ././ Он был сражен грехами мира, возложенными на Него»¹³⁶⁹.

Неясно, что понимается под «искушениями», которыми сатана терзал сердце Господа? Если это внутренние искушения, то они невозможны, поскольку Христос безгрешен. У г-жи Уайт получается, что Христос не знал о Своем воскрешении, но это полностью противоречит Евангелию (см. Мк. 8, 31). Если Иисус опасался, что навеки будет разлучен с Отцом, то это равносильно Его сомнению в Своей миссии. Но Христос никогда не сомневается в ней, даже в Гефсиманском саду. Сравнивать мучения Христа с мучениями в геенне огненной было бы неблагочестиво: мучения Христа – это не мучения обычных грешников в их вечной безнадежности; это мучения безгрешного Бога, доходящие до последних глубин покинутости Всевышним, которую не способен ощутить никто, кроме Самого Бога. Не Христос был сражен нашими грехами, напротив, - Он сразил наши грехи. Грехи не могут убить Христа, - Он умирает добровольно, ничто не может заставить Его умереть. Но протестантам порой хочется представить крест как место поражения, а не Победы. В целом у Уайт еще больше «несторианства», чем у Сперджена. Последний в присущей ему манере подчеркивает «натурализм» Страстей Христовых: «Просили Его ноги и руки, просило Его измученное тело, каждая артерия и каждый мускул обращались к Богу ././ Гвозди были вбиты в самые чувствительные части тела, и раны увеличивались под весом тела: гвозди рвали плоть и нервы ././ Они отправили все свои адские стрелы в Его сердце, вылили все свои бочки с горячей смолой Ему на голову, они впустили весь свой яд в Его кровь»¹³⁷⁰.

Сперджен может отдельно говорить о страданиях человека Иисуса во всей оторванности от Бога, и столь же «отдельно» об Иисусе как Боге во время Страстей. Но у него это редко соединяется в целостную картину: полного теопасхизма нет. Сперджену трудно сказать, что Вседержитель или Сверхсущностный Бог страдает и истекает кровью. Он вначале скажет о крови, а затем, - о том, что Страждущий, - Бог; при этом о божественности Иисуса говорится не очень часто. Сперджен постоянно напоминает о том, что Христа *заставляют* страдать внешние силы: Отец, тьма вокруг, грехи. Получается, что страдания Христа не добровольны, а исключительно вынуждены. В этом чувствуется кальвинистское предопределение. В человеке Иисусе как бы нет добровольного подчинения воле Божьей, нет синергии. Опять появляется призрак протестантского монергизма. Кажется, что и во Христе человеческая воля не свободно подчиняется божественной, но божественное заставляет подчиняться человеческое, человеческое же абсолютно пассивно. Эта схема, которую протестанты обычно применяют к грешникам, произвольно обнаруживается и здесь. Стало быть, хотя протестанты верят, что человеческое и божественное едины в Личности Сына, но реально они дистанцированы и существуют до некоторой степени сами по себе, как самостоятельные субстанции (вспомним такую же отделенность Тела Христова и хлеба в кальвиновском причастии). Это позволяет говорить о страданиях Христа так, как если бы произошло полное разделение Бога и Человека в Нем.

В православии слова Христа об оставлении Богом трактовались по-разному. Святой Лев и святой Нил Синайский считали, что Христос не может быть оставлен Тем, от Кого Он неотделим, и слова об оставлении Он говорил за нас, а не за Себя¹³⁷¹. В более поздний период могла быть высказана иная точка зрения: «как личное соединение в Иисусе Христе естества Божеского с человеческим несколько не увеличилось вследствие ниспослания на Него Святого Духа при крещении; так оно не могло уменьшиться или прекратиться в том случае, если сверхъестественная помощь Божия человеческому естеству Иисуса Христа была уменьшена или совершенно прекращена. Такое уменьшение или, быть может, совершенное прекращение .. потерпел Искупитель наш в последние минуты Своих страданий»¹³⁷². Конечно, эти слова Господа – бездонная тайна. Поэтому было бы проще сказать, какие толкования этой тайны неприемлемы. Безусловно, непристойны юридические истолкования. Отец не перестает любить Сына, Он не обрушивает на Него карающий меч справедливости, не поворачивается спиной к Невинному и Безгрешному, не наказывает Его как преступника.

Строго говоря, Бог никогда не оставляет нас, иначе Его нельзя именовать Любовью. Это мы оставляем Бога. Но Христос не может оставить Бога, т.к. Он никогда не грешит: Сын никогда не покидает Отца. Человеческое и Божье также никогда не расстаются во Христе. Можно сказать так: если Отец не оставляет Сына, то слова о том, что Отец прекратил благодатную помощь Сыну надо понимать «богоприлично». Буквально это не так, потому что привело бы к прежней точке зрения о том, что Отец прекратил любить Сына на какое-то время. Скорее, нужно говорить, что Сын добровольно, подчиняясь воле Отца, избирает эту реальную до ужаса богопокинутость, доходит до края этой бездны: это и называется оставленностью человека Богом. Когда мы читаем в Быт. 6, 6 о том, что Господь раскаялся, что создал человека, - мы же не

понимаем это дословно. Думается, что и в данном случае необходимо рассуждать схожим образом. Не Отец вдруг внезапно перестает быть Милостивым Богом и прекращает изливать благодать на Сына, заставляя Его испытать страх одиночества без Бога, но Сын, не оставляя Отца, свободно входит в безбрежный ад нашего разрыва с Богом, и в предельной точке этой разорванности Он произносит Свои сверхъестественные слова, без которых не было бы нашего спасения: «Или, Или! лама савахфани?».

94. Протестант не был бы протестантом, если бы в свои рассуждения о Страстях Господних, он не вносил реформаторский «колорит». Тот же Сперджен, например, приводит такую историю: «Бакстер как-то сказал, что он не спешит на небеса. Его друг встретился с Джоном Оуэном* .. и спросил его, что он думает о небесах. Великий богослов ответил: «Я хочу там оказаться». «Но я только что разговаривал с м-ром Бакстером, и он сказал, что предпочел бы остаться на земле, поскольку от этого будет больше пользы». «О, - сказал доктор Оуэн, - мой дорогой брат Бакстер всегда мыслит на уровне практического благочестия. И все же, несмотря на это, у меня нет большого желания задерживаться здесь в смертном теле. Я бы предпочел небеса»¹³⁷³. Сам Сперджен считает, что из комбинации Бакстера и Оуэна мог бы получиться апостол Павел! Другая его история еще больше напоминает анекдот: «Знаете ли, что говорил Роуланд Хилл*, когда стал уже совсем старым? Он говорил так: «Очевидно, наверху обо мне забыли». И каждый раз, когда умирал еще один святой, он говорил: «Когда попадете на небо, передайте привет Джону Берриджу и Джону Буньяну, а также всем остальным Джоном и скажите им, что они скоро увидят бедного старого Роули»¹³⁷⁴. Анекдот из жизни сумасшедшего дома. Впрочем, если бы слово «небо» было заменено словом «ад», история выглядела бы куда реалистичней.

Куда нам до этих «святых»! Нам бы их «проблемы»! Св. Павел надеялся быть на небесах со Христом, но он был далек от рассуждений по принципу: я уже точно буду на небесах, - может еще немножко поработать на земле? Мнение Бакстера похоже на Лютера: как известно, вождь реформации жаловался на то, что на небесах ему будет скучно, там ему будет нечего делать. Как уже отмечалось, подобные представления рассматривают рай как место «отдыха пенсионеров», - видимо, поэтому Бакстер хочет «задержаться» на земле. Оуэн мыслит «теоретичнее»: если уже можно получить удовольствие на небесах, - зачем еще стараться что-то делать на земле? Ведь протестантизм всегда учил индивидуальному спасению каждого. Если доводить эту логику до конца, то нужно поскорее стремиться в рай, ибо пожертвование ради других необязательно: все равно спасутся «предопределенные». Если я «отдельно» спасен, то я хочу «отдельно» быть в раю, несмотря на других, - эта логика железно срабатывает у Оуэна.

«Райские игры» протестантов – это еще не все. Должен же Сперджен кольнуть папство. Что он и делает с «блеском»: «Когда вы увидите, как священник, обращенный спиной к людям, приносит якобы жертву во время каждой мессы и поднимает вверх просфору, - по их словам это и есть жертва, - «безкровную жертву за живых и мертвых», тогда воскликните: «Прекрати, лжесвященник, прекрати! Ибо все совершилось на кресте! Остановись, лжепоклонник, не преклоняйся, ибо Христос сказал: «...совершилось!». Бог не требует и не принимает никакой другой жертвы, кроме той, что Христос один раз за всех принес на кресте» .. Прекратите все свои потуги, дела, обряды, ибо совершилось, Христос уже сделал все необходимое. Одного этого возгласа Христа достаточно, чтобы пустить Ватикан по миру. Подложите этот возглас Христа под папство, и он взорвет его, как бочонок пороха взрывает скалу»¹³⁷⁵. Некоторая кровожадность по отношению к папству проглядывает... Понятно, что учение средневекового католичества о повторении голгофской жертвы во время Евхаристии для «удовлетворения» Бога, наводило на самые грустные размышления. Получалось, что Бог настолько мстителен, что требует принесения каждодневных кровавых жертв Своего безвинного Сына! Протестанты бежали от этого ужаса, нынешние католики предпочитают говорить об «актуализации» крестной жертвы в таинстве причастия. Православные всегда говорили о тождестве евхаристической и голгофской жертвы. В Евхаристии не совершается что-то «сверх» Голгофы, в ней ничего не «добавляется» ко Кресту. Евхаристия просто говорит нам о том, что Голгофа не осталась «законсервированной» в глубокой древности, но ее благодать здесь и сейчас изливается на верных: Евхаристия - это постоянное, происходящее ежедневно «совершилось!».

Не один раз, когда-то давно, произошло это, но происходит с нами. С кем этого не происходит, тот не причастен победе Голгофы. Рассуждения Сперджена демонстрируют именно такую «непричастность». Для него – Голгофа «давно была», безвозвратно ушла в прошлое. В настоящем ничего не нужно: если Христос «уже все сделал», то это равносильно тому, что сейчас Он «ничего не делает» (тогда и нам ничего не нужно делать, даже верить). Здесь ощущение полного разрыва времен: земной жизни Иисуса сегодня «нет с нами»,

* Р. Бакстер и Д. Оуэн – известные пуританские богословы 17 века.

* Один из вождей «пробуждения» в Уэльсе в 18 веке.

Христос покинул землю, вечность не сошла на земное время. Может быть поэтому протестанты так спешат покинуть дольний мир, поскольку здесь нет ощущения присутствия Бога, - оно возможно только на небесах. Сторонники реформации причастны победе Иисуса только юридически. То, что «было» 2000 лет назад, позволяет им сегодня чувствовать полную безнаказанность. Но реального обретения плодов богочеловеческого подвига Христа тут нет, т.е. нет настоящего освящения.

Конечно, после Джона Уэсли, протестанты много о нем говорят. Например, Елена Уайт писала: «Чтобы обрести благословение в освящении, нужно прежде научиться самопожертвованию .. Освящение - это не мимолетное усилие, а дело всей жизни. Это не радостный порыв чувств, а результат ежедневной победы над грехом и жизни во имя Христа .. Только строгая самодисциплина и суровая борьба приведут нас к победе .. Освящение - это результат послушания на протяжении нашего пребывания на земле»¹³⁷⁶. Все это выглядит вполне «ортодоксально». Только после этого вам скажут, что послушание для спасения не нужно, оно - неизбежный и предопределенный плод вашей «спасенности». И тогда от реального освящения не останется и следа... Люди «зависнут» в состоянии «оправдания». Поэтому сегодня им не нужна благодать Иисуса, что доказывается хотя бы их обращенностью друг к другу: пастор, смотрит на прихожан, они - на пастора. Никто не смотрит на Бога, все завязли в «слишком человеческом», которое само себя изолирует от света небес. Все для человека и его эгоистических нужд, и ничего для Бога и в Боге.

95. Эгоизм очень нуждается в индивидуалистическом оправдании. Поэтому, даже обсуждая Рим. 2, 13, где апостол Павел утверждает, что оправданы будут «исполнители закона», Уильям Макдональд говорит: «этот стих описывает некую идеальную ситуацию, а не реальные возможности человека .. нам не следует понимать это в смысле абсолютного исполнения»¹³⁷⁷. Никто не спорит, адема человек без Христа не может быть послушен Божьему закону, но это далеко не весь смысл Павлова стиха, ведь говорится о спасении не только по вере, но и по делам. Далее Макдональд говорит, что мы спасаемся верой, проявляющейся в добрых делах. На каком-нибудь экуменическом съезде эта формула могла бы сойти за «согласительное исповедание» православных и протестантов. Проблема в том, что для протестанта спасает вера, которая потом обязательно проявляется в делах. Для православного Бог спасает через веру и дела: благодать, вера, дела - а потом окончательное спасение. Скоуфилд говорил, что оправдание - это Божье действие, и оно совершается в Нем, а не в нашей нервной системе или чувствах¹³⁷⁸. Стало быть, меня это никак не затрагивает, раз это совершается в Боге: я не преображаюсь. В действительности, именно «нервная система» и чувственная экзальтация становятся весьма важными для «оправданного» протестанта. Человек ощущает, что его больше ни за что не накажут, что бы он ни совершил: это переполняет его восторгом. Разумеется, величайшей ересью при этом будет «усилие заслужить спасение», которое может лишить человека этого экстаза¹³⁷⁹.

Интересно, что сам Мартин Лютер понимал «дела закона» так: «Дела закона - все, что человек делает или может делать, дабы выполнить закон «от себя» и своими силами»¹³⁸⁰. Но тогда и любой православный скажет, что спасение не зависит от таких «дел»: никто не верит, что спасается собственными силами. Лютер прав, что соблюдение закона только из страха или ожидания награды, приводит к тому, что человек может начать исполнять закон из-под палки, в действительности его ненавидя. Схоласты учили, что даже добрые дела, выполненные без любви, заслуживают соответствия в виде благодати оправдания (Габриэль Биль). Это приводило к слишком большому напору на дела, они могли превращаться в нечто самодостаточное. Но Лютер, справедливо отвергая такую доктрину, превратил в такое же самодостаточное начало веру, когда он заявил, что вера - это исполнение закона¹³⁸¹. Правда, Лютер говорит о том, что вера только дает возможность исполнить закон. Но учение об оправдании означает, что верующий уже как будто исполнил закон, т.к. Бог считает его выполнившим все заповеди.

Такие рассуждения открывают пространство для полной и хаотичной свободы, поэтому Лютер тут же оговаривается: «Услышав Евангелие, люди не могут оставаться равнодушными и выдумывают себе веру, говорят: «Верую». Свою выдумку они принимают за истинную веру. А на деле это - плод их воображения, химера .. В результате «вера» остается бесплодной, и жизнь не становится лучше .. всякий, кто не делает добрых дел, - неверующий. Он оглядывается, ищет веру и добрые дела, а сам понятия не имеет о вере и добрых делах, но продолжает многословно твердить о них»¹³⁸². Ирония истории в том, что эти мысли легко применить к самому Лютеру. Он сам выдумал веру, которая мгновенно спасает, а его греховная жизнь и история протестантизма доказывают, что эта «вера» осталась бесплодной. Лютер настолько не уверен в себе, в том, что именно его понимание «веры» истинно, что заявляет: «берегитесь учителей, которые вкладывают иной смысл в эти слова, - будь они хоть Оригеном, Амвросием, блаженным Августином, святым Иеронимом или кем-либо другим»¹³⁸³. Лютер утверждает, что вера - это свершающийся в нас Божий труд.

Вопрос только один – человек может «сотрудничать» с этим «трудом» в деле спасения, или нет? Очевиден отрицательный ответ на этот вопрос для любого протестанта. Тогда все остальное рассыпается в прах: все эти пространные рассуждения о том, что вера не может не делать добра, что теперь мы легко и без принуждения совершаем благие дела, становятся мирской пылью.

Здравый смысл как будто просыпается в виттенбергском монахе: «без Христа нам неоткуда взять благодати, а без благодати – не выполнить закон»¹³⁸⁴. Но теперь-то, по Лютеру, закон вообще не нужно исполнять! Бог теперь не требует от протестантов исполнения закона: добрые дела нужно совершать, но не следует думать, что это влияет на спасение. Воспитанный в католическом духе, Лютер все время твердит, что делами мы выплачиваем Богу долг, а теперь, согласно вере, долг выплачивать не надо. Эти порочные силлогизмы приводят его к закономерному финалу: «Мы слабы и не уверены в себе: если б все зависело только от нас, ни один человек не пришел бы к спасению. Нас победил бы дьявол. Но на Бога можно положиться, Божье предопределение не подведет, никто не устоит перед ним»¹³⁸⁵. В этой слабости и неуверенности все дело: «выплатить» весь «долг» невозможно, а посему нельзя не избрать легкое оправдание и не менее легкое предопределение, – они сразу дают и полную силу, и полную уверенность.

Лютеру даже не приходит в голову, что необходимо верить и в то, что спасение полностью зависит от Бога, и в то, что оно зависит от нас. Если мы будем думать, что оно зависит только от Господа это приведет нас к нравственному расслаблению, а если начнем полагать, что оно зависит только от нас, то это неминуемо приведет к самообожествлению. Протестанты не избежали ни того, ни другого соблазна. В первом случае предопределенческий экстаз вел к антиномизму, к явно или скрыто проповедуемому беззаконию. Но поскольку духовные чада реформации считали, что человек не действует в своем спасении, то ничто не мешало им считать свою волю во всем тождественной Божьей, что приводило к последовательному антропоцентризму, а, в конечном счете, – к практическому безбожию. Не случайно Лютер называл молитву «бомбардировкой небес», прошением, которое как бы «заставляет» небесные врата открыться. Здесь и понимаешь, что настоящий Бог для протестанта – это он сам. Это человекобожество приближает наступление Страшного Суда.

Благодать – это всегда милость «несмотря ни на что». Благодать не является необходимым ответом Бога на наши безблагодатные, безбожные усилия. И когда протестанты постоянно подчеркивают, что благодать незаслуженна и бесплатна, то с этим никто не спорит. Благодать не «оплачивает» наши отделенные от Бога действия, равно как и наши дела не являются «платой» за милость, оказанную Богом, или ее «покупкой». Скоуфилд говорит: «Благодать взирает не на оправдывающих самих себя, чтобы выставить их хорошие качества, она больше всего ищет виновных, заслуживающих проклятия, погибших несостоятельных и беспомощных людей для того, чтобы спасти их, освятить и ввести их в славу Божию»¹³⁸⁶. Практически со всем сказанным согласится и православный. Правда, для нас «освятить» не может быть после «спасти»: какое же спасение без освящения? Но протестант может всерьез верить только в спасение без реальной святости, что в очередной раз доказывает: освящение у поклонников реформации всегда является лишним, оно не нужно для вхождения в Царствие Божие, т.к. и без него «все хорошо».

Ранее здесь говорилось, что благодать не может быть одновременно и преодолимой, и непреодолимой. Как ни парадоксально звучит, но в определенном смысле верно и обратное: да, благодать всегда можно отвергнуть, но ее нельзя победить. Мы можем уйти от благодати и попасть в ад, но благодать останется непобежденной. Человек может покинуть Бога, отвернуться от Него, стать Ему чужим, но он не может быть могущественнее Всемоущего Бога. Невозможно думать, что, разлучившись с Господом, человек «выиграл» у Него: таким путем можно только проиграть. Протестанты, говорящие о том, что «Бог никогда не проигрывает», понимают это иначе: как невозможность отпасть от всепреодолевающей благодати Творца. Поэтому-то они так опасаются необходимости дел для спасения и того, что Бог будет судить по делам: дела сразу бы показали то, как мы не хотим быть с Богом, нашу ложь и «неспасенность». Макдональд пишет, что если бы спасение было по делам, то спасенными могли бы стать только те, кто: соблюдают 10 заповедей; исполняют заповедь о любви к ближнему; живут соответственно нагорной проповеди; крещены; присоединили себя к определенной церкви; ведут порядочную и достойную хвалы жизнь, выносят из своего сердца самое лучшее; кладут на стол внушительную сумму денег¹³⁸⁷. Последнее похоже на пародию: дескать, люди, признающие спасение по делам, непременно думают о том, как бы «купить» его деньгами. Что касается Церкви, то у православных к ней присоединяет Бог через крещение; только у протестантов к церкви присоединяются сами, сами ее строят, и поэтому сами же разрушают.

Интересно, мог бы Макдональд сказать, что спасенными должны быть те, кто не соблюдает 10 заповедей, не любит ближнего, и не желает ничего слышать о нагорной проповеди? Думаю, нет. А могут ли

быть спасенными люди, которые никак не участвуют в соблюдении заповедей, и все вместо них и за них это делает Бог? Православные не считают, что спасется лишь тот, кто ни разу не нарушил заповедей, ведь тогда не спасется никто. Для оступившихся есть покаяние и таинства, и возможность делом доказать свою верность Господу. Если же человек не успел этого сделать, то и это не вполне безнадежно: Бог зрит в сердце, Церковь молится о нем, - нельзя исключать, что Бог помилует эту душу. Вот если бы православные были такими уж «законниками», они должны были бы считать, что все, кроме крайне благочестивых людей, непременно попадут в ад. Но так никто не думает. Интересно, что после перечисления условий «спасения по делам», Макдональд говорит, что вера у протестантов не есть заслуга, ибо что особенного в том, что творение верует в Творца. Но то же самое можно сказать и о делах! В этом нет нашей заслуги, т.к. нет ничего особенного в том, что мы делаем то, что должны. «Сверхдолжные заслуги» есть только у католиков, но православие всегда отвергало это учение как абсурдное. Я обязан быть послушным, но за это Бог не обязан меня спасать: Бог спасает смиренных, а не требующих спасения по праву. Заслугой было бы, если бы мы спасали полностью или частично сами себя, но нас спасает Бог, не без нашего согласия во всей земной жизни.

Конечно, если считать, что крещение – это формальный обряд, которым человек «покупает» благодать, то это смешно. Если человек любит ближнего, а про себя мыслит, что это ему «зачтется», то, значит, он на самом деле не любит ближнего. Но если он делает это из любви к Богу, то это ведет к спасению. Христианин любит Бога не из корыстных побуждений, а потому, что не может жить иначе. Макдональд говорит, что законничество неизменно ведет к ссорам, как было у галатов. Но у протестантов «спасение по вере» ведет к еще большему ссорам! А.Т. Пиерсон понимает, что «истинная свобода - только в послушании должным ограничениям. Река свободна течь только между берегов: без них она только разольется в мутный стоячий пруд. Планеты, если бы ими не управлял закон, только разрушили бы и себя, и вселенную .. правильный контроль и радостное повиновение – вот что делает человека свободным»¹³⁸⁸. Своей доктриной спасения протестанты как раз разрушили и себя, и христианскую вселенную. Макдональд поясняет, что в законе Моисея требовалось послушание, но не давалось силы быть послушными, а теперь закон Христов – это любовные наставления тем, кто уже «спасен»¹³⁸⁹. Но благодать и дана для того, чтобы мы были послушными! Если есть благодать, но не требуется послушание, то христианская жизнь перерождается в некий формализм, делание без сердца: для чего тогда дана благодать? Я уже не обязан соблюдать заповеди, но я делаю это из «любви», понимаемой как радость от того, что спасение теперь уже не потеряешь. Следование заповедям превращается в пустой ритуализм: делая то, что необязательно, и зная, что за небрежное исполнение тебя не накажут, реку благодати превращают в мутный стоячий пруд протестантизма. Спасаются те, кто через благодать послушен Богу, не пытаясь «заработать» спасение и «добавить» что-то от себя, но бескорыстно любя Его и все отдавая Господу.

Настоящая любовь к Богу – это любовь через обязанности послушания. Любовь, где послушание – нечто вроде хобби, неистинна. Часто говорят, что райские обители – это награда за верность. Но протестант, считающий, что спасение по делам – это непременно «зарабатывание», видит в этом пелагианство. Как если бы мы самостоятельно, опираясь только на себя, или частично на себя, а частично на Бога, совершили нечто, за что Бог «должен» нас вознаградить, будто подчиняясь некоторой необходимости. В действительности, Царствие Небесное – это не награда за послушание, при котором награда рассматривалась бы как нечто внешнее к христианской жизни. Сами любовь и послушание в благодати Богу, сама возможность стремиться к Нему – это уже награда, уже пребывание во Христе на небесах; самая большая награда Бога – это не рай за покаяние, но само покаяние, сама возможность его. Если человек совершает добрые дела ради награды от Бога, то он ставит награду для себя выше Самого Бога, что нечестиво. Он должен совершать дела исключительно ради любви к Самому Господу, ничего не требуя взамен. Протестантская любовь к Богу имеет тот недостаток, что она является следствием спасения, полученного индивидуально от Бога: такой человек и любит не столько Бога, сколько это гарантированное спасение. И ради этой любви он готов на определенные жертвы, которые, однако, превращаются в выплату долга. Человек чувствует, что Бог сделал для него все, а сам он не сделал ничего. У него нет страха, т.к. протестантов научили не бояться греха и ада, но от него требуют каких-то действий, поскольку он теперь – «возрожденный христианин». Эти действия не повлияют на спасение, говорят ему. Что же, он готов выделить некоторую сумму из своего времени «на Бога». Порой он даже готов к некоторому рвению, почти всегда внешнему, - например, к миссионерству: ведь так хочется рассказать о легкости спасения, особенно, когда под рукой весь арсенал евангелических технологий. Но внутреннее рвение, как правило, исключено: оно расценивается как недостаток упования на Бога, - тебе что, мало спасения?!

Спасаемый не похож на студента, который отрабатывает задолженность. Тогда получалось бы некая бухгалтерия – «отработка» лишь пропуск для успешной сдачи экзамена. Здесь нет любви ни к предмету, ни тем более к преподавателю. Вот если бы дело было только в любви, не желающей никаких почестей, – только любить... Только любить и быть рядом с Любимым. Протестантская любовь к Христу тем и не устраивает православных, что в ней много любви к себе, много стремления к удовлетворению своих личных нужд. В начале хотят чего-то для себя, и получают (спасение), а потом уже – что-то для Бога, да и то, не слишком усердствуя в борьбе с грехом. В начале хотят ощущения собственной значимости (я избранный, святой, оправданный, спасенный), а затем переходят к Богу. В православии же человек ищет только Бога, а послушание лишь средство. Наши святые смиряли себя, будучи непрерывной жертвой себя Богу. Протестантские святые «смиряли» Бога, заявляя Ему: не вздумай нас судить по делам, ибо мы уже спасены по вере! Эти люди не хотели смиряться и признать, что они – ничто перед Богом, чтобы требовать от Него гарантий, живя в пороке. Протестантский тезис «только благодать» на самом деле идеально подходит для православных святых. Они хотели жить и жили только Богом. Они надеялись только на Бога, зная, что понадеясь они на себя, – и будет погибель. Протестантизм на практике придерживается прямо противоположных взглядов – только человеческая активность. Благодать стремятся изгнать отсюда: из таинств, из миссионерства, из храмов, из природы. Упование на Боге везде, где только можно, подменяют человеческой суетностью или автоматизацией. Надеются на свои силы: на обучение, на финансы, на обаяние проповедников, на собственное превосходство над «неграмотными православными», но не на Бога.

Часто думаешь, почему протестанты, не желающие молиться настоящим святым, не молятся хотя бы своим? Молились бы «святому Кальвину», «святому Лютеру» или «святому Цвингли». Вариантов ответа тут несколько. Возможно, эти люди считают себя такими же «святыми», как и вожди реформации, ведь некоторым образом все протестанты одинаково и номинально «святые». Тогда просить таких же, как и ты, о помощи, было бы неразумно. Православные молитвы святым означают, что мы не надеемся только на свои воззвания к Богу, не считаем себя равными святым, – т.е. это форма смирения. Протестанты не признают такого «смирения». Другой причиной является традиционно протестантское мнение, что святые не слышат наших молитв. В данном случае я полностью согласен с ними: да, Кальвин, Лютер, Цвингли и другие им подобные, не слышат ваших молитв; будь они действительно в раю благодати Божьей, тогда бы слышали и отвечали. Но раз не слышат и не отвечают, тогда это, видимо, какой-то особенный, «протестантский рай». Мы говорим о почитании святых как о живом общении земной и небесной церкви. Протестанты говорят, что оно невозможно. Не является ли это косвенным признанием того факта, что их святые мертвы, и потому с ними невозможна живая связь? Но у Живого Бога могут быть только живые святые. Если нет живых святых, отвечающих на молитвы людей, то нет и Живого Бога. Нам говорят, что Богу не нужны посредники. И это совершенная правда. Но они нужны людям. Представьте, что было бы, если бы Бог спасал каждого в одиночку, не прибегая к помощи ангелов и людей. Это означало бы, что законченных эгоистов было бы столько же, сколько людей живет на земле. Помощь ангелов и людей необходима нам, что бы мы научились жертвовать собой ради других в своей жертве Богу. Тем самым люди разделяют реальное участие в божественной жизни, которого нет у протестантов (или оно является номинальным).

Протестантское антизаконничество и «святость» можно проиллюстрировать на примере секты квакеров. Казалось бы, вот протестанты из протестантов! Ни пасторов нет, ни формальных обрядов вроде крещения и причастия, которые почему-то остались у большинства реформационных конфессий, хотя им и не нужны. И вот, в 17 веке появляется квакер Джеймс Нейлор, который вообразил, что превратился в Христа (разве каждый протестант не обязан считать, что по положению перед Богом он равен Спасителю?). Он отрастил бороду, и, пользуясь определенным внешним сходством со Спасителем, стал подражать Его действиям из Евангелия (хотя еще Франциск делал нечто подобное). Он вступил в Бристоль на лошади (с ослами в Англии не очень, хотя...), а его ученики расстилали перед ним одежды, и кричали «Осанна в вышних, благословен Господь Бог Саваоф!». Приведенный к судье, на все вопросы Нейлор отвечал: «Ты сказал это». Его приговорили к наказанию кнутом, клеймили, и пронзили язык раскаленным железом. Все это он перенес. Потом его приговорили к тяжелым работам, посадили на хлеб и воду, и лишили восторженных почитателей. Тогда он не выдержал, согласился стать «обыкновенным», и возвратился к своим обычным занятиям. В это же время в церковь пришла нагая квакерша, побуждаемая, как она сказала, Духом явиться в качестве знамения. Она считала, что началось апокалиптическое обновление мира, и одежды уже излишни¹³⁹⁰. Все это имело место и у анабаптистов, или еще раньше, у сектантов средневековья. Везде, где есть возбужденное переживание собственной избранности, да еще закреплённое догматически, как у протестантов, непременно будут происходить подобные безобразия. Исцеление от них – в учении Церкви

об участии человека в своем спасении, которое позволяет обрести рай смиренным, а не гордецам, равняющих себя с Христом.

96. Если человек уверен в собственном спасении, то его восторгу не будет предела. Не избегает этого и Сперджен: «Мой Господь! Я с Тобою. Я ввергнут в Тебя. Я растворен в Тебе, подобно тому, как капля растворяется в море. Мой цвет померк на фоне величия Твоей радуги! Я растворился в Тебе, величественный Иисус! .. О, Иисус, Иисус, Иисус! Ты - рай! Мне большего и не надо. Я растворился в Тебе»¹³⁹¹. Несколько напоминает мусульманскую мистику с ее растворением личностного начала. Впрочем, кальвинизм с его жестким предопределением тоже приводит к размыванию личности. Даже Бог в теологии такого типа из Личности превращается в Волю. Поскольку протестантизм вообще означает «бегство от свободы», бегство от ответственности за свое спасение, то и здесь человек стремится убежать от себя к Богу, расплыться в Нем, чтобы не отвечать за себя. Райская мечта эгоиста.

Критика Спердженом католиков подчас любопытна. Вот цитата для примера: «Неужели Иисус Христос – это то, что изображено в католических костелах? В их понимании Иисус – ребенок на руках у своей матери: такой маленький, немощный, беззащитный. Не говоря уже о том, что основа поклонения всех верующих католиков заключается в поклонении Деве Марии. Образ Матери заслоняет образ праведности Христа, нашей греховности и образ искупления кровью. .. Почему везде, куда не помотришь, Он показан мертвым, пригвожденным ко кресту или завернутым в саван? Казалось бы, что в этом плохого, ибо и мы веруем в умершего Христа, хотя и не воздвигаем Его образ, ведь сегодня Иисус жив. Воскреснув, Он возвысился над смертью. Но в католической церкви Он все еще мертв .. Но наш Спаситель жив, Он среди Своего народа! .. В противном случае наша вера была бы безнадежна: мы бы служили мертвому Христу и верили в бездыханного Спасителя»¹³⁹². Разумеется, основа поклонения католиков не заключена в Деве Марии, хотя такие термины как «соискупительница» намекают на что-то подобное.

Противопоставление гнева Сына и милосердия Матери сослужило католикам недобрую службу. Однако, в чем Сперджен прав, так это в том, что католическое искусство искажает христианские догматы. Образ пухленького «бамбино» совершенно не напоминает Богомладенца. Зато он замечательно отражен на византийской иконе, которая, очевидно, была незнакома Сперджену. Естественно, своеобразный культ смерти Христовой у католиков, и подчеркнутый экспрессионизм их образов Страстей, наводит на мысль, что Мертвый Христос реальнее Воскресшего. В православной иконописи это совершенно не так, но для западной живописи кровавый Христос распятый заслонил Воскресение. Поэтому в словах о том, что «в католической церкви Он мертв», есть доля истины. Хотя, если почитать проповеди о Страстях самого баптистского проповедника, возникает еще большее ощущение смерти Христовой.

Сперджен приводит интересную историю. Католические миссионеры проповедовали в какой-то языческой стране. Они показывали картинку, на которой было изображено древо Церкви. Прогнившие ветви, такие, как Лютер и Кальвин, были обрезаны и брошены в костер. Самые большие ветви были символами епископов и кардиналов. Как выяснилось, папа – это ствол. Местные жители спросили, а где же здесь Христос? Им сказали, что Христос – это корень дерева. Немудрено, что при таком подходе, когда большую часть дерева занимает папа, протестанты предпочли остаться гниющими ветвями. Непонятно, где в этом образе остальные верующие, кроме иерархии? Отсюда убеждение протестантов, что и у католиков, и у православных, церковь – это только иерархия, хотя Церковь – это все истинно верующие в Иисуса Христа.

Говоря об искушениях, которые подстерегают человека, Сперджен пишет: «Остерегайся своего соседа и жены своей, ибо не знаешь, с какой стороны сатана может напасть на тебя. Наши привычки, радости, печали, наше уединение и даже наши должности – все это злейший враг народа Божьего может превратить в оружие против нас. Ловушки расставлены повсюду: в постели, за столом, у камина в гостиной, на улице. Когда мы в компании, на нас расставляются силки и капканы светской жизни, а, оставшись наедине, мы рискуем угодить в топь уныния. Испытания могут быть обнаружены как в доме Божьем, так и за его пределами»¹³⁹³. Но констатировать такую очевидную ситуацию, - это, по сути, оправдывать необходимость монашества. Монашеское «бегство от мира», бегство к Иисусу для борьбы с греховными искушениями, - это и есть выход из того ада, который описывает Сперджен. Православный аскетизм - это и есть средство для духовной борьбы. Но поклонники реформации обходят эти проблемы восторженной доктриной «гарантий спасения». Они бегут не от мира, но к миру, чтобы стать такими же, как он.

А в результате получается вот что: «Став настоящими профессионалами своего служения, мы проповедуем, как автоматы. Мы, как заведенные, тараторим свою проповедь, а потом, когда разговор окончен, мы внезапно умолкаем. Разве нам есть дело до людских душ? Они для нас ничто. Поиски технологий завлечения

людей, а не упование на Бога, завладели нашими умами. Да простит нас Господь, если мы впали в такое при-
скорбное состояние»¹³⁹⁴. Стоит задать риторический вопрос: а почему поиски технологий ловли душ так лег-
ко завладели протестантами, а не, скажем, злобными папистами? Для Сперджена, конечно, реформация, вне
подозрений. Откуда же еще эта суетность и обезбоженность ваших проповедей? Откуда еще это безразличие
к человеческим душам? Да все оттуда же, - из протестантской догматики. Эти слово Сперджен сказал более
130 лет тому назад, но сегодня они еще ярче описывают состояние неопротестантизма. Все «спасены», все
тараторят, лихорадочный блеск в стеклянных глазах, но – какое им дело до человеческих душ?

97. Когда теологи реформационных исповеданий говорят о спасительной вере, всегда интересно
узнать, каковы же все-таки ее признаки. Этому вопросу касается и Сперджен: «Раскаялись ли вы искренне в
своих грехах? Поменяли ли вы полностью свое отношение ко греху, ненавидите ли вы то, что раньше лю-
били, и любите ли то, что раньше ненавидели? Чувствуете ли вы отвращение ко греху, желаете ли изба-
виться от него? Не обманывайте себя. Вам не спастись в грехах. Вы должны спастись от греха .. Делайте
все возможное, чтобы избавиться от всякого греха и идти по правильному пути, иначе ваша вера будет
мертвой, они никогда не спасет вас»¹³⁹⁵. Кажется, что при таком подходе недалеко и до православия. Но не
все так просто. Настораживает то, что в своих вопросах Сперджен касается в основном теоретической,
субъективной области. Хорошо, *умом* я ненавижу грех, и хочу от него избавиться, но так ли обстоит дело в
реальности? *Действительно* ли я избавляюсь от греха? Ощущение, что Сперджену достаточно и одного
желания избавиться от греховности. Советуя избавиться от греха, он практически не дает конкретных ре-
комендаций: только – возместить ущерб тем, против кого согрешил, и молиться. Но это известно и без
Сперджена. А нельзя ли подетальнее? Когда читаешь аналогичные пассажи других протестантских авто-
ров, всегда возникает вопрос: сами авторы могут, положи руку на Библию, заявить, что они полностью из-
менили свое отношение к греху? Если да, то можно только пожалть плечами и усмехнуться. У кого же тогда
спасительная вера?

За отсутствием реальной духовной практики кроется кальвинистское убеждение, что при наличие
желаний, Бог обязательно, с «железной необходимостью», превратит их в действия, которым человек не
сможет противостоять. Церковь для этого не нужна. Наш проповедник убежден: «Церковь может оши-
баться во многом, но все же быть принятой Богом, потому что совесть церкви не может просвещаться, но
зато просвещена может быть совесть ее членов»¹³⁹⁶. Читая такие рассуждения, понимаешь, насколько про-
тестанты обедняют содержание веры. Для них важно не столько то, во что ты веришь, сколько сам акт ве-
ры. Получается некая абстрактная вера, которая не может не вести к безверию. Здесь не осознают, что
ошибка в вере порождает объективные духовные препятствия для спасения. Если при этом человек не
принадлежит к Церкви, то как он сможет врачевать эти раны? Протестанты скажут: Христос индивидуаль-
но нас вылечит. Но если вы реально исповедуете ложь и не даете Христу пребывать в вас, то, что же, Он
должен вылечить вас насильно? Видимо, у протестантов остается только такой, кальвинистский выход.
Они не могут понять, что нельзя быть истинным, принадлежа к ложной церкви. Если это не так, то христи-
анский мир обращается в полный духовный кавардак, где нельзя знать истину вообще.

Сперджен пытается представить свое видение церкви: «Есть люди, которые говорят: «Служители от
Бога – это проводники благодати». Другие перебивают их, говоря: «Нам не нужны проводники. Мы сами
способны постигать истину, нам не нужны наставники». Мне кажется, что истина лежит где-то посередине.
Служитель – не священник, но все же Бог воздвигает пасторов по Своему усмотрению. Мы за служителей,
но мы против возведения их в недостижимый ранг. Не будем же принижать служение пасторов, но и рабо-
лепствовать перед ними тоже не станем. Эта истина верна и в отношении таинств крещения и причастия.
Некоторые считают, что крещение и участие в Вечере Господней спасают людей, другие полагают, что и
то, и другое – пустые ритуалы. Безусловно, в свете послушания Богу, человек должен креститься и при-
нимать участие в Вечере, кроме того, крещение и вечеря – видимые символы благодати Божьей, они поучи-
тельны и посему полезны для святых. Ими нельзя пренебрегать. Но спасения они действительно не да-
ют»¹³⁹⁷. Автор, похоже, не видит, что середины между этими позициями на самом деле нет. Или есть бла-
годатное священство, или все священники, все одинаково благодатны (или безблагодатны), и тогда никакие
пасторы не нужны (естественно, в Православной Церкви никто не должен «раболепствовать» перед свя-
щенником и они не имеют «недостижимого ранга», если под этим понимать какие-то особые привилегии в
спасении; какая воля Бога может быть в рукоположении пасторов, если в этом нет никакой благодати?).
Если нам скажут, что пастор нужен для того, чтобы его прихожане не отпали от истины, то на это легко
возразить: большинство протестантов верят, что от истины в принципе нельзя отпасть; если же кто-то «от-
пал», значит, он не был в истине – разве вас, господа, не учили этой простой до омерзения доктрине?

Кроме того, если церковь может ошибаться, а отдельные ее представители все равно спасаются, то пастор тем более не нужен: мы же все спасаемся «поодиночке», зачем мне какой-то проповедник? Если крещение и причастие спасения не дают, то в них нет никакой пользы, они пусты. К тому же, у баптистов причастие еще менее «благодатно», чем у пресвитериан: у тех хотя бы присутствие Христа в хлебе уравнено с Его присутствием в Писании; у баптистов нет и этого: зачем тогда эта «вечеря», если есть моя любимая Библия? Настоящую же Евхаристию Сперджен ненавидит настолько, что в одном месте сравнивает чашу причастия с позолоченным кубком, который подает сатана¹³⁹⁸... Так баптист критикует надежду на спасительность «обрядов». Он думает, что православные или католики настолько глупы, что пустоту, которая только и есть в баптистских «хлебопреломлениях», считают приносящей спасение. Сперджен раздражается гневными речами против «тайнства алтаря». Как всегда, задаются узнаваемые вопросы: где в Писании говорится о благовониях, о позолоченных крестах, о ризах?¹³⁹⁹ Конечно, об обрядах говорится еще в Ветхом Завете, и в Новом явно отменены только обрезание и принесение жертв, но ведь для радикально настроенного протестанта буква Писания важнее духа, они почти тождественны. С таким же успехом можно спросить: а что, про пиджаки пасторов и кафедры на сцене, за которыми пританцовывает проповедник, тоже написано в Библии? И что больше соответствует христианскому духу: голые стены и одежда пастора, напоминающая «секьюрити», или распятия и красивые ризы священника, напоминающие о небесах? Одна знакомая дама как-то сказала, что увидев баптистского пастора в черном пиджаке и белой рубашке, она сразу поняла, зачем нужны обряды. Потому что иначе повеет могильным холодом. Человек, критикующий Церковь за одежды священников, пишет: «Я желал бы, чтобы проповедники носили белые галстуки, но если они грязновато-серого цвета, то это никуда не годится»¹⁴⁰⁰. Да как не наряди тьму, она останется тьмой!

Митрополит Евлогий, посетивший в 1921 году женевский храм, где проповедовал Кальвин, говорит о нем просто: «Не храм, а огромное, нежилое помещение»¹⁴⁰¹. Розанов, побывавший в этом храме в 1905 году, так описывает свои впечатления: «Прошли мимо длинных скамеек. Церковь без алтаря и без всякого вообще средоточия. Где же главная часть - алтарь? Задумчивая девушка помотала отрицательно головой: «Вот стол трапезы. Алтаря здесь нет». Действительно, на месте, где у нас устраивается алтарь .. стоял длинный коричневый стол .. Верно, это в память Тайной Вечери, и, казалось, один этот стол был перенесен сюда из воспоминаний евангельских: все прочее дышало суровым духом библейского Иеговы .. «Voilà la chaise de Calvin»* .. Оно как блин, узенькое и сухое. Боже, что значит «стиль» души. Выбрал же он себе такое сиденье, с которого рисунок, право, можно дарить вместо портрета Кальвина: до того они похожи»¹⁴⁰². И вот, этот «узенький и сухой» стиль был навязан всем кальвинистским исповеданиям: что в нем от Нового Завета? Эти храмы именно «нежилые», - в них не живет Бог. В них живут пасторы со своими «спасенными» прихожанами, в них поют примитивные и унылые песнопения, но Бога в этом трудно узреть..

98. Часто говоря о «возрождении», протестанты не всегда четко определяют это понятие. Сперджен говорит об этом так: «Святой Дух творит в нас новую небесную и бессмертную природу, которая в Писании называется «дух», и таким образом отличается от души. Наше понятие о возрождении таково, что падшая природа человека состоит только из тела и души, и когда человек возрождается, в нем создается новая, высшая природа – «дух», - который есть искра от вечного огня Божьей жизни и любви»¹⁴⁰³. Отцы Церкви под «духом» понимали, как правило, либо благодать Святого Духа, либо душу после благодатного обновления. Но здесь дух понимается как новая субстанция, отличная от души, и существующая в ней как самостоятельное и чужое начало. Считается, что это начало управляет телом и душой, но не преобразует их. Правда, говорится о том, что эта природа «творится и создается», что напоминает католическое учение о сотворенном даре благодати. Сперджен понимает «дух» как отдельную часть человека, которая является властвующей силой. Стало быть, божественное в человеке здесь присутствует как необходимое звено предопределения: через это звено Бог предопределяет человека к спасению, но никакого благодатного обожения не происходит. Божественное и человеческое не соединяются в энергии Всевышнего. Одна «вещь» управляет другой «вещью», принудительно ведя ее в рай, но не обновляет ее, не дает ей реальную причастность. Кстати, Сперджен видит подлинность возрождения в том, что человек ненавидит всякое зло; если он находит удовольствие хотя бы в одном грехе, то он не возрожден. Судя по тому, как сам автор любит купаться в райских наслаждениях, он не является возрожденным христианином.

Между тем, не испытав возрождения, Сперджен ополчается против истинного возрождения в крещении: «Они берут тазик с водой, кропят младенца, произносят установленный набор слов – и в одно мгновение этот младенец стал чадом Божьим, членом тела Христова, наследником Царства Небесного! Та-

* Вот стул Кальвина (франц.).

кое «водное возрождение» превосходит мое понимание, этот трюк для меня абсолютно непостижим»¹⁴⁰⁴. Далее вконец распоясавшийся автор называет таинства «обманом» и «мерзостью». Конечно, если крещение превосходит понимание м-ра Сперджена, тогда ему вообще не стоило бы об этом говорить, потому что у него нет той самой благодати крещения, которая позволяет понять его смысл, а способностей естественного разума, видимо, не хватает. Уму этого протестанта неподвластно, что начало христианской жизни мистично: не мы сами себя рожаем, но нас рожают. Мы становимся наследниками вечной жизни, но наше окончательное спасение, конечно, зависит от нас. Сперджен недоумевает, что в одно мгновение младенец становится чадом Божиим. А разве у протестантов недостаточно сказать, - «я верю в Иисуса как Личного Спасителя. Аминь», - и все, братья запрыгают от радости и скажут: это классно, брат; теперь ты будешь в раю!

Эта «технологическая магия» и не снилась католикам, которых так не любит Сперджен. У нас благодать крещения подается детям по вере крестных родителей. Предполагается, что у всех есть свободный выбор, с помощью которого мы можем обрести спасение. Но в протестантской «магии» никакой свободы нет и в помине. Наш «герой» называет таинства «духовным театром» и при этом сам не замечает, что именно «купания в воде» баптистов, - это и есть театр, ибо зачем еще они нужны? Только для красивых воспоминаний о том, как братья и сестры пели, как одевали в белые одежды, как приветствовал пастор. Есть все, кроме благодати, - вот формула театра. Эти никому не нужные действия действительно превосходят всякое понимание. Впрочем, бывает ведь и театр абсурда. Только зачем в нем участвовать христианам? Зачем молиться на эту пустоту? Если протестантам непонятно возрождение в воде, то зачем Бог создал мир? Очевидно, чтобы материя была причастной Его благодати. Почему же вы не хотите этого, не хотите пускать Бога в мир и собственные души? Ненавидя таинства, Сперджен оправдывает сектантство: «Христианин, если никто из людей тебя не посылает, все равно иди, потому что Бог посылает тебя. Возможно, на тебя никто не возлагал рук. Но какая польза от возложения рук? Боюсь, слишком часто это всего лишь возложение пустых рук на пустые головы, так что, если никто тебя не рукополагал, иди без рукоположения во имя Того, Кто возложил на тебя Свою пронзенную руку»¹⁴⁰⁵. Такая проповедь самосвятельства может только порождать многочисленные расколы. Я согласен с тем, что возложение рук у протестантов, - пустая трата времени. Это, кстати, опровергает его же тезис о необходимости пасторов. Если от рукоположения нет пользы, и каждый должен слушать только «зов Христа», т.е. в конечном счете - себя, то каждый - «сам себе церковь и пастор», и не нуждается в других. Вот такая «свобода», легко превращаемая в рабство собственным страстям.

99. Свободу Сперджен, как и его праотцы Лютер и Кальвин, не жалуется. Классическая цитата: «свободная воля – это нонсенс. Свобода не может быть качеством воли, так же как, например, тяжесть не может быть качеством электричества»¹⁴⁰⁶. Сравнение свободы с тяжестью, а воли с электричеством весьма симптоматично... Вообще, для кальвинистского мышления воля – это нечто вроде стихий неживой и неразумной природы. Это лишний раз подтверждает их воззрение на человека как на мертвеца, потерявшего образ Божий. Автору не приходит на ум, что в случае человека все как раз наоборот: несвободная воля – это нонсенс. То, что тяжесть и электричество не свободны не вызывает удивления, но если воля человека не свободна, то это – не человек. Критикуя арминиан, которые, пусть и с грехом пополам, но все же признавали свободу воли, Сперджен говорит: «Вообразите себе такую молитву: «Господи, я благодарю тебя, что я не таков, как эти бедные самоуверенные кальвинисты. Господи, я родился в славной свободной воле, я родился с силой, благодаря которой я могу обратиться к Тебе сам, я смог воспользоваться данной мне благодатью. Если бы все остальные так же хорошо воспользовались своей благодатью, как я моей, то они все могли бы спастись. Я знаю, Господь, что если мы не хотим, то Ты не заставляешь нас хотеть. Ты даешь благодать всем, не все могут ей воспользоваться, но я смог. Многие пойдут в ад, хотя Христос заплатил за их грехи так же, как за мои, они получили столько же Святого Духа, сколько и я; у них был точно такой же шанс, как и у меня, и они были благословлены так же. Но не Твоя благодать отличает меня от них; я, конечно, знаю, что благодать сыграла важную роль, но все решал я, я воспользовался тем, что мне было дано, а другие не воспользовались – в этом разница между мной и ими». Это дьявольская молитва, ибо никто, кроме него, не смог бы вознести Богу молитву такого рода»¹⁴⁰⁷.

Это гораздо больше похоже не на молитву, а на пародию на размышления арминиан. У Сперджена черно-белая логика. Он думает, что если человек признает свободу воли, то он тут же должен на нее полагаться как на Бога. Но это глупость. Опять перед нами незамысловатые лабиринты протестантизма: или настоящий Бог, или бог – наша свобода. Это ложный выбор. И, конечно, признание свободы не ведет к тому фарисейству, которое Сперджен рисует в начале своей «молитвы». Православные молитвословы полны молитв, где всегда подчеркивается первенство благодати: там нет и следа какой-то особенной надежды на

наше волеизъявление: мы просим милости Господа, чтобы спастись, а не выставляем напоказ нашу свободу как главное условие искупления. Совершенно напрасно баптистский проповедник приписывает сторонникам свободной воли пелагианство: никто не думает, что своей волей, совершенно самостоятельно, можно придти к Богу, что мы «все решаем». И уж, конечно, никому не придет в голову благодарить свою свободу за спасение: за все благодарят Творца, ведь без Него не было бы и нашей свободы. Участие свободы в спасении никто не рассматривает как заслугу: вся заслуга – в Господе.

Русская пословица гласит: «На Бога надейся, а сам не плошай». Вряд ли кто-то скажет: «На свободу надейся, она тебя спасет». Это формула атеизма, а не христианства. Признание свободы не ведет к гордыне, оно просто прекращает бессмыслицу: если одни спасаются, а другие – нет, то причина не может быть только в Боге. Иначе нужно считать, как считают кальвинисты (в т.ч. Сперджен), что Бог изначально относится к одним лучше, чем к другим. Но так думать о Нем, – богохульно. Впрочем, Сперджена волнуют другие вопросы: «Если каждый спасется, кто будет проклят?»¹⁴⁰⁸. Очень хочется, чтобы большая часть людей была проклята: если нет свободы, эту идею легче протащить в богословие, – тайна промысла, дескать, и т.д. Я совсем не приписываю Сперджену антигуманизма: обрести большинство человечества на проклятия жаждет кальвинистский Бог. Что же касается свободы, то для любого верующего человека она ничего не стоит, ибо спасает Бог. Отрицать же ее, – значит, отрицать христианский образ Бога и пролагать путь к Аллаху мусульман.

100. Иногда проповедник баптизма вроде бы допускает синергию: «мы можем действовать так, чтобы получить Святого Духа .. Если мы хотим, чтобы Святой Дух непременно был с нами и ниспослал нам благословение, мы должны с Его помощью живо представлять себе место, в котором нам предстоит трудиться .. Ты хочешь спасти людей, живущих в трущобах? Тогда ты должен пойти туда»¹⁴⁰⁹. Более того, комментируя 33 стих 118 псалма, Сперджен говорит: «нам надлежит бодрствовать, как будто наша неотступность зависит исключительно от нас, ибо, как гласит этот стих, наша твердость зависит не от какой-либо силы или принуждения, а от наставления Господнего .. Никто не в силах научить человека, отказывающегося учиться»¹⁴¹⁰. Вот вам и взаимодействие благодати со свободой! Кажется, что Сперджен на время превратился из кальвиниста в арминианина. Ведь только что (см. выше «молитву») он именно арминианам приписывал мнение о том, что Бог никого не заставляет, если человек сам не желает. Видимо, это минутная слабость.

Думается, речь не идет о спасении, а в лучшем случае об освящении. Это видно, хотя бы из того, с каким упорством Сперджен защищает малую веру: «Малая вера была избрана Богом до сотворения мира. Она искуплена кровью Христа, уплаченная за нее цена была такой же, как и за Большую веру. «По полсикля с человека» .. Малая вера уверена в небесах, поскольку Бог начал благодатную работу в ней и Он продолжает ее .. Он приготовил для нее венец и не позволит венцу пылиться на небесах без головы»¹⁴¹¹. Эта апология маловерия впечатляет. Возможно, автору казалось, что он тем самым избавляет души от отчаяния, но выходит, что сильной веры не требуется: спасает Бог, и только Бог. От маловерия прямая дорога к неверию. Как-то у Сперджена спросили: где гарантия, что я верю в Христа? Он ответил: «право верить во Христа основано не на том, что представляет собой грешник или что он чувствует, а на повелении Божьем, данном каждому существу под небесами: «Будешь веровать – спасен будешь»¹⁴¹². Здесь же автор признается в ненависти к мысли о том, что исповедь ведет ко спасению...

Получается, что если ты уверен, что ты веришь, то этого достаточно. Зато исповедь не нужна! На самом деле кальвинисты не очень-то ценят веру. Вот вам пример: «вера – только канал или провод, а не источник. Нельзя строить исключительно на вере, ставя ее значение выше .. благодати Бога. Не делайте никогда из вашей веры Христа; не думайте о вашей вере, что она независимый источник вашего спасения. Мы должны взирать на Иисуса, а не на свою собственную веру»¹⁴¹³. Потом Сперджен говорит, что слабость веры не погубит человека. Все эти слова направлены против попытки считать веру условием спасения. Если угодно, это более жесткая трактовка предопределения: здесь уже нельзя сказать, – я спасен, потому что я верю. У лютеран была попытка объявить веру неким самодостаточным источником спасения. Но веру нельзя обожествлять, иначе это приведет к самообожествлению. Кальвинисты более последовательны. Выходит, что вера не нужна для спасения: Бог открывает в вас этот канал спасения помимо вас самих. Видимо, нельзя считать даже, что Бог спасает через веру. По-кальвинистски можно просто сказать: Бог спасает; мы называем это обретением веры, в котором нет никакого нашего участия. Интересно, что пуритане объясняли слово «вера» словом «прислонение», т.е. верить, – значит, прислоняться ко Христу. Это многое обнажает. Стало быть, достаточно прислониться, а не соединиться с Христом.

Иллюстрируя спасение по вере, Сперджен приводит такой пример: «Вера, принимающая Христа, совершает такое же простое действие, какое совершает ребенок, принимающий протянутое ему яблоко ..

Рука ребенка не творит яблоко, не заслуживает, она только берет его»¹⁴¹⁴. Для человека, исповедующего кальвинистские взгляды, здесь слишком много антропоцентризма. Какая может быть вера до принятия Христа? Вера уже есть, а Христа еще не приняла?! Что это за пелагианство? Нужно говорить, что действительное действие благодати одномоментно появлению у грешника желания веровать. Конечно, ребенок не творит яблоко, не заслуживает его. Но он же проявляет свободу: берет яблоко, а мог бы и не взять. Или кальвинисты считают, что ребенку яблоко вкладывают насильно?! Что это за родители такие? А вдруг ребенок капризный, и подержав яблоко, не захочет его съесть? Мы все у Бога капризные дети... Наконец, вспомним притчу о талантах: первые пять талантов не были заработаны, но благодаря им появилось еще пять. Может ли отец дать ребенку еще одно яблоко, если он видит, как хорошо тот обходится с первым? Разумеется, это нельзя понимать так: мне дали яблоко (благодать), я отработал подарок определенное количество раз, а потом мне дали еще одно яблоко.

Скорее, имеет место известный «параллелизм»: яблоки умножаются по мере нашего усердия, и наоборот, наше усердие возрастает по мере умножения благодати. Впрочем, здесь нет какой-то математической пропорциональности, – Бог всегда дает больше, чем мы того «заслуживаем». Никто не сможет сказать: я помог Богу спасти меня. Твоя «помощь» – ничто без Господа. Спасение – всегда милость, а не ответ на нашу «самоправедность», но эта милость ненасильственна, она свободна, как и мы свободны принять ее или нет. Для верующего сердца в нем самом нет никаких оснований для милости спасения (которые я якобы «заработал»). Но для Бога такие основания могут быть, поскольку Он есть любовь, а это значит, что если есть хотя бы малейший шанс спасти человека, то он спасает его. Но Бог не может спасти беспечных лентяев, которые отталкивают его, говоря, – я и так спасен по одной вере без всяких дел. Вообще в рассуждениях о вере, необходимо задавать множество вопросов: насколько вера сильна, насколько она связана с богопознанием, насколько с желанием следовать ей в жизни, насколько с любовью к Богу, с сердечным упованием и т.д. Без ответа на все эти вопросы, утверждения о спасении по вере бессмысленны уже хотя бы потому, что не дано определение веры. Вера может быть синонимом жизни, может противопоставляться делам, а может сама являться делом. К тому же, вера непостоянна, и может возрастать или умиляться. Поэтому «спасение по вере» выглядит наивным, и выливается в «я верю, что я верю, что я верю».

Сперджен говорит: «Ты никогда не будешь ценить помилования, если не испытаешь покаяния; ты никогда не выпьешь до дна чашу покаяния, пока не будешь знать, что ты помилован.. Не смотрите на покаяние как на причину помилования, а как на следствие из последнего»¹⁴¹⁵. Если первая половина этой фразы вполне приемлема, то вторая вызывает определенные сомнения. Естественно, истинное покаяние невозможно без благодати Божьей. Но некоторое основание к помилованию должно содержаться и в самом человеке, иначе мы приходим к парадоксу «помилования без покаяния». Покаяния должно быть «вторичной причиной» помилования, в противном случае необходимость в нем отпадет совсем. Проблема в том, что протестант, зная об окончательном помиловании, отнюдь не спешит выпить до дна чашу покаяния. Да и куда ему спешить, если последняя глава цитируемой книги называется: «встретимся в небесах!». Комментарии в данном случае излишни.

101. Поскольку Сперджен жил в Англии, то он постоянно критикует Англиканскую церковь. Особенно достается представителям «высокой церкви», чьи воззрения наиболее отличаются от доктрин реформации: «Трудно пройти по улице, не встретив на пути папской кумирни, так называемой епископской церкви, где самозванные «священники» заманивают глупых женщин в исповедальню, очаровывают людей массовыми мероприятиями и шествиями. Подлые обманщики! Священники признанной протестантской церкви, поддерживаемой народом, они, как стервятники, пожирают протестантизм. Есть достаточно дураков, верящих в этих священников, в их распятия и прочий мусор, и эта мерзость быстро, как на дрожжах, растет и распространяется»¹⁴¹⁶. Может ли человек, называющий распятие «мусором», называться христианином? Что же касается стервятников, то на уроках биологии в школе учат, что стервятники нападают только на слабых и больных животных... Чувства баптиста можно понять, ведь англиканство не оправдало надежд кальвинистов на полную протестантизацию, а тут еще такие, явно «папистские» тенденции! Есть от чего прийти в ужас.

Но тут же Сперджен спохватывается, и говорит, что это еще не так плохо. А то на протестантских кафедрах появились проповедники, которые отрицают богодухновенность Библии! Почему же у этих «англиканских папистов» такого нет? Нашему автору духовная эволюция видится следующим образом: «Сначала кальвинизм был слишком строгим, затем евангельские учения устарели, теперь само Писание подвергается изменениям и улучшениям, придуманным человеком»¹⁴¹⁷. Честно говоря, приходит на ум, что в этом перечислении есть причина и следствия: а не потому ли, что кальвинизм был слишком строгим, «устарели»

евангельские учения и возникла библейская критика? Значит, сам кальвинизм не был основан на библейской почве. Сперджен признает, что в таком положении есть доля вины самих протестантов: «мы гораздо хуже ранних христиан, которых преследовали за то, что они были истинными христианами; нас же не преследуют, потому что нас едва ли вообще можно назвать христианами»¹⁴¹⁸.

Этот замечательный аргумент следует помнить американским протестантам, которые любят упрекнуть православных в советском безбожии, а католиков - во французской революции. Ваша «тишь да гладь», господа, означают, что вы не опасны для врага рода человеческого. Обращает на себя внимание, что в данной брошюре Сперджен говорит о спасении детей в тонах, приближающихся к традиционным: «Обращение ребенка в веру требует такого же труда Божьей благодати, приносящего те же благословенные плоды, что и обращение в веру взрослого человека»¹⁴¹⁹. Но если возможно обращение ребенка в веру, и если дети не чужды Божьей благодати, как и взрослые, то почему их нельзя крестить? Ответ на этот вопрос у автора отсутствует. Зато он есть в учении Церкви. В других книгах Сперджен поддерживает учение об избранности умерших детей: если так, то зачем их спасать. Если у детей есть грехи и они нуждаются в спасении, значит, нет никакого автоматического попадания в рай в силу возраста. Отсюда и благодатное крещение младенцев.

102. Проповедник радикальной реформации ставит перед нами диллему: «Спасен я или осужден? Вы можете находиться только в одном из двух состояний»¹⁴²⁰. Да, мы можем находиться в одном из этих двух состояний, - но только после смерти; окончательно же - после Страшного Суда; сейчас же все люди только на пути - в рай или в ад. Но для автора речь идет о земной жизни, и о самом начале духовной. Это сразу настраивает на ложный лад: зачем тогда жить, если ты заранее спасен или осужден? Сперджен понимает, что истинное покаяние - это не слезы, не регулярное чтение Библии, и не глубокие богословские познания. Оно - в достойных делах. Но именно этих дел как раз и не хватает протестантам. Сперджен даже молится: «Мы хотели бы не столько делать, сколько быть»¹⁴²¹. Чувствуется, что дела автора не удовлетворяют в силу своей мелочности и недостатка божественного присутствия. В результате протестантизм превращается в «религиозную болтовню» (термин Сперджена), которую автор однозначно осуждает: «Они измерили величину Божьего милосердия и обозначили узелком предел всепрощающей любви; что же касается тайн, в которые желают проникнуть ангелы, то они видели их, как мальчишки в ярмарочных панорамах. Совершенно лишенные скромности и возмнив себя умнее своих учителей, они воссели на борзого скакуна и смело прыгают через все «за семью печатями» тексты Писания, противоречащие их утверждениям»¹⁴²². Очень похоже на автопортрет. Или на портрет реформации в целом. Из протестантов получились выдающиеся и непревзойденные «прыгуны» через тексты Писания!

103. Молитвы Сперджена отражают его радикально-протестантский настрой. Огромное количество восклицаний «О!», повышенная восторженность: «О Господь, мы хотели бы насладиться Тобой сегодня», «мы наслаждаемся путями святости больше, нежели чем-либо в жизни»¹⁴²³. В целом моления Сперджена проходят под знаком того, что «Теперь Ты не здесь, ибо Ты воскрес»¹⁴²⁴. Поэтому, кстати, настоящее причастие Телу и Крови Христа невозможно. Поэтому Сперджен просит Бога: «Даруй нам новую Пятидесятницу»¹⁴²⁵. Нужно поистине мало верить в Бога, чтобы просить Его об этом, ибо эта просьба означает, что настоящая Пятидесятница умерла; баптист не чувствует ее благодати. Я не думаю, что Сперджен был бы в восторге от тех людей, которые сегодня разжигают огонь своей призрачной сектантской «пятидесятницы». Автор взывает: «Да вырвется церковь Твоя из цепей национальных, из всех сектантских ограничений, и да испытаем мы благословенное единство»¹⁴²⁶. Казалось бы, вот и благоразумие посреди опьянения. Но в другой молитве это не мешает автору молиться против «козней Ватикана»: «да одолеет Царство Мессии ту, что сидит на семи холмах»¹⁴²⁷. Сперджен еще довольно «скромен» в своих молитвах по этому поводу: Лютер просто желал множества проклятий «папизму». Между тем, лондонский проповедник просит: «Даже поклоняться многим кажется нелегко. Кажется, что их преследует дракон, и потоки огня, извергающиеся из его пасти, сметают прочь их преданность. Дай им большие крылья, как у орла, чтобы каждый мог улететь туда, где для него приготовлено место, и сегодня же успокоиться в присутствии Бога»¹⁴²⁸. Увы, ваши крылья орла давно превратились в крылья Икара, который с шумным плеском волн упал в Женевское озеро. Дракон не преследует вас, ибо ваши крылья срослись с его крыльями. Полет вашего аэроплана - не в райские обиталища, а действительно туда, где вы сами себе уготовали место, и куда летит этот огненный дракон. Но Бог милостив, и, быть может, ваша церковь избавиться от сектантских цепей, как молил Сперджен.

104. Как порою оригинально оправдываются кальвинисты, защищая свое «предопределение». Тот же Сперджен говорит, что кальвинизм берет свое начало не от Кальвина, а от Самого Господа Иисуса Христа! Схема такова: Кальвин заимствовал это учение у Августина, Августин якобы у апостола Павла, а св. Павел как будто бы у Самого Христа через посредство Святого Духа! 11 веков между Августином и Кальвином

эта «великая истина», видимо, была под спудом. 350 лет между Павлом и Августином «предопределение» тоже где-то таилось. Остальные 12 апостолов баптистским проповедником не упомянуты: они как-то прошли мимо кальвинистских доктрин. Кроме упоминания блаж. Августина*, другие звенья цепи выглядят крайне сомнительными. Достаточно посмотреть на послания Павла, чтобы понять, как он был далек от кальвинистской схоластики «декретов Божьих». Можно вспомнить хотя бы притчу Христа о сеятеле, чтобы уяснить, что Господь говорил о возможности потери спасения и о том, что эта потеря совершается не по принуждению, а добровольно. Но разве это аргументы для протестанта?

Сперджен пытается доказать, что кальвиновское предопределение и мусульманский фатализм — это совершенно разные вещи. Он говорит: «Мы не отрицаем, что все предопределено так, что обязательно должно состояться, однако все происходит не потому, что оно просто не может не произойти, а потому, что так определил Бог .. Колесо провидения вращается со строжайшей точностью, в этом есть и мудрость и цель»¹⁴²⁹. А что, мусульмане не верят, что все происходит так, как предопределил Аллах? Что же касается колеса провидения, то, помнится, римские язычники говорили что-то о колесе Фортуны. Учитывая, что кальвиновский образ Бога был связан с Волей самой по себе, которую никто не контролирует, даже она сама, то сравнение со слепой необходимостью язычников не кажется таким уж беспочвенным. Итак, в этой фразе мы не видим никакого отличия кальвинизма от ислама. Пытаясь найти другие отличия, Сперджен пишет: «Если кто-то погибнет, то сам в этом виноват, если кто-то спасется, то спасение целиком от Бога»¹⁴³⁰. Автор полагает, что это сохраняет справедливость Бога. Но никакой справедливости нет и в помине! Если спасение *целиком* зависит от Бога, то почему спасены не все, остается непостижимой тайной, которая, видимо, была известна только Кальвину.

Все люди своими грехами заслужили ад, но если Бог проходит мимо большей части человечества, и спасает остальных безо всяких причин, то о какой справедливости может идти речь? Сперджен приводит такой пример: «Несколько преступников, совершивших тяжелейшие отвратительнейшие злодеяния, справедливо осуждены на смерть, и они должны умереть, если только король не воспользуется своим правом даровать помилование. Если по благим и веским причинам, известным только ему одному, король решит помиловать нескольких осужденных на смерть преступников, а остальных отдать в руки правосудия, то можно ли обвинить его в жестокости и несправедливости? Если каким-то образом правосудие в большей мере будет удовлетворено прощением некоторых, нежели их казнью, и одновременно наказание остальных будет подчеркивать справедливость судьи, то кто станет осуждать его?»¹⁴³¹. Давно замечено, что у кальвинистов весьма странные представления о справедливости. Представьте себе, что преступник — вы. Вы сидите в одной камере с такими же несчастными. Если вы оказываетесь в числе помилованных, то вы, конечно же, безумно счастливы: есть справедливость на свете, есть Бог на небесах! Правда, когда вы узнаете, что помилованы почему-то не все, то это должно омрачать вашу радость. Они ничем не хуже вас, но... королю так захотелось! Если же известие о том, что остальных ваших сокамерников все-таки казнили, вас не огорчает, то вот вам и идеал эгоиста: главное, что меня помиловали; казнь остальных — полная тайна. В этом смысле кальвиновское учение об избрании должно очень нравиться эгоистам.

Но подумаем, а что произойдет, если вы окажетесь не в числе помилованных, а в числе обреченных на казнь? Все время, которое вам осталось, вы наверняка будете склоняться к тому, чтобы проклинать несправедливость такого короля, который, несмотря на равные преступления с другими, решил умертвить вас. А если вы еще узнаете, что вас наказали для того, чтоб подчеркнуть справедливость короля, то из вас может получиться отменный богоборец. Представьте, что все осужденные — ваши ближайшие родственники. И вот, вас выпускают, а ваших мать и отца, — нет. Сочли бы вы такого Бога справедливым, если ваши родители виновны не более вас? Было бы трудно смириться с таким решением, даже если бы они были значительно виновнее, т.к. это — отец и мать. Вы желаете им спасения, зная, что и Бог желает этого. Но, по никому не известным причинам, Бог решил помиловать именно вас. Будет ли такая «милость» вам по ду-

* Конечно, блаж. Августин говорил порой о непреодолимом действии благодати. Нередко он трактует предопределение вполне в духе Лютера и Кальвина. С другой стороны, у него нет того пафоса оправдания по вере, который был у протестантов. Он не утверждает явно спасения по вере, и не считает себя «спасенным» и «святым», не отрицает необходимости дел для спасения. Он пишет: «подобно тому как умерщвление дел плоти есть дар Божий и в то же время оно требуется от нас с предложением награды вечной жизни, так и вера есть дар Божий и в то же время обращенное к нам требование, когда говорится: «Если уверуешь, спасешься», — и наградой веры является спасение. Ибо для того это нам заповедуется и в то же время показывается как дар Божий, чтобы мы поняли: и мы сами это делаем, и Бог делает так, чтобы мы делали» (Блаж. Августин. О предопределении святых. — М., 2000. — С.21). Это место можно истолковать в духе синергии, согласия воли человека с волей Бога. Протестанты не стали бы настаивать на умерщвлении дел плоти, т.к. для них это слишком пахнет аскетизмом и, в любом случае, не нужно для спасения. Кроме того, Августин категорически отрицает возможность спасения или осуждения людей в виду предвидения Богом их будущих дел (считалось, что если крещеные младенцы ушли из жизни, то потому, что Бог предугадал их покаяние, если бы выжили; некрещеные дети умерли, т.к. Бог знал, что они все равно бы не покаяться). Но протестантская доктрина спасения по вере («как если бы мы выполнили все заповеди») напоминает отрицаемые Августином взгляды. Аналогично, осуждение людей у реформаторов могло рассматриваться как предвидение Богом, что они все равно будут творить зло. Трактую 18-ю главу Иезекииля, Августин признает, что праведник, если один день проживет в неправедности и умрет в ней, то получит кару, т.е. он признает возможность отпадения от спасения, которую отрицал Кальвин.

ше, сочтете ли вы ее таковой, или она станет костью в горле? Если же вам по сердцу такое «милосердие», то у вас нет сердца. Но я верю, что у Бога есть бесконечно любящее сердце. После этого забавно читать, что кальвинизм непротиворечив и его нельзя победить. Определенная логика (хочется сказать, - безумная) в кальвинизме, конечно, есть, но – «противоречив» в этой системе Сам Бог. Он не может быть до конца справедливым (иначе всех следовало бы осудить), но и не может до конца любить (если все одинаково мертвы и не свободны, то можно спасти, предопределить всех). Он постоянно мечется между любовью и справедливостью, и не знает, что же ему избрать. В конце концов, Он избирает несправедливую любовь и нелюбящую справедливость. По Кальвину получается, что мы вообще не можем понять такую «справедливость» Бога, но это равносильно признанию, что в таком важном аспекте Бог непознаваем, - это постепенно приводит к агностицизму.

Видимо, чувствуя недостаточную логичность кальвинистских доктрин, Сперджен переходит к прямым угрозам: «Для чего противопоставлять себя Божьему учению? Вспомните, что произошло с детьми, которые решили посмеяться над Божьим пророком: «Иди, плешиный! Иди, плешиный!». Не говорите ничего плохого о Божьих учениях, чтобы дикое животное случайно не вышло из леса и не поглотило вас»¹⁴³². Что ж, замечательный по своему аргумент, коли нет других. Господь Иисус Христос мыслил иначе, и когда апостолы хотели свести огонь с неба и погубить людей, Он сказал им, что они не знают какого они духа: души надо спасать, а не губить. Но в мир кальвинистов Новый Завет еще не пришел. Кальвин, как известно, со своими противниками расправлялся, отнюдь не считаясь с евангельскими нормами. Сперджен только поддерживает дух своего великого предшественника. Вспоминается, как Розанов говорил: представьте, что Толстой казнил бы Горького за занятия литературой¹⁴³³! Если кого-то из нас за критику кальвинизма поглотят дикие животные, мы будем знать, что они посланы Кальвином с того света. Неслучайно баптистский автор хвалит людей, веривших в предопределение таким образом: «Магомет делал то, что он делал, будучи твердо убежден в том, что Бог предназначил его для этого. Кромвель никогда не одолел бы своих врагов, если бы не был укреплен этой могучей истиной»¹⁴³⁴. Сравнение с мусульманами очевидно: и Мухаммед, и Кромвель вели убийственные войны, думая, что этого от них требует Бог... В традиционном христианстве, что бы ни совершал человек, он всегда понимает, что его воля может не совпадать с волей Бога, отсюда сомнения в правильности своего пути, и постоянная необходимость в покаянии. У сторонников безусловного предопределения такой проблемы нет: они уверены, что их воля полностью совпадает с волей Бога. Отсюда возможность любых действий, в том числе, и в области зла, что блестяще доказывают приведенные Спердженом примеры.

105. Сперджен отрицает предопределение через предвидение. Делает он это с помощью таких рассуждений: «Допусти, на улице я встречаю двадцать нищих и одному из них даю шиллинг. Можно ли сказать, что я решил дать этот шиллинг потому, что избрал человека к обладанию этим шиллингом на основании предвидения того, что у него будет эта монета? Это абсурд. Также абсурдно утверждение, что что Бог избрал людей на основании того, что Он предвидел их веру, которая есть спасение в зародыше»¹⁴³⁵. Т.е. защищается безусловное предопределение в кальвиновском, «чистом» варианте. Пример действительно абсурдный. Абсурден он потому, что здесь совершенно ничего не говорится о действиях самого человека. Арминиане сказали бы, что когда Бог дает человеку «шиллинг», то он спасает его, предвидя, что человек возьмет этот шиллинг. Здесь кальвиновское предопределение смягчается тем, что вера становится некоторым основанием для избрания: если ты поверил, то, значит, ты именно поэтому спасен, - вера превращается в «заслугу». Умеренные кальвинисты сказали бы так: Бог дает «шиллинг» только тем, которые, как Он знает, примут его (ни те, ни другие не дают человеческой свободе должного места). Православные сказали бы, что Бог избирает человека, предвидя, что он возьмет «шиллинг», и в течение жизни с помощью Божьей умножит это богатство. Для Сперджена эти варианты неприемлемы, поскольку он убежден в абсолютной мертвенности человека: если Бог дает «шиллинг», то человек не может не принять его, у него нет выбора.

В некоторых местах Сперджен как будто удаляется от жесткого кальвинизма. Впрочем, это свойственно практически всем приверженцам «железного папы». Если у человека сердце задето Христом, он не может всю жизнь оставаться маниакально одержимым «предопределением». Сперджен говорит, что «Он избрал вас к святости, если вы любите святость»¹⁴³⁶. Но вот вопрос: в моей любви к святости есть ли какое-то участие моей свободы, или нет? Если есть, то это избрание на основании предвидения. И что делать, если на «головном уровне» я люблю святость, а в жизнь ее воплощаю «не очень»? В других местах своих проповедей Сперджен поясняет, что избраны только те, которые живут в святости: «Если вы ходите в страхе Господнем, стараетесь угодить Богу и повинуетесь Его заповедям, тогда не сомневайтесь в том, что прежде создания мира ваши имена были записаны в книге жизни Агнца /.../ Тот, кто гордится своим из-

бранием, не избран. А тот, кто смиряется при мысли о нем, может быть уверен, что избран, ибо в смирении заключается один из самых благословенных плодов учения об избрании»¹⁴³⁷. Со многим из этого согласится и православный, за тем исключением, что никто из нас не может думать, что живет свято, поскольку, если он думает так, то он не свят, а, значит, по Сперджену, не избран. Как можно не гордиться своим избранием, если оно понимается как привилегия, которой Бог по неизвестным причинам одарил часть человечества? Бог желает спасти всех, и в этом смысле избраны все. Наша жизнь всегда является извилистым путем ко спасению и осуждению: никто не может сказать, что он постоянен хотя бы в своем желании следовать Божьим заповедям. Увы, мы постоянны в обратном... Поэтому можно адресовать еще один вопрос стороннику кальвинизма: сегодня ваш единоведец скажет, что он живет «свято», а завтра, - что нет; как быть в случае такого «непостоянства», которое демонстрируют ваши прихожане?

Сперджен и сам понимает, что без гордыни тут не обойтись: «Человек, знающий о своем избрании, слишком горд, чтобы грешить. Он не снизойдет до того, чтобы творить беззакония, которые творят обычные люди»¹⁴³⁸. Какое-то странное понимание святости, смешанное с высокомерием и презрительностью. Получается, что «избранные» святые не в своем смирении перед Богом и людьми, а потому, что они в своей недоступной другим «высоте» не снисходят до грехов «обычных» людей. Этакий духовный аристократизм или элитарность. Один человек возразил нашему проповеднику: если бы я верил в это учение, то стал бы жить во грехе. Вот что ему ответил «король проповедников»: «Думаю, что вы – да, вы бы действительно стали жить во грехе.. потому что, вы человек, а я – новое творение во Христе Иисусе»¹⁴³⁹. Это очень похоже на ответ «смиренного» человека! Конечно, ведь его пронизывает ощущение, что он – не такой, как все, он «необычный», он принадлежит к «высшей касте».

106. Поскольку аргументов против кальвинистского избрания превеликое множество, то Сперджен не устает парировать их. В частности, он говорит о том, что все мы молимся о ниспослании благодати нашим родственникам, друзьям и единовецам. Он считает, что тем самым люди якобы соглашаются с кальвиновской теорией о том, что Бог изначально относится к одним лучше, чем к другим¹⁴⁴⁰. Но это совершенно не так. Если мы молимся о ниспослании благодати одним, то совсем не значит, будто мы желаем, чтобы другим было дано меньше благодати. Церковь молится о «мире всего мира», а не отдельных его представителей в противовес другим. Никто не думает, что молясь о родителях, человек считает, что Бог должен быть справедливее именно с ними. Да, мы можем любить родителей больше всех остальных, но это не значит, что остальных мы должны ненавидеть или желать им спасения в меньшей степени. Такие мысли – не от Христа. Бог может оставаться справедливым, давая кому-то больше благодати, а кому-то меньше, только в том случае, если это зависит от нашего благочестия. Иначе это будет не библейский образ Бога, хотя кальвинистов это вполне устраивает. Наши разногласия с кальвинистами касаются не того, существует ли вообще предопределение. И православный богослов может сказать, что еще до сотворения мира Бог предвидел, кто будет в раю или в аду, поэтому в данном аспекте каждый человек еще до своего рождения уже попал на небеса или в преисподнюю. Но для нас это не исключает свободы человека, православие различает предопределение и предвидение, понимая первое в свете последнего, а не наоборот, как делают реформаты. Церковь никогда не отвергала идею сотрудничества человека с Богом, а ведь здание предопределения может быть построено только на нем. Иначе рухнет все христианское учение о спасении.

Между тем, Сперджен утверждает, что Бог не может избрать нас на основании чего-то доброго в нас, поскольку Он избирает нас именно для того, чтобы мы стали добрыми и святыми¹⁴⁴¹. Если говорить о природно добром, о нашей поврежденной грехом природе, то, естественно, Бог не избирает кого-то более доброго, чем другого. Он избирает для святости всех, т.к. жаждет, чтобы все были святы. Для этого Христос и спас нас. Но если говорить об окончательном спасении, то оно не может не быть связано с тем, как мы откликаемся на благодать Божию во всей нашей жизни. С одной стороны, мы избраны для святости, с другой, - избраны святые, т.к. если человек не соглашается с Богом, то как он может спастись? Одно избрание - всеобщее, другое – зависит от нашей жизни согласно Христу: если мы не живем в Нем, значит, мы не избраны. Обсуждая признаки избранности, Сперджен спрашивает: «положились ли вы полностью на Иисуса Христа? Верующее ли у вас сердце? Размышляете ли ваше сердце о небесном? .. Смирненное ли у вас сердце? Охотно ли вы воздаете за все славу Божьей благодати? Святое ли у вас сердце? Жаждете ли вы святости? .. Храброе ли ваше сердце ради Бога? .. Сосредоточено ли оно на Боге, не желая покидать Его?»¹⁴⁴².

Ни один человек, включая и автора этих вопросов, не сможет ответить на них утвердительно. Или вместо молитвы мытаря, он должен выбрать молитву фарисея, и благодарить Бога за то, что он свят и смиренен не так, как все прочие «обычные» люди... Это дявольская ловушка, в которую попадает человек, верящий в кальвиновское предопределение. Ему говорят, что он только положительно должен ответить на

эти вопрошания, иначе он не избран. И он обязан, закрывая глаза на гордыню и прочие «мелочи», все время говорить «да». Потому что, если не избран, тогда – проклят: Бог прошел мимо тебя. Остается только трепетать в страхе и ужасе, что приводит к духовной парализации. Боязнь кальвинистского осуждения может избавить человека от части грехов, но разве это евангельское стремление к святости, разве это вера, действующая любовью? Это сплошное отчаяние.

Тогда остается плюнуть на все эти «признаки избранности», и утешить себя тем, что поскольку ты веришь, значит, ты избран. Протестанты всегда прибегали к такому «лекарству», понимая, что в их жизни святости явно недостает. Но должна же церковь врачевать раны. Вот она и врачует их снадобьями, которые хуже яда. Однажды Сперджен скажет: «Надо остерегаться, чтобы кальвинистское учение не стало самым опасным, если оно будет излагаться людьми, ведущими недостойную жизнь, использоваться для прикрытия греха /.../ боюсь, что многие говорят о господстве Бога таким языком, что отталкивают от Кальвинистской церкви всех, кто верит в свободное посредничество»¹⁴⁴³. Можно подумать, Кальвин вел достойную жизнь, а его учением нельзя успешно прикрывать грех... Видно, что этот проповедник сам боится крайностей кальвинизма: «От имени нашего Господа мы должны призвать их .. Да не удержат вас от этого те ультракальвинистские богословы, которые говорят: «Можете наставлять и предупреждать неверующих, но не призывать и не просить их войти». А почему? «Потому что они мертвые грешники, и потому бессмысленно призывать их, так как они не могут прийти»¹⁴⁴⁴. Но если нужно призывать неверующих ко спасению, то это значит, что вы де-факто признаете у них наличие свободы воли, иначе нужно поступать как эти ультракальвинисты и вообще отказаться от всякого миссионерства (такие группы и у кальвинистов, и у баптистов были). Кальвинисты вынуждены подспудно признавать свободу: «У меня на руке гангрена, но я не соглашусь на ампутацию, потому что не знаю, определил мне Бог умереть от гангрены или от чего-то другого. Ну, кто, кроме абсолютно ненормального человека, станет так рассуждать?»¹⁴⁴⁵. На вопрос Сперджена можно дать простой и ясный ответ: так может рассуждать абсолютно последовательный кальвинист. Но если никто так не рассуждает, то таких кальвинистов не осталось на свете. Думаю, что и сам Кальвин не был и не мог быть таковым: своя рубашка (свое здоровье) всегда ближе к телу, чтобы пренебрегать свободой выбора.

107. Постоянно проповедуя и трактуя Писание, протестанты попадают порой делают это так, что неизбежно возникает анекдотическая ситуация, как в «белом», так и в «черном» смысле. Множество таких примеров приводит Сперджен в своих лекциях. В одной баптистской проповеди было сказано: «Мы не хотим врываться к Тебе подобно безрассудной лошади, бросающейся в сражение»¹⁴⁴⁶. Сравнение более чем странное, хотя, действительно, протестантское отношение к Церкви и ее Преданию порой напоминает именно безрассудство. Методистский проповедник Джейкоб Грубер, услышав, как проповедник кальвинизма осуждает его учение, помолился Богу о том, чтобы сердце этого кальвиниста стало столь же мягким, как и его мозги... Что же, протестантская этика более снисходительна к таким вещам, чем этика православная. Ну пошутил, подумаешь. Один студент протестантского колледжа должен был сказать проповедь в присутствии своего наставника Филиппа Додриджа, имевшего обыкновение становиться прямо перед студентом и смотреть ему в глаза. Незадачливый ученик начал проповедь на слова Христа из Ин. 14, 9: «Столько времени Я уже с вами, и Ты не знаешь Меня, Филипп?». С кем не бывает, - проповедовать-то надо..

Кальвинист Уильям Кунтингдон решил истолковать текст Ис. 11, 8: «И младенец будет играть над норою аспиды, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи». «Младенец» - это новообращенный, «аспид» - это арминианин, а «нора аспиды» - это уста арминианина. Как видим, в своих «разборках» с арминианами кальвинисты не чужаются такого своеобразного «символизма». Этот же кальвинист однажды истолковал седьмую заповедь в том смысле, что Господь говорил со Своим Сыном и сказал: «не пожелай жены дьявола, т.е. неизбранных»¹⁴⁴⁷. Бред, конечно, но бред, который имеет своим истоком учение об «избрании». А вот вам пример протестантского буквализма. Проповедник Эверард взялся истолковать фрагмент Ис. Нав. 15, 16-17: «И сказал Халев: кто поразит Кириаф-Сефер и возьмет его, тому отдам Ахасу, дочь мою, в жену. И взял его Гофониил, сын Кеназа, брата Халевова, и отдал ему в жену Ахасу, дочь свою». Толкование было решено основать на переводе еврейских имен. Получилось следующее: «И сказал храбрый: кто поразит город письмен и возьмет его, тому отдам цепочку (повязку на ногах для украшения), дочь мою, в жену. И взял его лев Божий, сын охоты, брата храброго, и отдал ему в жену цепочку, дочь свою». В таком варианте трактовка напоминает истории Фенимора Купера про индейцев... Другой проповедник, д-р Жилль, толкуя притчу о блудном сыне, заявлял, что «откормленный телец» - это Иисус Христос! «Не повезло» и притче о милосердном самарянине. Оказывается, что осел, на которого самарянин посадил раненого – это опять

Иисус Христос, а два динария, которые он дал хозяину – это Ветхий и Новый Заветы или заповеди о крещении и причастии¹⁴⁴⁸. Кажется, что люди, которые слишком рьяно настаивали на буквализме толкования, при попытке символически трактовать слова Писания, склонны впадать в какой-то абсурд. Что поделаться, каждому свое. Кому-то пригодились и вышеизложенные «премудрости». Куда попали души людей, «просвещенных» такими проповедниками, - лучше не спрашивать.

108. Сперджен говорит, что первым признаком божественного призвания проповедника является его ненасытное желание обращать других людей. О себе он говорит, что чувствует внутри «всепоглощающий огонь», хотя ненасытные желания и чувство огня вполне могут быть дьявольщиной. Он призывает своих слушателей: «Будьте тихи, как серафимы, и неистовы, как ураган»¹⁴⁴⁹. С тишиной у протестантских проповедников всегда было не очень, а вот неистовства, - хоть отбавляй. Баптистский автор сам приводит примеры, когда одни проповедники пытались выразить духовное помазание неестественным тоном или закатыванием глаз, другие кричали, третьи вонзали свои ногти в ладони, как бы корчась в «небесных судорогах». Он понимает, что все это отвратительно, но с антропоцентризмом реформации ничего поделаться не может. Вообще-то, божественное призвание в первую очередь должно проявляться в том, что человек стремится обратиться и смириться сам, иначе, как он обратит других? Но у кальвинистов нет этой проблемы. Поэтому, - «Вперед! Вперед! Труба зовет!». «Обратив» первого человека, Сперджен даже был готов почтить Богоматерь, но как: «Ни одна мать не была так счастлива при виде своего первенца, как тогда. И я мог воспеть хвалу Пресвятой Деве Марии, потому что вся душа моя величала Господа, призревшего на мое убожество и поручившего мне дело, за которое все поколения будут меня благословлять за то, что так высоко я оценил спасение одной души»¹⁴⁵⁰. Подумать только, какая невиданная скромность! Стоило г-ну баптисту совершить одну душу, и он себя уже сравнивает с Матерью Христа, и думает, что за это его будут прославлять все поколения! Классик пуританства Джон Буньян в книге «Воздыхания из глубин ада» сказал замечательные слова: «Сколько душ погубило невежество слепых пастырей? Их проповедь была не менее губительна для душ, чем мышьяк для тела .. Не тяжело ли будет тебе, когда весь твой приход явится за тобой в ад, вопия: «Это тебя мы должны благодарить, ты боялся раскрыть нам грехи, чтобы не лишиться нашей хорошей платы!»¹⁴⁵¹. Слепыми могут быть и настоятели православных приходов, но у православных есть Единая и Апостольская Церковь, а у протестантов с их индивидуализмом мнение одного человека может означать закон для данного прихода (конгрегационализм). Сколько душ погубило невежество Лютера и Кальвина?

109. Надо сказать, что иногда Сперджен осознает недостаточность и узость протестантской духовности. Например, он говорит: «Безмолвное созерцание, тихая молитва, невыраженный восторг – для меня это самые драгоценные алмазы мира .. Исаак Амвросий, бывший прежде проповедником в Престоне .. ежегодно удалялся на месяц в хижину в Гарстангском лесу .. у католиков есть обычай устраивать «уединенные обители», куда некоторые священники удаляются на определенное время, проводя его в полном безмолвии, посте и молитве, чтобы не дать угаснуть в своих душах священному огню. Мы могли бы поучиться у них»¹⁴⁵². Перед нами – тоска протестантского сердца по нормальной аскетической практике. Тараторит проповедник, размахивает руками, суетится на сцене, но что-то подсказывает ему: остановись, утихни, перестань нести ахиною, - где твое общение с Богом? У потомков реформации вся активность уходит в общение с людьми. Интересно, что в подтверждение того, как священное безмолвие, уединение с Богом, помогает обрести Истину, Сперджен приводит пример блаженного Иеронима, удалившегося в святую землю, где он сделал латинский перевод Библии (Вульгату), лучше которого уже никогда не будет, как замечает баптистский пастор.

Недаром сторонники англиканской церкви упрекали пуритан, что они собираются в молитвенных домах слушать проповедь, в то время как англикане приходят молиться и поклоняться Богу. Интересно, что у пуритан и баптистов долгое время существовал обычай снимать шляпу, когда начиналась молитва, и одевать ее, когда была проповедь. Происходило так потому, что, по мнению верующих, во время проповеди не происходило прямого обращения к Богу. Здесь мы наблюдаем ощущение того, что проповедь не является общением с Богом, а поскольку проповедь занимала большую часть времени, то выходит, что собрания реформатов в отличие от литургических традиций англикан не направлены на соединение с Богом: люди приходят поговорить с людьми. Однако Сперджен критикует литургическое направление, считая, что у первых христиан его якобы не было. Это выдает его полное незнание истории древней Церкви. Чтение молитв и определенный порядок богослужения как раз и настраивают на созерцательный лад, о котором с симпатией отзывался данный автор. А вот «свободная молитва», импровизации пастора означают уничтожение созерцательности, подчинение всех не Богу, но кипящим страстям одного человека: Сперджену ли этого не знать? В результате пространство храма заполняется человеческими эмоциями, и для божествен-

ной благодати не остается никакого места. Но ее легко можно подделать огненными стенаниями по поводу «спасенности», «радости», «восторгов», «ликования».

110. Читая лекции, лондонский оратор не забывает и о врагах протестантизма. Ему не нравятся монахи, начиная со св. Симеона Столпника (это вообще любимый пример баптистских авторов, неспособных понять, зачем все это) и кончая католическими монахами, постоянно напоминавших друг другу о смерти при встрече. Сперджен даже говорит, что он был бы рад смерти этих монахов, поскольку это лучшее, что они могли бы сделать¹⁴⁵³. У нас это вызывает возмущение, но реформаторская мораль смотрит на эти вещи несколько по-иному: уже вожди реформации 16 века нередко позволяли себе желать зла и смерти своим оппонентам из католического лагеря (те тоже в долгу не оставались). Но особенно «попало» от Сперджена сторонникам Оксфордского движения в Англиканской церкви: «Огромный прогресс движения Высокой Церкви в Англии показывает, какую большую силу имеет усердие. Ритуалисты верят в свои доктрины и потому имеют влияние. Для меня их символ веры просто невыносимая чушь .. но надо отдать им должное, они храбро боролись; когда их церкви стали ареной бунта и беспорядков и низшее духовенство подняло вопль: «Нет папизму!», они храбро встретили своего противника и ни разу не дрогнули. Они пошли против течения, которое считалось глубоко укоренившимся в Англии чувством протестантизма, и, имея поддержку со стороны епископов, питаясь только хлебом и рыбой, они превратились из кучки приверженцев в господствующую и самую жизненную партию в Церкви Англии. К нашему огромному удивлению и ужасу они снова обратили людей к папизму, который мы считали уже мертвым и похороненным. Если бы 20 лет тому назад мне сказали, что аэндорская ведьма станет королевой Англии, то я бы скорее поверил в это, чем в то, что Высокая Церковь получит сегодня такое распространение»¹⁴⁵⁴. История с англокатоликами лишний раз доказывает, что англиканство нельзя без остатка относить к протестантским исповеданиям, поскольку в этой церкви римское наследие не было полностью утрачено. Как видим, Сперджен не столько ругает, сколько восхищается англиканскими «ритуалистами»: они смогли пойти против течения, как когда-то протестанты. Эти события могут послужить уроком и для нас, православных. Если даже в протестантском окружении, в стране, пропитанной кальвинистскими идеями, эти люди смогли убедить немалую часть общества в том, что древнее наследие Церкви – это не «язычество» и «обрядоверие», но – апостольская истина, то и мы не можем сидеть сложа руки. Россия – православная страна, количество возрожденных храмов и монастырей огромно, поэтому жаловаться на активность сектантов и недостаток финансирования смешно. Нет оправдания пассивности, надо проявлять усердие. Иначе и без агрессивного напора сектантской проповеди, мы будем терять души. Будем же усердны.

111. Англокатолики в 19 веке переживали возрождение, а вот у настоящих протестантов дела явно не шли в гору. Сперджен не скрывает своего возмущения поднявшейся волной скептицизма: «Разные люди критикуют разные части Библии, и разные системы направляют свой артиллерийский огонь на разные вопросы .. Многострадальный Иов не избежал предвзятости интеллектуализма нашего времени. Исаия не перепиливается деревянной пилой, а четвертуется и разбирается на куски. Рыдающий пророк тонет в собственных слезах. Иезекииль размалывается в пыль колесами своей же колесницы. Сам Даниил пожирается учеными львами .. История и события книги Паралипоменон считаются во всем противоречивыми друг другу, потому что какой-то школьный учитель не в состоянии на бумаге свести концы с концами. И каждое чудо, которое Господь Своим всемогуществом творит во благо Своему народу или на погибель его врагов, попирается как абсурдность, потому что эти ученые профессора не в состоянии своими чарами сделать того же .. наши великие мужи убаютываются, когда думают, что их игрушечные жезлы поглотили жезл Аарона; но когда Ааронов жезл угрожает им поглотить их жезлы, они говорят, что эта часть повествования не достоверна и что чуда этого никогда не было»¹⁴⁵⁵.

Что и говорить, картина чудовищная. Сперджен рассказывает о директоре одного колледжа в Оксфорде, который сказал, что девиз его колледжа, - «Просвещающий свет Божий». Но тут же признался, что это можно было бы назвать и иначе: «Аристотелевский туман». Не это ли указывает нам на движение западного христианства? В начале этот туман (схоластика) подвергал Истину рациональному исчислению, затем мрак Лютера и Кальвина начал разрезать ее на части, в 19 веке Писание уже разорвали на куски, а сегодня их сжигают и пепел развеивают по ветру. Успехи науки поглотили богопознание, оккультная магия пытается представить евангельские чудеса «мелкими», наступает ислам, который низводит Христа до уровня простого пророка, а протестантская критика традиционного богословия только помогает ему в этом. 500 лет назад протестанты отказались от практики изгнания бесов, и Божьи чудеса вытесняются сатанинскими. Сам человек меняется и становится демоноподобным. Теология Содомы успешно превращает людей в соляные глыбы. Что им объяснять, поймут ли они проповедь Евангелия? Интересно, что Спер-

джен сравнивает кафедру протестантского проповедника с.. гробом, поскольку оратор по плечи закрыт срезками кафедры. Это более глубокий символ, чем может показаться на первый взгляд. Это действительно гроб: гроб для благодати. Утверждение кафедрокентризма вместо прежнего алтарокентризма означало, что Бог изгоняется из пространства Своего присутствия, и Его место занимает человек. Бога хоронят, чтобы дать место выходу человеческой активности. Бога загоняют в Писание, поскольку в храме Ему не место. Бог, заключенный на белых страницах с черным шрифтом, совершенно незащищен перед хищными волками, которые притворяются овцами Его стада. Его извлекают из Писания и отбрасывают прочь: разве им нужен Бог? Они хотели спасения лично для себя, и они получили просимое; теперь они – хозяева на земле, и могут жить на ней в свое удовольствие. Но этот срок постепенно подходит к концу: человек, думающий, что он хозяин жизни, а не Бог, вдруг понимает, что пришел другой хозяин, который стремится занять Божье место. Наедине конкурировать с ним невозможно. Но пока его послушное орудие не воссело в Иерусалимском храме, надо бодрствовать, хотя протестанты давно уже засыпают смертным сном.

Кстати говоря, Сперджен хвалит св. Иоанна Златоуста, говоря: «Как величественна, как внушительна поза Иоанна Златоуста, каким его обычно изображают!»¹⁴⁵⁶. У Святителя Иоанна действительно было величие, поскольку он смиренно стоял перед Богом: это было величие святости. Но у современных протестантских проповедников нет этого величия: они все в изгибах постоянных телодвижений, им трудно стоять на месте, они должны метаться из стороны в сторону и постоянно двигать своими лицевыми мышцами. Это происходит потому, что восполняется нехватка божественного: где нет движения Божьей благодати, там обязательно будут человеческие судороги. Баптистский проповедник говорит: «этот век предоставлен самому себе .. якоря подняты и судно несется к своей гибели. Оно мчится сейчас на юго-восток и приближается к мысу Ватикана, и если оно будет нестись еще дальше в этом направлении, то разобьется о скалы Римского рифа .. Я был бы очень рад, если бы смог повести его вокруг мыса Кальвина и ввести прямо в залив Голгофы и бросить его якорь в славной гавани, которая совсем близко от Веракруса (Креста Истины)»¹⁴⁵⁷.

Беда, беда с твоим кораблем. Он удалился от мыса Ватикана и миновал Римский риф, но при этом все больше удаляется от залива Голгофы. Да и не корабль это вовсе, а «Летучий голландец», призрачное судно протестантской церкви, где нет в живых никого из экипажа, и только скелеты в грязных лохмотьях неподвижно сидят на палубе за столом, на котором изъеденный червями хлеб и давно прокисшее вино; вода в их бочках прогнила и жутко пахнет. Иногда, встречая проплывающие корабли, эти живые мертвецы встают и начинают пугать окружающих своими чудовищными движениями. В их мире все так хорошо устроено, что они видят корабль Церкви разбитым, а себя полными сил: протестантская матрица, созданная демонами, работает на славу. Сами они думают, что живы дыханием божественных уст, но ледяной ветер ереси касается их костей, и они падают на палубу, продолжая нестись в сторону полюса, где их корабль разобьется об огромные айсберги ада. Да оживит Господь светом рабов своих, да избавит нас от грехов, из-за которых, они не видят Истины.

112. То разрушение протестантизма, которое красочно описывал Сперджен, спустя столетие стало значительно более явным. Теперь духовность христианской жизни измеряют тем, сколько раз в день вы говорите (конечно, «от всего сердца»), - «я люблю Тебя, Иисус!»¹⁴⁵⁸. Если так, то у американских телепроповедников все в порядке с «духовностью». Другая рекомендация поразила меня еще больше: «является ли ваша любовь к грешникам только теорией, или это подлинно гефсиманская любовь?»¹⁴⁵⁹. Мне казалось, что гефсиманская любовь может быть только у Иисуса Христа, но здесь, видимо, ее способен достичь каждый, т.е. все могут стать равными Христу! В этом мире человек жаждет потеряться в Боге и наслаждаться Им как вкусной едой или дорогой вещью. Поэтому они поют: «О, это блаженство, это райское наслаждение – общаться с Тобой»¹⁴⁶⁰. Проповедница Френсис Ридли в своих произведениях чаще всего употребляла следующие выражения: «невыразимо приятный», «такая славная жизнь», «у меня нет слов, чтобы описать это», «бесконечно блаженный», «разве это не чудо», «Божья воля сладка и приятна»¹⁴⁶¹. В каких только благовониях она не искупалась! Однажды известный предшественник харизматов Моуди во время очередного «исполнения духом», сказал: «О, Боже! Придержи руку Твою, иначе сосуд моей души лопнет!»¹⁴⁶². Не сразу понятно, о чем это? Лопнуть может мыльный пузырь. Иногда такие ощущения бывают от чревоугодия. А у этих почтенных господ ... от Бога?!

В нынешнем мире неопротестантизма все очень просто. Например, у вас спрашивают: о каких народах вы регулярно молитесь? Как, не молитесь?! Значит, вы не живете христианской жизнью! Для тех же, кто все-таки молится, предлагаются такие рекомендации: «1. Добавьте к списку стран, о которых вы ежедневно молитесь, еще три страны. 2. Ежедневно молитесь хотя бы об одном из руководителей этих

стран»¹⁴⁶³. Все это похоже на повышенные сощобязательства. Кстати, сам автор цитируемой книги хвалится тем, что вот уже 44 года он ежедневно молится о спасении Далай-ламы! (пока, правда, безрезультатно). Эти люди, пользуясь «преимуществами» экуменической эпохи, могут ссылаться и на Генриха Сузо, и на Фому Кемпийского, они даже могут молить Бога послать им распятое сердце, но делают это, ощущая себя фактически равными Ему. Это люди никогда не воскликнут вместе с апостолом Павлом: «Бедный я человек!» (Рим. 7, 24). Они богаты, сыты и счастливы. Увидь эту «райскую жизнь» кто-нибудь из вождей реформации, плакал бы от горя вплоть до смерти.

113. Хорошо, спросит кто-то, это был харизматический автор, но ведь есть и интеллектуалы, не так уж плох протестантский мир. Да, интеллектуалы пишут несколько иначе. Например: «Человеческий ум .. отождествляет священный объект с самим предельным. Сакраментальный объект воспринимается как святой сам по себе. Его свойство как носителя святого указывать по ту сторону себя исчезает в акте веры. Акт веры направлен уже не на само предельное, а на то, чем это предельное представлено, - на дерево, книгу, здание, личность. Вера утрачивает свою прозрачность. Протестанты считают, что католическое учение о «пресуществлении» хлеба и вина евхаристии в тело и кровь Христа предполагает как раз такую утрату прозрачности божественного и отождествление его с частицей окружающего мира .. учение веры искажается, если хлеб и вино таинств рассматриваются как священные объекты, воздействующие сами по себе, которые можно хранить в алтаре»¹⁴⁶⁴. Видимо, Тиллих не знаком с православным учением о почитании икон; иначе он знал бы, что честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу, к Богу. Акт веры направлен именно на Бога – через вещественные святыни. Противоположные взгляды Церковь всегда осуждала. Опасность идолопоклонства существует всегда, но если при этом пытаться уничтожить повод для него, как говорят протестанты, тогда необходимо ликвидировать весь мир, включая человека. Нет! Одна византийская икона Христа говорит о христологии больше, чем много томов протестантских догматик; Владимирская или Донская иконы Богородицы являют нам человеческую святость так, как о ней не напишут и миллионы протестантов!

Что же касается причастия, то, отрицая католическую «трансубстанциацию», православные не считают вещество хлеба тождественным Богу. В этом смысле нельзя сказать, что кусочек хлеба – это Бог, что он сотворил нас и т.д. Речь идет о персональном присутствии Христа в этом таинстве, и о неразлучном пребывании хлеба в Личности Сына Божьего, которое и позволяет сказать, - «это – Тело». Через таинство и в нем, мы приобщаемся к Богу нашему. Тиллих, по всей видимости, представляет себе присутствие Тела Христова в причастии очень «материально». Да, это телесное присутствие, но оно райское, небесное, сверхпротяженное и сверхдлительное, поэтому нельзя сказать, что если святые дары хранятся в алтаре, то и Тело Христово пребывает в нем как обычная земная вещь, которая является нашей собственностью и может по нашему желанию перемещаться куда угодно. Его Плоть – на небесах и никуда не перемещается, хлеб и вино становятся Его собственностью, Его благодатным владением в Евхаристии, «помещаются в небеса». Куда бы мы ни пошли со святыми дарами (например, причащать больных или умирающих), Христос всегда будет с нами, Его благословенное Тело и Пречистая Кровь всегда будут вести нас для спасения страждущих. Странно, что немецкий теолог полагает, будто конечное не может выразить божественное: а как же воплощение Слова? Впрочем, наш богослов вообще отрицал непорочное зачатие, считая, что оно означало бы отсутствие полноты человечества во Христе, т.е. Боговоплощение в классическом виде для него неприемлемо. Кроме того, если конечное не может выражать Бога, то как же быть с Писанием? Для Тиллиха она не является носителем непогрешимой истины. Что ж, логичный вывод из протестантского постулата. Тиллих защищает протестантизм, указывая, что он разрушил разделение между сакральным и секулярным, поэтому результат таков: «Вселенная – святилище Бога. Каждый трудовой день – день Господа, каждый ужин – Господня вечеря, каждый труд – исполнение божественной задачи, каждая радость – радость в Боге»¹⁴⁶⁵. Но ведь такое отождествление означает, что теперь не только все мирское свято, но и все святое становится мирским: святилище Бога (храм) стал обыкновенной частью мира сего; день Господень стал просто будничным днем; Евхаристия – просто ужином, где вспоминают о Боге; аскетическое стяжание благодати – обычным суетливым трудом ради пропитания; радость о Господе – мирской эмоцией (поэтому, глядя на улыбки американских протестантов, думаешь: а есть ли еще в этом мире какие-то особые религиозные чувства, или это выдумка Библии и житий святых?). Фейербах уже в 19 веке констатировал: «Место веры теперь заняло неверие, место Библии – разум, место религии и церкви – политика, место неба – земля, место молитвы – работа, место ада – материальная нужда, место Христа – человек»¹⁴⁶⁶. Если упразднить разницу между святым и мирским, небесным и земным, тогда и во Христе нужно упразднить

отличие божественной природы от человеческой: это и произошло в протестантизме, где Христос стал просто человеком, а христология осталась в голове теологов, а не в жизни.

Говоря о Богородице, Тиллих пишет: «здесь перед нами символ, который умер в протестантизме^{*}, из-за того, что изменилось отношение человека к Богу. Особое, прямое, непосредственное отношение человека к Богу делает невозможной любую опосредующую силу. Другой причиной, заставившей этот символ исчезнуть, стало отрицание аскетического элемента, который подразумевается в прославлении девственности. До тех пор, пока ситуация не изменится, этот символ не может возродиться в протестантизме»¹⁴⁶⁷. Разумеется, и недостойное поведение христиан веривших в предстательство Пресвятой Девы, тоже отталкивало от Ее почитания. Тиллих прав, но не совсем: если все дело в том, чтобы убрать из общения с Богом «посредников», то протестанты должны были бы в конце концов выбросить свои Библии, однако, они почему-то этого не сделали, и даже боролись с теми, кто высказывал подобные мысли. Тогда нужно отрицать и Боговоплощение, ибо Христос – тоже Посредник. Главная причина, как думается, в ином. Ведь для протестантов Христос проявляется в первую очередь в оправдании, а не в освящении. Поэтому для них важнее человечество Христа, чем Его божество, моральный, внешний авторитет Христа (декларативная святость), а не соединение с Ним (реальная святость), прикосновение к Иисусу, а не жизнь в Нем, Его зримая и познаваемая человеческая сущность (обряды), а не таинственная и мистическая божественность (таинства). С такой точки зрения, личность Матери Христа не имеет большого значения. Нас ведь не очень интересуют личности матерей Сократа, Платона или Мухаммеда. Но если Христос – воплощенный Бог, и мы призваны участвовать в Его божественности, тогда на этом пути мы не можем не встретить Божью Матерь, Которая воплотила в Себе Бога нашего, Первой приобщившись к Нему, и не воззвать к Ней в молитве: Пресвятая Богородице, спаси нас!

114. Шестнадцатый век, особенно в Англии и Франции, дал много протестантских мучеников. Их мучения были ужасны, но они стойко переносили их, храня свою веру. Например, Томаса Хардинга в 1532 году сожгли на костре, при этом какой-то католик ударил его палкой по голове так, что голова раскололась и мозги упали в огонь¹⁴⁶⁸. В 1546 году шотландский протестант Джордж Вишарт был приговорен к сожжению. Будучи на месте казни, он молился за своих обвинителей: «Я умоляю Тебя, Отец Небесный, прости их за всю их ложь против меня. Я прощаю их от всего сердца. Я прошу Христа простить их, потому что они приговорили меня по своему неведению»¹⁴⁶⁹. В 1555 году был сожжен епископ Ворчестерский Джон Хупер: «пламя только слегка опалило хворост в самом низу и не могло подняться из-за ветра, поэтому оно только обожгло волосы Хупера и вздулась его кожа .. Вскоре принесли больше сухого хвороста .. пламя охватило мешочки с порохом, но они ему не помогли, т.к. не вспыхнули и не ускорили его сожжение из-за сильного ветра, сбрасывавшего с него пламя. Медленно горя, Хупер достаточно громко молился: «Господь Иисус, будь милостив ко мне. Господь Иисус, будь милостив ко мне. Господь Иисус, прими мою душу» .. Но даже, когда его уста почернели и язык умолк, губы все так же шевелились в молитве до тех пор, пока не сморщились и не провалились внутрь. В это время Хупер начал бить руками по груди или по сердцу, пока одна рука не отпала, другой же рукой он продолжал бить, в то время как жир, вода и кровь капали с его пальцев. Когда пламя неожиданно вспыхнуло во всей своей силе, Хупер еще один раз из последних сил ударил себя по груди, и его рука наткнулась на железный обруч вокруг его талии. В этот же момент тело повисло на обруче и отдало свой дух. Хупер пробыл в огне около сорока пяти минут»¹⁴⁷⁰.

Можно приводить и другие примеры. Есть и множество обратных случаев, когда протестанты мучили католиков или своих радикальных единоверцев. Широко известно, как пуритане Америки преследовали антиномистку Анну Хатчинсон. А в 1660 году пуритане Бостона повесили Мэри Даер, которая была из секты квакеров. Генеральный суд Бостона еще в 1657 году издал закон против квакеров, где говорилось, что если после наказания какой-нибудь квакер-мужчина прибудет в подведомственную область, то «должен быть наказан за первое прегрешение следующим образом: ему должно отрубить одно ухо и в Исправительном доме он должен быть загружен работой, пока не будет отослан за его собственные средства; за второе прегрешение должно быть отрублено второе ухо; каждая женщина-квакер .. должна быть высечена .. Каждому квакеру, мужчине или женщине, если они в третий раз нарушат закон, предписывается пронзить язык при помощи раскаленного железа»¹⁴⁷¹. В новой редакции закона, изданной через год, говорилось, что все обращенные в секту квакеров должны быть изгнаны под страхом смертной казни. Все это не позво-

* Порой сами протестанты говорят нечто такое, что противоречит их же «антибогородичным настроениям». Скажем, Джон Маккуори пишет: «Подобно тому как Она выносила Христа, Церковь, Тело Его, должна донести христианство до мира» (Цит. по изд.: Словарь библейских образов под ред. Л.Райкена. – С.74). Но это и есть основание для почитания Приснодевы! Вынашивая Христа в себе, мы не можем не чтить Ту, что выносила Его для нас. Странно читать в статье, откуда взята цитированная фраза, слова о том, что Благовещение упоминается только в одном Евангелии. Но ведь и Рождество упоминается только в двух: что же из этого следует? Люди опять пытаются принизить значимость событий, связанных с Богородицей, даже если о них говорится в Писании. Бог им Судья.

ляет считать, что пуританская традиция, независимая от государства, как-то особенна гуманистична к тем, кого она считает еретиками, по сравнению с католиками и православными.

Здесь были приведены описания казней протестантов. Многие из них вели себя во время казни безупречно, молились за врагов, прощали им. Некоторые высказывали презрение к своим врагам. Но при этом читаешь, что они отрицали реальность присутствия Тела Христова в Евхаристии, и, конечно, многие из них считали себя спасенными. Либо они считали причастие простым обрядом, либо, в лучшем случае, признавали кальвиновское «духовное присутствие». Можно с состраданием читать, как архиепископ Кранмер сунул в огонь первой ту руку, которой он подписал акт о своем отречении от протестантских взглядов, но не стоит забывать, что этот человек был двоеженцем, будучи католическим священником; при этом он симпатизировал лютеранам, но скрывал это; до определенного времени он был покорным папе при своих взглядах, и служил мессу, в смысл которой не верил. Если такова была жизнь, то спасет ли мученическая смерть? Никто не оправдывает уничтожение людей за их религиозные убеждения. Никто не сомневается в искренности их убеждений, за которые они отдали жизнь. Ни под пыткой, ни в огне костров, они не отреклись от них. Но, вспомним, они так мучились за пустоту в причастии, за пустоту в Церкви в течение 15 веков. Они были иконоборцами и выступали против монастырей. Думается, что многие из них при других обстоятельствах легко бросали бы иконы в огонь, топтали бы святые дары, и поджигали монастыри. Мы можем сказать, что к этим крайностям их подвигли католики своими заблуждениями. Да, это будет правдой. Они страдали за Христа, - и это будет правдой. Но при одном добавлении: они страдали за Христа, как они это понимали. Они отдали жизни за то, чтобы «черная дыра» вместо Христа восторжествовала в Церкви! Несчастные люди, как несчастны и те, кто их сжигал: одна ложь уничтожила другую ложь. Нет, протестанты не получили по заслугам! Эти заблудшие души хотели как лучше, но... Огонь, который сжег их, исчез, но огонь заблуждений, который горел в их душах, не исчез и по сию пору. Господи, избавь сейчас их единоверцев от этого огня, яви им Свет Твоей благодати, и позволь нам устоять в истине Святой Православной Церкви.

115. У великого сказочника Андерсена можно найти две сказки, которые представляются образами истории протестантской церкви. В сказке под названием «Злой князь» повествуется о том, как некий высокомерный князь решил завоевать небо и покорить Бога. Он сконструировал диковинный корабль, который мог летать по воздуху. Корабль, где находились князь с воинами, поднимался все выше и выше. Бог выслал навстречу своего ангела, но воины стали стрелять в ангела, однако пули отскакивали от его крыльев. Ангел не получил практически никаких повреждений: «только одна-единственная капелька крови вытекла из белоснежного крыла и упала на корабль, где сидел князь. Она глубоко въелась в дерево и надавила на дно корабля со страшной силой, словно тысячпудовая глыба свинца. Корабль полетел вниз с неимоверной быстротой»¹⁴⁷². Корабль, однако, застрял в густых ветвях деревьев, и князь выжил. Но он не оставил своих попыток одолеть Бога. В следующий раз он собрал огромную армию, которая хотела сесть на корабль и полететь к небесам, но Бог послал комаров, один из которых укусил князя, от чего тот и умер. Мораль такова: князь хотел одолеть Бога, а был побежден одним-единственным комаром! Вспомним, как Лютер называл молитву «бомбардировкой небес». Здесь мы видим протестантский штурм Божьего царства. Люди, которые были недостойны этого царства по причине множества грехов, и поэтому не могли войти в него, решили взять его силой, и придумали доктрину «оправдания по вере», которая позволяла подлететь к небесным вратам в безумной и горделивой уверенности, что тебя впустят в них. Наряду с этим богоборчеством начинается строительство «небесного царства» на земле, а результат известен: гибель от каких-нибудь ничтожных и малозаметных для протестантского человечества причин. Их корабль летит вниз с большой скоростью, а они не могут спрыгнуть с него, да и зачем, - и так смерть настигнет их. Но, может быть, есть надежда, что они пересядут на другой корабль, если откажутся от попыток одолеть небеса.

В другой сказке рассказывается о том, как из окна богадельни старая дева смотрит, как на зеленой траве играют дети. Глядя на играющую девочку, она думает, представляя свою жизнь: «Резвись, девочка! Скоро придет время... счастливое время, настанет день конфирмации, и ты придешь сюда рука об руку со сверстницами. На тебе белое платье... Ты в восторге от своего наряда, и сердечко твое переполнено чувством благодарности к Творцу... Годы идут за годами; немало приходится пережить и тяжелых, и мрачных дней, но молодость берет свое, и вот у тебя уже есть жених... Дерево каждый год покрывается свежей листвой; не то с сердцем человеческим: его заволакивают облака, куда темнее тех, что покрывают северное небо. Бедное дитя! Брачным ложем твоего жениха становится гроб, и ты остаешься старою девицей!»¹⁴⁷³. Конфирмация у лютеран — это протестантский аналог нашего миропомазания, но это не считается таинством, а лишь «подтверждением веры» в сознательном возрасте. Что тут скажешь? Видимо, именно пото-

му, что протестанты отвергли миропомазание, где человек получает благодать Святого Духа для возрастания в вере, получилась такая злая судьба. Был найден жених, но брак не состоялся, т.к. он умер. В этом можно увидеть небесный символ: Жених – это Христос; но, отвергнув Его благодать, протестанты сделали Его мертвым для себя, Бог умер в их исповеданиях, поэтому небесный брак их церкви с Богом не состоялся, ибо не совершаются у них соединяющие с Господом таинства (то, что есть у лютеран, – безблагодатно). Вот и осталась невеста старой девой – образ бесплодия реформации, поскольку для нее церковь не должна воплощать Бога. В итоге же – старение под окнами богадельни в полном одиночестве. Таков исход этих душ: одиночество без Бога, быстрый распад того, что осталось от истины из-за отсутствия света Творца, старение к смерти. В начале была надежда, и девочка в белом платье благодарила Творца; но сердце ее, сердце протестантизма заволакивают темные тучи богооставленности, и безверие завоевывает ее. Воистину, – бедное дитя! Но Небесный Жених жив, и Он желает только одного: что эти протестантские души когда-нибудь пойдут к нему навстречу, ведь на небесах никогда не бывает радости больше, чем о потерянных душах. Слава Богу!

Тезисы о протестантизме

1. Бог не спасает смиренных, ибо в смирении уже содержится спасение, но Он не спасает без смирения, как в протестантизме.

2. Православные удивляются, почему протестанты не чтут Пресвятую Деву. Но как могут верить в Родину Бога те, в чьих душах никогда не рождался Бог?

3. Они считали Церковь иллюзией, и иллюзия стала их церковью; они думали, что Предание – ложь, и ложь стала их преданием; они воспринимали таинства как бессмысленные знаки, и знаки, ведущие в ничто, стали их таинствами; они верили, что Христос исчез из истории, и историческое небытие стало их богом. Но рай остался раем, ад – адом, а суета – суетой.

4. Протестантский Бог желает всем добра, но на практике часто творит зло, чтобы Его не сочли бесильным. Однако в реформации мы не видим докторов Джекилов: сплошные мистеры Хайды.

5. Цвет реформации – черно-красный. Это цвет застывшей крови Христа. В протестантском причастии кровь Господна холодна, замерзла, и не течет в жизнь вечную.

6. У католиков благодать могла считаться сверхъестественной и тварной, к протестантов в реальности благодать становится естественной и тварной, т.е. попросту тварным миром. Они говорили, что все мирское стало сакральным. Поэтому благодать стала природой. Настоящая благодать Бога отныне заключена в небесах.

7. У православных догматика насчитывает 1-2 стандартных тома, редко 3 тома или чуть больше. В то же время «Сумма теологии» Фомы Аквинского – это более десятка обычных томов. У лютеранских схоластов ситуация такая же: догматика Иоганна Герхардта во разных изданиях насчитывала от 9 до 22 томов, у Абрахама Каловия – 12 томов. В 20 веке догматика кальвиниста Карла Барта состоит из 13 книг. У западных христиан как будто появляется лишний повод для интеллектуального превосходства. В действительности же данная ситуация доказывает, что православные ближе к первохристианскому духу, чем инославные. Разве можно себе представить многотомные догматики в первое тысячелетие христианства? В апостольский период? У св. Иоанна Дамаскина вся догматика – три сотни не слишком больших страниц. В первые три века Церкви говорить о догматиках в строгом смысле нельзя вообще. То, что у нас нет огромного количества томов по догматике, показывает, что православные верят в Бога, а не в энциклопедию человеческого разума.

8. «Страсти» Баха – это «страсти о Страстях», а не сами Страсти Христовы. Это распятое осознание Христа вместо Распятия Господа. Орган у Баха – это воплощение лютеранской схоластики 17 века. Многократно отмечаемый интеллектуализм его композиций – это попытка иконы в мире, где иконы запрещены. «Богословие в красках», перенесенное в звуки органа: богословие от этого становится менее «зрячим». Богословие, которое не может воплотиться в образе, и с трудом находит себя в таинствах. Остается только музыка вместо «только благодати».

9. «Страсти о Страстях» – путь к причастию как воспоминанию, а не приобщению, не явление Страстей, как в православии. Орган Баха – это охлаждение, загустение крови Иисуса. Это причастие не Воскресшему, но Умершему Христу, в Котором божественное почти отделяется от человеческого.

10. «Страсти» Баха – это Распятие Богочеловека, через Которого прекратила течь благодать. Органная месса – это причастие непрichастных, тоска о потерянном рае литургии, соединение с Христом, не со-

проводимое возрождением, паломничество к благодати без ее обретения.; слезы о Христе без слез Христа, движение крови к Христу без движения крови Христа, переживание Бога в человеческой бездне, но без божественных глубин; душа, рвущаяся ко спасению, которое еле светится в темном «теперь» реформации.

11. Божественное у Баха – в его стремлениях, но не в Себе Самом, не Сама Себя Являющая Божественная Любовь. Вздохи органа экстаичны: человек выходит из себя, но не погружается в Божье, а плещется рядом с волнами Генисаретского озера божественного присутствия; не входит в трансцендентное, но остается в имманентном. Это музыка св. Петра, который пошел навстречу Спасителю, но начал тонуть. Здесь, однако, не хватаются за руку Иисуса, так как не видят ее в тумане. Если и входят сердцем в божественное, то оно не проникает в самые темные уголки их сердец, а без этого нет спасения.

12. Орган – последняя мистика протестантизма. Бах мистичен, но это мистика духа, чувствующего разрыв с Богом, который она жаждет преодолеть. Чувствуют Рождество и Страсти, но не Воскресение. «Страсти» Баха (по Матфею и по Иоанну) почти в 8 раз длиннее его «Пасхальной оратории». Рождественская оратория больше пасхальной почти в 4 раза. Но и в самой Пасхальной оратории не ощущается воскресения: это Пасха, но без Пасхи. Нет ощущения легкости Воскресшего Христа, скорее, имеет место «легкость» ощущений самого Воскресения, которым не хватает оснований в Самом Христе. В них не рождается, не страждет, не воскресает Бог. В неопротестантизме нет даже этой чувствительности. Они знают о «фактах» священной истории, но почти не ощущают их.

13. Орган Баха – муки «навсегда оправданного», но не исцеленного человека. Бах – боязнь пустоты потери Бога, страх быть покинутым Им. Бах – трагедия протестантского духа: орган не умеет молчать (нет исихии) в отличие от знаменного распева, безмолвно вбирающего в себя божественное существование.

14. Молитве лютеранина Баха нужно оторваться от души и улететь на небо. Здесь нет чувства, что небо в сердце, нет собирания Иисусовой молитвы в духе. Орган теряется в пространстве между дольным и горним миром. Он не дает во всей полноте раскрыться Божьей благодати. Есть общение человека с Богом, но лучи общения Бога лишь касаются этой вселенной печали, и оттого так мало тепла: «зима благодати».

15. Билли Грэм регулярно сообщает, что он разговаривает с Богом. О том же говорят и лидеры пятидесятников. Не сомневаюсь в этом. Мое сомнение касается того, как Бог отвечает этим людям. Они ведь не желают Его слушать, так как слушают только себя. Вот и получается диалог с самим собой. И при этом не замечают красноречивого молчания Бога.

16. Протестанты – люди, купившие диплом университета в подземных переходах вместо добросовестной учебы в университете. Сколько радости по этому поводу!

17. Люди утверждают, что они принимают Писание, отвергая Предание. Представьте, что кто-то считает себя успешным математиком, «принимая» только учебник математики. Но ведь в учебники даны только задачи и образцы решения этих задач. Решения каждой задачи в нем нет. В конце учебника есть ответы к задачам, но этого мало. Даже, если ответ совпадает, решение может быть неправильным. Предание и есть решение каждой задачи из учебника. Тот, кто отрицает Предание, не способен решить «задачу» спасения.

18. Всепроницающий огонь Крови Иисуса и всеисцеляющее пламя Тела Господа в причастии. Где божественное, там и человеческое в Евхаристии. Неверно, что Тело Христа «законсервировано» в одном месте, но неверно и то, что оно вездесуще. Проблема тут в самом понимании «места». Не Бог в мире как месте, но мир в Боге. Мир не место вне Бога, которое потом заполняется Им. Мир – это пространство, но сам мир не находится в пространстве, он присутствует в «божественных координатах» (то же и время). Поскольку все в Боге, то Сам Бог нигде, иначе пришлось бы допустить некое пустое пространство вне Бога. Аналогично можно рассуждать о Его Плоти и Крови. Вся природа приобщается к Нему в причастии: она в Его Телес, а не оно в космосе как некой чуждой протяженности. С точки зрения физики мира сего Тело Христа «нигде». В любом случае, «где»рая отличается от «где» ада не менее, чем наше физическое «где» отличается и от того, и от другого.

19. В мире сущность Бога находится вне себя самой. Это мы называем энергией, благодатью Божьей. «Сущность» Тела Христова (если говорить схоластическим языком) вне себя самой в Евхаристии – это и есть присутствие Плоти в хлебе и в нас. Кальвин не до конца освободился от католического учения о тварности благодати. В энергии Бога есть Его сущность. В свете благодати, проистекающей от Тела само Тело, самые последние глубины его «субстанции». «Благодать сотворенная» отделяет мир от Бога и от Его Тела и Крови. Поэтому у Кальвина, если есть благодать Плоти, то нет самой Плоти, она не входит в наши уста. Но благодать несотворенная соединяет нас с Его Телом и Божеством: верим в благодать соединяющую, а не разделяющую. Верим в причастие Самому Богочеловеку Христу, а не чему-то помимо Него. Мы насыщаемся Его неповторимой Плотью и несравненной Кровью, и хвала Ему во веки вечные!

20. В причастии трансцендентное Тело Бога не становится имманентным, внешнее – внутренним, отдаленное – близким. Просто в нем – трансцендентное имманентно, внешнее внутренне, отдаленное близко. Те, кто думают, о трансцендентном и отдаленном Телес Христовом на небесах, никогда не причастятся ему. В Евхаристии Плоть Иисуса трансцендентна в Своей имманентности, и имманентна в Своей трансцендентности.

21. В Евхаристии хлеб выходит из себя и обретает небо. Точнее говоря, хлеб есть Небо. Исступление хлеба и вина – они в самом Небе Тела и Крови. Отныне мы в Небе Тела и в Телес Неба. Личность Сына, Рожденного от Отца, благодатью Духа соединяет нас в хлебе с Богом.

22. Вопрос о «вместимости» Тела в хлеб или хлеба в Тело несколько абсурден. Тело уже не то, что у нас, его пространственность инобытийна нашей, поэтому можно лишь сказать, что Тело непостижимо, транс-пространственно связано с этим хлебом, а, точнее, хлеб связан с этим Телом. Какие бы части хлеба и вина мы не взяли, это будет «весь Христос», Сам Бог будет жить в нашем существе. Такова инопространственность Его воскресшей Плоти.

23. Воскресшее Тело Искупителя конечно, но безгранично (также можно сказать, что оно имеет границы, но бесконечно). Это не значит, что оно вообще не имеет никаких границ. Это значит, что его физические границы не имеют того «принудительного» характера, как у нас. Здесь, в Его Плоти, уничтожено «дольнее» различие между конечным и бесконечным. Его Плоть не конечна, и не бесконечна в физическом смысле «падшего пространства». Будь она конечна физически, мы не могли бы причащаться Его Телу здесь. Будь Его Плоть бесконечна, пришлось бы отстаивать вездесущие, что разрушает христологию. Вездесущие Тела Христова можно понимать либо как актуально бесконечную пространственность, но тогда мы причащались бы частицы Его Тела, либо как целокупное присутствие Тела в каждой точке пространства, но тогда это было бы не Телом, но божественностью. Эти сравнения сами по себе слишком материалистичны для воскресшей Плоти. Тело Господа не переходит от пребывания в одном месте к многоприсутствию (мультилокации) в причастии. Оно по ту сторону одноприсутствия и вездесущия. Хотя можно допустить, что она потенциально вездесуща, и может быть везде, где необходимо Господу, и нужно нам для спасения; впрочем, речь не идет о некоем временном «растворении» Плоти в Божестве на момент причастия: просто Его богоносная Плоть по ту сторону разграничений тварного мира. Его огненное Тело бесконечно не в смысле бесконечной протяженности, а в смысле отрицания конечности как «стесненности» рамками пространства, заковывающего телесность в «физической тюрьме». Не Плоть Сына Божьего «становится» присутствующей в разных местах во время литургии, но все сотворенное сущее пребывает в Телес Христа в Евхаристии.

24. Всем известен онтологический аргумент: от мысли о Совершенном мы переходим к признанию Его существования. Он применим и к причастию. От воспоминаний о Телес мы переходим к соединению с самим Телом. Но реформация в целом против онтологического доказательства, поэтому протестанты находятся на стороне Канта: Тело существует только в воспоминаниях, от мысли нельзя заключать к существованию. Получается, что в Евхаристии Плоть Христова – не более, чем галлюцинация моего сознания, совершенно неопознанный объект. Здесь нет понимания того, что в причастии прекращается то противостояние субъекта и объекта, которое пронизывает тварный мир. Отныне Христос во мне и я в Нем. В реформаторской трактовке я остаюсь в своей скорлупе, и Его Тело не может проникнуть сквозь нее, т.е. причастие – мимолетная мечта о Христе, а Христос превращается в мои грезы.

25. Протестанты любят говорить о «неотступности святых» как божественном безусловном предопределении к спасению. Но в синодальном переводе Библии слова с таким корнем встречаются всего 2 раза(!), и оба раза (см. Лк. 11, 8; Лк. 19, 48) они обозначают действие человека, а не Бога. Так что «неотступность святых» возможна не только в силу неотступности Бога, но и потому, что они сами стремятся неотступно пребывать в спасении. Если же человек отступает от Бога, то и спасение отступает от него.

26. Нередко утверждают, что пуританская мораль – это протестантский аналог православного аскетизма. Но в действительности это не стяжание благодати, не Божья победа над грехом, а всего лишь контроль автономного самодостаточного разума над чувствами. Грех уходит в глубины «подсознания», а на его место приходит безблагодатный мрак. Английский историк Томас Маколей как-то сказал: «Пуританин ненавидит медвежью охоту не потому, что она причиняет мучения медведю, а потому, что она доставляет удовольствие зрителям»¹⁴⁷⁴. Здесь не столько искореняется грех, сколько чувство удовлетворения от греха. В результате формируется рациональный тип человека с безгрешной поверхностью и адской бездной внутри, прорывающейся наружу во взгляде, которым смотрит на тебя потомок Кальвина. Пуританин – это «монада без окон» (Лейбниц), и в глубине его зрачков можно увидеть белое слепое пятно.

27. Русский православный не может быть счастлив, когда вокруг другие несчастливы. Американский протестант счастлив, *несмотря* на несчастье других. Если он проявляет активность, то для того, чтобы убедить других, что они счастливы, несмотря на... В православии мое счастье – это счастье других; в неопротестантизме мое счастье – только мое, самоудовлетворение достигнуто, теперь можно и отдохнуть «в Боге»!

28. Последователи реформации постоянно упрекают православных, что те стремятся «заслужить спасение», «спасти сами себя» и т.д. Но в беседе с Мотовиловым св. Серафим Саровский, рассуждая по поводу притчи о девах, говорит о неразумных: «Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одни добродетели делать. Сделали мы де добродетель и тем де дело Божие сотворили, а до того, получена ли ими благодать Духа Божия, достигли ли они ее, им и дела не было»¹⁴⁷⁵. Эти слова довольно точно описывают «неразумных дев» протестантизма. Они получили мнимую благодать спасения, которая неинтересна им самим, теперь они совершают добрые дела, но в этом нет Христа, а только суета во Имя Христа. До настоящей благодати Бога им нет дела: это слишком непонятно, мистично и серьезно. «Трудоголизм», т.е. рабское поклонение человеческим усилиям – вот чему без остатка способны отдать себя протестанты. И только когда душа покинет тело, и прекратится кипение человеческой суеты, выяснится, что двери небес затворены для них, целебного масла благодати нет, и взять его не у кого.

29. Протестантизм: распад сакрального пространства, отвердевание сакрального времени, – ледниковый период в истории христианства. Но это не цельный ледник – лишь множество осколков, один холоднее другого.

30. На остановке увидел очередной протестантский плакат. Молодежь звали «спастись» в евангелические палатки. На плакате виднелась надпись: «вечер открытых небес». Подумать только: стоит протестантам приехать в какое-нибудь место, – и тут же откроются небеса! Впрочем, обращает на себя внимание скудость обещаний: нам говорят всего лишь об одном вечере благодати, в то время как в Церкви – 365 дней благодати в году. Если присмотреться к этому объявлению еще внимательнее, то можно увидеть, что «вечер открытых небес» складывается в аббревиатуру «ВОН». Так что, нас гонят вон, прочь от Христа! Поэтому правильнее было бы сказать, – «вечер закрытых небес», «затворенных дверей благодати», перед которыми оказываются доверчивые посетители евангелических соборий, как неразумные девы из притчи...

31. Небезызвестный Ян Амос Коменский, епископ Чешских братьев, молился так: «О, зажги свет Твой, Отче светов, Свете истинный, Свете великий, единственный, могущий развеять мрак всего мира, пред Которым затмятся все наши коптящие светильники и тусклые искры человеческих домослов!»¹⁴⁷⁶. Увы, наследие реформации привело к тому, что копоть светильников человеческого разума покрыла своей чернотой христианский мир, тусклые искры домослов видны повсюду, а под ними – пепел истины. Мрак не развеян светом Божиим, напротив, – мрак развеял христианство и утвердился на теологических кафедрах. Один из протестантских фильмов об Иисусе назывался «Революционер». Скорее, так можно было бы назвать фильм о сатане, т.к. он – первый герой революции. Но протестантизм тем самым доказывает, что он протестует не против лжи, не против грехов, но против Бога. Мир полон их революционной пропаганды...

32. Лютеране говорят, что 90% их верующих придерживаются «либеральных» взглядов, и только 10% – «ортодоксальных», образца 16 века. Это свидетельствует о том, что ортодоксия реформации неортодоксальна, она не может не мутировать непрерывно. Различие с католиками лишь в том, что у тех процесс мутации происходит медленнее, под «чутким руководством» Ватикана.

33. Когда-то Лютер написал: «Сейчас многие лжеучителя сочиняют песни, / Остерегайся и научись правильно судить о них. / Где Бог воздвигает Свою церковь и Свое Слово, / Туда хочет проникнуть дьявол с обманом и убийством». Истинно так. А там, где люди воздвигают вместо Церкви свои ереси, дьявол уже проник. Их «благодать» – это запах серы. Их церкви только прикрывают ужас преисподней. Да поможет им Бог избавиться от дьявола и вернуться к истине Христовой. Да будет их путь, – от ада Лютера к раю Сына Божьего. Да пройдут они сквозь тьму реформации, и, собрав пятна ее скудного света, увидят в них вечный свет Церкви!

P.S. Православные часто задаются вопросом, почему же русские люди выбирают такую упрощенную форму христианства, как американский неопротестантизм. Тут уместно послушать голос прошлого, ведь мы далеко не первые, кто размышляет над подобными проблемами. Известный медиевист и постмодернистский писатель Умберто Эко устами героя своего «романа о средневековом богословии» «Имя розы» Вильгельма Баскервильского говорит: «Я утверждаю, что многие из существующих ересей, независимо от толка проповедуемых доктрин, укореняются среди простецов потому, что указывают им какие-то пути к другому образу

жизни. Я утверждаю, что чаще всего простые люди в теориях не разбираются.. Их жизнь беззащитна перед немощами, болезнями, косноязычна от темноты. Поэтому для многих подобных людей примкнуть к еретической группировке означало попросту наконец-то выкричать свое недовольство /../ они.. верят в легенды о совершенных, или почти совершенных, человеческих общностях. И думают, что твоя общность – это и есть одна из тех, совершенных.. Простецы не имеют возможности выбрать подходящую им ересь.. и хватаются за того, кто следует с проповедью через их земли.. Ты видел, как прокаженные ходят кучей?.. Они для христианского народа - посторонние, изгнанные за пределы стада. Стадо ненавидит их, они ненавидят стадо. Они хотели бы, чтобы все погибли, сгнили бы от проказы, как они сами.. Теснимые прочь из стада, все эти люди тем надежнее приуготавливались воспринимать – а по возможности и возглашать – любую проповедь, которая, словесно призывая соблюдать Христовы заповеди, на деле была бы направлена не к возвеличению Христа, а к посрамлению псов и пастырей, каковым обещалась бы неминуемая и суровая кара.. Они.. ослепленные несправедливостью.. не интересовались никаким определенным учением.. не важно, какую веру проповедует то или иное учение, важно, какую оно подает надежду. Любая ересь - это вывеска изгнанничества. Поскреби любую ересь, и увидишь проказу»¹⁴⁷⁷.

Конечно, Вильгельм здесь рассуждает о «маргиналах» средневековья, которые не были ни крестьянами, ни горожанами, и потому часто примыкали к ересям, обещавшим им социальное освобождение от «гнета» господ - феодалов и иерархов церкви. Однако многое из этих рассуждений применимо и к современности. Разве советское общество, а затем его распад, - не породило огромное количество маргиналов, изгоев? Эти люди оказались вне социального «истеблишмента», а частью христианского народа они не были когда, поскольку советский человек был надежно «разлучен» с Церковью. Это порождает безумную надежду на совершенное общество, в котором все справедливо и истинно: в реальном же мире «все не так, как надо». Конкретные догматы действительно мало кого интересуют: разве люди стали баптистами, адвентистами, пятидесятниками или иеговистами, потому что у них были четкие богословские предпочтения? Разумеется, нет. Они легко могли бы попасть в любую из этих общин или какую-то другую, с проповедью которой столкнулись бы в данный момент. Главное тут не богословие, а ощущение «идеального общества», которое всегда придет на помощь именем Христа и предложит четкую систему взглядов, - неважно, какую именно, важно, что она есть: несправедливость элиты (государство, господствующая Церковь) будет наказана, - если не на земле, то на том свете, в аду, а мы, совершенные и святые, будем радоваться в раю.

Т.е. даже хорошо, что «истеблишмент» (элита) будет наказан: они заслужили это, они должны ответить за страдания маргиналов, - так в радикальных протестантских группах постсоветские «изгнанники» и «прокаженные» вполне удовлетворяют свое недовольство обществом и Церковью. Последние – Россия и Православие, - должны исчезнуть: таково бессознательное стремление любого неопротестантского неопфита, ведь он ощущает себя принадлежащим новой «элите», которая должна низвергнуть старую элиту и тем самым удовлетворить все тайные желания новоиспеченного протестанта, отомстить за него, - пусть они исчезнут, как до перехода в протестантизм исчезал я, незаметный «маленький человек». Эко, правда, в своем романе видит в ересях предшественников будущего коммунизма. Но разве коммунизм не есть самая радикальная ересь, итог всех ересей? Если ереси отвергали государство и Церковь, то коммунизм идет дальше, и отвергает Бога, стоящего за ними. «Изгнанники» и «прокаженные» тем самым добиваются своего: пусть погибнет Бог, только свершится справедливость.. Российские протестанты до этого не доходят, но разве русские сектанты 18 и 19 веков не были насквозь социалистичны и утопичны? Дух утопии жив и до сих пор: превратить русский православный мир в «место, которого нет».. Будем же всецело уповать на Бога и молить Его сохранить нашу Церковь и нашу страну от зол всяческих..

Она сказала: «Библия не дает нам основания считать, что есть вечно горящий ад. Если бы это имело место, о нем было бы упомянуто в Священной книге». Я в изумлении вскричала: «Почему, мама? Это довольно странно слышать от тебя! Если ты веришь этой странной теории, то хотя бы не говори об этом никому, ибо я боюсь, что грешники из нее сделают вывод, что им ничего не грозит, и никогда не захотят искать Господа».

Елена Уайт¹⁴⁷⁸.

1. Однажды я с двумя православными знакомыми оказался в адвентистском книжном магазине. Стоим, рассматриваем книги. Книги, понятное дело, не те. Тут один из моих знакомых не выдержал, и, проявляя ортодоксальное рвение, спросил: «А православные книги есть?». Все замерли в тревожном ожидании: в воздухе запахло грозой; до разряда молний оставались считанные секунды. Было ощущение, что этикие «ваххабиты» решили проучить «неверных». Но женщина-продавец не растерялась, и сказала «ЕСТЬ», протянув моему другу... БИБЛИЮ!!! Она имела в виду, что у них в продаже была Библия православного канона издательства Сретенского монастыря, но получилось, что на вопрос о православных книгах, она, сама того не желая, сказала правду: в этом магазине была только одна православная книга - Священное Писание. Святой Дух явно действовал в эти мгновения.

2. В адвентистском магазине меня поразило и другое: сам выбор книг. Он заметно отличался от общепринятого. Ведь в любом христианском исповедании «список книг» состоит из Библии и духовных писателей данной конфессии. Нет, здесь тоже были различные издания Писания, библейские словари и симфонии. Но практически все остальное место занимали сочинения одного человека – фактической прародительницы адвентизма Елены Уайт. Удалось насчитать не менее 30 различных томов (в разных изданиях, конечно). Сразу же вспоминаются читальные залы советских библиотек, и книжные полки в них, на которых стройными рядами лежат бесчисленные тома Маркса-Энгельса-Ленина. Но не будем забывать, что Елена Уайт прожила дольше любого из них, да к тому же написала около 100 тысяч рукописных страниц! В русских изданиях приводится список, насчитывающий 98 томов.

Аналогия с произведениями «классиков» коммунизма имела продолжение. На одной из полок удалось обнаружить небольшой том госпожи Уайт под названием «Ранние произведения». В нашей стране осталось еще много людей, которые помнят том Маркса и Энгельса «Из ранних произведений», выпущенный в 1956 году. Почему-то на ум приходит одна демонстрация конца 80-х, на которой несли плакат с надписью «Хватит с нас и раннего Маркса!». Но этот юмор адвентистам, очевидно, чужд. Поскольку Елена Уайт мало знакома остальному, неадвентистскому миру, спрашиваешь: «А есть ли у вас какие-нибудь широко известные адвентисты?». Оказывается, есть. Мне протягивают журнал, посвященный Анне Герман. Но представить адвентизм с лицом этой замечательной певицы у меня не получается. Остается лицо Елены Уайт.

3. Обычно адвентисты именуют себя протестантами. Можно долго спорить о том, насколько это правомерно. Протестантские истоки адвентизма очевидны. Религиоведы придумали термин «неопротестантизм», куда входят также баптисты и пятидесятники. Между этими тремя группами есть разница, порой очень существенная, но есть и огромное сходство, которое мы обычно именуем «американским протестантизмом». Тема не менее, адвентизм выбивается из этого ряда, как и вообще из протестантизма. Как известно, все протестанты придерживаются принципа «только Писание». Известно и то, что этого принципа никто и никогда из протестантов последовательно не придерживался. У всех были и есть свои «предания», правда, не «старинны глубокой». Несмотря на это, в протестантских догматиках неизменно написано «sola Scriptura». Однако адвентисты тем и отличаются от остальных протестантов, что этот принцип у них не соблюдается даже на уровне догматики. И все дело здесь в статусе произведений Елены Уайт.

Например, адвентистский профессор Норман Галли пишет так: «Человек, наблюдающий за последними событиями, видит всеохватывающую тенденцию сатанинского замысла по захвату планеты .. на заметку берется каждый, кто хочет быть верным Священному Писанию и дополнительным откровениям Елены Уайт ././ Священное Писание и Елена Уайт не дают подробной карты со всеми боковыми дорогами, хотя и говорится о некоторых вехах, стоящих вдоль пути .. Священное Писание и Елена Уайт дают простой обзор, и самое безопасное – не выходить за их рамки»¹⁴⁷⁹. Как видим, Библия берется не сама по себе, но

вместе с книгами миссис Уайт. Все это, мягко говоря, не очень похоже на протестантский принцип самодостаточности Писания. Тем более, если говорится о «дополнительных откровениях» Уайт. Почему бы тогда сразу не включить ее произведения в состав Библии? Марк Финли выражается более прямо, чем Норман Галли: «Вы можете исследовать все труды Елены Уайт и не обнаружите ни единого случая, когда бы она противоречила Библии. Ее писания дополняют Библию»¹⁴⁸⁰. Представляете себе: десятки тысяч страниц непогрешимых текстов! А ведь в Библии значительно меньше страниц: явление, невиданное в христианской истории! Естественно, адвентисты утверждают, что они «безоговорочно придерживаются принципа реформаторов «Только Писание» .. Основы вероучения Церкви были разработаны и уточнены благодаря исследованиям Библии, они не были получены из видений Е. Уайт. Главная ее роль во время формирования учения заключалась в направлении изучения Библии и подтверждении выводов, полученных в результате исследования Писания»¹⁴⁸¹. Очень любопытно, но верится с трудом. Вот цитата для сравнения: «мы не собираемся доказывать, что сочинения Елены Уайт .. от Бога. Они сами наилучшим образом свидетельствуют о своем Божественном происхождении. Тем не менее, мы не утверждаем, что эти сочинения, несмотря на их богодухновенность, надо считать второй Библией или дополнением к ней»¹⁴⁸². Обратите внимание, что в одном случае говорится о «дополнительных откровениях» Уайт, о «дополнении к Библии», а в другом отрицается, что это дополнение к Библии; зато в последней цитате прямо сказано о «богодухновенности» трудов Уайт. Если так, то для протестанта сочинения этой дамы приравниваются к Писанию. И не надо пытаться убеждать весь мир в том, что учение адвентизма построено только на Библии, а сочинения Уайт лишь уточняют его. Зачем же тогда среди ваших книг десятки томов этих «уточнений»? Почему в книгах ваших богословов ссылки на Уайт значительно превышают по объему книги любого другого христианского автора (да, пожалуй, и всех остальных авторов вместе взятых)? Не потому ли, что одно-го Писания для обоснования ваших доктрин мало?

И вот мы читаем, как адвентистский автор говорит о том, что как Бог разговаривал с Моисеем, так и с Еленой Уайт¹⁴⁸³. Где же Библия говорит о появлении в середине 19 века в американской глубинке женского «христианского Моисея»? И что значит это сравнение с Моисеем? Богодухновенность сочинений Уайт? Ведь Пятикнижие Моисеево входит в состав Библии.. Или это указание на особую святость пророчицы адвентизма? Адвентисты любят подчеркивать, что дар пророчества не угас в Церкви и особенным образом проявился в служении Уайт. Понятно, что выражение «христианский пророк» или «христианская пророчица» есть почти что противоречие в определении, поскольку все пророки прорекли до Иоанна. Конечно, и апостол Павел писал о даре пророчества. Но здесь говорилось о духовной прозорливости, - даре, который никогда не покидал и не покинет Церковь. Речь не шла о том, что некий человек в христианской истории будет безошибочно общаться с Богом, и его «откровения» будут обязательным приложением к Библии. Поэтому нельзя согласиться с тем, что «наличие пророка в какой-либо церкви не обязательно свидетельствует о фальшивости этой деноминации. Напротив – существование пророка может служить наилучшим доказательством того, что Бог особым образом руководит этим движением. Кроме того .. истинный Божий пророк, обращающийся к людям с богодухновенными словами, может не приносить в свои высказывания ничего, что следовало бы рассматривать как дополнение к великому мерилу истины – к Библии»¹⁴⁸⁴. Если слово «пророк» заменить на слово «святой», то можно было бы сказать, что присутствие в Церкви *подлинных* святых, наделенных дарами Божьими, свидетельствует о ее истинности. Но нигде не сказано, что христианской церковью управляют некие пророки или пророчицы, претендующие, по сути дела, на непогрешимость. Поэтому адвентистские авторы в оправдание своей «пророчицы» приводят цитаты практически только из Ветхого Завета. Ну и что? Зато какие духовные плоды доставляет изучение сочинений г-жи Уайт: «Читающие труды Е. Уайт имеют более тесные отношения со Христом, лучше понимают свои духовные дары и свое положение перед Богом. Они больше склонны жертвовать на евангельскую программу Церкви .. Они чувствуют себя более способными к благовестию и охотнее участвуют в проповеди Евангелия»¹⁴⁸⁵. Как всегда, ни слова о покаянии. Чувства греховности ее сочинения не пробуждают. Несколько настораживает, какие волшебные результаты приписываются чтению книг. Православные или католики сослались бы на сердечное участие верующих в таинственной жизни Церкви: как известно, само по себе чтение Библии еще не соединяет с Христом. Но протестантам книжничество заметно ближе, чем мистицизм Церкви. Ясно одно: в цитируемых словах сочинения Уайт по своему воздействию на души ставится если не на один уровень с Библией, то непосредственно рядом с ней.

Таким образом, взгляд адвентизма на Елену Уайт не имеет аналогов ни в одном христианском исповедании. В связи с этим, американские «евангелисты» страстно спорят о том, можно ли причислить адвентизм к «ортодоксальным» христианским течениям или же его стоит считать «культом» (то есть сектой). С

православной точки зрения ясно, что нескольких «ортодоксальных течений» не может быть в принципе. Невозможно причислять к ним и адвентизм. Но православному должно быть ясно и то, что непомерное возвеличивание трудов Уайт может иметь и свои положительные стороны для проповеди православия адвентистам. Мне кажется, что им в какой-то степени проще объяснить необходимость Предания наряду с Писанием. Сочинения Елены Уайт – основа их предания. Они утверждают, что читать ее сочинения необходимо, чтобы правильно понять Библию. Конечно, и лютеране скажут, что нужно читать Лютера, но все же статус Лютера в лютеранстве ниже статуса Уайт в адвентизме. Если же адвентисты настоятельно рекомендуют читать Уайт, т.к. через нее действовал Святой Дух, то можно задать простой вопрос: а до г-жи Уайт, до 1844 года действовал ли Святой Дух в Церкви? Далее вы, как всегда в таких случаях, услышите «старые песни о главном»: дескать, в апостольское время Дух действовал, но затем его действие заметно уменьшилось, а через 300 лет, ко времени царствования Константина фактически прекратилось. Все стало меняться только, начиная с Реформации, но лишь с момента основания адвентизма Святой Дух излился в полноте.

Допустим, что адвентисты правы. Все-таки, 300 лет Святой Дух ниспосылал свои дары. Ну так прочтите труды христианских богословов первых трех веков: где там указания на Елену Уайт, на специфические адвентистские догматы и пищевые запреты, где ваше знаменитое субботничество? Кроме того, адвентисты не отрицают совсем действия Духа в период от Константина до Лютера. Пусть тогда укажут непрерывную цепь адвентистских взглядов в этот период. Православные всегда готовы сказать адвентистам: мы исповедуем, что Дух дышит в Церкви всегда, поэтому, если вы думаете, что Дух говорил устами Уайт, прочтите сочинения христиан, живших до нее, благодатность которых и вы не сможете отрицать, и сравните их с вашими собственными писаниями. Неужто все ошибались 18 веков? Вы верите, что нужно опираться на труды истолкователей Писания, – в это верим и мы. Но неужели Бог не посылал истинных толкователей Писания множество столетий?! Неужели до «богодухновенной» Уайт не было никого в христианской истории, сочинения и жизнь которого помогли бы нам понять, как жить во Христе в соответствии с Писанием? Раз адвентисты так держатся за сочинения Уайт, то цель православных – разъяснить им, что от этого предания можно обратиться к Преданию. Правда, православные не говорят о богодухновенности всего корпуса сочинений отцов Церкви, хотя можно говорить о «богопросвещенности» творений святых отцов (впрочем, вопрос о «богодухновенности» и «богопросвещенности» весьма сложен). Однако православные авторы никогда не сказали бы «Библия и св. Иоанн Златоуст» или «Библия и св. Григорий Богослов говорят нам». Православные предпочитают говорить: «Церковь свидетельствует», свидетельствует и в Писании, и в отцах, и это свидетельство охватывает период от сотворения мира и до Страшного Суда. В противном случае либо противопоставляется Библия и сочинения верных христиан, либо, как у адвентистов, получается, что Бог говорил только с авторами библейских книг, а спустя долгое время, – с г-жой Уайт. Это, конечно, искажает христианское учение.

4. До сих пор цитировались только мнения адвентистов о сочинениях Уайт. А что она сама думала о них? Как правило, адвентисты любят приводить те места из сочинений Уайт, где она отрицает, что является пророчицей, и отвергает уравнивание своих произведений с Библией. Да, она писала: «Я знаю, что многие называют меня пророчицей, но я никогда не присваивала себе подобного звания. Мой Спаситель провозгласил меня Его вестницей»¹⁴⁸⁶. Надо сказать, что это мало что меняет. «Вестница Господа» звучит даже более претенциозно, ведь кто вестники Господни? – евангелисты. Поэтому госпожа Уайт пишет: «Почему я не претендую на звание пророка? .. потому, что мое служение включает в себя много больше, чем подразумевает значение слова «пророк»¹⁴⁸⁷. Стало быть, «пророчица» для нашей героини – это не тот масштаб. Впрочем, она не отрицает и своей пророческой миссии: «Мне действительно поручено осуществлять функции пророка, но мое служение не ограничивается ими»¹⁴⁸⁸. Что же касается сравнений с Библией, то миссис Уайт, конечно же, нигде прямо не заявляет, что она уравнивает свои откровения с Писанием. Напротив, она говорит: «Что касается непогрешимости, то я никогда не претендовала на нее; непогрешим один лишь Бог. Его слово истинно, у Него нет изменения и ни тени перемены»¹⁴⁸⁹. Звучит вполне ортодоксально. В этом месте не хватает только слова «Церковь». А поскольку каждый протестант уверен, что Церковь погрешима, то на место Церкви приходят люди, претендующие на собственную непогрешимость.

Елена Уайт пишет: «Библии уделяется мало внимания, и Господь дает меньший свет, чтобы подвести людей к свету большему»¹⁴⁹⁰. Именоваться «меньшим светом» очень скромно.. Вспоминается, как Франциск Ассизский имел видение большого и малого света: в большом он узнал Христа, а в малом – себя. Интересно, что среди поклонников таланта Елены Уайт были люди, которые верили, что каждое слово, произнесенное ею публично или в частной беседе, а также каждая буква в ее сочинениях столь же бого-

духовенны как.. Десять Заповедей! Судя по всему, таких людей было немало. На эти восторги миссис Уайт отвечала вполне сдержанно, без особого возмущения: «вы тщательно исследовали мои труды, и вы нигде не нашли в них высказываний подобного рода»¹⁴⁹¹. В это же время среди адвентистов было множество тех, кто сомневался в истинности каждого слова Елены Уайт: они обвиняли ее в ошибках и просто в плагиате. Здесь она отвечала менее сдержанно: «многие из вас заявляют, что это просто мнение сестры Уайт. Тем самым вы оскорбили Духа Божьего. Вам известно, как Господь проявляет Себя через Дух пророчества ././ Я видела, что в борьбе против видений они выступают не против ничтожного человека, не мощного орудия, через которое говорит Бог, - но против Святого Духа .. я видела, что если они отвергнут наставления Божьи .. то они будут преданы своим путям .. я слышала, как они зывали к Богу в агонии: «Почему Ты не указал нам на наши прегрешения, дабы мы могли исправить свои пути и приготовиться к этим временам?»¹⁴⁹². Уайт также напоминает, что было в Ветхом Завете с теми, кто противился пророкам.

Выходит, опасно критиковать Елену Уайт! Тем более, когда она подчеркивает, что люди ей не указ: «Вот слова моего Наставника: «Скажи этим людям, что Бог не поручал им оценивать, классифицировать и определять характер Свидетельств. Те, кто пытаются сделать это, заблуждаются в своих выводах». Господь желает, чтобы каждый занимался той работой, которая ему вверена»¹⁴⁹³. В общем, - каждый сверчок знай свой шесток. Наша героиня свидетельствует: «Обличаемые Богом не вправе восставать против Его скромного орудия. Не ошибающийся смертный, но Сам Бог говорит им эти слова»¹⁴⁹⁴. В другом месте «скромное орудие» говорит еще проще: «Позвольте мне выразить мнение, впрочем, не мое личное мнение, но весть от Господа»¹⁴⁹⁵. Отсюда логично следует то, что мы уже слышали: «Люди, научающие других волею решать, что есть Божье в свидетельствах, а что – лишь невдохновенные слова сестры Уайт, в конце концов осознают, что помогали дьяволу в его работе оболешения»¹⁴⁹⁶. Интересно, а кому Бог поручал оценивать откровения Уайт? Неужели только ей самой? Этот вопрос несколько разъясняется следующими словами: «Часто задают вопрос: «откуда у сестры Уайт такая уверенность, когда она говорит по тому или иному поводу, как будто ей дана власть провозглашать эти вести? Я говорю с такой силой потому, что, когда я нахожусь в затруднении, виденное мной в видении вспыхивает в моем разуме подобно молнии, сверкающей в грозовой туче во время бури .. когда возникает необходимость в наставлении .. память о прежнем видении пробуждается резко и ясно, как вспышка молнии, являя разуму именно это наставление»¹⁴⁹⁷. Мы знаем, что обычно любые претенденты на звание пророка указывают, что их уверенность проистекает от Бога. Здесь же нам говорят, что в голове некой женщины сверкают молнии, и поэтому ее свидетельствам нужно верить. Чудны дела твои, Елена Уайт! Как бедным адвентистам судить о вспышках в ее мозге? На основании Библии, - «не всякому духу верьте».

Должен сказать, что именование себя вестницей Господа, и заявления, что противящиеся ей, - противятся Богу, - далеко не единичные примеры скромности г-жи Уайт. В 1905 году, когда ей было уже 78 лет, с высоты прожитой жизни, она заявляет: «Теперь я просматриваю свои дневники и копии писем, написанных несколько лет тому назад. В них содержится весьма ценный материал, который следует восстановить и представить людям в виде свидетельств .. Таким образом, они могут увидеть, что все написанное мной, - истина, где нет ни одной ошибочной фразы. Это, как мне указано, должно стать живым письмом для всех в подтверждение моей веры»¹⁴⁹⁸. Вот так, - ни больше, ни меньше: «ни одной ошибочной фразы»! После этого мне непонятно, почему адвентисты так демонизируют Ватикан. Да здесь такие притязания на непогрешимость, которые не снились ни одному римскому папе! К тому же, приведенная фраза не единственная. Вот еще одна: «Библия должна быть вашим советником. Исследуйте ее вместе со свидетельствами, данными Богом, потому что они никогда не противоречат Его Слову»¹⁴⁹⁹. А ведь по объему сочинения г-жи Уайт в несколько десятков раз превышают Библию. Теперь мы знаем, что они никогда не «противоречат» Писанию. Зачем тогда Писание? В трудах Уайт немало слов, которые как минимум уравнивают ее с авторами библейских книг. Например: «Когда свидетельство от Господа возмущается заблудшим, часто возникает вопрос: кто говорил это сестре Уайт? Так происходила и во дни апостола Павла, потому что была Личность, озабоченная состоянием Церкви»¹⁵⁰⁰. Кстати, эта глава в оригинале названа: «кто говорил Павлу и сестре Уайт»?

Кто говорил Павлу, я знаю, а вот тот, кто говорил с Еленой Уайт, вызывает опасения. У нее, однако, не было опасений. Поэтому она могла сказать так: «Господь сказал: «Вот, я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал. 4, 5). Когда кто-то приходит в духе и силе Илии, люди начинают говорить: «Ты слишком ревностен, ты неправильно толкуешь Писания. Я подскажу тебе, как проповедовать твою весть»¹⁵⁰¹. Можно подумать, что Елена Уайт говорит здесь о ком-то другом. Но нет: сами адвентисты уверены, что она говорит здесь о себе¹⁵⁰². В Евангелии говорится, что в духе и

силе Илии пришел св. Иоанн Креститель.. Подведем предварительные итоги: миссис Уайт не только «новый Моисей», как уже было сказано, но она также «новый Павел» и «новый Иоанн Креститель»! Что и говорить, дивное соцветие талантов в одном лице! Такого христианская история еще не видела. Зато в 19 веке в Америке (где же еще?) все изменилось. Появилась дама, которая написала о себе: «В древности Бог обращался к людям устами пророков и апостолов. В наши дни Он обращается к ним через свидетельства Своего Духа. Никогда раньше Бог не наставлял Свой народ так серьезно относительно Своей воли и того, каким путем ему нужно идти. Святой Дух является Автором Писания и Духа пророчества. Никому не разрешено исказить эти два источника и придавать им свой собственный смысл»¹⁵⁰³. Комментарии излишни...

5. Разумеется, достаточно и того, что г-жа Уайт думала о себе, чтобы оценить истинность ее откровений. Но мы должны еще увидеть, откуда взялись эти откровения, каков их исток. Все началось с детской травмы. Когда Елене было 9 лет (тогда ее фамилия была Гармон), некая 13-летняя девочка бросила камнем ей в лицо, после чего Елена потеряла сознание. Вот что она сама писала о дальнейших событиях: «Очнувшись я в небольшой торговой лавочке. Вся моя одежда была в крови, струящейся из носа и стекающей на пол .. Что было дальше, я не помню. Моя мать говорила, что я ни на что не реагировала и пролежала в состоянии комы целых три недели»¹⁵⁰⁴. Все, кроме матери, думали, что Елена умрет. Когда она немного окрепла, их стали навещать знакомые, которые говорили родным: «какая жалость», «лучше бы мне было не знать ее» и т.д. Елена посмотрела в зеркало и увидела, что изменилась каждая черточка лица: хрящи носа были разбиты и изуродованы. Нет смысла долго говорить, каким потрясением было все это для детской души. Елена признается, что ей не хотелось жить, но смерти она боялась. Ей сделали операцию по вживлению серебряного каркаса, чтобы укрепить нос, но стало хуже. После этого Елена стала молить Господа подготовить ее к кончине. Она молилась о прощении своих грехов. В это время вернулся ее отец, которого не было, когда с Еленой произошли эти страшные события. Отец не узнал ее, что еще больше травмировало ребенка. С этим временем у Елены связано одно впечатление: «Я хорошо помню один зимний вечер, когда земля была покрыта снегом, а солнце необычным образом освещало все вокруг. Небо было багряным и зловещим, и казалось, будто оно то открывается, то закрывается, а снег цветом своим походил на кровь .. Мать взяла меня на руки, вытащила из кровати и отнесла к окну. Я была счастлива, мне казалось, что это пришествие Христа, и я жаждала увидеть Его .. Но меня ждало разочарование – явление померкло»¹⁵⁰⁵. Здесь можно видеть прообраз адвентистской истории: все началось с ожидания пришествия Христа, а закончилось разочарованием. Апокалипсис не состоялся.

Между тем, нервная система Елены истощилась, руки дрожали так, что она с трудом писала и только с помощью больших усилий могла писать так, чтобы буквы на странице «стояли ровно». Учителя советовали бросить школу, и в итоге Елена не посещала ее до 12 лет. В это время у нее появляется роптание на Бога, она думает, что небеса закрылись для нее. Вскоре их городок посетил Уильям Миллер, фактический основатель адвентизма. Его проповедь о скором пришествии Христа сильно задела Елену: «В моих ушах звучали слова: «Великий День Господень близок! Кто может устоять при Его появлении!». И им вторил глас моего сердца: «Пощади меня, Господи, хотя бы на один вечер! Не отринь меня, грешную, смилуйся надо мной, спаси меня!» .. Я говорила, что не смогу спокойно спать, пока не буду уверена, что Бог простил мои грехи»¹⁵⁰⁶. Мотив, сходный с лютеровским. Глубокие страдания (здесь еще и физические) подвигают бедную душу искать спасения здесь и сейчас с тем, чтобы быть уверенным в нем, не сходя с места. Обращает на себя внимание, что уже тогда Елена переживала, что не испытывает духовного экстаза, который, как она считала, должен являться непременно свидетельством того, что Бог принял ее. Что ж, ожидания «исполнились»..

Молилась Елена несколько странно: «Помоги, Иисус, спаси меня, или я погибну! Я не перестану умолять Тебя до тех пор, пока моя молитва не будет услышана, и мои грехи не будут прощены!»¹⁵⁰⁷. Как говорил один знакомый батюшка, смиренная просьба к Богу нередко превращается в наглую вымогательство. Естественно, как и всегда в протестантских обращениях, неизбежно наступил момент, когда в сердце грешника поселяется полная и окончательная уверенность, что он уже спасен. После этого впечатления Елены окрашены в светлые, поэтические тона: «В нашем саду рос прекрасный розовый куст, именуемый Розой Саронской. Я помню, как подходила к ней и благоговейно прикасалась к ее нежным лепесткам, ибо в моем понимании они обладали святостью. Мое сердце переполнялось нежностью и любовью к этим прекрасным Божьим творениям, ибо я имела возможность воочию видеть Божественное совершенство в цветах, украшающих земли. Бог позаботился о них, и Его всевидящее око пребывало на них .. И я подумала: если Он так заботится о цветах, что наделил их красотой, то насколько нежнее охраняет Он детей, которые

созданы по Его образу и подобию. Я тихо повторяла себе: «Я дитя Божье, Его любящая забота окружает меня. Я буду покорной и никогда не огорчу Его, а буду только славить Его дорогое Имя и всегда любить Его»¹⁵⁰⁸. Цветок Елена так любит говорить о себе и о своих чувствах. Он думает, что растет к солнцу, словно забывая, что корни его в земле..

После обращения наступил момент крещения (в методистской церкви). Радость Елены была омрачена женщиной, которая была крещена вместе с ней: «Я пребывала в покое и счастье, пока не заметила золотые кольца на пальцах сестры, а также большие сережки в ее ушах. Затем я обнаружила, что ее шляпка была украшена искусственными цветами и имела дорогие ленты, отделанные кантами. Мое настроение ухудшилось от столь откровенной демонстрации тщеславия»¹⁵⁰⁹. Даже непонятно, о чем думала Елена Уайт во время крещения: о Христе или о нарядах этой молодой женщины? Впоследствии она также будет больше обращать внимание на грехи других, чем на свои собственные. Что же касается нарядов крещаемой, то, будучи уже адвентисткой, Уайт скажет: «Самый большой грех в нашей Церкви в настоящее время – алчность»¹⁵¹⁰.

После крещения Елены в их город опять приехал Уильям Миллер. Его проповеди зажигали ее все больше. Тем не менее, харизматический опыт некоторых методистов ей был не по душе: «невозможно верить, будто я получила благодать, которая .. должна «наэлектризовать» все мое естество»¹⁵¹¹. Возможно, именно эта неприязнь послужила причиной того, почему адвентисты отрицательно относятся к пятидесятничеству. В этих ранних мыслях Елены Уайт можно увидеть прообразы будущего адвентистского учения. Вот, например, что она думала тогда о спасении: «Я чувствовала, что могу претендовать только на то, что они называли оправданием. В Слове Божьем я читала, что никто не может узреть Бога, не будучи свят. Это означало, что я должна достигнуть еще большего, прежде чем надеяться на вечную жизнь .. Слова осуждения звучали в моих ушах днем и ночью, и мой постоянный вопль к Богу звучал так: «Что я должна сделать, чтобы спастись?»¹⁵¹². Как видите, спасение по вере здесь понимается до того мягко, что можно подумать о спасении по делам. Эта неясность проявляется и в современных адвентистских догматиках.

Воображение молодой девушки было поражено картинами ада, которые рисовали проповедники. К тому же, это дополнялось ее собственным горьким опытом. Поскольку это очень важно для понимания адвентистских доктрин, мы приведем большую выдержку из воспоминаний Елены Уайт: «В моих глазах Божье правосудие затмевало Его благодать и любовь. Я была приучена верить в ад с его вечным огнем и с ужасом думала о том, что меня ожидает, о том, что мои грехи слишком велики, чтобы быть прощенными, и о том, что я заслуживаю вечной гибели. Страшные описания того, что происходит с погибшими душами, крепко засели в моем сознании. Служители с кафедры учили .. что Бог намеревается спасти только освященных /.. Сатана представлялся ими как некто, стремящийся сделать нас своей жертвой и .. ликовать, видя наши мучения в вечном адском пламени, где после пыток, продолжающихся тысячи и тысячи лет, огромные огненные волны выносят на поверхность корчащиеся от боли жертвы, которые вопят: «Доколе, Господи, доколе?». Тогда глас прогремит над бездной: «Навеки!» - и новая волна накроет погибших, увлекая их в пучины вечно волнующегося огненного моря .. я вся покрывалась потом, и было трудно сдерживать вопль страдания, поскольку мне казалось, что я уже ощущаю муки ада. Кроме того, служитель обычно говорил, что жизнь наша полна неопределенности, то есть в данный момент мы находимся здесь, а в следующий может оказаться уже в аду, или сейчас мы на земле, а в следующее мгновение будем в раю .. Наш Небесный Отец был представлен мне как тиран, получающий удовольствие от страданий осужденных, а не как ласковый, нежный Друг грешников, который любит тех, кого создал .. Мне было свойственно сострадать другим, потому что я сама стала жертвой .. но когда меня посещала мысль о том, что Бог получает удовольствие, видя муки творений .. то, казалось, темная стена разделяла меня с Ним. Когда я размышляла о том, что Творец вселенной может отправлять грешников в ад, предавая их вечному огню, мое сердце преисполнялось страхом, и я не надеялась на то, что такой жестокий тиран станет меня спасать .. Я думала, что меня должна ожидать судьба осужденного грешника, вынужденного вечно терпеть адское пламя, пока существует Сам Бог. Это впечатление настолько укрепилось .. что я боялась лишиться рассудка. Я с завистью смотрела на безмолвных зверей, поскольку у них не было души, которую можно было бы наказать после смерти. Много раз возникала мысль о том, что мне не следовало появляться на свет .. Именно в то время я стала думать, что многие находящиеся в психиатрических клиниках попали туда из-за подобных переживаний .. Ужасная картина стояла перед взором этих людей и во сне, и наяву до тех пор, пока они не утрачивали чувство реальности. Несчастные видели перед собой лишь пламя мифического ада и слышали только вопли обреченных .. Тем, кто поддерживает учение о вечном аде, следовало бы тщательно исследовать, из какого источника исходит такая жестокая вера»¹⁵¹³.

Когда-то такие переживания привели Лютера к мысли о том, что оправдание возможно только по вере. Елену Уайт, как видим, эти рассуждения привели к тому, что нет ада. Наверно, западные люди более склонны концентрироваться на своих переживаниях, а потом искать легкий способ избавиться от них. Так или иначе, но западный образ ада в кальвинистской окраске, Уайт приняла за картину настоящего ада, и отвергла это учение совсем. К этому мы еще вернемся, а пока обратим внимание на то, что у Елены начались откровения. Ей приснился сон, в котором она увидела ангела, предложившего ей узреть Иисуса. Елена старалась укрыться от глаз Бога, поскольку не могла вынести Его пытливого взгляда. Когда видение Христа закончилось, ангел дал ей скрученный клубок зеленой веревки и велел держать его поближе к сердцу. При этом было сказано, что если Елена захочет снова увидеть Иисуса, надо достать клубок и размотать его. По мнению Уайт, веревка символизировала веру.. В этом просматривается какой-то магизм: если хочешь видеть Иисуса, - по шучьему веленью, по моему хотенью. Елена, конечно, должна была знать, что доверять нужно не всякому сну и не всякому ангелу, но у этого ангела была такая «прекрасная внешность».. Да тут еще адвентистский пастор Стокмен «одобрил» ее сон. После этого ее представление о Боге изменилось: теперь Он любящий Отец, а не тиран. Впрочем, преображение Елены было своеобразным. Она говорит: «Будучи от природы гордой и тщеславной, я вряд ли отдала бы свое сердце Иисусу, если бы не тяжкие страдания .. В течение шести месяцев ничем не омрачалось мое сознание, и ни одной обязанностью я не пренебрегла»¹⁵¹⁴. Заявление о том, что полгода наша героиня практически не грешила, выглядит, конечно, не очень гордо и совсем не тщеславно. Кроме этого, Уайт пригласили на собрание, что она рассказала о своих «опытах». Вот каков ее собственный рассказ: «Когда я говорила, смилив сердце и проливая слезы .. растапливающая сердца сила Господа сошла на собравшихся. Многие плакали, а иные славилы Бога»¹⁵¹⁵. Как смиренно рассказывать о своем смирении! Как смиренно говорить, что именно благодаря тебе и твоим откровениям собранию была дарована благодать!

6. Наконец, в жизни Елены наступил момент, когда оставаться в методистской церкви больше было нельзя. Елена в ту пору жаждала скорого пришествия Христа. Тут у нее возник спор с методистским пастором, который спросил, а не лучше ли прожить долгую жизнь с пользой, делая добро людям, чем ожидать скорого пришествия Иисуса, Который уничтожит грешников. Уайт отвечала: «я хочу жить или умереть, как Богу будет угодно, а боль, которую придется переносить, продлится лишь мгновенье; что я хотела бы, чтобы колесо времени завертелось быстрее и приблизило желанный день, когда эти ненавистные тела будут изменены .. Я также заявила, что чем теснее я общаюсь с Господом, тем сильнее желаю Его явления»¹⁵¹⁶. За 2000 лет христианства периодически появляются группы, которые не могут и не хотят жить в истории, не хотят быть с Церковью, и поэтому стремятся к уничтожению земного порядка либо своими собственными силами, либо ожидая, что это вот-вот сделает Господь. В конце концов, большевики тоже жаждали загнать клячу истории. Колесо времени вертелось для них недостаточно быстро. Они стремились вертеть его быстрее, и в итоге об это колесо разбился мир. Многие протестантские группы также стремятся разбить Церковь. Им ненавистно тело мира, им ненавистно Тело Христово.

Проповедь Уайт вызвала недовольство в методистской общине, и ее семья решила не посещать эти собрания. Они стали организовывать свои собрания. По словам Елены, Дух Господень сходил на собрание так, что некоторые его участники падали как мертвые, однако потом «оживали». На саму Елену Дух сходил в такой мере, что силы покидали ее. Что ж, обычная харизматическая атмосфера, которую нынешние адвентисты порицают. Интересно, что некоторые члены этого «кружка» считали, что слабость Уайт во время ее опытов является следствием эмоционального перенапряжения. Стало быть, некоторая доля трезвости еще сохранялась. Но затем, когда под влиянием ее проповедей они стали терять сознание, сомнения отпали. Потеря сознания, - хороший аргумент в дискуссии, к тому же, очень «библейский». Здесь не поспоришь. Особенно, если сознание теряли не только прихожане, но и их пасторы. В это время Елена уже не только безоговорочно верила в учение Миллера, но и пыталась подправлять его (в учении о «небесном святилище»). Здесь у нее начались собственно адвентистские видения. В них, разумеется, на адвентистов сходил свет Божий, а остальные оставались в кромешной тьме. Видение было окрашено в любимые адвентистами апокалиптические краски. Елену не оставляли физические страдания, и она впала в депрессию, так как чувствовала себя не в силах выполнить возложенную на нее миссию. Во время этой депрессии ее посещали вполне трезвые мысли: «если я, подчинившись чувству долга, пойду исполнять его, провозглашая себя человеком, которого Всевышний благословил видениями и откровениями для народа, то я, вероятно, могу поддаться греховной гордыне и вознестись выше того положения, которое надлежит мне занимать; тем самым я могу навлечь на себя недовольство Бога и погубить собственную душу»¹⁵¹⁷. Это называется: как в воду глядела. Впоследствии так и произошло. Предчувствия не обманули семнадцатилетнюю Елену.

Тем временем, наряду с видениями появились и чудеса. У Елены три месяца болели горло и легкие. Она едва говорила. Но когда наступил ее черед сообщить в собрании очередную «весть», то голос неожиданно стал чистым и сильным. Когда провозглашение «вести» закончилось, голос снова пропал, и не появлялся до тех пор, пока Елена снова не встала перед людьми. Чудо повторялось. Сама Уайт сочла это знаком того, что она исполняет волю Божью. Но православные знают, что когда чудо повторяется, следует настроиться (если речь, конечно, не идет о совершении таинств). Тогда, возможно, это не чудо, а нечто иное... Но протестанты всегда были так доверчивы к чудесам. Скажем, Уайт пишет о том, что вплоть до первого видения ее руки были не в состоянии писать, т.к. нетвердо держали перо, но во время видения ангел повелел записать его, и после этого она без труда записала то, что видела. Иногда кажется, что это напоминает автоматическое письмо спиритических сеансов. Надо сказать, что видения Уайт часто были сопряжены с экстремальным физическим состоянием. Она часто упоминает, что не может получать видения по собственному желанию, а когда получает, то потом не сразу может вспомнить то, что видела. Но когда она начинает писать, все увиденное раскрывается перед ней¹⁵¹⁸. В другом месте сказано: «Временами я не могу писать вовсе. Тогда я снова просыпаюсь в одиннадцать, двенадцать или час ночи, и приобретаю способность писать с такой быстротой, с какой моя рука может двигаться по бумаге»¹⁵¹⁹. Возникает ощущение кого-то, водящего вашей рукой быстрее, чем вы можете делать это сами. Иногда Елену все-таки посещали сомнения в истинности видений, и тогда она «онемела и на несколько мгновений потеряла связь с окружающим миром. Затем я осознала, что согрешила .. и Бог наказал меня временной немотой; но мне дали понять, что я обрету способность говорить менее чем через сутки. Мне также была показана карточка, на которой золотыми буквами были выбиты 50 текстов из Библии»¹⁵²⁰.

Заметим, что когда Уайт вышла из видения, она на доске написала, что ей нужна Библия, в которой тут же нашла все показанные тексты. Если считать эти воспоминания достоверными, то последний текст, конечно, тревожит. Не будем забывать, что девочка до 12 лет не ходила в школу, да и с памятью у нее было неважно. А тут вспомнить все 50 текстов, занимающих в стандартном издании 8 страниц. Известно, что в протестантских семьях с детства штудируют Библию, но в таких необычных обстоятельствах это, прямо скажем, сверхъестественные способности. Только откуда они? Да еще сопровождаемые такими физическими симптомами. Можно возразить, что и св. Захария, усомнившись в том, что св. Елизавета родит Иоанна Крестителя, был наказан немотой. Но, во-первых, Елена Уайт еще и сознание потеряла, во-вторых, вышеуказанные особенности ее произведений заставляют усомниться, что это было Божье вразумление (еще и «феномены памяти»). Вообще наша героиня в течение своей долгой жизни часто теряла сознание. Вот ее свидетельство: «Язык казался большим и онемевшим. Странное, неприятное чувство пронзило мое сердце, прошло через голову и охватило правую сторону. Некоторое время я была без сознания .. Я попыталась пошевелить левой рукой и ногой, но они совершенно не слушались меня. Поначалу мне казалось, что я умерла. В течение нескольких недель я не чувствовала ни прикосновения руки, ни холодную воду, которую поливали на мою голову. Пытаясь ходить, я часто шаталась и порой падала на пол»¹⁵²¹. Потеря сознания и довольно частые выходы из тела ведут человека к большим опасностям, и счастлив тот, кто с помощью Божьей сможет избежать их. Но Елена Уайт не могла и не хотела избегать этих чар, поэтому происходило следующее: «Иногда в том момент, когда я находилась в видении, мои друзья подходили ко мне и восклицали: «Смотрите, она не дышит!». Поднося зеркало к моим губам, они видели, что стекло не увлажняется. И хотя у меня не наблюдалось никаких признаков дыхания, я продолжала говорить о том, что было показано мне»¹⁵²². Непонятно, как можно говорить, если нет признаков дыхания? Видимо, речь идет о том, что она продолжала пребывать в видении, будучи бездыханной? Так или иначе, но такие симптомы напоминают скорее не христианский мистический опыт, но видения некоторых современных «ясновидящих», «целителей» и «чудотворцев». Напрасно адвентисты ссылаются на видение пророка Даниила (см. Дан. 10, 8-17). Там не сказано, что он потерял сознание и не дышал. Говорится об оцепенении и онемении пророка, а также о том, что его дыхание замерло. Но адвентисты пишут, что Елена Уайт во время видений могла не дышать до четырех часов!¹⁵²³ В книге Даниила про это ничего нет. К тому же у Елены Уайт было 2000 откровений; они были для нее, по сути, нормой, в то время как для пророков это было экстраординарное общение с Богом. Материализм ее писаний – лучшее свидетельство о природе ее пророчеств.

Когда Уайт говорит, что она вот уже 60 лет общается с небесными посланниками, понимаешь в чем дело. Да это же «откровения ангелов-хранителей» 19 века! Бестселлером недавних лет была книга под таким названием. Берешь в руки, смотришь оглавление, а там глава – «Архангелы и чакры». Чувствуешь, как исчезают последние остатки разума, поскольку «архангелы» и «чакры» сочетаются так же, как «Шекспир» и «вареники». Что поделаться, мы живем в эпоху оккультных мифов. Но в 19 веке мир, безусловно, был бо-

лее христианским, и тогда те же самые «ангелы» должны были маскироваться под христиан, что мы и видим на примере сочинений Елены Уайт, которую, тысячами посещали откровения и пророческие сны. Подводя предварительные итоги, можно заключить, что детская травма, а затем крайне болезненное состояние (и физическое, и психическое), которое сопровождало Елену Уайт всю жизнь, помогает понять один из источников ее видений. В такой ситуации «благочестивые галлюцинации» вполне могут быть приняты за небесные откровения. Нельзя не учитывать, что ребенок рос в атмосфере отчуждения, «гадкого утенка», а это, конечно, развивает воображение. Но онемения, потери чувств, необычайно быстрое письмо и феноменально хорошая память должны иметь и другой источник. Тот самый, «ангельский». Не нужно думать, что падшие ангелы стремятся на 100% исказить духовную жизнь человека. Такая тактика неэффективна: подавляющее большинство людей с гневом отвергли бы предложение поклониться сатане непосредственно. Но силы зла действуют значительно более изощренно: они позволяют оставаться человеку в плену его «благочестивых фантазий», постепенно меняя их содержание, и внушая бедной душе, что это наконец-то найденная христианская истина, обретенная после долгих столетий забвения. Подумать только, ты возвращаешь всему человечеству истину, забытую со времен апостолов! Какое чувство самонаслаждения.. Так что я далек от мысли, что все сочинения Елены Уайт вплоть до каждой страницы продиктованы врагом рода человеческого. Напротив, многое из того, что она написала, является обычным американским пуританством той эпохи – ни хуже, ни лучше. Но все ее откровения были под «наблюдением» падших ангелов, хотя они и не диктовали ей каждое слово. Поэтому Елена Уайт – это не только несчастное тело. Это еще и несчастная душа.

Ее видения вполне сопоставимы с тем, что в 18 веке «видел» Сведенборг, а в 20-м – Даниил Андреев. У первого христианское влияние заметнее, чем у второго, но и тот, и другой немало почерпнули из бездны. И тот, и другой доверяли своим видениям больше, чем Богу и Его Церкви. Помнится в одном месте Андреев, отвергая догмат о Троице, признает, что он противоречит великим святым, но... он не может не доверять «голосу», который слышит. Пожалуй, откровения г-жи Уайт являются более христианскими по сравнению с этими двумя, но она слишком доверяла «голосам» и «видениям». Временная радость от «видений» вызывает вечный ужас в жизни. Правда, не стоит придавать слишком мистический (пусть даже это лжемистика) оттенок видениям миссис Уайт. Давно замечено, что многие «визионеры» подобного рода воспроизводят в своих видениях то, что они когда-либо читали, слышали или видели, т.е. их видения – это путешествия по собственному бессознательному. Примеры этому мы находим и у Елены Уайт. Вот пример из ранних видений: «Я видела, что .. Лютер отличался рвением, мужеством и решительностью, что иногда приводило к крайностям, поэтому Бог воздвиг в помощь Лютеру в деле Реформации Меланхтона, у которого был совершенно другой характер. Меланхтон был робок, осторожен, боязлив и чрезвычайно терпелив .. Меланхтон прекрасно знал Писания и обладал острым умом и здравым суждением .. Лютер всегда помогал Меланхтону преодолеть медлительность и страх, а Меланхтон .. удерживал Лютера от слишком поспешных шагов. Предусмотрительность и осторожность Меланхтона часто предотвращала беды, которые могли бы обрушиться на дело Божье, если бы оно было доверено одному Лютеру; и в то же время работа остановилась бы, если бы ее исполнение было поручено одному Меланхтону»¹⁵²⁴. Что тут сказать: очень похоже на правду, если не считать, что этим двоим помогал Бог. Но ведь обо всем этом можно прочитать в любой книге, посвященной истории реформации! Зачем же эти книжные сведения выдавать за откровения?

7. Мы остановились в начале адвентистского опыта Уайт. Как же тут обойтись без субботы! В 1846 году у нее было очередное видение: на сей раз, это было видение Ковчега. Сам Иисус поднял его крышку: «Я была поражена, когда увидела, что четвертая заповедь находится в самом центре Десятисловия и от нее исходит мягкий свет. Ангел сказал: «Это единственная из десяти заповедей, в которой говорится о живом Боге, сотворившем небо, землю и все, что в них»¹⁵²⁵. В современных адвентистских книжках можно увидеть изображения пророка Моисея, где он указывает перстом именно на четвертую заповедь. Конечно, вы спросите, а как это подчеркивание одной из десяти заповедей обосновано Библией? А никак: так сказал ангел в видении Елены Уайт. В таких случаях всегда следует помнить слова апостола: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1, 8).

Никто не может внятно объяснить, почему только в заповеди о субботе говорится о живом Боге. А в первой? Во второй? В третьей? Кроме того, подчеркивание одной заповеди в противовес другим приводит к выводу, что есть заповеди более или менее важные. Такое различие не является библейским. Конечно, порядок заповедей не случаен, но не видеть в них ничего кроме субботы, - греховно. В связи с этим интересно такое свидетельство Уайт: «Когда мы получили свет о четвертой заповеди, в штате Мэн насчитыва-

лось около двадцати пяти адвентистов, соблюдавших субботу, но они настолько различались во мнениях относительно других пунктов учения .. что их влияние оставалось почти незаметным»¹⁵²⁶. Вот и плоды вашего субботничества: оно не только не объединило людей в Церковь, но еще больше разъединило их. После этого странно читать, что согласно откровениям Уайт, если бы все придерживались субботы, в мире не было бы неверующих. Как раз наоборот: глядя на такие «разброд и шатания» люди и становятся атеистами и сектантами. И вот мы наблюдаем, что на первой адвентистской конференции в штате Нью-Йорк собралось около 35 человек: «Среди них не нашлось бы и двоих, чьи взгляды совпадали. Некоторые серьезно заблуждались, и каждый из братьев энергично настаивал на своих собственных взглядах, заявляя, что они соответствуют Священному Писанию»¹⁵²⁷. Как «укрепляет» веру и «ниспровергает» атеизм картина Репина «приплыли»!

Между тем, Елена Уайт стала матерью, родив первенца. Однако материнский инстинкт г-жи Уайт был, очевидно, ограничен. Ее душа стремилась к миссионерству, и с ребенком она решила временно расстаться: «Мы почувствовали, что ради спасения душ других людей должны пожертвовать обществом маленького Генри .. У меня было слабое здоровье, а мальчик неизбежно отнимал бы у меня большую часть времени .. я не могла позволить, чтобы ребенок стоял на моем пути, когда я исполняю свой долг. Я верила, что Бог сохранил Генри, когда он был сильно болен, ради нас и что если он станет помехой при выполнении моего долга, Бог все-таки отнимет его у меня. Наедине с Господом, с болью в сердце и горькими слезами, я принесла эту жертву и решила отдать своего единственного ребенка, которому тогда исполнился всего год, в другую семью»¹⁵²⁸. Очевидно, слабое здоровье не мешало г-же Уайт совершать длительные миссионерские путешествия, а вот собственный ребенок стал обузой, раз уж проскальзывает мысль о том, что Бог может забрать его.. Ребенок, кстати, находился в другой семье в течение пяти лет, пока его мама и папа проповедовали истины адвентизма. Этот фрагмент очень важен потому, что впоследствии г-жа Уайт будет давать множеству людей мелочные рекомендации, как воспитывать детей. Но сама она в воспитании своего первенца не была образцом.

8. Семейство Уайт не было образцом не только в этом. Скажем, деятельность четы Уайт время от времени подвергалась критике. Муж г-жи Уайт был болен, и его враги говорили, что Бог убрал его со Своей дороги. В ответ ее муж восклицал: «Я не умру .. я еще произнесу проповедь на их похоронах!»¹⁵²⁹. Конечно же, критики супругов Уайт вели себя недостойно, но и м-р Уайт не проявлял христианского смирения. Сама миссис Уайт своим критикам говорила следующее: «Скоро для врагов настанет день расплаты. Все будут судимы сообразно с тем, что делали на земле. Лживые языки замолкнут. Грешники Сиона устроятся, и ужас поразит лицемеров»¹⁵³⁰. Угрозу на угрозу. Такие вот, «великие святые».

От чтения многочисленных трудов Елены Уайт создается впечатление «адвентистской Ванги» или «адвентистской Пифии», - как посмотреть. Другое ощущение связано с тем, что от этих книг веет каким-то «богословием американской домохозяйки», ибо большая часть ее трудов не посвящена собственно богословским вопросам. Можно с уверенностью сказать, что богословскими или философскими талантами Уайт не обладала (как, впрочем, и та нация, к которой она принадлежала). На множестве тысяч страниц мы не увидим высот рационального или мистического богословия. По сравнению с этим даже баптистские догматики кажутся богословским «Эверестом», поскольку в них все-таки присутствует «средний кальвинистский уровень» богословствования. Пусть это «школьная традиция», но у Елены Уайт нет и этого. В своем труде по истории христианства «Великая борьба» она демонстрирует определенную эрудицию, но это не более чем выписка цитат: высокого интеллектуального уровня тут не обнаружишь. Ее главный труд – девяти томные «Свидетельства для Церкви» - это собственная биография плюс пересказ видений плюс многочисленные обличения плюс огромное количество бытовых, по сути, вопросов (подробнее об этом ниже). Можно добавить, что и особенных литературных талантов у Елены Уайт, на мой взгляд, не наблюдается. Дело здесь не в «конфессиональной предвзятости». Я, например, готов признать такой талант за известный баптистским проповедником 19 века Спердженом, не говоря уже о замечательных католических, англиканских, лютеранских или кальвинистских авторах. За многими из них можно признать и высокий богословский уровень. Но не в данном случае. Максимум, что здесь можно подчеркнуть, - безусловный административный талант. Отсюда и канцелярский стиль повествований Уайт. Поэтому можно только пожалеть адвентистов, у которых «главным доктором богословия» оказалась эта дама. Теперь все их богословие сводится к бесконечному комментированию ее трудов. На вершины богословской мысли при таком подходе не взлететь.

9. Раз нельзя взлететь, попробуем остаться на грешной земле. Адвентисты любят говорить о том, что пророчества г-жи Уайт сбылись или вот-вот сбудутся. Можно долго спорить по этому поводу. Но процити-

руем саму Уайт: «Мне были показаны те, кто присутствовал на конференции. Ангел сказал: «Кто-то из них станет пищей для червей, иные подвергнутся семи последним язвам, а некоторые будут живы и останутся на земле, чтобы преобразиться при Христовом явлении»¹⁵³¹. Заметим, что речь идет об адвентистской конференции, бывшей в 1856 году. Конечно, стиль речи ангела странноват, - «пища для червей», но Елене Уайт виднее. Тем не менее, предсказано, что кто-то из участников конференции будет жить в эпоху последних событий, а некоторые будут присутствовать при Втором Пришествии Иисуса Христа! С тех пор прошло 150 лет. Где же среди современных американцев бабушки и дедушки, которым перевалило за 150 (а иным и за 200), и которые ожидают Судного Дня? Для «вестницы Господа», которая «не ниже» пророков Ветхого Завета и апостолов Нового это слишком вопиющая ошибка. Ошибка эта не единственная. Даже сама г-жа Уайт признает, что после 1844 года она верила, что дверь небес закрыта и обращения грешников больше не будет (концепция «закрытой двери»), но только через несколько десятков лет она пересмотрела свою прежнюю точку зрения. Было сказано, что на этот счет не было видения, - для Уайт видения были критерием истины.

Показаны в этих видениях могли быть самые разные истины. Например: «Я видела, что на Востоке шатер для молитвенных собраний не следует ставить несколько раз на одной и той же земле .. Им следует раскидывать шатер там, где еще не знают истину»¹⁵³². Казалось бы, это очевидно и так путем простейших умозаключений. Но Елене Уайт и ее простодушным братьям и сестрам понадобилось именно особое откровение Бога, иначе им не понять то, что понятно всем людям, обладающим разумом. В другом месте мы читаем, что сатана действует на людей с помощью психологии¹⁵³³. Может быть, адвентистам не нравится психология, поскольку это наука о душе, а душа, «мыслящая субстанция» для адвентиста, - это не совсем приятное слово. Не случайно, что психология упомянута Еленой Уайт в одном ряду со спиритизмом. Связи здесь, конечно, нет никакой, но ведь у нас с вами не было «видений» Е. Уайт. Итак, - бегите братья и сестры! Бегите от мерзкого чудовища психологии в свои шатры, и там проповедуйте свои невиданные истины! За это Елена Уайт обещает вам награду: «Мы найдем в Нем такую несравненную прелесть, что душа наша будет очарована»¹⁵³⁴. «Прелесть» и «чары» - это уже что-то из «Властелина колец», а не из Библии. Христос - это не «моя прелесть».

10. Самое интересное в сочинениях Уайт - это не описание ее видений, и не попытки обосновать адвентистские новшества, но ее конкретные бытовые рекомендации, - в них раскрываются многие глубины ее души. Внимайте! - «Мне часто задавали вопрос, считаю ли я неправильным носить простые воротнички. Я .. так не считаю .. Мне были показаны слишком дорогостоящие воротнички и дорогостоящие ленты и кружева, в которых нет необходимости .. В отношении воротничков я не хочу быть понятой так, что ничего, похожего на воротничок, нельзя носить, но в отношении лент иначе - никаких лент не следует носить»¹⁵³⁵. Эти рассуждения нельзя оценивать по принципу «хорошо/плохо». Естественно, христианин обязан соблюдать нормы приличия в одежде. Но когда дело доходит до таких мелочных деталей, слишком очевидных, чтобы о них долго говорить, тебя не покидает ощущение какого-то ритуализма. Заметим, что о воротничках и лентах Уайт опять посетило специальное видение. Вообще, детали женской одежды очень заботили «сестру Уайт». Она оставила об этом подробные предписания. После видения о воротничках перейдем к видению о корсетах: «Я с удивлением слышу часто повторяемую фразу: «Сестра Уайт говорит, что нет ничего плохого в небольших корсетах». Никто никогда не слышал, чтобы я говорила такое. После того, что мне было показано относительно корсетов, никакая сила не может заставить меня хоть как-то одобрить их ношение .. Образовавший нас из праха земного вовсе не хотел, чтобы мы уродовали себя обручами .. корсеты - это мерзость. Они неприличны, и дети Божьи ошибаются, если хотя бы в чем-то уступают этой моде»¹⁵³⁶. Интересно, что это видение о корсетах было в 1861 году. Практически в это же время похожее видение было Чернышевскому, перед «Четвертым сном Веры Павловны»¹⁵³⁷. Правда, у русского «революционного демократа» это не было христианским предписанием.

Если вам не очень понравилось видение о корсетах, то перейдем к откровению о юбках и платьях. Г-жа Уайт была крайне озабочена тем, какой стиль одежды должен быть у адвентисток. Сначала о платьях: «Если бы женщины носили платья на четыре-пять сантиметров выше, их одежда была бы благопристойной, ее легче было бы содержать в чистоте и служила бы она дольше. Такое платье соответствовало бы нашей вере»¹⁵³⁸. А теперь перейдем к юбкам: «Прежде чем вошли в моду обручи, женщины носили юбки на подвязках. Я сама с четырнадцати лет носила такую юбку, но не ради моды, а ради удобства и приличия. Поэтому, когда в моду вошел кринолин, я продолжала носить юбки на подвязках. Неужели я должна их выбросить только из-за того, что в моду вошел кринолин? .. Одевать же вместо юбки на подвязках, которая всегда была благопристойна и удобна, тонкую хлопчатобумажную юбку - неправильно, и это является нелепой

крайностью /../ вполне достаточно носить одну, максимум две юбки на пуговицах или ремешках»¹⁵³⁹. Впечатление, что читаешь журнал «христианских мод». Но нашу «вестницу», видимо, очень увлекает эта тема.

Следует сказать, что многие сестры г-жи Уайт неправильно понимали ее предписания касательно одежды. Она вынуждена была их поправлять: «Для многих женщин основным вопросом является длина платья. Некоторые настаивают на том, что мое выражение «до верха ботинок» подразумевает такие ботинки, которые обычно носят мужчины и которые доходят почти до колена .. Однако я подразумевала те ботинки или туфли, которые обычно с гамашами носят женщины. Если бы я опасалась, что меня неправильно поймут, я бы написала об этом более конкретно»¹⁵⁴⁰. О эти адвентистки, которые хотят носить ботинки до колен и короткие платья! Почему они не смогли понять таких ясных инструкций Уайт?! О себе в связи с данной темой г-жа Уайт пишет так: «Что касается того, что я ношу короткое платье, то могу сказать, что у меня есть только одно подобное платье, которое короче всех остальных моих платьев не более, чем на длину пальца .. Зимой я вставала рано и, надев именно короткое платье .. проходила бодрым шагом два-три километра перед тем как сесть завтракать»¹⁵⁴¹. Тут же наша героиня дает сестрам советы о том, каким должно быть короткое платье: оно должно красиво облегать фигуру и шиться по выкройке. Разумеется, платье должно быть приличным...

Кроме рекомендаций о фасоне платьев, есть и рекомендации по длине. Не верите? Просто у вас не было соответствующего видения! А вот что говорит об этом Уайт: «Отвечая на письма, в которых многие сестры спрашивают меня о надлежащей длине платья, соответствующего реформе, я бы сказала .. о стандартной длине примерно в двадцать три сантиметра от пола .. двадцать три сантиметра вполне согласуются с моими взглядами»¹⁵⁴². Наверно, некоторых людей удивит это богословие «23 сантиметров от пола». А зря! Вспомним, что и Кальвин в Женеве занимался подобными рекомендациями. Что же удивительного в том, что спустя 300 лет у него появилась ученица на другом конце света? Разве это не та же пуританская закваска, основание которой и было заложено «женевским папой»? В одном месте Уайт прямо говорит: «Пуританская простота и непритязательность должны отличать дома и одежду всех, верующих в торжественные истины для нашего времени»¹⁵⁴³. Руководимая таким духом «сестра Уайт» продолжает инструктировать по поводу одежды: «Прежде чем одевать новое платье, нашим сестрам надо раздобыть выкройки панталонов, которые носят вместе с ним .. Иные сестры носят белые муслиновые панталоны, темные платья из шерстяного муслина с белыми рукавами и безрукавки такого же фасона, как и платье. Некоторые сестры одевают коленкорое платье и панталоны, сшитые в соответствии с их фантазиями, а не по «выкройке», не крахмалят панталоны для придания им формы, и потому они плотно облегают ноги. Конечно, в таких платьях нет ни малейшего вкуса, ни следования реформе .. Я возьму с собой в дорогу заранее подготовленные выкройки, чтобы отдавать их нашим сестрам»¹⁵⁴⁴.

О эти сестры! Чтобы объяснить этим душам смысл евангельской жизни, им почему-то непременно нужны выкройки платьев и панталонов. Но радуйтесь, сестры: сестра Уайт о вас позаботилась. Все-таки приятно думать, что есть кто-то, кто думает вместо тебя. Видимо, и молодым адвентисткам было приятно думать, что у них есть собственный «евангелический» модельер или стилист. Я несколько не преувеличиваю. Судите сами: «Сестры, которые переходят на короткое платье, должны проявить весь вкус в подборе цветов .. Панталоны и платье должны быть одного цвета и сшиты из одного материала, иначе вы будете выглядеть нелепо. Старые платья можно перешить по правильной выкройке и со вкусом украсить .. Я умоляю вас, сестры, не делайте выкройки со своими своеобразными представлениями .. Это платье не требует жестких обручей или корсетов, и я надеюсь, что оно никогда не будет испорчено ими. Нашим сестрам не надо носить множество нижних юбок, чтобы они раздували платье. Оно выглядит гораздо подобающе и естественно облегает тело, если под ним будет надета одна или две легкие юбки. Плотный полушерстяной материал — как раз то, что нужно для наружных юбок. Он сохраняет необходимую жесткость и долго носится. Юбки не должны быть тяжелыми, в стеганых набивках нет никакой надобности. Тем не менее я вижу, что многие их носят, и они иногда вылезают из-под платья .. Нельзя одевать белые юбки под темное короткое платье. Тщательно следите за тем, чтобы ваши юбки были чистыми, красивыми и опрятными; шейте их из хорошего материала .. они должны быть .. на восемь сантиметров короче платья. Если что-то поддевается под платье, чтобы раздувать юбку, это должно быть что-то небольшое и на четверть или половину метра короче подола платья или наружной юбки. Если тесьма или нечто подобное вдевается непосредственно в подол юбки, она раздувает платье в основном только снизу, делая его очень некрасивым и неприличным, когда женщина садится или наклоняется»¹⁵⁴⁵.

Могут спросить: а зачем все это? Или: вы что, против приличной одежды? Нет, я за. Проблема в том, как это делает Елена Уайт. Она посвящает десятки страниц этой теме, но делает это так, что душа увязает в

этих разговорах о материальном. Ничего духовного в этих рассуждениях не видно. Вообще непонятно, зачем перепечатывать сегодня эти страницы, когда нет ни корсетов, ни сверхдлинных платьев? Я понимаю, что одежда бывает приличная и неприличная. Эта проблема сейчас еще актуальнее, чем во времена Уайт. Но я не понимаю этих нудных рассуждений о длине платья, юбки и т.д. (может быть, женщинам это было бы интереснее?). Опять-таки, Уайт совершенно правильно критикует начинавшуюся тогда женскую моду носить мужскую одежду (сегодня это видно значительно яснее). Однако слишком детальные разговоры о неприличном могут увести душу в сторону. Мне сложно представить себе православного автора, который стал бы подробно рефлексировать на тему: какие платья и юбки должны носить православные прихожанки. В крайнем случае, батюшка на проповеди скажет, что некоторые люди одеваются непристойно. Для православных в этом вопросе все более или менее очевидно. Там, где нет благодати, всегда нарастает стремление к формальному контролю. Поэтому Елена Уайт весьма сосредоточена на женской одежде, и это показывает, что ее духовность довольно-таки земная. Не забудьте, что все эти «мысли о фасоне» преподносятся адвентистам как богодухновенная литература почти на грани Библии. В этих настоятельных установках насчет одежды проскальзывает ветхозаветный дух (а разве пуританство не реанимирует его?). Характерно, что в оправдание своих рекомендаций Уайт ссылается на предписание сынам Израилевым относительно кистей на краях одежды (см. Числ. 15, 38). Но в ее случае это просто попытка адвентистов выделиться из окружающего мира. Любая новая деноминация стремится выделиться из мира даже на внешнем уровне, и этим доказывает, насколько она «от мира сего».

11. Большое место в сочинениях Елены Уайт занимает тема о здоровье - так называемая «санитарная реформа». Уже в 1858 году Уайт намекает на то, что лучше отказаться от употребления свинины. Наконец, пожелания превращаются в требования: «Тем, кто на словах готовится к переселению в лучший мир, не следует становиться мясоедами»¹⁵⁴⁶. В письме неким «брату и сестре Х.» Уайт пишет: «Ваша семья употребляет большое количество мясных продуктов, а они укрепляют в вас животные наклонности и ослабляют вас в умственном отношении. Мы состоим из того, что мы едим, а если мы преимущественно питаемся мясом умерщвленных животных, в нас будут укрепляться животные наклонности .. Мясоедение ухудшает качество крови и плоти. Ваш организм находится в возбужденном состоянии, и вы можете в любой момент заболеть. Вы можете подвергнуться внезапному приступу и скоропостижно скончаться, потому что ваше телосложение не позволит вам долго сопротивляться болезни .. Вы кормите своих детей нездоровой пищей .. Вы ставите перед ними на стол мясные продукты, но что из этого выходит? Отличаются ли ваши дети утонченностью нравов, высоким умственным развитием, послушанием, добросовестностью и склонностью к религии? Вы прекрасно знаете, что у них развиваются совсем противоположные качества .. Ваш старший сын особенно испорчен, и животное начало значительно преобладает в его характере. В его естестве едва ли осталась хоть какая-то божественная искра ././ Жидкости организма больных животных и их мясо, поступая в организм человека в виде пищи, становятся частью его самого и определяют состав крови. Таким образом в организм проникают различные заболевания .. Употребление мяса десятикратно увеличивает риск различных заболеваний. Умственные, нравственные и физические силы тают, если употребление мясных продуктов входит в привычку»¹⁵⁴⁷.

Заметим, что «откровение о питании» было дано Уайт только в 1863 году. Получается, что 20 лет адвентисты могли питаться без подобных ограничений. Такая зависимость от мнения одного человека должна настораживать. Интересно, что питание Уайт понимает вполне по-фейербаховски: человек есть то, что он ест. Все это выглядит вульгарно-материалистически: ешь мясо животных, - значит, становишься животным. Никто не отрицает, что между пищей и духовным состоянием человека существует некоторая связь. В православии есть многодневные посты, исключаяющие употребление мяса. Мясо, - это, конечно, не райская пища. Впрочем, это не означает, что мясо есть нечто греховное само по себе: наша природа ослаблена грехом, поэтому злоупотребление мясом в определенной степени располагает человека к совершению греха. Но это касается не только мяса, но и многого другого: по сути, неумеренная склонность к любому виду пищи есть грех. Это же не значит, что вообще нельзя есть. Опять-таки, подвижник может не есть мяса совсем, но Церковь не предписывает всем своим чадам полное воздержание от мяса: такое постановление было бы неевангельским по духу.

Однако Елена Уайт, как уже отмечалось, близка, скорее, к ветхозаветному духу. Для нее между употреблением мяса и духовной жизнью существует чуть ли не прямо пропорциональное соотношение. Как известно, ухудшение качества крови, равно как и тучное телосложение, не зависят напрямую от мяса, но от многих факторов. Ожирение среди сегодняшних американцев не объяснишь особым пристрастием именно к мясу. Забавно читать, что от мясоедения у детей нет склонности к религии, а в одном из них и вовсе от-

сутствуют Божьи искры. Гитлер, например, был вегетарианцем, но обсуждать в нем проявление особых склонностей к христианству, - дело безнадежное. Эти нападения на мясо живо напоминают один эпизод из «Двенадцати стульев»: «Подумай только, пожирать трупы убитых животных! Людоедство под маской культуры! Все болезни происходят от мяса». «Конечно, с застенчивой иронией сказала Лиза, - например, ангина». «Да, да, и ангина! А что ты думаешь? Организм, ослабленный вечным потреблением мяса, не в силах сопротивляться инфекции»¹⁵⁴⁸. У г-жи Уайт чувствуется близость к рассуждениям немецких материалистов 19 века Фохта и Молешотта: они полагали, что направление мыслей человека напрямую зависит от характера употребляемой пищи: ешь мясо, - грубые мысли; пьешь кофе, - утонченные.

Впрочем, относительно кофе и чая Елена Уайт настроена так же непримиримо, как и по отношению к мясу: «Чай и кофе также вредны для организма. Чай в какой-то степени отравляет организм. Он медленно всасывается в кровь и постепенно уменьшает энергию тела и ума. Чай стимулирует, возбуждает и противоестественно оживляет работу печени и других органов .. портит и ослабляет нервную систему .. Кофе воздействует на организм так же, как и чай, но его последствия бывают еще хуже .. в той же степени, в какой кофе тонизирует организм выше средней нормы, впоследствии наступает изнеможение и падение жизненных сил и энергии ниже средней нормы .. Кожа приобретает болезненно-желтый, безжизненный оттенок, с лица исчезает здоровый румянец .. Вторичным симптомом употребления чая является головная боль, бессонница, учащенное сердцебиение, плохое пищеварение, нервный тремор и многие другие недуги»¹⁵⁴⁹. Непонятно, как миллиарды людей на планете Земля, которые практически каждый день пьют чай и кофе, еще живут на белом свете.. Глупо спрашивать, каким образом запрет кофе и чая обоснован Библией. Можно сказать, что и курение напрямую не запрещено Писанием. Но это не аргумент. В отношении чая и кофе можно только повторить всем известные слова: злоупотребление не отменяет употребления. Приписывать же чаю действие едва ли не цианистого калия просто нелепо. Зато на этом примере, мы видим, насколько Библия является главной книгой для адвентистов: любые рекомендации «адвентистской Ванги» затмевают авторитет Писания.

Разумеется, нет нужды объяснять запрет чая и кофе особыми откровениями. Конечно, Уайт ссылается на «видения», но это - объяснения для «своих». Что касается «чужих», то по самому языку этих писаний видно, что все эти данные выписаны из популярных медицинских журналов и брошюр того времени. Это опять заставляет думать о «богословии американской домохозяйки». Кстати говоря, г-жа Уайт ненавидит не только чай и кофе. Она выступает и против молока, сахара и соли¹⁵⁵⁰. Правда, при этом она оговаривается, что еще не пришло время для единодушного отказа всех верующих от этих продуктов, и все-таки: «придет время, когда мы вынуждены будем отказаться .. от молока, сливок, яиц»¹⁵⁵¹. Тем не менее, запрет на них, видимо, считался предпочтительным: «Очень вредно есть в больших количествах молоко вместе с сахаром. Это сочетание засоряет организм. Животные, от которых берется молоко, не всегда здоровы, они часто болеют. Корова может быть внешне здорова утром и околет вечером. Утром ее подоили, не зная, что животное больное, а потому и молоко заражено. Мясо тоже заражено .. я бы скорее рекомендовала людям есть мясо, чем употреблять большое количество молока в сочетании с сахаром .. сахар гораздо более вреден, чем мясо»¹⁵⁵². Как матерям кормить своих детей, становится не очень понятным. Эти запреты в какой-то степени напоминают нынешние диеты и советы о том, как побыстрее похудеть. Рекомендации Уайт касаются не только еды, но и вообще времяпрепровождения: «Я видела, какое благотворное влияние оказывает труд на свежем воздухе на тех, у кого мало жизненных сил и плохое кровообращение, особенно на женщин, пришедших в столь жалкое состояние из-за постоянного и чрезмерного труда в закрытом помещении. Их кровь загрязнилась из-за недостатка свежего воздуха и физических упражнений .. надо позаботиться об их занятиях на свежем воздухе»¹⁵⁵³.

Аналогичные предписания мы видим и относительно служителей: «Часто они слишком много времени проводят в жарко натопленном помещении и дышат нечистым воздухом. Они едят и занимаются богословскими исследованиями в своих душных кабинетах, почти не делают физических упражнений и редко меняют вид деятельности. В результате кровь вяло течет в их жилах, а умственные силы убывают»¹⁵⁵⁴. Позвольте, но это знает любой человек со средним образованием! Не слишком духовный совет, но для адвентистов одинаково важно любое слово «вестницы Господа», даже если оно является не более чем указанием на так называемый «здоровый образ жизни»: спорт, здоровое питание, простейшие нравственные советы, - что еще нужно современному человеку? Подобный примитивизм вполне укладывается в лозунг - «СОЛНЦЕ, ВОЗДУХ, АДВЕНТИЗМ УКРЕПЛЯЮТ ОРГАНИЗМ». К этому нужно добавить и другой девиз в том же духе: «МЯСО, САХАР, МОЛОКО, КОФЕ, СОЛЬ, ЧАЙ И ТАБАК / - ДЛЯ ЗДОРОВЬЯ АДВЕНТИСТОВ / ЭТО САМЫЙ ЗЛЕЙШИЙ ВРАГ». Да простят меня адвентисты..

12. Понятно, что если речь идет о реформе питания, то необходимо говорить и о «предприятиях питания». Не стоит удивляться, когда в сочинении под названием «Свидетельства для Церкви» встречаешь главу «Работа ресторанов». Можно прочесть такой духовный совет: «Каждый ресторан здорового питания должен быть одновременно еще и школой. Его работникам надо все время учиться и экспериментировать, чтобы совершенствоваться в приготовлении здоровых блюд. В городах такая учебная деятельность может быть развернута с гораздо большим размахом, чем в менее крупных населенных пунктах»¹⁵⁵⁵. В последнем предложении Уайт совершила просто потрясающее открытие. Но это еще не все: «Учащихся наших учебных заведений следует учить кулинарии .. Кулинарные школы надо создавать во многих местах»¹⁵⁵⁶. Впору рассказывать известную историю об учащемся кулинарного техникума.. Однако мы с вами действительно многого не знаем о ресторанах. Учитесь у нашей героини: «Посетителей наших ресторанов надо снабжать литературой. Следует обращать их внимание на нашу литературу по воздержанию и реформе питания, а также на брошюры, в которых мы анализируем уроки Христа»¹⁵⁵⁷.

Как скромно рекомендовать посетителям ресторанов брошюры собственного сочинения, но Уайт это не смущает. Оказывается, рестораны могут выполнять миссионерские функции. По-видимому, Елену Уайт посетило особое откровение об этом, поскольку она спешит развить эту мысль: «Сотрудникам наших ресторанов надо жить в такой тесной связи с Богом, чтобы они распознавали голос Его Духа, побуждающий их лично говорить о духовных вещах с тем или иным человеком, приходящим в ресторан.. Господь наставил меня, что это и есть та работа, которую должны делать управляющие наших ресторанов .. Когда начиналось ресторанное дело, предполагалось, что с его помощью можно будет донести до многих мирян весть истины для настоящего времени. Но выполнили рестораны свое предназначение? Некто, власть имеющий, задал работникам наших ресторанов вопрос: «Скольким людям вы говорили о спасении? Сколько людей слышали из ваших уст серьезные призывы принять Христа как личного Спасителя? Скольких вы своими словами отвратили от греха к служению Богу живому и истинному?»¹⁵⁵⁸.

Получается, что рестораны - только прикрытые для проповедования адвентизма. Человек приходит в ресторан, а на самом деле его не столько пытаются накормить, сколько под благовидным предлогом вручить книги и брошюры миссис Уайт. Ловко придумано! Кроме того, работники ресторана должны думать вот о чем: сегодня, когда я нес посетителям апельсиновый сок, я им подсунул две брошюры Уайт; а я, когда принес трем клиентам овсяную кашу, рассказал о почитании субботы; это что! А вот я вчера нес тарелку с рисом и на ходу положил на три столика нашу газету с новой статьей Елены Уайт; а вы слышали? На прошлой неделе наш босс вышел в зал и рассказал посетителям о том, что души всех людей смертны, а ада не существует; и что же? Посетители притихли, а один что-то прокричал в ответ, и, представьте себе, швырнул в босса тарелкой, но не попал!; вот это да! Наш босс - настоящий миссионер! Посетите наш ресторан! Прошу прощения у адвентистов, но слишком серьезные рассуждения Уайт о «ресторанном бизнесе» неизбежно порождают иронию.

13. Поскольку Елена Уайт более шестидесяти лет являлась духовной матерью адвентизма, то она оставила огромное количество писем своим духовным чадам. Эти письма ценны тем, что отражают дух нашей героини значительно лучше, чем труды, написанные «для всех». В них она предстает как суровый обличитель. Вот, например, обличение одного из «братьев»: «Ты повредил делу Божьему, твое своевольное поведение ранило сердца детей Божьих. Своим влиянием ты поощряешь расхлябанность в Церкви .. Бог исправляет, испытывает и очищает Свой народ. Уйди с дороги и не мешай Его делу»¹⁵⁵⁹. «Брату и сестре Г.» сказано: «Ты далека от Царствия Небесного, так как любишь этот мир, и любовь к нему делает тебя холодной, эгоистичной, требовательной и корыстолюбивой .. ты – плохая мать. Ты не любишь детей своего мужа, и если ты не изменишься и не преобразишься, в том числе и в методах управления семьей, эти драгоценные души будут загублены. Любовь и привязанность не входят в твою воспитательную программу .. Я видела, что в день Божий тебе придется дать страшный отчет за твои невыполненные обязательства .. Вам обоим предстоит потрудиться .. Брат Г., не допускай, чтобы скупость, корыстолюбие и эгоизм твоей жены оказывали влияние и на твои поступки. Ты опьянен тем же духом, и вы оба обкрадываете Бога»¹⁵⁶⁰.

Вот это требовательность! Но для Уайт такой духовный диктат – дело обычное. Некому «брату А.» пишется следующее: «Ты по природе скуп и завистлив .. у тебя нет истинного духа жертвенности .. вы оболщаете себя и не можете переносить прямого, нелицеприятного свидетельства о ваших делах»¹⁵⁶¹. Последнюю фразу можно было бы легко адресовать и самой Елене Уайт. В своих письмах она критикует и собственных пасторов и проповедников: «Брат Б. будет скорее разрушать, чем созидать. Он не подчинил все свои способности воле Божьей .. Быть пастырем – значит занимать очень важный и ответственный пост .. Брат Б., Господь не считает тебя пригодным для того, чтобы стать блюстителем Его стада .. Я видела, брат

Б., что ты непременно будешь побежден сатаной и потерпишь крушение в вере, если не прекратишь выискивать недостатки у единоверцев»¹⁵⁶². Пастору Халлу она пишет еще непосредственнее: «Люди могут выбрать – положиться на доказательства, которые Ему угодно дать, или засомневаться и погибнуть. Для тебя, брат Халл, это означает жизнь или смерть. Я уже видела тебя, окруженного сонмом злых ангелов, и ты чувствовал себя среди них непринужденно»¹⁵⁶³. Есть ли подобное в Библии?

Что бы вы сказали о даме, которая обличает пастырей, да еще таким тоном, как будто имеет божественную власть? Вы представляете себе женщину в древней Церкви, которая в подобном духе обличает апостолов? Можно было бы прокомментировать это известным русским выражением «не по Сеньке шапка». Однако миссис Уайт считает себя вправе разговаривать так со всеми. Известную аналогию такому поведению можно увидеть у католической святой 14 века Екатерины Сиенской. Например, папе Григорию XI она писала: «Говорю вам от имени Христа. . . , что в сад святой Церкви вы приносите зловонные цветы, полные нечистоты и алчности и раздутые гордыней»¹⁵⁶⁴. К королю Франции Екатерина обращается со словами: «Творите волю Божью и мою»¹⁵⁶⁵. Правда, Екатерина извиняется перед Папой за слишком сильные выражения, но непреклонно диктует ему свою волю. Г-жа Уайт не делает и этого: сложно привести примеры, чтобы она извинялась перед кем-то за слишком суровые обличения. Она выше этого, поскольку считает, что находится на одном уровне с ветхозаветными пророками и апостолами. Поэтому она не может остановиться в своих обличениях: «Брат Е., мне было показано, что ты увлечен и ослеплен относительно своих истинных мотивов и намерений сердечных. Я видела тебя в обществе дочери брата Г. Ее сердце никогда не покорялось Христу .. Но твое поведение отнюдь не углубляет ее раскаяния ././ Ты ослеплен и очарован .. Твоя младшая сестра связала себя с человеком, недостойным ее привязанности ././ К сожалению, родители не воспитали в вас устойчивого и твердого характера, поэтому теперь вам необходимо получить то воспитание, которое вам должны были дать много лет назад. Ваша мать слишком баловала вас»¹⁵⁶⁶.

А вот обличение «сестры О.»: «Большая вина лежит на вас, а также на ваших родителях, которые льстили вашему самолюбию и потакали вашему безумию .. Ты, сестра О., считаешь себя очень милостивой. Твои родители льстили тебе и внушили тебе эту мысль .. ты вела себя просто неприлично для скромной, благоразумной девушки .. Ты полагаешь, что когда ты надела на голову украшение, взятое в магазине сестры Р., а затем выставила себя на обозрение в таком наряде перед ними, это не было замечено? Неужели ты забыла, что там присутствовали ангелы Божьи .. Ты идешь по стопам С., и если твои родители не пробудятся и не откроют глаза на все твои глупости, то разделят с тобой вину. На них и на твоих сестрах лежит грех, поскольку они поощряли в тебе гордость и льстили твоему тщеславию .. Твои родители совершенно неправильно воспитывали своих детей»¹⁵⁶⁷. Как видим, миссис Уайт нередко обрушивается на обличаемых со словами: «Твои родители тебя плохо воспитывали» или «ты плохо воспитываешь своих детей». То, что Уайт никогда не стеснялась обличить кого-либо, показывает такой случай: «Одного человека .. попросили помолиться перед проповедью сестры Уайт. Но когда я увидела, что он стоит перед Богом и уста вот-вот откроются для молитвы, душа моя возмутилась, и я открыто обличила его. Назвав его по имени, я сказала: «Преклони колени»¹⁵⁶⁸. В лучшем случае можно было бы сказать, что ей недостает чувства такта.. А в худшем?

Если сравнивать эти письма с духовными письмами православных авторов, то разница очевидна: Елена Уайт значительно больше обличает; православные писатели значительно больше дают духовных советов. Скажем, в письмах св. Феофана Затворника даются в основном советы касательно духовной жизни; в них отсутствует тон страстного обличителя, такого «младостарца». Советы могут быть такие: «Молитва не то одно, чтобы стоять на молитве. Держать ум и сердце обращенными к Богу и устремленными – есть уже молитва, в каком бы положении кто ни был. Правило молитвенное - своим чередом, а это молитвенное состояние – своим. Путь к нему – навыкновение всегда памятовать о Боге и о последнем часе, с судом вслед за ним. Вот наладьтесь, и все пойдет добре. Это будет: внутри всякий шаг Богу посвящать... А шаги по заповедям направлять надо. Заповеди же весте. Вот и все!»¹⁵⁶⁹.

Но у адвентистской «младостарицы» советы более простые: «Тебе нельзя терять ни минуты. Прикладывай недюжинные усилия, чтобы освободиться от сетей лукавого»¹⁵⁷⁰. Т.е. весь смысл сводится к следующему: ты ведешь себя плохо; теперь води себя хорошо. Что-то вроде: «Напрягись, возьми себя в руки, ведь ты же адвентист седьмого дня!». Иными словами, с духовными советами у Елены Уайт дело обстоит неважно, как и у других американских протестантов. Вам говорят, что нужно вести себя хорошо, читать Библию и молиться, но почти никогда не входят в детали. Вам говорят, что нужно избавиться от греха, но не объясняют «как?», ограничиваясь общими фразами типа «в Библии все написано». Св. Феофан говорит, что нужно думать о последнем часе и о Суде. Г-жа Уайт нередко говорит о Суде, но либо в контексте обличения

(«я видела, что тебя, брат Икс, накажут»), либо в контексте блаженств («я видела, что мы, адвентисты, будем в раю»).

Таким образом, можно констатировать, что обличения Елены Уайт не знают границ, а вот о том, как исправить духовную жизнь она говорит в основном в отрицательном плане: «Не делай этого!». Достаточно прочитать несколько таких писем, чтобы понять, что наша героиня практически не помышляла о том, что ее воля может в чем-то расходиться с волей Божьей. По крайней мере, она пишет в таком духе, что это нужно немедленно исполнять. Это было бы неправильно называть «советами», поскольку вам ничего не советуют, уважая вашу свободу, а требуют безоговорочного подчинения, угрожая в случае неисполнения уничтожением на Страшном Суде (адвентисты ведь не верят в вечность адских мук). Никакой свободы не предвидится, - «Елена Уайт так сказала». По-видимому, подобный безапелляционный тон возможен только в том случае, если человек уверен в собственной непогрешимости. В этом смысле Елена Уайт оставляет далеко позади и римских пап. Возникает закономерный вопрос, смогла бы она применить все эти обличения к себе лично? Ответ слишком очевиден. Выше уже приводилось немало слов нашей героини, из коих с необходимостью следует, что она свято верила в свою «святость», и на любые сомнения в истинности своих видений отвечала, что ее критики – агенты сатаны.

14. Дух сочинений Елены Уайт просматривается даже в том, как называются главы ее произведений. Например: «Партия «Вестника», «Ошибки в питании», «О спекуляции», «Организация», «Ревность и придирики», «Права на патент», «Реформа одежды», «Реформа здоровья», «Страхование жизни», «Распространяйте печатные труды», «Работа и развлечения», «Здоровая кухня», «Работники канцелярии», «Сила аппетита», «Состояние дел в санатории», «Издательское дело», «Достигая масс», «Деловые вопросы», «Строительство молитвенных домов», «Свобода от долгов», «Экономия», «Контроль ревизора Генеральной конференции», «Повиновение законам физиологии», «Питание», «Дальше медлить нельзя», «Ценность жизни на свежем воздухе», «Централизация», «Здоровые продукты питания», «Издание книг», «Цены», «Переводы», «Наши престарелые пионеры», «Обучайте людей бизнесу», «Заседания советов», «Туристические и коммерческие центры», «Ликвидируйте задолженности», «Особый свет о садоводстве», «С какого возраста следует посещать школу», «Финансы и бюджет», «Управление деловой стороной евангельской компании», «Без показухи и сенсационности», «Хмель, табак и разведение свиней», «Общие принципы оплаты труда».

Впечатление, что читаешь нечто до боли знакомое. Перед нами – труд партийного работника, а, если быть точным, партийного вождя. Цель вождя – полностью регламентировать деятельность своей партии. Сходство с ленинскими сочинениями, безусловно, присутствует. Скажем, Уайт так много печется об издании книг и брошюр, что сразу же вспоминаешь «бессмертное», ленинское: начать нужно с газеты. Чувствуешь, как не хватает Елене Уайт Неба. Поэтому ее ум озабочен в первую очередь тем, как организовать жизнь своих сторонников в земном плане. Ее интересует буквально все. Например, она обсуждает, какими должны быть одежды крещаемых: «Одежды для крещения нужно изготавливать из прочного материала темного цвета, чтобы вода не испортила их, и следует утяжелить их внизу. Они должны быть хорошего фасона, аккуратными, сделанными по утвержденному образцу. Не следует украшать, гофрировать и отделять их»¹⁵⁷¹. И уже через две страницы: «По возможности надо погасить все долги, связанные со строительством наших церковных зданий к моменту их посвящения Богу .. в каких-то случаях бремя строительства молитвенного дома может оказаться непосильным для молодой церкви. Тогда пусть братья из других церквей помогут им. Иной раз следует взять займы, чем совсем не строить. Если у человека есть деньги и он дал займы столько, сколько мог, без процентов или под низкий процент, то будет правильно использовать деньги до полной ликвидации задолженности»¹⁵⁷².

Поневоле поражаешься практичности ума этой «вестницы Бога». Слишком практичный ум для действительного вестника Божьего. Думаю, что дело здесь не в разности менталитетов. Дело в том, что перед нами – насквозь земной человек, человек от мира сего, для которого небесное – лишь один из аспектов земного. Это Господь наш отказался участвовать в дележе наследства (см. Лк. 12, 13). Но г-жа Уайт из другого теста, - она вся в делах земли: «Мне было показано, что работники наших издательств совершают ошибки. Приобретается все больше дорогостоящего оборудования для производства коммерческих работ ././ Я получила письмо от пастора Даниэльса относительно строительства еще одного здания для канцелярии «Ревью энд Геральд». Мой ответ состоит в следующем: нет, нет и нет. Вместо того, чтобы делать пристройки к уже сооруженным зданиям, очистите канцелярию от мусора, имеющего сатанинское происхождение, и у вас освободится очень много места»¹⁵⁷³. Адвентистам просто повезло, что распространение адвентизма оказалось в руках этой практичной женщины: попытайся они опереться на Божью благодать, - ничего не получилось бы, так как Бог не благоволил распространению ереси. Но все в руках «вестницы»,

которая получила очередное откровение: «Господь дал мне свет о том, что мудрым людям, знающим бухгалтерию, следует посещать наши школы и составлять отчеты об их финансовом состоянии»¹⁵⁷⁴. Как много света получает г-жа Уайт за столь короткое время! Вот опять у нее «свет»: «Несколько раз я получала свет по поводу того, что землю вокруг нашей школы надо использовать под Божье хозяйство. Часть ее следует возделывать для особой цели. Я видела перед собой обширную землю, засаженную всевозможными фруктовыми деревьями .. там были также и огороды, где выращивали овощи»¹⁵⁷⁵.

Хорошо, когда всегда можно сослаться на то, что у тебя было откровение о садах и огородах! А если серьезно, то схоласты любили говорить о естественном и сверхъестественном свете. Если бы миссис Уайт сказала, что «свет о фруктовых деревьях» был обычным актом постижения разума, т.е. естественным светом, то это не вызывало бы тревоги. Но когда она утверждает, что это - сверхприродное озарение, т.е. свет сверхъестественный, то можно только пожать плечами: нет слов. Это должно беспокоить в первую очередь самих адвентистов. Ведь если для того, чтобы на земле вокруг школы посадить фруктовый сад нужно особое откровение, то выходит, что обычное применение человеческого разума просто не нужно: разум оказывается лишним. И не случайно, что если лютеранам, например, свойственен повышенный интеллектуализм, то адвентистам, скорее, антиинтеллектуализм. Зачем думать, если на все случаи жизни есть бездонная мудрость Елены Уайт: «Кирпичные и каменные здания не самые подходящие для санатория, потому что они, как правило, холодные и сырые. Можно сказать, что кирпичное здание все же выглядит намного более привлекательно, а здание санатория и должно быть привлекательным. Но нам нужны просторные помещения, и если кирпич слишком дорог, надо строить деревянные дома. Мы должны быть бережливыми .. больные не будут чувствовать себя в безопасности от пожара в деревянной постройке. Но если мы расположиться за городом, в месте, где есть достаточное расстояние между домами, этой опасности можно избежать .. Больных надо убеждать, что по соображениям здоровья лучше строить из дерева, чем из кирпича»¹⁵⁷⁶. Можно было бы просто сказать: братья и сестры, у нас нет денег, поэтому мы вынуждены строить санаторий из дерева. А можно сослаться на «свет», что «дерево лучше кирпича» и т.д. Каждый выбирает то, что ему нравится. Но как же скуден адвентистский свет!

Вот г-же Уайт не нравятся города: «подальше от городов» - вот моя весть»¹⁵⁷⁷. Часто она просто демонизирует город: «Города переполнены всякого рода беззакониями: забастовками, грабежами, убийствами и самоубийствами, всеми видами разврата. Сатана властвует над городскими жителями, толкая их к разрушительным действиям. Находясь под его влиянием, люди убивают просто ради того, чтобы убить, и подобных вещей будет становиться все больше и больше .. Как можно скорее выбирайтесь из городов. Купите небольшой участок земли, где у вас будет сад, и где ваши дети смогут наблюдать за тем, как растут цветы, и учиться у них простоте»¹⁵⁷⁸. Итак, город – это апокалипсический зверь, отсюда и призывы к возделыванию сада (почти Чехов). Она не первая в этом настроении: нелюбовь к большим городам чувствуется уже у Лютера. Порой Уайт говорит о городах в духе Рильке, - нечто, напоминающее знаменитое «Господь! Большие города / Обречены небесным карам. / Куда бежать перед пожаром? / Разрушенный одним ударом, / Исчезнет город навсегда»¹⁵⁷⁹. У Елены Уайт получилось менее поэтично, и все же: «Приближается время, когда Бог посетит большие города Своими судами. Еще немного, и они испытают ужасные потрясения. Какими бы большими и укрепленными ни были городские здания, какие противопожарные меры не предпринимались, стоит только Богу прикоснуться к ним, и они за несколько минут или часов обратятся в развалины. Нечестивые города нашего мира должны быть сметены с лица земли разрушительной метлой»¹⁵⁸⁰.

Что и говорить, с каждым новым столетием в городах все более отчетливо виден призрак нового Вавилона. С катастрофой 11 сентября в Нью-Йорке эти представления стали еще более ясными. Справедливости ради, нужно сказать, что возможен и другой взгляд на проблему «города и деревни». Например, Конан Дойл устами Шерлока Холмса высказывает следующую мысль: «Я уверен .. что в самых отвратительных трущобах Лондона не совершается столько страшных грехов, сколько в этой восхитительной и веселой сельской местности .. То, чего не в состоянии совершить закон, в городе делает общественное мнение. В самой жалкой трущобе крик ребенка, которого бьют, или драка, которую затеял пьяница, тотчас же вызовет участие или гнев соседей, и правосудие близко, так что единое слово жалобы приводит его механизм в движение. Значит, от преступления до скамьи подсудимых - всего один шаг. А теперь взгляните на эти уединенные дома - каждый из них отстоит от соседнего на добрую милю, они населены в большинстве своем невежественными бедняками, которые мало что смыслят в законодательстве. Представьте, какие дьявольски жестокие помыслы и безнравственность тайком процветают здесь из года в год»¹⁵⁸¹. Т.е. не только жители города могут быть исчадиями ада, - жители деревень могут составить им в этом конкуренцию. Но г-жа Уайт

ждет разрушения городов и предлагает бежать поближе к природе, - в деревню. В связи с этим мы читаем: «Обработка земли – одно из лучших занятий, загружающих мышцы и успокаивающих ум. Изучение основ агрономии должно стать азбукой образования в наших школах. Это самое первое дело, с которого нужно начинать»¹⁵⁸². Недаром адвентисты говорят: «У нас есть сельскохозяйственный колледж. Тебе это пригодится в жизни». Обратите внимание и на цель, - загрузить мышцы и успокоить ум. Занятие для мышц адвентистам представляется значительно более важным, чем занятие для ума. Чего еще мы можем ожидать от «пророчицы» из американской провинции?

15. Было бы несправедливо считать, что сочинения Елены Уайт посвящены только бытовым вопросам. Разумеется, она касается и догматики. Но делает это своеобразно. В частности, рассуждая о страданиях Христа, она утверждает: «Христос умирает! Он в отчаянии! .. Порой сомнения охватывали умирающего Сына Божьего. Он не мог заглянуть за ворота Своей гробницы, чтобы узнать, что ожидает Его. Он не имел абсолютной надежды на то, что выйдет из могилы Победителем .. Когда Христос испытывал предсмертную агонию, Его вера и надежда пошатнулись»¹⁵⁸³. Вот такая христология! Перед нами не что иное, как признание греховности Христа. Разве отчаяние не грех? Если г-жа Уайт не считает это грехом, то было бы интересно узнать, что такое «безгрешное отчаяние»? О каких сомнениях в Своей участи может идти речь, когда Христос неоднократно упоминает, что Он воскреснет на третий день? Если же вера и надежда Сына Божьего «пошатнулись», то это равносильно сомнению в Его богочеловечестве. И было бы слишком лестным называть такие взгляды «несторианством» (ибо несториане допускали греховность Христа). Здесь не столько богословская ересь (хотя она имеет место), сколько недомыслие, и проекция собственных переживаний на Сына Божьего. Как известно, отчаяние нередко охватывало г-жу Уайт (в том числе и в истинности своей миссии), что и предопределило ее рассуждение о Страстях Господних.

Уайт изменила бы себе, если б постоянно не упоминала о субботе. Всегда узнаешь много нового. Любопытно узнать, например, что суббота – папское установление. Это смешно, поскольку уже в 1 веке свидетельств о праздновании именно воскресного дня сохранилось немало. Не говоря уже о новозаветных свидетельствах (см. Деян. 20, 7; 1 Кор. 16, 2), есть и другие. С новозаветными словами адвентисты «разбираются» просто: ну, это ничего не доказывает (зато, если дело касается субботы, то тут масса доказательств). Но как быть с тем, что в послании апостола Варнавы (гл. 15), в послании Игнатия Богоносца (Магн., 9), в учении 12 апостолов («Дидахе») говорится о «дне Господнем», воскресении? Какой Папа Римский подсказал эту идею раннехристианским авторам? Тертуллиан в своей «Апологии», написанной не позднее 200 года, писал: «Мы же, как учит нас традиция, в день Господнего воскресения отложим все дела и заботы, чтобы не дать в них части дьяволу». Заметьте, уже в 200 году Тертуллиан ссылается на «традицию». К несчастью для адвентистов, совсем недавно «величайший теолог всех времен и народов» Дэн Браун попытался вновь воскресить идею, что до Константина христиане праздновали субботу. Не думаю, что он заимствовал эту идею у адвентистских писателей, но сходство впечатляет и настораживает одновременно. Попутно замечу, что Браун высказывает заезженную мысль о том, что христианское празднование воскресения заимствовано из языческого дня солнца. Но ведь ту же идею пропагандируют и адвентисты, в частности, их известный проповедник Марк Финли¹⁵⁸⁴.

По поводу вопроса о субботе в полемике с адвентистами можно порекомендовать читателям главу «Обращение к адвентистам» в книге «Протестантам о православии» о. Андрея Кураева¹⁵⁸⁵. Здесь же только обратим внимание на обоснование празднования субботы в иудаизме. Комментируя слова из Исх. 20, 11, - «ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботный и освятил его», иудеи утверждают: «соблюдение субботы есть свидетельство для самого человека, для еврейского народа и для всего человечества о том, что у мира есть Творец, создавший его с определенной целью: дать свободу и радость человеку. Талмуд говорит, что после того, как были созданы небо и земля, когда на протяжении шести дней, по повелению Всевышнего, раскрывались все новые и новые силы, материя как бы начала выходить из повиновения, продолжая постоянно увеличиваться. Пока голос Всевышнего не остановил ее, сказав: «Достаточно! До сих пор, но не более того!». В жизни человека.. повторяется та же самая ситуация: будучи занят трудом, он человек все более и более погружается в материальные проблемы, и ему необходимо остановиться и отстраниться от труда, чтобы набрать духовные силы и придать святость всем делам рук своих. Суббота называется *зикарон лема-асэ брейишит* - «напоминание о сотворении мира» /.. Суббота помогает человеку освободиться от рабства, которое навязывают ему и природа, и народы мира, не признающие закон Всевышнего.. Суббота принесла небеса в каждый еврейский дом, наполняя его долгожданным и благословенным миром, превращая

каждый дом в святилище, отца - в священника, а мать и хозяйку дома, зажигающую перед каждым наступлением субботы свечи, - в ангела света».

Итак, суббота связывается иудаизмом с седьмым днем, когда Бог почил от трудов Своих после шестидневного творения. Обратим внимание: это напоминание о сотворении мира, освобождение от рабства природе и народам-язычникам, не знающим Творца. Для иудея соблюдение субботы – это свидетельство о том, что Бог сотворил человека с целью дать ему свободу и радость. Однако мы знаем, что человек (а до этого – часть ангелов) низко пал, и утратил свободу и радость (конечно, христиане не могут разделить изложенного здесь иудейского взгляда на то, что материя вышла из повиновения Богу, постоянно увеличиваясь вопреки воле Творца (!); нет, из повиновения Богу вышли сознательные, свободные и разумные существа). И при этом человечество стало рабом не «природы и язычников», но – дьявола. Новый Завет доказывает нам, что само по себе соблюдение субботы, как и всего ветхозаветного закона, не освобождало человека и не даровало ему радость. Только Христос освободил нас от рабства дьяволу и доказательством этого – Его ВОСКРЕСЕНИЕ. Поэтому мы не можем не вспоминать именно этот день – это тоже «напоминание о сотворении мира», но не того мира, который стал ветхим из-за грехопадения, но того нового творения, преобразования мира, которое даровал Христос – это напоминание о мире, воскресшем в Господе. Для христиан именно воскресенье приносит небеса в каждый дом, превращая его в святилище, и всех нас – в священников и ангелов света, воспевающих Воскресшего Христа. К сказанному добавим, что православные при всем этом не против особого статуса субботы: они против субботничества и отвержения воскресения. Воскресение не «заменяет» субботу, но превосходит ее. Люди, не празднующие день воскресения Христа, не могут считаться в полном смысле слова христианами.

Но Елене Уайт кажется, что чем больше субботничества, тем большим христианином ты являешься. Сначала о пятнице: «Пятницу надо сделать особым днем приготовления .. Приготовление к субботе необходимо завершать в пятницу. Позаботьтесь о том, чтобы вся одежда была готова и приготовление пищи закончено. Необходимо вычистить обувь и принять ванну .. Суббота дана не для того, чтобы чинить одежду или готовить еду .. До захода солнца нужно отложить все мирские дела и убрать из виду все светские бумаги»¹⁵⁸⁶. Здесь возникает ощущение, что читаешь иудейскую книгу, поэтому, кстати, постоянны ссылки на Ветхий Завет. Эти ощущения усиливаются, когда читаешь такие слова: «Хотя любой стряпни в субботу следует избегать, в то же время, нет необходимости есть пищу остывшей. В холодную погоду нужно разогреть еду, приготовленную днем раньше ././ Меня пугает, что именно в этот день мы совершаем много поездок, тогда как этого вполне можно избежать. Согласно свету, данному Господом о соблюдении субботы, нам следует быть осторожнее в отношении поездок в этот день .. иной раз именно в субботу возникает необходимость посетить церкви, нуждающиеся в нашей помощи .. подобной ситуации надо во всяком случае избегать, более того, поездку надо планировать таким образом, чтобы достичь конечного пункта в любой день, кроме субботы»¹⁵⁸⁷. Адвентистские рестораны, естественно, должны быть закрыты в субботу, но в воскресенье они должны работать. После этого православных еще будут упрекать в ритуализме! Рекомендации по поводу избегания поездок напоминают практику современного государства Израиль, где по субботам есть большие сложности с передвижением транспорта...

Таким образом, здесь скорее тяга к иудеохристианству, чем к апостольской чистоте. Что же до воскресенья, то Уайт настолько ненавидит его почитание, что говорит: «Самые злейшие наши противники - из числа адвентистов первого дня .. Они вносят хаос и неразбериху, и среди них процветает ужасающая безнравственность»¹⁵⁸⁸. Вот так, стоит только людям почтить день воскресения Христова, - как тут же безнравственность. Напомню, что адвентисты первого дня, по сути, мало чем отличались от сторонников г-жи Уайт, кроме вопроса о субботе. Тем не менее, они – злейшие враги. За этим стоит плохо осознаваемая ненависть к Христу: люди твердят «суббота, суббота», - и проходят мимо Его Воскресения. В связи с этим возникает вопрос: а как быть тем людям, которые жили до откровений Елены Уайт, и ничего не знают о почитании субботы и других адвентистских премудростях? В ее трудах есть ответ: «Грешники, не имевшие того света и преимуществ, какие дарованы адвентистам седьмого дня, будут находиться в лучшем положении перед Богом, чем те, кто оказался неверным»¹⁵⁸⁹. Иногда в высказываниях Уайт есть нечто, напоминающее теорию «развития догматов»: «свет» был дан только в 1844 году, поэтому христиане первых 18 веков еще имеют какие-то шансы на спасение. Впрочем, не очень большие, судя по тому, как яростно ненавидит Уайт воскресный день.

А ведь есть в ее трудах слова, к которым стоит прислушаться: «Слово Божье не разрешает одному человеку на основании своего суждения становиться в оппозицию к суждению Церкви .. Всегда находились вольнодумцы, утверждавшие, что они правы, что Бог особо научает, вдохновляет и ведет их. У каждо-

го из них имеется своя собственная теория, свой специфический взгляд, и каждый настаивает, что его представления соответствуют Слову Божьему. У них различные теории и вера, но каждый из них претендует на особый свет от Бога. Они отходят от тела Церкви, и каждый из них - сам себе церковь. Никто из них не может быть прав, и, тем не менее, все они утверждают, что их ведет Господь»¹⁵⁹⁰. Похоже на автопортрет. Если цитировать эти слова без упоминания имени автора, то можно легко принять их за цитату из произведений православного писателя, из работ по сектоведению. Но нет, это Елена Уайт. Как все удивительно совпадает: мнение, противопоставленное мнению Церкви, претензии на «особый свет», на «самодельную церковь». Неужели люди настолько слепы, что не могут применить свои же слова к самим себе? Или любой новой протестантской «церкви» нужно срочно отмежеваться от всех остальных и сохранить единство в собственных рядах? У г-жи Уайт есть рассуждение, которое напоминает пророчество о ее собственной судьбе. Это размышление об океане: «Какую тему для размышлений давал безбрежный и величавый Тихий океан! В тот момент он представлял нечто противоположное спокойным и безмятежным водам - он яростно ревел и неистовствовал. Если поверхностно взглянуть на воду, то покажется, что нет ничего более неуправляемого, не подчиняющегося закону или порядку, чем великая бездна. Но океан повинуетсЯ закону Бога. Господь выравнивает воды и удерживает их в положенном месте. Посмотрев на небо вверх и на воды океана вниз, я спросила себя: «Где я нахожусь? Куда я еду? Вокруг меня нет ничего, кроме безбрежных вод. Сколько людей .. канули в бездну, как песчинки, и так окончили свой жизненный путь»¹⁵⁹¹. К сожалению, так и есть: люди падают в бездну, потому что не хотят подчиняться закону Бога; люди пропадают в бездне, потому что не знают, где находятся и куда идут; люди исчезают в бездне адского океана, отвергая воскресение Того, Кто сошел во ад, - и так оканчивают свой жизненный путь.

16. Интересны взгляды г-жи Уайт по расовой проблеме. Как-то она пожаловалась: «Есть в рядах соблюдающих субботу сочувствующие рабовладельцам»¹⁵⁹². Рабовладение она однозначно осуждает. Но вот когда дело касается более конкретных вопросов, она рассуждает несколько иначе: «Что же касается проведения богослужений для белых и темнокожих в одном здании, то следует сказать, что этот метод нельзя принять как общепринятый обычай .. Пусть темнокожие верующие будут обеспечены хорошими .. домами для богослужений. Необходимо также показать им, что это делается не для раздельного с белыми поклонения Богу .. но во имя беспрепятственного распространения истины»¹⁵⁹³. Нужно заметить, что в то время на юге США было сильное противостояние белых и черных, и, видимо Уайт пытается как-то приспособиться к этой ситуации. К тому же, среди самих адвентистов были настроения против миссии среди темнокожих. И, тем не менее: раздельные храмы для черных и белых. Конечно, нельзя сказать, что у миссис Уайт расистские взгляды, но все-таки..

Другой пример, касающихся смешанных браков: «Есть возражения по поводу смешанных браков между черными и белыми. Всем следует иметь в виду, что у нас нет права обрекать детей на неудобства и страдания, на жизнь, полную унижений и насмешек .. По этой причине .. не должно быть смешанных браков между белыми и цветными .. Пусть цветной брат вступает в брак с достойной цветной сестрой .. Пусть белая сестра, намеревающаяся соединиться в браке с цветным братом, откажется от этого шага, ибо Господь не ведет их в этом направлении»¹⁵⁹⁴. Уайт при этом оговаривается, что перед Богом все равны. Не очень понятно, почему Господь не ведет людей «в направлении» смешанных браков? Что, есть какая-то особая воля Божия на сей счет, выраженная в Евангелии? Мне скажут, что время было такое. Но христианин не всегда должен идти на поводу у времени. Ясно, что сегодня адвентисты не придерживаются вышеизложенных взглядов на смешанные браки. Но их «вестница» допускала излишние компромиссы в этом вопросе. Наверно поэтому издатели ее труда оговариваются, что она не придерживалась расизма и даже как-то благословила смешанный брак. Все это так, но некоторые сомнения остаются.

17. По вопросу о спасении Елена Уайт в целом придерживается общепротестантских установок: спасение по вере и т.д. Но в частности она учит несколько иначе. Вот как она говорит об условиях спасения: «Хотя добрые дела не спасут ни единой души, тем не менее, ни одна душа не может спастись без добрых дел. Бог спасает нас под Законом, дабы мы просили, если хотим получить, искали, если желаем найти, и стучали, если хотим, чтобы нам отворили дверь»¹⁵⁹⁵. Эти слова она иллюстрирует примером юноши (см. Мк. 10, 17), которому Христос сказал, что для обретения вечной жизни необходимо исполнение заповедей. Конечно, и лютеране могли бы сказать, что добрые дела определенным образом связаны со спасением, но г-жа Уайт в большей степени настаивает на активности самого человека в процессе спасения, из-за чего протестантское *sola fide* бледнеет. Скажем, объясняя притчу о сеятеле, Уайт говорит: «если слово Божье не производит преобразующей работы в нашем сердце и в нашей жизни, причина кроется в нас самих. Результаты посева в определенной степени зависят от нас .. выбор всегда остается за нами, и это в конечном

счете определяет то, чем мы станем в будущем .. порочные склонности нашего природного сердца могут быть преодолены лишь долгими ревностными усилиями во имя Иисуса и с Его помощью»¹⁵⁹⁶.

По сути, Уайт допускает взаимодействие Бога с человеком уже в процессе обращения, а не только в последующее время. Лютеране могли бы согласиться только с тем, что Божью благодать можно отвергнуть, но необходимость «ревностных усилий» для преодоления греховной плоти ими не проповедуется столь активно. У сторонников виттенбергского вождя выбор не всегда остается за человеком: отвергнуть спасение, - «да», но принять – здесь нет выбора: выбирает только Бог. Характерно, что в трудах Уайт нет столь радикальной критики «спасения по делам», как у лютеран и реформатов, зато чаще говорится о необходимости следования Закону. Не стоит удивляться, если мы натолкнемся на такой фрагмент: «Его заповеди и благодать приспособлены для наших нужд, и без них мы не можем быть спасены, что бы мы ни предпринимали»¹⁵⁹⁷. В другом месте наша героиня настаивает, что освящение – это «ежедневное умирание для своего «я» и ежедневное подчинение воле Божьей»¹⁵⁹⁸. Вполне православная мысль. Как она воплощается в жизни и учении адвентистов, - это другой вопрос. Определенная близость к православию чувствуется и в других рассуждениях: «Некоторые люди не преодолели своих порочных стремлений и своей любви ко всему мирскому. Они не берут креста, чтобы следовать за Христом путем самоотречения и жертв. Будучи почти христианами, но все же не вполне христианами, они почти близки к Царству Небесному, но так и не могут войти в него. Быть почти, но не полностью спасенным означает быть не почти, но совершенно потерянным»¹⁵⁹⁹.

Лютеране обычно настаивают на оправдании, Уайт – на освящении. Для протестантов 16 века достаточно даже слабой веры, чтобы быть спасенным, иначе они заподозрят вас в «зарабатывании» спасения и прочих смертных грехах. Здесь же акцент сделан на освящении «до победного конца», что неприемлемо для «магистерской реформации». Ее представителям достаточно номинальной святости, чтобы войти в рай; у миссис Уайт все же говорится о святости реальной, ведь ничто нечистое не взойдет на небеса. Допускает она и сотрудничество Бога и человека в деле спасения: «Пусть никто не проповедует, будто человеку самому ничего не нужно делать в этой великой работе по преодолению самого себя. Бог ничего не делает для человека без его участия. Не следует также говорить, будто Иисус поможет вам лишь после того, как вы сделаете все возможное с вашей стороны. Христос сказал: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5). От начала и до конца человек должен сотрудничать с Богом .. одни только человеческие усилия ничего не стоят; сотрудничество же со Христом означает победу»¹⁶⁰⁰. Очень похоже на православное учение о синергии: осуждается спасение одними человеческими усилиями и провозглашается совместное действие Бога и человека. Правда, нуждается в уточнении понимание синергии. По крайней мере, это явно противоречит протестантским установкам эпохи реформации.

Наконец, в работе «Наглядные уроки Христа» Уайт подвергает сомнению основополагающий протестантский принцип об уверенности в спасении: «Мы никогда не можем быть вполне уверенными в себе и полагать, будучи еще здесь, на земле, а не на небесах, что мы защищены от искушения. Тем, кто принял Спасителя, каким бы искренним ни было их обращение, никогда не следует говорить или чувствовать, что они уже спасены. Это вводит в заблуждение. Дорожить своей верой и лелеять надежду на спасение должен каждый, но даже когда мы предаем себя Христу и знаем, что Он принимает нас, мы не избавлены от искушения.. Те, кто принимает Христа и в своей новообретенной уверенности говорит, что он спасен, находится в опасном уповании на самого себя. Таковые забывают о своей собственной слабости и постоянной нужде в Божественной силе. Они не подготовлены к встрече с уловками сатаны, и потому, когда приходит искушение, подобно Петру, падают в глубины греха.. Единственная гарантия нашей безопасности - это постоянное недоверие себе и зависимость от Христа»¹⁶⁰¹. Кажется, что читаешь какой-то православный трактат, направленный против протестантов. Такая «непротестантская» окраска последних слов, скорее всего, объясняется тем, что Елена Уайт воспитывалась в методистской общине. А методисты, как известно, в вопросе о спасении придерживались арминианского учения, т.е. смягчали кальвиновское предопределение и, до известной степени, допускали сотрудничество человека с Богом даже в моменте обращения. Основатель этого движения Джон Уэсли критиковал Кальвина в выражениях, которые не могут не вызывать сочувствие у православных. Адвентистский теолог Ф. Никол цитирует методиста Адама Кларка, выражая солидарность с его позицией: «Теперь вы находитесь в том состоянии, в котором возможно спастись, и вы на самом деле спасены от своего язычества и прошлых грехов .. Ваше будущее спасение или возможность в конечном счете войти во славу теперь зависит от того, насколько вы будете верны благодати, которую приняли»¹⁶⁰². Представляется, что это отрицает спасение верой, но все не так ясно.

Комментируя слова Елены Уайт о том, что нельзя быть уверенным в спасении, Ф. Никол утверждает: «В определенном смысле христианин может сказать, что он спасен .. Однако в многовековой истории христианства были люди, отстаивавшие небиблейскую точку зрения, согласно которой .. Христос тотчас навсегда возносит нас в некое небо на земле, откуда невозможно низвергнуться. Таким образом получается, что уже здесь и теперь мы навсегда оказываемся спасены .. В лучшем случае такое понимание спасения приводит к духовной гордыне («Боже! Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди»), в худшем — к духовной слепоте, самодостаточности и ложной уверенности, в результате которой человек попадает в самый отвратительный грех»¹⁶⁰³. По-видимому, здесь просто отвергается кальвинистское учение о «вечной безопасности», т.е. о том, что спасение нельзя потерять, но нет никакого отвержения спасения по вере. Впрочем, высказывается такая мысль: «в окончательном смысле слова спасение не представляет собой чего-то такого, чем христианин уже обладает и не является таковым до тех пор, пока не завершит своего пути и не сохранит веру до конца»¹⁶⁰⁴. Все это выглядит похоже на позицию православных авторов, но не стоит забывать, что протестантское учение о спасении в свое основе здесь не отброшено. Так что призрак «уже спасенности» все равно продолжает бродить по адвентистским изданиям. Хотя можно заметить, что опрос среди студентов адвентистского университета на юге США показал, что 37% студентов уверены, что они удостоятся небес благодаря жертве Христовой и собственным усилиям, а 50% не уверены в спасении, если бы умерли сегодня¹⁶⁰⁵. Что ж, это и есть наглядное отражение «половинчатости» адвентистского учения о спасении.

Поэтому Ф. Никол говорит о христианине: «он находится в процессе спасения. Никакое чувство вины не обременяет его. Христос освободил его от этого, однако он не освобожден от возможности совершить грех, и тогда он снова окажется виновным»¹⁶⁰⁶. Выходит, что христианин, в общем-то, спасен и чувство вины не обременяет его (?), но он может стать виновным, совершив грех. Как будто человек не грешит ежечасно! С другой стороны, Ф. Никол приводит слова Уайт: «Не следует сосредоточиваться на себе и предаваться страху и тревожным мыслям относительно нашего спасения .. Отбросьте все сомнения и страхи .. Ищите покой в Боге. Он силен сохранить то, что вы верили Ему. Если вы находитесь в Его руках, то все преодолеете»¹⁶⁰⁷. Но если не предаваться «тревожным мыслям» и «страху» о своем спасении (речь не идет об отчаянии, ибо оно — грех), то это не слишком будет отличаться от той «ложной уверенности», которую адвентисты справедливо обличают в кальвинизме. Поэтому не стоит обманываться сходством некоторых выражений адвентистских теологов с православным учением. На самом деле они обличают как кальвинистскую «полную уверенность» в спасении, так и полное отсутствие таковой в церковном учении.

К тому же, если прочитать главу о спасении в адвентистской догматике, то особого различия с остальными протестантами не заметишь: то же юридическое понимание оправдания и уверенность в полном прощении; в отличие от своей «вестницы», авторы этого пособия не делают какого-то акцента на освящении и делах человека (впрочем, проскальзывает фраза о том, что «ни дела, ни мертвая вера не ведут к оправданию»)¹⁶⁰⁸. В реальной жизни адвентисты также исповедуют спасение по вере, как и другие протестанты, допуская лишь, что спасение можно потерять (но в этом, как правило, уверены и российские баптисты, не говоря уже о пятидесятниках, которых роднит с адвентистами общая, методистская закваска). Разница разве в том, что адвентисты делают больший акцент на усилиях человека, да еще в элементах законничества (адвентистское почитание субботы). Тем не менее, в этом вопросе православным можно найти с адвентистами (как и со всеми арминианами) общий язык, поскольку они против жесткого предопределения и допускают сотрудничество Бога и человека в спасении, не отказываясь, к сожалению, от *sola fide*. Отсюда и все слабости адвентистского учения о спасении.

18. Учение о крещении у адвентистов в целом не отличается от других неопротестантов. Это понимание крещения как клятвы, присяги на верность Иисусу Христу. Наблюдается тот же антропоцентризм: в крещении действует только человек, но не Бог. Говорится о крещении только взрослых, хотя Елена Уайт допускает крещение детей, но, видимо, речь идет о «сознательных» детях¹⁶⁰⁹. Эти вопросы уже обсуждались подробно ранее. Но что отличает адвентистов от других, так это тот факт, что они в лице Елены Уайт допускают повторное крещение. Она обосновывает это так: «Его прошлое крещение уже не удовлетворяет его. Он увидел себя грешником, обвиненным Законом Божиим .. и желает вновь быть погребенным со Христом при крещении .. Такая практика согласуется с примером Павла, крестившего обратившихся иудеев»¹⁶¹⁰. Интересно, где же апостол Павел учит крестить людей вновь? Причем здесь обратившиеся иудеи: разве они были до этого крещены в Церкви? Если даже ссылаться на крещение Иоанна Крестителя, то ведь оно не тождественно христианскому. Слова св. Павла об «одном крещении» слишком известны.

Так что ни с Писанием, ни с практикой Церкви учение о повторном крещении не согласуется. Может быть поэтому г-жа Уайт говорит, что с повторным крещением не стоит спешить, и не нужно выдвигать это

учение на первый план. Что значит фраза о том, что крещение «не удовлетворяет» человека? Его греховность? Но ведь мы грешим постоянно, - тогда и креститься следовало бы каждый день, что абсурдно. Для избавления от грехов в православии есть практика таинства покаяния: именно поэтому покаяние называют «возобновлением крещения». У адвентистов таинства покаяния нет, поэтому они, видимо, пытаются ее заменить таким странным образом. Но главное, думается, в другом: для адвентистов в крещении отсутствует благодать Божья. Поэтому, когда они грешат, они склонны считать, что это «присяга» в крещении была неудачной, не слишком усердно клялся в преданности Христу, - следовательно, нужно «переприсягнуть», поклясться повторно. Для православного не существует такой проблемы: благодать крещения всегда с ним; если же он отвергает ее, есть таинство покаяния. Можно заключить, что практика повторного крещения еще больше профанирует это таинство. Неопротестанты и так отвергли благодать в крещении; адвентистское учение о «повторах» еще больше подчеркивает антропоцентрическое понимание крещения, подчеркивая акцент на усилиях человека.

19. Как известно, адвентисты отличаются от всех христиан тем, что отрицают бессмертие души. В этом компанию им могут составить только свидетели Иеговы. Собственно, уберите из адвентизма веру в Троицу (стало быть, и веру в божественность Иисуса), - и останется некий вариант иеговизма: мы знаем, что иеговистский цветок вырос именно на адвентистской почве. Одно отступление, как это нередко бывает, породило другое отступление. И отрицание бессмертия души – один из признаков этого отступничества.

Христиане, да и вообще религиозные люди, так привыкли к представлению о бессмертии души, что у них вызывает удивление, когда они встречаются верующих, которые отрицают эту доктрину. Как, неужели душа смертна? Неужели мы умираем, и от нас ничего не остается, кроме праха? Как можно верить в Бога и одновременно признавать смертность и даже уничтожение человеческого духа? Адвентисты считают, что можно. Конечно, они не отрицают существования души. Более того, адвентизм не отрицает и тот факт, что изначально люди сотворены бессмертными: «При сотворении нашим прародителям было дано бессмертие. Но обладать им они могли только на условии послушания. Имея доступ к дереву жизни, они могли жить вечно»¹⁶¹¹. Но затем бессмертие было утеряно. Вполне, казалось бы, здравая позиция. Все христиане убеждены, что утеряно было только физическое бессмертие, единение тела и души с Богом, но не бессмертие души. Все, но не адвентисты. С их точки зрения, душа также приобрела смертность. Конкретно это выражается так: «Психэ» не бессмертна, она подвержена смерти (Отк. 16, 3)»¹⁶¹². Библейская ссылка, приведенная в оправдание адвентистской доктрины, вызывает недоумение. В этом месте Апокалипсиса сказано, что когда второй ангел вылил чашу гнева, «все одушевленное умерло в море». Причем здесь человеческая душа? Неужели гибель дельфинов, китов и медуз доказывает верность адвентистской позиции? Если нет, то необходимо искать другие аргументы.

Иногда кажется, что адвентисты просто сделали последовательные выводы из протестантского учения о первородном грехе. Уже с Лютера в протестантизме утверждается крайне пессимистическая антропология: человеческая природа поражена грехом в самых ее основах. Последствия грехопадения значительно сильнее, чем это видится католикам и православным. Свобода воли уничтожена, она стала рабыней зла. Думается, что адвентисты сделали следующий шаг в этом направлении: уж если человек настолько заражен злом и тлением, - значит, тленно не только его тело, но и душа. Если реформаторы 16 века стремились подчеркнуть чудовищное искажение образа Божьего в человеке, то адвентисты поднимаются на новую ступень: искажение образа Божьего настолько глубоко, что уничтожило бессмертие души. Несколько забегаю вперед, можно упомянуть и еще об одном. В эпоху реформации протестанты учили тому, что молиться за умерших не стоит, т.к. их участь окончательно решена. Сколько раз приходилось слышать от протестантов и читать в их книгах, что молиться за усопших нечестиво, ведь они же мертвые. Так же говорилось и о святых: как вы можете им молиться, они же умерли! Странно говорить об «умерших святых», которые находятся с Богом на небесах, но.. Опять же, адвентисты в этом вопросе выглядят более логичными, чем остальные протестанты. Если нельзя молиться святым и нельзя молиться за усопших, то не означает ли это, что их просто не существует? Тогда не возникает тех тягостных проблем, которые есть у других: святые на небесах молятся Христу о нас, но наших молитв, дескать, не слышат; мы любим людей, которые ушли от нас, но молиться о них не будем и т.д. У адвентистов в этих рассуждениях появляется прямая логика: мы не делаем этого, потому что усопших нет, душа смертна, произошло уничтожение духа. Все логично, как логично и предопределение Кальвина, но в богословии нередко бывает так, что прямая логика - от дьявола. Разве не логичен был сатана, когда искушал Господа Иисуса Христа? И цитаты из Библии подходящие были...

20. Адвентисты смотрят на отношения души и тела следующим образом: «Тело и душа неразделенны. Вместе они составляют неделимое целое. Душа не имеет сознания, существующего вне тела. Нигде в Библии нет указания на то, что душа как сознательная сущность дает жизнь телу»¹⁶¹³. Итак, адвентизм проповедует нераздельность души и тела. Если так, то это напоминает позицию Аристотеля: «правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела»¹⁶¹⁴. Правда, Аристотель все же допускал бессмертие - активного ума. Адвентисты это категорически отрицают. И еще одна деталь. Говоря о сотворении человека, адвентистские авторы считают, что человек - это прах земли+дыхание жизни (дыхание Бога)¹⁶¹⁵. Здесь возникает важный вопрос, что понимают адвентисты под «дыханием жизни»: это нечто сотворенное или часть божественной сущности? Если они придерживаются второго варианта, то не означает ли это, что человек состоит из тела и Бога?! Такой вариант, очевидно, абсурден. Православные богословы понимали «дыхание жизни» как благодать Бога, с помощью которой был сотворен человек, и которая изначально присуща человеческой природе, но они не говорили, что человек «складывается» из плоти и божественного.

Адвентисты часто упрекают сторонников бессмертия души в некоем платонизме: «Находившаяся под влиянием греческой философии Католическая церковь, подобно многим ранним богословам церкви, учила бессмертию души»¹⁶¹⁶. Вообще-то, это старая протестантская идея, - обвинять всех христиан, живших до Лютера в «греческой порче» Евангелия. Так что данная цитата — еще один эпизод протестантской борьбы с Церковью. Адвентисты ссылаются на библейский текст, гласящий, что только Бог бессмертен (см. 1Тим. 6, 16). Это, по их мнению, однозначно доказывает, что более ничего бессмертного быть не может. Если этот текст и доказывает что-то, то слишком много. Тогда необходимо отрицать, что Адам и Ева были сотворены бессмертными: но если смерть властвует в мире Эдема, - значит, зло изначально. Это явно небиблейская картина мира, и я не думаю, что адвентисты согласятся ее принять. Что же, и ангелы тоже смертны? Кроме того, если все смертно, кроме Бога, то как же быть с вечным блаженством праведников после Суда? Это блаженство признают и адвентисты: если и в этом состоянии праведники смертны, то какое же это вечное блаженство?

Христиане различают в этом случае бессмертие Бога, т.е. бессмертие субстанциальное, по природе, и бессмертие по причастию, т.е. бессмертие ангелов и людей. Иными словами, есть первичное бессмертие - это бессмертие Бога, Который бессмертен по необходимости, т.к. Он не может не быть Бессмертным; и есть вторичное, акцидентальное бессмертие, которое дается сотворенным существам Богом. Т.е. бессмертие - это благодатный дар Творца. И теперь бессмертие - неотъемлемое свойство души: Творец мог бы отнять его, но Он этого не делает, поскольку человек сотворен по образу и подобию Божьему, которые искажены, но не утеряны после падения Адама и Евы. Православные не считают, что душа бессмертна сама по себе, в силу своих природных качеств. Это платонистский взгляд, чуждый Церкви. Но именно его адвентисты пытаются нам приписать. Они думают, что верящие в бессмертие души якобы считают, что безплотная субстанция томится в теле как в темнице и стремится оттуда вырваться¹⁶¹⁷. Также никто не думает, что душа дает жизнь телу, как если бы она была началом жизни, совершенно автономной сущностью (может быть, такая позиция вытекает из мнения Оригена о предсуществовании душ, но это не церковный взгляд). Жизнь и душе, и телу дает Бог, но жизнь сообщается телу через душу, ибо тело без души, - труп. Впечатление такое, что сторонники Аристотеля в лице адвентистов критикуют сторонников Платона в лице остальных христиан. Однако, впечатление это обманчивое. Просто не нужно приписывать своим оппонентам точку зрения, которой они не придерживаются.

Еще один пример того же плана. Адвентисты любят критиковать христиан за то, что концепция бессмертия духа ведет к спиритизму*. Этими обвинениями полна адвентистская литература, начиная, естествен-

* Истоки обвинения христиан в «спиритизме» и «платонизме» можно видеть и в искаженном понимании бессмертия самими христианами. Вот что говорит по этому поводу известный английский библист Н.Т.Райт: «Небеса - место, в которое ты веришь.. прекрасное место, где можно сидеть на мягких облачках и разговаривать с людьми...». Без сомнения, миллионы людей верят примерно в то же самое.. Слова о небесах в Новом Завете имеют совершенно иное значение. «Царство Бога».. указывает не на посмертную участь человека и не на побег из этого мира в другой, но этим выражением обозначается верховная власть Бога «и на земле, как на небе». Такое неверное понимание имеет глубокие корни, не в последнюю очередь - это последствия платонизма.. когда в Откровении.. действительно говорится о конце, мы видим иную картину: это не искупленные души, восходящие на безплотные небеса, но Новый Иерусалим, спускающийся с небес на землю, так что небо и земля сливаются в вечном объятии.. большинство современных христиан даже никогда не задумываются об этом. Они довольствуются обедненной и искаженной версией великой надежды Библии.. Они просто молчаливо предполагают, что слово «небеса» указывает на наше окончательное предназначение.. а слова о «воскресении», а также о новой земле и новом небе каким-то образом должны вписываться в общую картину» (Райт Т. Главная тайна Библии. - М.: Эксмо, 2009. - С.43,44,45). Конечно, небеса, где пребывают души святых - это не окончательное блаженство, которое наступит только после воскресения тел. Райт не задается вопросом: насколько такое платоническое представление о спасении связано с догматикой реформации. Ведь протестантов всегда интересовал именно «побег» из мира на небеса: человек и мир настолько обезбожены, что их нельзя спасти, осязав, а можно лишь «оправдать», мгновенно вырвать душу из тлена и переселить на небеса. Здесь небеса и спасение действительно «бесплотны», коль скоро материя не может быть причастна божественному, что достигается именно в освящении всего творения в жизни Церкви. В православии начаток воскресения - уже здесь, в этом мире, т.к. Церковь - небо на земле, преддверие Нового Иерусалима. У протестантов же тенденция разорвать небо и землю: спасение - «отрыв» от земли, и этого достаточно - теперь ты не будешь наказан и наслаждаешься этим на небесах. Воскресение тут - не слишком логическое дополнение к этому наслаждению: если ты и так не наказан, то зачем воскресать? В православии же Воскресение - это победа над смертью и смысл спасения именно в этом - это не побег из «тюрьмы материи», не бегство от наказания, но - соединение с Богом и душой, и телом. Протестантский же «спиритуализм», где одной души на небесах достаточно для спасения, порождает в качестве своей диалектической противоположности «материализм» адвентистов.

но, с Елены Уайт. Ох, спириты мы, азиаты мы... На это можно возразить следующее: 1) насколько мне известно, все христианские исповедания всегда однозначно осуждали спиритизм как контакт с падшими ангелами; 2) спиритизм развивается там, где слабеет христианство, т.е. там, где идея бессмертия души соединяется с нехристианскими, а, точнее говоря, с языческими верованиями. Зная это, адвентисты несколько меняют тактику, и говорят, что теория бессмертия души делает противостояние спиритизму неэффективным. Но почему же тогда спиритизм начал активно развиваться в 19 веке (как раз во времена возникновения адвентизма), а до этого христиане успешно противостояли ему? Ответ очевиден: то была эпоха быстрого распространения идеологии Просвещения и других безбожных идей. Во времена действительно христианские спиритизму не было места. Мне не совсем понятно, почему именно адвентисты так ополчились на спиритизм, ведь их духовная наставница Елена Уайт проводила в мире духов так много времени, что этому позавидует любой спирит: да и симптомы были порой похожи... Спиритизм, знаете ли, может проявляться в различных формах.

21. Я понимаю, что протестантов обычно мало волнует вопрос об исторической преемственности, и все же: где же в истории христианства непрерывная цепь, верящих в смертность души? В одном из изданий приводится впечатляющий список предшественников, но почему-то исключительно из протестантской среды. Правда, речь идет, скорее всего, о концепции условного бессмертия, которым обладали Адам и Ева. Но если так, то и православные учат, что бессмертие первых людей зависело от послушания Богу (впрочем, адвентисты считают, что при творении потенциальное бессмертие душе дано как бы внешним образом; для адвентистов критикуемое бессмертие – это естественное, природное бессмертие души и тела; для православных это благодатное единство с Богом: его разрыв приводит к смерти тела и адским мукам для души). В контексте главы, посвященной судьбе души после смерти, адвентисты, видимо, имеют в виду людей, веривших в «сон души». Список открывается Мартином Лютером¹⁶¹⁸. Если вождь реформации и допускал высказывания в этом духе, то в целом в вопросе о бессмертии души он был «традиционалистом». В ту эпоху в этой доктрине иногда выражали сомнение только анабаптисты и социниане, – последние, кстати, отвергали догмат о Троице. Может, адвентистам и их зачислить в союзники (кстати, у Елены Уайт ссылки на Троицу Божие очень трудно заметить)? Обращает на себя внимание, что в этом «перечне предтеч» нет ни одного выдающегося богослова. Все имена – второстепенные. 1500 лет до реформации с представлениями о смертности души было совсем плохо. Но спиритизма не было!

Адвентисты видят спиритизм уже в словах сатаны, обращенных к Адаму и Еве: «нет, не умрете». Понятное дело, что все те, кто за бессмертие души попадают в разряд чуть ли не сатанистов. Позвольте, но в словах прародителя зла речь идет о том, что первые люди все равно будут с Богом, преступив его заповедь, и даже, более того, станут равными Ему. Разве этому учит Церковь? Разве этот смысл вкладывается христианами в доктрину бессмертия души? Трагедия людей в том, что после грехопадения человек потерял блаженное бессмертие: тело стало тленным, душа склонилась к злу, наступила духовная смерть, – отделение души от Бога. Так что, человек умер, разлучился с Господом, но это вовсе не означает смертности души в смысле ее уничтожения. Адвентистский же взгляд уравнивает человека с животными. Замечу, что если бы православные верили в изначальное, природное бессмертие души, то они исповедовали бы и бессмертие душ животных. Но этого нет. Животные сотворены бессмертными, но сейчас, после греха людей, они смертны и по телу, и по душе. У поклонников же миссис Уайт человек низводится на животный уровень. Вспомним, как юная Елена Уайт, возмущаясь жестокими концепциями вечного ада, с завистью смотрела на животных, поскольку у них нет бессмертной души и их не могут наказать после смерти. Похоже, именно эти мысли впечатлительной и больной девочки стали основой адвентистской догматики. Но можно ли из зависти к животным выводить христианские доктрины? Большинство христиан, как мне представляется, животным не завидуют и ясно осознают высокое предназначение человека: может быть, именно поэтому они верят в бессмертие души?

Ненависть к доктрине бессмертия у адвентистов такова, что они выдвигают даже такой аргумент: «если вы действительно не умрете, тогда зачем вам нужен Христос и Голгофа?»¹⁶¹⁹. Это опять пример карикатуры на учение Церкви. Да, душа бессмертна, но для христиан главное зло смерти – это не окончание земной жизни, но возможность отделения души от Бога и вечной гибели в аду. Для спасения от этого и нужны Христос и Голгофа. Адвентисты же думают, что якобы душа продолжает жить, как если бы люди не согрешили¹⁶²⁰. Приписывая христианам платонизм, адвентисты полагают, что признание бессмертия души влечет за собой мысль, что личность – это только душа, а тело является просто оболочкой души. Такая точка зрения совершенно неверна. Сами адвентисты считают, что личность просто складывается из тела и души (или из тела и «дыхания жизни»)¹⁶²¹. Такой взгляд является натуралистичным. Ведь душа и тело

есть у каждого человека. Разница между людьми не в этом, а в том, что мы – разные личности (личность – это «кто», а не «что»). Таким образом, личность – это не душа и не тело, но то, что делает душу и тело душой и телом конкретного человека, способного быть с Богом, или отвергать Его. Следовательно, нельзя говорить, что личность есть сумма обезличенных природ. Безусловно, человек сотворен в единстве души и тела, поэтому разделение души и тела, которое произошло после грехопадения, для человека есть нечто противоестественное. Но адвентисты думают, что личность как бы «делится» на душу и тело. Тогда получается, что христианское понимание смерти как разделение души и тела для адвентистов выглядит как разделение личности на две части, но разделение личности на части и образование множества «маленьких личностей» абсурдно.

Начинаются бессмысленные разговоры по принципу: «Идея пребывания во Христе лишь половины личности не имеет смысла .. Вы когда-нибудь видели минимальную личность? Какая часть личности требуется, чтобы находиться в таком состоянии»¹⁶²². Здесь упускается из вида, что личность не состоит из частей в силу своей нематериальности. В противном случае в каждом человеке могло бы существовать бесчисленное количество «личностей». Следовательно, личность «полностью» находится в душе и «полностью» в теле, а не «частью» в одном, и «частью» в другом. Поэтому является неправомерным следующее возражение: «Если бессмертная душа остается жить после смерти тела .. тысячи лет перед воскресением этого тела, тогда душа существует гораздо дольше, чем она жила соединенной с телом. Следовательно, при воскресении тело и душа, по сути, оказываются двумя разными существами. Если душа сознательно существует после смерти, - значит, бесплотная душа переживает новые опыты обособленно от тела .. Но поскольку душа приносит с собой эти дополнительные посмертные опыты, воскрешенный человек, который предстает перед Богом на суде, не идентичен земной личности»¹⁶²³.

В этих взглядах прослеживается некоторый материализм. Начнем с того, что опыт души и тела различен. Всем известно, например, что человек может быть молод душой, но стар телом, - значит ли это, что перед нами две разных личности? В приведенной выше цитате негласно предполагается, что личность меняется вместе с душой и телом. С одной стороны, это так: мы приобретаем новый опыт, и, следовательно, меняемся. Но с другой стороны, личность неизменна: мы просыпаемся той же личностью, что уснули накануне. В противном случае нужно полагать, что у нас в каждое мгновение возникает новое «я»: это больше похоже на буддизм, чем на христианство. Таким образом, в адвентистском воззрении, видимо, зависимость личности от материи тела считается довольно «жесткой». Что же касается разности опыта души и тела в посмертном существовании, то можно привести такой пример: допустим, человеку оторвало руку, - стало ли у него «меньше» личности? «меньше» души? Конечно, сократился телесный опыт человека, - у него теперь нет ощущений, связанных с рукой, но если бы стало «меньше» личности, то с потерей руки это была бы другая личность, что абсурдно. Нельзя же представлять себе, что личность как некий физический объем убывает или прибавляется в зависимости от изменений в душе и теле, - это и есть материализм.

Можно сослаться на опыт апостола Павла, когда он был восхищен до третьего неба (см. 2 Кор. 12, 1-4). Его опыт райского видения был связан с душой: он же не переносился телом на небеса. Ясно, что душа не присутствовала в теле в обычном смысле этого слова: в это время апостол видел рай, а не землю, или рай и землю одновременно. Отсюда и его слова о том, что он не знает, в теле он был или вне тела. Т.е. имел факт частичного отделения души от тела (полное отделение означало бы смерть). Вопрос: когда душа апостола заняла «привычное место» в теле, она стала другой личностью, поскольку имела «райский опыт», которого не имело тело? И совершенно напрасно Ф. Никол пытается доказать, что никакого выхода души из тела не было, и эта ситуация якобы точно такая же, как и тогда, когда мы говорим: «душой я с вами»¹⁶²⁴. Когда мы говорим, что душой находимся с кем-то, то означает «мысленно вместе». Но ведь апостол Павел *реально* видел рай, а не в воображении. Если адвентистам не нравится пример со св. Павлом, то можно сослаться на пример их «вестницы» г-жи Уайт. Она регулярно витала в трансцендентальных облаках и по несколько часов не дышала: неужели ее душа находилась в теле, как и в обычном состоянии? Адвентисты упрекают христиан в том, что в обоснование бессмертия души они, дескать, ссылаются на опыты переживших клиническую смерть (книга Моуди и т.д.), а вероучение нужно строить на Библии. Но доктрина бессмертия души обосновывается именно при помощи Писания, а ссылка на книгу Моуди и другие в большинстве христианских книг по этой теме или не встречается, или является второстепенным, необязательным комментарием к данной теме. В тоже время адвентист Норман Галли ссылается на современную антропологию, которая, по его мнению, подтверждает адвентистскую точку зрения¹⁶²⁵.

22. Адвентисты, очевидно, думают, что две части личности существуют порознь, имеют разный опыт, а потом они не могут быть воссоединены, т.к. одна часть изменилась за это время, а другая – нет. Но никаких частей личности нет и быть не может: личность нельзя «распилить». При воскресении воссоединяются душа и тело в одной личности, а не два разных «я». Со смертью личность продолжает существовать в душе, но индивидуальные признаки продолжают присутствовать и в мертвом теле. Иначе нельзя было бы сказать, что мертвое тело является телом *этого* человека. И о Телес Христовом, лежащем во гробе тогда нельзя было бы говорить, что это Его Тело. Если нам говорят, что человек при воскресении был бы «неидентичен» земной личности, то можно возразить, что подобная «неидентичность» встречается и в земной жизни: опыт личности постоянно изменяется, но сама личность неизменна. Адвентисты считают, что христиане представляют себе загробное существование души по аналогии с земным: душа, дескать, продолжает существовать как ни в чем ни бывало, но только без тела. Как уже отмечалось, разлука души и тела вызвана грехопадением, поэтому бестелесное бытие для души неестественно и сильно отличается от бытия в теле.

Но как сами адвентисты представляют судьбу души после смерти? С одной стороны, они считают, что после смерти наступает сон души, и она пребывает в бессознательном состоянии¹⁶²⁶. Но тогда получается, что адвентисты вовсе не отвергают бессмертия души, а отвергают только сознательное бессмертие! Тело умирает и распадается на части, а душа спит.. - вместе с телом? Но если она так зависима от тела, как пишут адвентисты, то она тоже должна разложиться на части; но тогда она не может спать, ее просто не будет; если же целостная душа спит после смерти, то это значит, что она все-таки независима от тела - трудно представить себе спящую душу, тесно связанную со всеми останками и частями разлагающегося тела. В этом случае вся полемика, направленная против бессмертия кажется несколько двусмысленной. Не говоря уже о том, что бессознательное бессмертие для человека - это не бессмертие вообще: бессознательное существование человека на протяжении столетий мало чем отличается от полного уничтожения. Непонятно также, почему милостивый и любящий Бог не дает душам святых воссоединиться с Ним, а столетиями и тысячелетиями держит их в сонном состоянии, - какая-то странная любовь.. С другой стороны Норман Галли критикует подобную концепцию: «выражение «душа спит» не способно описать смерть. В нем подразумевается, что душа спит, в то время как тело разлагается. Это вновь предполагает дихотомический взгляд на природу человека с его картезианским дуализмом»¹⁶²⁷. Но если сон души не подходит, то речь, очевидно, идет о ее полном уничтожении? Поскольку адвентисты любят говорить о том, что душа неотделима от тела, то в этом случае они должны склоняться к идее уничтожения души как таковой (аннигиляционизм). Все же, в большинстве адвентистских источников речь, по-видимому, идет о том, что после смерти и до Страшного Суда душа спит, а затем души грешников уничтожаются, хотя наряду с этим многие тексты говорят о смерти души вместе с телом. Тем не менее, часто они пишут о том, что души пребывают в могилах.

Интересно, как именно себе это представляют адвентисты? Тело стремительно разлагается: душа тоже распадается, разделяется на части и т.д.? Тогда душа материальна. Такое представление уж точно не является библейским. Если же душа не распадается, то как она связана с телом усопшего? Если никак, то тогда душа существует обособленно от тела, а адвентизм это отрицает. Значит, какая-то связь с мертвым телом остается. Какая? Ведь это, по сути, уже не тело, но мертвые останки: если адвентистская душа продолжает пребывать связанной с ними, то получается некий вариант «живого трупа», или «комы мертвеца», у которого разлагающееся тело и бессознательная душа, что абсурдно. Кроме того, вряд ли корректно представлять себе нахождение души в могиле как некоем физическом месте: если адвентисты думают так, то какое именно место занимает душа – весь гроб или нет? Если адвентисты учат уничтожению души, то что происходит с личностью человека в момент смерти? Адвентисты склоняются к мысли, что личность человека погибает¹⁶²⁸. Стало быть, человек не существует от смерти до Воскресения. Тогда возникает следующий вопрос: кто воскреснет? В Библии говорится, что воскреснут мертвые. Это предполагает, что воскреснет тот же субъект, который умер. Но, согласно адвентизму, нет того субъекта, которого воскрешает Бог: личность не существует до Воскресения. Т.е. в адвентизме нет ответа на вопрос: кого воскрешают? А никого! Некого воскрешать.. Они пытаются найти выход из положения в том, что Бог помнит все личности когда-то либо живших. Да, Бог, конечно, всех помнит, но ведь в физической реальности *никого* нет! Выходит, что не мертвые воскреснут (т.е. «кто»), а «мертвое воскреснет» (т.е. «что»). Стало быть, при Воскресении у адвентистов не соединяются душа и тело той же личности, что была и прежде, но личность творится из ничего. Т.е. воскресение – это не воссоединение разлученного, но совершенно новое творение. Вот эту кон-

цепцию адвентисты пусть попробуют подтвердить библейскими текстами. Получается, что Бог не сотворил мир за 6 дней вместе с людьми, но будет творить из ничего личности и души в момент Воскресения.

Протестантский теолог Миллард Эриксон передает антропологию адвентизма следующим образом: «Человек, тело и душа представляют собой одну и ту же сущность. Поэтому, когда тело перестает функционировать, душа перестает существовать, ничто в человеке не переживает физическую смерть .. Если .. ничто не продолжает жить в человеке после смерти, что же тогда составляет основу самоосознания? Если душа или вся личность угасает, что же тогда вернется к жизни при воскресении? Какие у нас остаются основания утверждать, что то, что вернется к жизни, будет именно тем человеком, который умер? Говорят, что мы сможем опознать воскресшего человека по воскресшему телу .. идентификация воскресшего человека с умершим по воскресшему телу означает признание человеческой природы в первую очередь материальной, физической»¹⁶²⁹. Возможно, аргументация автора не вполне корректна, но проблема личностной идентичности воскресших в адвентизме остается. К жизни у них возвращается только тело, к которому присоединяются сотворенные из ничего личность и душа. Адвентисты скажут, что Бог творит из ничего личность, восстанавливая в ней весь опыт, который был. Пусть так. Но тогда личность и душа не воскресают, а появляются вновь. Христианство же учит воскрешению личности в единстве души и тела. Другое возражение связано с тем, что у адвентистов личностное существование является прерывным. Т.е. я существовал, потом умер и 1000 лет не существовал, а потом меня не воскресили, но личность и душу создали заново. Даже нельзя сказать, что воскресили мое тело: какое оно мое, если моей личности эти 1000 лет не было?

Проблема в том, что в христианстве существование души рассматривается непрерывным. Одно из возражений против путешествий в прошлое гласит, что если бы это было возможно, то личность не существовала бы в настоящем какое-то время, или одновременно было бы две личности (с позиции «статического времени»). В адвентистском случае получается, что создана новая личность, идентичная предыдущей: не та же самая личность, но, спустя 1000 лет, копия той, что была, ее «небесный клон», т.е. проблема «я»/«не я» существует. Ведь та же самая личность возможна лишь в том случае, если ее бытие непрерывно. А так получается некий близнец того, кто умер когда-то давно. Да, мы говорим, что некто умер. Но это выражение не означает смерти личности. «Я умер» не означает «мое «я» умерло» или «моя личность уничтожена». Оно означает «мое тело прекратило свое существование», «моя душа отделилась от моего тела». Приведу радикальный пример: Христос умер. Скажут ли адвентисты фразу: Его Божественная Личность уничтожена?! Нет, ведь это означало бы богохульство...

23. Адвентисты не могут объяснить, как именно умирает душа. Если не распадается на части, подобно телу, то как? Просто обращается в ничто, исчезает? Но если даже тело не обращается в ничто, то тем более душа. С точки зрения Библии душа в иерархии бытия стоит выше тела, ведь Сам Бог есть дух. Кроме того, существуют еще и ангелы. Стало быть, душа не может просто так исчезнуть. Если адвентисты скажут, что всемогущий Бог может ее уничтожить, то я соглашусь. Но ведь Бог может уничтожить и тело: почему же этого не происходит? Или вы думаете, что для Бога тело важнее души? Если вы не можете объяснить, как «погибает душа», кроме слов «так написано», то это аргумент против вас. Кстати говоря, в связи с существованием ангелов к адвентистам возникает вопрос: ангелы бессмертны, что признаете и вы; значит, души сами по себе могут иметь бессмертие, полученное ими от Бога? Многие православные авторы, правда, признавали наличие у ангелов «тонкого тела», но адвентисты как западные христиане должны верить в то, что ангелы – чистые духи. Значит, вы верите в то, что души могут существовать самостоятельно и не распространяете это только на людей, уравнивая их с животными? Дело доходит до того, что адвентист может сказать: «или и человек, и животные наделены бессмертной сущностью, или никто ею не обладает»¹⁶³⁰. Выходит, души людей и животных практически не отличаются друг от друга? Как же тогда быть с образом Божиим, которого нет у животных? Адвентисты говорят, что в человеке есть нравственная сущность, а у животных - нет. Это верно, но разве это все? Если Бог бессмертен, а человек сотворен по Его образу и подобию, то не означает ли это, что и человек должен быть бессмертен? Если же вы считаете, что он его полностью потерял, то не значит ли это, человек перестал быть человеком, и стал животным? Думаю, что проблема здесь в скрытом материализме адвентистских авторов. Вот, например, Норман Галли солидаризируется со следующими словами: «Человек - это не душа, помещенная внутри тела. Человек - это личность, имеющая тело, или тело, которое есть личность. Можно сказать, что большинство библейских слов, относящихся к личности, на английском языке фактически означают «кто-то» - «какое-то тело»¹⁶³¹. Но это на английском языке, а Библия не написана на английском; к тому же, на русском слово «кто-то» не означает «какое-то тело». Самые большие опасения вызывают слова «тело, которое есть личность»: что же, это

тождественные понятия? Тогда это вульгарный материализм. Ненамного лучше и выражение «человек – это личность, имеющая тело»: а душу личность имеет? Или обладание душой не входит в определение человека? Что значит «человек – это не душа, помещенная внутри тела»? Если это критика платонистской концепции души, то ее можно принять, – в противном случае это опять материализм.

Порой думаешь, что адвентистская аллергия по отношению к душе имеет протестантские истоки: протестанты, как известно, относились презрительно к материи, отвергая ее освящение; отсюда вытекало, что человек – это душа, а тело – не вполне нужное дополнение. Одна крайность породила другую крайность: адвентисты набросились на этот «платонизм» и стали говорить, что человек – это скорее тело, чем душа. И то, и другое не является вполне истинным. Адвентистская неприязнь к самостоятельному духовному существованию доходит до того, что Галли говорит: «Если Христос уподобился человеческим существам при Первом пришествии, почему Он хочет видеть бестелесные души, летающие вокруг?»¹⁶³². Чувствуется какое-то презрение автора к идее о том, что души святых пребывают на небесах с Богом. Если он отвергает эту идею, то как быть с ангелами? Ведь и по адвентистскому воззрению безплотные ангелы пребывают с Христом в раю: Он их тоже «не хочет видеть»?! Все это несколько напоминает времена «диалектического материализма», когда многие советские философы отвергали существование души на том основании, что они не могут себе представить, как это существует нематериальное нечто, не воспринимаемое органами чувств. Похоже, у адвентистов та же проблема: они тоже «не могут себе представить»... Зато Лейбниц не мог себе представить смерть и распад души, и потому писал: «Что не есть тело, то не существует в пространстве.. Что не существует в пространстве, то не способно к движению. Ибо движение есть перемена пространства. Что не способно к движению, то недоступно распадению. Ибо распадение есть движение в частях. Что недоступно распадению, то неразруσιμο. Ибо разрушение есть внутреннее распадение. Все неразруσιμο бессмертно.. Следовательно, душа бессмертна»¹⁶³³.

Нужно оговориться, что Лейбниц толкует о материальном движении: душа может двигаться от земли к небесам, но это непространственное движение. Если распад – это движение в частях, то какое у души может быть движение в частях? Да и какие у нее части? Ни личность, ни душа не дробятся на «куски»: вы представляете себе безплотные «куски», которые отделяются от души? Но тогда душа – нечто пространственное, т.е. материальное. Аргументация, которую мы видим у Лейбница, достаточно адекватна, но есть один недостаток: она заставляет думать, что душа бессмертна просто потому, что она душа, в силу своей идеальности. Тело ведь тоже сотворено бессмертным, но оно же не бессмертно потому, что не существует в пространстве, не делится на части и т.д. Нужно оговориться, что душа бессмертна в силу дара Творца. К тому же не следует забывать, что бессмертие души – это не просто бессмертие идеальной субстанции, но бессмертие личностное, разумное и свободное, т.е. самостоятельное по отношению к телу, чего не может быть у животных.

24. На взаимосвязь души и тела профессор Галли смотрит так: «Неразумно думать о душе, изолированной от тела, ибо они функционируют – если вообще существуют – только в соединении. Это все равно, что вынуть из автомобиля двигатель и верить, что двигатель и автомобиль могут эффективно функционировать друг без друга»¹⁶³⁴. В общем-то, опять нечто вроде сильно упрощенного аристотелизма. Никто не спорит с тем, что душа и тело связаны. Но вот вопрос, есть ли это абсолютно неразрывная связь? Философы приводят довод, что тело меняется непрерывно, его материальный состав частично или полностью обновляется, но душа остается той же самой, – значит, связь между душой и телом не так неразрывна, как это представляется некоторым людям. Если взять пример самого Галли, – с двигателем и автомобилем, то ведь двигатель-душа может существовать и без автомобиля-тела. Да, автомобиль-тело без двигателя никуда не поедет, но двигатель-душа может работать и сам по себе, ибо он приводится в движение по благодати и милости Божьей, давшей душе бессмертие. Если ваше тело растет, значит ли это, что душа растет? Если вы теряете часть тела, значит ли это, что потеряна часть души и от нее оторвался некий «кусочек»? Логично рассуждая, и потеря всего тела не уменьшает «количество души»: просто тело и душа существуют раздельно. Если тело стареет, то стареет ли, изнашивается ли душа? Если только метафорически... Да, наш мозг стареет, в нем непрерывно умирают нервные клетки, но из старого мозга нередко выходят мысли более глубокие, чем из молодого, т.е. прямой, линейной зависимости между душой и телом не существует. Говоря философским языком, связь между душой и телом не субстанциальна (необходима), но акцидентальна (возможна).

Можно возразить: изменения в мозге или в нервной системе приводят к тому, что душа не может переживать определенные явления: человек не может видеть, ощущать и т.д. Но это лишь доказывает, что человек не может переживать эти явления в теле: ведь душа от этого не перестает существовать. А если

мозг, как и все тело, умер, скажете вы? Но и это значит только то, что душа не может пережить никаких явлений в теле, поскольку в нем больше не находится: это, однако, не аргумент в пользу ее уничтожения. Здесь можно уподобить взаимосвязь души и тела пианисту и фортепиано. Пианист играет на фортепиано, извлекая из него определенные мелодии. Но вот, фортепиано безнадежно сломалось. Что же, это означает смерть пианиста? Да, он может очень сокрушаться, что потерял свой любимый инструмент, но вряд ли от этого умрет. Из фортепиано пианист теперь не сможет извлечь мелодии, но сам он может их напеть. Это не тождественно мелодиям, играемым на фортепиано, но ведь и зрение, и слух души самой по себе отличаются от того, что она испытывала в теле. Если Галли отвергает «картезианский дуализм», то он должен либо возвратиться к церковной точке зрения, либо искать выход в каких-то вариантах материализма.

25. Абсурд адвентистского положения о смертности души особенно виден, когда речь заходит о душе Христа. Что же, Его душа тоже смертна? Отец Андрей Кураев в своей книге о протестантах специально заинтересовался этим вопросом. Но он не приводит цитаты из трудов адвентистских авторов. Однако такие цитаты есть, например: «Если Христос был действительным человеком, тогда имел ли Он душу, которая возшла на небо, как только Он умер? Нет. Погребенный в великую пятницу, Он воскрес в пасхальное воскресенье»¹⁶³⁵. По-моему, сказано достаточно ясно. Конечно, адвентисты не дерзнут сказать, что Его Божественная Личность умерла, но его человеческая душа, по их мнению, была уничтожена. Отсюда следует ужасающий вывод: Богочеловека не существовало от смерти в пятницу до Воскресения. Был только Бог, или Боготело?! Тогда воскресение – это новое рождение Богочеловека, новое Боговоплощение. Но если о воплощении от Святого Духа и Марии сказано в Писании, то о каком-то еще одном - ни слова. Нигде не сказано и о том, что Воскресение – это Боговоплощение. Получается, что Сын Божий должен был заново в Своей ипостаси создать душу, а затем соединить ее с телом – это и было «адвентистское воскресение». В адвентистские догматики следовало бы вписать пункт: мы верим в уничтожение Богочеловека в Страстную пятницу и в Его небытие как человека в субботу.

Таким образом, празднуя субботу, адвентисты празднуют уничтожение человеческой души во Христе. Получается, что не Христос победил смерть, но смерть победила Его: православные верят, что смерть не отделила человечества Христова от Его божественности, что Его тело и душа не отделились от Его Личности, но адвентисты верят в прямо противоположное, - в развоплощение Господа, в отделение человеческого от божественного. Поэтому адвентисты подпадают под анафему 4 Вселенского Собора, который в известном определении провозгласил, что божественная и человеческая природы во Христе существуют нераздельно и неразлучно. Тем самым, у адвентистов искажается сам смысл искупления: суть подвига Христова состоит именно в том, что Его человечество остается единым с Божеством, несмотря на смерть и ад. В адвентизме этого не происходит, следовательно, воскресение Христа – это не завершение Искупления, но искусственная победа над смертью, где происходит не воссоединение Его души и тела, но создание из ничего этого единства, творение новой души. «Искупление из ничего» - это фикция.

Из приведенной выше цитаты следует, что адвентисты не верят в схождение Иисуса во ад. Надо сказать, что у протестантов не заладилось с верой в это событие еще в эпоху реформации. Кальвин считал, что Христос не сходил в ад, но это метафора Его страданий. Адвентисты просто отрицают это: как душа Христа могла сойти в ад, если нет ни ада, ни души?! При этом Норман Галли лжет, говоря, что вера в схождение в ад не встречалась в первые три века, и появилась только в 359 году¹⁶³⁶. Быть может, профессор Галли сильно огорчится, но уже св. Ириней Лионский и Тертуллиан верили в это событие, а это второй век, но никак не четвертый. Верили в это и Климент Александрийский, и Ориген¹⁶³⁷. И было это задолго до 359 года. Кроме того, в евангелии от Никодима (3 век) выражена та же мысль. Конечно, это неканоническое евангелие, но оно, безусловно, не является и гностическим и отражает веру христиан третьего столетия. Профессору Галли полагалось бы это знать. К тому же, библейский текст (см. 1 Пет. 3, 18-20) ясно подтверждает церковную позицию. Хотя адвентисты и пытаются доказать, что этот текст (особенно 20-й стих) имеет отношение ко временам Ноя, но это противоречит тому факту, что в параллельных местах апостол Петр говорит о благовествовании мертвым (см. 1 Пет. 4, 6), а апостол Павел о том, что Христос сходил в преисподние места земли (см. Еф. 4, 9). У св. Петра рассказ о том, что Христос проповедовал духам в темнице (см. 1 Пет. 3, 19) следует за рассказом о смерти Господа (см. 18 ст.): логично предположить, что речь идет о последовательности событий. Что касается 20 стиха, то православные авторы считали, что проповедь Христа в аду была обращена даже к упорным некогда в неверии и нечестии современникам Ноя¹⁶³⁸. Апостол Петр ясно говорит о духах в темнице, но если это относить к людям времен Ноя, жившим на земле, то приходится прибегать к аллегории, что и делают адвентистские авторы, считая, что «духи в темнице» - это грешники¹⁶³⁹. Если брать

слово «темница» изолированно, то такое толкование еще могло бы иметь место, но св. Павел говорит о преисподней, а сам Петр - о мертвых; к тому же, речь идет именно о «духах в темнице». Мы знаем, что у православных есть икона «Сошествие Христа во ад». Мы видим, как на ней Христос выводит ветхозаветных праведников из ада. Мы говорим, что это – плоды Его искупительной миссии, сокрушение ада. Но для адвентистов ничего этого не происходило. Просто человеческая душа Христа исчезла, обратилась в небытие. Получается, что дьяволу удалось уничтожить на какое-то время дух Христа?! А ветхозаветные праведники как были ничем, так и остались?! Его Страсти и Его Воскресение никак на них не повлияли?! Как же сказано, что Бог не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы (см. Лк. 20, 38)?

У адвентистов получается, что Бог – это Бог мертвых, т.к. у Него подавляющая часть человечества якобы мертва. Как тогда понимать слова св. Павла о том, что Христос «разрушил смерть и явил жизнь и нетление через благовестие» (2 Тим. 1, 10)? Сам Господь наш говорит: «верующий в Меня не умрет вовек» (Ин. 11, 26). Согласно мнению практически всех христиан это означает не только истребление физической смерти, но и смерти духовной, т.е. погибели в аду. Но у адвентистов побеждает аннигиляция духа! Смерть верховодит людьми и после Воскресения Христова, уничтожая их. Апостол Иоанн говорит, что веруя в Сына Божия, мы имеем вечную жизнь (см. 1 Ин. 5, 13). Т.е. уже в настоящем мы можем наследовать жизнь вечную – это и есть плод победы Христа над сатаной. Никаких плодов победы Христа у адвентистов в этом смысле нет. Если верить их воззрениям, то св. Иоанн должен был бы сказать: веруя во Христа, вы через несколько тысяч лет будете иметь жизнь вечную, а до этого вы будете ничем! Да это просто проповедь царства мертвых вместо Царства Небесного! Это умаление Креста! Что здесь еще комментировать?

26. Отрицая бессмертие души, адвентисты пытаются опереться на авторитет Писания. Сразу же обращает на себя внимание, что огромное большинство цитат они приводят из Ветхого Завета. Напротив, цитаты из Нового Завета часто обсуждаются у них как спорные. Конечно же, адвентисты при толковании Писания любят использовать старый протестантский прием: «темные места» Библии должны толковаться в свете «ясных мест». Какие места темные, какие ясные, - каждая протестантская конфессия решает по-своему. Характерно, что для адвентистов почти все «ясные места» по вопросу о бессмертии души находятся в Ветхом Завете. Не будет сильным преувеличением сказать, что в данном случае у них Новый Завет толкуется в свете Ветхого, хотя для любого христианина, казалось бы, все должно быть наоборот. Это показывает тяготение адвентистов к иудаизму. Впрочем, иудеи признают бессмертие души.

Критики адвентизма обычно указывают, что адвентисты правильно подметили ветхозаветный пессимизм касательно загробной участи человека. Не отрицаю, что доля правды в этом есть, но далеко не вся правда. По этому поводу современный православный богослов пишет следующее: «Верно то, что в Ветхом Завете учение о бессмертии души не имело такого значения, как в Завете Новом .. в ранне-ветхозаветную эпоху, действительно, положительного учения о бессмертии души не было. Бессмертие мыслилось как пребывание души в шеоле, некотором подобии греческого царства теней, где душа влачит печальное существование на грани между бытием и небытием. Но, тем не менее, мысль о бессмертии достаточно ясно выражена и в Ветхом Завете в целом, и у Моисея»¹⁶⁴⁰. Т.е. идея бессмертия была, но это было отрицательное бессмертие, поскольку до прихода Христа все были в аду: ад - это и есть печальное существование на грани бытия и небытия, лишенность общения с Богом. Но, похоже, даже ссылаясь на Ветхий Завет, адвентисты не вполне уверены в себе. Иначе непонятно, зачем заниматься демагогией типа: «Знаете, изумляет, когда вы приводите 15 библейских текстов на одну тему, а кто-либо говорит: «Минуточку! Я нашел еще один текст, который говорит другое. Вам лучше выбросить эти 15»¹⁶⁴¹. Да, изумляет хвастовство м-ра Финли. Достаточно посмотреть на его фотографию, помещенную на обложке данной книги, чтобы прочесть на его лице фразу: «Спасибо мне, за то, что есть я у себя». Но Финли не может остановиться в своем ощущении превосходства над остальным миром, и потому заявляет: «Слово «душа» используется в Библии свыше 1600 раз, но ни разу не говорится о том, что душа бессмертна»¹⁶⁴². Да, изумляет, что представитель конфессии, которой всего 160 лет говорит таким тоном, будто он сделал потрясающее открытие и перевернул весь христианский мир. Это говорит о многом. Но нам лучше обратиться к библейским текстам.

Адвентисты любят ссылаться на следующее место из Екклезиаста: «Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния» (Еккл. 9, 5). Надо сказать, что ссылки на книгу Екклезиаста в оправдание каких-либо доктрин являются спорными, потому что в этой книге автор говорит не только от себя, но приводит мысли неверующего человека, погруженного в полный пессимизм. Ведь через две страницы после этого текста идет другой: «возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его» (Еккл. 12, 7) (те, кого интересует подробный «обмен цитатами» с адвентистами по этой теме могут обратиться к противосектантскому катехизису Н. Варжанского¹⁶⁴³). Как видим, дух человека

отнюдь не уничтожается. Чуть ранее в книге Екклесиаста сказано, что после смерти, отходит человек в вечный дом свой (см. Еккл. 12, 5). Вообще, о том, что после смерти из человека выходила душа, в Ветхом Завете говорится не один раз (см. напр. Быт. 35, 18; 3 Цар. 17, 21). Адвентистам только и остается, что перетолковывать эти цитаты в плане смертности души, что они делают во всех своих книгах по догматике, приводя одни и те же примеры, и перетолковывая их одинаковым образом.

Подобные примеры адвентисты перетолковывают так: возвращение духа к Богу, или исход души из тела означают, что некое «дыхание жизни» (или «дыхание Бога»), т.е. то ли некий «божественный элемент», то ли просто синоним слова «жизнь» вернулись обратно к Богу или попросту исчезли. Пытаясь истолковать оживление отрока пророком Илией из 3 Книги Царств, Ф. Никол пишет: «Если, умерев, ребенок действительно поднялся на небо, почему пророк молится, чтобы «возвратилась душа отрока сего в него»? Если в момент наступления смерти он на самом деле не умер, а просто вознесся, тогда почему, описывая чудо воскресения, автор повествования говорит - «он ожил»?»¹⁶⁴⁴. Ну, во-первых, почему душа умершего должна непременно возноситься на небо, особенно, если учитывать что события происходят в ветхозаветные времена? Душа может пребывать и в аду, поэтому воскресение здесь - еще один шанс на покаяние и вразумление народа Божьего; во-вторых, мы с адвентистами по-разному понимаем смерть человека: для нас она не полное уничтожение, но разделение души и тела, поэтому «ожил» для православных означает соединение души и тела, оживление тела.

И если в отрока возвратилась душа, то не значит ли это, что душа существует после смерти отдельно от тела, т.е. она бессмертна? Непонятно, как можно трактовать возвращение души в тело в адвентистском смысле, ведь они говорят, что душа тотчас после смерти уничтожается: как может возвратиться в тело то, чего не существует? Тогда нужно было бы сказать так: «душа была создана из ничего, и затем присоединена к телу. Но библейский текст далек от этих туманных адвентистских доктрин. К сожалению, адвентисты не могут до конца определиться, что же из себя представляет это «дыхание жизни», которое, по их мнению, покидает человека в момент смерти. Ф. Никол, в конце концов, приходит к мнению, что «душа» или «дыхание жизни» является просто синонимом слова «жизнь». Но и в этом случае повествование о воскресении отрока можно трактовать как тот факт, что жизнь существует и после смерти отрока, а потом она возвращается в тело. Иначе опять нужно было бы сказать, что жизнь творится из ничего, а уже потом идет в тело. Однако м-р Никол не верит бессмертию души, зато он убежден, что «в нас есть нечто, присущее и полевым зверям»¹⁶⁴⁵, т.е. .. смертная душа. Я, конечно, не могу дискутировать с полевыми зверями, но адвентистам должно быть виднее, с кем у них сходство. Это не оскорбление: оскорбительно считать, что души людей смертны и уподоблять их скотам. Впрочем, всегда наступает время, когда нашим сомнениям приходит конец. Я полагаю, что Елена Уайт теперь на собственном опыте убеждается в том, что душа бессмертна: там, где она сейчас находится, сомнений в этом просто быть не может.

27. Ф. Никол пытается играть с местоимениями, считая, что слова Бога, обращенные к Адаму «прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19), доказывает превращение человека в ничто в момент смерти. Дескать, если бы в прах обращалась только телесная оболочка, то было бы сказано по-другому. Мы уже говорили, что личностное начало относится и к душе, и к телу. Поэтому «ты» может быть сказано и по отношению к телу, и по отношению к душе, и по отношению ко всему человеку. Следовательно, рассматриваемый библейский фрагмент ничего не говорит о смертности души. Но у адвентистов в запасе есть множество других цитат, например: «душа согрешающая, она умрет» (Иез. 18, 20). Однако сами адвентисты признают, что «душа» в библейских текстах очень часто является синонимом «человека», поэтому данные слова просто означают, что согрешающий человек будет наказан смертью. Причем здесь смерть души? В доказательство ее бессмертия можно вспомнить и явление пророка Самуила царю Саулу (см. 1 Цар. 28, 7-19). Казалось бы, вот бесспорный аргумент! Но нет: адвентисты говорят, что это было дьявольское наваждение, т.е. сатана в образе Самуила. Непонятно, откуда следует такое толкование: может быть, авторы других библейских книг дают такую трактовку? Нет. В самом тексте она тоже не очевидна.

Напротив, Самуил говорит Саулу: «для чего же ты спрашиваешь меня, когда Господь отступил от тебя и сделался врагом твоим?» (1 Цар. 28, 16). Что же, дьявол укоряет Саула за то, что он отступил от Бога?! Кроме того, в одном из библейских текстов есть однозначное подтверждение, что Саулу на самом деле явился пророк Самуил: «Он пророчествовал и по смерти своей и предсказал царю смерть его, и в пророчестве возвысил из земли голос свой, что беззаконный народ истребится» (Сир. 46, 23). Я понимаю, что адвентисты, как и все протестанты, не включают в свой канон Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, считая ее апокрифической. Но даже в этом случае им трудно не признать, что древние евреи верили в действительное явление пророка Самуила, а не в то, что это дьявольские козни. Интересное дело: вот у Елены Уайт не

было ни одного дьявольского обольщения, - ей являлся «настоящий» Иисус Христос, «настоящие ангелы», настоящий дьявол, а вот пророк Самуил не мог явиться царю Саулу, поскольку это не согласуется с адвентистскими доктринами. Если уж адвентистам так нравится ссылаться на Ветхий Завет, то пусть обратят внимание на следующие места, - Быт. 37, 35; Ис. 14, 9-10; Иов. 10, 21-22; Ис. 38, 17.

Переходя к обсуждаемым местам Нового Завета, следует заметить, что если с помощью цитат из Ветхого Завета адвентисты идут в наступление, то при анализе Нового Завета они переходят в глухую оборону: уж слишком много противоречий с их доктриной. Разумеется, особое беспокойство адвентистов вызывает 16 глава Евангелия от Луки, где приведена притча о богаче и Лазаре. Наверно, для адвентистов было бы лучше, если бы стихов с 19 по 31 в этой главе просто не было. А так, - очередная головная боль, и стоны незаглушенной совести, - как же так? У адвентистов остается только один выход – списать все на аллегорию. Доказательств никаких. Конечно, Христос использует в притчах символический язык, но Он тут же поясняет, что эти символы означают. А здесь нет таких пояснений. Почему? Да потому, что язык этой притчи был понятен слушателям Христа без всяких объяснений: иначе получилось бы, что Христос ввел слушателей в заблуждение, не пояснив суть этой притчи. Но адвентистам такой путь истолкования данной притчи закрыт. И тогда они вынуждены преподнести нам любимое протестантское блюдо: символизм. То есть, - если что-то не по-нашему, значит, это нужно понимать не буквально. Так и многие другие протестанты толкуют слова Христа о Его Теле и Крови. Послушать их, - так они самые последовательные буквалисты в мире в истолковании Библии. Но как только дело доходит до Евхаристии, - стоп, машина! – вот и адвентистская машина не может не остановиться на притче Христовой. Если верить адвентистам, то получается, что и Христос, и Его апостолы приводят нас в заблуждение, не поясняя, что смысл этой притчи исключительно символический. Но христиане не могут так думать, потому что знают, что Господь не мог произнести этой притчи, если бы душа была смертна. Но адвентисты рассказывают нам свои унылые притчи о смерти и уничтожении души.

28. Если бы притча о богаче и Лазаре была единственным местом Евангелия, где говорилось бы о бессмертии души, то это еще полбеды. Но как быть с явлением пророка Моисея при Преображении Господнем? В случае с пророком Самуил адвентисты видят дьявольское наваждение, но здесь они не могут дерзнуть сказать нечто подобное. Значит, это действительно Моисей. Но каким образом он явился апостолам, если душа его смертна? Адвентисты говорят, что Бог специально воскресил Моисея. Но где библейские доказательства этого события? Ссылка на послание Иуды (см. Иуд. 1, 9) совершенно неубедительна. Там сказано, что архангел Михаил спорил с сатаной о Моисеевом теле, но нет ни слова о воскресении Моисея в момент Преображения. Больше никаких библейских текстов адвентисты привести не могут. Правда, сказано, что в момент смерти Христовой тела святых воскресли (см. Мф. 27, 52), но это было, естественно, после Преображения. Что касается спора о Моисеевом теле, то Норман Галли пишет, что «можно себе представить, что сатана намеревался держать его в могиле, но Христос хотел воскресить его. Затем Христос воскресил Моисея»¹⁶⁴⁶. Профессор Галли может представлять себе какие угодно адвентистские фантазии, но для них нет никаких оснований в Священном Писании. И не случайно, что его единоведец Ф. Никол о «воскресении Моисея» говорит «вероятно», «по-видимому»¹⁶⁴⁷. Значит, он не уверен до конца в этом учении: уж слишком оно противоречит Библии. Кстати говоря, из Ветхого Завета мы знаем, что пророки Енох и Илия были взяты живыми на небеса, - значит, их души бессмертны даже по адвентистскому вероучению. Почему же тогда душа Христа была уничтожена в момент смерти, если верить адвентистам? Выходит, что Бог даровал Еноху и Илии бессмертные души, а Своему Сыну, - нет?!

Непонятно также, как быть со словами Христа: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10, 28). Итак, убить душу нельзя. Можно убить тело, но не убить душу, т.е. смерть тела не есть смерть души, - значит, душа может существовать отдельно от тела. Более того, и вторая часть фразы не говорит в пользу смертности души, поскольку в противном случае она бы противоречила первой. Очевидно, что под гибелью в геенне Господь имеет в виду вечные страдания в аду. Ничего не меняется и от того, если заменить слово «душа» словом «жизнь», как предлагает Ф. Никол. Все равно речь будет идти о том, что жизнь после смерти существует, она неуничтожима, и только ад несет в себе бесконечное уничтожение. Между прочим, в Евангелии от Луки Господь после слов об убиении тела говорит: «бойтесь того, кто по убиении, может ввергнуть в геенну» (Лк. 12, 5). Т.е. после смерти остается еще что-то (душа), что можно ввергнуть в геенну. Увы, но адвентистов это не убеждает: они готовы на всех углах кричать: мы мертвы, мертвы и еще раз мертвы! в нас нет ничего кроме смерти, и даже Воскресение Христово, день которого мы ненавидим и потому не отмечаем, ничего не

изменил, - мы умрем и полностью разложимся; да здравствует суббота, во время которой по нашим верованиям, души Христа не существовало! Что ж, кто так верит в смерть, получает то, во что он верит.

Но вот Господь наш говорит разбойнику на кресте: «ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43). Как же это трактовать, веря в уничтожение души? В толковании этого отрывка адвентисты, мягко говоря, удивляют. Марк Финли пишет: «Когда писалась Библия, в греческом языке не было знаков препинания. Пунктуация появилась лишь в 14 веке. Иисус сказал разбойнику: «Истинно говорю тебе ныне, будешь со мною в раю»¹⁶⁴⁸. Но откуда же г-н Финли знает, как правильно ставить знаки препинания? А вот откуда: «Библия говорит, что Писание нельзя разрывать. Если подавляющее большинство текстов говорят нам о том, что «мертвые ничего не ведают» .. неужели можно одним местом Писания разрушить всю структуру?»¹⁶⁴⁹. Но в том-то и дело, что тексты Писания говорят о бессмертии души! Я понимаю, что весь христианский мир пастору Финли не указ, и все «неправильно» ставят знаки препинания в этом библейском тексте, но что выходит, если принять адвентистское объяснение? Финли пытается пересмотреть даже знаки препинания в Библии, чтобы защитить свою позицию. Это уже тревожит.

Насколько мне известно, другие протестанты не пытались этого сделать: для защиты своих позиций им хватало и «традиционных» знаков препинания. Адвентисты говорят, что Христос не попал тотчас в рай. Да, Христос, как верят православные, сошел во ад ради спасения людей. Т.е. слово «рай» здесь нужно понимать не только как Небо, но и как «спасение». Т.е. «ныне будешь в раю» - «ныне спасешься», будешь избавлен от мучений, от разлуки с Богом, ибо Сам Бог это говорит тебе: отныне неразлучно будешь с Ним. Несостоятельность адвентистских знаков препинания доказывается и тем, что незадолго до слов, сказанных разбойнику, Христос использовал тот же речевой оборот, обращаясь к Петру: «Истинно говорю тебе, что ты ныне, в эту ночь, прежде нежели дважды пропоет петух, трижды отречешься от Меня» (Мк. 14, 30). Т.е. «ныне» на кресте – это всегда с Христом, начиная с настоящего момента. Это и есть рай. Может, рай – это что-то бессознательное? Мне сложно судить об «адвентистском бессознательном», но в Библии рай понимается иначе. Если верить пастору Финли и его коллегам по работе, то слова Иисуса, сказанные благоразумному разбойнику, означают: наши души сейчас умрут, ты будешь уничтожен на тысячи лет, а твой прах истлеет в могиле; и только потом тебя сотворят из ничего, - это будет воскресение. Т.е. «ныне» - это «не ныне». Да это просто какой-то триллер, а не весть о спасении «здесь и сейчас»!

Апостол Павел также имел желание «разрешиться и быть со Христом» (Флп. 1, 23). Слышите: разрешиться и сейчас быть со Христом! Св. Павел говорит: «Мы .. желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор. 5, 8). Крайне «еретические» слова, если верить адвентистам. Значит, можно выйти из тела и тут же быть с Господом! Значит, есть нечто, выходящее из тела, т.е. душа, и она бессмертна. Баптистский теолог Уэйн Грудем правильно заметил в этой связи: «Павел не говорит: «Имею желание разрешиться и быть в бессознательном состоянии в течение длительного периода времени»¹⁶⁵⁰. Даже адвентистский профессор Норман Галли вынужден признать, что этот аргумент «звучит убедительно»¹⁶⁵¹. Еще бы! Иначе слова апостола звучали бы более чем странно: имею желание уничтожиться (или заснуть) на тысячи лет, и только потом быть со Христом. Адвентистские аргументы по поводу того, что для вас эти тысячи лет будут как одно мгновение, и, стало быть, вы будете с Христом прямо сейчас, - не что иное, как словоблудие. Но св. Павел должен был знать, если верить адвентистам, что он якобы будет уничтожен на огромный промежуток времени, и только потом будет со Своим Господом! Но нет: он говорит, что желает быть с Христом немедленно, а не спустя тысячи лет. Вы бы сказали кому-то: имею желание быть с тобой .. но спустя тысячи лет?! Что бы вам сказал этот человек? Он имел бы все основания ответить: не очень-то ты спешишь быть со мной, если для этого тебе нужны тысячи лет! Вы бы сказали: но я не могу встретиться раньше, меня не будет все это время. Тогда какое же это желание? Зачем Сыну Божьему на тысячи лет отодвигать встречу со Своими святыми?! Неужели это и есть Его крестная победа?! У адвентистов мы видим одно поражение. Но зачем же собственный проигрыш сатане приписывать Господу нашему Иисусу Христу?

29. С текстами апостола Павла у адвентистов вообще много проблем. В 11 главе Послания к Евреям апостол Павел говорит о ветхозаветных праведниках. Далее он заключает: «Посему и мы, имея вокруг себя такое облако свидетелей, свергнем с себя всякое бремя и запинаящий нас грех» (Евр. 12, 1). Характерно, что Ф. Никол этот фрагмент даже не рассматривает, хотя его книга специально посвящена критике возражений против адвентизма: видимо, нечего возразить. «Облако свидетелей» - это и есть праведники Ветхого Завета, которые живы, а не уничтожены, как думают некоторые. В Послании к Евреям есть еще одно место, которое не дает адвентистам спокойно спать. Св. Павел пишет: «Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех – Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и

к Ходатаю нового завета – Иисусу» (Евр. 12, 22-23). Что это за «духи праведников»? Это не могут быть ангелы, которые упомянуты в тексте ранее, - значит, речь опять идет о святых людях. Г-н Никол полагает, что это означает общение с ныне живущими христианами¹⁶⁵². Понимаю, что адвентистам не привыкать насиловать тексты Писания, но все же... Где находятся Ангелы? На небесах. Где Христос? Там же. Где небесный Иерусалим, даже не нужно спрашивать. Так где же духи праведников? Заметьте, речь идет о праведниках, достигших совершенства. Но ведь совершенства достигают не на земле, а на небесах. Было бы странно, если бы в этих словах везде говорилось о небесах, за исключением праведников. Еще страннее то, что общение с людьми на земле – это, оказывается, общение с духами. Что бы вам сказал человек, если бы вы сообщили ему, что хотите поговорить с его духом? Может, адвентисты имеют в виду, что они приступили к «безсознательным духам праведников»? Нет предела «чудесам»...

В Апокалипсисе говорится о душах убиенных под жертвенником, которые молятся Богу об отмщении (см. Отк. 6, 9-10). Аналогично и в Отк. 20, 4, где св. Иоанн видит «души обезглавленных за свидетельство Иисуса. Г-н Никол первый отрывок трактует очень просто, - он опять бежит в символизм и уходит от прямого ответа: «К сожалению, мы не имеем возможности рассмотреть символический смысл данного текста.. однако в этом нет необходимости, поскольку, доказав, что такой язык нельзя понимать буквально, мы лишили всякого основания аргументы наших критиков»¹⁶⁵³. Т.е. этот адвентист поступает по принципу: приходите ко мне завтра, мы все обсудим, а сейчас у меня нет свободного времени. Приходя завтра, своего собеседника не обнаруживаешь вовсе... Никол считает, что вызывать об отмщении недостойно святых, но ведь они призывают к правосудию Божьему, а не к чьим-то низменным инстинктам: ничего греховного в этом нет. Зато наш воинствующий адвентист пытается приписать святым «удовлетворение» от созерцания пыток. Пытаясь «натянуть» на библейский текст символизм, Никол все же делает отступление: «Но даже если воспринимать души в буквальном смысле, они все равно остаются слишком эфемерными и призрачными, так что сторонники бессмертия не способны дать им сколько-нибудь удовлетворительную характеристику»¹⁶⁵⁴. Вот это материализм! Неужели миллионы страниц, написанные о душе и ее бессмертии за эти тысячи лет (хотя бы начиная с Платона) не могут дать ей «удовлетворительную характеристику»?

Но здесь все-таки Никол признает в какой-то степени существование души после смерти. Это похоже на известный анекдот: «Товарищ полковник, а крокодилы летают? Да нет, отстань ты! А товарищ генерал говорит, что летают. Ну.. может и летают, но только низко-низко». Но настоящий анекдот впереди. Конечный комментарий г-на Никола на Отк. 6, 9-10 таков: «речь идет о символических душах, находящихся под символическим жертвенником и издающим символические крики»¹⁶⁵⁵. Видимо, после написания таких слов символические адвентисты должны идти в свой символический рай и символически общаться с «символическими святыми». Адвентисты любят рассуждать о сне души или смерти как сне. «Сон» часто является просто метафорой смерти (см. Ин. 11; 11, 14). Но нигде не сказано, что смерть – это сон души. Нигде в Библии нет никаких описаний, что представляет собой этот «сон». Если адвентисты ссылаются на исчезновение всех помышлений в момент смерти (см. Пс. 145, 4), то, не говоря уже о неправильной трактовке этого отрывка (надо брать весь текст данного псалма), возникает вопрос: разве во сне исчезают *все* помышления? Что это за сон без помышлений в течение тысяч лет? Метафора «сна» просто показывает, что смерть для верующего – вещь временная, как и сон является временным. Адвентисты так часто любят говорить о сне, в том числе, и о своем собственном, что забывают: сон разума рождает чудовищ. В частности, чудовищные доктрины о смертности души. Сам Господь, умирая, сказал: «Отче! В руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46). И первомученник Стефан произнес перед смертью: «Господи Иисусе! Прими дух мой» (Деян. 7, 59). Что же, Бог и Его святой ошибались? Они не говорили ни о каком «сонном царстве», ни о каком уничтожении, - они просто хотели отдать свои души Богу. Но адвентисты не хотят или боятся отдавать свои души Ему: отсюда и учение о смерти души, которое находит отклик скорее у последовательных материалистов, чем у христиан.

30. Отвергая бессмертие души, адвентисты отвергают и ад. Правда, возникает вопрос: а где находятся демоны? Ясно, что не в раю. Конечно, они вредят людям на земле, но где сказано, что их место обитания – земля? Но если нет ада, то где же они живут? Меня не столько беспокоит местожительство демонов, сколько адвентистский ответ на этот вопрос. Само собой, отвержение бессмертия души и ада имеет моральный аспект. Если нет ни того, ни другого, то не является ли адвентистская доктрина аналогом «идеала безбожников»? Подумайте сами: некие люди, говорящие вам, что они христиане, убеждают вас, что со смертью наступит ваше уничтожение, и вы не будете мучиться в аду, а затем вас воскресят и тут же уничтожат, - поэтому никаких мучений, по сути, не будет вообще. Что же, да здравствует атеизм и сатанизм?! Маркиз де Сад, Чикатило в обнимку с императором Нероном и тиранами всех времен и народов могут ничего не бо-

яться?! Ленин, Сталин и другие кровопийцы потому и творили зло, что считали себя абсолютно безнаказанными. В адвентистском учении из этого тупика нет реального выхода.

Слишком много библейских текстов говорят о вечности ада и его неугасимом огне, поэтому попытки адвентистов трактовать эти тексты не буквально просто смешны. Возьмите хотя бы слова Христа из Евангелия от Марка (см. Мк. 9, 43-48): в этом тексте 6 раз говорится о неугасимом огне. Протестантский теолог Эриксон замечает, что «во многих случаях такие слова, как «вечный» или «во веки», относятся к именам существительным, указывающим на будущее состояние грешников: «огонь» (Ис. 33, 14; Иер. 17, 4; Мф. 18, 8; 25, 41; Иуд. 7), «поругание» и «посрамление» (Дан. 12, 2), «погибель» (2 Фес. 1, 9), «узы» (Иуд. 6), «мука» или «мучение» (Мф. 25, 46; Отк. 14, 11)»¹⁶⁵⁶. Пусть адвентисты попробуют доказать, что «вечный» - это «невечный». Они указывают, что греческое αἰώνιος может обозначать продолжительный промежуток времени, а не вечность (что-то типа русского выражения «мы не виделись целую вечность»). Против этого есть четкий аргумент. Возьмем слова Христа: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25, 46). Если мука, как считают адвентисты, не является вечной, тогда и жизнь праведников тоже.

Специально для адвентистов я приведу цитату из протестантского теолога: «Подлинный универсалист не может исходить из того факта, что слово *вечный* (αἰώνιος) в Новом Завете означает не только непреходящий или неизменный, но также продолжающийся неопределенно долгий период. Ибо выражению «мука вечная» он может придавать второе значение только в том случае, если он готов толковать в том же смысле выражение «жизнь вечная» в том же стихе .. я не понимаю, как αἰώνιος может означать одно в сочетании со словом kolasis (мука, досл. наказание) и совсем другое – в сочетании со словом zoe (жизнь)»¹⁶⁵⁷. Заметим, что такая трактовка слов Христа из Мф. 25, 46 имела место уже в глубокой древности. Еще св. Василий Великий говорил: «Если будет когда-нибудь конец вечному мучению, то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое имеем основание полагать конец вечному мучению? И о мучении, и о жизни употреблено одно и тоже слово – вечный»¹⁶⁵⁸.

Как адвентисты на это возражают? А вот как: «если Священное Писание одновременно учит как о вечных муках, так и о гибели, то необходимо рассмотреть слово «бесконечный» в контексте процесса, бесконечного до момента, когда произойдет уничтожение. То есть наказание продолжается до завершения»¹⁶⁵⁹. Т.е. бесконечность будет иметь завершение! Как вам нравится идея «конечной бесконечности»? Но это не единственный богословский перл адвентистского профессора Галли. Вот еще один пример: «ад будет страшным, и он будет вечным по продолжительности, пока не завершит свою работу .. огонь был вечным в том смысле, что он продолжал гореть, пока не сжигал все»¹⁶⁶⁰. Это ничуть не лучше предыдущего. Христос подчеркивает, что огонь ада неугасим и не имеет конца, а у Галли – огонь ада гаснет, он вечен ... пока не закончится! Почему-то Галли считает, что раз грешники горят в огне, то они непременно должны когда-нибудь сгореть. Но ведь тела, которые грешники получают по воскресении будут иметь не нынешнюю тленную, но нетленную природу, это будет тело тончайшее, лишённое здешней грубой материи: такая плоть может гореть в аду вечно, не сгорая. Надо сказать, что профессор Галли как будто не так уверен в конечности ада, как остальные адвентисты. Например, Ф. Никол просто подчеркивает, что никакого вечного ада нет, что переводы Библии неточны, что ад – это чуть ли не фикция! А вот Галли пишет: «Если Священное Писание показывает как уничтожение, так и вечный ад, то неверно считать их взаимоисключающими, как это делают почти все теологические системы .. вместо оспаривания двух точек зрения, библейская герменевтика должна принять их и осуществить их взаимосвязь»¹⁶⁶¹. Т.е. вместо двух «крайностей» Галли предлагает чуть ли не «золотую середину», некий синтез двух концепций. Однако то, как он решает эту дилемму, показывает, что никакого «распутывания узла» не происходит, - он отвергает вечный ад и высказывается за уничтожение грешников. Стало быть, совместить вечный ад с уничтожением не удастся, потому что одно исключает другое.

31. Оправдывая концепцию уничтожения грешников после Суда, адвентисты ссылаются на некоторые места из Нового Завета (напр. Флп. 3, 19; 1 Фес. 5, 3; 2 Фес. 1, 9; 2 Пет. 3, 7). Однако такая интерпретация данных текстов расходится с данными библеистики: «В Флп. 3, 19 и 2 Пет. 3, 7 понятие «гибель» выражено словом αλωεῖσθαι, т.е. тем же самым словом, которое ученики употребили для обозначения «траты» (как они считали) масла, которым были помазаны волосы Иисуса (Мф. 26, 8). Однако масло не перестало существовать; оно было на голове Иисуса. Оно было погублено в том смысле, что его уже было невозможно использовать иначе или продать. В 1 Фес. 5, 3 и 2 Фес. 1, 9 для обозначения «погибели» (в синодальном переводе – «пагубы» - К.М.) грешников употреблено другое слово, ολεθρος, однако и это слово не подразумевает прекращение существования чего-либо, т.к. в 1 Кор. 5, 5 оно употреблено в отношении человека, преданного сатане (изгнание из церкви) для *погибели* плоти (в синодальном переводе – «во измождение плоти» -

К.М.). Однако плоть человека явно не перестала существовать после того, как он был изгнан из церкви, даже если он страдал в теле»¹⁶⁶². Как видим, с библейскими доказательствами у адвентистов явно плоховато.

Остается последний аргумент против вечности ада – моральный. Уже Елена Уайт возражала против вечности ада таким образом: «Как несовместимо с любовью, милосердием и даже нашим пониманием справедливости учение о том, что умершие грешники мучаются в пламени вечных мук, что за проступки в своей короткой земной жизни они должны будут переносить вечные страдания .. Один просвещенный доктор богословия так говорит: «Зрелище мучающихся в аду будет усиливать вечное счастье праведников .. Даже если мы предположим, что Господу приятны страдания грешников, стоны и вопли тех, кого Он держит в адском огне, какой смысл в этих муках? Возможно ли, чтобы эти ужасные вопли были сладчайшей музыкой в ушах Безграничной Любви? Утверждают, что бесконечные страдания нечестивцев свидетельствуют о Божьей ненависти ко греху .. О, какое ужасное богохульство! Тогда получается, что ненависть Бога ко греху является причиной его увековечивания. Ведь если верить этим богословам, то постоянные муки без надежды на помилование еще больше озлобляют эти жертвы, и, выплескивая свою ярость в богохульных ругательствах, они постоянно увеличивают тяжесть своей вины. Постоянное умножение греха на протяжении бесконечных веков не может способствовать славе Божьей ./.. каким образом спасенные на небе, наблюдая все невзгоды своих близких, видя совершаемые ими грехи, видя их скорби, разочарования и муки, могут чувствовать себя счастливыми?»¹⁶⁶³. Аргумент в достаточной степени серьезный. Уайт совершенно справедливо цитирует Иез. 33, 11: «Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был». Но исключают ли эти великие слова бесконечность мучений в геенне огненной, о которых говорил Сам Христос?

32. Мы все знаем, что в 20 веке, который был самым жестоким в истории человечества, было множество мыслителей, которые подвергали сомнению учение о вечности адских мук из-за его «негуманности». Среди них было и немало теологов, в основном, протестантского толка. Например, Нельс Ферри в своей книге «Христианское понимание Бога» (1951) говорит: «Естественно, что вечного ада не существует, так как он несовместим ни со справедливостью, ни с любовью. Сама идея вечного ада чудовищна .. Такая доктрина сделала бы Бога тираном, людей вроде Гитлера – святыми третьей степени, а концентрационные лагеря .. – царским развлечением. То, что такое учение было принято, уже не говоря о том, что ему поверили, показывает, как много людей были когда-то далеки вообще от какого-либо понимания Божьей любви и как далеки, к сожалению, они от него и теперь!»¹⁶⁶⁴. Я согласен с автором в том, что за 2000 лет христианства действительно было много людей, которые были далеки от понимания Божьей любви, но означает ли это, что вечного ада не существует? И как мы должны его понимать? Протестантский теолог Беркувер в книге «Возвращение Христа» (1972) говорит, что со временем слово «геенна» стало «оторванным от связей, с которыми неизменно употреблялось в Священном Писании, и многие стали относиться к нему как к жестокой угрозе, выражению крайней бессердечности, в которой исчезли все чувства сострадания. Когда это произошло, важная связь в Новом Завете между геенной и приглашением, любовью, заветом Божьими была утеряна»¹⁶⁶⁵. Заметим, что Беркувер не отвергает принципиально ад, но считает, что учение об аде не должно игнорировать любовь Бога. Уильям Баркли, склоняющийся к универсализму (учению о спасении всех, на православном языке именуемому апокатастасисом), пишет: «Ни один отец не был бы счастлив, если бы члены его семьи беспрестанно страдали»¹⁶⁶⁶.

Известный католический либерал и экуменист Ганс Кюнг в книге «Вечная жизнь» (1984) задается вопросом: «Что бы вы подумали о человеке, который так безжалостно и ненасытно удовлетворял бы свою жажду мести?»¹⁶⁶⁷. Ответ очевиден. Но имеет ли этот вопрос отношение к Богу? Джон Стотт в книге «Основные положения протестантизма» (1988) пишет так: «Я чувствую потребность отвергнуть со всей силой, на которую я только способен, ту бойкость, которая превратилась почти в ликование, то злорадство, с которым некоторые евангеликалы говорят об аде. Это ужасная болезнь ума и души»¹⁶⁶⁸. Но ведь злорадство в этом вопросе чувствуется уже у Кальвина. Не стоит ли м-ру Стотту в связи с этим пересмотреть «основные положения протестантизма»? Вместо этого Стотт защищает учение об уничтожении грешников. Аналогичным образом рассуждает и Кларк Пиннок, статья которого называется «Уничтожение нераскаявшихся раз и навсегда» (1990): «Я считаю концепцию ада, или бесконечных мучений тела и ума, возмутительным учением, теологической и нравственной чудовищностью, скверным учением традиции, которое нуждается в исправлении .. Намерен ли Тот, Кто велел нам любить наших врагов, давать волю мщению Своим собственным врагам всю вечность? .. ад превращает Бога в кровожадное чудовище, которое держит вечный Аушвиц для жертв, даже не позволяя им умереть .. на какие преступления способны люди, поверившие в Бога, Кото-

рый мучит Своих врагов .. ведь какую цель преследовал бы Бог, бесконечно мучая нечестивых, кроме как совершать отмщение и кару?»¹⁶⁶⁹.

А на какие преступления способны люди, отвергающие вечный ад? Или Гитлер и Сталин верили в вечность адских мук? Завершает эту критику Элтон Трублад: «Что это за Бог, Который посылает мужчин, женщин и детей на вечные муки, несмотря на то, что у них не было даже слабой возможности познать спасающую истину? Какой Бог мог в любви сотворить мужчин и женщин только затем, чтобы нелепо наказывать подавляющее их число? Бог, Который играет в любимчиков со своими детьми, осуждая одних на вечное разделение с Собой и принимая других, причем делая различие между ними в основном на основе исторических или географических случайностей, над которыми они не имели власти, - такой Бог был бы больше дьяволом, чем Богом. В любом случае Он не имел бы сходства с Иисусом Христом, и, следовательно, противоречие существовало бы в самом сердце системы»¹⁶⁷⁰.

Цитированные выше протестантские авторы (исключая Кюнга), возможно, не вполне отдают себе отчет, что они занимаются не столько критикой учения о вечном аде, сколько самокритикой. Ведь именно вожди реформации (особенно Кальвин) рьяно защищали юридический образ Бога, Который сурово карает грешников и ненавидит их. Согласно Кальвину, многих людей Бог сотворил только для того, чтобы вечно карать в аду без всяких «заслуг» с их стороны (учение о предопределении ко злу). Сколько раз кальвинисты учили о Боге, Который скорее ненавидит, чем любит. Возьмите, например, знаменитую проповедь американского кальвиниста Джонатана Эдвардса «Грешники в руках разгневанного Бога» (1741). Это просто ненасытное упоение «яростью Божьей» и страданиями грешников (отсюда, однако, автоматически не следует, что Эдвардс был способен на любые преступления, как думает о таких людях Кларк Пиннок). Эдвардс даже учил тому, что после Суда земля будет превращена в огромное озеро или жидкий огненный шар, в котором нечестивые всегда будут тонуть и на котором всегда будет буря¹⁶⁷¹. Непонятно, где же будет новая земля из Откровения. На земле Эдвардса места для Любви не остается.. Сегодня это приводит к тому, что в протестантском мире все более усиливается отрицание ада как такового. Более того, такое понимание Бога неизбежно ведет к атеизму. Адвентистский профессор Галли прав, когда пишет: «Миллионы людей отвергли Его по этой причине. «Если Он так поступает со Своими детьми, не стоит об этом говорить! Его любовь - это только фарс!»¹⁶⁷². Но христиане знают, что любовь Бога - не фарс, что Бог страдал за людей на кресте и сходил в ад ради их спасения. Но они также знают, что Христос, Явивший нам Высочайшую Любовь, не отрицал вечность мучений и неоднократно говорил о геенне огненной. Стало быть, Любовь Божья и вечность ада могут быть совместимы.

33. Критики учения о вечном аде ссылаются, но то, что его вечность несовместима не только с Божественной любовью, но и с Божественной справедливостью. Справедливо ли за временные грехи наказывать вечными муками? – этот вопрос весьма распространен у критиков. Как на него отвечают сами протестанты? Кальвинист Гарри Бьюис говорит: «Мы не должны критиковать Бога за то, что некоторых Он посылает в ад, но скорее хвалить Его за то, что некоторых Он избавляет от вполне заслуженной ими судьбы и дает им дар вечной жизни»¹⁶⁷³. Честно говоря, этот аргумент не впечатляет: если все заслужили ад, то почему Бог спасает лишь некоторых? Где здесь Его справедливость и Его любовь? На примере цитированных слов мы видим, к какому тупику приводит протестантское учение о спасении без «заслуг». Один из самых значительных американских кальвинистских теологов Чарльз Ходж в третьем томе своей «Систематической теологии» (1873) предлагает развернутую аргументацию по этому вопросу: 1) Мы не компетентны судить о том, какого наказания заслуживает грех. Об этом знает только Бог, и поэтому наказание, налагаемое Им за грех – единственная справедливая мера; 2) Если со справедливостью Божьей несовместимо, чтобы люди погибали за свои грехи, тогда искупление не является делом благодати или незаслуженной милости; 3) грех бесконечен, потому что люди совершают его против личности, обладающей бесконечным величием; 4) поскольку, находясь в аду, погибшие продолжают грешить беспрестанно, то по справедливости они могут беспрестанно подвергаться наказанию; 5) если Божья благодать позволила греху и несчастью быть жребием человечества со времен грехопадения, то почему та же благодать не может допустить, чтобы некоторые из них навсегда оставались несчастными? 6) число погибших по сравнению с числом спасенных будет незначительным; 7) нам следует склониться в смирении и закрыть свои уста при мысли, что самые серьезные и подробные высказывания о вечном несчастье нечестивых были даны Тем, Кто, хотя был и равным Богу, принял образ человека и смирил Себя даже до смерти и смерти крестной за нас, людей, и за наше спасение»¹⁶⁷⁴.

Я полностью согласен с последним аргументом Ходжа: наш Господь, Который есть Любовь, не отрицал вечность огня ада. Конечно, мы некомпетентны судить о том, какого наказания заслуживает каждый

грех, но это не значит, что не стоит даже задаваться вопросом о Божьей справедливости. Что касается протестантского учения о «незаслуженной милости» в деле спасения, то на практике оно приводит и к «незаслуженному наказанию»: если Бог у Кальвина бросает людей в ад только потому, что Он этого хочет, то грехи погибших грешников в аду также являются предопределенными, т.е. кальвинистский Бог вечно заставляет страдать этих людей, которые, будучи лишены свободной воли, страдают лишь потому, что Бог пожелал их сотворить и наказать. Представления, прямо скажем, чудовищные. Аргумент о бесконечности греха, поскольку он совершен против Бесконечного Бога, присутствует уже у Ансельма Кентерберийского (11 в.), и продолжает старый католический юридизм. Ходж словно не замечает, что если мы действительно некомпетентны судить о степенях наказания за грехи, тогда мы не можем рассуждать, что бесконечное наказание дается именно за то, что грех бесконечен. Кроме того, такой «математический» взгляд вызывает сомнения. Да, Спаситель говорит: «кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5, 22). Но речь идет о духовном состоянии человека в целом, о безумии того, кто так говорит своему брату. Естественно, что люди дадут на Суде ответ за каждое слово. Но это не значит, что только за одно праздное слово человек автоматически должен быть подвергнут вечному наказанию: это превращало бы Бога в «механизм справедливости», но христиане верят в Бога, Который любит.

Пятый аргумент, касающийся Божьего попущения имеет место, но ведь кальвинисты отрицают свободу выбора у человека после грехопадения: православные могли бы сказать, что Господь позволяет человеку свободно выбирать добро или зло, но в кальвинизме люди непреодолимо идут к злу, они не могут идти к Богу, и если Он позволяет им творить зло, то получается, что Он способствует ему, предопределяя людей к совершению преступлений. В православии учат тому, что Бог дает людям шанс исправиться, если они преступают Его заповеди, но у кальвинистов большая часть людей неисправима просто потому, что Бог проходит мимо них (учение о претеритии - прохождении Бога мимо тех, кто не предопределен к блаженству), поэтому считать, что Бог позволяет этим людям страдать до бесконечности - это значит «проходить мимо» божественной любви. Ходж оптимистично заявляет, что вечно в аду будут гореть немногие. Но блаж. Августин, например, считал, что их будет большинство. И я не думаю, что Кальвин был так оптимистичен в этом вопросе как его единоведец спустя 300 лет. Но даже, если бы в аду вечно горел всего один человек, то вопрос о божественной справедливости в том смысле, как его ставит Ходж, все равно остается. Современные протестантские теологи в вопросе о вечности адских мучений продолжают апеллировать к Божьей справедливости. Джон Бленчард считает, что вечная Божья ненависть к нечестивым есть проявление Его справедливости, и что Бог прославляется в вечном осуждении грешников¹⁶⁷⁵. Спрашивается, куда же исчезла божественная любовь, если Он вечно ненавидит грешников?! И неужели можно без содроганий сердца учить тому, что Бог прославляется, вечно ненавидя и осуждая грешников?!

34. Баптистский теолог Уэйн Грудем спрашивает: «Разве кратковременное наказание, предполагаемое аннигиляционистами, является подлинной расплатой за все грехи неверующих и удовлетворяет справедливость Божью?»¹⁶⁷⁶. Здесь какое-то чудовищное недоразумение и явная жажда мести. Да, Сталин и Гитлер уничтожили десятки миллионов ни в чем не повинных людей, но неужели миллионы лет адских мук, которые неизмеримо мучительнее даже самых жестоких земных страданий, недостаточны, чтобы «удовлетворить» божественную справедливость?! Если вы считаете, что миллионов лет в аду мало, то становитесь садистом много худшим, чем Сталин и Гитлер. Неужели таков и есть ваш образ Бога?! В этом плане адвентист Норман Галли правильно уловил эту юридическую логику: «Может ли временный ад наказать Гитлера и Сталина больше, чем других?»¹⁶⁷⁷. Если исходить из идеи односторонне понимаемой божественной справедливости, то на этот вопрос можно ответить только положительно. Отсюда Галли делает вывод об уничтожении грешников и сатаны. Искривленный образ ада подталкивает его к тому, что ада не существует вовсе. Он критикует протестантское понимание справедливости Бога и в другом аспекте: «Справедливость требует, чтобы наказание было пропорционально совершенным преступлениям .. Тот факт, что сатана и его ангелы будут брошены в озеро огненное спустя .. много тысячелетий после людей, если нечестивые идут в ад сразу после смерти, то возникают серьезные сомнения относительно Божьей справедливости. Почему люди должны страдать намного дольше, чем сатана, который вообще ввел их в грех (полагая, что интенсивность горения одинакова для всех)?»¹⁶⁷⁸.

Но, во-первых, степени наказания для всех различны, и сатана заслуживает, очевидно, самой высокой степени наказания; во-вторых, сатана и бесы уже страдают, поскольку они отчуждены от Бога и в своей неисправимости продолжают все более отдаляться от Него. Тем не менее, если не видеть в Боге ничего, кроме справедливости, то неизбежно возникнут рассуждения, подобные мыслям адвентистского профессора. Но баптисту Грудему необходимо искать оправдание именно в справедливости Бога: «Нам потому трудно раз-

мышлять об аде, что Бог поместил в наши сердца часть Своей собственной любви к людям .. даже к грешникам, которые Ему непокорны. Чем дольше мы живем и чем больше мы видим людей, которые нуждаются в Евангелии и вере в Христа ради спасения, тем большую печаль и угнетение духа мы испытываем, когда размышляем о вечном наказании. Однако мы должны помнить, что все задуманное Богом и изложенное в Писании, справедливо.. Нам может помочь осознание того факта, что если бы Бог не осуществил вечного наказания, Его справедливость не была бы удовлетворена, а Его слава не была бы явлена так, как Он считает необходимым»¹⁶⁷⁹. Т.е. м-р Грудем понимает проблему, которая возникает здесь, но не видит других вариантов ее решения, как только в «удовлетворении справедливости». Если уж мы, люди, способны любить грешников, и испытываем печаль при размышлении о вечных муках, то неужели Бог не испытывает к ним никаких чувств, и только удовлетворяет Свою справедливость?! В это невозможно верить. Может быть, так могут верить мусульмане, но не христиане.

Единоверец Грудема Миллард Эриксон также осознает моральный аспект проблемы вечности ада: «Что же это за Бог, Который не удовлетворяется ограниченным по времени наказанием, но заставляет людей страдать вечно и непрестанно? Это как будто выходит за рамки любых требований справедливости, подразумевает высшую степень мстительности со стороны Бога. Наказание представляется совершенно несоизмеримым греху, ибо все грехи – это ограниченные действия против Бога. Как согласовать веру в благого, справедливого и исполненного любви Бога с вечным наказанием? .. Тот факт, что ад, в том смысле, в каком его чаще всего понимают, представляется несовместимым с любовью Божьей, раскрытой в Писании, указывает, возможно на то, что мы неправильно понимаем ад»¹⁶⁸⁰. Но как же «правильно» понимать ад? И как с его вечностью совместимы любовь и справедливость Божья? В начале Эриксон предлагает вполне «юридический» вариант: «всякий раз, когда мы грешим, в нашем грехе неизменно присутствует некий бесконечный фактор. Всякий грех есть преступление против Бога, бунт ограниченной воли против воли бесконечного Существа. Это невыполнение человеком своих обязательств по отношению к Тому, Кому все обязано своим существованием. Поэтому грех нельзя считать ограниченным действием, заслуживающим ограниченного наказания»¹⁶⁸¹. С одной стороны, грех как бунт против Самого Существования есть метафизическое небытие, и поэтому он неограничен земными пределами, этим миром. Впрочем, грешник может сказать: как же так, - я никого не убил и ничего не украл, иногда прелюбодействовал, редко посещал церковь и почти никогда не молился, - за что же вечное наказание?! На это есть известные возражения: грех чаще всего затрагивает других людей, - например, прелюбодеяние. Это увеличивает его тяжесть. Кроме того, собственное безбожие заражает безбожием и других: цепная реакция такого заражения может длиться очень долго. С другой стороны, ни один человек не может бесконечно количество раз богохульствовать, убить, украсть или прелюбодействовать. Для этого нам нужно быть «антибогами», что абсурдно. В этом случае математическая логика не подходит, и наказание, казалось бы, должно быть конечным.

К счастью, Эриксон сворачивает на более правильный путь с наезженной колеи юридизма: «те создания, которых Бог предназначил для вечной жизни в общении с Ним, должны были быть сотворены таким образом, чтобы в случае своего выбора жить отдельно от Творца .. испытывая вечную муку. Человек был замыслен и создан для вечной жизни с Богом, и если человек искажает свое предназначение, он будет вечно испытывать последствия своего выбора .. Бог никого не посылает в ад. Он желает, чтобы никто не погиб (2 Пет. 3, 9) .. Муки ада человек выбирает сам. Туда его посылает собственный грех, а отказ от тех благ, которые даются смертью Христа, мешает ему спастись. По словам, К.С. Льюиса, своим грехом человек всю жизнь говорит Богу: «Уходи и оставь меня в покое». Ад - это ответ Бога человеку: «Можешь получить исполнение своего желания»¹⁶⁸². Возражения вызывают не эти слова, а кальвинистское учение о спасении, которого придерживается Эриксон, и которое проповедует беспричинное спасение, а, стало быть, и беспричинное осуждение. Надо сказать, что и Уэйн Грудем осознает тяжесть проблемы: «Поскольку учение о вечно осознаваемом наказании столь чуждо нашей культуре и на более глубоком уровне - нашему инстинктивному, Богом данному чувству любви и желанию искупления каждого человеческого существа .. то в наши дни это одно из наиболее трудно принимаемых христианских учений»¹⁶⁸³. Но если юридическое учение о вечном наказании чуждо нашему чувству любви, то тем более оно должно быть чуждо любви божественной.

Американская культура возвращена протестантизмом кальвинистского образца. Если учение о вечном наказании вызывает в наши дни такое сопротивление, то не объясняется ли оно не только безверием, но и отталкиванием от кальвинизма в этом вопросе? И разве безверие, как уже говорилось, не связано с ложными представлениями об аде, которые не может вынести чувство любви? Впрочем, любовь у Грудема далеко не всеобща: «Когда мы размышляем о бесах, мы не испытываем любви к ним, хотя и они также были сотворены

Богом. Ныне они полностью предали себя злу и находятся вне возможности спасения. Поэтому мы не можем желать их спасения, как мы желаем спасения всех людей. Мы должны верить, что вечное наказание подлинно и справедливо, и все же нам следует желать, чтобы даже те люди, которые особенно жестоко преследовали церковь, пришли к вере в Христа и избежали вечного осуждения»¹⁶⁸⁴. Это преподобный Исаак Сирий говорил о любви ко всем, даже к бесам. Грудем их исключает. Но если Бог есть любовь, то, что же, Его любовь имеет исключения? Если же нет, то Он и спасения желает всем, а не только людям. Грудем говорит, что бесы предали себя злу, и находятся вне возможности спасения. Правильнее было бы сказать, что их спасение возможно, т.к. они свободные существа, сотворенные Богом, но они этого не хотят, следуя дорогами зла, и потому обращают эту возможность в небытие.

Проблема в том, что Грудем придерживается кальвинистской сотериологии, и потому должен считать, что не только бесы, но и часть людей, не выбрана Богом для спасения, а предоставлена самим себе. Если следовать логике Грудема, тогда и этих людей тоже не нужно любить. Но его сердце, очевидно, менее логично, чем его разум, и потому он призывает желать спасения даже гонителям Церкви. Однако, будучи не в силах выбрать между юридическим пониманием ада и другими вариантами, он приходит к такому выводу: «окончательное разрешение этого вопроса во всей его глубине лежит далеко за пределами нашего понимания и скрыто в сознании Бога. Если бы процитированные отрывки из Писания не учили бы нас столь ясно вечно осознаваемому наказанию, аннигиляционизм мог бы показаться нам привлекательной точкой зрения»¹⁶⁸⁵. Как видим, Грудем фактически признает, что не может привести никаких рациональных аргументов в защиту «юридически справедливого вечного ада»: не означает ли это, что этих аргументов просто не существует? Случайно ли, что он склоняется к признанию правоты идеи об уничтожении грешников? Так или иначе, но такие рассуждения только на руку адвентистам. Аргумент «так говорит Библия», когда не осталось никаких других, выглядит беспомощным.

35. Справедливости ради, нужно заметить, что юридическое представление об аде встречалось не только в протестантском мире. Не говоря уже о католиках, такие представления проникли и в православные догматики в синодальный период, когда западное влияние было огромным. Например, в догматике митрополита Московского Макария есть следующее рассуждение: «Бог, действительно, бесконечно благ; но благость не есть единственное Его свойство, - Он вместе и бесконечно истинен, бесконечно свят, бесконечно правосуден, и все эти, как и все другие совершенства Его, бесконечные сами в себе, соразмеряют одно другое в Его действиях по отношению к тварям. Благость Божия уже успела проявиться по отношению к грешникам во всей своей силе: по единой благости Господь даровал нам бытие; по единой благости отечески промышляет о нас; по единой благости помиловал нас, когда мы пали во Адаме; по единой бесконечной благости не пощадил предать за нас на смерть самого едиnorodного своего Сына .. Что же неестественного, если за таким проявлением бесконечной благости Всевышнего по отношению к грешникам, последует наконец проявление и бесконечной Его правды? Он не перестанет быть благим и тогда, когда грешники будут мучиться во аде; но только по отношению к ним будет действовать не по благости своей, которая, так сказать, уже вся излилась на них прежде .. а по совершеннейшей правде»¹⁶⁸⁶. Чуть ниже митр. Макарий принимает и логику Ансельма, по которой грех бесконечен, потому что направлен против бесконечного Бога.. Думается, что с вышеозначенным суждением православного митрополита с радостью согласились бы и кальвинистские теологи. Смущает, однако, что это рассуждение противоречит словам апостола Павла: «Любовь никогда не перестает» (1 Кор. 13, 8). Здесь же получается, что Бог любит грешников только какой-то промежуток времени, а потом решает показать им Свой справедливый гнев и перестает сообщать им Свою любовь. Так Бог любовь, или нет?!

«Богословие» прот. Николая Малиновского в рассуждениях о вечности ада свободно от юридических крайностей. Однако есть одна любопытная мысль: «Говорят, что вечные мучения, как наказание, не имеющее целью исправление наказуемых, есть бесцельная жестокость и мщение, недостойное Бога. Но что бы сказало человеческое правосудие, если бы ему представили следующее соображение: в обществе есть преступники ожесточенные и закоренелые; никакое наказание не исправит их: следовательно, всякое наказание, на них налагаемое, есть бесцельная жестокость, а посему такие злодеи должны быть освобождены от всякого наказания .. Закон правды и здравое мышление не могут мириться с такими рассуждениями»¹⁶⁸⁷. Итак, это аргумент от справедливости: справедливо ли не наказывать зло, даже если оно неисправимо? Конечно, это несправедливо. Но аргумент страдает односторонностью. Дело в том, что человеческое сообщество живет вдалеке от евангельских принципов. И человеческое правосудие также далеко от них: оно чаще всего имеет целью наказать преступника, но не исправить его, т.е. наказание рассматривается только как возмездие. Полагаю, что любой христианин чувствует, что это неприменимо к Богу. Бог не может наказывать лю-

дей только ради наказания; страдание ради страдания чуждо Ему. Милосердный Бог может налагать наказание только с целью исправления: и вечный ад является наказанием, где Бог все равно стремится исправить грешников. Если Он есть любовь, то Он всегда стремится только к исправлению грешников, но хотят ли они исправиться? От ответа на этот вопрос и зависит учение о вечности ада.

36. Выше мы говорили о юридизме в понимании ада и его вечности. Подлинно православному богословию это понимание глубоко отвратительно. Например, преп. Исаак Сирин понимает геенну огненную совершенно иначе, чем западные богословы: «Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичем любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божьей .. Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой. И вот, по моему рассуждению, геенское мучение есть раскаяние»¹⁶⁸⁸. Т.е., по мнению святого, огонь ада – это не какой-то созданный Богом огонь специально для мучения грешников, но огонь любви Божьей, который очищает достойных и опаляет недостойных. Огонь любви жжет не потому, что хочет жечь, но потому что грешники не желают приобщиться его благодати. Представьте, что человек привык дышать углекислым газом, и его природа изменилась соответствующим образом. Тут ему дают возможность дышать кислородом, ибо человек создан для этого. Но он не может дышать кислородом и одного мгновения не потому, что кислород плох, а потому что он до того привык к углекислому газу, что к иному не способен.

Итак, ад – это не место отсутствия любви Божьей, ибо таких мест быть не может, но место отсутствия любви людей к Богу, и любви друг к другу. Православие не принимает образ Бога, в Котором все время ведут войну любовь и справедливость, но признает только Бога любви. В конце концов, в Библии сказано, что Бог есть любовь, но нет слов, что Бог есть справедливость. Да, Бог справедлив, но справедливость без любви – это жесточайшая несправедливость. Протестанты слишком часто представляют себе Бога двуликим: Он любит, но все же хочет наказывать, причем наказание понимается как отмщение, но не как исправление. В протестантском понимании Бога все еще чувствуется ветхозаветное «око за око». Более того, справедливое вечное мучение за временные конечные прегрешения ужесточают ветхозаветный принцип. Сторонники реформации возводят разделение между любовью и справедливостью Бога в разряд бесконечности: после Суда одним людям Он являет вечную любовь, а другим являет иной лик – вечную справедливость, которая нередко переходит у протестантских авторов в вечную ненависть. Что говорить, если даже в понимании смерти Христовой у протестантов на первый план выходит справедливость Бога: чтобы ее удовлетворить, Он обрекает на казнь Своего Невинного Сына! Если справедливость Бога может удовлетворить только казнь Бога, то отсюда вытекает, что бесконечные мучения всех грешников удовлетворить ее не могут. От таких концепций можно испытывать только бесконечный ужас.

Не говоря уже о всем известном описании ада у Данте, можно предложить для примера и такой, вполне кальвинистский образ преисподней: «Первый был освежеван, с натянутыми связками, с покорно опущенными руками, и в страдании он возносил лицо к небу, задирая череп и скулы. У второго была спущена кожа с кистей и крепилась на подушечках пальцев, на ногах была подвернута около колен, образуя сапоги из морщухи. У третьего кожа и лопасти мышц были так распахнуты, что вся его фигура .. напоминала раскрытую книгу. Как будто этому телу взманилось показать и кожу, и мясо, и мослы, трикрат живо и трикрат бrenно, однако лохмотья плоти оказались мотыльковыми крыльями, и если бы на острове был ветер, они бы трепетали /../ О какое упоение, если бы наши мозги при касании порошились, если б грудные черева лопались при вдохе, покровы разлезались, мякоть мягчилась, жир растекался ручьем! Но нет! Такими .. мы стали нечувствительно, в исходе длительного томления, и каждое наше волоконец распадается долгие тысячи тысяч тысяч годов .. Каждый из нас вожделеет распадаясь, которое точно не будет окончательным, но каждый надеется, что Вечность для нас еще не начиналась .. Быв в живых, мы полагали, что ад – долина безнадежности .. Но нет, и горе мне! Ибо ад – место надежды, из-за этого каждый новый день ужаснее предыдущего, потому что неизбывное жаданье поддерживается в нас, но никогда утолено не будет. Всегда имея крохи тела .. мы не перестаем надеяться .. О могильные черви, которыми нас когда-то пугали! .. Высасывая нашу желчь, вы окропили бы нас милосердным млеком невинности! Вгрызаясь, усмирили бы угрызения наших грехов, смертными ласками вдохнули бы новую жизнь, и сень гробницы сравнилась бы для нас с материнской утробой... Несбыточно» .. «А Бог .. Бог смеется?». «К сожалению, нет .. Ведь даже унижение окрылило бы нас! Блаженство - видеть пусть и хохочущего, издевающегося, но Бога! .. Видеть веселие, пусть не наше, не менее было бы отрадно, чем видеть не нашу печаль. Нет, никто не презирает, не

осмеивает, никого не видно. Нет Бога. Есть только надежда без конца .. Этот остров – единственное место во Вселенной, где не дозволено страдать и где надежда без энергии неотличима от нуды без конца»¹⁶⁸⁹. Конечно, данная картина ада – плод фантазии известного постмодерниста Умберто Эко. Но ведь вдохновлялся он соответствующими протестантскими трактатами 17 века о преисподней. О таком аде можно сказать только одно – «анафема». Ибо такой извращенно-материалистический ад не ведет ни к чему, кроме богохульства. В этом описании образ Бога, действительно, похож на образ сатаны: кто еще мог бы смеяться над вечными страданиями? Созерцая такую картину ада, человек готов вдребезги разнести подобные представления о Боге. Изошренные садистские издевательства, которым якобы Бог подвергает грешников – это невыносимо! После этого адвентистское «уничтожение» кажется «гуманным»: из одного тупика сознание движется в другой.

Но в православии всегда придерживались другого образа Бога. Можно опять процитировать преп. Исаака Сирина: «Будь проповедником благости Божьей, потому что Бог окормляет тебя недостойного, и потому что много ты должен Ему, а взыскания Его не видно на тебе, и за малые дела, тобою сделанные, воздает Он тебе великим. Не называй Бога правосудным, ибо правосудие Его не познается на твоих делах. Хотя Давид именуется Его правосудным и справедливым, но Сын Его открыл нам, что паче Он благ и благоден. Ибо говорит: *благ есть* к лукавым и нечестивым (Лк. 6, 35). И почему именуешь Бога правосудным, когда в главе о награде делателям читаешь: *друг! Я не обижаю тебя .. хочу дать этому последнему то же, что и тебе .. или глаз твой завистлив, от того, что я добр?* (Мф. 20, 13–15). Почему, также, человек именуется Бога правосудным, когда в главе о блудном сыне .. читает, что при одном сокрушении, какое явил сын, отец притек и пал на выю его, и дал ему власть над всем богатством своим .. Где же правосудие Божие? В том, что мы грешники, а Христос за нас умер? А если Он так милостив, то будем веровать, что Он не приемлет изменения»¹⁶⁹⁰. Действительно, справедливость требует, чтобы все грешники были наказаны немедленно, но вместо этого Бог долготерпит, а потом еще Сам умирает ради спасения грешников, претерпевая от них глубочайшие страдания. Мы слышим, как Христос говорит: «Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9, 56). Следовательно, Бог не желает удовлетворять Свою справедливость вечным адом, Он желает любить и любит. Поэтому в православии никогда не было дилеммы между божественной любовью и справедливостью: оно всегда хранило евангельский образ Бога, Который любит, и не желает ничьей гибели во имя ложно понимаемой справедливости.

37. Следовательно, многие возражения адвентистов относительно вечности ада снимаются, если обратиться к православному учению. Бог и его святые не радуются страданиям грешников в аду: они могут только желать их спасения, ибо их любовь к грешникам никогда не иссякает. Бог не отправляет грешников в ад, ибо Он желает отправить всех в рай, если они сами хотят этого. Бог не является Верховным Мстителем, и Он не может наслаждаться бесконечными муками отступников или «удовлетворять» Свое правосудие. Бог не приготавливает грешникам огонь: Он приготовил для них только любовь, которую они со злобой отвергают. В православии участь грешников от момента их смерти до Суда может быть изменена при условии их свободного согласия и по молитвам Церкви (поэтому православным чужда католическая идея чистилища: страдания как таковые не очищают грешника, если он не желает очищения; или же нужно считать, что и страдания как таковые в вечной геенне тоже очищают грешников независимо от их желаний: если же нет, то получится, что Бог подвергает грешников страданиям ради страданий, что нечестиво). Иначе получается дублирование частного суда всеобщим. Понятно, что грехи, как и святость, продолжают жить и после смерти соответствующих людей: на этом основано различие в блаженствах или муках после частного суда и последнего. И святые на небесах, и грешники в аду находятся только в преддверии блаженства или мук, которые в совершенстве наступят после Страшного Суда. Разумеется, православие никогда не воспринимало «гнев Божий» антропоморфно, как ненависть, направленную к людям: Бог только любит, но, уходя от Его любви, грешники приближаются к стране гнева, хотя Господь все равно желает их спасти.

Можно отметить, что в этом вопросе адвентисты иногда довольно близки к православию. Критикуя юридический образ «ада без любви», Норман Галли утверждает: «Говорить, .. что Бог делает это, потому что Он ненавидит их, и что Он вечно будет им мстить – значит принять тот образ Бога, который сатана всегда навязывал вселенной»¹⁶⁹¹. Такое воззрение об аде, пишет Галли, «вызывает сомнение в Божьей справедливости. Многие богословы кальвинистского крыла Реформации решают этот вопрос, ссылаясь на скрытое определение *Deus absconditus*, или скрытого Бога за Христом»¹⁶⁹². В том все и дело: двоящийся образ Бога у протестантов не может довести до добра. То Бог у них желает спасти всех, но Своей скрытой волей Он отправляет часть людей в ад без всяких условий; часть Он желает любить, а скрытой стороной Своего существа желает мучить вечно другую часть. Чтобы выйти из этого лабиринта, протестантам следовало бы отказаться

от теории спасения, в котором не участвует человек: спасение, в котором нет нашего участия, неизбежно приводит к вечному аду, в котором тоже нет нашего участия; Бог спасает нас без нас, - следовательно, Он и мучит нас без нас, - таков этот дьявольский силлогизм. Несправедливое спасение неразрывно увязывается с несправедливым осуждением. Если мы отвергаем второе, то как можно придерживаться первого?

Профессор Галли по поводу вечной участи людей так формулирует адвентистскую позицию: «Различие между спасенными и погибшими определяется тем, разделены они с Богом или нет. Спасенные останутся с Богом, потому что они приняли смерть, которую Христос претерпел за них. Но погибшие будут разделены с Богом, потому что они отвергли эту смерть .. Он не навязывает решения той и другой группе и, следовательно, не предопределяет их судьбу. Бог не издает вечного указа, предопределяющего для одних спасение, а для других гибель. Это было бы несправедливо, потому что это игнорировало бы человеческую свободу откликнуться на Божью любовь ко всему человечеству. Жизнь — это испытательный срок, дающий человеческим существам возможность ответить Ему, руководствуясь свободой, данной им Богом .. это определяет, будем ли мы радоваться с Богом в вечности или нет. Бог не спасает погибших потому, что они не выдержат Его присутствия. По Своей милости Бог позволит им быть отлученными от Него навсегда, потому что быть на небе для них было бы равносильно тому, что жить в аду. Они оставались бы вечно несчастными в присутствии безграничной чистоты. Напротив, спасенные будут наслаждаться Его присутствием вечно. Справедливый и любящий Бог не находит радости в том, чтобы делать людей несчастными. Предположение, что Он будет вечно радоваться мукам Своих детей в аду, - это самое абсурдное искажение Божьего характера»¹⁶⁹³.

Все это весьма напоминает православную позицию. Я рад, что адвентисты пытаются отвергнуть кальвинизм в этом вопросе, и согласен практически со всем, кроме доктрины уничтожения грешников. Какие для нее основания, кроме неправильно толкуемых библейских текстов, при условии, что и православные, и адвентисты, отвергают кальвинистскую позицию? Адвентисты говорят: зачем воскрешать людей, чтобы они потом вечно горели в аду? Можно задать встречный вопрос: а зачем воскрешать людей, чтоб их потом уничтожить? Но православие отрицает, что Бог воскрешает людей только для того, чтобы судить их, а затем отправить навечно в ад, - это и есть западный юризм в худшем из вариантов. Мы воскресаем, потому что воскрес Христос: т.е. Бог нам дарует воскресение. Но Бог никому не дарует ад и вечные страдания. Другое возражение адвентистов кратко формулируется так: будет ли для вас рай раем, если для ваших близких ад навсегда останется адом? — «Подумайте о бабушке, чей внук лежит в больнице, страдая от лейкемии. Будут ли небеса для нее радостью?»¹⁶⁹⁴. Надо сказать, что такие вопросы возникают не только у адвентистов: они встречаются и у православных авторов.

Для примера возьмем рассуждение митрополита Антония Сурожского: «представьте себе Царство Божие, в которое вошли беленькие, а снаружи остались черненькие, - скажем, овцы и козлища. Каково будет овцам-то в Царстве Божьем? Когда вы думаете теоретически: «овцы и козлища», вас это не особенно волнует, потому что вы никогда ни овцой, ни козлищем не были. Но если себе представить реально: вот, тебя пустили в Царство Божие, а твоего мужа, твою мать или сестру определили в царство тьмы — каково тебе будет в этом Царстве Божьем? Выйти из положения, как Фома Аквинский выходит (говоря, что тогда мы поймем, что Бог справедлив и все, что Он делает, - правильно), невозможно, недостаточно, потому что я, может быть, и скажу, что Бог во всем прав, а душа-то моя будет разрываться. А если она не будет разрываться, значит, во мне любви не так уж много, раз я могу забыть самых родных»¹⁶⁹⁵. Но митрополит Антоний не отрицает вечность ада и бессмертие души. Ситуация, описанная им, несколько гипотетична: Бог судил, что ваши близкие в аду, а ваше сердце чувствует от этого боль, внутреннее несогласие, - так неужели бесконечно милосердное сердце Бога соглашается с этим, или вы милосерднее Господа?! Странно и то, что воля святых в раю на каком-то этапе вдруг не совпадает с волей Бога во время Суда: какая же это святость, если ваша воля вдруг начала противоречить воле Всевышнего?

Но вернемся к адвентистской концепции уничтожения. Допустим, что Бог уничтожит всех грешников мгновенно, включая сатану (кстати, где в Библии учение об уничтожении сатаны и бесов? оно ведь противоречит учению о бессмертии ангелов, в том числе, и падших, которое вроде бы признают адвентисты). Но где же тогда справедливость? В этом случае была бы совершена радикальная несправедливость: при условии смертности души, получилось бы, что грешники вообще не были бы наказаны, - они были ничем, их тут же воскресили и опять обратили в ничто, - какие-то странные игры! Норман Галли предлагает такой выход из положения: «уничтожение не является мгновенным, но наступает после процесса наказания, где такие личности, как Гитлер и Сталин, принимают более продолжительное и сильное наказание»¹⁶⁹⁶. Если уж Галли так жаждет справедливости, то наказание-уничтожение Гитлера и Сталина могло бы быть более сильным

и при одинаковой продолжительности с наказанием других.. Такой выход начинает напоминать традиционную концепцию ада: здесь временное наказание с уничтожением противопоставляется вечному наказанию (вечному уничтожению?). Таков адвентистский компромисс идеи вечного ада с идеей уничтожения*. Но проблему справедливости и милосердия такое воззрение все равно не решает: что милосерднее, - вечные мучения или уничтожение? Если адвентисты отвергают Бога, вечно мучающего Свои создания, то намного ли лучше Бог, Который уничтожает их? Если адвентистов заботит сохранение милосердного облика Бога, то неужели «милосердное уничтожение» - это реальный выход?!

38. Уничтожение может казаться нам гуманным, но в иной ситуации. Допустим, кто-то пристрелил безнадежно больную собаку. Но у собаки нет бессмертной души, она не сотворена по образу и подобию Божьему, у нее нет посмертной участи. В случае с людьми уничтожение из милосердия не кажется актом добросердечия. Адвентисты наверняка, как и все христиане, против эвтаназии, умерщвления безнадежно больных. Но то, что они предлагают, напоминает вечную эвтаназию. Такое «уничтожение навсегда» возможно только в случае насилия со стороны Бога. Адвентисты критикуют кальвинистский образ ада как раз за то, что Бог не соблюдает свободу человека, и отправляет его навечно в ад по непонятным причинам. Но уничтожение есть тоже сокрушение свободы выбора: человек выбрал грех, и Бог уничтожает этот выбор, превращая его в ничто. Таким образом, воскрешается кальвинистский образ Бога. Дискуссия о гуманности вечного или временного ада начинает напоминать спор о том, что гуманнее: смертная казнь для жесточайших преступников, или пожизненное заключение? Адвентисты выбирают смертную казнь, остальные – пожизненное заключение. Противники смертной казни обычно говорят, что не исключена возможность ошибки. Но Бог никогда не ошибается, поэтому данный аргумент здесь не подходит.

Проблема в ином: в православии Бог всегда любит грешников, и потому всегда стремится исправить их, - но какое исправление в уничтожении? Это означало бы признать неискоренимость грешника и победу ада, некое «бессилие Бога»: уж если не удалось вас исправить, так Я вас уничтожу. Никакой любви Божьей не видно за версту. В протестантизме между Богом и человеком юридические, почти что контрактные отношения: Бог как бы говорит грешникам, - Я вас любил, Я давал вам возможность исправиться, но раз вы не хотите, - Я разрываю контракт о любви, и вы получаете по заслугам. В этом смысле разница между адвентистами и остальными протестантами только в том, сколько по времени Бог наказывает людей. Показательна такая цитата из Нормана Галли: «Искупленные удовлетворены тем, что Бог был справедлив в Своем суде. Они видят, что такие люди не способны общаться со святым Богом.. Погибшее множество восстает из могилы, чтобы принять справедливое наказание»¹⁶⁹⁷. Ну и чем это отличается от кальвинистов: у одних святые удовлетворяются вечными мучениями грешников, а у других – их уничтожением. Поэтому адвентистская позиция ничего не меняет по сути.

Если адвентисты заботятся о том, как будут блаженствовать святые в раю, в то время как их родные окажутся в аду навсегда, то ведь уничтожение не распутывает этот узел: будет ли вам хорошо в раю, если вы знаете, что ваши родные попросту уничтожены? Будете ли вы счастливы, наблюдая сам процесс их уничтожения? Если да, то куда подевалась ваша христианская любовь, где ваше сострадание? Это решение по принципу: нет человека, нет проблемы. Мне кажется, здесь присутствует некий эгоистичный сентиментализм: как больно будет в раю, если мы будем вечно созерцать страдания близких в аду; так уж лучше Господь уничтожит их, чтобы нам не было так больно, - с глаз долой, из сердца вон? К тому же, теперь за уничтоженных грешников можно и не молиться, - меньше «расходов» на милосердие: главное, что мне хорошо, а про остальных как-то не хочется думать, да и что о них думать, ведь их же нет! Но если вы таким путем

* Недавно англиканский епископ Райт предложил новый компромисс тех же идей. Вот что он говорит: «за последние два столетия в западных церквях.. произошел значимый сдвиг в сторону универсализма – это объясняется глубоким отращиванием к идее камеры пыток посреди двора наслаждений, концлагеря посреди прекрасной страны, к мысли, что к радости блаженных примешивается созерцание мучений нечестивых.. Когда человек отдает свое сердце чему-то иному, нежели Бог.. он все слабее отражает образ Божий.. человек может спускаться по такой дороге все ниже.. так что после смерти он станет, в силу собственного выбора, существом, которое некогда было человеком, но теперь уже им не является, творением, которое начисто утратило образ Божий.. такие люди моментально оказываются не только за рамками надежды, но и за рамками сострадания. И тут не нужно концлагеря в прекрасной стране.. Творения, которые продолжают существовать, никак не отражая своего Создателя, уже не могут вызывать ни в себе, ни в других естественного сочувствия» (Райт Т. Главная тайна Библии. - С.225,227). Читая это, в который раз ощущаешь «головной» характер западного христианства: усилия богословов тратятся на то, как придумать формулу, позволяющую обойти теологические затруднения. Допустим, люди, перестали быть людьми в вечном аду: но разве это отменяет любовь к ним? Человеческому сердцу жалко все творение Божье, даже если оно пало очень низко. Райт решает «проблемы ума», но «проблемы сердца» остаются. Если кто-то перестал быть вашим другом, вы, что, перестанете его любить? Какая мать перестанет любить своего ребенка, если ей сказать: он теперь - урод, он потерял образ Божий? И потом, смысл вечных страданий в Писании именно в том, что люди страдают, не потеряв образ Божий до конца, оставаясь людьми, отвернувшись от Бога: в человеке не может полностью уничтожиться образ Божий, иначе это означало бы полную победу смерти над жизнью, дьявола над Богом; может, протестанты и могут в соответствии с пессимистической антропологией реформации мыслить полное «стирание» образа Бога в человеке, но православные - нет. Собственно, Райт предлагает частичный аннигиляционизм: адвентисты говорят о полном уничтожении грешников, а Райт - об уничтожении образа Божьего, но велика ли разница; и там, и там, одна логика - нет человека, нет проблемы, и не надо никого любить в страданиях. Логика нехристианская. Да, камера пыток и концлагерь посреди «райских наслаждений» - это чудовищно. Но ведь Писание и Церковь, в отличие от западных христиан, не предлагают подобных образов: Бог никого не пытает - просто есть люди, которые не хотят Его любви: в этом и состоит их самое ужасное вечное мучение. Однако Он и Его святые продолжают любить тех, кто вечно страдает. Как это совместимо с блаженством в раю? Так же, как смерть на Кресте Христа совместима с бесстрастностью Бога и Его невозможностью умереть. Все остальные вопросы остаются без ответов; ответы - в тайне божественной любви и милосердия.

пытаетесь отделаться от страданий близких, то где же ваше христианское сердце? Неужели Бог, уничтожая грешников, стремится лишить вас «лишних» поводов к милосердию?! Если вы считаете такую ситуацию нормальной, то ваше место не в раю, а в другой обители. В данной ситуации лучше разобрался протестантский теолог Уильям Баркли, хотя он и придерживается учения о спасении всех, отрицая вечность ада: «ни один отец не нашел бы счастья в уничтожении членов Его семьи»¹⁶⁹⁸.

В этом плане концепция «пожизненного заключения» вместо «смертной казни» кажется более гуманной. Люди, защищающие пожизненное заключение на земле, мотивируют это тем, что данное наказание дает возможность преступнику исправиться, а смертная казнь не исправляет никого. Здесь опять мы видим два разных взгляда на наказание: в одном случае цель наказания – просто возмездие, в другом – попытка исправить человека. Возможен и промежуточный вариант: пожизненное заключение, осуществляемое с целью только возмездия. Думается, что протестанты выбирают этот последний вариант, адвентисты – уничтожение, православные – «пожизненное заключение» с целью исправления. Но здесь нужна оговорка: наказание «пожизненным заключением» (геенной) нельзя понимать в односторонне юридическом аспекте. Западные христиане привыкли понимать наказание просто как возмездие со стороны Бога, бездушный принцип справедливости. В православии же другой взгляд: грешник сам уходит от Бога в страну призраков, - это и есть наказание. Но милосердный Бог и здесь не оставляет его, давая ему возможность вернуться к Богу, - в этом состоит терапевтическая сторона наказания. Итак, наказание – терапия: у милосердного Бога не может быть другого наказания. Поэтому «пожизненное заключение» нельзя понимать буквально: Бог не тюремщик, Он никого не заключает в тюрьму. В вечную тюрьму каждый заключает себя сам, своими грехами: собственно, грехи и есть тюрьма, изоляция себя от Бога. Но Бог никогда не изолирует Себя от грешников, никогда не оставляет их: даже в геенне огненной. Бог, Который может оставить грешников в какой-то момент, не является Богом любви.

Слова «Идите от Меня проклятые...» (Мф. 25, 41) и подобные им, нельзя противопоставлять всему Новому Завету: ведь сказал их Тот, Кто молился за Своих врагов даже умирая на кресте, - неужели же Он изменит Себе на Суде и после него?! Продолжая рассуждения, можно сказать, что в этом «пожизненном заключении» Бог выступает как Врач, а грешники – не столько преступники, сколько больные. Итак, вечный ад – это вечная больница, вечное терапевтическое отделение, где больные не излечиваются только потому, что они вечно упорствуют в своем отвержении Его терапии. Но, несмотря ни на что, Он вечно жаждет излечить их. Возникает закономерный вопрос: какой смысл лечить безнадежно больных, если Бог знает, что они все равно не излечатся? Но ведь Бог обращается с вестью о спасении ко всем людям, хотя Он еще до сотворения мира знал, кто примет Его весть, а кто - нет. Любящий Бог не может поступать иначе. Если придерживаться логики о бесполезности обращения к тем, кто все равно его не примет, то легко перейти на позиции кальвинизма: к одним Бог обращается «искренне», а к другим - «неискренне»; одних Он привечает, а мимо других - проходит. Настоящий Бог никогда не проходит мимо, ведь Он не прошел мимо Креста.

39. Норман Галли выдвигает еще один аргумент против вечности ада: «Вечный ад означает, что вселенная навечно разделена надвое. Добро и зло будут сосуществовать, будто бы Бог не сильнее зла»¹⁶⁹⁹. Бог, конечно, сильнее зла. Но парадокс состоит в том, что если Бог внешним актом уничтожает зло, то тем самым признает бессилие по отношению к злу. Цель Бога не в том, чтобы уничтожать творение, свернувшее на дорогу зла (тогда почему бы не ликвидировать сатану в самом начале, и избавить первых людей от искушения?), но в том, чтобы преобразить творение, очистить его от зла. Бог стремится к очищению, даже если нечистая тварь этого не желает. А здесь Бог отказывается очищать и просто уничтожает, - это не победа, а, скорее, поражение. Интересно, что митрополит Антоний, несмотря на радикальное отличие его взглядов от адвентизма, предлагает схожий аргумент: «Цель сатаны – создать независимое от Бога, самостоятельное вечное царство. Вечный ад в этом смысле – победа для сатаны: параллельно с Богом он осуществит то, чего хотел, он будет нераздельный царь вечного, совечного ада. Это непонятно»¹⁷⁰⁰. Однако, вечный ад не является некой независимой от Бога областью, и сатана в ней не правит. В вечном аду все равно правит Бог, присутствуя там как Врач, пытаясь вылечить ненавидящих Его больных. Понимание вечного ада как совершенно независимой области возможно, если считать, что Бог не присутствует в аду и ограничивается только раем. Но Божья любовь есть и в геенне, и никакое зло не может ее одолеть.

Поборники справедливости скажут: так все-таки, как совместимость вечные страдания с временностью грехов? Если рассуждать юридически, то никак. Но Бог сотворил человека для того, чтобы он унаследовал божественную вечность. Если человек не хочет этой вечности, то он выбирает вечность без Бога. Бог же всегда жаждет только одного: чтобы человек был с Ним, т.е. Он не жаждет уничтожения или вечного наказания. Поэтому юридическое решение проблемы невозможно. Бог не выбирает вечный ад как некий

справедливый вариант наказания, - Он выбирает только вечный рай, - ад выбирает сам человек. Бог никогда не прибегает к насилию, - поэтому вариант уничтожения не подходит, - это означало бы уничтожить образ Божий в человеке, и признать его сотворение неудачей: раз уж ничего путного из вас не вышло, то я вас лучше уничтожу. Вечный ад – это не неудача Творца, но неудача творения. Можно сказать и так: с юридической точки зрения вечный ад несправедлив. Но это не отсутствие справедливости у Бога, а несправедливость грешников. Ибо это несправедливо – не любить Бога и людей, не любить все творение Божье.

Что же представляет из себя вечный ад? Адвентист Галли говорит, что если бы грешники были допущены в присутствие Божье, они были бы несчастны, пребывая рядом с Его безграничной чистотой: быть на небе для них равносильно аду. Похоже говорит и митрополит Антоний: если вы введете грешника в рай, где ему все чуждо, то это будет ад. Но и это и есть ответ на вопрос о вечном аде. Т.е. грешников не нужно специально помещать в ад, в какое-то особое место: рай для них и есть ад. Больше никакого ада нет. Конечно, Бог не вводит грешников в рай насильственно, и не очищает против их воли. Сторонники концепции о спасении всех, пытаясь избежать кальвинистского образа Бога, незаметно реанимируют этот образ: получается, что Бог должен употребить насилие, чтобы спасти всех. Но, как сказал однажды Клайв Льюис: а если они не захотят? Не случайно, что адвентист Галли с симпатией цитирует авторов-универсалистов (сторонников апокатастасиса): и там, и там Бог в конечном итоге прибегает к насилию, чтобы устранить зло, свобода творения оказывается уничтоженной. Поэтому нельзя спешить с отрицанием вечности ада. Для понимания вечности ада можно воспользоваться образом св. Исаака Сирина: нет параллельного огня ада, - есть только огонь Божьей любви. Стало быть, нет параллельного раю сепаратного ада: есть только вечный рай, но для грешников вечна только их полная чуждость этому раю. Что такое рай? – место Божьей любви. Для нее есть место везде, но не везде есть место для любви к Богу. Вот там, где нет места для любви к Нему, - и есть вечный ад. Т.е. ад – это не ад со стороны Бога, как если бы Он создал его. Ад – это рай со стороны грешников, которые мучаются от неспособности полюбить хоть кого-нибудь или что-нибудь. Они, возможно, действительно мечтали бы о собственном уничтожении, но Любовь не желает их уничтожать: разве можно уничтожить тех, кого любишь?

Мне кажется, что многие представляют вечный ад как некое антибытие, полностью отгороженное, оторванное от Бога. Но такого просто не может быть. Такой взгляд является манихейским дуализмом света и тьмы. Бог есть Бытие, и тот, кто отвергает Его, склоняется к небытию, но не может достичь абсолютного ничто. Ад – это не параллельная вселенная. Вселенная одна, и в ней есть рай. В нем Бог предлагает всем дар любви: тот, кто отсекает от себя эту любовь, находится в аду. Бог никого не изолирует и не отчуждает от Себя: в этом смысле все есть рай, везде есть Любовь. Но существуют те, кто желает двигаться только вдаль от Господа: в этом смысле есть вечный ад и ненависть. Бог не может отвернуть Свой любящий лик от кого бы то ни было: разве это не вечный рай? Но если кто-то окончательно отвернулся от Него – разве это не вечный ад? Бог всем сообщает причастие Своей жертвенной любви, и поэтому рай вездесущ; но для тех, кто не хочет быть причастным, есть только вечный ад. Можно сказать, что ад здесь – бесконечное убывание рая. Не противоположное раю, как не бывает ничего и никого противоположного Богу, но отвержение рая вокруг себя. Ад – это небытие в раю. Если есть только огонь божественной любви, то все – рай и нет никакого «антиогня». Но есть холодная ненависть демонов и грешников, для которых этот огонь – ад, хотя этот огонь – огонь любящего Бога, желающего всех спасти. Парадокс состоит в том, что все в раю, т.к. ко всем Бог обращает Свою любовь, но некоторые вечно горят в аду, т.к. постоянно обращаются к злу и небытию. Природа рая от этого нисколько не меняется – она абсолютно чиста, но те, кто нечист среди этой чистоты – в аду и не входят в рай, не оскверняют его, оскверняя лишь себя.

Ничто нечистое в рай не войдет, - это вечная истина. Грешники не входят в рай, - вечный рай вокруг них, но они как черные безжизненные столбы в пламенном океане божественной любви не дают ей войти в себя; все «внутри» Любви, но не у всех внутри любовь, поэтому часть – «снаружи», и никогда не попадет «внутри». Вот это и называют вечным адом. Бог мог бы войти в их души: Он бесконечно стучится в эти двери, но они бесконечно закрыты. Поскольку Он стучится – это рай; поскольку они закрыты – это ад. Западным христианам нужен другой ад. Для сравнения можно привести мнение лютеранского теолога Мюллера: «Как место осужденных находится везде, где Бог являет Свое вечное карающее правосудие, так и место блаженных присутствует повсюду, где Бог являет Свою вечную благодать и любовь»¹⁷⁰¹. Но для православия кощунственно такое «раздвоение личности» Бога. Бог везде являет Свою любовь, т.е. везде «место блаженных», но тот, кому отвратительно это место, находится в «месте осужденных». Нет никакого «отдельного ада» Божьей справедливости без любви, - есть только рай Божьей любви. Ад не там, где «заканчивается»

любовь Бога, но там, где заканчивается любовь демонов и людей. Вечный ад – это навсегда потерянный рай.

Рай - это вечное ниспослание божественной любви и милосердия; ад - вечное неприятие милости Божьей. Это происходит в одном и том же месте, но поскольку вечно падающие чужды милосердия, они находятся в области умаления бытия, но никогда не достигают совершенного ничто, ведь всегда горит вечным пламенем Его любовь. В концепции адвентистов, напротив, допускается абсолютное небытие, т.к. Бог уничтожает грешников, и в этом уничтожении исчезает Его милосердие: уничтожают не зло, но злые личности, и тем увековечивают зло, ибо Бог действует не как Высшее Добро. Галли говорит, что Божья любовь теряется в вечном аду. Все наоборот: это вечный ад теряется в Его любви. Грешники стоят посреди Его любви, и понимают, что они потеряли, и что они не могут обрести: таков ад. Адвентистский профессор утверждает: «Вечные последствия Голгофы и вечный процесс ада взаимоисключающи. Христос Голгофы не является Богом вечного ада»¹⁷⁰². С этим можно согласиться в том смысле, что Бог не отправляет людей в ад и не мучает их. Но ведь именно у адвентистов последствия Голгофы не вечны. Если Бог уничтожает грешников, то он уничтожает и плоды воскресения. Уничтожение после смерти и после Суда, которое пропагандируют адвентисты, является «аннигиляцией» воскресения. Да, Голгофа исключает ад, но ведь в аду те, кто исключает Голгофу... Разве Тот, Кто на Голгофе, может ее навязывать?!

40. Если мы отрицаем, что Бог вечно обращается к грешникам с даром спасения, то это напоминает взгляды протестантов: не нужно, дескать, молиться за умерших, поскольку мы не можем изменить их судьбу. Поэтому и Бог у протестантов представляется по этому образцу: в какой-то момент Он якобы говорит, - все! грешников нельзя спасти, поэтому Я даже не буду пытаться это сделать, - они ведь совершенно безнадежны! Нет, господа, Бог Библии не таков – Его любовь навсегда, на целую вечность. Но все-таки: как же могут быть счастливы святые в раю, когда грешники мучаются? Этот вопрос из разряда вечных. Можно спросить: как счастлив Бог, если люди страдают на земле, причем среди них есть невинные младенцы. Если адвентисты берутся «здесь и сейчас» разрешить эти вопросы, то им следует помнить, что это вечная проблема теодицеи: если есть Бог, то откуда зло? А если Его нет, то откуда добро? Как быть с теми, кто родился в нехристианских странах и ни разу не слышал о Христе: они что, уже обречены на ад? Если да, то не является ли это реабилитацией кальвиновского предопределения? Никто не отрицает, что спасение только во Христе, но что будет с этими душами? Захотел бы кто-нибудь из нас отправить их в ад? Тем более не желает этого Бог. Лейбниц был великий философ и человек выдающегося ума, но и он, написав сотни страниц по проблеме теодицеи, не смог разрешить ее, поскольку рационально она неразрешима. Сейчас не существует рационального ответа, но после Суда исчезнут все вопросы.

Что же можно сказать? Иногда кажется, что адвентисты понимают слово «счастье» несколько одно-сторонне, как некую беззаботность. Но счастье - это не греческая атараксия. Мы знаем, что святые были счастливы с Богом уже здесь, на земле, хотя вокруг - бездна страданий. Бог вечно рад спасению и одной заблудшей души, хотя вокруг - миллионы погибающих душ. Мы забываем, что Бог – вечная любовь и вечное сострадание. Вспомним один эпизод из жития старца Силуана. Однажды к нему пришел некий монах, который говорил, что Бог накажет всех безбожников, которые будут гореть в вечном огне. Это воззрение доставляло удовольствие монаху. Преподобный Силуан спросил его, будет ли он спокоен, если, находясь в раю, увидит, как кто-то мучится в огне? Тот ответил, что они сами виноваты. На это старец со скорбью сказал: «Любовь не может этого понести... Надо молиться за всех»¹⁷⁰³. Может ли прекратиться молитва о спасении всех? Нет. Если только все спасутся. Стало быть, молитва за всех не прекратится и в вечном раю. Но неужели, спросите вы, Бог не ответит на эти молитвы? Он в Своей неиссякаемой любви всегда отвечает на них, но грешники говорят Ему «нет». Может ли Бог спасти всех? Да, если все расскаются. В этом смысле апокатастасис возможен. Но это не значит, что он обязательно будет. Все понимают, что одного прощения мало. Здесь ясно осознаешь, как неверно протестантское учение о декларативном спасении. Да, Бог может объявить грешника спасенным, чтобы изъять его из вечного ада, но как сам грешник к этому отнесется? Нужно ли ему это декларативное помилование, желает ли он сам измениться? И какой смысл в спасении, если не желает? Западные христиане, в особенности, протестанты, всегда склонялись к жестоким концепциям ада: ад как вечное отмщение. Восточные христиане, напротив, иногда могли склоняться к идее спасения всех. Апокатастасис как нечто неизбежное был осужден, но существование таких теорий свидетельствует о том, что в православии смотрели на ад более оптимистично. Различие в трактовке ада уходит корнями в разные образы Бога: любящий Отец в одном случае и справедливый Судья в другом. Однако те протестанты, которые сегодня склоняются к концепции всеобщего спасения, делают это не по причине переизбытка христианской любви, но, скорее, от маловерия и либерального гуманизма: так не хочется, чтобы кто-то страдал, даже если

этот кто-то не желает, чтобы его спасали. Кроважадные тираны минувшего века заставляют их содрогаться от кальвинистских концепций ада, но ничего более христианского они не в состоянии предложить, кроме обычного всепрощения. На деле это только увеличивает зло, и население ада продолжает расти. Если все обязательно спасутся, то зачем делать добро?

41. Относительно других концепций адвентизма нет нужды говорить подробно. Многое здесь увязано с историей этой конфессии. Как известно, адвентизм начался с троекратного неправильного предсказания Второго Пришествия Христа: один раз в 1843 году и дважды в 1844 году. Казалось бы, это должно привести к распаду этого движения: если в основании его лежал обман, о каком возвращении к истине можно говорить? Но не тут-то было. Все как в кино: шеф дает нам возможность реабилитироваться. Для спасения репутации адвентисты придумали учение о небесном святилище: один обман вместо другого, ибо эта доктрина совершенно не нужна им самим, т.к. спасаются они, как и все христиане, Жертвой Христовой. В небесном святилище находятся ветхозаветные святыни: ковчег, а в нем манна, скрижали и жезл Аарона. Якобы Христос вошел в это святилище в 1844 году вместо прихода на землю. Почему Господа не пускали к этим ветхозаветным святыням 19 веков совершенно непонятно: Его всемогущество на небесах ограничено?! Вот уже 160 лет Христос ведет следственный суд и изучает грехи людей. Он должен показать «следственное дело» ангелам, поскольку они, очевидно, не доверяют Ему (!), требуя отчета. Но, оказывается, небесное святилище можно осквернить. В качестве осквернителя, понятное дело, выступает .. Папа Римский.

Что тут сказать? Довольно разработанная мифология. Ангелы веками могут на небесах успешно противиться Творцу – что за сказки? Если они веками не доверяют Ему, то это уже сопротивление: откуда оно? Если Христос за 160 лет не может исследовать дела людей, то Он не всеведущий Бог, а, скорее, один из ангелов. Христа превращают в какого-то бюрократа, который за сотни лет не может разобраться в следственных делах. По сходному поводу один адвентист сказал: «Я не хочу тысячу лет заниматься рассмотрением записей жизни людей!»¹⁷⁰⁴. Конечно, такой взгляд на Христа богохулен. Кроме того, Библия ничего не говорит о некоем третьем суде, который начался почему-то во время несбывшегося пророчества адвентистов в 1844 году: есть только два суда, – частный после смерти, и всеобщий Суд. Как Папа Римский или вся католическая церковь могут осквернить небеса, после чего их нужно очищать (!), я не знаю. Концепция осквернения небес противоречит Писанию. Зато у адвентистов получается неплохой триллер, в котором с ними могут соревноваться разве что свидетели Иеговы, да еще Дэн Браун. Может быть, всем сторонам объединить свои силы? Наверняка выйдет мировой бестселлер, супердушераздирающая история про козни Ватикана. Назвать можно так: инквизиция в раю. Нам сейчас так не хватает сказок в стиле фэнтези!

42. Адвентисты отличаются от остальных христиан тем, что активно занимаются вычислениями: пахнет самой настоящей нумерологией. Первый пример – это трактовка ими Дан. 8, 14, где говорится об очищении святилища через 2300 вечеров и утр. Адвентисты считают, что речь идет о периоде с 457 г. до Р.Х. по 1844 год, когда возник адвентизм, и когда Христос якобы вошел в «небесное святилище»¹⁷⁰⁵. Адвентисты говорят, что день нужно приравнять к году согласно Числ. 14, 34. Однако не очень понятно, почему этот период нужно отсчитывать именно с 457г. до Р.Х.? Чтобы окончательная дата сошлась с началом адвентизма? Ссылка на Дан. 9, 25 неубедительна: даже если считать, что это пророчество об автономии, данной иудеям Артаксерксом, то почему мы должны относить это место к Дан. 8, 14? Особенно сомнительным является приравнение 2300 вечеров и утр к 2300 годам. Подобное выражение встречается в Быт. 1, 5: «И был вечер, и было утро – день один». Как видите, здесь это понимается как один день, но не год. Ссылка на то, что пророческий день всегда равен году некорректны. Христос тоже пророчествует, что воскреснет на третий день: что же, Он воскрес на третий год?! Кроме того, один день в Писании вообще может иметь разную символику, вплоть до тысячи лет (см. 2 Пет. 3, 8). К тому же, адвентистская трактовка противоречит практике толкования этого фрагмента в христианской истории. Уже св. Ефрем Сирий трактует этот отрывок так: «Итак, в продолжение такого числа дней Антиох будет владычествовать над Иудеями»¹⁷⁰⁶.

Такой трактовки придерживаются и современные протестантские авторы. Вот цитата из баптистского теолога: «Этот период составляет 6 и 1/3 года утренней и вечерней жертвы агнца (Исх. 29, 38-39). Пророчество точно назвало период времени преследований Антиоха, с 6 сентября 171 года до Р.Х. по 25 декабря 165-164 гг. до Р.Х. После его смерти иудеи праздновали очищение святого места»¹⁷⁰⁷. Итак, адвентистская трактовка, мягко говоря, очень натянута: пусть приведут хотя бы одну цитату из Библии, где «вечер и утро» понимались бы как год. Ссылки на Дан. 8, 17, где говорится о «конце времен», легко устраняются в 19-м стихе, где речь идет о конце «определенного времени». Тут опять возникает параллель с иеговистами. Как и адвентисты, они любят вычислять дату Второго Пришествия. Основатель иеговизма Чальз Рассел тоже был не прочь «дешифровать» книгу пророка Даниила. Только у него речь шла о 4 главе этой книги. Там говорит-

ся о семи временах безумия царя Навуходоносора. Рассел понял семь времен как семь пророческих лет, затем 365 дней в каждом году «перевел» в 365 лет, и получилось 2520 лет, которые он отсчитывал от 607 г. до Р.Х. (предполагалось, что это дата разрушения храма Соломона, хотя на самом деле храм был разрушен на 20 лет позже). В итоге получился 1914 год – «дата» Второго Пришествия. Интересно, что когда выяснилась ошибка в этих «вычислениях», то иеговисты пошли по знакомой адвентистской дорожке: они объявили, что в 1914 г. было «пришествие Христа в духе», а в 1918 г. Христос якобы вошел в духовный храм и начал его очищать: это считалось началом «предварительного Суда». Сравните это с концепцией «небесного святилища» адвентистов, и вы увидите, что нет ничего нового под солнцем.

Еще один пример адвентистского обращения с числами мы видим на примере их трактовки 1260 дней из Апокалипсиса. Они считают, что это 1260-летний период папского могущества, период преследований «истинной церкви». Этот период охватывает время от 538 г. до 1798г¹⁷⁰⁸. Сами эти даты вызывают смущение. Такое впечатление, что некий адвентист специально выискивал в истории папства даты, между которыми существует промежуток в 1260 лет. Почему этот период должен начинаться именно в 538г.? Освобождение Рима от остготов еще ни о чем не говорит. Трудно назвать конкретный год, когда римские епископы Единой Церкви стали «папством». Отделение западных христиан от православия произошло в 1054г. Учение о непогрешимости папы официально принято в 1870г., хотя существовало и много раньше, но где доказательства, что оно появилось именно в 538г.? Что касается светского могущества пап, то здесь тоже будут сложности с конкретными годами. Ясно одно: зенит могущества папства пришелся на 13 век. 1798 г. выбран адвентистами потому, что папа Пий VI был арестован по приказу Наполеона. Это, дескать, был смертельный удар по католической церкви. Эта дата также условна. Зависимость от светской власти была в истории папства и раньше: всем известен период авиньонского пленения пап, когда они находились в рабской зависимости от французского короля. Светскому могуществу пап был нанесен непоправимый удар еще в эпоху реформации и становления национальных государств. Кстати, после ареста и смерти Пия VI, Папская область была восстановлена, и на престол вступил Пий VII. Нельзя сказать, что это было главное событие в истории папства.

Заметим, что и сами адвентисты в своей трактовке роли католичества не слишком последовательны. Например, Норман Галли говорит, что «никогда католическая церковь не обладала таким авторитетом»¹⁷⁰⁹. Я не очень понимаю: то католикам нанесен смертельный удар еще в конце 18 века, а то, спустя 200 лет они обладают невиданным прежде авторитетом. Вы определитесь, господа. Адвентисты считают, что это исполнение пророчества об исцелении раны зверя. Но совершенно очевидно, что духовное могущество католичества непрерывно падает как минимум с 15 века, а в 20 веке, в связи с реформами Второго Ватиканского Собора, это падение стало стремительным: так что «рана зверя» не исцелена. Если вы говорите о преследованиях верующих со стороны католической церкви, то не стоит забывать, что и протестанты отличились на этом поприще. Кстати, именно Норман Галли приводит материал по преследованиям протестантами верующих со стороны Кальвина и пуритан. Но адвентисты не могут успокоиться. Они припасли еще один сногшибательный и безошибочный аргумент. Марк Финли видит в титуле папы Vicarius Filii Dei (Наместник Сына Божьего) числовое значение антихриста - 666, если сложить числовые значения римских букв (делает он это несколько сомнительно)¹⁷¹⁰. М-р Финли, но ведь Книга Откровения написана по-гречески! Логично предположить, что имеются в виду числовые значения греческих букв, что и делали отцы Церкви. Среди имен, полученных таким образом, встречается, правда, имя ΛΑΤΕΙΝΟΣ (римлянин), но оно обозначает в лучшем случае предшественников антихриста, а не его самого, поскольку среди этих имен встречается и имена ΜΑΟΜΕΤΙΣ (Магомет) и ΣΑΞΟΝΕΙΟΣ (саксончик)¹⁷¹¹, хотя и основатель ислама, и Лютер (саксончик, т.к. он родился в Эйслебене, в Саксонии) могут считаться лишь предтечами антихриста.

Кроме того, отождествление папы с антихристом, как многократно отмечалось, сопряжено с большими сложностями. Антихрист один, а пап много. Ниоткуда не следует, что антихрист – это некое общество (католическая церковь) или группа лиц (папы). Антихрист дает печать: какую такую дьявольскую печать дают папы? В Отк. 13, 15 говорится о говорящем образе зверя: что, это выступление папы по телевизору?! Я понимаю, что такую трактовку когда-то придумал Лютер, но от этого она не становится более авторитетной: хватит валить всех собак на католическую церковь. Разве адвентисты не видят, что это только на руку врагам христианства вроде Дэна Брауна? Критика католиков - это одно, а попытка чуть ли не во всех их действиях видеть сатану - это шизофрения. 1260 дней понимаемые как 1260 лет также несостоятельны. Во-первых, в Отк. 13, 5 сказано, что Антихрист будет действовать 42 месяца (т.е. 1260 дней): пусть адвентисты поищут в Библии место, где «месяц» трактовался бы как 30 лет. Трактовка дней как года несостоятельна по той же причине. Во-вторых, в Отк. 11, 3 говорится о двух свидетелях, которые будут проро-

чествовать 1260 дней. Согласно самому распространенному толкованию – это Енох и Илия¹⁷¹². Что же, они будут пророчествовать 1260 лет?! Сказано, что их убьет антихрист, и это будет в Иерусалиме (см. Отк. 11, 7-8). Когда римские папы убили Еноха и Илию в Иерусалиме?! Илия и Енох уже проповедовали? И потом, где же ваш протестантский буквализм? Очевидно, что антихрист пародирует Христа. С этим согласны и адвентисты. Но тогда антихрист проповедует столько же, сколько Христос. Что же, проповедь Господа была 1260 лет? Перед нами просто очередная попытка подsunуть трактовку Апокалипсиса под уже известные исторические факты. Такие попытки предпринимались протестантами неоднократно. Тактика сатаны в том и заключается, чтобы направить христиан на ложный след. Вы думаете, что это папа? Тогда при появлении настоящего антихриста вы будете думать, что это не антихрист, а кто-то другой.

43. Адвентисты повсюду в своих книгах ищут знамений второго Пришествия Христа, словно забывая Его предостережения. Весьма удивляет, когда в книге по догматике, встречаешь вдруг подробный перечень знамений Второго Пришествия (с датами, разумеется). Перечисляются: землетрясения в Лиссабоне 1 ноября 1755 года; тьма 19 мая 1780 года на северо-востоке США и метеоритный дождь 13 ноября 1833 года, который наблюдался от Канады до Мексики¹⁷¹³. Первые два «знамения» приурочены к 1798 г., а третье – к 1844 г. Все это несколько забавно. Разрушительные землетрясения встречаются довольно часто: можно подобрать не один пример. Тьма, о которой Христос говорит в Мф. 24, 29 не обязательно означает наступление туч, которое было в 1780 году. Это может быть и солнечное, и лунное затмение, которых не было в описываемое время или вообще нечто совершенно сверхъестественное. И потом, в Евангелии ни слова нет о том, что эти знамения будут видны только с территории Америки. Аналогично и с метеоритным потоком, который опять почему-то был виден только в Америке. Видно, о знамениях было сказано специально для американцев. Мы опять сталкиваемся с попыткой подsunуть библейские пророчества под вычисления адвентистов. Например, указание на землетрясение в Португалии и метеоритный дождь они видят в Отк. 6, 12-13. Но в этой главе говорится о снятии печатей. Кто такой всадник по имени «смерть» на бледном коне, которому дана власть над четвертой частью земли – умерщвлять мечом и голодом (см. Отк. 6, 8)? Опять папа? Кто-то из земных царей? Наполеон? Сталин? Гитлер? Что касается метеоритного потока, то астрономы знают, что есть поток Леониды, который примерно каждые 33 года пересекается с орбитой Земли. Что же, каждые 33 года повторяются знамения Второго Пришествия?! Вообще-то говоря, искать в событиях прошлого точное исполнение библейских пророчеств – занятие хотя и увлекательное, но опасное: слишком велик соблазн того, что вы наконец-то, впервые в истории, правильно истолкуете все пророчества. И тогда появится очередной лжепророк, - как, например, Елена Уайт. Если уж не получилось с пророчеством о Втором Пришествии, то, быть может, получится со знамениями этого Пришествия? Это снова нарушает запрет Христа на знание времен и сроков.

Но адвентисты чересчур увлечены эсхатологией, и в своих изданиях расписывают такие подробности последних событий, каких нет ни в одном исповедании. Конкуренцию здесь могут составить лишь иеговисты. Конечно, таких подробностей нет в Писании, зато есть Елена Уайт. Горделивое желание знать то, что пока знать нельзя, здесь побеждает. Эти повествования адвентистов являются настоящим триллером. Вот для примера цитата: «Спиритизм действует подобно морской пехоте, которая атакует и захватывает плацдарм для всей армии. Зеленые береты сатаны, легионы его духов штурмуют различные религиозные центры по всему миру через «Новый век», харизматическое движение и Христианскую коалицию. Они отличаются друг от друга и, словно три клешни, атакуют с трех сторон»¹⁷¹⁴. Звучит захватывающе! Настоящий роман! Особенно умиляет трогательное единство между оккультистами («Новый век», т.е. «Нью Эйдж»), пятидесятниками и «христианской коалицией» (католики+протестанты?): все силы ада против адвентистов! Я понимаю, что фантазировать на темы Апокалипсиса очень притягательно, но... А вот еще одна сцена из последних времен: «Искупленные собираются в гигантском амфитеатре. Никогда сессия Генеральной конференции не была подобна этой.. Иосиф, Иаков, Давид.. Петр, Павел, Иоанн.. Уиклиф, Гус, Уильям Миллер.. Джеймс и Елена Уайт, а также Иосиф Бейтс находятся среди тех, кто творил историю церкви. Среди них окажутся те, кого вы приглашали – члены вашей семьи и ее предки.. Каждый спешит посмотреть встречу двух Адамов. С одной стороны открывается дверь и появляется пропорционально сложенный 4,5 метровый великан. Он весит тонну и направляется на помост. С другой стороны входит второй Адам, Богочеловек, Иисус Христос. Спаситель приближается к Адаму с распростертыми руками. Он обнимает отца человечества Своими большими сильными руками и прижимает его к сердцу. Искупленные плачут от радости»¹⁷¹⁵.

Конечно, это потрясает до глубины души. Похоже на сцену из голливудского фильма. Не думаю, что это случайность. 150-страничное эсхатологическое повествование адвентистского профессора Нормана Галли сильно напоминает киносценарий. Многие сцены навевают ассоциации со «Звездными войнами». Кстати,

у Галли встречаешь главы «Армагеддон» и «Армагеддон, часть 2». Может, ему попробовать вступить в переговоры с голливудскими продюсерами? А как потрясающе звучит сцена воскрешения и встречи воскрешенных и живых: «Как здорово! Я изменился! Я снова молодой! Аллилуйя! Это случилось так быстро и неожиданно!». «Мы покидаем планету! Я всегда мечтал отправиться в космическое путешествие». «Я тоже. Только подумай, мы все движемся без костюмов космонавта». Набирая скорость, мы поднимаемся над колеблющейся землей»¹⁷¹⁶. Это уже напоминает мультфильм производства компании Уолта Диснея: этакое бесконечное «вау!». Или: течет вода Кубань-реки, куда велят еретики. А вот что будет с «небесным святилищем» адвентистов: «там останется небесное святилище – важный для посещения музей, чтобы люди помнили, что Христос сделал ради их спасения. Я считаю, что сохранятся небесные архивы с полным описанием служения Христа .. Можно нарисовать в своем воображении экскурсию на небо, чтобы посмотреть видеозаписи Христовой жизни и смерти, возможно, охватывающие 33,5 года – материал, достойный того, чтобы занять разум людей»¹⁷¹⁷. В общем, полный архив на дому. Интересно, эти «видеозаписи» будут на CD или DVD? И зачем рисовать в своем воображении эти сказки? Или м-р Галли поступает по примеру Елены Уайт?

Этот материализм не должен нас удивлять: каким еще должно быть американское христианство образца середины 19 века? Если вы знакомы с иеговистскими брошюрами, то там вы увидите еще более фантастические сказки. Интересно, что толкование Апокалипсиса у Галли достаточно американоцентрично: такое ощущение, что библейская книга писалась по заказу адвентистов. Зверь, вышедший из земли – Америка. Галли находит в Библии чуть ли не указание на пророчество о корабле «Мэйфлауэр», на котором в 1620 году прибыли переселенцы из Англии, и на котором находился Перегрин Уайт, прямой предок Джеймса Уайта, мужа Елены Уайт¹⁷¹⁸. В целом можно сказать, что в адвентистской эсхатологии есть и положительные черты. Они справедливо критикуют экуменизм католиков и протестантов, излишнюю политизированность американских «евангеликов», распространение спиритизма и оккультизма (в том числе, всевозможных «откровений ангелов»). А глава с критикой харизматического движения вызывает практически полное согласие. Может быть, дело в том, что адвентисты всегда чувствовали себя маргиналами протестантского мира, поскольку всегда были в стороне от «основного протестантизма». В писаниях Елены Уайт критика остальных христиан уже есть. Проблема, однако, в том, что в сближении католиков и протестантов адвентисты видят не только догматическое безразличие, но и насильственное навязывание воскресенья, о котором «пророчествовала» Уайт. Якобы скоро весь христианский мир Америки силами светской власти будет обязывать соблюдать воскресенье. Конечно, это не так. Напротив, поскольку сила христианства убывает, и все меньше людей по воскресеньям ходит в храм, то, скорее, следует ожидать его отмены. В этом плане «пророчества» Уайт опять не сбываются. И не сбудутся, потому что на этой даме сбылось евангельское предсказание о лжепророках. Христиане сегодня могли бы сообща бороться против отступничества, делая это без всякого экуменизма, но позиция адвентистов относительно воскресенья, делает это сотрудничество менее вероятным, и, тем самым, увеличивает отступничество.

В заключение можно сказать только одно: адвентисты правильно подметили некоторые слабые стороны католичества и протестантизма. Но, наряду с этим, они внесли в христианский мир новые порции лжи, и все стало еще хуже. Достаточно почитать их «духовные книги», чтобы убедиться в этом. Мы все понимаем, что люди могут быть лучше, чем их доктрины. Я верю и знаю, что это так. Пусть же Христос, Которому они поклоняются, просветит их Своей бесконечной истиной, и очистит от ереси всяческой.

КНИГА НЕСОГЛАСИЯ

ПРАВОСЛАВИЕ И ЛЮТЕРАНСТВО

Пусть сатана итальянских и английских поэтов поэтичнее, однако немецкий сатана сатаничнее, и поэтому можно было бы сказать, что сатана - это немецкое изобретение.

Фридрих Шлегель. Фрагменты.

Истекли 24 года, отпущенные доктору Фаусту, и на той же неделе явился ему дух, передал ему долговое письмо, или обязательство, и сообщил ему вместе с тем, что в следующую ночь возьмет дьявол его тело.

История о докторе Иоганне Фаусте.

У Баха, как это часто бывает в барочной архитектуре, экзальтация затмевает воплощение. Тем не менее, для нашего трагического века все спасено через чувство Бога распятого, и экзальтация воспринимается как мирная, бесконечно воскресная... У Баха постоянно напряжение.. между мерой, равновесием, сдержанностью и.. живым образом, неистовым выражением. Между невозмутимой ритмикой и бездонной патетикой, между трансцендентностью и Страстями, где уже дает о себе знать человеческая романтическая страсть.. Бах лишен украшений, строг и одновременно «состоит из плоти, цвета, эмоций, одушевлен буйным исступлением».

Оливье Клеман. Интервью «О Бахе».

ВВЕДЕНИЕ

Что можно написать о лютеранстве? Мир лютеранства огромен. То это мир чернильницы, которой якобы бросил в дьявола Лютер, то это мир органа, за которым сидит Бах. То это имена Канта и Гегеля, без которых философия немислима, то это Ницше, предрекавший катастрофы 20 века. Мир старых и новых готических церквей, где до сих пор блуждают тени католичества и мир известного теолога Рудольфа Бульмана, где в тень превращена христианская вера. Но это и поэтический мир Гете, и сказки Андерсена, и мучения Серена Кьеркегора. Как объять все это? Если это невозможно, то о чем говорить? О богословии? Но ведь в любой книге о протестантизме мы неизбежно касаемся и биографии самого Лютера, и его богословия, и продолжения этих идей в истории христианства. Стало быть, писать нужно не о всем известных «общих местах», но о тех частностях, которые порой ускользают от нашего внимания.

По сравнению со всеми остальными протестантскими исповеданиями, богословие лютеран наиболее философично. Вступая в этот мир, сразу чувствуешь, что погружаешься в схоластические грезы. Если у них в философии, кроме Канта и Гегеля, было еще невиданное количество первоклассных имен, то, очевидно, и в богословии интеллектуализма не меньше. В протестантской вселенной лютеране стоят особняком не только в этом. Окунаясь в их тексты, наблюдая их храмы, и слушая звучащую в них музыку, мы вдруг осознаем, что средние века здесь далеко не умерли. Может быть, они погибли у сторонников Кальвина, или никогда не были живы у американских протестантов, но здесь другие глубины. Опускаясь в них, чувствуешь, что обрел дополнительное измерение, и это измерение не появилось в эпоху реформации, но существовало и до него. Лютеранский дух иной. Можно перепутать баптистов с адвентистами, но лютеран не перепутаешь ни с кем. Эта работа названа «книгой несогласия» в противовес лютеранской «Книге согласия», содержащей их символические книги 16 века. Это несогласие не ради несогласия, но, наоборот, - ради согласия, - в истине Христа.

1. О ПИСАНИИ

Протестанты всегда заявляли, что они строят свое богословие исключительно на Библии. Но как именно? И что такое богословие? Лютеране определяют богословие как конкретное познание Божие, кото-

рым обладают служители и профессора, и общее познание Божие, которым обладают все христиане¹⁷¹⁹. Определение недостаточное. Является ли богословие *только* познанием Божиим? Разъясняя определение богословия, лютеране утверждают, что теология – это практическое свойство (склонность) ума, включающая в себя познание и принятие божественной истины¹⁷²⁰. Но оба приведенных определения кажутся слишком рациональными. Необходимо разъяснение того, что такое познание Бога и как понимать «склонность ума», которую считают богословской. В противном случае богословие легко превращается в философию. Мюллер интерпретирует «склонность ума» так: «это духовная наклонность (*habitus spiritualis, supernaturalis*), т.е. это способность, внедренная в душу не как природный дар, но как дар Святого Духа .. Иначе говоря, не существует *theologia itegenitorum* или «теологии невозрожденного»¹⁷²¹. Таким образом, богословие это не только рациональное, но и сверхъестественное.

По мнению Мюллера, функция христианского богослова состоит только в классификации отдельных параграфов, глав и учений по соответствующим разделам, которые внушает Святой Дух. Синтез и анализ применяется богословом только для классификации различных учений Писания. Стало быть, богослов только тем и занимается, что читает Библию и извлекает из нее с помощью разума то или иное учение. Известный рационализм или интеллектуализм в этом, безусловно, присутствует. Поэтому в лютеранстве возникает оппозиция такому пониманию богословия: основание богословия видят в «христианском опыте», «христианском самосознании», «христианской совести». При этом классическое лютеранство образца 17 века называют мертвой ортодоксией безо всякой внутренней (сердечной) теплоты¹⁷²². Действительно, знакомясь с текстами лютеранских схоластов этого периода, чувствуешь, что «сердечности» им недостает.. В противовес этому возникает движение догматической анархии, которое вместо схоластического «библицизма» лютеранской ортодоксии предлагает «чувства» и «опыт» «возрожденного сердца». Из одной ловушки в другую. «Ортодоксальные» лютеране говорят: то, что не является библейским, не является богословским. Возникает простой вопрос: а как же быть со словом «Троица»? В Библии оно не встречается: что же, оно не может употребляться в богословии? Мюллер признает, что лютеране употребляют термины «Троица», «консубстанциальность» и другие, которых нет в Писании, но которые выражают библейское учение¹⁷²³. Значит, тезис о тождестве «библейского» и «богословского» нельзя понимать слишком буквально.

Выше мы встречали определение богословия как познания божественного. Откуда же богослов получает знание божественного? Как и следовало ожидать, Мюллер говорит, что знание божественного богослов получает «исключительно из Слова Божия»¹⁷²⁴. Вот тут и возникают возражения. Как, неужели христиане общаются с Богом, только читая Библию?! Как же быть со Святым Духом, Который, как верят и лютеране, просвещает христиан и наставляет их на путь истины? Или Святой Дух живет лишь на страницах Писания? Далее читаешь у Мюллера, что богослов отличается от простого верующего тем, что он больше времени изучает Священное Писание и попросту больше знает о догматических истинах, чем «средний» христианин. Можно сказать, что здесь скрывается определенный рационализм. Нет, лютеране не забывают о том сверхъестественном свете, который душе дарует Бог, но для них этот свет ограничен рамками Писания, хотя ограничения эти и не являются абсолютно жесткими. Тем не менее, такой библиоцентризм порождает обратную реакцию в виде критики опоры на Писание и стремления обратиться к «живому Богу». В результате к Богу не приходят, но разносят Писание. Конечно, лютеранство, как и любое другое исповедание, признает в разуме лишь инструментальную, а не управляющую функцию в области богословия. Но все же, акценты смещены скорее в сторону разума, чем в сторону сердца. Препарирование цитат из Писания и изощренный интеллектуализм становятся главными признаками богослова. Заметим, правда, что лютеране цитируют в связи с этим своего основателя, который говорил о богословах так: *oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum* (молитва, размышления и искушения (испытания) творят богослова)¹⁷²⁵.

Со всем этим немедленно согласится и любой православный. Все-таки Лютер жил в другую эпоху и когда-то был монахом.. Поэтому данное выражение напоминает известную святоотеческую максиму: кто чисто молится, тот богослов. Но не все так просто. Разъясняя свои слова, Лютер пишет, что в результате молитв, размышлений и преодоления искушений «вы увидите, сколь поверхностными и недостойными покажутся вам писания Отцов Церкви»¹⁷²⁶. Вот так! По делам их узнаете их. Хороши молитвы и размышления, если в результате нужно отвергнуть Церковь! Здесь мы видим, что Лютер был не только монахом, но и ересиархом. И потому учил индивидуалистическому бунту против Церкви. Молитвенного правила у лютеран нет, преодоление искушений у них осуществляется только верой без Церкви, поэтому со временем лютеранского богослова стало делать богословом только *meditatio* (размышление). Недаром в догматике Мюллера довольно мало говорится о том, что богословие определяется жизнью богослова в Господе,

а не просто чтением Писания. Мюллер просто предпочитает говорить о вере. Но верят все, а живут по вере немногие. В православии богословский опыт должен быть опосредован аскетическим подвигом и участием в таинствах Церкви. Аскетический подвиг у лютеран исключен, как и у остальных протестантов, а про таинства в связи с богословием Мюллер упоминает лишь один раз. И немудрено: ведь учение о таинствах (крещение и причастие), по его мнению, относится к числу второстепенных основополагающих учений (какая-то странная терминология). Следовательно, роль разума в богословии увеличивается за счет нивелирования мистических элементов: сердце явно уступает интеллекту. В ответ это вызывает бунт сердца против разума (возьмем хотя бы пиетистов). Ни то, ни другое для богословия не полезно. В итоге получается, что лютеранский богослов – это не тот, кто живет святее других (все протестанты некоторым загадочным образом «святые»), но тот, кто больше знает и больше работает умом. Разум, оставленный наедине с Библией без Церкви – вещь крайне опасная. Это заставляет вспомнить известное определение о. Сергия Булгакова: протестантизм – религия профессоров. Это определение подходит и к лютеранам, и к кальвинистам. К неопротестантам оно применимо в меньшей степени, поскольку с интеллектуализмом у них не очень. Православные, однако, предпочитают религию святых. Если богословие нужно для спасения (лютеране с этим, естественно, согласны), то и богослов, – это не высокоученый академик, но человек, вокруг которого спасаются тысячи.

Лютеране часто говорят о том, что их богословие строится на Писании, но не всегда говорят, как они понимают Писание. В том, что Писание богодухновенно и непогрешимо, согласны все. Но лютеранство в этом вопросе идет значительно дальше. Мюллер цитирует Лютера, сказавшего как-то: *Scriptura Sacra est Deus incarnatus* (Святое Писание есть воплощенный Бог)¹⁷²⁷. Т.е. книга в твердом переплете является Богом. О воплощении Бога в бумагу христианам ничего неизвестно, но это весьма напоминает мусульманское учение о Коране. Это не случайная оговорка вождя реформации, т.к. Лютер не единожды высказывал подобную мысль: «Христос вовлечен в Писание от начала и до конца (Писания насквозь пронизаны Христом), подобно телу, облаченному в одежды»¹⁷²⁸. Но если Писание – одежды Христа, то в этом случае действительно бумага и переплет являются плотью Бога! Тем самым Библия в какой-то степени отождествляется с Самим Христом. Интересно, где в Писании сказано, что оно – Тело Христово? Общение с книгой рискует заменить общение с Богом. Отсюда и обвинения лютеран в «служении букве». Мюллер, критикуя тех, кто отрицает богодухновенность Библии, говорит: «они отказываются от единственного средства, которым христианская Церковь возводится на земле .. которым христианская Церковь может быть сохранена в истинном единстве веры .. отказываются от всякого общения с Богом, поскольку мы можем найти нашего драгоценного Господа только в Слове Его»¹⁷²⁹.

Значит, Писание – Бог, если оно *единственное*, что кладет Церкви основание и сохраняет ее? Тогда почему оно не сохранило протестантов от многочисленных расколов? Неужели вне Библии невозможно всякое общение с Богом? Можно сказать, что Мюллер имеет здесь в виду, что отвержение Библии делает невозможными правильные отношения с Богом. Это так, но ведь дальше он говорит, что Бога можно найти только в Библии: а на небесах Бога нет? А в Церкви? Или страницы Библии и есть протестантские небеса? Стоит их закрыть, и небеса свернутся как свиток? Немудрено, что при таком подходе протестантизм периодически потрясает бунты против истинности Библии: людям хочется общения с настоящим Богом, а им говорят, что такое общение было очень давно, – теперь же живого Бога можно найти только в неживой бумаге. Лютеранский схоласт Абрахам Каловий пишет: «Мы утверждаем, что вне написанного Слова Божия и выше его в настоящее время не существует никакого «неписаного» Слова Божия»¹⁷³⁰. Конечно, здесь обычное утверждение протестантской самодостаточности Писания, но возникает вопрос: а как же Христос – разве Он не является неписанным Словом Божиим, Который выше написанного Слова, т.е. Библии? Или Христос целиком связан страницами Писания? Лютеране и кальвинисты, хотя и по-разному, утверждают, что Тело Христово не может быть «связано» хлебом в причастии. И в то же время они склонны «связывать» Христа Писанием. Быть может, потому что Писание для них важнее Евхаристии и причаститься книге важнее, чем причастие Иисусу Христу?

Лютеране называют Писание *norma normans* (нормирующая, или определяющая норма)¹⁷³¹. Это несколько напоминает схоластическое определение Бога – *ordo ordinans* (упорядочивающий порядок). Думаю, что такое сходство не назовешь случайностью. Писание для лютеран является некой самодвижущейся субстанцией, которая сама управляет христианами и предписывает им норму веры. Если для нас Писание в Церкви, то для лютеран – Церковь в Писании. Отсюда склонность к обожествлению Писания. Поэтому лютеране приписывают Библии божественные свойства: божественная власть, божественная действенность, божественное совершенство, божественная ясность¹⁷³². Такое учение, конечно, впечатляет.

Божественную власть Писания лютеране подразделяют на причинную и нормативную. Это означает, что Писание само по себе порождает в человеке божественную уверенность в своей истинности. Нормативная власть, понятно, состоит в том, что Библия является единственным правилом веры. Здесь ощущается та же тенденция: Писание содержит в себе Бога, и Он действует как бы изнутри Писания, будучи как бы «поглощен» им. Божественная действенность Библии, по мнению лютеран, означает, что она сама по себе создает в человеке спасительную веру и своей божественной силой освящает его¹⁷³³. Тут опять мы видим некую «божественную самостоятельность» Писания. Естественно, что лютеране пишут: «Божественное Слово Святого Писания обладает бесконечной, всемогущею силой»¹⁷³⁴. Это весьма напоминает лютеранскую христологию (о которой речь ниже): божественные свойства Сына Божьего передаются Его человеческой природе, в результате чего человечество Христа, по сути, частично утрачивает свой человеческий характер. Поскольку Писание для лютеран также воплощенный Бог, то и тут Бог передает Свои божественные свойства Библии. Такое *communicatio idiomatum* (общение свойств) делает Писание подобным Богу.

Интересно, что лютеране учат божественной действенности Слова *extra usum* (вне употребления)¹⁷³⁵. Однако Тело Христово по их учению не содержится в хлебе вне употребления на службе. Тем самым Писание ставится над причастием Христу. Разумеется, никто не сомневается, что Библия, даже если ее никто не читает, является непогрешимым Словом Божиим. Другое дело, когда Писанию приписывается божественная активность, как если бы оно не отличалось от Самого Бога, как если бы Бог не существовал «отдельно» от Библии, как будто Писание принято в ипостась Сына Божия. Божественное совершенство Писания лютеране видят в его исключительности как источника истины, причем Писанию свойственна некая «божественная автономия». Наконец, божественная ясность Библии означает, что оно ясно говорит о спасении, поэтому его может понять любой человек со средним интеллектом. При этом лютеране придерживаются известного принципа: *Scriptura Scripturam interpretatur; Scriptura sua luce radiat* (Писания истолковывают Писания; Писания излучают свой свет)¹⁷³⁶. Если Писания излучают свой свет, то, что это значит? Они могут излучать только свет надмирного Бога, иначе получилось бы, что Писание есть некое независимое от Бога божественное. Самоистолкование Писаний неизбежно приводит лютеран к выводу, что одни фрагменты яснее других, и поэтому одно должно трактоваться в свете другого. Прямо скажем, протестанты не преуспели в своем воплощении этого принципа: у каждого реформационного исповедания свои ясные, и свои темные места. Сам выбор таких мест неизбежно порождает субъективизм, поскольку в самом Писании нет ясных указаний на то, что ясно, а что нет: следовательно, человек вынужден опираться на «ясность» своего собственного разума. Значит, предельная ясность Библии не помогла протестантам узреть истину без нарушения церковного единства.

Это доказывает, что ясность Писания нужно определять по-иному. Правда, лютеране различают внешнюю ясность Писания – оно словесно понятно для всех людей, внутреннюю ясность – оно понятно всем верующим, сущностную ясность – постижение тайн веры, возможное только на небесах. Стало быть, божественная ясность Писания понимается тройко. На это можно возразить, что сложно утверждать, будто для всех людей Писание так уж ясно. Язык Библии достаточно сложен и глубок, поэтому даже для верующего человека многое остается загадочным. Непонятно и то, как же быть со словами апостола Петра, говорящего о том, что в посланиях Павла есть «нечто неудобовразумительное» (2 Пет. 3, 16). Т.е. очевидно, что Писание, по крайней мере, неодинаково ясно, раз есть такие места. Как же быть тогда с божественной ясностью? – выражение «неодинаковая божественная ясность» звучит странно и почти что равнозначно тому, что одни места Писания «божественнее» других. Так всегда бывает, когда в Писании начинается поиск «мест», которые противопоставляются другим «местам»: это с необходимостью заканчивается тем, что в Писании находят другое «писание», которое удовлетворяет запросы очередной протестантской группы.

Можно сказать следующее: да, Писание ясно в самом себе, поскольку оно богодухновенно. Но для человека, греховная природа которого еще не искоренена, подобная ясность не так очевидна, и если бы не благодать, дарованная Церкви, мы погрязли бы в пучине ересей. Вспомним, как Лютер считал, что Писание может трактовать любая кухарка. За этим кроется позиция, по которой ясность Писания оказывается легко доступной каждому встречному: либо это недооценка греховности человека, либо переоценка роли Писания. Т.к. лютеране больше других настаивали на извращении природы человека в результате падения, то остается только второй вариант. За ним наблюдается вера в самодовлеющую божественность Писания, в его, если хотите, непреодолимую благодать (хотя формально лютеране это отрицают). Тем не менее, они слишком настаивают на прозрачности Писания для всех здравомыслящих людей – значит, считается, что у Писания есть своя «божественная энергия», которая сообщает человеку эту прозрачность. Обратим внимание на лютеровское замечание о том, что богословие должно быть грамматикой, т.е. богослов обязан быть

филологом (предполагается и знание языков), чтобы правильно понять Писание. Итак, для Писания требуется ученость: святости для познания смысла Писания не требуется, либо она сведена к общим рассуждениям о «вере». Нужно сказать также о божественной власти Писания. Строго говоря, божественной властью обладает только Бог. Но Он осуществляет ее через Церковь. По мнению же протестантов, это происходит через Писание, да так, что Бог сообщает эту власть Писанию, и теперь оно чуть ли не самостоятельно управляет людьми. Мы видим, что на практике это привело протестантов к анархии и расколам: получилось, что каждый сам-себе-Писание. Все это потому, что Писание не опосредовано Церковью.

Лютеранство отличается от Церкви и в вопросе о богодухновенности Писания. Конечно, она признается, хотя в лютеранской среде было и есть немало людей, которые не оставляли от нее камня на камне (напр., Бультман). Но саму богодухновенность лютеране понимают иначе. Они говорят о вербальном вдохновении, коим Святой Дух вселял слова, которые святые писатели должны были записать¹⁷³⁷. Хотя лютеране и отрицают, что процесс написания книг Библии был «механическим деянием», но они называют библейских писателей «писцами», «нотариусами» или «секретарями» Святого Духа. Стало быть, речь идет о божественной диктовке, но никак не о синергии, свободном союзе Бога и людей в создании Писания. Конечно, лютеране признают, что писатели библейских книг были разумными и сознательными инструментами Святого Духа, но об их свободе говорится не так уверенно. Так что известная механистичность в процессе написания Библии просматривается. В каком смысле свободен секретарь или нотариус? Заметим, что божественная вдохновенность касается не только слов Библии, но и литературных форм (*suggestio literalis*). Если сводить роль писателей Библии только к записи под диктовку, то как же быть с совершенно разной манерой библейских авторов? Лютеране отвечают на это учением о «приспособлении» (аккомодации) Духа. Как говорит Андреас Квенштедт, «Святой Дух приспособлялся к общепринятому способу выражения, оставляя каждому его собственную манеру. Но при том мы все же не отрицаем, что Святой Дух предлагал конкретные и специфические слова этим людям»¹⁷³⁸.

Все это выглядит не очень привлекательно. Возникает множество вопросов. Например, как быть с пунктуацией в Ветхом Завете, которая появилась лишь в средние века? Можно ли греческий язык Нового Завета называть классическим греческим или божественным греческим? Как быть с тем, что в Мф. 27, 9 пророчество о тридцати сребренниках относится к Иеремии, а не к Захарии (см. Зах. 11, 12)? Как вообще быть с неточными цитатами из Ветхого Завета в Новом? Или с кажущимися неточностями в самом Новом Завете? Как разрешить эти проблемы при учении о вербальном вдохновении, где творческая свобода человека в создании Библии практически исключается? Хрестоматийный пример: согласно Мк. 15, 25 Христос был распят в третий час (9 часов утра), но согласно Ин. 19, 14, суд перед Пилатом завершился к шестому часу, т.е. распятие произошло позже. Была выдвинута гипотеза, что Иоанн использовал другой способ подсчета часов, но известный библеист Брюс Мецгер (католик) считает это предположение не имеющим фактической основы. Его гипотеза такова: «более перспективно выглядит другая версия, предложенная еще Иеронимом в 4 веке: не исключено, что наши рукописи в этом месте испорчены. Поскольку цифру 3 в греческом языке обозначает буква гамма (?), а цифру 6 – дигамма, какой-нибудь ранний переписчик на ранней стадии рукописной передачи Нового Завета мог их спутать»¹⁷³⁹. Данная версия имеет лишь вероятный характер, но она формулирует вопрос: возможны ли ошибки переписчиков Писания? Любой человек скажет: да. Но если придерживаться мнения о дословном вдохновении, то получится, что подлинная Библия вообще для нас недоступна. Похожие проблемы возникают и в случае с фрагментом Ин. 7, 53 - 8, 11. Он не встречается ни в рукописях, ни в цитатах у отцов Церкви до середины 5 века. Тем не менее, протестанты включают это место в состав Евангелия, иногда делая примечания.

Никто не хочет сказать этим, что Библия недостоверна. Но что значит достоверность Библии? Дословное воспроизведение, копирование оригинала? Но где эти оригиналы? Мы знаем, что рукописи Нового Завета сохранились значительно лучше, чем любое произведение античной литературы. Но даже их сравнение не означает, что вы дословно воспроизводите оригинал: к тому же, как быть со знаками препинания? Наконец, главная проблема – проблема переводов. Перевод не является абсолютно точным: если он не повторяет Библию дословно, то не значит ли это, что подавляющее большинство христиан вообще не имеет доступа к Писанию?! Не надо забывать, что именно протестанты активно ратовали за перевод Писания на национальные языки и осуществляли это на практике. Но при этом учение о вербальной инспирации разрушает эту практику: зачем переводить Писание на иные языки, если достоверность слов теряется? Остается предположить, что Святой Дух вдохновлял также всех переписчиков и переводчиков, но оно абсурдно: почему же тогда есть разные рукописи и разные переводы? Не может же быть несколько различных, но дословно богодухновенных Писаний? Нужно учитывать, что для протестантов Библия – это последнее

прибежище отчаявшейся души: неслучайно, что лютеранская догматика Мюллера начинается с учения о Библии, а уже затем переходит к учению о Боге, Церкви и т.д. Много раз отмечалось, что для протестанта потеря Библии – это почти что потеря Бога. Поэтому утрата дословности для протестанта – это значительно большая угроза, чем для православного или католика. Все потому, что утрачена роль Церкви.

Учение о приспособлении Духа к манере библейских писателей русский богослов 19 века П.И. Лепорский называл крайне странным и лишенным всякого основания. Вместо того, чтобы видеть в библейских писателях соработников Бога, творческая свободная личность которых не подавляется Всевышним, но преображается Его благодатью; вместо того, чтобы утверждать свободу библейских писателей в выборе слов и выражений, стиля, - вместо всего этого лютеране предлагают концепцию, отвергающую реальную свободу, соавторство пророков и апостолов (Квенштедт говорит, что автором Библии является только Бог, а пророки и апостолы – условно), и учат приспособлению Духа, т.е. это Дух свободно сообщает Своим «секретарям» разные стили, которые они принимают как свои собственные. Вместо свободы людей проповедуется лишь свобода Духа. И потом, если автор Писания исключительно Бог, то зачем же мы пишем: Евангелие от Марка, Послания Павла, Книга Даниила? Лепорский прав, делая следующий вывод: «что окончательно убивает рассматриваемую теорию, так это скрывающееся в ней противоречие между ее целью и результатом. Она старается защитить богодухновенность в самом строгом смысле, а на самом деле, в конце концов, ставит ее под сомнение»¹⁷⁴⁰. Это действительно так, поскольку мы не имеем дело с рукописями, написанными непосредственно св. Лукой или св. Павлом: т.е. дословное вдохновение заставляет сомневаться в подлинности Писания вообще, т.к. мы не знакомы ни с одним *оригиналом*. Кроме того, в этом случае все несовершенства оригинала нужно было бы приписывать Богу, что абсурдно и кощунственно.

Но лютеране не могут не учить о богодухновенности так, чтобы не устранять свободу человека. Отвечая на возражение о разности стилей писателей Библии, Мюллер говорит, что во всем Писании мы видим «общий уникальный Божий стиль»¹⁷⁴¹. Это только подтверждает ту мысль, что свободу человека в создании Библии лютеране понимают крайне ограниченно. В связи с этим можно задать вопрос: является ли Библия абсолютно совершенной литературно? Можем ли мы считать, что греческий Нового Завета – это литературное совершенство? Но Библия написана для другой цели: для спасения. Поэтому было бы нечестивым думать, что Бог подвергал насилию способности писателей и давал им некую абсолютную литературную форму: Бог сообщал им непогрешимое учение о спасении, но при этом они выражались так, как делали это обычно. В этом и состоит синергия: литературные несовершенства писателей сохраняются, если это не вредит делу спасения. Широко известно о варваризмах, синтаксических и грамматических ошибках, встречающихся в Новом Завете. По этому поводу Лепорский пишет: «произведения священных писателей совершенны настолько, насколько они соответствуют целям божественным; а последние не необходимо требуют совершенства во всех отношениях»¹⁷⁴². Иначе и быть не может, если мы признаем добровольное согласие Бога и людей в написании Библии. В противном случае остаются только «предопределенческие» варианты, связанные с насилием со стороны Бога. Можно сказать, что Библия абсолютно совершенна с точки зрения учения о спасении. Но если брать внешнюю форму, то настаивать на полном совершенстве нет смысла, чтобы не устранять самодеятельность святых пророков и апостолов.

Это осознается многими и в протестантском мире. Например, известный баптистский теолог говорит следующее: «На занятиях по гомилетике студентам предложили подготовить проповеди, основанные на различных проповедях в Библии. Дойдя до Деян. 2, студенты обнаружили, что обращение Петра в день Пятидесятницы – отнюдь не идеал гомилетического совершенства. Все они смогли подготовить более качественные с технической точки зрения проповеди, но никто из них, разумеется, и не надеялся превзойти результаты Петра. Результаты проповеди Петра невозможно объяснить искусством, с которым он ее готовил и вел. Причина успеха была заключена в силе Святого Духа»¹⁷⁴³. С точки зрения лютеран, этот автор виновен в богохульстве: он позволил себе усомниться в абсолютном совершенстве Библии. Но такие подозрения возникают, если исходить из учения о вербальном вдохновении. Да, проповедь Петра далека от гомилетического совершенства. Мы часто забываем, что перед нами – проповедь рыбака. Благодать же Божия делает грешника святым, но она не делает рыбака новым Цицероном и профессором богословия, - свобода человеческого творчества сохранена Богом и здесь. Благодать Святого Духа не связана буквами и словами, иначе получалось бы магическое действие Писания *ex opere operato*. Тогда слова Библии автоматически воздействовали бы на души людей и обращали их, кто бы их ни произносил или ни читал. Проповедь Петра – непогрешимое слово Божие, но одновременно и слово человеческое. Благодатность воздействия Писания связана с его пребыванием в Церкви. Если Слово Божие рассматривается вне Церкви, вне ее благодати, то риск искажения Писания очень велик. Бог действует не изнутри Писания, как если бы Он

был «закован» в него, но через Писание. Кто бы ни произнес слова Петра, они будут богодухновенными, но сказанные помимо Церкви, они редко попадают в цель и спасают души. Только произнесенные в церковной полноте Духа, они в истинном смысле соединяют с Сыном Божиим. Библия и вне Церкви Библия, но только в Церкви она действует в совершенстве и живет полнокровной жизнью.

Возникают и другие проблемы. Все христиане верят, что Библия непогрешима. Это воистину так. Но ясно, что эту непогрешимость Бог не сообщает внешним образом, игнорируя волю самих библейских писателей. Эта непогрешимость – результат союза Бога и человека. Понятно также, что непогрешимость не дана библейским писателям как их неотъемлемое свойство: согрешали и пророки, и апостолы. Вопрос в другом: распространяется ли понятие богодухновенности только на библейский канон, или нет? По этому вопросу Мецгер говорит следующее: «В письме, которое Августин написал Иерониму, епископ Гиппонский говорит, что Иероним не только удостоился божественной благодати, но пишет прямо под диктовку Святого Духа .. Боговдохновенность Писания считалась одной из форм многообразной деятельности Духа; это видно по тому, как употребляли слово *θεοπνευστος* .. Слово это, которое употреблено во фразе «все Писание богодухновенно» (2 Тим. 3, 16), использовал и Григорий Нисский, когда отзывался о «Шестоднев» Василия Великого .. как о «боговдохновенном толковании» .. Оно же стоит в послании Эфесского собора, где соборное осуждения Нестория названо «решением, принятым по Божьему вдохновению». Писатель чуть более позднего времени даже эпитафию на могиле епископа Аверкия называет «боговдохновенным посвящением». Итак, Отцы не колеблясь называют разные документы, не входящие в Св. Писание, «боговдохновенными». Это говорит о том, что они не считают этот признак уникальным свойством канонических книг»¹⁷⁴⁴.

Мы знаем, что в Новом Завете цитируются ветхозаветные апокрифы. Например, в послании Иуды цитируется «Успение Моисея» (стих 9) и книга Еноха (стих 14). Что же, тексты, которые не были богодухновенны, стали таковыми спустя время? Стало быть, богодухновенность не ограничивается рамками библейского канона. Кроме того, само ограничение богодухновенности лишь определенным временем и определенными людьми ставит серьезный вопрос: неужели Святой Дух оставил Церковь, и не сообщает ей той меры благодати, которая была в апостольский период? Это скорее напоминало бы либо протестантское учение, либо католический взгляд на то, что период отцов Церкви ограничен св. Иоанном Дамаскиным. Наконец, и в православии встречалось мнение, что не может быть больше семи Вселенских соборов. Разве Святой Дух перестал дышать в Церкви с какого-то периода? Мы все знаем, что Дух дышит «где хочет» и когда хочет. Ограничение богодухновенности только канонам Писания означало бы попытку придать дыханию Духа пределы, т.е. ограничить деятельность Самого Бога. Надо учитывать, что при таком подходе все проваливается в бездну. Если только Библии свойственна богодухновенность, а последняя является синонимом непогрешимости, то это равносильно тому, что христиане послеапостольского периода должны отправиться в ад, ибо Церковь у протестантов не является гарантом истинности. Очевидно, что Святой Дух сообщает непогрешимость Церкви на протяжении всей ее истории, а не только в какой-то один период, т.е. Бог вдыхает истину в церковный организм всегда.

Мецгер замечает, что со временем каноничность и богодухновенность стали рассматриваться как тождественные понятия. Он же считает, что Церковь никогда не определяла, что такое вдохновенность Писания, т.к. ее скорее можно усмотреть, нежели определить¹⁷⁴⁵. Интересно, что он обращает внимание на такой факт: «В Римской церкви сознание необходимости строго очертить рамки канона было .. сильнее, чем у греков. Здесь меньше, чем в Греческой церкви, чувствовали духовную значимость тех книг, которые признаны, и потому часто утверждали, что те книги, которые отвергаются, не имеют никакой духовной ценности. В поисках духовного авторитета Запад гораздо сильнее стремился достичь бескомпромиссного выбора между «да» и «нет»¹⁷⁴⁶. Как видим, Запад уже тогда стремился к «юридическому» разграничению между «можно» и «нельзя», и ему была чужда духовная свобода Востока. Думается, что строгое разграничение между богодухновенным Писанием и небоговдохновенными книгами других авторов – в большей степени плод схоластического интеллектуализма, который проповедуют и протестанты, чем позиция Церкви. Мецгер прав, когда пишет: «Писание канонично не потому, что автор был исполнен божественного вдохновения; скорее автор считается исполненным вдохновения, поскольку написанная им книга признана канонической, т.е. авторитетной для Церкви»¹⁷⁴⁷.

Таким образом, богодухновенность всегда свойственна Церкви. В Писание включены книги, которые соответствуют вере Церкви, имеют апостольское происхождение и широко употребляются, признаются в Церкви. Это не значит, что между книгами Библии и книгами отцов Церкви нет никакой разницы, кроме апостольского происхождения. Нет, Библия уникальна. Но богодухновенность присуща не только Библии:

она не чужда и святым Церкви, когда бы они ни жили. Библию нельзя абсолютно противопоставлять писаниям других церковных авторов. С другой стороны, Библию нельзя абсолютно уравнивать с другими церковными творениями. Библия совершенно непогрешима; в творениях отцов могут быть погрешности; но в той степени, в которой они непогрешимы, они богодухновенны. Церковь включила в состав Библии только часть произведений апостолов, - по крайней мере, нет явных аргументов, что это *все* произведения Павла, Петра, Иоанна и других. Было же послание Павла к Лаодикийцам. Если сегодня будут найдены новые послания Павла или иных апостолов, и Церковь увидит в них то же дыхание Духа, что и в канонических, она может включить их в канон. Непогрешимость, которую Бог милостиво дарует Церкви, означает, что она истинно свидетельствует о Христе: и в Писании, и в творениях отцов, и в постановлениях соборов. Если бы не было богодухновенности в произведениях святых и в решениях Соборов, то сегодня не было бы Церкви. Церковь – вечно делящееся Писание, ибо Бог непрерывно пишет слова истины в сердцах верных. Т.е. мы не можем противопоставлять Писание дальнейшему бытию Церкви как нормирующую норму – норме нормированной. Нормирующая норма – это Бог, Живущий в Церкви, которой Он дал и Писание, и святых отцов.

Обращает на себя внимание, что протестанты, которые так четко разграничивают богодухновенность Писания от остальной «безблагодатной пустыни», в вопросе о библейском каноне, мягко говоря, колебались. Всем известны попытки Лютера отвергнуть послание Иакова. У виттенбергского вождя был такой критерий каноничности: учит ли эта книга Христу. Причем под «акцентированием» Христа Лютер был склонен понимать доктрину оправдания по вере. Порой такой взгляд приводил к непредсказуемым последствиям: «все, что учит о Христе, является апостольским, даже если бы это делали Иуда, Анна, Пилат или Ирод .. если наши противники настаивают на Писании, мы настаиваем на Христе вопреки Писанию»¹⁷⁴⁸. Потрясает. Напрасно Мюллер пытается доказать, что в этой фразе Лютер говорит не о Писании, а Библии в ее истолковании «папистами». Ведь таких «крайних» выражений у Лютера довольно много: нельзя же все списывать на «папистов». Лютер был готов разнести все, включая Церковь и Писание, если только там нет его концепции оправдания. В жертву своему оправданию он и принес 1500 лет христианской истории. Критерий «учит о Христе» странный еще и потому, что тогда множество произведений христианских писателей можно было бы включить в Библию. Лютеране вполне могли бы в этом случае включить в Писание труды самого Лютера, ведь с их точки зрения они учат Христу.. В состав Библии включаются определенные книги не потому, что их написали Петр, Павел или Иоанн, иначе нужно включить все их книги. Не потому, что они написаны апостолами: апостолов было 12 (в Писании говорится и о 70 учениках), но книг Фомы, Филиппа, Андрея в Писании нет. Апостолы – это не римские папы, которым автоматически гарантируется непогрешимость. Но Церковь опознает в этих книгах истинное, совершенное, первоначальное свидетельство о Слове во плоти, обнаруживает в церковном теле эти драгоценные слова, - и тогда уже важно, что они переданы очевидцами Слова. Т.е. от истинности переходят к апостольскому происхождению.

Канон Писания подвергался ревизии со стороны протестантов не только у Лютера. Например, Андреас Карлштадт, бывший одно время соратником Лютера, а потом ушедший с головой в радикальную реформацию, в 1520 году опубликовал труд, в котором книги Нового Завета делились так: в первый класс входили Евангелия и Деяния, во второй – Послания Павла бесспорного авторства, а также 1 Пет. и 1 Ин., а в третий – «спорные книги»: Послание Иакова, 2 Пет., 2 Ин., 3 Ин., Послание Иуды, Послание к Евреям и Откровение¹⁷⁴⁹. Лютер сомневался не только в каноничности Послания Иакова, но и в Послании Иуды, Послании к Евреям и Откровении. Швейцарский реформат Эколампадий говорил, что он «не сравнивает» Откровение, Иак., Иуд., 2 Пет., 2 Ин. и 3 Ин. с остальным Новым Заветом. В Библии, изданной лютеранином Якобом Люциусом в 1596г. в Гамбурге, четыре книги Нового Завета, подвергаемые сомнению Лютером, названы «апокрифами». В других изданиях они называются неканоническими. В шведской Библии Густава Адольфа (1618) упомянутые четыре книги названы Апокрифическим Новым Заветом. Т.е. существуют канонический Новый Завет и апокрифический. Мецгер упоминает, что такая разбивка Нового Завета сохранялась почти 150 лет в более чем «дюжине изданий»¹⁷⁵⁰.

Сегодня даже протестантские авторы готовы признать, что Лютер переборщил: «Главный объект моей критики в позиции Лютера – его узкая христоцентричность при отсутствии богоцентричности, что обедняет и приглушает Благоую весть Нового Завета. Сколь бы важным ни был критерий «что ведет речь о Христе», он не открывает нужной перспективы, например, когда речь идет о наступлении Царства Божьего. Подчеркнутая эсхатологичность благовествования .. позволяет избежать узкого взгляда на Новый Завет как на одно лишь свидетельство о Христе и индивидуальном спасении»¹⁷⁵¹. Конечно, нельзя назвать узким взгляд, согласно которому Новый Завет есть свидетельство о Христе, Который и явил Царство Божие на

земле, но в одном автор прав: Лютер был слишком озабочен индивидуальным спасением, и потому отвергал ясное свидетельство Церкви. Следовательно, протестантам не нужно очень уж настаивать на своем библиоцентризме: их история говорит нам о том, что они могли перекраивать Библию так, как было угодно их вождям. И это была не только «перекройка» Писания, - это была в первую очередь «перекройка» Предания.

2. О ПРЕДАНИИ

Обычно считается, что протестанты начисто отвергают Предание и настаивают исключительно на Писании. С лютеранами даже на формальном уровне дело обстоит сложнее. Например, Книга Согласия, представляющая собой квинтэссенцию лютеранской теологии 16 века, открывается тремя древними символами веры: Апостольским, Никейским и Афанасьевским (хотя последний и не принадлежит св. Афанасию Великому). Уже здесь чувствуется претензия на продолжение традиции древней Церкви, а не на полное их отвержение. Филипп Меланхтон в Апологии Аугсбургского исповедания отвергает «традиции», которые для него синонимичны во многом «обрядам», по той причине, что традиции оправдывают перед Богом, их соблюдение вменяется в заслугу, а это неверно, т.к. «оправдание по вере». Меланхтон наивно полагает, что отцы Церкви также учили оправданию по вере. В то же время, он подчеркивает, что протестанты не против традиций: «мы с радостью поддерживаем древние традиции (такие, как три основных церковных праздника, соблюдение воскресного дня и т.п.), установленные в Церкви ради пользы и спокойствия. И мы истолковываем их более умеренно, чтобы не допустить представлений, будто они оправдывают»¹⁷⁵². Меланхтон даже противопоставляет новоиспеченную лютеранскую традицию католической: «У нас многие приходят на Святое Причастие добровольно, без всякого принуждения каждый день Господень, но сначала их наставляют, испытывают, знают ли они что-то о молитве Господней, о Символе Веры и Десяти Заповедях, и отпускают грехи .. У наших оппонентов вообще не проводится катехизация детей, о которой заповедуется даже в канонах. У нас пасторы и служители церквей побуждаются публично и в частном порядке наставлять и выслушивать молодежь. И эта традиция приносит превосходные плоды»¹⁷⁵³.

Здесь еще не слишком чувствуется принцип «только Писание». Скорее, просто критика католических традиций, поскольку их суть не соответствует лютеранскому учению об оправдании. В Формуле Согласия проблема решается яснее. Источники вероучения делятся на три категории по степени важности: 1. Священное Писание, которое является единственным истинным критерием. 2. Три вселенских Символа Веры, т.к. они основаны на Слове Божьем, считаются «вторыми по важности». 3. Сочинения Лютера, а также Аугсбургское исповедание, Апология Аугсбургского исповедания (среди трудов Лютера особенно упомянуты Шмалькальденские Артикулы, Краткий и Большой Катехизисы)¹⁷⁵⁴. Можно было бы полагать, что в лице трех древних символов лютеране принимают и наследие Церкви того времени, но прямо об этом не упомянуто, хотя есть фраза о том, что «не следует думать, будто таким образом отвергаются другие хорошие, полезные и чистые книги, истолкования Святых Писаний, опровержения заблуждений, объяснения доктринальных артикулов, ибо, поскольку они согласуются с вышеупомянутым эталоном учения, они рассматриваются как полезные изложения и объяснения и могут быть использованы с выгодой»¹⁷⁵⁵. Но эта оговорка ситуацию не спасает, поскольку вопрос не прояснен конкретно: какой статус в глазах лютеран имеют писания отцов Церкви, кроме трех символов? В конце Формулы Согласия приводится множество мест из творений отцов (так называемый «перечень свидетельств»), а также из решений Эфесского и Халкидонского Соборов, но касаются они только христологических вопросов. С помощью отцов лютеране пытаются защитить свою, отнюдь не святоотеческую христологию. По остальным вопросам мнение отцов не так важно.

На практическом уровне мы видим, что для положительного обоснования своих доктрин лютеране значительно чаще используют сочинения Лютера, схоластов 17 века и символические книги, которые вошли в Книгу Согласия. Следовательно, вторыми по важности для лютеран являются не книги отцов Церкви, но книги их отцов. Статус последних четко закреплен: «мы объединили вышеупомянутые писания (книги, вошедшие в Книгу Согласия – К.М.) .. потому, что они всегда и везде считались общей, единодушно принятой позицией наших церквей .. они были подписаны в те времена главными и наиболее просвещенными теологами, и имели влияние на все евангелические церкви и школы»¹⁷⁵⁶. Перед нами – формула лютеранского предания. Эти слова, кстати, весьма совпадают с определением «согласия отцов», сформулированного св. Викентием Леринским: мы верим в то, во что верили все, всегда и везде. Тем не менее,

Мюллер называет такую формулировку «практически бессмысленной»¹⁷⁵⁷. Т.е. бессмысленно только согласие отцов Церкви, но согласие лютеранских отцов является одной из основ их вероучения. Тем самым доказываются, что лютеране не продолжают древнюю Церковь, но создают новую, со своим преданием.

Просматривая лютеранскую догматику, легко убеждаешься в том, что цитаты из Лютера занимают там очень почетное место, сразу вслед за Писанием. Лютеране так легко видят ошибки у Отцов, что хочется спросить: согласны ли они видеть такие же ошибки в сочинениях Лютера? Я понимаю, что сейчас множество лютеран готовы видеть ошибки не только у Лютера, но и в Писании, и даже в христианстве. Но речь идет об «ортодоксальных» лютеранах: готовы ли они признать хотя бы какие-то вероучительные заблуждения Лютера, или, наоборот, с энтузиазмом защищать любые его выражения? Если верно последнее, то тезис «только Писание» выглядит просто издевательством: вы защищаете Писание или Лютера? Лютеране говорят, что они принимают труды Лютера постольку, поскольку они согласуются с Писанием. То же говорится и о сочинениях святых учителей древней Церкви: они не равны Писанию, но принимаются как свидетельства о сохранении апостольского учения в послеапостольский период. Но это мало что объясняет. Кто решает, что соответствует апостольским учениям, а что – нет?

Естественно, решает сообщество верующих. В данном случае, лютеране готовы видеть мельчайшие неточности у отцов, но не замечать «вопиющих» мест у Лютера. Беспристрастности здесь не дожدهшься. Квенштедт говорит: «Согласие ранней Церкви, или отцов первых столетий по Р.Х., не является источником христианской веры, - ни первичным, ни вторичным – равно как оно не производит божественной веры, но создает лишь человеческую веру (человеческое поверье) во что-то возможное или вероятное»¹⁷⁵⁸. Все это продолжает лютеранскую традицию видеть в Писании «земного бога», резко противопоставляя его всей христианской истории. Вспомним, что лютеране подводят черту под божественным откровением составлением канонических книг Писания. Голлац пишет, что больше никаких откровений нет. Это верно, что книги Библии уже написаны, и Бог не дает откровений для написания новых книг Библии. Но если отвергать мистическое общение с Богом вообще, то мы оказываемся в тумане неопределенности по поводу уяснения смысла Писания и жизни во Христе: это равносильно тому, что Святой Дух больше не живет в Церкви. Свидетельства великих святых эпохи Вселенских Соборов в итоге значат для лютеран значительно меньше, чем строчки виттенбергского вождя.

Лютеранская догматика относит вероисповедание Церкви (т.е., собственно говоря, свое предание) к *normata*, - нормированной, или определенной норме, которая поясняет учения, содержащиеся в Библии. Эта норма, конечно, вторична. Значит ли это, что она может быть пересмотрена? Русское издание Книги Согласия посвящено Роберту Произу, о котором сказано, что «он постоянно разъяснял и напоминал, что основанием для подписания лютеранами этого вероисповедания является не *Quatenus*, но *Quia*, т.е. мы принимаем это вероисповедание без оговорок, не «покуда», но «потому что» эти вероисповедания согласуются с Писаниями и основываются на них»¹⁷⁵⁹. Как видим, предание лютеран принимается практически безоговорочно. Американский лютеранский теолог К.Ф.В. Вальтер так понимает акт подписания пасторами Книги Согласия: «Безоговорочное подписание касается всего содержания вероисповедных книг, и не позволяет подписывающему делать какие-то мысленные оговорки ни по одному из положений. Равно как нельзя исключать такие доктрины, которые обсуждаются мимоходом, для подтверждения других учений, потому что сам факт их привлечения для этой цели, закрепляет их как окончательные артикулы веры и требует их охотного принятия всяким, кто подписывает эти Вероисповедания»¹⁷⁶⁰. Разумеется, он убежден, что символы, вошедшие в Книгу Согласия не противоречат Писанию ни в одном более или менее важном пункте.. Не очень понятно лишь одно: какие могут после всего этого быть претензии к православным? Допустим, вам не нравятся сочинения отцов и решения Соборов, но решения своих отцов вы готовы принять безо всяких допущений и условностей. Значит, принципиальной разницы между нами и вами нет: разве отцы у нас разные..

Итак, лютеране не спешат признавать дыхание Духа Божьего в Церкви до Лютера, но быстро видят такое дыхание в сочинениях своих богословов, преимущественно 16-17 веков. Отсюда и полное принятие их доктрин как якобы выводимых из Писания. Теперь нам нужно обратиться к этой проблеме: что значит «выводимость» учения из Писания? Для этого можно проанализировать труд самого значительного лютеранского теолога 16 века (не считая Лютера) Мартина Хемница, посвященный критике Тридентского собора. На этом соборе католики сформулировали свое несогласие с теологией реформации, поэтому естественно, что Хемниц вынужден подробно отвечать им, защищая лютеранство. Необходимо сказать, что Хемниц активно критикует устное понимание Предания католиками в лице иезуита Диого де Андрады: «Андрада говорит, что когда Христос счел необходимым прийти на помощь слабой человеческой памяти

через записанное Евангелие, Он пожелал его передать в столь кратком изложении, чтобы большую его часть .. можно было оставить традиции»¹⁷⁶¹. Т.е. предание в таком понимании – это незаписанное, устное Евангелие. Такой взгляд, конечно, порождает почву для злоупотреблений, что и показала история католицизма. Хемниц полагает, что неприятие католиками Писания как единственного мерила истины обосновано двумя утверждениями: «1) тем, что Писание неполно, поскольку не содержит всего, что необходимо для веры и благочестивой жизни; 2) там, где оно все же содержит необходимое .. оно неясно и двусмысленно, как нос из воска или свинцовый квадрат... Поэтому они утверждают, что оно является, скорее, поводом к раздорам, чем голосом судьи, учителем, который не может говорить, мертвой буквой .. Эхх в свойственной ему манере назвал Евангелие темным, чернильным богословием»¹⁷⁶².

Видимо, именно из критики такой концепции возникло лютеранское учение о «божественной ясности» Писания. Мы уже обсуждали этот вопрос. В данном случае, мы должны четко определить, что мы понимаем под ясностью. Понятно, что это не ясность в смысле очевидности для всех. И это не ясность в смысле очевидности для всех верующих, для всех, присутствующих в Церкви. Мы знаем, что здание Церкви периодически пытались разрушить многочисленные ереси и расколы. Если бы Писание обладало некоей автоматической ясностью для всех верующих, то можно было бы забыть о расколах и ересь. Возможно, такой взгляд связан у лютеран с теорией мгновенного спасения по вере: в этом случае обретается полная ясность Писания. Тем не менее, не стоит забывать о том, что ясность Писания не спасла лютеран от расколов в 16 веке. Их спасло не Писание, а согласие именно в собственном предании, обильные цитаты из Лютера, консенсус theologов: все это привело к подписанию Формулы согласия (1577), в составлении которой активно участвовал и сам Хемниц. Поэтому не нужно так уж потешаться над католиками: Писание действительно может служить почвой для раздоров: разве история реформации и вообще протестантизма не подтверждает это? Значит ли это, что Писание темно, неясно и двусмысленно? Нет, само по себе, в своем внутреннем бытии, Писание совершенно ясно. Неужели Бог хотел запутать Своих детей? Но дети запутываются, поскольку не хотят быть вместе со Своим Отцом. Их тьма мешает свету, которым Он светит нам через Писание. И потому нам кажется, что Писание темно, непонятно. Оно таково, потому что преломляется в нашем греховном бытии, и, в связи с этим, вечные истины Писания рассыпаются в нас на ряд еретических осколков. В «тьме» Писания «виновато» не Писание.

Лютеране, конечно, могли бы сказать, что Писание ясно только для «ортодоксально» верующих, а не для еретиков, которые лишь формально присутствуют в Церкви. Но ведь ортодоксальность нуждается в согласовании, иначе каждый индивидуально мог бы толковать Библию, не спрашивая мнения кого бы то ни было, и спасаться. Зачем тогда нужно указывать в догматике, что учителя церкви должны больше времени посвящать изучению Писания, теологических доктрин, упражняться в филологии и т.д.? Если Писание божественно ясно для любого истинно верующего, то все это ни к чему. Если уж апостол Петр находил в посланиях Павла нечто не очень понятное, хотя ни тот, ни другой не являлись еретиками, то, очевидно, что совершенная ясность Писания даже для подлинно верующих людей не может быть отстаиваема, если под верующими понимать просто сумму индивидов. Но если говорить о Церкви, то она способна опознать ясность Духа в Писании, ибо движима этим Духом. Отсюда необходимость в Соборах. Эту необходимость не будут отрицать и лютеране (вспомним историю Формулы согласия). Стало быть, ясность Писания неразрывно увязана с ясностью Церкви. Да, лютеране убеждены, что Писание обладает божественным могуществом, поэтому оно само заставляет уверовать, само сохраняет Церковь, само заставляет принять свой канон, само объясняет все доктрины веры каждому: человеку, как это принято у протестантов, достается роль пассивного наблюдателя. Практика учит обратному. Если христиане разных исповеданий пытаются переубедить друг друга, то само приведение цитат мало что дает, - это известно всем. Логические аргументы от разума тоже мало успешны: логика православных и логика лютеран далеко не всегда совпадают. У вас одна цепочка цитат, - у нас другая: не будет же это состязание по принципу «кто больше»? Чаще всего, если люди хорошо осведомлены в Писании, начинается бег по кругу, воспроизведение тех же самых цитат.

В конце концов, лютеранин сошлется на свои символические книги: здесь и наступит момент истины. Значит, доктрины веры невыводимы из Писания просто логическим путем сопоставления цитат: неизбежна ссылка на то, что «моя церковь» верит так и так. Здесь-то мы и наблюдаем разное дыхание разного духа. Итак, мои цитаты из Писания все равно подводятся под мнение Церкви, согласовываются с ним. Наивно думать, что человек решает изменить догматы веры, потому что он нашел некую новую цитату, которую не замечал раньше. Это такая же наивность, как полагать, что научные теории строятся на фактах: сначала я, дескать, собираю факты, а потом на их основании получаю теорию. Нет, я уже имею теорию,

которую пытаюсь оправдать фактами: иначе, какие факты я буду собирать? Аналогично и в нашем случае. 15 веков заповедь «не сотвори себе кумира» не вызывала, как правило, бурного иконоборчества (за известным исключением). Но в протестантском мире эта заповедь сразу стала интерпретироваться по-иному. Что, протестанты вдруг обнаружили эти слова в Священном Писании? Да они были широко известны всегда: ведь это одна из Десяти Заповедей! Проблема в том, что протестантов не устраивало католическое иконопочитание, оно было им не по духу, и вот этот «дух» был первопричиной пересмотра догматов и акцентирования определенных мест из Писания.

Вспомним ситуацию с адвентистами: неужели заповедь о субботе никто не читал до г-жи Уайт? Читали, но понимали иначе. Да и Уайт пришла к субботе отнюдь не под прямым воздействием Писания: как известно, у нее были «откровения ангелов» о субботе, и только потом выяснилось, что суббота – новая адвентистская доктрина. Люди могут сколь угодно долго говорить: я стал протестантом, когда начал внимательно читать Писание. Как будто они увидели в Писании красноармейца, гневно указующего: а ты записался в протестанты?! Просто людям не нравилось, или было непонятным православное, либо католическое богослужение, жизнь верующих этих исповеданий: начались поиски истины, появились протестанты, что-то объяснили, и только затем были собраны «ясные места» из Писания. Бегство от одной жизни закончилось в объятиях другой жизни. Отчуждение от одного духа привело к иному духу. Вот эту жизнь в данном духе и называют преданием. Бегут не от Писания к Писанию, и не от Бога к Богу: движутся от одного понимания Писания и Бога к другому; или от одного непонимания к еще большему непониманию...

Любой христианин, независимо от исповедания, убеждается на практике, что жизнь в Боге, как понимает *его* церковь, первичнее фрагментов Писания, но только в свете этой жизни фрагменты склеиваются в единое целое. Хемниц, критикуя «устное предание» католиков, говорит, что оно приводит к искажениям, и поэтому Бог повелел записывать полученные откровения. Дескать, это предохраняет от повреждения истинное учение. История протестантов, когда, кроме записанного Слова Божьего, появилось еще и напечатанное, не подтвердила этого тезиса: чем больше протестанты печатали своих книг, тем больше распадалась. Не говоря уже об ошибках переписчиков и опечатках типографий, нельзя не заметить, что вера в то, что записанное Слово Божие предохранит от всех бед является верой в то, что Писание – Бог, и человек не может уклониться от Писания так же, как в протестантской сотериологии он не может потерять спасение. Быть может, возникнет вопрос: так Писание содержит все, необходимое для спасения, или нет? Ответить на него можно антиномично. И да, и нет. Но протестантских логиков (среди которых был великий Лейбниц) этот ответ не удовлетворит. Объясню: в Писании содержится все для спасения, поскольку оно непогрешимое Слово Божие, и Бог дал его с целью спасения. Спасение невозможно без Бога. Но вот вопрос: содержится ли Бог только в Писании? Нет, иначе Писание было бы вездесущим божественным. Где же еще Бог? Везде, но в первую очередь – в Церкви. Значит, все необходимое содержится в Писании, которое в Церкви, которая в Боге.

Критикуя католическое предание, Хемниц сравнивает его с преданиями фарисейским, а также с иудейским Талмудом. При этом он говорит: «Прежде многие иудеи, убежденные светом Писания, переходили в христианскую религию .. Написание Талмуда, который включал в себя предания, началось около 150 г. по Р.Х. .. После этого редко случалось, чтобы иудеи обращались в христианскую веру»¹⁷⁶³. Здесь опять видна абсолютизация буквы Писания: иудеи обращались в христианство не просто от потрясения перед библейскими цитатами, но, видя чистоту христианской веры, Христа, явленного в верующих. Я согласен, что приведенная выше цитата – аргумент против предания, но только против ложного предания. Хемниц, видимо, не замечает, что эту аргументацию можно и повернуть: если уж «согласие раввинов» помогло иудеям уменьшить переход своих единоверцев в христианство, то тем более согласие отцов древнехристианской Церкви позволило значительно сократить опасность ересей и расколов. Согласно еретиков Церковь всегда противопоставляла собственное согласие. Т.е. данное замечание не только против предания, но и за него. Что касается устного предания, оно принимается Церковью настолько, насколько входит в ее согласие. Если кто-то говорит: я нашел новое евангелие, скажем, евангелие от Ленина, – давайте изменим всю христианскую догматику, то Церковь отвечает, – нет, это «евангелие» противоречит Писанию и нашим отцам, и поэтому ему нет места в Церкви. Так поступит и лютеранин: это противоречит Библии и Лютеру. По поводу дискуссий о том, какой способ передачи божественной истины лучше, – устный или письменный, – нельзя высказаться однозначно. Христос проповедовал устно, а не писал богословские трактаты. Конечно, устная передача Благой вести может быть подвергнута порче и злоупотреблениям. Но и письменные заблуждения тоже возможны. Разве не ссылались католики на такие документы, как, например, «дарение Константина»? Подделать можно все.

Вы скажете, что в Писании ничего нет про «Константинов дар». Да, но в Писании ничего нет и про то, что нужно слушаться мнения немецких богословов по вопросу о вездесущии Плоти Господней. Лютеране возразили бы, что и это они могут доказать из Библии. Если так, то не нужно вообще упоминать о других источниках вероучения вроде древних символов или собственных докторов. И потом, ни одной буквальной фразы про вездеприсутствие Тела в Библии нет. И по многим другим вопросам тоже. Тогда остается только делать богословские выводы по принципу: мы не можем верить по-другому, поскольку иначе не способны объяснить пребывание Его Тела в причастии. Лютеране не могут, но другие протестанты преспокойно объясняют. Следовательно, не нужно так спешить, чтобы объявить Писание нормирующей нормой вероучения. Этой нормой может быть только Бог. Только непрестанно общаясь с Богом, Церковь толкует Писание, и являет миру благое и нетленное учение спасения. Хемниц бичует католиков, что в их крещении, конфирмации (миропомазании) много такого, о чем не сказано в Писании. Поэтому, говорит он, нельзя ссылаться ни на какие установления, о которых не сказано в Писании¹⁷⁶⁴.

Но неужели лютеранский чин крещения полностью и дословно взят из Писания? Многие протестанты вообще убеждены, что про миропомазание в Писании ничего нет, т.е. совершение его не заповедано. Любая богослужебная практика приемлема Церковью, если она имеет преемство истины с апостольской Церковью. Хемниц пытается отрицать любое устное предание, и в доказательство ссылается на то, что под именем устных преданий, якобы переданных апостолами, было много апокрифов. Но ведь апокрифы Церковь неизменно отвергала, иначе Писание не сохранилось бы неповрежденным. Впрочем, лютеране убеждены, что Писания сами себя сохраняют. Это не помешало им объявлять апокрифами канонические книги Библии. Так что дело не в устном предании самом по себе. Дело в протестантской боязни выйти за пределы Книги книг к Богу. Это боязнь дышать воздухом Неба. Это непонимание, что именно Дух Святой образует жизнь Церкви, включая богослужения, писания отцов и т.п. Однако Хемниц не так уж далек от истины, когда пишет: «в отношении Церкви, служения, учения, веры и т.д. отдельные Апостолы не учили ничему отличающемуся, но была единая вера, одно и то же учение и общее служение, посредством которых они установили единую позицию Церкви»¹⁷⁶⁵.

Значит, единая позиция была установлена через общее служение. Где же в Новом Завете полный текст апостольской литургии? Или может там найдется текст литургии лютеранской? Нет там и символа веры, и учебника догматики. Вы опять скажете, что это можно *вывести* из Библии. Но, выводя это, вы неизбежно будете добавлять нечто, о чем в Писании прямо не говорится. Это «нечто» - не измена вере, ибо оно берется из христианского опыта единения с Господом, из жизни в вере. Этот опыт общения со Всевышним позволяет отличать Предание от ложных преданий. Если не считать Писания, то этот опыт зафиксирован, прежде всего, в литургии. Именно участие в литургии служит индикатором истины или лжи. Посмотрев на «литургию» баптистов или на мессы под гитару современного католичества, православный человек и без Писания поймет, где Истина. Сам же Хемниц пишет: «то, что было написано о подлинных преданиях апостолов, не следует сразу же переносить на то, что под этим именем нам предлагают паписты. Только если они столь же ясно и безусловно докажут, что некое предание несомненно является апостольским»¹⁷⁶⁶. Но это значит, что нужно было обратиться к истинному Преданию Восточной Церкви, освободив предание католиков от искажений. Увы, как это нередко бывает, возобладал критический подход, и вместо очищения предания, лютеране изобрели свое. Между тем, апостол Павел заповедал христианам держаться Предания (см. 2 Фес. 2, 15).

Любопытно, что Хемниц, комментируя слова Апостола Петра относительно трудности для понимания некоторых мест у св. Павла, пишет: «он не говорил, будто они сами по себе приносят читателю погибель, но указал, что невежественные и колеблющиеся люди искажают их к своей гибели. Он употребил очень выразительное слово *στρεβλοῦσιν* («искажают»; в Синодальном переводе «превращают» - К.М.), которое использовалось для обозначения пыток. Ибо как пытка часто применяется к невинным людям .. чтобы .. выбить из них нечто отличающееся от истины, так, сказал Петр, насилие было применено и к Писанию, ради искажения его подлинного, простого и ясного смысла»¹⁷⁶⁷. Очень похоже на самих лютеран: разве они не подвергли насилию послания Павла, чтобы путем пытки выбить из них доктрину оправдания без освящения? Но почему же люди подвергают Писание насилию, если читают только его? Очевидно, они придерживаются другой веры, другого «согласия». Как же сделать так, чтобы Писание светило тихим светом Иисусова смирения, если повод для ложных доктрин взят именно из Писания? Ответ только один: обратиться к опыту Церкви. Не Писание хранит само себя, но Церковь Бога. У протестантов получается порочный круг: еретики искажают Библию, но пытаясь критиковать их, протестанты опираются исключительно на ту же Библию, - в итоге нужный эффект не достигается. Но Хемниц, конечно, в ужасе от того,

что понимание Церкви ставится «выше» Писания. Как будто в Писании уже не заложено первичное понимание Церкви! Так и живет церковный организм: от понимания к пониманию. Но протестанты живут вне.

Далее Хемниц критикует католиков за то, что, по их мнению, Церковь наделила Священные Писания канонической властью. При этом католики, видимо, допускали мысль, что папа и католическая церковь могут лишиться Писание этой власти. Конечно, Писание не является чем-то, что можно то наделять канонической властью, а то отбирать. Тем более это не может делать Папа римский. Если Церковь ясно засвидетельствовала, что некоторая книга богодухновенна, и имеет апостольское происхождение, то она не может забрать это обратно. Однако каноническая власть Церкви содержится уже в Писании. Нельзя сказать, что Церковь дает Писанию нечто, чем бы оно не обладало изначально. Но она являет это всем верным. Она обнаруживает, что некоторые люди в ее среде засвидетельствовали истинное откровение Господне. Хемниц считает, что Писание обладает канонической властью от Святого Духа, затем от священнописателей, и только потом – от первоначальной Церкви¹⁷⁶⁸. Здесь странным образом разделяется то, что едино: разве священнописатели – не члены первоначальной Церкви? Разве Святой Дух не дышит особенным образом именно в Церкви? Это, значит, что Писание создано в Церкви и Церковью. У Хемница получается, что Писание создано где-то вне Церкви, Святой Дух индивидуально просветил несколько священнописателей, а уже потом откуда-то приходит Церковь, вынужденная признать неизбежное: такие-то книги являются каноническими. Протестанты настолько уверены, что Писание создает Церковь, что готовы вырвать его из Церкви и поместить отдельно от нее как нечто чуждое, законность чего, однако, нельзя не признать: Писание заставляет это сделать. В действительности же, в Писании Церковь узнает сама себя, видит, что это создано ею, видит в этом печать Святого Духа.

Хемниц пишет: «свидетельство древней Церкви о богодухновенности Писаний передавалось потомкам в непрерывной преемственности и тщательно сохранялось в заслуживающих доверия исторических трудах древности, чтобы позднейшая Церковь была хранительницей свидетельства»¹⁷⁶⁹. Неужели же только свидетельства о Писании тщательно и непрерывно передавались в Церкви? А богослужебные тексты? Дело даже не в этом. Главное в Церкви – это благодать Божья, без которой смысл Писания станет непонятным. Неужели благодать не передавалась «потомкам в непрерывной преемственности»? Удивительно это желание протестантов сделать из Церкви хранилище исторических фактов, где передается только память о них, но не передается, не переливается от одного к другому божественная энергия. Хемниц утверждает, что решение вопроса о каноне зависит от ясного удостоверения Апостольской Церкви. Но ведь лютеране к ней не принадлежат: они не имеют с ней «непрерывного преемства». Почему же продолжают ссылаться на эту Церковь? Кстати говоря, следуя Лютеру, Хемниц не признает каноничности Посланий Иакова, Иуды, к Евреям и Откровения. Кроме того, он цитирует Евсевия Кесарийского, который сомневался в каноничности 2 и 3 Ин. и 2 Пет. Критики Евсевия нет. Хемниц словно забывает, что Евсевий – это не решение Соборов. У него просто сказано, что есть книги, которые находятся «среди оспариваемых, но большинством принятых»¹⁷⁷⁰ (ἀντιλεγόμενα ὑποκριὰ δ' οὖν ὡς τοῖς πολλοῖς), где перечисляются все «спорные» книги, кроме Апокалипсиса.

Думается, что причина отвержения данных книг у Хемница не столько в том, что у части древних писателей они считались сомнительными, сколько в догматических пристрастиях. Послание Иакова и 2 Петра отвергались Лютером, поскольку не соответствовали его учению об оправдании. Маккавейские книги не нравились протестантам, т.к. там речь идет о молитвах за умерших. Послание Иуды отвергалось, поскольку там есть цитаты из апокрифических книг. Но ведь у апостола Павла вообще есть цитаты из языческих авторов: что же, может и его послания отвергнуть?! Как бы не так. Апостол Павел – последнее прибежище лютеран: если подвергнуть сомнению его послания, то как же быть со спасением по вере? Таким образом, отвергая часть книг Ветхого и Нового Завета, лютеране пытались расчистить почву для своей догматики. Но это не получилось. Так же и Цвингли отверг когда-то Апокалипсис. Он отрицал призывание ангелов, а ему показали место из Отк. 8, 3-4, где ангел возлагает на небесный жертвенник молитвы святых. После этого Апокалипсис был отвергнут. Протестанты не успокаиваются и по сию пору, обсуждая проблему «канона в каноне». Например, Эрнст Кеземан считает, что эсхатологию Луки в Евангелии и Деяниях нельзя совместить с эсхатологией Павла. Описание ветхозаветного закона у Павла в послании к Римлянам не соответствует взгляду Христа в Мф. 5, 18: «Ни одна йота или черта не прейдет из закона». Павел, по его мнению, отвергает Моисеев закон как средство оправдания, но в пастырских посланиях «парализует» эту формулировку своим морализаторством и рационализацией веры. Естественно, что послание Иакова «противоречит» Павлу.

Сюда добавляется обвинение, что в части книг Нового Завета чувствуется «ранний католицизм». Этот термин был предложен еще Эрнстом Трельчем в 1908 г., и ныне активно обсуждается¹⁷⁷¹. Если эти дискуссии и говорят о чем-то, то только об одном: «противоречия» в Новом Завете возникают только в случае протестантской его трактовки. Тенденциозно истолкованный Павел искусственно противопоставляется всем остальным: это исчезает, если вернуться к церковной трактовке. По крайней мере, ни у православных, ни у католиков, не возникает проблем выделить некий узкий канон в каноне церковном. По этому поводу Брюс Мейджер справедливо замечает: «Если мы признаем существование и «древнего католичества» и «древнего протестантства» в Новом Завете, мы получаем основание находить и явную православную тенденцию – в Евангелии от Иоанна и его посланиях»¹⁷⁷². Все это, конечно, забавно. Получается, что мы имеем дело не с Новым Заветом единой Церкви, а с какой-то антологией еретических книг! Так что идея «канона в каноне», заложенная Лютером, приводит к разрушению Писания. В связи с этим Кристер Штендаль хорошо говорит: «Любая ссылка на керигму или центр, который делает менее важным и интересным целое, предполагает, что существует некая универсальная отмычка, способная открыть все замки. Но это, по видимому, герменевтический мираж. Я бы предпочел использовать весь набор ключей, который дает писание. А канон – это их связка»¹⁷⁷³. Это так, но, увы, идеи реформации начали разрушать канон еще в 16 веке, – как они могут остановиться теперь? Церковь может «огорчить» протестантов: она строит свое учение на общении с Богом, а не просто на признании какого-то списка книг. В эпоху первоначального христианства не было четко очерченного канона, но это не мешало Церкви быть ортодоксальной. Поэтому протестантам не нужно обольщаться по поводу того, что, исключив из канона некоторые книги, они выбьют почву из под ног у Церкви. Православное учение о спасении содержится не только в Послании Иакова, – оно содержится во всем Писании, оно существует в Боге.

Подвергнув ревизии церковный канон Писания, Хемниц критикует самодостаточность латинского перевода Библии, которому на Тридентском соборе был придан канонический, по сути, статус. Об ошибках этого перевода много писали (в частности, Эразм Роттердамский). Пишет об этом и Хемниц, приводя вопиющие ошибки переписчиков. Но проблема не только в этом. Православная Церковь никогда не отвергала необходимость перевода Библии на национальные языки. Вопрос в другом: может ли некий перевод Писания, сделанный членами Церкви при всеобщем ее одобрении иметь если не окончательный статус, то, по меньшей мере, достаточно авторитетный для того, чтобы употребляться в богослужебной практике столетиями? Православие отвечает: да. Лютеране недалеко от этой позиции, ведь ратуют же они за перевод Лютера. Т.е. не нужно впадать из крайности в крайность. Отвергая совершенство Вульгаты, не нужно думать, что можно без конца и без края корежить переводы Библии под предлогом «евангельской свободы». Понятно, что церковно-славянский перевод Писания не абсолютно точен. Но его духовность засвидетельствована многими святыми, самой жизнью Церкви. Это не значит, что нужно бояться новых переводов Писания: бояться нужно ереси, отступления от Бога. Это отступление может начинаться уже в самом языке. Изменения языка с течением времени могут происходить далеко не в евангельском духе. Чему могут научить, например, переводы Писания на язык тинейджеров?

Хемниц обсуждает и проблему истолкования Писания, право на которое католическая церковь оставила за собой. Он не отрицает, что дар истолкования дан именно Церкви и соглашается со словами апостола Петра: «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою» (2 Пет. 1, 20). Если бы протестанты всегда помнили об этих словах! В этом смысле Хемниц не чужд определенного «традиционализма»: «Мы также благоговейно и благодарно обращаемся к трудам отцов, которые в своих комментариях с пользой прояснили многие фрагменты Писания. И мы признаем, что в значительной степени утверждены свидетельствами древней Церкви в истинном и здравом понимании Писания. Мы также не одобряем самостоятельного изобретения значений, противоречащих всем древним истолкованиям и не подтверждаемых в Церкви никакими ясными свидетельствами»¹⁷⁷⁴. Свежо предание, а верится с трудом.. Т.е. мы не секта, мы продолжаем линию апостольской Церкви. Гимн, который поют все протестанты, но лютеране отличают в этом большей настойчивостью. Хемниц критикует католиков за механическое понимание дара истолкования: «они утверждают, будто дар истолкования столь тесно связан с непрерывной преемственностью епископов, что как только кто-то восходит на этот престол, все его истолкования следует сразу же принимать и почитать как законные»¹⁷⁷⁵.

Понятно, что такому «магизму» нет места в Церкви. Не может быть догмата «епископы всегда правы» или «иерархия всегда права», но особенно «папа всегда прав». Ибо это приводит к появлению людей, кричащих, что никто не прав, но права только Библия, что на практике значит: правы мы, и наш вождь. И та, и другая сторона будут отвергать одно: правоту Церкви, заменяя ее правотой папы, Лютера или кого-то

еще. Ибо лишь Церковь, которой руководит Христос, хранит истинное понимание Писания, которое и есть Предание. Оно не гарантируется в отдельности ни патриархами, ни епископами, ни соборами. Ни, добавим специально для протестантов, наличием Писания. Иначе получается странная картина: стоит собраться некоторой группе людей, - и вот, им непременно явится Святой Дух и продиктует правильные толкования к Библии? Следовательно, Хемниц прав, говоря: «дар истолкования они превращают в некое подобие диктаторской власти, так что они не нуждаются в доказательстве через предъявление надежных и твердых оснований и принципов истолкования, но желают, чтобы мы без рассмотрения, без исследования и рассуждения присягнули тому значению, которое нам навязывают люди, присвоившие себе право истолкования без свидетельства Духа»¹⁷⁷⁶. Все это потому, что церковь рассматривается католиками как государство, где человек, занимающий определенную должность, имеет юридическое право на определенные полномочия, определенную власть. В таком случае Дух дышит не где хочет, но в соответствии с отведенной должностью: евангельская свобода здесь исключена. Если папа обязан изрекать безошибочные формулировки, то где его свобода? Нужно оговориться: мнение патриарха или епископа имеет в православии определенное значение: все мы знаем, что такое церковное послушание. Но все мы знаем и что такое послушание Истине. Иначе говоря, послушание патриарху или епископу менее важно, чем послушание Церкви, существующей уже 2000 лет.

Хемниц делает вывод: «в Церкви нет диктаторской или епископской власти истолкования, но существуют четкие правила, при помощи которых истолкование следует осуществлять и признавать. Ибо Церковь имеет право и привилегию суждения. Но паписты присваивают только себе это право истолкования, так что одновременно они избавляются от труда доказательства и лишают Церковь привилегии суждения»¹⁷⁷⁷. Конечно, диктаторская и епископская власть – это далеко не одно и то же, но ведь Хемниц не знает других примеров. Попытка присвоить только некоторым людям, облеченным властными полномочиями, дар непогрешимого толкования, которое должно безропотно приниматься всеми, обречена на провал. Это приводит к восстанию мирян, которые требуют, чтобы этими правами наделили и их. В итоге – раскол. Хемниц не отрицает права Церкви трактовать Писание; он отрицает узурпацию этого права иерархией католичества. Он критикует католиков за то, что они привлекают цитаты из отцов для обоснования собственных искажений, но забывает, что лютеране отличились на этом поприще еще больше католиков. Разве они не пытались сделать из Блаженного Августина образцового лютеранина? Чувствуя, что лютеранские толкования Писания не вполне согласуются с отцами, Хемниц пишет: «не следует отвергать никакого истолкования Писания, если оно не согласуется с некоторыми из древних, но при том согласуется со словами Писания»¹⁷⁷⁸. Вроде бы невинная фраза, но открывает большие перспективы: можно, например, принять толкования Лютера, хотя они и не согласуются с «некоторыми из древних». Кто решает, так это или нет? Решают сами лютеране в отрыве от Церкви. Лютеране, решившие, что они и есть Церковь. Отсюда и результаты.

Анализируя Предание Церкви, Хемниц выделяет восемь разрядов преданий. Первый разряд: нечто изреченное устно Христом или апостолами, но затем записанное. Естественно, что это принимается и нашим автором. Впрочем, он понимает, что не все устно преподанное совпадает с записанным. Приводится пример св. Поликарпа Смирнского, который слышал рассказы апостолов и передавал их, но они совпадали со Святым Писанием. Это устное предание также принимается Хемницем. Второй разряд преданий он связывает с утверждением канона Писания. Это также приемлемо для лютеран, хотя они и подвергали сомнению часть библейских книг. Хемниц безо всякой критики цитирует известные слова Августина о том, что он не веровал бы Евангелию, если бы власть Церкви не принудила его. Правда, Хемниц задается вопросом: «Но придя к вере в Евангелие, обещал ли он доверять Церкви больше, чем Евангелию, если Церковь постановит либо будет учить о чем-то противоречащем Евангелию?»¹⁷⁷⁹. Вопрос, характерный для протестанта. Кто еще, кроме протестанта, будет противопоставлять Евангелие и Церковь? Евангелие является Евангелием только в Церкви. Можно даже сказать, что в определенном смысле Евангелие и есть Церковь. Нельзя доверять одному больше, чем другому. Доверять Евангелию – это значит доверять Церкви, и наоборот. Мы верим, что Церковь не может полностью сойти с пути истины, потому что ее ведет Бог. Церковь, учащая противоположно Евангелию, - не Церковь, но это значит, что она не обладает истинным Евангелием вообще. Истинное Евангелие – не набор знаков, но жизнь в благодати. Это для протестантов Писание сводится к тексту. Для православных Писание – это жизнь Церкви во Христе, совершенство ее общения с Богом. Православный, читая Евангелие, читает не одну из книг, но живет Богом, Который дал эту книгу Церкви.

Но для Хемница Церковь – это синоним католичества, а Евангелие – это синоним лютеран. Тогда все выглядит иначе. Когда католики порицали лютеран за то, что, принимая Предание относительно библей-

ского канона, они не принимают и остальное Предание (аргумент очень даже серьезный), Хемниц отвечал им: «Существует огромная разница между первоначальной Церковью, которая во времена Апостолов и апостольских мужей свидетельствовала о книгах Писания, и папской церковью, навязывающей нам свои измышления под видом апостольских преданий»¹⁷⁸⁰. Конечно, обе стороны правы. Оппонент Хемница Андрада прав, что Предание нельзя принимать по принципу «как мне нравится»; но и Хемниц прав, говоря, что речь идет об истинном Предании, а не о папских декретах. К сожалению, с истинным Преданием он не был знаком в достаточной степени. Между тем, в третий разряд преданий Хемниц включает то, что можно было бы назвать преемством учения: мы принимаем учение, которое Церковь получила от апостолов, а апостолы получили от Христа. Имеется в виду апостольское понимание веры. Хемниц не критикует слова св. Иринейя о том, что даже если бы апостолы не оставили Писаний, то на основании предания можно было бы узнать, каково апостольское учение (Против ересей, кн. 3, гл. 3). Но лютеранский автор указывает, что католичество нельзя считать той самой Церковью. Будем ли мы с ним спорить? Повторяется известный аргумент: догматы, которые защищают Св. Ириней и Тертуллиан, ссылаясь на предание, соответствуют Писанию и могут быть выведены из него. Хемниц пробует объяснить, что Ириней и Тертуллиан не отрицали самодостаточность Писания, но просто имели дело с еретиками (напр., гностиками), которые отрицали канон Писания. Это так, но ведь лютеране и католики ссылаются на один и тот же канон. Хемниц говорит, что католики, ссылаясь на свое предание, выводят догматы, которые не следуют из Писания. Но опять же: кто будет решать, что следует из Писания, а что нет? Можно ссылаться на одни и те же слова из Библии, но понимать их по-разному. Остается исторический аргумент: мы веруем в то, во что верили всегда и везде. Но этот аргумент осуждает и католиков, и лютеран.

Четвертый разряд преданий Хемниц связывает с надлежащим пониманием Писания. Здесь он вполне традиционен: «нет никакого сомнения в том, что первоначальная Церковь приняла от Апостолов и от апостольских мужей не только текст (как мы говорим) Писания, но и его законное и естественное толкование»¹⁷⁸¹. По его словам, лютеране принимают предания в этом смысле. Правда, Хемниц думает, что понимание Писания сводится св. Иринеем к правилам толкования. Правила, безусловно, необходимы, но, очевидно, одни правила не спасут человека, если он находится вне общения с Церковью. Ириней был с ней в общении, но Хемниц, к сожалению, нет. Пятый разряд преданий он видит в том, что преданиями именуются догматы, которые не изложены многими словами Писания. Например, он ссылается на св. Григория Богослова, который защищал догмат о божестве Святого Духа, и на Оригена, защищавшего крещение младенцев в силу апостольской традиции. Однако Хемниц снова пытается доказать, что и это предание легко выводимо из Писания, хотя и признает, что буквального повеления крестить детей нет. Но здесь он уже придерживается Предания: если ты признаешь то, что со 100% ясностью не следует из Библии (а что следует? – Предание относится ко всему Писанию), то ты на деле отрицаешь лозунг реформации «только Библия». В этом и состоит предание: жизненное воплощение евангельских истин, а не псевдобиблейское буквоедство. Хемниц приводит цитаты из Нового Завета в защиту крещения детей, но это цитаты убедительны только для того, кто уже придерживается согласия Церкви в этом вопросе. Они очевидны для православных, католиков, лютеран, но уже для кальвинистов все будет несколько сложнее, а для неопротестантов эти цитаты ничего не докажут: они займутся филологией, начнут приводить «ясные» места из Писания, и откажутся вам верить. Аналогично дело обстоит и с вопросом перекрещивания еретиков. Августин считал, что их не следует перекрещивать, ссылаясь на апостольское предание. Тем не менее, Хемниц полагает, что здесь можно обойтись только цитатами из Писания. Однако он не может привести ясных свидетельств из Библии. То, что ясно Церкви, совершенно не ясно еретикам. К тому же, лютеранский теолог забывает, что практика Церкви по вопросу о перекрещивании еретиков была различной: далеко не все разделяли позицию Августина (ср. взгляды св. Киприана Карфагенского).

Таким образом, спор состоит в том, является ли Предание логическим выводом из Писания, можно ли его получить путем простого приведения цитат, или же Предание несводимо к Писанию этим путем? Хемниц выступает за первое, Церковь за второе, ибо жизнь в Боге не сводится к простому цитированию из книги. Под шестым разрядом преданий Хемниц понимает согласие отцов. Разумеется, он утверждает, что лютеране отводят отцам достойное и почетное место, и выражает желание увидеть в будущей жизни Христа, апостолов, мучеников, отцов. Интересно, что он цитирует св. Афанасия, который упрекал ариан в том, что они, видя, что не могут подтвердить Писанием свою ересь, пытаются обращаться к отцам. Хемниц говорит, что и католики делают также. Увы, но и лютеране нередко обращались к отцам для защиты своих лжеучений. Он фактически признает, что лютеране не собираются соглашаться с мнением отцов, если это нельзя подтвердить Писанием. Т.е., на самом деле, Лютером. Хемниц упоминает, что и отцы могли оши-

баться. Могли, но согласие отцов – это, по сути, мнение Церкви. Хемниц сам признает, что учение о предопределении Августина противоречило «многим древним отцам». Почему же нужно принимать Августина в противовес Церкви? Да потому, что это подходит к лютеранскому учению. Стало быть, можно отбросить согласие отцов, и избрать согласие Августина с Лютером. Можно клясться в верности отцам, но придерживаться их там, где тебе это нужно. С отцами лютеране обращаются так же, как и с Писанием: приводятся любимые цитаты, и умалчиваются нелюбимые.

Под седьмым разрядом преданий понимаются древние обряды и обычаи. Хемниц приводит известную цитату из св. Василия Великого, где перечисляется практика Церкви: крестное знамение, обращение на восток при молитве, призывание Святого Духа на дары, благословение крещальной воды, троекратное погружение при крещении, отречение от сатаны, исповедание веры. Хемниц соглашается с тем, что многие обряды, не упомянутые в Писании, были переданы апостолами¹⁷⁸². Наш автор признает, что можно легко достичь согласия в обрядах, если будет согласие в вере. Воистину так. Как известно, лютеране готовы были идти в сохранении обрядовой практики католичества настолько далеко, насколько это позволяла их догматика. Мы все знаем, что разница в обрядах допустима, если нет разницы в вере. Впрочем, некоторые обряды Хемница все же не устраивают – например, отмена коленопреклонений с Пасхи до Пятидесятницы: он считает это необязательным. Возникает предсказуемый вопрос о том, кто будет решать, что обязательно? В любом исповедании есть обязательные вещи, которые не предписаны Библией. Разрешение этой проблемы зависит от того, как мы смотрим на роль Церкви. Должна ли Церковь следовать исключительно букве Писания, или тому Духу, Которым Писание было создано? Православные выбирают последнее. Лютеране, пусть и не слишком последовательно, склонны к первому.

Наконец, восьмой разряд преданий у Хемница таков – предания, касающиеся как веры, так и благочестия, которые нельзя подтвердить Писанием. Католические авторы разумели под этим следующее: евхаристическая жертва, взывание к святым, заслуги дел, примат папы, конфирмация, рукоположение, молитвы об умерших, необходимость удовлетворения после покаяния. Понятно, что такое понимание предания не может устроить лютеран по вероучительным причинам, хотя в известной степени, оно не может устроить и православных. Хемниц считает, что практика осенения вещей крестным знамением была заимствована Тертуллианом и св. Василием из евангелия от Никодима. Однако нельзя доказать, что Тертуллиан был знаком с этим евангелием. Впервые явно о нем упоминает только св. Епифаний Кипрский в 375 г., но, возможно, оно существовало в 3 веке. Опять же, не нужно думать, что вера в то, что Христос сошел в ад, и освободил Адама, заимствована из того же евангелия. Об этом говорят уже св. Ириней и Тертуллиан: они тоже читали евангелие от Никодима? У Хемница чувствуется огромное желание списать на апокрифы те мнения отцов, которые не согласуются с лютеранскими. Если уж так рассуждать, то и само евангелие от Никодима отражает веру христиан 3-4 веков. Почему с ней нельзя соглашаться? Ведь веру в сошествие во ад можно обосновать цитатами из Писания: они известны и лютеранам. Кто находился тогда в аду? Все. Неужели Христос не вывел оттуда тех, кто чаял Его Пришествия?

Хемниц перечисляет мнения отцов, которые были заимствованы не из Писания. При этом он забывает, что эти мнения не имеют отношения к вероучению: как звали жену Ноя или на каком году жизни был убит Авель. Что касается имен родителей Богородицы, то хотя они и заимствованы из Протоевангелия Иакова, однако этот древний источник, известный уже св. Иустину, ничем не опровергает своего апостольского происхождения. Очевидно, что Церковь, ведомая Духом, восприняла его в свое Предание. Если Хемницу не нравится сорокадневный пост (а также пост в среду и пятницу) тем, что в Евангелии про это ничего нет, а практика древней Церкви по этому вопросу была различной, то можно спросить: заповедан ли пост в Писании? Конечно, да. Основал ли Христос Церковь, которая должна проповедовать, совершать таинства, т.е. спасать людей? Безусловно. Но разве это не значит, что Церковь под водительством Духа может устанавливать определенное количество постных дней как средство ко спасению? Лютеране отвергают это, потому что перед ними стоял пример католической церкви, где соблюдение поста считалось заслугой, удовлетворением и т.д. Но если это не заслуга, тогда как? Если это не диктат, не навязывание верующим чуждой воли, но согласие Церкви, – что вы скажете на это? Однако лютеране боятся самостоятельности Церкви, потому что видят, к чему привела самостоятельность католической иерархии. Для протестантов Церковь могла определять жизнь верующих только в апостольский период, а дальше они предлагают жить по принципу «сделай сам».

Хемниц соглашается со св. Василием, что при крещении необходимы исповедание веры, отречение от сатаны и славословие Троице. Но он считает, что обращение на Восток при молитве, троекратное погружение при крещении не могут быть приняты. Почему же? Хемниц говорит: «Я не поверю никому, будь

он даже иезуитом, если он столь бесстыден, что утверждает, будто поклонение в духе и истине и обращение в молитве на восток имеют одинаковую силу для благочестия»¹⁷⁸³. Но никто так не думает. Кстати, и Хемниц не отрицает, что в Церкви необходимо упорядоченное служение как отражение согласия во Христе. Стало быть, Церковь может устанавливать нормы служения, если они не противоречат Евангелию. Как противоречит Писанию обращение на восток или троекратное погружение? Конечно, если бы удалось достичь согласия с лютеранами в вере, я не думаю, что обращение на восток было бы главным предметом дискуссий. Наученные католиками, лютеране во всех обязательных предписаниях Церкви видят только навязывание и законничество. Если вы не соблюдаете пост, то вы противитесь Церкви, Телу Христову, ее свободе в Боге. Но если вы соблюдли внешние ограничения поста, то вы автоматически не становитесь от этого более «евангельским»: судят по плодам. Церкви подчиняются не из страха наказания, но из любви к Христу.

В Аугсбургском исповедании Филипп Меланхтон предлагает такой взгляд: «епископы и пасторы имеют законное право устанавливать предписания, способствующие поддержанию доброго порядка в церкви, но не для того, чтобы посредством их мы могли заслуживать благодать .. и не для того, чтобы обременять сердца людей утверждениями о том, что эти обряды являются обязательными служениями, и мыслью о том, что нарушение их, даже если это происходит без навлечения соблазна на ближних своих, является грехом»¹⁷⁸⁴. Речь здесь идет не только об обрядах, но и о посте. Меланхтон смотрит на предписания Церкви католическими глазами, как будто мы приносим этим удовлетворение. Это неверно. Поэтому нельзя сказать, что Церковь обязывает людей: попостись столько-то, - и *непременно* спасешься. Но если нарушение предписаний не является грехом, то зачем они вообще нужны? Меланхтон пытается отобрать у Церкви свободу, ее право на жизнь, на развитие. Он считает, что она может лишь механически повторять Писание, но не жить евангельским духом, свободно отвечая на вызовы разных эпох. Если Бог всегда с Церковью, то Его благодать всегда в ее предписаниях: не в декретах отдельных лиц, но в предписаниях Церкви как единого Тела Господа. Вот это и отрицают лютеране, не понимая, что Церковь призвана спасать, воплощать Евангелие в жизнь, а не зачитывать фразы из книги.

Испугавшись того, что древо католичества стало расти вкривь и вкось, лютеране вообще отказались от роста Церкви. Это своего рода старообрядчество. Церковь якобы должна в точности следовать практике Писания. Но поскольку там эта практика ясно не утверждена (полный чин крещения, например), то осуждаются любые попытки выйти за пределы евангельской буквы. Лютеране еще довольно умеренны в этом, поскольку они провозгласили принцип: разрешено все, что не запрещено Писанием (конечно, это лютеране решают, что «не запрещено»). Кальвинисты пошли еще дальше и провозгласили: все, что не разрешено, запрещено. Поэтому лютеране были согласны оставить в чине крещения акт отречения от сатаны, а Кальвин выбросил его. Лютеране слишком избирательно понимают евангельскую свободу: она у них является свободой от любых предписаний Церкви, если лютеране не могут вычитать эти предписания в Библии. Но в действительности, в Церкви свобода — это «свобода для»: для спасения душ. Церковное древо растет, и на каждом этапе его роста, Церковь, опираясь на согласие сердец, воплощает через определенные предписания евангельские нормы бытия. То, что было естественным для христиан первого века, трудновыполнимо для современных верующих. Должна ли Церковь реагировать на это? Желал ли Бог предписать людям одну форму богослужения или одну продолжительность поста на веки вечные? Нет. Но потому Церковь и живет свободой в Боге, по-разному воплощая Евангелие в разные эпохи. Неизменны догматы, но внешняя форма их воплощения изменяема.

И потому напрасно Хемниц перечисляет имена пап, при которых, как он считает, были введены многодневные посты, освящение алтарей, призывание святых и поминовение усопших. Пусть лучше скажет: неужели это не может быть оправдано Писанием? Для православных и католиков это выводимо из Писания. Лютеранам необходимо доказать, что когда-то Церковь не призывала святых, не молилась об усопших и т.д. Но предъявить убедительных доказательств они не могут. И потому несколько наивно приписывать папам все то, что отличает католиков от лютеран. Многие из этого является наследием древней Церкви, которое лютеране не в состоянии принять, прячась за отдельными цитатами из отцов. В итоге можно констатировать, что, принимая на словах Предание Церкви, лютеране отвергают значительную его часть. Отрицается не только католическое наслоение на Предании, но и большая часть православного Предания. Лютеране забывают, что Предание и Писание — это не собрание текстов, но живое дыхание Церкви. Писание — это тоже голос Предания. Могут отличаться обряды, но не может отличаться Истина. Лютеране могут цитировать одних отцов, но не цитировать других. Их вольное обращение с наследием Церкви показывает, что они только ищут оправдания собственным действиям, и потому не находят истинной Церкви. Де-

кларировав верность отцам, Хемниц на самом деле верен Лютеру, которого он считает своим главным отцом. Проблема именно в том, что для западного христианина 16 века сама жизнь Церкви уже не очень понятна. Почему они делают то и предписывают это? Да потому, что они хотят жить во Христе. Необязательные предписания – это не предписания вообще, это анархия. Поститься, как пожелаешь, – это не поститься. Если Церковь желает спасения своих чад, она, как любящая мать, должна обязывать их жить определенным образом. Но лютеранская церковь от этого отказалась.

3. О ПЕРВОРОДНОМ ГРЕХЕ

Данная тема является одной из самых развернутых в лютеранской теологии. В «Апологии» состояние Адама до грехопадения понимается так: «первородная праведность должна была включать себя не только физические качества (совершенное здоровье и чистую во всех отношениях кровь, неповрежденные физические силы), но также такие дары как определенное познание Бога, страх Божий, уверенность в Боге»¹⁷⁸⁵. Здесь нужно вспомнить учение об этом католиков, которым оппонируют лютеране. У католиков первоначальные дары благодати являлись как бы внешним дополнением к природе человека, которая сама по себе представляет борьбу между духом и плотью: благодать удерживала их от борьбы как «узды» (выражение известного схоласта Дунса Скота). Грехопадение приводит к тому, что изначальный благодатный дар отнят, и дух с плотью вступают в непримиримую борьбу. Т.е. можно считать, что речь идет не столько о повреждении нашей природы в себе, сколько о естественном состоянии человека без благодати. Понятно, что такое воззрение имеет черты соприкосновения с пелагианством. Лютеране качнули маятник в другую сторону: если у католиков благодатное и природное разделены и даже противопоставлены, то у лютеран, напротив, речь может идти о полном слиянии благодатного и природного. Т.е. человеку даны совершенные дары благодати, но без всякого участия его свободы. Т.е. это безусловное совершенство, сотворенное вместе с природой (*donum concreatum*), как говорил, например, Абрахам Каловий¹⁷⁸⁶. Интересно, что лютеране полагают, будто божественный образ был только в душе, а не в теле. Если в православии сказали бы, что бессмертие человека зависело от его послушания, т.е. человек сотворен потенциально бессмертным, то у лютеран человеку сразу придано бессмертие и все остальные совершенства, в которых он не может возрастать, т.е. это статичное состояние. Если на христианском Востоке человек сотворен для свободного участия в божественных совершенствах, что подчеркивает его личность, то в лютеранстве человек сотворен как совершенная природа, которая может только свободно отказаться от божественных даров, но не свободно следовать им: может быть смертным, но не имеет равного выбора между смертью и бессмертием. Таким образом, православию свойственно свободное присутствие благодати в природе и наоборот, в католичестве благодать чужда природе и может только насильно удерживать ее, в лютеранстве благодать и природа не свободно слиты.

Естественно, что при таком учении, падение первых людей у лютеран означает полную утрату совершенств: от полной святости к тотальному злу. В «Апологии» по этому поводу сказано: «со времен грехопадения Адама, все люди, рожденные естественным образом, зачаты и рождены во грехе, т.е. .. полны порочных желаний и склонностей и по природе своей не могут иметь ни истинного страха Божия, ни истинной веры в Бога»¹⁷⁸⁷. Формула согласия добавляет, что мы «всецело и полностью извращены в глазах Божьих первородным грехом как духовной проказой .. первородный грех является не только полным отсутствием чего бы то ни было хорошего в духовных, божественных аспектах, но он заключается также в том, что на месте утерянного образа Божьего в человеке происходит глубокая, отвратительная, бездонная, непостижимая и невыразимая развращенность всей природы»¹⁷⁸⁸. Итак, человек полностью подвержен злой похоти (этот термин лютеране употребляют очень часто), и представляет собой скорее статую, чем живого человека (в той же «Формуле» содержится известное сравнение человека с соляным столпом, безжизненной статуей, не использующей глаза, уста, чувства и сердце). Отсюда закономерный вывод: «природа человека не содержит более образа Божия»¹⁷⁸⁹.

Правда, лютеране настаивают, что человек все равно остался человеком. Сразу же можно сказать, что в этом есть известное противоречие: человек, в котором полностью отсутствует образ Божий, не может уже называться человеком, а должен называться животным. Человек, который в духовном смысле представляет собой ничто, не может более причисляться к миру людей. Вряд ли является случайным, что при таком учении о полном развращении человека, лютеранский теолог Маттиас Флаций стал учить о том, что грех является субстанцией, сущностью человека¹⁷⁹⁰. Интересно, что Флаций, будучи правоверным лютеранином,

противостоял ученикам Меланхтона, которые допускали синергию, свободное участие человека в спасении. Испугавшись за ортодоксию, Флаций предложил субстанциальное понимание греха. В «Формуле согласия» такое «манихейство» осуждено, и грех назван «акциденцией» нашей природы (со ссылкой на блаж. Августина), т.е. чем-то случайным, привнесенным в нее. Однако это не решает всей проблемы, поскольку первородный грех у лютеран извратил глубины человеческого существа, и, следовательно, сами сущностные основы его природы изменены (утрата образа Божьего). Из совершенного богоподобия человека, независимого от его свободы, у лютеран получается полное демоноподобие человека: как еще называть человека, который все время стремиться только к злу?

Конечно, лютеране признают и понятие наследственной вины. Дело доходит до того, что Мартин Хемниц пишет так: «мы должны исповедовать в своих повседневных молитвах не только фактические грехи, но отдельно – первородную нечистоту»¹⁷⁹¹. Как же быть с таинством крещения? Что же, Бог в течение всей жизни не прощает первородный грех? На обвинения в несправедливости этого учения (как могут новорожденные быть в чем-то виновны?), они отвечают, что тогда несправедливым было бы и спасение без дел. Как видим, ошибки в антропологии порождают и ошибки в сотериологии. Как же конкретно повредила природа человека по мнению лютеран? Что касается разума, то лютеране полагают, что он полностью лишен духовного света. В «Формуле согласия» говорится, что человек слеп, не понимает Слова Божьего, и, хотя разум сохраняет тусклый проблеск знания о Боге, но он совершенно не способен своими силами постичь, познать или осмыслить Благоую весть (Дет. изл. II, 5, 9-10). Непонятно, как в этом случае проповедовать неверующим, если они совершенно не в состоянии понять, что речь идет об их спасении. Остается надеяться на непреодолимое действие благодати. Если о повреждении разума лютеране говорят кратко, то об извращении воли говорится чрезвычайно детально. Как известно, в 1525 году Лютер издал свой труд, «замечательно» озаглавленный «О рабстве воли». Собственно, это тот случай, когда название говорит о сути. Здесь нет нужды цитировать этот трактат подробно. Достаточно сказать, что Лютер не один раз называет нашу волю пленницей и рабыней зла (дьявола), а свободу воли считает за ничто. В таком же духе учат и «Апология», и «Формула»: человеческая воля совершенно неспособна обратиться к Богу ни сама по себе, ни при помощи благодати.

Детально этого вопроса касается Мартин Хемниц. Он не отрицает, что и после грехопадения можно говорить о свободе, но только в самом широком смысле слова. Он говорит, что в понятие свободы выбора входит как разум, так и воля. Хемниц не отказывает разуму в определенном свете. В частности, он признает, что разум невосрожденного способен к развитию «в различных искусствах, в экономике и государственных делах, в этике, в планировании, в житейской мудрости»¹⁷⁹². Но это очевидно всем. В духовных вопросах разуму отказано во всем, кроме слепоты и тьмы. Аналогично и в вопросе о воле. В «Апологии» Меланхтон признает некоторую свободу человека: «Она может до определенной степени формировать «мирскую праведность» или праведность дел. Она может говорить о Боге, совершать определенное служение Богу внешними делами, повиноваться судьям, родителям. В процессе исполнения внешних дел она может воздерживаться от убийства, от прелюбодеяния, от воровства»¹⁷⁹³. Казалось бы, не все так пессимистично. Но Хемниц по этому вопросу рассуждает так (следуя Августину): хорошо придти на помощь в опасности. Но плохо, когда это предпринимается ради человеческой славы, а не из любви к Богу¹⁷⁹⁴. Но кто сказал, что язычники всегда делают добро исключительно из тщеславия? Неужели язычники не могут делать добро, исходя из любви к ближнему?

По Хемницу выходит, что нет, поэтому он критикует Иустина, Климента Александрийского и Епифания Кипрского за то, что они признавали действительными добродетели язычников. Когда иезуит Андрада возмутился, что при лютеранском мнении о совершенном зле язычников, они пойдут в ад, поскольку они не имели возможности обрести веру, Хемниц ответил: «Боже правый, вот ужасающее богохульство против страшных и непостижимых суждений Божьих!»¹⁷⁹⁵. Очевидно, «суждение Божие» в том и состоит, чтобы всех, кроме лютеран, отправлять в ад. Неужели Бог не действует и через язычников? Есть ли это Бог Библии? Хемниц думает, что «да», поскольку он видит мир полностью зараженным злом, где свобода – это только свобода зла, а Бог наказывает и спасает без причины. Тут стоит сказать, что отцы Церкви различали в человеке две воли: волю физическую как способность желать и действовать ради удовлетворения желания, и волю гномическую как способность выбора, т.е. возможность принимать одно и отвергать другое. Несколько упрощая, можно было бы заключить, что лютеране признают волю в первом смысле, т.е. наличие самой способности воли и совершать действия, но отрицают второй аспект – способность к выбору между добром и злом.

Никто не отрицает, что после грехопадения человеческая воля преклонилась более к злу, чем к добру. И дело даже не в тех резких выражениях об «ужасе» первородного греха, которыми полны лютеранские тексты. В конце концов, эти выражения можно было бы принять, но при условии, что человек не полностью утратил образ Божий, а, стало быть, его разум и воля в крайне ограниченной степени свободны по отношению к духовному, хотя без помощи благодати не могут совершить обращение. Хемниц же только повторяет августиновское: человек не может не грешить. Обращает на себя внимание, что в этом вопросе у Хемница практически одни ссылки на Августина. Это позволяет ему утверждать, что якобы лютеране следуют отцам, но не мешает критиковать св. Иоанна Златоуста и других греческих отцов, которые явно не совпадают с протестантами в вопросах о грехопадении и спасении. По мнению же Хемница, человек до обращения совершает исключительно зло, и даже если внешне это кажется добром, то внутри это все равно смертный грех¹⁷⁹⁶. Православие смотрит на эту проблему более оптимистично. Можно не спорить с лютеранами о том, что грехопадение затронуло все стороны человеческого существа. К сожалению, лютеране склонны искажать своих оппонентов и приписывать всем им без разбора учение о том, что первородный грех якобы только незначительно затронул человека и остается лишь пятном на его чистой природе. Разумеется, это не так.

Православие часто говорит о первородном грехе как о болезни, смертельном вирусе. Но нужно рассматривать человека как искаженный образ Божий, а не его отсутствие. Если лютеране признают, что грех — это не субстанция, но случайный недостаток и ущербность нашей природы, то они должны признавать и ущербность образа и подобия Божия в человеке. Раз это так, то можно признать ущербные в духовном плане волю и разум, а не полностью уничтоженные. В 7 главе послания к Римлянам апостол Павел подчеркивает, что и в искаженном грехом человеке есть желание добра и совесть, и способность находить удовольствие в законе Божьем. В первой главе того же послания св. Павел осуждает язычников, которые, познав Бога, не прославили Его: раз не прославили, то имели, пусть и ограниченную, возможность сделать это. Нельзя также сказать, что люди совершенно утратили благодать после грехопадения, поскольку св. Иоанн Креститель исполнился благодати еще в утробе матери (см. Лк. 1, 15). Ссылки лютеран на те места Библии, где говорится о человеке как о мертвом православием всегда понимались так, что речь идет об абсолютной мертвости не только в смысле первородного греха, но и в смысле личных грехов.

Если Бог осуждает людей после грехопадения, то это предполагает в них некую свободу выбора в моральном аспекте. Но, считая, что все в падшем человеке, является злом, мы, так или иначе, превращаем первородный грех в некую силу, предопределяющую ко греху совершенно неотвратимо, и тогда непонятно, за что же осуждать человека. Лютеранам нужно определиться: или человеческая природа больна, о чем много сказано в их символических книгах; либо она мертва, о чем сказано не меньше. Может ли мертвец болеть? Может ли больной быть одновременно мертвым? Тот факт, что Меланхтон все-таки признает в человеке некую способность к добру, должен логически вести к мысли, что человек в некоторой степени способен и к добру духовному. В противном случае он остается мертвой статуей: и в падении, и в спасении. В лютеранстве этому и учат, словно забывая, что если Бог заповедует человеку повиноваться Закону, то в человеке должен быть какой-то остаток свободы, иначе заповедь напрасна. Но еще Лютер говорил: заповедуют только для того, чтобы ты познал свое греховное бессилие. Это не совсем неверно. Человек не может полностью исполнить закон без благодати. Но если он совершенно ни к чему неспособен в смысле выполнения заповедей, то ситуация становится абсурдной: повеление сделать то, что сделать нельзя выглядит странным.

И еще одно замечание. Термин «первородный грех» присутствует в наших догматиках и закреплён в православном богословии. Но, читая протестантских авторов, понимаешь, что такое выражение может пониматься двусмысленно. Протестанты говорят: грех — это нечто совершенное, это преступление, это оскорбление Бога. Значит, первородный грех — это находящееся в каждом из нас преступление Адама. Это не может быть приемлемым для Церкви. В нас находятся только последствия греха Адама, его греховное состояние, его болезнь, его смертность, но не его преступление. Иначе мы признаем первородную вину. Поэтому иногда предпочтительнее говорить о первородной грязи, скверне, греховной закваске, зерне зла. Но зерна зла не делают человека полностью злым. Иначе пришлось бы менять одну субстанцию человека на другую. Это уже не преображение греховной природы, а полное ее уничтожение. Адвентисты формулируют это прямо: смерть души и последующее творение ее из ничего. Лютеране так не говорят, но исключают человека из возрождения.

4. О СПАСЕНИИ

А. Обращение

Как уже было сказано, лютеранское учение о спасении вытекает из их доктрины первородного греха. Если человек совершенно мертв, то и жив он может быть только при участии Бога: это они называют «монергизмом». Оживление человека начинается с обращения. Лютеране определяют обращение так: «Обращение не состоит в попытке человека компенсировать свои грехи и умиротворить гнев Божий своими делами. Равно как оно не является лишь сожалением (сокрушением) о грехе, или отвращением ко греху, или твердым решением человека исправить свою жизнь, совершая добрые дела. Ибо все это могут производить также и необращенные. Но обращение, по существу, является дарованием веры (*donatio fidei*) в Божественное обетование о спасении ради Христа, - спасении того грешника, который из Божественного Закона познал свой грех и оплакивает его»¹⁷⁹⁷. Это определение само по себе еще не несет явной протестантской специфики. Нужно узнать, в чем состоит дарование веры при обращении. Лютеране выделяют два элемента при обращении, - сокрушение и вера. Однако они категорически отрицают, что сокрушение – это начало или середина обращения. Понятно почему: тогда пришлось бы допустить свободное участие человека в обращении, но лютеране не могут себе этого позволить. Отвергаются даже пиетисты и методисты, которые требовали определенной, установленной степени сокрушения, и, тем самым, признавали в этом свободу. Нет, по мнению лютеран, сокрушение только условие обращения, и для него важно, чтобы человек считал себя безнадежным грешником. Возникает проблема, насколько это сокрушение связано со свободным выбором самого человека. Является ли оно также мирской праведностью или это уже праведность духовная? Последнее, конечно, отрицается. Сокрушение есть приготовление к обращению, но не переход в лучшее духовное состояние. Т.е. сокрушение не делает человека ближе к обращению: тогда какое это сокрушение? Получается только фикция, призрак, облако дыма. И это при том, что сокрушение у лютеран также считается деянием Святого Духа (?). Как совместить тот факт, что в сокрушении нет духовного продвижения, но в то же время на грешника действует Святой Дух (свободы у грешника еще нет), - не очень понятно.

Вопрос в том, можно ли четко отделить сокрушение от обращения, т.е. не существуют ли они одновременно? Разумеется, мы можем мысленно отделить одно от другого как логические моменты, но в действительности они переплетены. Лютеране описывают сокрушение как результат проповеди Закона. Но если ты чувствуешь себя безнадежным грешником, не есть ли это уже некоторая нужда во Христе? Можно ли чувствовать страх от последствий грехов и считать себя пропащим грешником и при этом совершенно не верить? Есть пример Иуды, который все это чувствовал, но не обратился, и прибавил ко греху предательства грех самоубийства. Однако, далеко не всегда это так, и у многих грешников сокрушение уже совмещено с обращением, с начатками веры. Их абсолютное разделение слишком схоластично. К тому же, у лютеран плоды сокрушения выглядят странно: «Грешник, устрешенный своим грехом, ненавидит Бога еще больше из-за знания о своем грехе и бежит от Него»¹⁷⁹⁸. Но если таков плод сокрушения, то как же человек приходит к Богу? Тогда остается предположить, что благодать Божия действует насильственно, и насильно отвращает человека от безбожного бегства. Такой способ действий оскорбителен для Творца. Но лютеране отрицают в этом вопросе кальвинистское принуждение, ссылаясь на Августина: Бог создает желающего человека из нежелающего¹⁷⁹⁹. Честно говоря, такое воззрение не слишком отличается от кальвинистского. Сам человек как-то участвует в обращении? Лютеране отвечают на это учением о полной пассивности человека в процессе обращения: «в отношении своего обращения человек исключительно пассивен, то есть совершенно ничего не совершает для этого, но лишь только переносит то, что Бог созидает в нем»¹⁸⁰⁰.

Понятно, что такая позиция порождает обвинения, что человек есть просто нечто безжизненное, и Бог обращается с ним как с бездушным предметом. «Формула» не отвергает этих обвинений, признавая, что для своего обращения человек может сделать столько же, сколько камень, глыба или глина¹⁸⁰¹. Впрочем, человек еще хуже: «Человек – не камень и не бревно (глыба). Ибо камень или бревно не противостоят передвигающему их, также как они не понимают и не чувствуют совершаемого с ними, в то время как человек, имея свою волю, противостоит Господу Богу до тех пор, пока он не бывает обращен»¹⁸⁰². Т.е. человек – это разумный и упорствующий во зле камень. Картина впечатляющая. В этом же месте «Формула» осуждает св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого за то, что они допускают, что Бог призывает желающего. Тем самым, лютеране открыто демонстрируют свое отпадение от Церкви. Чуть ранее лютеране отвергают учение синергистов, поскольку они, дескать, считают, что человек не абсолютно мертв, и при по-

мощи Божьей, может содействовать своему обращению. Нужно сказать, что лютеране упрощают позицию синергистов. Они думают, что синергия означает будто бы только прикосновение благодати к человеку, а потом он своими естественными силами может обращаться. Т.е. якобы благодать не преобразует волю и все естество при содействии самого человека, но только предлагается ему, а потом воля приготавливает себя к благодати только естественными силами. Иными словами, синергию лютеране трактуют как некий вариант пелагианства, пусть и ослабленный. Здесь имеет места определенная слепота: считая себя представителями ортодоксального учения, лютеране во всех учениях, признающих хоть какую-то долю самостоятельности в человеке, видят призрак Пелагия. Это, мягко говоря, пристрастно и не очень исторично. Отцы, осуждавшие Пелагия (за исключением Августина и его последователей), тем не менее, не считали, что воля человека совершенно зла.

Дело в том, что синергия означает совместное, от начала до конца, действие свободы и благодати в человеке. Здесь нельзя механически рассекать это двуединое действие на две независимых друг от друга части. Преображающее действие благодати всегда направлено на спасение человека. Но это действие преобразует постольку, поскольку ему содействует человек. Нельзя сказать, что человек содействует только естественными силами, иначе это пелагианство. Но нельзя говорить, что он действует только божественной силой, иначе это делало бы его самого не участвующим в спасении. Благодать и воля в обращении, и вообще, в спасении, неразделимы. У лютеран же благодать действует совершенно отдельно, извне на мертвую волю, поэтому воля – это не более чем безформенный кусок горной породы. Хемниц говорит: «Когда Святой Дух побуждает волю к чему-то и помогает ей, это происходит не так, что на воле остается отпечаток или оттиск, как на глине или камне, формируемом рукою мастера, но воля начинает желать и действовать, так что немедленно возникает страшное противостояние между плотью и духом»¹⁸⁰³. Такое возражение ничего не меняет по сути. Как можно побуждать волю к добру, если она духовно мертва? Тогда нужно было бы говорить о воскрешении воли, о создании новой воли, ибо побуждать мертвеца бессмысленно. Хемниц описывает процесс оживления статуи: статуя была мертва, но потом ее оживили. Да, когда человек обращается с глиной, то это невозможно. Но Богу все возможно. У Хемница это напоминает нечто вроде сотворения человека: в прах Бог вдунул дыхание жизни. Какая может быть свобода у праха? Здесь нет преобразования, но новое творение. Следовательно, сравнение с глиной очень даже уместно.

В другом месте Хемниц говорит так: «человек может желать и соглашаться, принимать и действовать в обращении, или в духовной сфере, не своими собственными силами, частично или полностью, но он получает это от Того, Кто производит в нем хотение и деяние .. Ведь очевидно, что мы желаем соглашаться, принимать, действовать, но что Бог производит это хотение и действие»¹⁸⁰⁴. Перед нами – тот же детерминизм. Человек не действует в обращении, но вместо него действует Святой Дух. В человека это вложено извне, и он как бы является собственником не принадлежащей ему собственности. Хемниц из всех сил пытается найти слова, которые звучали бы не так жестко и непримиримо для его католических оппонентов. И вот им сказано следующее: «мы не полагаем, что в обращении благодать воздействует на волю таким образом, что уже не имеет значения, желает человек или нет, и ему все равно приходится ее принять, подобно тому, как тело принимает раскаленное клеймо. Мы же говорим, что через дар и труды Святого Духа благодать принимается с желанием, удовольствием и радостью»¹⁸⁰⁵. Очевидно, это слабая критика Кальвина: предопределение не абсолютное, но относительное; реформаты скорее принимали обращение, где все может совершаться безо всякой оглядки на волю и во время, и после, а лютеране все-таки признают некоторое участие воли, но лишь после обращения. Кальвинисты склонны были признавать пассивность воли на протяжении всей жизни человека, но Хемниц думал так: «после того, как это побуждение воли было совершено Божией силою, человеческая воля уже не совершенно пассивна, но, будучи побуждаема и поддерживаема Святым Духом, она перестает сопротивляться Богу, уступает и содействует (synergos) Ему»¹⁸⁰⁶. Если человек обращен, то здесь уже присутствует и желание, и радость быть с Богом. Но до обращения этого нет. Чуть ниже Хемниц соглашается со словами Августина: то, что мы желаем, Бог совершает в нас.

Все эти рассуждения приводят нас к предсказуемому вопросу: если человек не может никак себя приготовить к обращению и, если он никак не участвует в нем самом, то, значит ли это, что ему в принципе не нужно прикладывать никаких усилий, чтобы быть обращенным? Может, просто сидеть на стуле и ждать, когда Бог обратит тебя? Хемниц категорически отвергает такой подход: «мы не должны думать, будто следует, бездействуя .. ждать того, что действием Святого Духа в нужное время и без каких-либо усилий с нашей стороны произойдет обновление и изменение»¹⁸⁰⁷. Почему же нельзя бездействовать? Уже в эпоху реформации многие протестанты сделали такие выводы: раз мы сами ничего не можем, то будем или бо-

роться против Бога, либо просто ждать, что Он вселит в нас дары небес без всяких посредствующих звеньев, будь то проповедь или таинства. Лютеране в «Формуле согласия» такое учение осудили, но не смогли предложить достойную альтернативу. Выходит, что некоторое допущение духовной свободы до обращения имеет место. Вопрос о бездействии во время обращения не единственный. Другой вопрос, который неизменно возникает, таков: когда человек обращается, не возникает ли в нем свободы на этом этапе (с лютеранской точки зрения), и не способствует ли он сам завершению своего обращения? Лютеране в этом вопросе категоричны: если человек способен совершать все эти духовные деяния силами, дарованными ему Святым Духом, он уже обращен¹⁸⁰⁸. Т.е. содействие человека Духу исключается даже на позднем этапе обращения: если содействие есть, значит, обращение совершилось.

Пожалуй, вопрос о содействии, не является самым главным. Главный вопрос в том, почему обращаются не все люди? Согласно лютеранской позиции, все люди до обращения пребывают в неверии и сопротивляются Богу. И даже сокрушаясь, человек бежит от Бога. В такой ситуации находятся все. Почему же тогда одни обращаются, а другие нет? Можно было бы искать выход в том, что одни люди больше сокрушаются, а другие – нет, или не сокрушаются вовсе. Но вот беда: лютеране отрицают, что в сокрушении есть духовный прогресс. Т.е., проще говоря, нельзя искать выход в том, что одни люди вели себя до обращения лучше, чем другие, – это вело бы к признанию свободы, к «заслугам» и т.д. Тогда выход мог бы быть найден в вышеописанной ситуации: Бог начинает обращение, но на каком-то этапе одни люди начинают содействовать ему, а другие – нет, отсюда и разница между обращенными и необращенными. Понятно, что и этот выход из тупика лютеранами отброшен: в обращении они находят только две движущие силы, – Святой Дух и Слово. Попытка Меланхтона привнести в лютеранство хоть какие-то элементы синергизма, и добавить третью силу – волю человека, была отброшена «ортодоксами». Хотя Хемниц готов допустить эту «третью силу», но только как нечто пассивное, наподобие чурбана. Правда, в «Формуле согласия» как будто можно усмотреть попытку допустить некоторое участие человека: «во время истинного обращения должно произойти изменение, пробуждение и оживление разума, воли и сердца, а именно – то, что сердце постигает грех, приходит ужас от гнева Божьего, отвращается от греха, постигает и принимает обетование милости во Христе, обретает благие духовные помыслы .. Где ничего этого не происходит, там нет также и истинного обращения»¹⁸⁰⁹.

Кажется, что здесь допускается в процессе обращения некоторая доля самостоятельности человека. В лютеранских церквях возникал вопрос: противостоит ли человек до, в процессе или после своего обращения Святому Духу? Дается ли Святой Дух тем, кто противится Ему? Что за вопросы: ведь противятся все. Объяснение «Формулы» таково: «там, где в разуме, воле и сердце не имеют места никакие изменения посредством Святого Духа к благу, и человек совершенно не верует в обетование и не подготавливается Богом к благодати, но всецело противится Слову, там нет и быть не может никакого обращения»¹⁸¹⁰. Следует ли это понимать, что еще на стадии приготовления к обращению, одни люди принимают благодать и затем обращаются, а другие не принимают, и продолжают пребывать в неверии? Или люди неодинаково сопротивляются Духу еще до подготовительной стадии, и от этого зависит, кто обратится? Но ведь согласно лютеранскому учению, до обращения у человека нет свободы воли: почему же одни «согласны» с Богом, а другие – нет? Вопрос остается без ответа. Свободы нет ни в приготовлении к обращению, ни во время него. К тому же, лютеране, предупреждая тех, кто пытается найти свободу в процессе обращения, называют этот процесс моментальным, совершающимся во мгновение ока (*conversio momentanea est*). Нужно оговориться, что лютеране допускают постепенность обращения, но только на подготовительном этапе (насаждение Закона, возбуждение мук совести и т.д.), однако это несколько не обращает грешника, и он, по мнению лютеран, все равно остается неверующим. Если сопоставлять это с местом из «Формулы», где сопротивляющийся не подготавливается к благодати, то следует ли это понимать, что различие между людьми существуют еще до процесса приготовления к обращению? И не есть ли это признак кальвиновского предопределения?

К этому мы еще вернемся, а пока обратим внимание на моментальность обращения. Получается, что само обращение нельзя называть процессом, поскольку оно не происходит за какой-то промежуток времени: т.е. неразличимы моменты, когда обращения начинается, и когда оно завершается. Переход от веры к неверию не делится у лютеран на этапы, но происходит одномоментно. Это вызывает сомнения: разве не может человек находиться в промежуточном состоянии между верой и неверием? В известном смысле, мы можем находиться в таком состоянии всю жизнь. Стало быть, и обращение происходит всю жизнь. Этого лютеране не отрицают: они учат продолжающемуся или второму обращению, которое происходит на протяжении всего нашего земного бытия и заключается в «повседневном покаянии», но проводят резкую

грань между ним и первым обращением. Такой «моментализм» противоречит фактам и не имеет четких подтверждений в Писании (привести слов о моментальности обращения лютеране не могут). Человек может верить в Бога и знать что-то о христианстве, даже читать Библию. Он может испытывать стремление ко Христу, но еще не верить в Него всем сердцем. Он может ходить в храм, испытывать какие-то чувства к Спасителю, но еще не знать всех евангельских обетований: одни принимать, а в других сомневаться. Притча о сеятеле говорит нам, что обращение некоторых людей нельзя назвать твердым, не существует резкой грани между обратившимся и необратившимся. Все мы знаем о феномене маловерия. Т.е. человек вроде бы верит, но его сердце лишь частично затронуто благодатью, а, возможно, и в самой незначительной степени. Он уже обращен, или нет? И как быть здесь с нашей свободой выбора?

Надо сказать, что такое черно-белое деление человека на «до» (тьма) и «после» (свет) обращения слишком упрощает ситуацию, поскольку чаще всего мы находимся в «сером» состоянии. Тьма и свет – это ад и рай, но пока мы в пути, трудно отделить черное от белого. Конечно, бывают случаи, когда обращение происходит очень быстро: скажем, обращение апостола Павла. Но в большинстве случаев настаивать на моментальности было бы очевидным противоречием реальности. Одно дело, когда мы рассматриваем, например, преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Здесь должно говорить, что это происходит мгновенно, ибо хлеб не может быть наполовину хлебом и наполовину Телом. Но хлеб и вино – это неодушевленные существа. Если же говорить о живом и сознающем и свободном человеке, то здесь такая мгновенность неуместна, т.к. она превращает людей в пассивную безжизненную материю. Хотя даже мертвая материя не сгорает мгновенно. Осознавая эти трудности, лютеране говорят, что если у человека появляется хоть первая и малейшая искра веры (*scintilla fidei*), то человек уже обращен. Еще это называется у них начатками веры. Такой выход не очень-то радует. Лютеране говорят, что если человек только начинает желать благодати, то обращение совершилось¹⁸¹¹. Но неужели достаточно только малейших признаков веры? И чем это отличается от маловерия? В какой степени это «желание благодати» искренне? Не есть ли это просто признак неверия? Конечно, можно объяснить, почему лютеране так бояться допустить какую-то «степень» веры при обращении. Ведь это бы давало повод думать, что человек как-то участвует в спасении.

Поэтому лютеране не требуют от человека так много. Достаточно просто некой эфемерной «искорки» веры, - и все! Где же проходит грань между тьмой и первой искоркой, и возможно ли вообще эту грань провести, ведь искорка вскоре может погаснуть? Можно ведь желать веры, но не верить, даже решиться принять Христа, но еще его не принять. Т.е. полутьма/полусвет, «полуискорка» вполне возможны, что доказывает свободное участие в обращении. Наконец, каковы признаки того, что эта «искорка» уже появилась? Мы ведь все осознаем, что эмоциональный порыв так легко принять за обретение веры. Лютеране, конечно, говорят об особом свидетельстве Святого Духа, но вопрос в том, как распознать это свидетельство. Кальвин тоже учил, что убежденность в каноничности библейских книг приобретается благодаря свидетельству Духа, но сегодня реформаты не слишком настаивают на этом учении, понимая, что без участия Церкви канон не был бы утвержден. Лютеране говорят, что есть и внешние свидетельства обращения – любовь к Богу и Его Слову. Но это тоже не убеждает: необращенные грешники тоже могут говорить о своей любви к Богу и совершать дела, которые многим окружающим людям кажутся признаком любви к Нему. Богу виднее, любим мы Его, или нет. Поэтому признаки веры у лютеран неизбежно сводятся к пресловутому «я верю, что я верю». Таким образом, лютеранская церковь не требует от грешника «большой веры»: если вы в состоянии обнаружить у себя хоть что-то, хоть маленькое облачко веры (а мы всегда так расположены льстить себе), то этого уже достаточно. Большого от вас не потребуют, потому что считают, что все остальное восполнит Бог без особого участия с вашей стороны.

Лютеране критикуют кальвинистов, поскольку они считают, что благодать обращения можно отвергнуть. Безусловно, это существенное отличие от учеников «жениевского папы». Но православных (я думаю, что и католиков) скорее интересует вопрос, почему же все-таки часть людей обращение принимает. Вот вопрос к лютеранам, как и ко всем протестантам: *Cur alii, alii non? Cur alii prae aliis?* (почему некоторые да, а другие – нет? Почему одни предвосхищают других?). В лютеранской догматике Мюллера этот вопрос повторяется много раз: значит, он обращен в самое сердце лютеранского учения и очень волнует автора. Может быть, это значит, что Бог и не желает обращать всех людей? Кальвинисты в этом вопросе логичны до полного ужаса. Лютеране быть логичными не хотят, говоря, что Писание одновременно учит и *gratia universalis* (всеобщая благодать), и *sola gratia* (только благодать). Но в том-то и дело, что совместить одно с другим невозможно: если спасение только по благодати, но спасаются не все, то это означает, что либо одним дается меньше благодати, либо не дается совсем, т.к. они к ней не предопределены. Лютеранский тео-

лог Мюллер понимает эту проблему: «Разум действительно рассуждает так: поскольку все люди одинаково виноваты, и только Бог, Который искренне желает спасти всех людей, может спасти грешников, то из этого должно следовать неизбежное фактическое обращение всех людей. Однако истинный богослов не считает разум основой своей веры. Он считает Писание единственным обязательным для себя источником и нормой веры, хотя этот источник и не объясняет данный *crux theologorum* (теологический круг)»¹⁸¹².

Мюллер поясняет эту мысль, что нельзя знать, почему Петр спасен, а Иуда осужден. То есть как это почему? – спросите вы. Да потому, что.. Но лютеранам нельзя так думать, поскольку они не могут выйти из ловушки, в которую сами себя загнали, не пересмотрев учение Лютера об оправдании по вере. Поэтому осуждаются попытки Меланхтона выйти из этого тупика. Между тем, Меланхтон писал: «Поскольку обетование является всеобщим, и в воле Божией не существует противоречий, отсюда неизбежно следует, что в нас существует определенная отличительная причина, по которой Саул отвергнут, а Давид – принят. То есть в этих двух людях присутствует какое-то несходное деяние»¹⁸¹³. Разумно? Но разве Писание не учит, что люди будут судиться по делам? Нет, господа, Писание учит лишь тому, чему учил Лютер, а посему: долой злобное чудовище синергизма, и да здравствует абсурд *sola gratia*! Мюллер словно не замечает, что приписывать Писанию противоречие в учении, – всем дается благодать, но не все ее получают, хотя и должны, – это самое настоящее богохульство. Значит, Господь Бог не стремится внести ясность в этот основополагающий вопрос и только «запутывает» людей.. Поэтому у лютеранской церкви два выхода: либо до конца признать всеобщность благодати, но тогда придется отбросить *sola gratia*, либо до конца принять *sola gratia*, но в этом случае благодать будет дана только избранным до сотворения мира, а это значит – броситься в объятия Кальвина. Ведь если благодать обращения можно отвергнуть, то ее, очевидно, можно и принять, ведь «неотвержение» уже в какой-то мере принятие, а иначе.. Лютеране не хотят ни того, ни другого. Разум толкает их в сторону Церкви, но Лютер со своей доктриной оправдания – в сторону реформаторов. Попытка усидеть на двух стульях бессмысленна, и только отражает недостатки и противоречия в учении. Так что по-своему кальвинисты правы: если вы настоящие протестанты и верите в *sola gratia*, то неизбежно должны придти к двойному безусловному предопределению к раю или аду. Вы можете это делать в явной (как сам Кальвин) или в стыдливой (многие из его позднейших учеников) форме, но суть остается той же: если человек совершенно несвободен, и Бог спасает не всех, то, значит, Ему и не нужно всех спасать, – Он попросту этого не хочет. Да, это противоречит Писанию, но зато это концепция не противоречит сама себе, как у лютеран. Мюллер как заклинание повторяет: мы не можем знать, почему одни спасены, а другие не спасены, это тайна, этот вопрос не нужно задавать. Остается только наступить на свое сердце и замолчать.

В. Оправдание

Доктрина об оправдании – это любимый конек лютеранских теологов. Во многих вопросах лютеране еще были готовы на компромиссы с католиками, но не в этом. Это – краеугольный камень протестантов, делающий невозможным их примирение с Церковью, это – незаживающая рана на теле христианства. Кто ее нанес, известно. Во втором диспуте против антиномистов Лютер писал: «Иные артикулы весьма далеки от нас и не связаны с нашим опытом, – они нас не касаются... Однако мы имеем обширный опыт относительно артикула о прощении грехов и ежедневного его применения.. иные артикулы мы воспринимаем как нечто чуждое нам (например, о сотворении или Иисусе как Сыне Божиим). Какое мне дело до того, что Бог сотворил небо и землю, если я не верую в прощение грехов? Все прочие учения касаются нас именно благодаря этому артикулу»¹⁸¹⁴. Нет сомнения, что сотериология – одна из важнейших составляющих христианского учения. Но попытка противопоставить эту сторону другим может приводить и к отрицательным последствиям: мы знаем, что Лютер был готов идти даже против части Писания, чтобы сохранить учение об оправдании. По словам Роберта Произа, «Лютер использовал эту доктрину как алебарду для разрушения общепринятых в Римской церкви учений о благодати, вере, покаянии и освящении»¹⁸¹⁵. Т.е. Лютеру было важно именно разрушение: возможно, что данная доктрина не столько утверждает положительное учение (хотя это так), сколько отвергает ненавистный Лютеру католицизм. Видимо, для него было важным, чтобы эта доктрина как можно больше отличалась от римской, несмотря ни на что.

Учение об оправдании играет не просто главную роль в лютеранском учении, – в «Апологии Аугсбургского исповедания» Меланхтона, пункты об оправдании и делах занимают треть всего текста. Этот пафос лютеран важен, поскольку дискуссия с ними по остальным вопросам, видимо, не будет иметь смыс-

ла, пока не затронута преобладающая тема. По этому вопросу в «Апологии» сказано так: «примиренные с Богом считаются праведными»¹⁸¹⁶. Аналогично учит и «Формула». Лютеранский схоласт Голлац говорит более развернуто: «Оправдание – это юридическое и в то же время благодатное (милостивое) деяние, которым Бог, примиренный искуплением Христовым, прощает верующему во Христа грешнику преступления, в которых он обвинен, и провозглашает его праведным»¹⁸¹⁷. В общем, это известная ныне доктрина о декларативном оправдании по вере. Все, кто ее не принимают, яростно критикуются (после Лютера мы знаем, что такое ярость). Критика католиков, кроме богословских тезисов, опирается еще и на такое обвинение: «Римская церковь физически уничтожила тысячи человек за их приверженность учению об оправдании верою, и миллионы – духовно, уча их уповать на спасение делами»¹⁸¹⁸. Серьезный аргумент, который, правда, может быть обращен и против обвиняющей стороны.

Когда протестанты учат о спасении по вере, то многие думают, что вера – это некоторое условие, на основании которого ты спасаешься. Отсюда обвинение католиков: у нас нужно сделать столько дел для спасения, а у вас – только поверить. Может быть, признаки такого учения есть у методистов и у тех протестантов, которые признают арминианское учение, т.е. определенную степень содействия со стороны человека в спасении. Но у лютеран дело обстоит совершенно по-другому. Нельзя признавать веру условием спасения, т.к. тогда она будет «заслугой», а это злобный синергизм. Правда, тогда не очень понятно, зачем призывать грешника поверить, если на самом деле в этом нет его участия, и спасение не столько по вере, сколько по благодати? Но эти вопросы лютеранам лучше не задавать. Уже в «Апологии» Меланхтон говорит: «вера оправдывает и спасает не на том основании, что она является какой-то работой, которая сама по себе достойна, но лишь потому, что она принимает обетованную милость»¹⁸¹⁹. Таким образом, вера – только инструмент оправдания, тот самый чурбан, о котором говорилось выше. Но что значит «вера принимает милость»? Если вера не является вашей работой (а только Божьей), то она и принимать ничего не может. Если вера не является некоторым самостоятельным движением к Богу, то вообще нельзя говорить, что она как-то участвует в оправдании. Если в получении веры действует только Бог, то веру нельзя называть верой человека: она принадлежит ему, но как некая чужая вещь. Тогда оправдание не зависит не только от дел, но, в известном смысле слова, и от веры. Забавно читать, что вера называется «активностью человека, при которой он не является активным»¹⁸²⁰. Активная пассивность – это что-то новое. Но ведь у лютеран эту активность в человеке производит Бог. Не стоит удивляться этим странным выражениям, ведь Лютер еще в «Шмалькальденских артикулах» утверждал, что сокрушение покаяния совершается не самим человеком, но оно является пассивным сокрушением, т.к. совершается только Богом¹⁸²¹. Так это я каюсь, или меня без моего согласия «сокрушают» и приводят к покаянию? Это милостивый Бог, или католический инквизитор, который заставляет вас каяться?!

Хемниц, посвятивший сотни страниц теме оправдания, говорит о нем так: «Этот юридический термин указывает, что оправдание грешника не является чем-то незначительным или поверхностным, но весь человек стоит в присутствии суда Божия и судится на основании Закона Божия по своему естеству и делам .. в человеке .. нет ничего, чем бы он мог оправдаться перед Богом. Закон уже вынес ему осуждающий приговор .. При этом Бог не оправдывает безбожника по некой ошибке .. Бог не оправдывает безбожника по легкомыслию, словно Он не обеспокоен всерьез нарушением Своего Закона. Он также не оправдывает несправедливо, как бы поддерживая несправедливость, потворствуя и содействуя безбожнику .. Нет, Бог не может отменить Свой осуждающий приговор, объявленный в Законе, если только Ему не будет предъявлено удовлетворение .. и поскольку ничего нельзя найти в человеке .. необходимо вмешательство иной праведности .. К такой праведности грешник .. прибегает в истинной вере .. Он покоряет себя этой праведности. Этой праведностью он защищается от Божия суда и обвинений Закона. Благодаря этой праведности и тому, что она ему вменяется, он оправдан, т.е. освобождается от осуждающего смертного приговора, при этом обретая причастность к жизни вечной»¹⁸²². Что ж, лютеране последовательно выдерживают юридическую логику, но она-то и вызывает вопросы.

Например: если Христос уже принес полное удовлетворение Богу, Его «карающей справедливости», то зачем человеку приносить удовлетворение не только делами, но и верой? Если вера – не наше действие, то человек так и остается бездушным и тупым орудием, которое Бог никак не привлекает для спасения. Гербранд говорит: «Вера не является условием, а также она не для того, чтобы искать то, что является условием, но она является тем способом, которым через Христа и во Христе воспринимается благодатная жертва и дар. Руки не называются условием, а средством и инструментом, которым принимают благодать»¹⁸²³. Непонятно, что же остается от веры, если она понимается таким образом. Это не живая вера, а нечто вроде каменных ворот, через которые проходит некто, но при этом каменные врата никак не меняют-

ся, да и сами они поставлены этим некто. Лютеране, как и все протестанты, никак не могут решить, чего все-таки хочет Бог: всех спасти, или всех осудить? Если Ему принесла удовлетворение праведность Христова, и грешник не участвует в покорении себя этой праведности, поскольку он совершенно пассивен в получении веры, то почему Бог оправдывает не всех? Бог что-то имеет против части грешников? Пусть в вашем представлении Христос является Небесным Адвокатом, но если Его ходатайство настолько бесконечно, чтобы оправдать всех грешников, то почему некоторые из них продолжают находиться в тюрьме? Этого не хочет Судья, или все-таки с ходатайством Адвоката что-то не так? Неужели праведность Христова недостаточно праведна?!

Произ характеризует праведность, которая вменяется грешнику так: «Эта праведность .. не является Его сущностной праведностью, - праведностью, посредством которой Он судит грешников, также она не является праведностью, посредством которой Он освобождает их от грехов. Скорее это Божественная праведность, открытая в Евангелии, является праведностью Его Сына, Иисуса Христа. И опять же, она не является сущностной праведностью Христа, праведностью Его Божественного естества. Скорее она – праведность Христа Богочеловека, которую Он произвел, исполнил и приобрел для нас»¹⁸²⁴. Этот схоластизм не может объяснить, зачем Богу столько «праведностей»: одна судит, другая прощает, третья искупляет. В этих многочисленных праведностях теряется живой и личный Бог, Который любит нас и умирает ради нашего спасения. Разделение Единого Бога на несколько праведностей представляет собой номинализм, при котором Бог превращается в набор свойств. И при всем том, праведность, которая вменяется нам при оправдании остается чуждой нам – *justitia aliena*. В одной из проповедей 1532 года Лютер говорит: «Я знаю, что я грешен и нечист, что я заключен в тюрьму, в опасность, в смерть, в немилость и позор, и я не ощущаю в себе ничего, кроме греха, но все же я праведен и свят, однако не в себе самом, а во Христе Иисусе»¹⁸²⁵. Как можно быть святым и праведным, если реальная праведность и святость остаются вне тебя? Лютеране настоятельно подчеркивают, что эта праведность целиком вне нас и над нами, критикуя католическое учение о влитой благодати (*gratia infusa*). С этих же позиций они отвергли и позицию лютеранина Озиандера (тот самый, что написал предисловие к книге Коперника «Об обращении небесных сфер»), который считал, что Бог не только провозглашает нас праведными, но и делает таковыми в оправдании¹⁸²⁶.

Однако такое учение лютеран не могло не вызвать недоумения у их оппонентов. Неужели достаточно просто считать человека праведным? Неужели такой призрак достаточен для окончательного спасения? Католики объявляли учение Лютера «безумным», «внешней праведностью», «показной красотой окрашенных гробов». Действительно, Лютер, стремившийся очистить католичество от внешней, фарисейской праведности, становился глашатаем ничуть не менее формальной праведности. В связи с этим в 17 веке лютеранские теологи стремились реабилитировать этот пункт своей теологии в глазах остального мира. Фридрих Балдуин в конце 17 века трактовал «вменение» так: «В результате такого вменения люди принимают и обладают чем-то отсутствующим, отличным от чего-то, имеющегося в наличии, ибо праведность Христова, отсутствующая в нас, признана Богом как присутствующая в нас, а наш грех, которого нет во Христе, Бог рассматривает как имеющийся в Нем»¹⁸²⁷. Очевидная нелепость этих дефиниций бросается в глаза: как можно принимать и обладать чем-то отсутствующим?! Я принял небытие и обладаю им, и вот, на основании этого Бог спасет меня?! И справедливо ли это, что Бог считает греховным Христа, когда греховен я?! Поборники «Божьей справедливости» явно что-то упустили.. Они так увлеклись юридическими категориями, что забыли и про живого Бога, и про живого человека. Но живой Бог ждет от живого человека, чтобы тот сам ответил на Божий призыв ко спасению, чтобы сам усвоил Его благодать, чтобы добровольно встретил Его милость. А здесь получается странный силлогизм: если Бог считает праведным Своего Сына, то Он считает праведными всех людей, в которых Он всадил, имплантировал веру, хотя они и неправедны. Кстати, имплантант – это все же нечто чужеродное, хотя и находящееся в организме человека. Удивительно, что люди, которые так настаивали на особой значимости веры, превратили именно ее в имплантант, что-то вроде искусственного сердца или почки.

Поскольку предыдущее мнение Балдуина оказалось не очень удовлетворительным, то Андреас Квенштедт предложил несколько иное толкование проблемы: «На основании того факта, что праведность Божия имеет по отношению к нам внешний характер, мы делаем вывод, что она не обитает в нас сущностно и внутренне. Но все же из этого не следует, что праведность не может быть приписана нам внешне и объективно .. вменение – это не просто акт условного приписывания чего-либо, но исходящий с престола благодати через Евангелие абсолютно реальный суд Божий по отношению к грешнику, который верует в Христа .. те, кому вменена праведность Христова, воистину праведны, хотя они по своей сущности таковыми не являются .. Следовательно, вопрос: «Действительно ли мы праведны посредством этого вменения,

или же мы только считаемся таковыми» - является неуместным. Ибо Божий суд вершится по истине. Следовательно, тот, кого Бог считает праведным, воистину праведен»¹⁸²⁸. Таким образом, Квенштедт доводит до конца учение о декларативном оправдании: оказывается, декларация праведности – это и есть истинная праведность, внешнее провозглашение – это внутренняя суть, черное – это белое. Такова хитрость лютеранского разума, его незамысловатая диалектика. Если человеку не нужна настоящей праведности, а Богу достаточно лишь декларировать ее, то почему Бог не мог с таким же успехом декларировать праведность Адама и Евы после их грехопадения. Только потому, что Он жаждет удовлетворения, крови Своего Сына?! Хорошо, но тогда почему Он не декларировал праведность абсолютно всех людей сразу после Воскресения? В случае принятия позиции Квенштедта можно даже считать, что если Бог провозгласит погрязшую во грехах блудницу совершенно непорочной девственницей, то она действительно будет таковой!

Хемниц отмечает, что когда Святой Дух через Слово и Таинство приводит человека к вере, то существует четыре этапа того, что происходит: 1. Существует познание, процесс осмысления и рассуждения над обетованием Бога относительно благословений Христовых, относящихся к спасению. 2. Согласие, т.е. верующий заключает, что обетование Евангелия принадлежит ему. 3. Шаг сердца и воли верующего, желающего и ищущего прощения грехов и благословений оправдания. 4. Уверенность в благодати Божьей, предлагаемой Евангелием¹⁸²⁹. Более поздние лютеранские авторы сократили четыре шага до трех: познание, согласие, уверенность. Если читать эти слова вне контекста, то кажется, что лютеране признают здесь свободу воли: говорится о мышлении, о согласии воли, о движениях сердца. Это, однако, не должно обманывать: и размышления, и согласие, и сердечные сдвиги, - все это вызывается и производится одной только благодатью Бога. Поэтому неправильно было бы говорить, что это четыре шага верующих к Богу. Это – четыре шага Бога в верующих, четыре этапа Его действий в нашей «статусе». И, тем не менее, эти четыре шага нужны только для того, чтобы с небесных вершин провозгласить то, что истиной на самом деле не является: оправданность грешника без него самого.

Меня потрясает заявление Голлаца, что в оправдании грешник изменен внешне, в смысле статуса. Как можно изменить *внешне*, и считать это истинным с точки зрения Евангелия? Хорошо, в мирской жизни мы понимаем, о чем идет речь. Кто-то кому-то сказал: я провозглашаю тебя миллионером, - в моих глазах ты теперь миллионер. Но на самом-то деле ничего не произошло, - вам не прибавилось ни копейки. Превдвигу возражения: но ведь Бог всемогущ! Да, конечно, но ведь Он не производил в вас никаких изменений, Он не дал вам миллиона, и не требует этого от вас. Получается, Ему достаточно и этого, без вашего реального богатства, Ему достаточно, что богат Он. Как можно быть миллионером и не быть им? Вам говорят, что во вчерашней газете вы объявлены миллионером, все о вас так думают, а вы недоумеваете, - у меня же ничего нет, - наверно, какая-то ошибка. Хочется сказать вместе с лютеранином Андерсеном: а король-то голый! Помнится, другой лютеранин, Кант, говорил: сто талеров в моих мыслях и в моем кармане – не одно и то же. Лютеране могли бы сказать: праведность в мыслях Бога, - это праведность в нас, ибо Ему достаточно помыслить, чтобы нечто появилось вовне. Но они этого не делают: мысли Бога остаются Его мыслями, и не воплощаются в нашей реальной праведности. Посему непонятно, зачем критиковать слова католического кардинала Перроне, сказавшего по данному поводу: «Согласно представлениям протестантов оказывается, что грехи вовсе не отпущены, а просто спрятаны, поскольку принимается во внимание внешнее вменение праведности Божией»¹⁸³⁰. Но Перроне понимает отпущение грехов как очищение благодатью от них, медицинское исцеление. Для лютеран в этом нет абсолютной необходимости: достаточно просто амнистии. Амнистия – это юридическое исцеление, т.к. ты чист только с точки зрения закона, но нечист на самом деле. Мы забываем, что западные исповедания (и католики, и протестанты) всегда стремились именно к такой, юридической чистоте, хотя и разными путями. Для лютеран амнистия и есть их исцеление. Только этого слишком мало для спасения.

Здесь следует отметить, как католичество понимало проблему оправдания. Рим учил тому, что в человека вливается благодать Божия (*gratia infusa*), причем это вливание происходит помимо воли человека, чтобы не было заслуги. О заслугах католики учили следующим образом: заслуга *de congruo* (по соответствию) – это то, что человек совершает при помощи влитой благодати, и хотя это не «реальная» заслуга, Бог ее принимает, и теперь как бы «обязан» наделить человека новой порцией благодати, при помощи которой человек должен стараться заслужить спасение *de condigno*, по достоинству. Как видим, здесь есть некоторые черты сходства с протестантами: у протестантов Бог беспричинно амнистирует человека; у католиков Бог по столь же непонятным причинам вливает благодать, но почему-то не во все души. Тридентский собор отрицал, что предшествующая жизнь человека может являться хотя бы каким-нибудь условием для влития благодати (6 сессия, гл. 8). Т.е. создается некоторый магизм. Учение о заслугах, как можно за-

метить, придает внешним человеческим делам божественный характер, раз они способны заслужить вечную жизнь. Это учение вызвало критику Меланхтона в «Апологии»: «Выдуманное ими различие между должной добродетелью и полной добродетелью является лишь хитроумной уловкой, изобретенной для того, чтобы не выглядеть открытыми сторонниками пелагианства.

Ибо если Бог обязательно дарует благодать для надлежащей добродетели, то она не является более таковой, но становится полной добродетелью. Но они не ведают, что говорят. Они представляют себе, что после обретения этого свойства любить Бога человек может получить добродетель по достоинству. И все же они обязывают нас сомневаться в том, существует ли данное свойство в нас. Откуда же они знают, какую именно добродетель они обрели – полную или половинчатую? .. Боже праведный, все это лишь пустые и глупые представления и мечты ленивых .. Лицемеры, чувствующие себя в безопасности из-за неосознания своих грехов, всегда полагают, что они обретают полную добродетель независимо от того, присутствует указанное выше свойство или нет, потому что люди естественным образом полагаются на собственную праведность»¹⁸³¹. Конечно, Меланхтон правильно обратил внимание, что внешние дела, которые пропорционально, математически, без внутреннего сердечного расположения, заслуживают благодать, являясь отражением пелагианской доктрины: если вы сделали то, что в ваших силах, Бог обязан даровать нам благодать.

Также лютеране справедливо протестовали против того, что благодать, вливая в человека могла пониматься как некий сотворенный дар, отличный от Бога, некое конечное качество, которое позволяет человеку получить еще большую порцию благодати. Лютер писал: «Софисты учат, будто благодать есть качество, сокрытое в сердце. Следовательно, если кто-либо сохраняет его в своем сердце подобно драгоценному камню, то Бог благосклонно нисходит к нему, при условии, что тот будет действовать с Ним сообща»¹⁸³². Однако, правомерно протестуя против учения о тварности благодати (кто оправдывает нас – Бог или нечто сотворенное?), лютеране исключили реальное присутствие благодати в человеке в процессе оправдания: «говоря, что мы оправданы и спасены благодатью, Павел подразумевал ту благодать, которую Писание отличает от дара благодати, т.е. он имел в виду не наше обновление, но милость Божию, или незаслуженное принятие»¹⁸³³. Нужно оговориться, что иногда Лютер использовал образ вливания благодати в человека: «Когда Бог оправдывает безбожника, Он вливает благодать»¹⁸³⁴. Даже в комментариях на послание к Римлянам (5, 15), Лютером было сказано следующее: «Благодать Божия», которой Он оправдывает нас .. и «дар», а именно, - то, что Христос изливает на верующих в Него»¹⁸³⁵. В своей проповеди 1537 года на девятнадцатое воскресенье по Троице, Лютер говорил, что Бог вливает благодать, когда Он прощает грешников. Конечно, лютеранские теологи считают, что Лютер говорил метафорически. Но ведь и Меланхтон в «Апологии» в одном месте утверждает, что в оправдании мы «сделаны праведными» (*ex iniustis iusti efficiamur*)¹⁸³⁶. Некоторые лютеранские и католические авторы считают, что в этом случае он считает оправдание не только судебным решением, но и актом возрождения и обновления. Так или иначе, но в лютеранстве победило юридическое понимание оправдания, хотя бы в виде отталкивания от католичества. Отталкивание от римского учения о благодати происходило у лютеран еще и потому, что оно было весьма схоластичным. Например, сверхъестественная благодать делилась на следующие виды: действующая благодать, содействующая благодать, благодать, предшествующая свободному деянию, благодать, поддерживающая свободные деяния, благодать, движущая благие деяния, благодать, помогающая совершать свободные действия, благодать исцеляющая, благодать, наделяющая силой и т.д. Впрочем, если лютеране первоначально и отрицали католический схоластицизм, то в 17 веке они создали свой собственный.

Разногласия между католиками и лютеранами по вопросу оправдания существовали еще и потому, что в латинском языке термин «оправдывать» означал «делать праведными», т.к. глагол *justificare* образован из *justus* (праведный) и *facere* (делать). Католики рассматривали строение слова «оправдывать» (*justificare*) по аналогии со словами *sanctificare* (освящать), *vivificare* (оживлять) и т.д.¹⁸³⁷. Но, думается, дело не только в языке, но и в средневековой схоластике, из которой католическая теология черпала свое вдохновение. Кроме того, отцы Церкви часто употребляли слово «оправдывать» в смысле обновления, что признает и Хемниц. Поэтому не так убедительны ссылки протестантских авторов на греческий, либо еврейский языки в доказательство «судебного» понимания оправдания (даже Хемниц пишет, что в некоторых местах Писания «оправдание» имеет значение, за которое сражаются «паписты»). Проблема не в языках, а в сути учения: действительно ли оправдание никак не затрагивает природу самого человека, кроме чисто номинального изменения статуса? И если оправдание – это вечное спасение, то не значит ли это, что для спасения человека его природа не должна измениться? Можно привести евангельский пример с молитвами мытаря и фарисея (см. Лк. 18, 13-14). Мытарь молился: «Боже! Будь милостив ко мне грешнику!»; далее

сказано, что он пошел более оправданным. Значит, в оправдании участвует сам человек, если, конечно, не считать, что благодать Божия производит в мытаре без его согласия покаяние как в некоей статuae или глыбе. Тогда почему эта же благодать ничего подобного не производит в фарисее? Что значит, что мытарь стал более оправданным? Только ли судебное прощение? Но если простить, но не дать благодатную силу, очищающую от греха, то человек совершит грех вновь, и это прощение будет бессмысленным. Тогда получится, что мытарь и фарисей остаются одинаково грязными: разница только в том, что одного амнистировали, а другого – нет. Но этого мало, поскольку нечистое в рай не войдет. Следовательно, большая оправданность мытаря означает сообщение ему благодати, а не только юридическую акцию.

Тем не менее, для Хемница все ясно: доктрина оправдания не преподается в Евангелии. Она преподава в 8 главе послания к Римлянам. Лютеранский теолог словно не замечает странного положения, в котором оказалось его исповедание: доктрина оправдания, которую лютеране считают основой христианства, в Евангелии отсутствует: почему же Господь ничего нам не сказал по этому поводу? У лютеран опять всплывает идея «канона в каноне», когда частью книг Нового Завета можно просто пренебречь. Хемниц здесь не оригинален, поскольку сам Лютер был сторонником такого взгляда. И речь здесь не идет о хорошо известном отрицании Лютером каноничности некоторых новозаветных книг. Вот его слова: «У Павла своеобразный язык – не человеческий, а божественный и небесный. Евангелисты и другие Апостолы не пользуются им, только Иоанн использует его время от времени»¹⁸³⁸. Сказано достаточно красноречиво. Выходит, что у евангелистов менее божественные произведения, чем у св. Павла. Значит, два послания Павла (к Римлянам и Галатам, и еще стих Еф. 2, 8-9) ставятся над Евангелием и диктуют ему свои доктрины в лютеранском, конечно, понимании. Т.е. идея «ясности» одних мест Библии и «темноты» других приводит лютеран к тому, что Павел становится «ясным», а Евангелия – «темными». Таково «евангельское благочестие» реформации. Любопытно, что Хемниц, осознавая, что учение об оправдании почему-то содержится только у одного апостола, и только в двух его книгах, пытается разрешить эту трудность так: «Достоинo внимания также то, что Петр и Иоанн не употребляют слово «оправдание» в своих писаниях .. Без сомнения, они делали это не потому, что не согласны с терминологией Павла, но потому, что видели, как некоторых людей, не привыкших к еврейским выражениям, смущает слово «оправдание», а иные даже искусно искажают его. Поэтому они повторяли то же самое учение, используя хорошо известные синонимы»¹⁸³⁹. Думаю, что людей смущало не учение Павла (хотя были люди, искажавшие его учение), но лютеранская доктрина, неверно истолковавшая слова св. Павла. Апостолы Петр и Иоанн не употребляют термин «оправдание» не из-за боязни смутить читателей, и не из-за разногласий со св. Павлом, а просто потому, что в Новом Завете «протестантского оправдания» нет вообще.

Хемниц формулирует суть дискуссии по вопросу об оправдании так: «действительно ли возрожденные оправдываются тем обновлением, которое производит в них Святой Дух, а также теми добрыми делами, которые следуют за обновлением»¹⁸⁴⁰. Анализируя библейское употребление слова «даром», Хемниц пишет: «О врагах Давида сказано, что они ненавидели и преследовали его «даром» («без причины»), ибо в самом Давиде не было никакой причины, по которой они могли бы ненавидеть или преследовать его .. в Книге Пророка Иезекииля (Иез. 14, 23) о Боге сказано, что Он не карает «даром» («без причины»), то есть тех, в ком не находит причины для наказания»¹⁸⁴¹. Казалось бы, эти примеры не подтверждают лютеранской доктрины: да, грешники могут ненавидеть человека без причины в нем самом, но вряд ли это значит, что Бог без причины спасает, ибо Он – не грешник. Если же Бог не наказывает без причины, то и награждать должен не без оснований. Однако Хемниц считает, что добавление св. Павлом слова «даром» в Рим. 3, 24 показывает: «1) что причина или заслуга, по которой мы оправдываемся перед Богом к вечной жизни, не заключена в нас; 2) что Бог находит в нас много причин для нашего осуждения; 3) что Бог принимает в благодать и вечную жизнь недостойных .. исключительно по благодати и милости, ради Его Сына»¹⁸⁴². Здесь в который раз возникает вопрос: если Бог спасает людей без причины в них самих, то почему Он не может спасти все человечество таким образом? Неужели выход только в кальвинизме?

Хемницу нравится подчеркивать, что Бог – самая свободная из всех свободно действующих сил, но он отрицает, что Бог оправдывает нечестивого, т.е. неверующего, нежелающего каяться и т.д. Как же так? А кого же еще оправдывает Бог у лютеран? Веру Он вкладывает в нас, а мы только наблюдаем за этим; праведность Христова приписывается нам также безучастно. Проблемы могли бы разрешиться, допусти лютеране хотя бы какое-нибудь самостоятельное действие человека, но этого не происходит. Мы знаем, что Закон требовал праведности от каждого. Однако праведности, достаточной для спасения, не было. Христос исполнил Закон. Это верно. Но дальше лютеране делают ложный ход: они считают, что это делает ненужным исполнение Закона нами (конечно, в одухотворенном, новозаветном смысле). Что же, Бог сни-

зил свои нравственные требования в Новом Завете? Дело в том, что православие видит в искуплении Христовом не только исполнение Закона, но и соединение человека с Богом, освящение, преобразование всего человечества. Лютеране видят только юридическую плату: за тебя заплатили залог, - ты можешь выйти из тюрьмы, т.к. теперь ты ничего не должен Закону. Но ведь это – только внешняя тюрьма. А еще есть внутренняя, - тюрьма греха. И вот от этой тюрьмы, согласно лютеранам, оправдание не только не освобождает, от этой тюрьмы и освободиться-то необязательно. Лютеране внушают, что этой внутренней тюрьмы просто нет, раз тебя освободили от внешней, что эти внутренние проблемы не так существенны, но все это мало утешает, и звучит как-то банально. Что толку, что тебя выпустили из тюрьмы, но ты весь сгнил, и, хотя рад освобождению, но острая боль постоянно напоминает о себе? Какая это радость? Какое это освобождение? Лютеранство старается обходить эти вопросы, или заявлять: зато тебя не накажут и не обвинят! Ну и что? Мой собственный грех обвиняет меня. Пусть на небесах ко мне нет никаких претензий, а вот у меня есть вопрос: почему мне все время хуже? Грех поглощает меня, и моя совесть неспокойна: как я могу быть уже на небесах, если меня все глубже затягивает преисподняя?

Каков же выход? Хемниц говорит: «через обновление Духом Святым верующие обретают также и внутреннюю праведность, но поскольку она лишь начинает развиваться в них, поскольку она несовершенна и все еще загрязнена в них плотью, мы не можем устоять благодаря ей в суде Божьем, и Бог не оправдывает нас по той причине, что мы обладаем ею»¹⁸⁴³. Надо учитывать, что в православии различают первое оправдание, которое означает вступление в христианскую жизнь в таинстве крещения, и окончательное оправдание, которое позволяет стать нам наследниками Царствия Небесного. Но у лютеран первое оправдание уже является окончательным. Странная логика: если нас не оправдывает наша несовершенная праведность, то значит, нас оправдывает полное отсутствие праведности. Схема лютеран известна: в начале Бог – строгий судья, Он обвиняет вас. Но затем Он – милосердный и любящий Отец. Потому ли, что что-то изменилось в вас? Нет. Потому, что был распят Его Сын. Не говоря уже о дикости таких представлений: Бог меняется с жесткого обвинителя до полной любви, да еще потому, что люди предали и убили Христа; не говоря уже об этом, оправдание лютеран странно еще и потому, что не удовлетворяет собственным юридическим представлениям. Оправдание обвиняемого предполагает согласие обвиняемого, его просьбу о помиловании. Но этого согласия лютеране не предполагают. Что бы мы сказали о судье, который игнорирует волю обвиняемого? А если обвиняемому оправдание не нужно, а нужна вечная погибель?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сказать следующее. Бог всегда любит нас, и для этого Ему действительно не нужна причина в нас самих. Он любит нас не за что-то, а просто потому, что Он есть любовь. Поэтому Бог распялся за нас, поэтому Он готов даровать нам прощение. Он готов оправдать нас, и для этого ему не нужны компенсации, некие внешние выплаты. Но Ему необходимо, чтобы мы свободно соглашались с ним, свободно отвечали на Его любовь, ибо Он сотворил нас именно для этого. И хотя, мы пали, но не утратили до конца свободу. Следовательно, благодать оправдания должна встречать волю не мертвую, но живую, волю, которую нужно исцелить, если она желает исцеления. Нельзя сказать, что вера «заслуживает» оправдание. Так можно было бы рассуждать, если бы вера в милосердного Христа была бы от начала и до конца нашим деянием. Так можно было бы думать и в том случае, если бы часть работы делали мы, а часть – Бог. Видимо, лютеране так и думают о «синергизме». Но это неверно: вера от начала и до конца наше деяние, и от начала и до конца Божие. Вся работа по оправданию делает Бог, и всю работу мы. Но все наша работа равна ничто, если нет Божьей благодати. Но и Его благодать не оправдывает нас, если мы не хотим. Благодать – это подарок, но подарок ведь нужно принять. И не просто принять, но не испортить сам подарок. В лютеранстве же мы не принимаем подарок, ибо в этом нет никакой добровольности, и мы не несем особой ответственности за то, что мы делаем с этим подарком в дальнейшем. Получается, что Бог ведет Себя как протестантские миссионеры на улицах: вам дарят Библию, которая вам совсем не нужна, но формально (пассивно) вы ее все-таки берете; и дальше никого не заботит, что вы с этой Библией будете делать; нет, вам могут сказать, что Библию надо читать, но вряд ли будут это всерьез контролировать. Эти люди убеждены, что достаточно подарить Библию, а дальше Писание само будет вас наставлять и просвещать. Это не карикатура на лютеранское оправдание, это реальное воплощение данной доктрины.

С. Вера, дела, освящение.

Ни один вопрос католическо-протестантской полемики не обсуждался так горячо, как вопрос о вере и делах. И ни один вопрос так не утонул в бездне дискуссий, как этот. В спорах с протестантами нет смысла

обсуждать его до тех пор, пока не выяснишь: что такое вера? что такое дела? какое понимание веры и дел является библейским? Поскольку этот вопрос тесно связан с проблемой оправдания у лютеран, то здесь мы также будем касаться и темы оправдания. Итак, что такое вера? Понятно, что вера – это не только историческое знание о библейских событиях. Хемниц говорит, что такая вера присуща даже безбожникам. Конечно, такая вера сама по себе еще ни к чему не ведет: «вера оправдывает не за счет признания падения стен Иерихона»¹⁸⁴⁴. Лютеране говорят, что вера означает согласие со всем Словом Божиим. В этом не приходится сомневаться. Но не все так просто. Например, существует вера от Закона. Хемниц говорит, что это тоже евангельская вера, но она не оправдывает, поскольку через Закон нельзя иметь вечную жизнь¹⁸⁴⁵. Наш теолог оставляет одно верное определение: истинная оправдывающая вера – это вера в «обетование благодати ради Христа-Посредника»¹⁸⁴⁶. Здесь, конечно, возникает вопрос, насколько сильной должна быть вера, чтобы быть оправданным? Однако этот вопрос для лютеран неуместен: для них это значит, что вы полагаетесь на себя, на некие действия по усилению веры. Но оправдывает ли совсем ничтожная вера? Хемниц понимает данную проблему, и решает ее: «оправдывающая вера не всегда или не во всех людях является ярко горящим светом; зачастую она представляет собой едва курящийся лен. Она не всегда проявляет себя в виде громкого шума, но часто является смутным желанием и сокрытым воздыханием .. слабая вера является все же истинной верой, которая оправдывает .. ибо мы оправданы верой не потому, что она такая крепкая и совершенная добродетель, а по причине того объекта, на который она полагается, а именно на Христа»¹⁸⁴⁷.

Довольно ясная позиция. Чем отличается «слабая вера» у Хемница от обыкновенного маловерия, можно даже не спрашивать. Если достаточно смутного желания, то можно не спорить о степенях веры. Этого достаточно, потому что иначе возникнет дискуссия, на каком же этапе вера становится достаточной для оправдания, а Хемниц стремится ее избежать. Дело в том, что у лютеран оправдание, как и обращение (ведь все это моменты спасения), мгновенно. Бессмысленно задаваться вопросом, можно ли провести абсолютную границу между наличием даже самой маленькой веры и ее полным отсутствием. Здесь довольно и бесконечно малой веры, не просто «смутного желания», но и смутного желания смутного желания. Собственно, лютеранам вообще не нужна в этом вопросе вера. Хотя они и говорят, что она оправдывает, но это просто речевой оборот. Оправдывает исключительно Бог. Но Он должен иметь формальный повод сделать это. Поэтому хватит и «призрака призрака» веры, чтобы осуществить оправдание. Как и стоило ожидать, католики подвергли критике то положение, что для оправдания достаточно такой веры. На Тридентском соборе они утверждали, что к вере должны быть прибавлены, или ее должны сопровождать надежда и любовь. Только в этом случае можно говорить об окончательном оправдании.

Это вызвало резкую отповедь Хемница: «они отбирают оправдание у Христа и приписывают его нашей любви ././ таким образом, всякий желающий получить отпущение грехов, в соответствии с учением Тридентского собора, должен поместить между своими грехами и разгневанным Богом не умиловление Христово, но внутренне присущую ему любовь. И только тогда он сможет верить, что Бог, простив преступления, безусловно примирен с ним и милостив к нему, когда любовь так изгонит и разрушит грех, что даже всякий его след будет изглажен из человека .. в соответствии с этим истолкованием, Христос Своим послушанием не заслужил для нас, верующих в Него, спасение и вечную жизнь, но Он заслужил лишь то, что ради Него в нас вливается внутренне присущая нам любовь, и именно она .. делает нас угодными Богу»¹⁸⁴⁸. Возможно, эти возражения Хемница не будут понятны, если не вспомнить, как именно учили католики оправданию по любви. Например, вот как схоласт 15 века Габриэль Биль учил приуготовлению к благодати: 1) должно произойти деяние веры, через которое осознается ужас греха и воздаяние за грех. 2) отсюда происходит страх гнева Божьего и адского пламени. 3) в результате грехи вызывают отвращение, и человек начинает ненавидеть их. 4) вера обращается к рассмотрению Божьей милости и убеждается, что Бог готов отпустить грехи через вливание любви в тех, кто достаточно приуготовлен и предрасположен. 5) из этого рассмотрения следует деяние упования, через которое человек начинает жаждать Бога как наивысшего блага. 6) от этого деяния упования человек своими естественными силами возрастает до превышающей все любви к Богу. 7) от этой любви вновь происходит отвращение и ненависть ко греху, но не из страха проклятия, а благодаря Богу, Которого человек теперь любит. 8) за этими деяниями следует решение стать лучше. Именно оно достаточным и окончательным предрасположением для вливания благодати¹⁸⁴⁹.

Напомню, что человек совершает все это приуготовление своими естественными силами. Благодать здесь только побуждает, но не содействует. В таком случае, любовь явно превращается в заслугу, не говоря уже о пелагианской окраске таких утверждений. Но лютеранин может быть только антипелагианином: ес-

ли его оппоненты слишком много приписывают человеку, то лютеране не приписывают ничего. Католики пытались возражать: выходит, вы учите, будто грех отпускается таким образом, что он после примирения остается в человеке без покаяния, ненависти к нему, умерщвления его, точно таким же, каким был прежде? Конечно, нет, - отвечают лютеране, но мы за борьбу с грехом только тогда, когда есть уверенность в спасении. Но, как пишет Хемниц, «из Писания мы знаем, что отпущение грехов ни в коем случае не основано на наших покаянии, ненависти ко греху, умерщвления и т.д., но что оно покоится на умилощении и заслуге Христовых»¹⁸⁵⁰. Здесь необходимо остановиться, чтобы проанализировать эту полемику. Как известно, католики различали *fides informis* (вера без любви, мертвая вера) и *fides formata* (вера с любовью и делами). Они совершали ошибку, слишком много приписывая человеческой любви к Богу (вместо любви Божией к человеку), но в одном они были правы: какая вера без любви? Что остается от веры, если нет любви? Лютеране пытались найти выход, говоря, что любовь – это плод веры, что любовь непременно следует за оправданием и т.д., но это не спасает ситуацию.

Что есть христианство? Что это, религия веры в Бога? Но ведь в Бога верят и мусульмане, и иудеи; в нынешнем, уже постхристианском мире, есть множество людей, которые верят в Бога вообще, безо всяких конкретных уточнений. Но какой смысл в христианстве, если ты веришь в Бога, и не любишь Его? Такое отношение к Богу нельзя назвать христианским. Никто иной, как апостол Павел, столь любимый лютеранами, сказал, что без любви он – ничто (1 Кор. 13, 2). Но лютеране упорно отказываются это признавать. Они твердят: вера, вера, вера. И хотя апостол говорил, что любовь больше веры, их это не убеждает. Они скажут, что в этих словах речь идет о добродетелях, а добродетели приобретаются после оправдания, а оправдание по вере, и т.п. У них, в отличие от св. Павла, вера значительно больше любви: посмотрите, сколько страниц своих изданий они посвящают вере, и сколько – любви. Т.е. можно не любить Бога, и быть спасенным. Вот что ужасно в лютеранстве. Предвижу возражения лютеран: если вера не проявляется в любви и делах, то, значит, человек потерял спасение или не имел его. Разумеется. Только и приход к Богу, и жизнь в Боге они видят в первую очередь в вере: ее одной достаточно, а все остальное не так очевидно, особенно, если учитывать пессимистическую антропологию лютеранской церкви. Но без любви нет христианской веры, следовательно, у лютеран человек оправдывается не по христианской вере, которая немислима без любви, но по какой-то иной.

Этим я не желаю кого-то оскорблять, или сказать, что лютеране не имеют никакого отношения к христианству. Ведь они скажут: мы оправдываемся не нашей любовью, но любовью Божьей, явленной во Христе. Воистину так. Только не нужно так противопоставлять любовь Бога и нашу любовь. Наша любовь невозможна без Его любви, без Его благодати. Человек не может возлюбить Бога больше всего на свете без блистающего света Всевышнего. Человек не приходит на суд Божий со словами: вот, я любил Тебя. Этой любви всегда будет мало, и ее нельзя выставлять как краеугольный камень оправдания. Но недостаток нашей любви восполняет полнота любви божественной. Мы не заслуживаем свое оправдание любовью, но без любви оно – ничто. Те же мысли можно применить и к проблеме отпущения грехов. Да, нельзя сказать, что наше покаяние – это достаточное основание для прощения грехов. Тогда не нужно было благодати Божьей, и мы спасали бы себя сами. Главная действующая причина нашего оправдания – Бог. Естественно, мы можем быть только вторичной причиной. С этим могут быть согласны и лютеране, но лишь при том условии, что вторичная причина абсолютно пассивна. Когда говорят, что покаяние – это условие прощения грехов, не нужно думать, что покаяние обязывает Бога делать это. Прощение все равно – милость. Было бы несколько упрощенным сказать: покаяние - причина прощения. Причина прощения – во Христе.

Можно сказать, что прощение – до покаяния, в самом покаянии, и после покаяния. Ибо Божье обетование прощения предшествует покаянию, являясь его причиной, сопровождает покаяние как его движущая сила, и следует за покаянием, как его результат. Но прощение совершается с участием человека: он жаждет его, он принимает его, он преобразуется под его влиянием. Человек никогда не скажет Господу: я полюбил и покался достаточно для спасения. Тот, кто так говорит, никогда не спасется. Но человек никогда не скажет: я мало любил Тебя, и слишком мало каялся, но я в Тебя верил, - теперь Ты обязан спасти меня, поскольку оправдание по вере. Бог не обязан спасать, если человек предъявляет Ему некие условия. Единственное, что всегда должен помнить человек, так это то, что вся его жизнь должна быть одним сплошным покаянием и одной непрерывной любовью. Спасает одна любовь Божья, но тот, кто не встретил ее, и не пролил слезы покаяния в своих грехах, ставит себя вне любви Божией, и тогда огонь божественной любви не испепеляет грех, но жжет душу грешника, пытаясь достучаться до него, - и этот огонь оказывается огнем ада, где нет любви и покаяния, но где может быть вера, - ибо и бесы веруют, но трепещут.

В «Апологии» Меланхтон, критикуя католиков, говорит, что мы не должны рассматривать дела, как спасающие *ex opere operato*, автоматически, без сердечной веры¹⁸⁵¹. Все это так, иначе дела превращались бы в механизм спасения. Проблема, однако, в том, что у лютеран вера рассматривается, как спасающая *ex opere operato*. Действительно, если у католиков таинства действительны просто потому, что воля активно не сопротивляется им, то у лютеран то же самое можно сказать о вере. Благодать Божия спасает автоматически, поскольку вера пассивна, и не оказывает сопротивления. Католическая «магия спасения» здесь не изгоняется, но просто переводится на другой уровень. Если лютеране возразят, что вера – это не «заслуга», какою являются дела у католиков, то от этого «магии» становится еще больше. Значит, Бог просто оправдывает людей без всяких оснований. Аналогичные сравнения возникают и по другому эпизоду. Католики говорили, что в таинстве покаяния грехи могут прощаться, даже если сокрушение человека было несовершенным (*attritio*), т.е. было мотивировано только страхом наказания, но не любовью к Богу. Лютеране порой критиковали эту концепцию, говоря о влечении сердца ко Христу. Но разве оправдание по вере не является возведением этого несовершенного сокрушения (*attritio*) на более глобальный уровень? Теперь вера, являющаяся лишь малой искоркой, смутным желанием, не имеющая любви, желающая только, чтобы ее не наказали, является основанием для спасения. Стоило ли так критиковать католиков? Стоило ли противопоставлять католическим «делам» лютеранское «сердце», если в оправдывающей вере сердца-то как раз и нет? Что это за сердце, если нет любви?

Интересно, что, говоря об оправдывающей вере, Хемниц характеризует ее как «полное убеждение», «твердая надежда», «дерзновение», «уверенность»¹⁸⁵². Речь, заметим, идет о непоколебимой уверенности. Все это составляет достаточно резкий контраст с тем, что сам Хемниц писал об оправдывающей вере как смутном желании и курящемся льне. Как же это смутное желание может быть полным убеждением и твердой уверенностью? Очевидно, лютеране имеют в виду, что благодать восполняет слабость веры, действуя в очередной раз вопреки воле. Хемниц подтверждает эту мысль: «Мы не говорим, будто слабую и пассивную веру, не обладающей совершенной уверенностью и полной несомненностью, следовало бы считать неистинною .. вера, сколь бы слабою она ни была, если только обладает надлежащим объектом, является истинною верою»¹⁸⁵³. Т.е. утопающий хватается за соломинку, считая, что Бог вытащит его и за соломинку. При этом забывают известное изречение: на Бога надейся, а сам не плошай. Не нужно требовать от людей полной уверенности, – все за них сделает Бог. Становится непонятным только, зачем Он нас сотворил, если, по мнению лютеран, человек словно кукла, которой открывают рот, носят из комнаты в комнату, одевают и обувают, а она так ничего и не может сделать, кроме невразумительных звуков?

Когда Тридентский собор провозгласил, что нельзя быть уверенным в отпущении грехов только на основании собственной уверенности, лютеране ополчились на это учение, поскольку сомнение в спасении для лютеран было несовместимо с верой. Хемниц называл католическое учение в этом вопросе «чудовищем сомнения». Католики в ответ называли лютеранское учение «фарисейством». Хемниц говорит: «уверенность в нашем спасении не полагается на ту идею, что наш собственный человеческий разум может своей собственной проницательностью постичь небеса небес и тщательно исследовать то, что решено обо мне в сокрытом совете Божьем .. безвозмездному обетованию учит вера, которая полагается на Божью милость ради жертвы Сына-Посредника»¹⁸⁵⁴. Но ведь не в этом дело: кто может в этой жизни до конца проникнуть в содержание книги небес? Дело вот в чем: следует ли из нашей полной уверенности, что окончательное спасение гарантировано *ex opere operato*? Лютеране думают, что да.

Полагаю, что лютеранские обвинения несправедливы, поскольку сомнения, о которых говорится в связи с уверенностью в спасении, касаются не веры в Христа, не сомнений во Христе, что было бы ужасным грехом, но сомнений в себе. В этих дискуссиях чувствуется различие в антропологии. Лютеране, как мы помним, учили, что человек – это чурбан и статуя, поэтому они не могли настаивать на содействии человека своему спасению, поэтому оправдание происходило у них мгновенно. Поэтому достаточно только не сомневаться в себе, не обращать внимания на грехи, – и ты спасен. Католическое учение было менее мрачным, поэтому католики говорили, что одной уверенности мало, поскольку свобода человека может тянуть его в сторону от Бога. Приводить лютеранам цитаты из Писания, в которых предостерегают от самонадеянности, бесполезно. Они упорно ссылаются на послания Павла и на Лютера, где, по их мнению, говорится о «полной уверенности». В ответ на обвинения в отсутствии смирения, Хемниц ответил так: «смирение нашей веры гораздо более значительно и подлинно по сравнению с тем, которым хвалятся паписты»¹⁸⁵⁵. Очень «смиренно» звучит! Я смиренней католиков!

Можно подойти к критике лютеран с другой стороны. Как известно, лютеране, в отличие от кальвинистов, признают, что спасение можно потерять. Тогда возникает простой вопрос: как вы можете быть аб-

солютно уверены в своем райском блаженстве, если в любой момент его можно потерять? Хемниц в этом случае начинает рассуждать о предопределении. Он выделяет 4 решения Божьих: 1. Решение Божье относительно искупления через Христа. 2. Решение о призвании через служение Слова. 3. Решение о том, что Святым Духом, через слышание Слова, Он желает действовать в сердцах людей так, чтобы они покалялись и уверовали. 4. Решение о желании оправдать и спасти всех, которые, осознавая свои грехи и гнев Божий, прибегают в вере к престолу благодати и принимают Христа, а также Его решение о проклятии всех отвергающих Слово¹⁸⁵⁶. У кальвинистов, конечно, Божьих решений больше, и звучат они значительно определеннее. Некоторые сомнения вызывает только четвертое решение. Если бы осознание греха и приход с верой к Богу включали в себя наше участие в течение всей жизни, то можно было бы согласиться с этим пунктом. Но это не дает ответа на вопрос об уверенности в спасении, если, конечно, Хемниц не настаивает на безусловном предопределении.

Он не настаивает, напротив, он пишет: «тому, что многие не сохраняют неотступность, но отпадают от благодати, учат и Писание, и опыт. Но это происходит не потому, что Бог не желает сохранить до конца верующих .. это происходит потому, что многие изгоняют Святого Духа и разрушают веру через плотскую беззаботность, самонадеянность и дела плоти. Поэтому людей не следует учить, будто в независимости от своих поступков они не могут отпасть от благодати Божьей .. Но людей следует назидать, что Духом они должны умерщвлять дела плоти и твердо держаться Христа верою, а также через принятие Слова и Таинств все более воссоединяться с Ним и искать у Бога дара неотступности, а также бороться за то, чтобы распутством плоти не был изгнан дар неотступности»¹⁸⁵⁷. Некоторые моменты этого размышления звучат почти что православно. Но если пребывание в благодати зависит от поступков людей, то не значит ли это, что спасение не только по вере, но и по делам? К тому же, раз люди должны умерщвлять плоть (не одной же верой?), то, возможно, это означает, что и возвращаемся к благодати мы также через дела? Непонятно, правда, зачем искать у Бога дара неотступности, ведь неотступность изгоняет свободу воли: как же затем можно отпасть от спасения? Неотступность, несомненно, есть у святых на небесах, но на грешной земле Бог никому не дает этого дара, иначе это было бы насилием над человеком. Максимум, что здесь можно было бы сказать, так это то, что иногда святые, благодатью Божией, могут достигать такой высоты, когда их воля практически во всем согласна с Его волей. Но это не навязанный извне дар.

Лютеране, без сомнения, помнят слова апостола Павла: «Посему, кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (1 Кор. 10, 12). По поводу этих слов, как и многих других аналогичных предостережений из Писания, Хемниц говорит: «Они предостерегают нас, чтобы мы через уверенность в спасении не впали в плотскую самонадеянность, уничтожающую и угашающую саму веру .. вера не сохраняется в потворствующих низким страстям без покаяния. Т.е. в этих утверждениях говорится не о неуверенности веры, а о том, чтобы вера, обладающая убежденностью в спасении, не угасла .. чтобы она постоянно укреплялась в борьбе с плотью, дабы через это упорство благодать, Святой Дух и убежденность в спасении не были изгнаны вон. Некоторые из этих утверждений также открывают взорам верующих их собственную слабость .. для того, чтобы они не полагались на свои собственные дары, не гордились, но полностью уповали на Господа»¹⁸⁵⁸. Нельзя отделаться от впечатления, что Хемниц здесь в какой-то степени реабилитирует свободу: упорство в борьбе с плотью и т.д. Кроме того, он призывает лютеран не полагаться на собственные дары. Может быть, *sola fide* здесь корректируется? Увы, но это обманчивое ощущение. Потому что в лютеранской догматике сказано черным по белому: «Все, пребывающие в вере до конца, делают это исключительно по Божией благодати. Или же мы можем сказать, что сохранение (поддержание) христианина в вере — это деяние одной лишь всемогущей благодати»¹⁸⁵⁹.

Стало быть, никакого участия человек в возвращении на путь спасения после его потери, нет. Наверно, я чего-то не понимаю, но зачем тогда призывы Хемница и других лютеран к борьбе с плотью, к смирению, к твердому упованию на Христа, если все совершает исключительно благодать? Получается, что обретение свободы в оправдании — это фикция. Человек не был свободен до оправдания, он не свободен в оправдании, и, к сожалению, у него нет свободы и после оправдания. Кроме этой фикции, есть еще и другая, а именно: думать, что совмещение уверенности в спасении, и отсутствие самонадеянности, — возможно. Если Хемниц так предостерегает лютеран от самонадеянности, то выходит, что католики были правы, упрекая протестантов в фарисействе. Здесь обе стороны могут быть уличены в фарисействе, ибо одни надеются на веру, другие — на дела, а кто надеется на Христа? Тут возникает множество недоразумений. Обращать особое внимание на дела лютеранам нельзя, но и сомневаться в спасении тоже нельзя. Как быть, если с делами не очень? Да и у кого с ними хорошо, если чудеса творят единицы? К тому же в православии, святые, творившие чудеса, не считали свои дела чем-то выдающимся. Где проходит граница, за пределами

которой вы теряете спасение, или обретаєте его вновь? Конечно, бывают случаи явного богохульства или чудовищных грехов, вроде содомии. Правда, в современной лютеранской церкви браки содомитов благословляют..

Но не будем о грустном. Большинство людей, как правило, не имеют явных чудовищных пороков. Как быть с этим «средним человеком», - он потерял спасение, или нет? Неужели можно математически вычислить ту грань, где спасение уже потеряно? Или сам этот вопрос абсурден, потому что абсурдно учение об уверенности в спасении? Лютеранам остается только уповать на учение об «искорке веры», т.е., если в тебе еще слабо тлеет вера, хотя видимых признаков (дел) ее не наблюдается, то со спасением все в порядке. О, это не самонадеянность! Понятно, что во времена Лютера представления о благочестии еще во многом оставались пропитанными средневековым католичеством, что побуждало людей к известной доле аскетизма, пусть и порицаемого в теории. Но сегодня это просто означает, что, ведя обыкновенную буржуазную жизнь, можно считать себя «оправданным». Как можно критиковать самоуспокоенность, если лютеране учат, что благодаря вере мы достигаем покоя во Христе, - не то, что эти католики, которые до конца жизни живут в беспокойстве и неуверенности в спасении. Лютеранское учение даже поддерживает самоуспокоенность: подумаешь, у тебя нет подвигов благочестия, - так их ни у кого нет! Хоть какая-нибудь вера есть? Ну вот и отлично, - ты спасен, брат! Только помни, что делами не спасаются, а папа – антихрист!

Выйти из такого тупика очень трудно, поскольку ядовитый корень все равно остается в лютеранской земле. Становится не очень понятным, за что они так ругают Кальвина. В «Наставлениях» Кальвин писал, что какой бы ничтожной ни была вера избранных, Бог все равно не даст им потерять ее. Теоретически лютеране допускают обратное, но практически различие вообще может быть незаметным. Ведь и лютеранин может быть почти всегда уверен, что у него есть ничтожная вера, а раз так, то он продолжает быть «спасенным». Пусть они применяют свои рассуждения к Лютеру: когда ваш вождь призывал убивать крестьян или сжигать синагоги, а также проклинал налево и направо католиков, Цвингли, анабаптистов, проклинал именно их самих, а не только учение, он терял спасение или нет? Вера-то у него оставалась, вот только во что.. Но, видимо, лютеранам нужно опасаться размышлять на такие темы. Как, Лютер многократно мог потерять спасение?! Да вы что, вселенная рухнет! Пусть все остается по-прежнему. В связи с учением о потере спасения, возникает вопрос: не является ли это католической доктриной «заслуг» наоборот? В самом деле, у католиков нужно сделать столько-то дел, чтобы «заслужить» спасение. У лютеран, видимо, нужно выполнить «сумму злых дел», - и тогда спасение потеряешь. Здесь тоже видно отрицание свободы. Ведь каждым грехом мы отклоняемся от спасения, но у лютеран можно грешить, а спасения не терять! И у католиков, и у лютеран, имеют место вычисления: сделал ли я столько, чтобы...

В дискуссии о вере и делах, лютеране часто говорят о противоположности Закона и Евангелия. Православный человек, слыша эти слова, склонен думать, что речь идет о Десяти заповедях и четырех Евангелиях. Но у лютеран эти термины имеют иное наполнение. В «Формуле согласия» Закон определяется так: «Закон .. является Божественным учением, в котором открывается праведная и неизменная воля Божья в отношении того, какими должны быть природа, помыслы, слова и дела человека, чтобы он был угоден и приемлем для Бога – и он (Закон) грозит нарушителям гневом Божьим, а также временными и вечными наказаниями»¹⁸⁶⁰. Что касается Евангелия, то в той же «Формуле» оно определено следующим образом: «это особая доктрина, которая учит, что человеку, который не исполнил Закона и потому осужден им, следует уверовать, и уверовать именно в то, что Христос искупил все грехи, заплатил за них и обрел для него, безо всякой добродетели или заслуги с его стороны, прощение грехов, имеющую ценность перед Богом праведность и вечную жизнь»¹⁸⁶¹. Как видим, Евангелие для лютеран – это синоним доктрины оправдания по вере, т.е. до Лютера никто не был знаком с Евангелием!

Т.е. Евангелие – это не Евангелие, а Закон – это не Закон. Конечно, лютеране признают, что термин «Евангелие» применяется и в широком смысле, но считают, что правильнее его употреблять в узком смысле оправдания. Закон для лютеран относится к сфере греха, а Евангелие – к сфере благодати. Поскольку проповедь оправдания по вере для лютеран находится в посланиях Павла, то получается, что настоящее Евангелие – это не Евангелие. Ведь в настоящих Евангелиях Христос предостерегает от греха (т.е. это «Закон»), говорит о блаженстве плачущих (но это покаяние, т.е. и Нагорная проповедь, как ставящая спасение в зависимость от дел – это тоже «Закон»), утверждает, что нужно соблюдать заповеди для достижения небес. Там же, где Господь говорит о вере, Он не утверждает спасение по вере без дел. Слова «вера твоя спасла тебя» имеют смысл исцеления по вере, а не окончательного спасения. Но лютеране добавляют к словам Христа свое «ясное» понимание ап. Павла, и получается «оправдание». В связи с этим, не стоит удивляться, что в «Формуле» отрицается, что Евангелие является проповедью покаяния: «мы отвергаем, считая оши-

бочным и вредным догмат о том, что Евангелие, по существу, является проповедью покаяния или порицания, а не только лишь проповедью милости. Ибо таким образом Евангелие снова обращается в доктрину Закона, заслуга Христова и Святые Писания затмеваются, христиане лишаются истинного утешения и вновь открывается дверь для заблуждений и суеверий папства»¹⁸⁶².

Позвольте, скажете вы, но разве в Евангелиях нет постоянных призывов к покаянию и обличения грехов? Есть. Т.е. в «Формуле» именно настоящее Евангелие обвиняется в том, что оно затмевает заслуги Христа (!) и протаскивает «папство». Если это не богохульство, тогда что? Все дело в том, что Закон и Евангелие лютеране считают совершенными противоположностями. Вот и приходится им корректировать настоящее Евангелие, обвиняя его в затмении Христа. Им и в голову не приходит, что Евангелие – это закон благодати, что Евангелие и спасение немыслимы без проповеди покаяния, а, стало быть, Закон (в лютеранском смысле) входит в Евангелие. Но поклонники виттенбергского вождя стоят на своем, и поэтому лютеранская догматика порицает Меланхтона: «Утверждение о том, что «Евангелие укоряет грех», может быть поддержано только в том случае, когда термин *Евангелие* используется в широком смысле, как слово, обозначающее все учение Христово. Однако то, что Евангелие в строгом смысле не осуждает ни греха неверия, ни какого-то иного греха, очевидно из того, что если бы Евангелие было по существу вестью осуждения и проклятия, то спасение было бы совершенно невозможно. Ибо в этом случае не существовало бы вести о спасении»¹⁸⁶³. Все-таки, странное у лютеран «Евангелие»..

Разве весть о спасении может существовать без вести об осуждении? Да, Евангелие – это благая весть. Но благая весть неизбежно включает в себя осуждение тех, кто противостоит благой вести. Иначе Евангелие превратилось бы в проповедь элементарного «всепрощенчества». Если лютеране с этим согласны, то в Евангелие должна быть включена и проповедь о покаянии: Евангелие без покаяния – это не Евангелие христиан, но ущербное «евангелие реформации». Иначе получается странная картина: «Проповедь одно лишь Закона приводит к лицемерию и отчаянию. Проповедь одного лишь Евангелия приводит к безразличию и безмятежности от неосознания своих грехов»¹⁸⁶⁴. Здесь я еще раз повторю: странное и удивительное «евангелие» придумали себе лютеране! Ведь если Евангелие приводит к безразличию, то это не Евангелие вообще. И тогда не Евангелие должно дополняться Законом, как у лютеран, но Закон должен быть включен в Евангелие, чтобы оно не становилось призывом к безнаказанности. В противном случае мы имеем «беззаконное евангелие» и «неевангельский закон», - и то, и другое губительно. Поэтому, не нужно ставить послания Павла над Евангелием, не нужно искусственно разъединять то, что соединил Христос: проповедь покаяния и спасения. Если у лютеран Евангелие учит лишь беззаботности, при которой верующие не обращают внимание на свои грехи, то с вашим «евангелием», с вашей доктриной оправдания, что-то не так, и она срочно нуждается в изменении.

Но исправить ее нельзя, поскольку лютеране без Лютера – это уже не лютеране. А Лютер писал, что христианская праведность – «небесная, пассивная»¹⁸⁶⁵. Да разве это святость Евангелия? И как вообще может быть пассивная святость? Святость сидящего на стуле? Лютер дает известное разъяснение этому: «Благодать – это прощение грехов, радость, мир, спокойная совесть. Но мир невозможен, пока не прощен грех, потому что Закон обвиняет и устрашает совесть грехом. И грех, ощущаемый сердцем, не может быть устранен ни паломничествами, ни бдениями, ни трудами, ни усилиями, ни обетами, ни любыми другими делами – фактически, грех увеличивается делами. Чем больше мы потеем, стараясь освободиться от греха, тем хуже мы становимся. Ибо нет другого средства уничтожения греха, кроме благодати»¹⁸⁶⁶. Боюсь, лютеране слишком резво побежали к «миру». Они хотят немедленного прощения всех грехов, ни разу не покайвшись (к первому покаянию они не имеют отношения). Их не смущает тот факт, что все грехи отпускаются еще до их совершения и до покаяния в них. Зачем тогда исповедь, зачем настраивать грешника на борьбу с грехом? Как тогда можно потерять спасение, если все грехи аннулированы, и перед престолом Божиим ты абсолютно чист? - как трубочист. . .

Многие исследователи обращали внимание на то, что в убеждении Лютера в бессмысленности дел много автобиографического. Будучи монахом, он познал всю трудность преодоления зла, что и повергло его в отчаяние. Потом родилась доктрина оправдания. Впрочем, Лютер в разные годы говорил о своем монастырском периоде по-разному: то он был последним из грешников, а то – первым из святых. Хотя это и есть отражение протестантских взглядов. Заметим, что, по мнению Лютера, попытка избавиться от грехов с помощью дел делает человека еще хуже: из этих, и ему подобных утверждений, впоследствии родился антиномизм, - позиция, согласно которой, заповеди для христиан не нужны. Что же, если быть противником «активной святости», то так и выходит. Наш герой говорит: «Умереть для Закона – значит не быть связанным Законом, быть свободным от Закона и не знать Закона. Поэтому пусть каждый, кто хочет быть живым

в глазах Божьих, стремится находиться вне Закона»¹⁸⁶⁷. Христианин вне Закона – это какой-то особый христианин, каких не знала история. Правда, тут же Лютер оговаривается, что мы входим в новый Закон, но, в конце концов, он опять приходит к мысли о «беззаконии». Известно, что все христиане признают, что церемониальный закон Ветхого Завета отменен. Но что касается Десяти заповедей, то здесь необходимо уточнение. Закон умер, если под ним понимать некое самодостаточное условие спасения: делай своими силами нечто, и ты «заработаешь спасение». Самоправедность задолго до Лютера осуждалась отцами Церкви. Без благодати Христа Закон может вести только к смерти. Но приход благодати как раз и означает, что, хотя Закон и умер в прежнем виде, но воскрес в новом, как средство спасения благодатью.

Здесь уже упоминалось, что данную позицию нельзя понимать как некий компромисс между законом и благодатью, между Ветхим и Новым Заветом. Все по благодати, но и все по закону, хотя благодать выше. Закон не делал человека чище, поскольку еще не было искупления. Но для того и пришла благодать, чтобы очистить человека через исполнение заповедей. По Лютеру получается, что благодать все равно не может очистить человека. Закон не мог исцелить человека в Ветхом Завете, но даже при помощи благодати он не может сделать этого и в Новом, – спрашивается, в чем его положительная функция вообще? Но лютеране видят только отрицательную роль Закона как обличителя греха. Закон у них – только запрет, но не разрешение, не вспомогательное средство обретения святости через благодать. Лютера не только не смущает, что его понимание спасения противоречит тому, что 15 веков существовало в Церкви, – напротив, он одержим идеей, что правда открылась ему первому. Поэтому и портрет Павла он пишет с себя, вкладывая в уста своим противникам такие слова: «А кто такой этот Павел? В конце концов, разве он не был последним из обратившихся ко Христу? Мы же – ученики Апостолов, и мы очень хорошо знаем их. Мы видели Христа, когда Он творил чудеса, и мы слышали, как Он проповедовал. А Павел – новичок, и он ниже нас по положению. Невозможно, чтобы Бог позволил нам впасть в заблуждение»¹⁸⁶⁸. Через несколько абзацев Павел у Лютера якобы говорит: «Я Апостол, и мне нет дела до того, кем являются остальные»¹⁸⁶⁹. Конечно же, это не апостол Павел, это вылитый Лютер. Не стоит удивляться, что Лютер приписывает св. Павлу «святую гордость», «высокомерный ответ», называя его в одном месте «еретиком из еретиков». Но, какие бы мысли ни приписывал Павлу Лютер, Павел был апостолом Христовым, а кто такой Лютер?

Но этот портрет Павла понадобился Лютеру для того, чтобы прикрыться его именем для проповеди разрушения христианства. Католики говорили протестантам: «Церковь, Церковь! Неужто вы полагаете, что Бог столь скверен, что ради каких-то нескольких еретиков-лютеран Он отвергнет всю Церковь? Неужели вы думаете, что Он мог оставить Свою Церковь пребывать в заблуждениях на протяжении многих столетий?»¹⁸⁷⁰. На примере св. Павла Лютер и пытается доказать, что прав только он один. Подражая стилю св. Павла, Лютер говорит: «Будь то Киприан, Амвросий или Августин, Св. Петр, Павел или Иоанн, да будь то хоть Ангел с небес, если он учит иначе (иному евангелию) – я знаю наверняка, что то, чему я учу, исходит не от людей, но от Бога. То есть я приписываю все Богу, и ничего людям»¹⁸⁷¹. Это может иметь вид благочестия: разве святые отцы не могли ошибаться? Но когда все апостолы, все отцы, вся Церковь ошибается – это равносильно утверждению, что ошибается Христос, что богохульно. И хотя догматические тексты лютеран говорят об уважении к наследию отцов, и даже об опоре на их труды, это не должно затмевать наш ум.

Например, «второй Мартин», Хемниц критикует отцов так: «Они отошли от истинного, евангельского и апостольского значения .. таких терминов, как «оправдывать», «праведность», «благодать», и др. .. Так, неверно используя слово, они сослались на свидетельство касательно оправдания в писаниях Павла, придав ему иное значение, то есть обновление Духом .. они весьма часто понимали термин «вера» только как историческое познание и согласие с тем, что содержится в священных Писаниях .. в Церкви было широко распространено смешение Закона и Евангелия .. они не отводили учению о добрых делах подобающее ему место в разряде плодов веры, но зачастую смешивали его с артикулом об оправдании /.../ в Церкви прозвучали в большей мере ораторские и сумасбродные, чем благочестивые и истинные, высказывания относительно свободной воли, преуменьшающие первородный грех и превозносящие действенность Закона и совершенство праведности дел»¹⁸⁷². Хемниц критикует таких отцов, как Иустин, Ириней, Киприан, Златоуст, Иероним, Афанасий, Феофил, Иоанн Кассиан. Досталось Оригену, Тертуллиану, Клименту Александрийскому. Только Августин (а кто же еще?) удостоился несомненных похвал. Кто из разумных и благочестивых людей поверит, что отцы не знали, что такое «благодать», «вера» и «праведность»? Почему же тогда Хемниц принимает Библию из их рук? И к чему тогда все эти заявления, что мы, дескать, принимаем Предание Церкви? Конечно, Хемниц оговаривается, что в его намерение не входит уподобляться Хаму, который открыл стыд своего отца. Хемниц пытается даже «оправдать» отцов: «поскольку они видели, что про-

поведение благодатного принятия в вечную жизнь произвело в мирских людях чувство самоуспокоенности, пренебрежение к добрым делам и упадок дисциплины во всей жизни отдельного человека, дабы упразднить это чувство самоуспокоенности, пробудить и поощрить более пылкое и действенное усердие к добрым делам (как им это казалось), они зачастую направляли артикул об оправдании в русло дел и заслуг, и при этом хоронили Христа и Его благодеяния»¹⁸⁷³. Нет, в самом деле, как не боялся Хемниц брать в руки Писание, которое, по его мнению, мы получили от людей, «похоронивших» Христа?! Обратите внимание, что отцы якобы пришли к ложным взглядам, пытаясь поднять духовную дисциплину и избежать самоуспокоенности. Но грех, к сожалению, присутствует всегда. Как еще отцы могли обличить грех? Из истории мы знаем, что они успешно справлялись с этой задачей. Как же излечивают от самоуспокоенности лютеране, если их учение только ее и порождает? По плодам их узнаете их.. Лютеране, видимо, думают, что православные так держатся за отцов в силу их «авторитета». Нет, убеждает не какой-то внешне навязываемый авторитет, но жизнь. Святость жизни отцов убеждает православных в том, что отцы правильно понимали, что такое «вера», «дела», «благодать». Наоборот, жизнь Лютера убеждает в обратном: этот человек не мог истинно понимать ни веру, ни благодать, что доказывает хотя бы его постоянное самопревозношение.

Интересно, что именно в комментариях на Послание к Галатам Лютер дает одно из первых определений понятия «секта» в западном богословии. Он говорит о людях, «которые призывают сами себя и вторгаются в служение по собственной инициативе, когда ни Бог, ни человек не призывает и не посылает их, но когда они идут и говорят от своего собственного имени. В наши дни таким образом поступают сектанты. Они либо прячутся по углам, ища укромное место, где им можно было бы изрыгнуть свой яд, и не приходят в открытые (общедоступные) церкви, либо они отправляются туда, где Евангелие уже было посеяно»¹⁸⁷⁴. Определение очень даже неплохое, поскольку оно может применяться и по сию пору, но самое главное, что оно идеально подходит к автору этого определения. Лютера не призывал ни Бог, ни человек, но он призвал сам себя, и самому себе даровал мнимую благодать. Вряд ли случайно, что лютеране до сих пор называются его именем. Этот человек не только противопоставлял себя всему христианскому миру, но еще и требовал от него условий: «Я готов целовать твои ноги, о папа, и признать тебя высшим первосвященником, если ты поклонись моему Христу и признаешь, что мы имеем прощение грехов и вечную жизнь через Его смерть и воскресение, а не через соблюдение твоих традиций. Если ты уступишь в этом, я не стану срывать с тебя тиару и отказывать тебе во власти. Но если ты не уступишь в этом, то я упорно буду твердить, что ты - антихрист»¹⁸⁷⁵. Когда надо, Лютер может быть чрезвычайно любезным, но, конечно, в своем духе.

А пока он занят диалектикой: «если вы исполнили Закон, то вы не исполнили его. Если же вы не исполнили Закона, то вы исполнили его»¹⁸⁷⁶. Если в первой части фразы имеется в виду, что Закон нельзя исполнить своими силами, то это верно. Если во второй имеется в виду оправдание по вере, то это ложно. Смысл спасения вообще не в том, чтобы следовать букве Закона, но в том, чтобы следовать его духу. Смысл евангельского закона и его движущая сила, - это любовь Господа к нам, и наша ответная любовь к Нему. Если человек падает на этом, пути, то благодать Божия всегда готова помочь ему подняться. Лютеране скажут: но у вас нет уверенности, что вам простили все грехи. Уверенности у меня нет, но если грехи стоят между Богом и человеком и мешают общению с Ним, то любящий Бог напоминает Своему чаду о них. Покаяние не должно прекращаться никогда, вплоть до смерти. И даже умирая, мы не можем быть уверены, что исповедали все свои грехи, но мы живем и умираем с надеждой, что Тот, Кого мы любим, простит нас. На все Его воля. Лютеране говорят: но это отчаяние! Нет, господа, отчаивается тот человек, который не надеется на Бога, и не любит Его. Могут спросить: а откуда вы знаете, что вы любите Бога? А я этого не знаю. Я знаю обратное. Любит Его тот, кто всем сердцем соблюдает Его заповеди. Мы надеемся не на свою любовь к Нему, а на Его любовь к нам. Мы надеемся, что Он простит нас по благодати, но при этом нельзя испытывать Его долготерпение. Если вы говорите, о том, что Бог якобы заранее простил вам все грехи, то вот ваш Лютер в «Малом Катехизисе» говорит: «Пред Богом нам следует признавать себя виновными во всех грехах, - в том числе и в тех, которые мы не осознаем»¹⁸⁷⁷. Зачем же это делать, если вы потратили столько трудов на то, чтобы доказать, что христианская жизнь невозможна, если вы не уверены, что вам все простили? Сердце подсказывает? Так доверьтесь ему.

Но Лютер доверяет не сердцу, а своему темпераменту: «проклятые лицемеры .. отказываются быть пассивной стороной, но хотят активно делать то, совершение чего следует смиренно доверить Богу и принимать от Него»¹⁸⁷⁸. О, вот это смирение! Думаю, что и многие лютеране, знакомые с биографией своего основателя, не сказали бы, что перед ними - образец смирения. Если Лютера устраивает роль чурбана при

спасении, и если он считает, что это не оскорбляет Бога и человека, - что ж, Бог ему судья, - быть чурбаном всегда проще. Смирение состоит не в том, чтобы быть чурбаном и статуей перед Богом, но в том, чтобы в каждое мгновение своей жизни идти навстречу Богу. Бог не спасает чурбанов, Бог спасает тех, кто хочет быть с Ним каждый миг. Лютер крайне однобоко судит о делах: «Пусть монахи .. еще более смиряют и умерщвляют плоть. Но пусть они не приписывают этим умерщвлениям плоти функцию оправдания»¹⁸⁷⁹. Если в католичестве и был такой взгляд, то православие никогда не считало, что умерщвления плоти автоматически оправдывают. Можно поститься хоть до смерти, как это делали старообрядцы, можно бичевать себя тысячи раз, как это делали флагелланты, можно совершить хоть миллиард земных поклонов, но если в сердце нет любви к Богу, и если любовь к Нему и людям не стала совершенной, то все дела не имеют особого значения. Лютеранам не стоит забывать, что в православии никогда не было индульгенций, удовлетворений Богу, сверхдолжных заслуг и т.д., поэтому лютеранам не нужно с тем же энтузиазмом набрасываться на православные «дела», как они набрасываются на католические. Православное учение можно выразить словами Гэндальфа у Толкина: «Заслуг у тебя особых нет, ни силы, ни мудрости. Но ты избран, значит .. придется обходиться теми силой, сердцем и разумом, которыми располагаешь»¹⁸⁸⁰, т.е. Бог желает твоего спасения, избирает тебя к нему, но не думай, что его можно заслужить или заранее быть уверенным в спасении: трудись и уповай на милость.

Дела не являются «выплатами» Богу. Сколько бы мы ни «платили», мы все равно будем должны. Католики говорят: Христос и святые заплатили за тебя часть, но и ты должен выплатить оставшуюся. Протестанты говорят: Христос заплатил все, - получи, распишись, - и все, аллилуйя! Православие не принимает такой логики. Дела – это только вспомогательное средство, которым мы принимаем и усваиваем дар спасения. Дела никого не «удовлетворяют» и не являются «заслугами», если только заслугами Бога. И проблема тут даже не в формальном подходе к делам. Если ты 50 раз дал нищему несколько монет, то суд Божий происходит по делам. Что сделал нищий с этими монетами? Что было в твоём сердце, когда ты эти монеты давал? Ты можешь совершить 100 молитв и 100 поклонов, ты можешь сделать это не «формально», а «достойно», но если ты уповаешь на молитвы и поклоны, либо на свое «достоинство», то в тебе нет места для Христа. Но разве это значит, что дела не нужны для спасения? Нет. Это значит, что нужно любить Христа и уповать только на Него, зная, что Он не спасает лодырей. Лютер приводит два примера из жизни подвижников: один из православного мира, и другой – из католического. Лютер рассказывает о житии Арсения (Арсений Великий?): он жил в величайшей святости и величайшей самоотверженности, но перед смертью испытывал страх. Когда его спросили, почему он боится смерти, прожив всю жизнь в святости, он ответил, что он жил непорочно, если судить по человеческим меркам, но суды Божьи отличны от судов человеческих¹⁸⁸¹.

Лютер комментирует это в присущем ему стиле: если б этот человек был спасен, то он не боялся бы смерти, а просто говорил бы, - верую в Иисуса Христа. А так, дескать, он ничего не достиг своей святостью и аскетизмом, кроме страха. У Лютера все вывернуто наизнанку. Св. Арсений достиг главного – спасения. Он не противопоставлял свою святость святости Господа, т.к. не считал себя святым в отличие от Лютера и всех его последователей. Вся жизнь святого – покаяние, которым он не стремится «заработать» рай, но стремится в любви к Господу, каясь перед Тем, Кого возлюбила душа даже в смертный час. Только такая жизнь есть вера. А не вера еретиков, которая говорит в стиле Дейла Карнеги: перестань беспокоиться, и начни жить! Другой пример, приводимый Лютером – известный католический святой Бернард Клервосский. Когда он тяжело заболел, он произнес такие слова: «Я прожил жизнь, достойную проклятия. Но ты, о Господь, Иисус Христос, имеешь право на Царство Небесное по двум причинам: во-первых, потому что Ты – Сын Божий; во-вторых, потому что Ты завоевал это Своими страданиями и смертью. Первое Ты сохраняешь для Себя по праву первородства. Последнее же Ты даровал мне, но не по делам моим, а по благодати»¹⁸⁸². Бернард, разумеется, не был уверен в своем спасении, как это делают протестанты. Он просто осуждает свою жизнь. Но мало осуждать жизнь, надо еще любить Господа больше своей жизни.

Но любовь Лютер не очень жалует. Он критикует католическое понятие «веры, сформированной любовью», поскольку это, по его мнению, делает веру чем-то ненастоящим. Т.е. настоящая, оправдывающая вера по Лютеру – это вера без любви. В связи с этим он пишет: «Ибо если любовь – это форма веры, то на сем основании я тут же должен сказать, что любовь – это наиважнейшая и наибольшая составная часть христианской религии. И таким образом я теряю Христа, Его кровь, Его раны и все Его благословения. Я присоединяюсь к любви, люблю и прихожу к этической разновидности «исполнения», как это делают папа, языческие философы и мусульмане»¹⁸⁸³. Как видим, Лютер не увидел в любви ничего, кроме католических «заслуг». Как будто любовь к Богу не может быть бескорыстной! Ведь любовь к Нему – это любовь пото-

му, что Он есть, а не потому, что тебе за это что-то «заплатят». Быть может, Лютер имел в виду, что у католиков любовь превращается в любовь без веры, когда главным является внешнее, «удовлетворения». Как бы там ни было, но отказ признать любовь главным в христианской религии, и приписать все вере, лишённой любви, нельзя признать христианским. Здесь опять много личного: можем ли мы сказать, что Лютер любил своих врагов, когда он на каждом шагу шлёт им проклятия?

Лютер не желает видеть в Новом Завете ничего, кроме односторонне понятой им веры: «вера провозглашает: «Если вы совершали добрые дела, то вы не оправдываетесь за счет этого; и если вы совершали порочные дела, то вы не предаётесь анафеме за это»¹⁸⁸⁴. Эти, и иные выражения у Лютера, легко могли использовать антиномисты, доказывая, что христианин уже не связан никакими законами. Конечно, Лютер не прославляет здесь порок. Он говорит, что нужно сохранить веру, и не полагаться на дела. С этим можно и нужно согласиться, но как можно сохранить веру, совершая дела порока? И как сохранить веру, не совершая добрых дел? И как сохранить веру, не имея любви? Нет, Лютер, как и его последователи, не против любви, как необязательного результата веры, когда ты любишь потому, что тебе все принесли на «блюдечке с голубой каемочкой», и понимаешь, что это – нетрудная любовь. Сегодня мы можем наблюдать это в поведении американских пасторов, выходящих нас сцену и с голливудским восторгом кричащих: я люблю тебя, Иисус! К чему приводит такая «любовь», Лютер мог наблюдать уже во время своей жизни: «Никто не исполняет своих обязанностей верно, никто не служит другим любовью. Такое поведение часто столь сильно раздражает меня, что у меня часто появляется желание, чтобы эти «свиньи, попирающие ногами жемчуг» (см. Мф. 7, 6) оставались под тиранией папы. Ибо эти обитатели Гоморры не управляемы Евангелием мира»¹⁸⁸⁵. Почему же они так неуправляемы? Наверно, не только из-за своих грехов, но и потому, что Гоморра содержит-ся уже в самом этом, ложно понимаемом, лютеровском «евангелии мира».

Известно, что Лютер часто осознавал проблему «распущенности» в связи со своим учением, и он метался между двумя полюсами, чтобы ее разрешить: «могут возразить, что опасно учить о том, что человек не проклят просто потому, что он не преодолевает все испытываемые им плотские страсти немедленно, ибо когда это учение распространяется в толпе, то люди становятся самоуверенными, вялыми и ленивыми. Я это имел в виду раньше, утверждая, что если мы учим вере, то плотские люди станут пренебрегать делами. Однако если мы будем настаивать на делах, то вера и утешение совести будут напрасны»¹⁸⁸⁶. Конечно, Лютеру не приходит в голову, что нужно одновременно настаивать на вере и на делах, но так, чтобы ни то, ни другое не считались заслугами, не гарантировали спасения. Поэтому в результате мы видим вот что: «Внешне нет большой разницы между христианином и другим в общественном отношении порядочным человеком. Дела христианина мелки на вид – он исполняет обязанности согласно своему призванию, управляет государством, ведет хозяйство, пашет землю, помогает, поддерживает и служит своему ближнему»¹⁸⁸⁷. Человек, который говорил, что любой верующих становится на один уровень с апостолами и святыми, признает, что христианин ничем не отличается от любого другого человека – вот это религиозный идеал! Разумеется, Церковь освящает любой род занятий человека, если он не противоречит заповедям.

Задолго до Лютера Церковь знала, что и в обычной мирской деятельности человек может достичь святости, и что ряса монаха не делает его тут же святее всех остальных. Но Лютер, усмотрев в католическом монашестве накопление «заслуг», решил, что специфически духовное делание совсем не нужно. Пост и молитва отодвинуты вглубь, и в результате - добропорядочный бюргер становится равен апостолам! Такой человек не отличается от людей мира сего ни внешне, ни, по большому счету, внутренне. Он уверен, что, несмотря на его дела, у него все будет в порядке на небесах. Люди мира уверены, что, несмотря на их дела, у них все будет в порядке на земле. Неужели такая позиция ведет к подлинно христианской нравственности, а не является «кодексом строителя капитализма»? Неужели это очищает нравственность от католических искажений, связанных с корыстным отношением к Богу? А ведь Лютер признает, что «если бы папство все еще сохраняло ту святость и тот аскетизм, которыми оно обладало во времена таких отцов, как Иероним, Амвросий, Августин и другие, когда духовенство еще не имело порочной репутации из-за своей симонии, сумасбродства, роскоши, изобилия, прелюбодейства, мужеложства и бесчисленного множества других грехов, но жило в соответствии с канонами и декретами отцов, будучи внешне религиозным и святым .. то что, спрашиваю я вас, мы могли бы сделать против папства? .. мы добились бы очень немногого, противостоя ему своим учением о вере, хотя бы потому, что мы и сейчас мало чего добиваемся в этом противостоянии»¹⁸⁸⁸.

Значит, все дело лишь в падении нравов? И что бы делал Лютер, столкнувшись он с православным монашеством, которое тоже не без греха, но которое никогда не учило «заслугам»? Видимо, тогда вовсе не было бы оправдания по вере.. И если святость отцов Лютер называет «внешней», то неужели у его учени-

ков есть «внутренняя святость», когда они учат, что святость Божия вообще не входит в человека, а он только считается святым, «как если бы»? Однако, монах, женившийся на монахине, говорит нам, что даже чистому монашеству древней Церкви (в которое, правда, он включает Бернарда, Франциска и Доминика) нужно было бы сказать: «Если вы не можете противопоставить гневу Божию ничего, кроме собственной святости и целомудренности своей жизни, то вы совершенно определенно являетесь сынами рабыни, которой надлежит быть изгнанной из царства небесного и преданной анафеме»¹⁸⁸⁹. Если не обсуждать благочестие Франциска и Доминика, то разве древние святые противопоставляли свою святость гневу Божию? Да ведь они считали себя первыми из грешников! Невозможно себе представить монаха-пустынника, который, умирая, говорит: я заслужил спасение, моя святость свидетельствует об этом. Даже приводимые Лютером примеры подтверждают это. Отцы не надеялись на свою святость, они не ощущали себя святыми, но надеялись на святость Божию. К сожалению, Лютер поверил католикам, что их монашество – такое же, как и в древности; он не заметил, как появилось учение об удовлетворениях и заслугах. И в итоге вместе с ересями католичества, проклял святость Церкви. Остается лютеранам надеяться только на святость Лютера. Но это тщетная надежда.

Еще при жизни Лютера, его ближайший сподвижник Меланхтон стал учить, что если добрые дела отсутствуют, то спастись нельзя. Поэтому он допускал, что добрые дела необходимы для спасения. Оправдание по вере здесь не отвергалось. Ортодоксальные лютеране возражали Меланхтону, что правильнее было бы говорить, что добрые дела непременно следуют из спасительной веры. Т.е. из веры следуют дела так же, как из католических таинств – их действенность, *ex opere operato*. Это исключает свободу человека в делании. После Меланхтона появляется Майор, который явно говорит о необходимости дел для спасения, но не в католическом смысле, а в качестве дел, сохраняющих спасение. Майора обличали, утверждая, что он пренебрегает благодатью. Об оправдании речь не шла. В противовес Майору, Амсдорф стал учить, что добрые дела вредны для спасения¹⁸⁹⁰. Для разрешения противоречий понадобился 4 артикул «Формулы согласия». В ней критикуются и Майор, и Амсдорф. Признается, что добрые дела необходимы, но не в смысле принуждения, но «только в смысле предписания неизменной воли Бога»¹⁸⁹¹. Т.е. добрые дела являются признаками спасения, но нельзя сказать, что спасение без них невозможно. Аналогично говорится о том, что добрые дела вредны для спасения, если на них уповать. Осуждается и точка зрения, напоминающая православную (хотя православие не имеется в виду): дела необходимы для спасения, но нельзя уповать на них. Отвергается Тридентский собор (заодно и Майор), а именно, учение, что добрые дела сохраняют спасение. Вера не сохраняется делами. «Формула» подчеркивает, что добрые дела должны совершаться добровольно, однако при этом порицаются те, кто считают, что они сами вольны решать, совершать дела или нет, и при этом сохранять веру и милость Божью*.

Эти позиции нуждаются в анализе. Честно говоря, очень сложно ответить на вопрос: что нужно для спасения? Возникает ощущение, что от тебя требуют некий волшебный рецепт. Можно сказать: необходимы вера и дела. Но, опять-таки, вера и дела не являются «алгоритмом» спасения. Без всяких оговорок можно было бы сказать, что для спасения нужен Бог, но и Бог не является «магической силой», которая спасает, несмотря ни на что. Лютеранское различение и противопоставление веры и дел может легко быть опровергнуто словами Христа, когда на вопрос, «что нам делать?», Спаситель ответил: «вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал» (Ин. 6, 29). Как видим, здесь вера понимается как дело. Это так, поскольку речь идет о живой вере, о жизни в вере, о том, что даже в обретении веры человек свободно участвует. Лютеране прекрасно знают, что и с текстами апостола Павла все не так однозначно, как это пытались внушить вожди реформации: разве апостол не говорит, что оправдываются исполнители закона (см. Рим. 2, 13)? Если мы говорим, что дела сохраняют веру, то это нельзя понимать автоматически, как некую «накопительную систему»: благодать Божия сохраняет веру через дела. Можно сделать множество дел, и

* Однако колебания относительно соотношения оправдания по вере и необходимости добрых дел для спасения не оставили лютеранство и в период после «Формулы согласия». Например, последний лютеранский «схоласт» Давид Голлац (1648-1713), исходя из практической полезности, делил догматы веры на «фундаментальные», «вторичные фундаментальные» и «нефундаментальные». Конечно, такое деление является во многом искусственным (как вообще возможны «вторичные, но фундаментальные» догматы? это сильно напоминает «второканонические» книги Ветхого Завета у католиков; как книги, так и догматы, не бывают «второй свежести»). Интересно, однако, что догмат спасения по вере, без добрых дел, Голлац относил к «вторичным фундаментальным» – тут видны некоторые сомнения относительно ортодоксальности этой главной протестантской доктрины. Они еще более усиливаются, когда Голлац вопрошает: «В наше время возможно грешнику, признающему и ненавидящему свои грехи, полностью полагаться на Христа как Посредника и, однако, ничего не знать о том, что добрые дела не спасают. Кто проклял бы такого человека?» (Цит. по изд.: Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – Т. XI. – С. 706). Т.е. спастись можно, и не разделяя полностью лютеранского учения об оправдании по одной только вере (или не зная его). Спасибо Голлацу и на этом. Любопытно, что и в наше время выдающийся реформатский теолог Карл Барт отмечает: «относительно реформаторского учения об оправдании в Гейдельбергском катехизисе даже задавался, – поистине, ядреное сомнение! – такой вопрос: не делает ли это учение людей «беспечными и мерзостными»?» (Барт К. Введение в евангелическую теологию. – М.: Центр «Нарния», 2006. – С. 118). Для Барта отрицательный ответ на поставленный вопрос очевиден: просто в теологии, дескать, ничто не разумеется само собой, – нужны доказательства. В известной степени это верно, но все же – даже для многих протестантов доктрина оправдания является настолько «труднодоказуемой», что они порой предпочитают выдвигать на первый план «общехристианские» догматы, а не этот перл богословия реформации.

при этом не станет «больше» веры, а иногда достаточно одной мысли, и вера придет, подует Божий ветер. Православию в этом вопросе чужда «математика», скрупулезные подсчеты, сколько именно веры и дел нужно для спасения. Разве можно исчислить благодать Божию и движения человеческого сердца? Понятно, что полагаться можно только на благодать.

Но западным людям нужно точно знать, что будет с ними при определенных условиях. Это – отражение схоластического мышления. Католик мог быть уверен, что если он сделал определенное количество дел, принес столько-то удовлетворений, то он будет в раю. Если не так много, – то в чистилище. А если совсем мало – в аду. Вот эти последние (а их подавляющее большинство) и создали реформацию. Если я могу быть уверенным, что в рай мне никак не попасть, поскольку заслуг мало, денег на индульгенции нет, грехи только растут; если я обречен тысячи лет гореть в чистилище, или безвылазно торчать в аду, а мне очень хочется в рай, то... Правильно: нужно создать богословскую концепцию, которая не позволит людям так отчаиваться. Католические «неудачники» ее создали: это доктрина оправдания по вере. Полагаю, что и отрицание почитания святых, помимо всего прочего, было вызвано ненавистью большинства, которое не смогло достаточно «удовлетворить» Бога, к меньшинству, которое в монастырях имело больше возможностей «компенсировать» гнев Божий. Конечно, католическая теория легко опровергается благоразумным разбойником, который ничего не мог «компенсировать», но оказался в раю, поверив в Сына Божия. Лютеранская теория так же легко опровержима постоянными призывами Евангелия к покаянию, и к деланию во имя Божие, при котором уповают только на Него.

Православие говорит: веруй и делай, но надейся лишь на Его милость. Никаких иных рецептов спасения нет. Естественно, есть церковное послушание, но оно – не механизм спасения. Ясно также, что без веры и дел не может быть надежды на Бога. Лютеране могли бы прислушаться к тому, что православные в 8-й утренней молитве молятся о том, чтобы вера вменилась вместо дел, поскольку мы не можем предъявить дел, оправдывающих нас. Православные молятся Богу, чтобы вера оправдала нас. Заметьте, здесь нет лютеранской уверенности: хоть я и чурбан, Бог меня все равно спасет. В этой молитве человек не надеется на дела, понимая всю их ущербность; не надеется на веру, ибо какая вера, когда в сердце столько грязи; но надеется на то, что Бог даст такую веру, по которой мы будем оправданы. Тем не менее, это не значит, что можно пребывать в некой самонадеянной уверенности. Да, благодать не дается пропорционально делам, и они не вынуждают Бога давать благодать, ведь Бог всегда стремится быть с человеком и помогать ему, но, отвергая дела, человек «замораживает» и веру, делая Божии усилия тщетными. Надо помнить: мы грешники, мы не можем показать Ему свою «святость»; мы можем лишь полагаться на Его любовь, делая то, что Он заповедал, чтобы не оскорбить Его милосердие. Будем помнить, что все усилия тщетны без любви, ибо св. Павлом сказано, что любовь – «исполнение закона» (Рим. 13, 10).

Лютеране стремятся показать, что они не «выслуживаются» перед Богом, поэтому добрые дела не совершаются у них по принуждению. Но что значит «принуждение»? Принуждением можно было бы считать такое исполнение дел, при котором они являются «зарабатыванием» спасения, платой. Такое понимание чуждо православию. Но если думать, что спасение возможно без дел, путем ничегонеделания, то в этом смысле мы «принуждены» к делам как добровольному послушанию Богу и Церкви, но без того, чтобы уповать на эти дела. Да и сами лютеране тоже «принуждают» своих верующих к делам: они вроде бы не нужны для спасения, но нужны как признак того, что спасение есть. При этом весьма порицаются те, кто думает, что делание не является обязательным. Лютеране поступили бы честно и логично, если бы из доктрины ненужности дел для спасения сделали бы вывод, что делать их – это хобби, личный выбор каждого. Раз они этого не делают, то, значит, с лютеранской «добровольностью» дел что-то не так. Это опять попытка усидеть на двух стульях: учить оправданию по вере, но при этом обязывать делать дела, чтобы расшалившиеся от ощущения безнаказанности протестанты не разрушили весь мир. Можно понять, что лютеране хотят делать дела не из-под палки, не из страха наказания, а только из чистой любви. Я тоже за это. Но вот беда, это игнорирует греховную природу человека. Думаю, многим христианам знакомо это чувство: не хочется молиться, поститься, идти в храм; как-нибудь в другой раз, а сейчас я, может быть, и помолюсь, но чуть-чуть.. В этой ситуации любой скажет, что нужно себя «понуждать»: не позволяй душе лениться. Православные скажут: ты можешь попасть в ад. Дело не в том, чтобы напугать адом, показывая страшные картинки. Просто человек еще на пути к спасению: мотив страха не главный, но, к сожалению, грех в нас не всегда можно сокрушить призывами к любви. И тогда нужно говорить, что человек должен бояться Бога так, как он боится обидеть того, кого любит.

Хемниц говорит, что добрые дела у лютеран – это выплата долга, но не как у католиков, чтобы спастись, нет, – это долг послушания Богу¹⁸⁹². Спрашивается, не превращается ли этот долг в формальную

обязанность, которая вроде бы необходима, но ведь вы спасены не через исполнение этой обязанности. Причины, по которым нужно делать добрые дела у лютеран, таковы: 1. Послушание Богу. 2. Прославление Бога. 3. Чтобы развивалась и возрастала вера. 4. Как свидетельство веры. 5. Чтобы мое призвание делалось несомненным. 6. Забота о предотвращении наказаний¹⁸⁹³. Все это, конечно, очень важно, но проблема в том, что дела здесь, строго говоря, не ведут к небесам. Да, добрые дела нужны верующему, они сохранены как руководство к благочестию (лютеране это называют «третьим использованием Закона» наряду с удерживающей функцией и проповедью покаяния). Но в действительности все эти лютеранские любовь, послушание, прославление не настолько необходимы, пока есть хоть малейший признак, ничтожное облачко веры. Т.е. здесь не нужно себя понуждать в той степени, в которой это делает православный верующий. Да, признаки «спасенности» нужны, но в накоплении этих признаков не стоит сильно напрягаться: есть кое-какая, теплохладная вера, – этого достаточно.

Представьте, за вас заплатили весь ваш долг. А потом вам говорят, что кое-что из долга можно и вернуть, но только добровольно. Так за вас заплатили весь долг, или нет? Католики говорят, что весь долг все равно нужно выплатить, но его можно уменьшить: вам могут одолжить некоторую сумму в католическом «банке Святого Духа». Православие вообще не мыслит такими категориями. Если уж и мыслить ими, то человек не может выплатить долг, но он не должен рассчитывать и на то, что весь долг кто-то выплатит вместо него: можно надеяться только на милосердие Сына Божьего. Если возвращаться к лютеранской трактовке, то можно сказать, что студент, которому поставили «отлично» еще до учебы, может быть, будет ходить на занятия, выплачивая «долг послушания», но прежнего усердия уже не будет. Понятно, пятерка в руках преподавателя, но пятерку не ставят просто потому, что с преподавателем кто-то договорился оказать студенту снисхождение: он и сам должен показать, как он усвоил знания, которые ему были преподааны. И католики, и протестанты в этом смысле ищут формализма: протестантский студент говорит преподавателю, – у меня же уже есть «5», зачем мне ходить на лекции и семинары; в ответ он слышит: ну хоть посиди, не показывай явно, что ты уже получил «отлично», сделай вид, что ты тоже работаешь. Католический студент говорит: я посетил все лекции и семинары, значит, я имею право на пятерку «автоматом». Что ж с вами, с католиками, делать.. Если же он посетил не все лекции и семинары, ему говорят: ну, покажи конспекты. Есть? Давай зачетку. Только православных интересует, что в сердце человека.

Католики упрекали лютеран в том, что если добрые дела для спасения не нужны, то они не нужны вообще. В ответ на это Хемниц справедливо им возразил: «паписты выдумывают, будто если добрые дела не совершаются для того, чтобы через них заслужить примирение с Богом, усыновление и вечную жизнь, то их и вовсе не следует совершать. Итак, они – самые настоящие наемники, не желающие ничего делать безвозмездно, как послушные чада, но они желают трудиться из-под палки, только в надежде на вознаграждение»¹⁸⁹⁴. В другом месте Хемниц говорит, что «они не хотят служить Богу, как это происходит с послушными детьми, в силу свободного и добровольного духа, но настаивают на том, чтобы наши дела совершались по-рабски, ради награды»¹⁸⁹⁵. Вообще-то, не только католики говорили о бесполезности дел в протестантской концепции оправдания, но и антиномисты в среде самих лютеран. Но в главном Хемниц прав: нельзя делать добрые дела потому, что надеешься получить награду, их нужно делать бескорыстно. Но если спасение совершается без дел вообще, то вопрос об их смысле все равно возникает. Будущий патриарх Московский и всея Руси Сергей по этому поводу сказал, что лютеранское учение о делах, это только «прорывающийся голос совести, только уступка требованиям природы человеческой, – уступка, неоправданная в учении»¹⁸⁹⁶. Если уж лютеране считают дела чем-то ненужным для Бога в смысле спасения, то тогда они не нужны Ему и в смысле вашего «послушания после оправдания». Зачем преподавателю, который уже поставил вам «5», ваше хождение на лекции и семинары? Оно не нужно ему, оно не нужно и вам. Зачем же это абсурдное хождение на занятия? Если смысла нет, то что должно происходить с успокоенной совестью лютеранина? Студент пришел учиться, а учиться уже бессмысленно, поскольку результат в кармане: кому нужна такая учеба? Учеба ради учебы, дела ради дел – как протестантам покинуть этот заколдованный круг?

Православный, делая дела, надеется не на то, что благодаря им он попадет в рай, но потому, что иначе нельзя: мы хотим сделать добро Господу, потому что любим Его. Благодать дается не по достоинству дел, как если бы мы заслужили ее, но по милости. Но если благодать не принята человеком, если он не отвечает на Божию любовь, то Бог не тащит его в рай насильно. Да, Бог награждает человека, но это не примитивная «оплата усилий», – это дар одного Любящего Сердца другому. Я верю в любовь, с которой человек сам идет к Богу. Но я не верю в любовь, которую «вытянули» из человека благодатью. Лютеране не идут к Богу, их тянут к Нему. И любовь у них из той же серии: она неизбежно следует из веры, т.е. человек не участвует

свободно в этой любви; в нем, как в статуе, образуют эту любовь. Итак, дела без веры, как и вера без дел, мертвы. Вера без любви, как и любовь без веры, обречены. Бог смотрит в самые глубины нашего бытия, и что находит там, такова и наша участь. Будем же молиться Ему о прощении, уповая только на Его любовь, а не на успокаивающие доктрины еретиков. Веры, дел, любви всегда будет мало, но без них мы отвергаем Божию любовь.

Противоречивость лютеранского учения о добрых делах видна и в их концепции освящения. Освящение они тоже полагают ненужным для спасения. Мы знаем, что лютеранский пафос именно в оправдании. Это уже потом методисты станут особенно настаивать на освящении. Но для лютеран такая доктрина означает слишком большой акцент на человеческих усилиях, и потому неприемлема. Лютеране больше склонны говорить о несовершенстве освящения, поскольку по их учению, благодать только аннулирует грехи, а не излечивает от них. Тем не менее, они обязывают человека стремиться к святости, хотя это стремление и не является средством спасения, и без него можно обойтись. К тому же, все лютеране и так «святые» по вере: зачем им еще стремиться к святости? Или речь идет о какой-то иной святости? Сколько же «святостей» у лютеран? – истинная святость всегда одна. Но тем самым признается, что святость оправдания – чисто номинальная, и в освящении человек должен стремиться к реальной, но.. не слишком упорствовать в этом стремлении. Лютеране говорят и о несении креста, о молитве, об участии в таинствах. Все это замечательно, но в данном случае является ущербным, поскольку лишено твердого основания в лютеранском учении. Реальная святость лютеранам не очень необходима, т.к. они обладают мнимой, подаренной им Лютером. Конечно, лютеранское благочестие имеет средневековые элементы (скажем, учение о причинах греха и их классификация, некоторые духовные предписания), но они соединены с совершенно иной доктриной, и потому ничего не могут изменить по существу. Максимум, что требуется от человека в лютеранстве – это быть добропорядочным гражданином в рамках «мирской праведности», на которую только и способен человек у лютеран. Этого, конечно, достаточно, чтобы не попасть в тюрьму, но бесконечно мало для настоящей святости, которая реально, а не номинально, дается Богом в Церкви.

5. О ХРИСТОЛОГИИ

Лютеранская христология позиционирует себя как вполне традиционная. Лютеране, начиная с «Формулы согласия», заявляют, что они присоединяются к христологии древней Церкви¹⁸⁹⁷. Осуждаются все древние христологические ереси: арианство, несторианство, монофизитство. Точно также выражается согласие с решениями Халкидонского собора (4-го Вселенского). Лютеране не отрицают и 6 Вселенский собор, где было явлено учение о двух волях во Христе. Хемниц в своих «Ключевых вопросах богословия» даже пересказывает все 12 анафематизмов св. Кирилла Александрийского, а также анафематизмы Нестория и возражения блаж. Феодорита Киррского¹⁸⁹⁸. Сам Хемниц, естественно, на стороне св. Кирилла. Не оставляет сомнений, что перед нами – сторонники святоотеческой христологии. Начиная с «Формулы», лютеране последовательно критикуют и кальвинистов, которые сводили общение свойств к чисто номинальному и словесному. Собственно, уже Лютер справедливо критиковал Цвингли за это. Вспомним, как Кальвин отрицал, что воскресшее тело Христа имело такие свойства, что могло проходить сквозь стены. Кальвин полагал, что Христос специально раздвигал стены. Более поздний реформатский богослов Данеус пишет: «Абсолютно ничего из того, что присуще или свойственно Божеству, никаким образом не может быть передано твари, каковою является человеческая природа, которую Христос принял на Себя»¹⁸⁹⁹. Если лютеране отрицают это, то они правы, поскольку такая точка зрения отрицает реальное общение человека с Богом, и делает шаг в сторону несторианства.

Если кальвинистские и, тем более, неопротестантские авторы (баптисты и т.д.), могут заигрывать с несторианством: дескать, Нестория поспешно осудили, а он был «православный», Мария не родила Бога, Ее нельзя называть Богородицей и т.п., то лютеране здесь вполне ортодоксальны. По этому вопросу «Формула согласия» недвусмысленно говорит: «Мария, благословеннейшая Дева, родила не просто человека, но .. такого Человека, Который является Сыном Всевышнего Бога, являвшего Свое Божественное могущество даже в утробе Матери, поскольку Он был рожден от Девы, и девственность ее не была нарушена. Таким образом, она воистину Мать Божья – но, тем не менее, осталась Девой»¹⁹⁰⁰. Аналогичное мнение находится и в артикуле о причастии в той же «Формуле». Сам Лютер придерживался той точки зрения, что Мария была Приснодевой. Как мы знаем, кальвинисты и более поздние протестантские исповедания обычно отрицают девственное рождение Христа, признавая только девственное зачатие. Вряд ли они назвали бы

Деву Матерью Божьей и Благословеннейшей. Многие протестанты считают, что у Богородицы были другие дети от Иосифа, подчеркивая это, чтобы, по всей видимости, еще больше унижить Божью Матерь. В лютеранской догматике Мюллера этот вопрос назван историческим, но лютеране 16 века решали его однозначно. Хемниц писал: «Мы не верим, что Мария после своих родов сожительствовала с Иосифом или сыновей от него вынашивала, ибо мы не читали об этом в Святом Писании»¹⁹⁰¹. Тот же Хемниц, анализируя Тридентский собор, критикует тогда еще не догматизированное мнение о непорочном зачатии Девы Марии. При этом он использует достаточно традиционные аргументы, указывая, что ни древняя Церковь, ни большинство схоластов, этому не учили. Но тут же он делает оговорку: «в этом споре я ничуть не стремлюсь преуменьшить достоинство пресвятой Девы Марии. Ибо я с глубочайшим почтением принимаю то, о чем воспела она сама: «Ибо отныне будут ублажать Меня все роды; что сотворил Мне величие Сильный» (Лк. 1, 48). И я полагаю, что Дева Мария по праву провозглашается пресвятою, если за нею признаются такие свойства, которые согласуются с Писанием .. Никакое иное восхваление ей не угодно»¹⁹⁰². Как видим, лютеране все-таки извинялись и боялись крайностей в этом вопросе.. Итак, часть Предания Церкви, связанного с Богоматерью, лютеране принимают. У них еще присутствуют остатки благоговения к Пресвятой Деве: «мариология» здесь еще не умерла до конца.

Что же касается христологии, то тревожные нотки начинают звучать, когда лютеране поясняют, как они понимают общение свойств (*communicatio idiomatum*). Лютеранский теолог Голлац пишет: «Общение природ в личности Христа является взаимным участием Божественной и человеческой природ Христа, через которое Божественная природа Логоса, обретя участие в человеческой природе, проникает, производит, заселяет и присваивает ее себе; человеческая же природа, став причастна природе Божественной, проникается, совершенствуется и заселяется ею»¹⁹⁰³. Возникает ощущение, что это не просто святоотеческое взаимопроникновение природ (*περίχωρησις*), но нечто большее: заселение, присвоение, произведение. Лютеранские догматики отрицают, что происходит слияние или смешение природ, но при этом настаивают, что речь идет о глубочайшем, чрезвычайно тесном и чрезвычайно близком взаимопроникновении. Как это все понимать? А вот как: «Божественная природа не должна пониматься как нечто простирающееся за пределы человеческой природы, поскольку полнота Божества обитает телесно (в теле). Говоря другими словами, как душа находится в живом теле, но никогда за его пределами, так и Логос находится во плоти и никогда не может быть за ее пределами или вне ее»¹⁹⁰⁴. Здесь возможны два варианта: 1. Божественная природа никогда не находится за пределами человеческой, поскольку она конечна, как и человеческая природа. Такой вариант абсурден и богохулен, и лютеране, конечно, его не принимают. 2. Божественная и человеческая природы никогда не находятся друг вне друга, поскольку и та, и другая вездесущи. Эта позиция как раз и является догматом лютеранства.

Сразу же обращает на себя внимание неуместность сравнения с душой и телом. Нет, святые отцы (в частности, св. Кирилл Александрийский) тоже использовали это сравнение. Но в данном случае оно используется для защиты совершенно иного положения. Ведь и душа, и тело конечны. Но божественная природа не имеет пределов: из этого сравнения приходится заключить, что и человеческая природа не имеет пределов. Нужно оговориться: мы не можем сказать, что божественная природа Господа существует за пределами Его человеческой природы так же, как и в ней. Пребывание божественного в человеческом во Христе бесконечно отличается от пребывания божественного в ангелах, святых, в мире. Ведь Его человеческая природа находится в Его личности, чего нельзя сказать больше ни о чем. Но от этого нельзя заключать, что данное пребывание полностью расплавляет конечность человеческой природы и делает ее вездесущей. Прямо скажем, такое понимание не имеет аналогов в христианской истории, кроме монофизитства. Правда, считается, что Лютер заимствовал мнение о вездесущности человечества во Христе у схоласта Уильяма Оккама, но это мало что меняет.

Лютер учил следующим образом: «поскольку Христос – такой человек, Который сверхъестественным образом является единой Личностью с Богом, и помимо этого человека нет Бога – то отсюда должно следовать, что также, согласно третьей, сверхъестественной форме, Он есть и может быть во всяком месте, где есть Бог .. Везде, где Христос присутствует согласно Своей Божественной сущности, там Он является естественной и Божественной Личностью, и там Он присутствует также физически и лично .. где бы Он ни был физически и лично – на том же месте Он должен быть так же и Человеком. Ибо во Христе не существует двух отдельных Личностей, но только одна Личность .. и когда вы можете сказать: «Здесь есть Бог», там вы также должны сказать, что Человек Христос также находится там. И если бы вы могли указать такое место, где есть Бог, но нет Человека, то личность уже была бы разделена – потому что в таком случае я могу справедливо сказать: «здесь есть бог, который не является человеком, и который так никогда и не

стал человеком. И что же это был бы тогда за Христос? Как ценить и сколько молиться такому Христу? Такой Христос был бы божественной и человеческой личностью в одно и то же время не более чем только в одном месте, в то время как во всех других местах Он должен был бы быть только лишь отдельным Богом и Божественной Личностью, не обладающей никакой человеческой сущностью»¹⁹⁰⁵.

Можно сразу увидеть здесь некоторое недомыслие. Лютер, видимо, считает, что единый Христос, воплощенный Бог просто складывается из двух природ. Иначе говоря, Личность Христа – это просто сумма, объединение двух Его сущностей. Тогда, действительно, нужно думать, что там, где находится божественная природа Христа, должна находиться и человеческая. Это мнение в 17 веке подтверждает Андреас Квенштедт, говоря о соединении природ так: «из них обеих, обоюдно сообщающихся, возникает нечто единое и неопишное, а именно – одна Ипостась (Личность) .. Мы осуждаем возражение кальвинистов .. что только Личность Логоса, но при этом не Его Божественная природа была объединена с природой человеческою... Таким образом, они изобретают двойное единение, опосредованное и непосредственное, говоря, что природы объединены, но не непосредственно, а через Логос»¹⁹⁰⁶. Опять мы наблюдаем ту же логику: Личность Логоса едва ли не образуется за счет соединения двух природ, как если бы божественная и человеческая сущности Христа соединялись помимо Его Личности, или, как если бы Его личность не существовала до единения природ. Ведь если Личность Христа у Квенштедта *возникает* в результате объединения природ, то можно думать, что до этого ее не было? Конечно, это не так, и лютеране верят в Божественную Личность Сына, но они, судя по всему, склонны считать, что Его Личность как бы «растворяется» в Его природах. С одной стороны, Квенштедт прав, осуждая реформатов за то, что природы объединяются только в Ипостаси, и между ними нет реального общения, единения. Это создает тенденцию к несторианству. С другой стороны, как это уже было в истории христианства, стремление избавиться от крайностей несторианства, создает монофизитскую тенденцию: две природы сообщаются так, что одна из них сущностно меняет другую.

С точки зрения православного учения можно было бы сказать, что природы объединены по ипостаси, сущностно, посредством божественных энергий. Лютер упускает из виду, что Личность Сына несводима к Его природам. Божественность свойственна и Отцу, и Духу, но Сын отличается именно Ипостасью. Поэтому, там, где Личность, там и божественная, и человеческая сущности Господа, а Его божественная ипостась – везде. Представление Лютера, что где-то Сын может быть Личностью, но не быть Человеком противоречиво: это все равно, что считать Его Божественную Личность невездесущей. Присутствие Бога всегда личностное, и это – вездеприсутствие. Природы «крепятся» к Ипостаси. Но Ипостась не состоит из природ, иначе нужно было бы думать, что там, где нет человеческой природы, нет и Ипостаси Логоса. Человеческая сущность Христа не является всюду пребывающей, но раз она существует в Личности Сына, то можно сказать, что Богочеловек вездесущ, имея в виду Его пребывание по божеству, но не отдельное вездесущие Его человечества. Лютер спрашивает: как можно молиться Христу, Который только в одном месте Богочеловек, а во всех остальных только Бог. Но ведь молимся мы «кому», а не «чему».

Мы молимся Сыну, в котором объединены божественная и человеческая субстанции, т.е. нет такого места, где Христос был бы только Богом, но не человеком, Он везде – Богочеловек, потому что Он – божественный «Кто», а не сумма божественного и человеческого «что». Позиция Лютера напоминает монофизитскую даже дословно. Например, современный эфиопский монофизитский богослов говорит так: «Божество никогда не отделялось от плоти, и плоть никогда не отделялась от Божества. Поэтому, где находилось Божество, там находилась и она»¹⁹⁰⁷. Но Божество везде, следовательно... Такова незамысловатая логика тех, кто не различает во Христе Личность и природы. Кстати говоря, здесь можно использовать аналогию с душой и телом. Мы говорим: где тело, там и душа. Это верно, поскольку душа связана с телом. Но возьмем выражение: где душа, там и тело. Это более сложное высказывание. Ведь душа непротяженна, поэтому у нее нет пространственного, физического «где». Если понимать фразу «где душа, там и тело» слишком буквально, то придется сказать, что тело «нигде» в пространственном смысле, что оно непротяженно. Это и делают лютеране. Но ни у кого не возникает сомнений, что «там, где я, там мои душа и тело».

Лютеране, как правило, говорят о том, что при соединении природ, божественная природа передала человеческой такие свойства, как всемогущество, всеведение, вездесущие. Однако более всего лютеране пишут именно о вездесущии. Ясно, что эта монофизитская доктрина понадобилась им прежде всего для того, чтобы объяснить присутствие Тела Христова в Евхаристии. Утверждения о всемогуществе и всеведении человеческой природы Христа добавлены, как вытекающие из того факта, что божественное передает человеческому свои свойства: не могло же быть передано только одно свойство? Лютеране пытаются детально объяснить, что означает вездесущие человечества во Христе. Скажем, кальвинисты обвиняли их в

том, что в случае вездесущия Тела, оно должно быть весьма «обширным», что противоречит человеческой природе. Лютеране, действительно, отрицают пространственную бесконечность Тела: «человеческая природа Христа не была увеличена путем воплощения, но является вездесущей вместе с Божественною природою не путем пространственного (локального) протяжения, а посредством «непространственного, илокального способа присутствия»¹⁹⁰⁸. Похоже, лютеране слишком буквально воспринимают слова о том, что во Христе вся полнота Божества обитала телесно (см. Кол. 2, 9). Все христиане понимают это в том смысле, что Тот, Кто был Богом, является и Человеком, Слово стало плотью. Но лютеранам хочется думать, что это означает такую божественность человеческой сущности, при котором она имеет множество божественных свойств, т.е. вся полнота божественности присваивается человеческой природе.

Впрочем, не все так просто. В лютеранской догматике утверждается, что человеческая природа Христа обладает «бездействующими» (статическими) свойствами (вечность, необъятность, всеведение). Говорится, что они никогда не становятся существенными свойствами человеческой природы путем смешения или слияния. Что ж, хорошо, этим осуждается монофизитство. Далее Мюллер говорит, что божественные свойства приписываются человеческой природе постольку, поскольку они становятся действенными в ней: поэтому человечеству Христа приписывается всемогущество и т.д. Все это в принципе согласуется с православием, но надо учитывать, что лютеране говорят не только о действии божественного в человеческом, но и божественности самого человеческого. В связи с этим возникает вопрос: почему же человеческой природе можно приписывать только часть божественных свойств? Почему бы ей не приписать также вечность, необъятность, самосущность и другие свойства? Ведь божественные свойства едины, и их нельзя искусственно разделять. Правда, лютеране различают обладание божественными свойствами и их употребление. Человеческая сущность Иисуса обладает божественными свойствами с момента зачатия. Но Он воздерживался от использования этих свойств в Своей человеческой природе, и только после Вознесения Он использует их всегда. Конечно, это мало что меняет. При этом лютеране осуждают «кенотиков», которые считали, что по Воплощении Христос отказался от части божественных свойств. Также справедливо осуждаются тюбингенские богословы (Озиандер, Николаи), которые считали, что Христос по Своей человеческой природе восседал одесную Отца даже в состоянии уничижения. Такое направление имеет аналогии только в крайних формах монофизитства. Но тут же осуждены и оппоненты тюбингенцев, гессенские богословы (Менцер, Фюерборн), которые полагали, что во время уничижения Христос отказался от вездесущия и всемогущества Своей человеческой природы¹⁹⁰⁹. Стало быть, монофизитство все-таки торжествует.

Оговорки типа «человеческая природа не обладает божественными свойствами изначально, в силу своей внутренней сущности» не спасают положение. Некоторые фразы «Формулы» можно понять так, что лютеране отрицают «вливание» божественных свойств в человеческую природу. Но если здесь и отрицается превращение человеческих свойств в божественные, то обладание божественными свойствами остается неизблемым. Лютеранская догматика говорит, что человечеству Христа свойственны безграничное божественное всеведение и человеческое конечное знание. Не очень понятно, как могут одновременно в одной природе сосуществовать всеведение и конечное знание? Одно дело, когда мы говорим, что Христос всеведущ по одной природе, но не всеведущ по другой. Другое дело, когда мы приписываем этой одной и той же природе, забывая, что в Мк. 13, 32 Христос говорит, что Он не знает день Страшного Суда. Отцы не трактовали этот вопрос одинаково, но большая часть считала, что Господь действительно не знал этого по Своему человечеству. Лютеране находят выход из положения в том, что Христос во время земной жизни воздерживался от полного использования всеведения. Хотелось бы понять, а что такое «неполное использование всеведения»? Не очень понятно, как совместить божественное всеведение и человеческое познание?

Мы постоянно говорим о всевидящем оке Божьем. Но человеческие очи Господа не всевидящи, поскольку они именно человеческие. Как божественное всеведение может соединяться с нашими органами познания, с нашими чувствами и умом? Как всеведение вместиимо нашим, человеческим познанием? Не отменяет ли это вообще использование человеческого ума, а стало быть, и человеческой природы? Реформатские теологи возражали лютеранам, что невозможно представить себе сообщенное Божественное знание отчасти бездействующим, а отчасти действенным, если считать, что Христос не всегда использовал всеведение по человечеству. В ответ на это лютеране рассуждают о «тайне», а потом приводят пример с душой, которая во время сна знает, но все же не знает¹⁹¹⁰. Говоря современным языком, всеведение, видимо, было в бессознательном (!). Всеведение, которое дается «порциями», тоже вызывает вопросы: значит ли это, что Христос в земной жизни был «частично всеведущ»? И как это можно помыслить? Если после вознесения Христос полностью обладает человеческим всезнанием, то конечное человеческое знание ему

уже не нужно, оно, по сути, отменяется. Не отменяется ли таким образом вся человеческая природа? Отцы церкви явно не принимали такой доктрины. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что человечество Христа обогатилось знанием за счет единения с Божеством. Другие отцы осуждали секту агностов, и отрицали, что человеческое знание во Христе ограничено. Но никто не учил всеведению, переданному с момента зачатия от божественной природы к человеческой. К тому же, православие отрицает возможность знания человеческим умом божественной сущности во всех ее глубинах. Иначе мы превращаем человеческий ум Христа в божественный ум, что и происходит у лютеран. Можно процитировать в качестве итога учения о человеческом всеведении кальвинистского теолога Чарльза Ходжа: «Душа, которая всеведуща... не является человеческой душой. Христос Библии и Христос человеческого сердца был бы утрачен, если бы это учение было истинным... Всеведение отнюдь не является свойством, которое можно приписывать твари»¹⁹¹¹. В это же время нужно подчеркнуть, что человеческое ведение Христа превышает и ведение святых, и ведение ангелов: оно уникально и превосходно, но не является божественным всеведением.

Более развернуто лютеранское учение о вездесущии плоти. Лютеране подчеркивают, что плоть не утратила свои естественные свойства, и не перестала существовать в определенном месте пространства. Но при этом ей свойственна и вездесущность, которая является не «физической, диффузивной (распространяющейся), экспансивной (расширяющейся), объемной, локальной, телесной и делимой, но божественной и сверхъестественной. Наши догматики верно отличают простую вездесущность Христову (частичное присутствие, недистанцирование) от Его победной вездесущности (тотальная вездесущность), которая связана с Божественным владычеством. Первою Христос обладал в состоянии уничижения.. последней Он обладает со времени Своего вознесения»¹⁹¹². Как видите, «вездесущности» бывают разными.. Различие между ними лютеране делают в силу того, что воскресшее тело Христа обладает новыми свойствами (прохождение сквозь препятствия), которыми тело во время кенозиса не обладало. Лютеране выделяют 4 присутствия Тела Христова, человеческой природы Христа: 1. Локальное присутствие (*praesentia circumscriptive* (очерченное кругом, привязанное к месту присутствие). 2. Илокальное присутствие (не привязанное к месту, определяющее присутствие). 3. Наполняющее, божественное, сверхъестественное присутствие. 4. Сакраментальное присутствие во время Евхаристии»¹⁹¹³. Разумеется, лютеране никогда не отказывались от схоластики: 2 вездесущности и 4 присутствия. Вездесущие для православия неприемлемо. Что касается видов присутствия, то, естественно, все принимают первый вид, - локальное присутствие. Однозначно неприемлем третий, т.к. речь идет о вездесущии. Илокальное присутствие может быть приемлемо, если ему не приписывать вездесущие и уточнить сам термин. Думаю, что для православия сакраментальное и илокальное присутствие – это одно и то же. Таким образом, вместо четырех присутствий можно сохранить только два (и то, при уточнении). Православные могут согласиться с мнением Иоганна Герхарда, говорившего, что «выражение «одесную Бога» описывает не физическое, ограниченное и определенное место, но безграничную власть Божию и Его действительное величие на небе и на земле»¹⁹¹⁴. Это так, но необходимо обсудить степень влияния божественной природы Христа на человеческую.

Такое деление присутствий Христа возникло не в век лютеранской схоластики, но присутствовало уже у самого Лютера. В «Большом Исповедании о Святом Причастии» он писал: «Единое Тело Христово имеет тройственную форму, или все три формы бытия повсеместно. Во-первых, постижимая разумом, телесная форма, в которой Он ходил по земле, перемещаясь с места на место (освобождая и занимая места), в соответствии со Своими размерами (в которой Он был ограничен конкретным физическим пространством). Эту форму Он по-прежнему может использовать после Своего воскресения везде, где бы Он ни был, и эту форму Он примет в последний день.. Во-вторых – непостижимая разумом духовная форма, согласно которой Он не перемещается с места на место, но пронизывает (проникает во) все твари, которые Ему угодно пронизывать. В отдаленной и несовершенной форме это можно сравнить с тем, как мой взгляд пронизывает воздух, свет или воду – и при этом не занимает и не освобождает места; или как звук пронизывает воздух, воду, пол и стену.. или же как свет и тепло пронизывают.. Эту форму Он использовал, когда воскрес из закрытой гробницы и прошел сквозь закрытую дверь, и в хлебе и вине на Святом Причастии, а также, как мы веруем, когда Он был рожден от Своей матери, благословеннейшей Девы Марии. В-третьих – божественная, небесная форма, поскольку Он является единой Личностью с Богом, согласно которой, несомненно, все твари должны быть еще в большей степени пронизаны Им представлены Ему, чем согласно второй форме. Ибо если, согласно той, второй форме, Он может быть в тварях и с тварями таким образом, что они не чувствуют, не осязают, не могут описать или постичь Его – то насколько же более чудесно Он будет присутствовать во всех тварях согласно третьей форме – так, что они не могут описать или постичь Его, но, скорее, Он Сам представляет их перед Собой, описывает и постигает их!»¹⁹¹⁵.

Кроме этих форм присутствия, Лютер допускает еще и другие формы, которых может быть много, но человеческий разум не в состоянии их постичь. Лютер допускает, например, что Тело Христово будет присутствовать в Своей физической форме во многих местах одновременно.

В последнем случае, правда, непонятно, как при этом сохраниться единственность Тела Христова? Если Тело Христово присутствует в локальной форме везде, то это равносильно утверждению существования бесконечного количества «Тел Христовых». Что до остального, то в третьем случае у Лютера телесность Тела, по сути, без остатка растворяется в божественности. Если, согласно третьей форме телесного присутствия, Он безмерно пронизывает все твари, и они стоят перед Ним, а Он описывает и постигает их, то это равносильно божественному постижению сотворенного. Во втором случае, который соответствует илокальному присутствию, нужно уточнить, что Его Тело может пронизывать твари как камни гробницы, когда Ему это угодно, а мы знаем, что это угодно во время причастия, т.е. Его божественная природа сообщает Телу это действие. Но нельзя говорить, что Он обладает этим свойством изначально, или, что Его человеческой природе это свойство придано после Вознесения, и Он все время пронизывает всех тварей. Мы знаем только, что где бы ни происходило причастие в Церкви, Его Тело будет присутствовать там: если бы причастие было по всей вселенной, то и Тело с момента преложения (пресуществления) тоже, но неправильно было бы рассматривать такое, потенциальное вездесущие, или мультилокацию действия (многоприсутствование, одновременное пребывание в разных местах для нашего причастия) как актуальное, непрерывное вездесущие, которое как бы навязывается человеческой природе Христа, лишая ее человеческих свойств. В православии же Христос добровольно применяет особые свойства Воскресшего Тела, чтобы с помощью Божественной благодати причастить нас.

Заметим, что лютеране, говоря об общении свойств, по сути, имеют в виду присоединение свойств одной природы к другой таким образом, что человеческая природа воспринимает чуждые ей свойства. Т.е. это не общение свойств, но передача от одного к другому, если не сказать больше. В православии это понималось иначе. У нас отрицалось, что божественные свойства передаются человеческой: сообщаются, в соответствии с учением о сущности и энергиях, божественные действия, поэтому человечество Христа обогащается могуществом, знанием, особым присутствием, отличающимся от обычного, физического присутствия. У протестантов, отрицающих учение о сущности и энергиях получаются две крайности: либо свойства божественного передаются человечеству (монофизитство), либо не передаются (несторианская тенденция). И в том, и в другом случае, общение с Богом превращается в фикцию. Думается, христология лютеран связана с их антропологией. Они любят говорить о пассивности человеческой природы. Нет, у Христа они ее отрицают.

Но подспудно это признается и в христологии: человеческая природа принимает божественные свойства так, как если бы она была куском глины, которому можно придать любую форму. Лютеране, отвечая на упреки в том, что божественные свойства несовместимы с человечеством, подтверждают, что человеческая природа у них «слишком податлива» для божественных воздействий. Обратите внимание, как спиритуалистично описывают пронизывание Телом Христа всего мира. Спрашивается, есть ли разница между духом Христа и Его плотью? Кстати, дух Христа тоже должен быть вездесущ, согласно лютеранству. Получается два вездесущих духа – божественный и человеческий: в чем принципиальное различие? Один вечен, другой – нет, и все?! Некоторые философы называли Бога душой мира: так можно сказать о человеческом духе Господа у лютеран, и о Его Телесности, т.е. о всей Его человеческой природе. Конечно, это весьма прискорбное искажение святоотеческой христологии. И хотя лютеране потратили не один десяток страниц в «Формуле согласия», чтобы притянуть отцов на свою сторону, но это не помогло. Отцы не учили лютеранскому «пресуществлению» человеческой природы в божественную.

К этой теме можно добавить немного. Конечно, западное христианство легко узнаваемо в своеобразном «физиологизме» по отношению к человеческой природе Христа. Например, Хемниц, рассуждая о кровавом поте Христа, пишет: «у Христа во время страданий наступила такая слабость, что ни сердце, ни вены, не могли удержать кровь, и она падала большими каплями .. Варрениус пишет: «Загустевшие комки (сгустки) крови». Т.е. когда в результате ужасных мучений тело лишилось тепла, освобожденная кровь превратилась в капли и выступила в виде сгустков. Но, похоже, этому противоречит тот факт, что в моменты сильных и неожиданных страданий из перерезанных вен кровь иногда не выливалась, а останавливалась и сворачивалась прямо в вене. Правильный ответ на эти возражения таков: Христос не только страдал, но ужасным страданиям, которые Он испытывал, сопутствовало великое боре, ибо Он желал явить покорность Отцу. И в результате .. произошел этот выброс загустевшей и свернувшейся крови. Не стоит пренебрегать этими физическими вопросами, ибо они .. заставляют с почтением относиться к рассмотрению му-

чений Христовых»¹⁹¹⁶. В этом рассуждении в принципе нет ничего плохого: в связи с Туринской Плащаницей мы много обсуждаем именно такие вопросы. Но обсуждение этой проблемы в чисто богословском труде носит довольно «западный» оттенок.

У лютеран есть оригинальные моменты в учении о сошествии Христа во ад. В общем смысле они его признают вполне реальным в отличие от кальвинистов и других протестантов, которые видят в этом метафору. «Формула» говорит о реальном сходжении в преисподнюю. Там сказано, что Христос разрушил силу дьявола, но не объясняется, в чем это состояло. В догматике Мюллера утверждается, что Христос сошел в ад не в период между смертью и воскресением, как это проповедуется у нас или у католиков, но после воскресенья. Голлац говорит: «Сошествие Христа в преисподнюю является истинным, реальным и сверхъестественным перемещением, посредством которого Христос, освободившись от оков смерти и возродившись к жизни, всею Своею Личностью перенесся в исподние сферы, дабы явить Себя, как Победителя смерти, злым духам и осужденным людям»¹⁹¹⁷. Т.е. Христос сошел в ад и духом, и телом. Непонятно, правда, зачем Его телу перемещаться в ад, если лютеране учат вездесущию плоти?

Это учение противоречит 1 Пет. 3, 18-19, где говорится, о том, что Христос сошел в преисподнюю после смерти Своим духом, а не духом и телом после воскресения. Для православных акт сошествия Господа во ад – это продолжение Его искупительной миссии, добровольное принятие на Себя участи грешников после грехопадения. Он сходит в ад, куда отправлялись все наследники Адама. Мы все помним икону, где Христос выводит из адской темницы ветхозаветных праведников (вывел ли Он кого-то еще – неизвестно). Это и есть сокрушение ада: он пустеет. Но лютеране предлагают совсем другую «икону». Голлац говорит: «Христос сошел в ад .. чтобы одержать сокрушительную победу над демонами и чтобы засвидетельствовать проклятым людям, что они были по справедливости заключены в адскую тюрьму. Проповедь Христа в аду была не евангельскою, но «законническою» и обвинительною, устрашающею: Он убедил всех в том, что они заслуживают вечного наказания, вселив в них страх и ужас»¹⁹¹⁸. Да это такие концепции внушают ужас и страх! Вместо Христа-Спасителя, освобождающего от ада, лютеране являют карающую справедливость. Вместо «Евангелия в аду» они видят опять свои юридические процедуры, меч правосудия! Не говоря уже о противоречии этой чудовищной доктрины 1 Пет. 4, 6, где сказано, что мертвым было благовестуемо, это противоречит тому, что Бог есть любовь, это противоречит евангельскому Христу.

6. О ТАИНСТВАХ

А. Крещение

В «Аугсбургском исповедании» Таинства названы орудиями, посредством которых дается Святой Дух. При этом вопреки распространенному мнению, лютеране признавали больше двух таинств. В «Апологии Аугсбургского исповедания» таинствами названы Крещение, Святое Причастие и Отпущение грехов¹⁹¹⁹. Филипп Меланхтон в своих *Loci Communes* предлагает, казалось бы, более широкую точку зрения: «если термин «таинство» применяется не только к церемониям, но и к моральным деяниям, тогда брак тоже можно назвать таинством, поскольку он учрежден по повелению Божьему /.. если считать учение о рукоположении одним из таинств, то оно должно напоминать нам .. о действительности служения, о молитве за служение, о функциях, принадлежащих служению и о наказаниях за отвержение служения»¹⁹²⁰. Конечно, Меланхтон имеет в виду сохранение брака и священства как благочестивых обрядов. В конце концов, и Кальвин был не против называть священство «таинством», но только в качестве внешнего ритуала. В вышеупомянутом труде Меланхтон отвергает миропомазание (конфирмацию) и соборование (помазание): он признает, что эти таинства имеют библейское обоснование, но с тех пор они, дескать, превратились в суеверия. Меланхтону не нравится, что миропомазание у католиков совершает только епископ (ненавистная папская власть!), а соборование включает в себя «взывания к умершим» (т.е. к святым, - если святые «мертвы», то кто тогда жив?!). Тем не менее, конфирмация сохранена лютеранами как обряд подтверждения веры.

Итак, можно было бы сказать, что у лютеран три полновесных таинства, но: 1. Уже Лютер указывал на то, что для таинства покаяния в Евангелии не хватает «материи», внешнего ритуала. Современная лютеранская догматика называет отпущение грехов таинством в широком смысле слова. Сейчас лютеране настаивают только на «общей исповеди», хотя в скандинавских церквях практикуется и исповедь перед пастором (перед причастием). И все-таки исповедь занимает в лютеранстве особое место, несводимое к простому об-

ряду, поскольку в их символических книгах она определенно – одно из трех таинств. 2. Лютеране учат еще, что проповедь Слова обладает сверхъестественной действенностью и божественной силой, т.е. она обращает людей и возрождает их¹⁹²¹. Т.е. ее тоже можно было бы считать таинством. Причем оно считается наиболее выдающимся средством благодати, что заметно обесценивает другие таинства, т.е. проповедь по действенности оставляет позади и крещение, и причастие. Заметим, что, уча о таинствах, лютеране осуждают католиков за их автоматическую действенность (*ex opere operato*), без внутреннего устремления, и кальвинистов за символическое понимание таинств, или за игнорирование различий между действительностью и действенностью. Лютеране признают, что ниспослание благодати в таинствах не зависит от веры принимающего, - зависит только действенность. Кальвинисты предполагали, что вера принимающего совершает таинство. Похоже на раннем этапе своей деятельности учил и Лютер, но затем лютеране возвратились к традиционной точке зрения.

Надо сказать, что лютеране порой склонялись к «знаковому» прочтению таинств. Меланхтон в работе «Утверждения о мессе» (1521) считал, что таинства – это божественное приспособление к человеческим слабостям. Он утверждал, что в идеальном мире люди были готовы доверять Богу на основании одного слова. Но наша слабая природа нуждается в знаках. Поэтому: «То, что некоторые называют таинствами, мы называем знаками – или, если вам угодно, сакраментальными знаками .. для смягчения этого недоверия в человеческих сердцах Бог добавил к слову знаки»¹⁹²². Можно думать, что таинства только и нужны, как знаки, укрепляющие веру. Посему, когда в «Апологии» Меланхтон называет таинства знамениями и печатями обетований, кажется, что он не имеет в виду, что таинства объективно передают благодать. Ведь и обрезание он здесь же называет знамением и печатью.

В *Loci Communes* он называет таинства церемониями, которые учреждены для того, чтобы быть свидетельствами обетований. Определение довольно расплывчатое. Заметим, что в той же «Апологии» Меланхтон говорит, что оправдывает вера при таинстве, а не само таинство. Это можно понимать и православно, но в свете вышеизложенного кажется, что речь опять идет о «знаках». Не только Меланхтон, но и Лютер в работе «Благословенное таинство святого и истинного Тела Христова» (1519) писал: «Получение этого таинства в хлебе и вине можно назвать .. не чем иным как получением верного знака этого общения и союза с Христом и всеми святыми. Оно похоже на то, что как если бы гражданам давался какой-либо знак или документ, чтобы уверить их, что они действительно являются гражданами города и членами данной общины... В этом таинстве нам от Бога дается верный знак, что мы присоединены к Христу»¹⁹²³. Т.е. таинства более важны в смысле психологической уверенности, что Бог с нами. Называть Евхаристию знаком или документом более характерно для Цвингли, но не для Лютера. Впрочем, надо отметить, что и в «Апологии», и в трудах Лютера, преобладает мысль, что таинства все же объективно передают благодать. В более позднем лютеранстве эта точка зрения окончательно победила в противовес реформатам.

Лютеранская церковь является единственной из протестантских конфессий (англикане – сомнительные протестанты), которая признает сакраментальность крещения, его необходимость для спасения. Уже у Кальвина крещение – это в большей степени просто символический обряд вхождения в общину. Лютеране же с 16 века учили иначе. В «Большом Катехизисе» Лютер называет воду крещения «божественной, небесной, святой и благословенной водой»¹⁹²⁴. По его мнению, цель крещения заключается в спасении, оно вводит человека в церковь. Безусловно, это явно непротестантское учение. Лютер называет крещение не человеческим, а божественным деянием, при котором даруется возрождение. Это является полной противоположностью учению неопротестантов (напр., баптистов), которые видят в крещении только человеческое действие, акт присяги. Хемниц также защищает понимание крещения как таинства возрождения, видя в нем в первую очередь оправдание. Особо он критикует анабаптистов, отказавшихся от чина изгнания сатаны при крещении¹⁹²⁵. Впрочем, сегодняшние лютеране считают, что большой и малый экзорцизмы в чине крещения являются необязательными: изгонять сатану перестало быть необходимым? Лютер выступает за крещение детей, говоря, что иначе за всю историю христианства практически никто не был крещен. Виттенбергский реформатор считает, что у детей тоже есть вера, но таинственная. Он даже утверждает, что его не очень заботит вопрос, верует человек, или нет (!).

Крещение все равно действительно. Современные лютеране настаивают на том, что крещение – это не просто обряд, но в нем даруется благодать прощения грехов¹⁹²⁶. Лютеране также употребляют при крещении крестное знамение: «мы говорим крещаемому, дважды осеняя его крестным знамением по мере произнесения: «Прими знамение святого креста сначала на челе, затем на сердце в знак того, что ты искуплен Христом распятым». Кто-то может возразить, что такой литургический порядок ни заповедан, ни запрещен в Писаниях и ничего не добавляет к действенности крещения. Однако в то же время христиане на протяжении веков об-

ретали великое утешение и большую силу в этом внешнем действии – ибо оно является действенным свидетельством, обращенным к связанной с Крещением внутренней реальности»¹⁹²⁷. Как видим, лютеране пытаются остаться в рамках Предания. Вспомним, что чин крещения, составленный Лютером, ненамного отличался от католического.

Конечно, воду крещения лютеране не освящают, считая, что материя не должна приобщаться к божественному. Так или иначе, но гностическая неприязнь к материи у них присутствует. Лютеране, строго говоря, не против католического понятия тайносовершительной формулы (хотя нужно учитывать, что они отрицают особую благодать священства). Лютеранский пастор, как и католический священник, говорит: «Я крещу тебя во Имя...». Лютеране подчеркивают, что они верят не в магию слов, но в Господа, установившего эти слова для крещения. По их словам, они верят в то, что в крещении даруется и оправдание, и вера. Католическое учение о том, что в крещении полностью уничтожен первородный грех, категорически отрицается. Лютеране акцентируют прощение грехов в этом таинстве, но не очищение от них. Полемизируя с католиками, Хемниц пишет: «в Крещении врожденная похоть прощается, ослабляется и уменьшается, но не так, чтобы сразу исчезнуть и полностью уничтожиться, после чего ее и нет вовсе, потому что пока возрожденные живут на земле, закон греха неизбежно присутствует в их членах»¹⁹²⁸.

Тут же Хемниц добавляет, что великое зло, пребывающее в возрожденных, не вменяется им в осуждение, т.к. они освобождены от наказания за любой грех. Т.е. для лютеран главным в крещении является устранение вины. В «Ключевых вопросах богословия» Хемниц выражается похожим образом. Там есть глава, которая недвусмысленно называется: «Сохранение первородного греха у возрожденных». Хемниц говорит, что нужно различать отпущение грехов и умерщвление их: «Отпущение устраняет вину всякого греха, так что не больше осуждения тем, кто во Христе Иисусе. И такое отпущение является полным и совершенным. Но обновление, уничтожающее старую закваску .. – только начинается .. очевидна ошибочность утверждения, что если при Крещении происходит полное отпущение всех грехов, то будто бы в крещенных вовсе не остается греха»¹⁹²⁹. Т.е. первородный грех сохраняется и после крещения. Хотя Хемниц и говорит, что до и после крещения действие первородного греха неодинаково, но он не утверждает конкретно, в чем эта «неодинаковость». По сути, прощение грехов у него не связано напрямую с очищением от них. Насколько человек очищен от греха в крещении, остается непонятным.

Очевидно, что такое учение о крещении, при всей его сакраментальности, не соответствует православному. Нельзя принять доктрину, согласно которой, в крещении прощаются все грехи (т.е. как «до», так и «после»), поскольку это превращает крещение в дарование «гарантированного спасения» (хотя лютеране и признают, что его можно потерять). Иногда от крещенных в православии людей можно услышать: ну все, теперь я стал святым. Такому человеку нужно пояснять, что таинство – это не кодирование. Лютеране это, естественно, понимают, но приписывают крещению больше, чем оно дает. Также неверно утверждать, что в крещении даруется вера без участия самого человека. Это как раз и превращает его в некое магическое действо, которое лютеране обличают в католиках. Хотя мы и крестим младенцев, но православие не учит, что вера пересаживается крещаемым как некой неживой статуе. Легко объяснимо, что лютеране, с их юридическим пафосом и склонностью к декларативному пониманию спасения, превращают крещение только в освобождение от наказания. Но это однозначно ложно. Человека нужно освободить от грехов реально, а не только юридически. Иначе пропадает главный смысл крещения как облачения в одежды из света. У лютеран получается, что тебя только считают светлым, а на самом деле ты пребываешь в тех же одеяниях греха.

Лютеране, как и православные, говорят о крещении как о совлечении ветхого Адама и облечении в совершенство Иисуса Христа. Но в их понимании это происходит правовым путем: тебя теперь не осуждают за грехи и признают совершенным, хотя ты и несовершенен. Совлечение Адама должно быть благодатным, «физическим», а не только лишь судебным. Иначе человек не получает того, что обещал ему Христос. Лютеране правильно поняли, что крещение спасает, но спасение трактуется у них как спасение *внешнее*, при котором человеку не сообщается праведности Христовой, не происходит реального восстановления нашей природы, а лишь восстановление юридического статуса. Можно согласиться с лютеранами, когда они критикуют крайности католического учения: действительно, мнение католиков о полном изглаживании первородного греха, так что не остается даже слабых его следов (что же, человек становится как Адам до грехопадения?), явно противоречит фактам. Но отсюда нельзя бросаться в другую крайность: что первородный грех остается чуть ли не неизменным в крещенных людях. Это значило бы уничтожить реальное спасение в крещении. Православные учат, что в крещении человек получает освобождение от грехов (реальное, а не юридическое), но остаются последствия греха, выражающиеся в преклонности ко злу, греховных навыках и привычках¹⁹³⁰. Т.е. Бог оставляет человеку свободу, чтобы победить грех, усвоить даро-

ванную благодать, праведность Божию. В католическом учении о вливании благодати и полном очищении от греха в крещении свобода серьезно ущемляется; в лютеранском учении о даровании полного спасения без твоей свободы, она игнорируется. Зато при этом даруется ощущение безнаказанности, которое лютеране пытаются подавить, указывая на Закон, но которое все равно прорастает сквозь лютеранское учение.

Из истории реформации мы знаем, что еще при жизни Лютера, радикальные протестанты задавали ему вопрос: зачем таинства (крещение, причастие и т.д.), если спасение только по вере? Лютеране говорили, что вера включает в себя и веру в таинства. На это радикалы возражали: но ведь вы, критикуя папство, отвергли посредничество Церкви, - зачем вам посредствующие звенья в спасении? Лютеране ссылались на то, что так написано в Библии. Современная лютеранская догматика утверждает, что «хотя Крещение является Божественным установлением, нам не следует все же считать его абсолютно необходимым в том смысле, что ни один человек, не принявший этого таинства, дескать, не может обрести прощения грехов и спасения .. Причина этого заключается в том, что проповедь Евангелия уже дарует божественную благодать вместе с прощением грехов, жизнью и спасением столь полно и совершенно, что всякий, кто верует в евангельские обетования, обладает всеми духовными благословениями»¹⁹³¹. Это фраза полностью подчеркивает то, что сказано о крещении в той же догматике до этого. Если я уже во время проповеди поверил в спасение через Иисуса Христа, и был оправдан, то зачем мне еще крещение? Тогда оно либо не нужно совсем, либо превращается в простой символ, как у остальных протестантов.

Все мы понимаем, что возможны случаи спасения людей, которые не были крещены. Православие признает крещение кровью, т.е. мученичество за Христа считается крещением. Можно долго спорить об участии некрещеных младенцев, но, по крайней мере, православные авторы отрицали, что они будут гореть в аду. Но в данном случае можно думать, что в крещении вообще нет необходимости, раз у тебя присутствуют искорки оправдывающей веры. Лютеранские авторы говорят в связи с этим просто потрясающие вещи: «В той маловероятной ситуации, когда вода отсутствует, и человек по этой причине не может быть крещен, христиане должны находить утешение в мысли, что вера в Христа спасает и без крещения»¹⁹³². Просто анекдот: пришел человек креститься в лютеранскую церковь, а ему говорят, - ты знаешь, воды нет; он спрашивает: а что же делать, как же теперь креститься? И слышит в ответ от пастора: знаешь, вера спасает и без крещения! Не проще ли сразу сказать пришедшему: ты зачем пришел? Вера и так спасает. Понимая возможность таких возражений, лютеране говорят: «к осуждению ведет не отсутствие Крещения, но пренебрежение им»¹⁹³³. В принципе, эту фразу можно истолковать и в православном духе (см. выше). Но проблема в том, что само лютеранское учение о спасении по вере ведет к пренебрежению крещением. Проповедь оправдания по вере без дел имеет своим логическим следствием отрицание спасительности крещения. Таким образом, лютеранская доктрина крещения явно противоречива: она пытается сохранить средневековый сакраментализм в крещении, но при этом совмещает его с учением об оправдании. Усидеть на двух стульях невозможно.

В лютеранском учении о крещении есть еще один любопытный момент. Многие лютеранские теологи (Хемниц, Герхард, Хунниус) отождествляли по цели и действенности крещение Иоанна Предтечи и крещение Церкви. Тогда понятно, почему лютеране отвергают очищение от первородного греха в крещении, ибо какое очищение от него может быть у Иоанна, если Христос еще не умер и не воскрес? Правда, возникает закономерный вопрос: как же быть с тем эпизодом в Книге Деяний, где ученики, крещенные у Иоанна, крестились во имя Господа (см. Деян. 19, 1-6)? Если крещение Иоанна действенно, то зачем повторное крещение, которое, кстати, лютеране, как и православные, категорически отвергают? Лютеранская догматика по этому поводу делает странное предположение, что крещение Иоанна было действенно только до Пятидесятницы¹⁹³⁴. Но почему только до Пятидесятницы: Господь что, отнял эту благодать у тех, кто крестился у св. Иоанна? Но почему? Мы знаем, что Бог не отнимает ни у кого благодати крещения: даже, если человек премного грешен, он не крестится повторно, - для очищения существует таинство исповеди. Но если даже предположить, что благодать Иоаннова крещения была отнята, то это возможно только в случае каких-то чудовищных грехов. Однако Писание не сообщает нам о каких-то подобных грехах учеников Иоанна. Мюллер предполагает, что часть учеников Иоанна выродилась в иудейскую секту, которая не принимала Христа как Спасителя, но это не решает всей проблемы. Допустим, что это так, но ведь нет никаких оснований считать, что те ученики Иоанна, которых крестил св. Павел, отвергали Христа. Кроме того, если крещеный в Церкви человек придет к неверию, его же не будут крестить вновь. Мюллер предполагает, что те, кто крестился у Иоанна якобы уже крестились во имя Христа (!), и св. Павел просто объявил им об этом, но не крестил их. Что тут сказать: чудеса, да и только!

Такое отождествление крещения Иоанна Крестителя и Иисуса Христа игнорирует, по сути, различие между Ветхим и Новым Заветами. С этим постоянно сталкиваешься у кальвинистов: Кальвин говорил, что между обрезанием и крещением нет принципиальной разницы. У одного не больше благодати, чем у другого. Кажется, что у лютеран такого быть не может. Но вот слова самого Лютера: «Ошибочно веровать, будто Таинства Нового Завета отличаются от Таинств Ветхого Завета по своей силе и своему значению .. Как к нашим знамениям, или Таинствам, так и к знамениям и Таинствам Отцов было присовокуплено слово обетования, которое требует веры .. Посему они являются знамениями, или Таинствами оправдания»¹⁹³⁵. Но если никакого отличия нет, то игнорируется Искупление. Представляется, что Лютер просто загнипнотизирован словами «оправдание верой»: раз есть вера, то обязательно будет и оправдание, не важно, во что ты веришь. Можно сказать, что в Ветхом Завете верили в Грядущего Христа, но это не доказывает идентичности обрядов Ветхого Завета и Таинств Нового: искупление еще не совершилось. Лютеранские редакторы тома догматики Мюллера, из которого приведена данная цитата Лютера, даже решили поправить его: «Крещение оправдывает; обрезание не имеет прямого отношения к оправданию, но является всего лишь внешним знамением .. Хотя обряды обрезания и Пасхи содержат некоторые указания на Евангелие и их отчасти можно называть знаками (знамениями) Евангелия, говорить о Новозаветных Таинствах только как о знаках и знамениях присуще реформатскому, но не лютеранскому богословию .. Было бы опрометчиво и даже опасно идентифицировать Ветхозаветные и Новозаветные установления по нескольким причинам: учение о Таинствах тесно связано 1) с пониманием сути уже свершившегося Боговоплощения, 2) с учением об оправдании *sola fide* и 3) с учением о различении Закона и Евангелия»¹⁹³⁶.

Но ведь доктрина об оправдании только верой как раз делает ненужными таинства и их благодать. И тогда действительно, как у кальвинистов, ветхозаветные обряды и новозаветные таинства будут только знаками, отличаясь лишь внешним образом. Выступая против этого, лютеранские редакторы стремятся сохранить традиционное учение о таинствах, связанное с искупительной победой Христа. Но это невозможно сделать, держась за *sola fide*. Интересно, что те же редакторы исправляют и автора догматики Мюллера в вопросе о тождественности крещения Иоанна и Христа: «Уже в Деян. 18, 24-28 идет речь об Аполлосе, который «говорил и учил о Господе правильно, зная только крещение Иоанново»; в этом выражении скорее указано на различие, чем на сходство между Иоанновым и христианским крещениями, ибо в противном случае излишним было бы ограничительное наречие *только*. К тому же весьма странным казалось бы такое крещение во имя Иисуса Христа, о котором сами крещаемые даже не подозревают; это противоречит самим основам Крещения «во имя Иисуса» (или во имя Троицыного Бога), ибо не может быть, что ученики Иоанновы уверены в своем крещении «во Иоанново крещение», а на самом-то деле крещены «во Христа Иисуса», о чем, спустя много лет, им якобы объявляет Павел»¹⁹³⁷. Собственно, отождествление двух крещений обличал и Лютер: «Иоанн не дает и не приносит прощения грехов. Он лишь указывает людям на Того, Кто это прощение дарует. В крещении Иоанновом прощение обещается, в Крещении же Христа оно дается»¹⁹³⁸. Все это замечательно, но затем лютеране опять начинают говорить, что христианское крещение связано с оправданием только верой, и, тем самым уничтожают данное различие. Таким образом, лютеранское учение о таинствах всегда находится на пороховой бочке лютеранского оправдания. Тот факт, что лютеран постоянно «сносит» в сторону отождествления Ветхого и Нового Завета в этом вопросе, показывает их неуверенность в благодатности таинств, поскольку у них уже есть уверенность, что они навеки спасены. Поэтому лютеранство в этом плане дрейфует в сторону кальвинистов, чтобы не показаться другим протестантам «католиками», и в сторону католичества, чтобы не показаться Риму «антицерковными протестантами».

В. Исповедь

Мы уже говорили о том, что таинство покаяния долгое время считалось лютеранами необходимым. В «Кратком Катехизисе» Лютер говорит: «Исповедь включает в себя две части. Во-первых, мы признаем свои грехи. Во-вторых, мы принимаем отпущение грехов, - т.е. их прощение, - от пастора, как от Самого Бога и нисколько не сомневаемся, но твердо веруем, что тем самым наши грехи прощены пред Богом на Небесах»¹⁹³⁹. Эти слова очень напоминают католическое учение. Данный фрагмент об исповеди вообще очень «католический»: грешник должен обращаться к исповеднику «преподобный отец», разрешительная формула «Я прощаю тебе твои грехи» тоже заимствована из католической практики. Лютер тут же оговаривается, что перед пастором не надо исповедовать все грехи, но лишь те, что мы чувствуем в сердце. Возможно, это свя-

зано с тем, что католическая исповедь могла превращаться в пытку, когда вам задавали большое количество вопросов, пытаясь точно определить величину греха и степень «удовлетворения». Получалось, что грех до конца не прощен, пока не сотворено «удовлетворение». Такая схоластика в данном вопросе могла вызывать у верующего скорее чувство нового соблазна, или отчаяние от того, что грех нельзя искупить. Эту практику и стремится преодолеть Лютер. Он справедливо критиковал католическую практику исповеди, где человеку учиняли допрос по поводу грехов, и стремились показать лишь скверну исповедующегося. Лютер настаивает в первую очередь на прощении грехов в исповеди. Католические «удовлетворения» после исповеди отвергаются, поскольку они делают акцент на действиях человека, а не на действиях Бога.

Правильно отвергнув такой пелагианский подход, лютеране впали в другую крайность: они стали говорить, что прощение грехов вообще не зависит от серьезности раскаяния, что оно безусловно (как и лютеранское спасение). Лютеране полагают, что после исповеди грешник всегда должен быть уверен в прощении грехов. Но как же быть в том случае, если грешник сознательно утаил грех или умалил его? В православном чине исповеди грешник предупреждается, что если он что-то сознательно скроет, то будет двойной грех: грех обмана и, кроме того, не простятся те грехи, которые были сказаны на исповеди. Если считать, что прощение грехов вообще не зависит от раскаяния, сокрушения, то мы возвращаемся к прощению *ex opere operato*. Лютер учил, что исповедь необязательна, чтобы никто не думал, что она нужна для спасения, но в итоге вынужден был сказать: «они творят все, что им угодно, употребляя свою свободу превратно – так, будто эта свобода подразумевает, что они могут не приходить или вовсе не должны приходить на исповедь /./ Однако, если вы желаете, пренебрегая этим, надменно жить дальше без исповеди, то нам остается сделать вывод, что вы не являетесь христианином и вас также не следует допускать к Причастию»¹⁹⁴⁰. Т.е. исповедь хотя и добровольна, но.. обязательна!

Заметим, что Лютер также учил тому, что покаяние – это возвращение и приближение к крещению. Это также напоминает православие (у нас говорят о возобновлении). Стало быть, таинство покаяния необходимо, и участвовать в нем нужно постоянно. Впрочем, Лютер говорит, что исповедоваться нужно друг перед другом, и пытается придать ежедневной исповеди перед Богом главенствующий характер. Некоторые выражения лютеранских авторов заставляют думать, что в исповеди прощение грехов только провозглашается, а на самом деле грехи уже заранее простил Бог. Но лютеранская догматика высказывается на этот счет определенно: «при отпущении грехов прощение не только провозглашается, или объявляется людям, но оно действительно передается и даруется им»¹⁹⁴¹. Харольд Сенкбейл говорит: «Мы нуждаемся в мире и утешении, которое может даровать только Христос. И в личной исповеди и отпущении грехов именно это Он и дарует нам, и только нам лично»¹⁹⁴². Это вполне церковно, но как быть с тем, что исповедь в лютеранстве не имеет четкого статуса: она не простой обряд, но и не вполне таинство. Может ли пастор обязать регулярно посещать исповедь, или это хобби? В истории лютеранства исповедь как таинство периодически подвергалась критике. Например, пиетисты говорили: «Стул для исповеди – это место дьявола, *satansstuhl*». Другие теологи говорили, что лютеранское учение об отпущении грехов является «католической закваской», *roemischer Sauerteig*, что, в известной степени, верно: в рамках протестантизма отпущение грехов пастором является излишним, и напоминает зловерные времена «папства». Сегодня лютеранские теологи констатируют: «В наши дни немногие люди приходят к пастору, чтобы исповедаться «по всей форме»¹⁹⁴³. Вальтер Кейлер говорит, что «Служение Ключей» необходимо для «исцеления истинной болезни – человеческого греха»¹⁹⁴⁴.

Но ведь в лютеранстве все грехи прощены и так, в оправдании: это прощение важнее исцеления. Отбросив богатую католическую практику таинства покаяния, лютеранство не создало такого же богатства. К тому же, современные люди слишком индивидуалистичны, чтобы идти на исповедь к пастору, да еще, когда ему говорят, что это дело необязательное. В этом случае предлагается такой компромисс: «проведение служения среди недели, во время Великого Поста, включающего исповедную литанию, за которой следует личное отпущение грехов у алтарной ограды, когда пастор обращается к каждому человеку по имени. Миряне, испытавшие на себе такое «ограниченное персональное отпущение», обретают лучшее представление о действии благодати Божьей, хотя, конечно, не настолько сильное, как после отпущения грехов, следующего за личной исповедью»¹⁹⁴⁵. Но все это немного меняет. Проблема в том, что с лютеранского пастора снято бремя духовного наставничества. Т.е. у него есть такая функция, но она не выражена непосредственно, как у православного или католического священника. Он не может настаивать, чтобы миряне прибегали к таинству исповеди. Ему скажут, что в строгом смысле слова это не заповедано в Писании. Да, Лютер писал: «Если бы я знал, что Бог находится в каком-то определенном месте и может там отпустить мне мои грехи, то я не пошел бы ни в какое другое место, но получал бы отпущение там и как можно чаще»¹⁹⁴⁶.

Но тот же Лютер, как мы видели, считал, что только исповедь перед Богом и ближними является обязательной. Все это существенно уменьшает роль пастора как духовного терапевта. Здесь есть и другая ловушка, которую мы можем увидеть на примере известного лютеранского мученика Дитриха Бонхеффера: «Пастор призван принимать исповедь, но исповедь не привязана к нему как к официальному носителю должности. Она – действие, входящее в священство всех верующих»¹⁹⁴⁷.

В том-то и дело: лютеране, как и все протестанты, пропагандируют всеобщее священство. Тогда зачем исповедоваться именно пастору? Тут сразу возникает много вопросов: почему пасторы исповедуют, причащают, крестят? Ведь это может совершить любой. Правда, лютеране признают крещение мирян, но в исключительных случаях. Неужели это только ради порядка? Но ведь главная цель – это спасение. Если служение пастора не нужно для спасения, то оно остается чем-то бессмысленным. Но если пастору отводится особая роль в проведении таинств, то, очевидно, он как-то выделен из общины. Рукоположению лютеране не придают особого значения, оно у них такой же формальный акт, как и у всех протестантов. Хотя в обряде ординации и говорится: «Господь излил на тебя Своего Святого Духа для совершения труда, возложенного на тебя твоим призванием»¹⁹⁴⁸, но это излияние Духа не относится к рукоположению. Правда, у лютеран возникали прокатолические настроения, когда некоторые теологи (Мюнхмейер, Лое, Вилмар) предлагали, по сути дела, вернуться к понятию апостольской преемственности, но они не получили одобрения. Это и понятно, ведь апостольская преемственность у лютеран была прервана уже самим Лютером. Однако лютеране настаивают, что пасторское служение является Божьим установлением, т.е. нельзя говорить, что оно есть нечто необязательное. Довольно странно читать в лютеранской догматике слова о том, что любой верующий может отправлять таинства, но при этом он должен пользоваться этим правом только в случае необходимости, иначе он претендует на пасторское служение¹⁹⁴⁹.

Что значит: в случае необходимости? А вдруг у меня сегодня есть необходимость окрестить жителей соседнего дома, при их согласии, разумеется. Должны ли они идти креститься к пастору, или могут принять крещение от меня, ведь я тоже – «духовный священник»? А если я решу их также причастить? Пастор ничем не отличается от меня, ведь он принял служение не от Господа, но от людей, избравших его, – никакой благодати в этом нет, напротив, чистое администрирование. Так в чем же дело? Если человек не нуждается в обязательном посредническом служении благодатного священства, избранного Богом от апостолов до нынешних времен путем рукоположения, то на практике мы приходим к формуле: каждый сам себе священник. Мы понимаем, что лютеране отвергали католическое представление о священстве как о диктующей власти, но при этом они решили отказаться от особого служения священства вообще. В православии священник – это отец семейства, но в лютеранстве пастор просто является «заведующим кафедрой». Когда лютеране говорят, что необязательно исповедоваться перед священником, то можно вспомнить, что и в православии была практика исповеди перед простыми монахами, после чего священник отпускал грехи именем Божьим.

Но в лютеранстве нет духовной практики монашества, поэтому «духовные старцы» там невозможны. В заключение мы можем сказать, что, несмотря на учение о всеобщем священстве, лютеране оберегают роль пастора как человека, преподающего таинства (он крестит, причащает, исповедует), следовательно, какие-то остатки прежнего понимания священства все же присутствуют. То и дело в лютеранстве возникает мнение, что пасторы обязаны своей властью «положению служителя» (*der geistliche Stand*), которое передается через руковоложение. Наконец, маленькая деталь: во время причастия у кальвинистов, верующие часто передают хлеб и чашу другим верующим, из руки в руки, чтобы каждый сам принял их. Но у лютеран только пастор может совершать причастие и преподавать его другим. Т.е. кальвинисты в большей степени подчеркивают здесь всеобщее священство, чем представители лютеранской церкви.

С. Причастие

Лютеране всегда защищали реальное присутствие Христа в Евхаристии и литургийный характер своего богослужения. И Лютер, и символические книги 16 века в этом вопросе проводят четкие границы. У католиков критикуется учение о пресуществлении как схоластическое и жертвенный характер мессы (точнее, учение о повторении крестной жертвы); у реформатов – учение о «духовном причастии»; у всех протестантов – учение об отсутствии Тела и Крови Христовых в хлебе и вине. В этом вопросе, опять же, чувствуется, что лютеране находятся ближе к православным и католикам, чем к своим «коллегам» по реформации. Что же касается критики оппонентов, то она во многом справедлива. Действительно, католики с

учением о повторении в Евхаристии Голгофской жертвы, по сути, нивелировали Голгофу. Получалось, что Бога нужно многократно «удовлетворять» жертвой Его Сына. Кроме того, католичество делало акцент на власти священника приносить евхаристическую жертву: при этом затемнялось, что совершителем Евхаристии является Сам Христос. Наконец, евхаристическая жертва, по мнению католиков, автоматически умножала количество благодати в верующем, и проведение Евхаристии, таким образом, считалось увеличением «заслуг». Отсюда частные (приватные) мессы у католиков. Интересно, что Меланхтон в «Апологии» приводит в пример «Греческую церковь», где никаких частных месс нет¹⁹⁵⁰.

В основном же он критикует в католическом таинстве евхаристии автоматизм умножения благодати, *opus operatum*. И в евхаристической жертве за умерших Меланхтон видит в первую очередь тот же автоматизм искупления. В одном месте он даже говорит, что лютеране не запрещают «молитв за мертвых»¹⁹⁵¹. В целом Меланхтон готов сохранить понимание евхаристической жертвы как жертвы благодарения, ссылаясь на греческих отцов, но не более. Когда же его оппоненты указывали, что восточные отцы говорили не только о жертве благодарения в связи с Евхаристией, но и о жертве за живых и мертвых, Меланхтон заявил, что отцы ошибались и были подвергнуты заблуждениям. Так или иначе, но неприятие лютеранами евхаристической жертвы во многом связано с серьезными искажениями этого понятия у католиков. Как известно, в православии Евхаристия считается не повторением Голгофской Жертвы, но той же самой Жертвой, которая теперь приносится без крови и страданий. В православных текстах Христос называется Приносимым и Приносящим. Евхаристическая Жертва – это священнодействие Воскресшего Тела Христова, поэтому здесь не может быть пролития Его Крови. Странно, что именно лютеране, которые с таким усердием критиковали сторонников Кальвина и Цвингли, и говорили, что Прославленное Тело Христово не ограничено временем и пространством (в основном пространством), в вопросе о Евхаристической Жертве вдруг оказались такими же «ограничителями». Учение Церкви в том и состоит, что Голгофская Жертва не ограничена временем и пространством, поэтому мы можем быть причастны ей в Евхаристии в любое время и в любом месте. Увы, лютеране не почувствовали этой истины (хотя и могли) за наслоениями католической лжи.

«Формула согласия» активно критикует кальвинистов (больше, чем католиков) за следующее мнение: *Abesse Christi corpus et sanguinem a signis tanto intervallo dicimus, quanto abest terra ab altissimis coelis* (мы утверждаем, что Тело и Кровь Христовы находятся от нас на таком расстоянии, на каком земля находится от неба). Фактически это означало бы отрицание реально общения Богочеловека Христа с нами. Т.е. это представляет собой формулу вечного отчуждения людей от Тела и Крови Христовых. В данном утверждении чувствуется антихристианский пафос: как будто Боговоплощение не соединило навсегда небо и землю. Отвергая данную позицию, лютеране показывают, что они понимают истинный смысл Боговоплощения лучше, чем женеvские теологи. Поэтому «Формула» настаивает на том, что мы принимаем Тело Господне в уста, и никаким другим способом. К сожалению, лютеране при этом защищают «вездесущие плоти» и всю ту неправильную христологию, о которой говорилось выше. Это оттолкнуло от них и «папистов», и реформатов. Лютеране остались одни и должны были продолжать уточнять свое учение об этом таинстве в противовес двум другим сторонам.

Что касается положительного учения лютеран о причастии, то сразу обращает внимание, что они делают особый акцент на прощении грехов в этом таинстве. Об освящении тоже говорится, но пафос лютеран, как мы знаем, все же в оправдании по вере. Это могло бы полностью перечеркнуть данное таинство, тем более что лютеране, как и в случае с крещением говорят, что причастие не абсолютно необходимо: ложным является только сознательное пренебрежение им. Да тут еще «Формула» говорит, что ядение Плоти Христовой бывает двойное: духовное, верой, которое происходит во время проповеди Евангелия, необходимое во все времена для спасения христиан; и сакраментальное вкушение Плоти устами в причастии¹⁹⁵². Получается, что абсолютно необходимо только духовное вкушение Тела по вере, но не вкушение его в причастии: зачем тогда причастие? Говоря о духовном вкушении, лютеране ссылаются на 6 главу Евангелия от Иоанна. Т.е., как это ни странно, но они понимают эту главу символически, как и их оппоненты из других протестантских исповеданий. Уже одно это способно поколебать то радикальное отличие от кальвинистов, которое лютеране подчеркивают в своей доктрине причастия. Хемниц в своей работе о причастии говорит, что тот, кто причащается сакраментально, но не духовно, причащается во осуждение себе¹⁹⁵³. Разумеется, это верно: если нет веры, то нет и истинного преобразования человека в причастии.

Нельзя сказать, что православие выступает против «духовного вкушения» Тела Христова. Понятно, что вся жизнь человека должна быть причастием Христу, а не только участие в литургии. Преп. Исаак Сирин говорит: «Кто обрел любовь, тот каждый день и час вкушает Христа, и делается от сего бессмертным ..

Блажен, кто вкушает от хлеба любви, который есть Иисус»¹⁹⁵⁴. Но без участия в литургии возможно ли истинное духовное вкушение Его Плоти? Или это лишь призрак вкушения? Настаивать именно на духовном вкушении, а не на сакраментальном, - это значит нивелировать многие аргументы, выдвинутые лютеранами против реформатов. Получается вкушение по вере без всяких посредствующих звеньев в виде таинства Евхаристии. Кальвин тут же сказал бы, что он всегда был за духовное причастие, и не понимает, почему его так критикуют лютеране. Хемниц как будто понимает создавшуюся ситуацию, когда говорит: «духовное вкушение Христовой Плоти и Крови может происходить как при отправлении Святого Причастия, так и вообще вне его .. И это наше духовное вкушение вовсе не должно отвращать наш разум и нашу веру прочь от самого служения Святого Причастия»¹⁹⁵⁵. Как же это не должно, когда в Святом Причастии больше нет необходимости: есть вера, есть и духовное вкушение безо всякой материи в виде хлеба и вина. К тому же это вкушение возможно без Церкви, вполне индивидуально, как и любят протестанты. Даже, если вы пришли на службу, вы можете «духовно вкусить» Христа по вере, не дожидаясь, пока наступит момент причастия: есть ли смысл в такой службе? Лютеране могли бы избежать этого, поставив духовное вкушение в зависимость от сакраментального, но это нарушило бы оправдание по вере. Стало быть, лютеранское учение о духовном вкушении Плоти и Крови ставит под вопрос лютеранскую же Евхаристию.

Когда лютеране говорят, что «папистское учение делает из хлеба «поддельный (ненастоящий) хлеб», утверждая, будто хлеб пресуществляется в Тело Христово, в то время как реформаты превращают Тело в «ненастоящее тело», утверждая, будто хлеб является только символом отсутствующего Тела Христова»¹⁹⁵⁶, православные признают правильность такой мысли. Когда Хемниц приводит цитаты из отцов, говорящих, что в Евхаристии происходит соединение земного и небесного, то кажется, что отличие лютеран от православных в этом вопросе не очень значительно. Но мы не должны забывать, что имеем дело с протестантами, а протестантизм в немалой степени является наследником схоластического образа мысли. В особенности это нужно сказать о лютеранах. Читая католические тексты о причастии, часто чувствуешь острый метафизический привкус. В этом смысле лютеране продолжают католиков и, как и они, предлагают скорее философию Евхаристии, а не ее богословие. Отец Сергей Булгаков верно обратил внимание на следующее: «Замечательно, что в святоотеческом богословии, на протяжении восьми веков, совершенно не возникает этот физический вопрос о Евхаристии, именно о том, что делается с хлебом и вином при преложении их в Тело и Кровь Христовы. Благоговение перед таинством как будто закрывало глаза, не позволяя смотреть на совершающееся и спрашивать себя о том, что совершается незримо»¹⁹⁵⁷. Но и католики, и лютеране всецело связаны с метафизикой присутствия Тела, опираясь либо на Аристотеля, либо на неаристотелевскую схоластику.

Схоластика начинается, когда лютеране говорят, что единение между хлебом и Телом в таинстве является не личностным, как между двумя природами во Христе, не мистическим, как между Христом и верующим, но сакраментальным¹⁹⁵⁸. Непонятно, зачем так противопоставлять разные виды единения: быть может, единение между божественным и сотворенным в причастии сводится к одному, - благодатному преображению земного небесным? Но аналитическому разуму необходимо все разделить, и на каждую рубрику навесить свой термин. Конечно, лютеране правы, объясняя кальвинистам, что ядение Тела Христова не является материальным. Хемниц говорит: «в отношении сакраментального вкушения Христова Тела при Святом причастии, нам легче показать, не чем оно является, но чем оно не является. Иными словами, оно не материальное в том смысле, что оно не состоит в жевании, измельчении, глотании и переваривании едомой нами субстанции, ибо само присутствие Христова Тела в Дарах Причастия вовсе не является обыкновенным земным присутствием .. тот, кто принимает и вкушает святые дары, - принимает и вкушает своими земными устами не только хлеб, но в то же время и Его Тело»¹⁹⁵⁹. Далее Хемниц говорит о непостижимом и сверхъестественном характере вкушения Тела Христова через наши уста. Это не может вызывать у православных возражений.

Считать, что мы якобы буквально едим Тело Господа, как и любую пищу, можно только уподобляясь неразумным ученикам из 6 главы Евангелия от Иоанна: здесь вульгарный материализм не только во взгляде на акт причащения, но и на Тело Христово, - сторонники этого взгляда видимо считают, что прославленное Тело Христово так же материально, как и земные тела, которые можно разделять на части и т.д. Кто из православных будет возражать, когда Хемниц, объясняя присутствие Тела в Причастии, ссылается на воскресшую Плоть Христа, проходившую сквозь закрытые двери, «отчего два разных материальных тела, благодаря взаимопроникновению их размеров, одновременно занимают одну и ту же часть пространства»¹⁹⁶⁰. Если кальвинисты говорят, что слова Господа «сие есть Тело» нужно понимать символически, «сие обозначает Тело», то мы не будем спорить с лютеранами, отвечающими им: «Трудно представить се-

бе более ужасное искажение в истолковании, чем утверждение, будто слово «есть» может быть представлено термином «обозначает», или «символизирует». Это привело бы к растворению почти любого учения Слова Божия. «Слово было Бог» - тогда следовало бы понимать как: «Слово обозначало, или символизировало Бога» .. Сказанное об Иисусе Христе: «Сей есть истинный Бог» - надо было бы понимать так, что Он символизирует, или является образом истинного Бога. В результате Христос был бы уже не «Путь, Истина и Жизнь», но превратился бы лишь в символ этих явлений. Сотворение, искупление и освящение просто расплавились и растворились бы в этом «тигле истолкований». Это привело бы к тому, что мы утратили бы Библию»¹⁹⁶¹. Конечно, нет никаких оснований видеть в причастных словах Господа аллегорическую притчу. Правы лютеране и в том, что выражение «хлеб есть Тело» нужно понимать в том смысле, что и хлеб, и Тело присутствуют в причастии.

Православные не могут упрекнуть лютеран и в том, когда они критикуют реформатов за учение о привязанности Христа к одному месту в пространстве на небесах (так называемое «локальное присутствие»). Хемниц прав, вопрошая: «как же мы можем с уверенностью доказывать, будто Иисус Христос, в соответствии со Своей человеческою природою, - не имеет всех мест земли в Своем подчинении, но совсем напротив - что Он Сам подчинен сим местам так, что из-за ограниченности Его Тела и нахождения его лишь в одном месте, мы должны оставить собственный смысл Его Завещания?»¹⁹⁶². Думается, что в данном случае лютеране понимают воскресение Христа значительно лучше реформатов. Но далее, они переходят к тому, как именно Тело и Кровь присутствуют в Евхаристии, и обращаются от локального пребывания к илокальному присутствию (безместному) и к божественному, наполняющему вездесущию. В этом учении есть явные схоластические корни. Схоласты различали три вида «гдейности», или способов существовать в пространстве: 1. Описательный способ, который приписывают телам. Они расположены в пространстве точно, так что их можно измерить. 2. Определительный способ, когда можно определить, что расположенная вещь находится в таком-то пространстве, но нельзя указать определенных точек или мест, свойственных в этом пространстве исключительно этой вещи. Например, душа находится в теле, но нельзя указать определенную точку, где находится душа, так чтобы она не находилась также и в какой-нибудь другой точке. Об этом же присутствии говорили и в связи с ангелами, занимающими место лишь благодаря воздействию. 3. Заполнительный способ, которым присутствует во вселенной Бог. Он заполняет мир в еще большей степени, чем духи заполняют тела, т.к. Он непосредственно воздействует на все сотворенные существа, тогда как конечные духи не могут оказывать на них никакого непосредственного воздействия»¹⁹⁶³.

Легко узнать в этих способах существования соответственно локальный, илокальный и божественный виды присутствия из лютеранской догматики. Ряд лютеранских положений об илокальном присутствии в причастии напоминает взгляды Фомы Аквинского по этой проблеме, изложенные в «Сумме теологии». С православной точки зрения, говоря о присутствии Тела Господа в Евхаристии, можно было говорить о втором виде «гдейности», учитывая, к тому же, что ангелы в православном учении считаются имеющими тело, в отличие от западных христиан. Лютеране же, противостоя другим учениям, утверждают, что «сакраментальное единение» хлеба и вина с Телом и Кровью не является: 1. Пресуществлением. 2. Смешением двух субстанций. 3. Локальным или продолжительным соединением (сцеплением, слипанием) или союзом помимо их употребления. 4. Внедрением, т.е. включением в хлеб некоторых скрытых частиц (импанацией). 5. Сосуществованием, консубстанциацией, поскольку последняя предполагает местное присутствие»¹⁹⁶⁴. Придерживаясь православного учения, мы можем согласиться только с первыми двумя пунктами, но остальные позиции необходимо обсудить. Можно понять лютеран, когда они проповедуют, что Тело и Кровь присутствуют в дарах только в момент причащения. Это, конечно, ложно, но за этим стоит отталкивание от католической практики. Известно, что католики проводили процессии с евхаристическими дарами, которые предназначались для поклонения. Казалось, что главный смысл литургии не в приобщении Телу Христову, но просто в поклонении Его Телу. Лютеране отклонили такое употребление евхаристических даров, и ограничили присутствие Христа только самим причащением.

Если понимать под «импанацией» учение о новом Боговоплощении в хлеб и вино, то православные не могут согласиться с отвержением этого учения, поскольку некоторые отцы (в частности, блаж. Феодорит Киррский) считали его истинным. Аналогично, православные не могут принять, что единение Тела и хлеба, Крови и вина, не является личностным, как единение божественного и человеческого во Христе. Конечно, здесь нельзя проводить полную параллель. Человечество образуется в Личности Слова в момент зачатия в утробе Богородицы. Но хлеб и вино не образуются в Его Ипостаси, они уже существуют (т.е. Христос не становится Богочеловеко-хлебом, что абсурдно). Тем не менее, хлеб и вино принимаются в Его Личность, в самые глубины Его человеческой природы, и потому можно сказать, что хлеб - это Его Тело, а

вино – это Его Кровь, поскольку они уже не имеют отчужденного, тварного бытия, но пребывают в Личности Господа, внутри Его бытия, они неразрывно связаны с Ним. Т.е. преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Сына Божьего, - это не соединение двух обезличенных субстанций, это не соединение двух вещей, но, напротив, «персонализация» хлеба и вина, когда они находятся в Его Личности. Было бы неправильным говорить, что Тело Христово «включается» в хлеб, поскольку это могло бы предполагать, что Тело нисходит на хлеб. Не Тело включается в хлеб, но хлеб включается в Тело, сидящее одесную Отца. Лютеране, видимо, очень боятся «местного присутствия», поскольку для них оно исключает вездесущие Тела. С ними можно согласиться в том плане, что Тело Христово не привязано к некоей области пространства за пределами вселенной. У кальвинистов, которые так учат, слишком материалистический взгляд и на тело Христово, и на местоположение рая. Рай не в трехмерном пространстве нашего мира. Отгораживать Христа от мира «железным занавесом», - значит не понимать природы воскресшей Плоти.

В этом смысле нужно совершенно особым образом относиться к выражению «Тело Христово присутствует в хлебе». Теперь мир не является некоей преградой для Тела Господа, которую ему нужно преодолевать. Корни мира находятся в раю: там пересекаются все дороги. Поэтому правильнее говорить, что мир в Боге, а не Бог в мире как некоей чуждой области. Эти же рассуждения можно применить и к Его Телу. Скорее, мир в Его Телу, что нужно понимать не в смысле вездесущия, но лишь в том плане, что мир Ему не чужд, Его Телу не нужно перемещаться из одного пространства в другое, чтобы пребывать в хлебе, и хлеб не нужно перемещать на небеса, чтобы он оказался в Телу. Лютеранская догматика повествует, что ангелам присуща «непривязанность к определенному месту .. они не занимают пространство, но присутствуют в определенном месте .. подвижность, или умение быстро перемещаться, поскольку они способны менять место своего присутствия с исключительной скоростью и без передвижения по местности, присущего материальным телам»¹⁹⁶⁵.

Это совершенно верно. Правда, их догматика называет ангелов бестелесными, с чем нельзя согласиться, но ясно, что их тела, если и «занимают пространство», то иначе, чем наши физические тела. Если уж тела ангелов так самостоятельны по отношению к пространству и перемещениям в нем, то кольми паче возвышенная Плоть Христова! Она может занимать тот же объем, который уже занят физическим телом (вспомним прохождение сквозь стены), в то время как для обычного тела это невозможно: два тела не существуют в одном и том же пространстве. Если все-таки говорить о передвижениях Его Тела (хотя это условно), то можно было бы представить, что Его Тело передвигается с бесконечной скоростью благодаря соединению с Его божественностью (материя не оказывает Его духовной Плоти никакого сопротивления), - следовательно, Его Тело может находиться в любой точке пространства, в которой пожелает, одновременно. Вспоминаются слова, восходящие к Николаю Кузанскому: покой – это движение с бесконечной скоростью, - это же можно отдаленно применять к Его Телу. Это, конечно, только аналогия (Господи, помилуй нас грешных).

Итак, Тело Господа не привязано к какой-то точке неба, но оно может привязать к себе любую область пространства, которая ему нужна. Похоже, лютеране думают, что в случае понимания преложения как Боговоплощения, Тело Христово должно пространственно присутствовать в хлебе. Это неверно. В буквальном физическом смысле это означало бы приписывать Телу все перемещения хлеба, и к тому же признавать множество «экземпляров Тела». Хемниц справедливо проводит следующую аналогию, рассуждая о голубе, который явился при Крещении Господнем: «опускание голубя было физическим, сообразным нормальному, природному способу – движению от высшего места к низшему, на котором голубя еще не было. Однако само нисхождение Святого Духа вовсе не происходило указанным материальным способом, ибо уже самую Своею субстанцией Святой Дух наполняет все вокруг, и посему Он вовсе не движется с места на место .. И, тем не менее, не только голубь, но одновременно и Сам Святой Дух описывается здесь действительно нисходящим, и мы верим, что это было именно так»¹⁹⁶⁶. Конечно, нужно учесть, что Тело Христово, в отличие от Святого Духа, не вездесуще. Но оно не движется «с места на место». Нельзя сказать и того, что прославленное Тело как бы распределено по объему хлеба в пространственном смысле, т.к. тогда мы причащались бы только какой-то части Тела, а не всему Христу. В этом смысле присутствие Тела в хлебе можно было бы уподобить присутствию души в теле человека: душа целиком присутствует в теле, а не по частям в каждой из областей тела. Можно сказать, что с физической точки зрения, Его вознесенное Тело не занимает никакого объема: оно не вытесняет другие тела, которые этот объем уже занимают. На это Тело не действуют законы природы: они подчиняются ему. Т.е. присутствие Тела в Евхаристии можно назвать непространственным или сверхпространственным, или, если так нравится лютеранам, илокальным.

Если Тело Христово не занимает никакого объема с точки зрения физического пространства, то нелепым кажутся попытки кальвинистов приписать присутствию Тела в причастии «растягивание».

Кальвинисты переживают, что в этом случае субстанция Тела была бы разрушена, и это доказывает, что они не понимают сути этой «субстанции», поскольку деление присутствия на «здесь» и «там» отныне упразднено. Хемниц справедливо говорит, что «нахождение в определенном месте и ограниченность одним этим местом, конечно, не являются самой сущностью или самою субстанцией нашей человеческой природы, а напротив: они являются именно ее свойствами, следующими из того обстоятельства, что сия субстанция является *физической*»¹⁹⁶⁷. Но воскресшая Плоть Господа теперь не находится во власти пространства, - наоборот, пространство находится во власти Его Плоти. Т.е. Тело Христово может быть в разных местах, не «увеличивая» своего объема. Представьте: человек растет, объем его тела увеличивается, - можем ли мы сказать, что при этом увеличивается «объем души»? Очевидно, нет. Но между тем, душа теперь воплощена в большем объеме. Тело Христово вне этого мира, но одновременно оно и в нем: можно опять вспомнить, как он проходил сквозь стены. Можно сказать, что Он «пересек» пространство стены, но нужно учитывать, что ему не нужно пересекать пространство точка за точкой, как в случае физического движения: Его Тело не движется через пространство, но сквозь него. Т.е. было бы неправильным думать, что какая-то часть Его Тела пересекла стену, а какая-то – нет.

Поскольку оно не занимает физического объема как обычное тело, вытесняя иное, то можно говорить, что оно и в данном пространстве, и вне его, что оно протяженно и непротяженно. Оно в пространстве, но не занимает «вытесняющего объема», т.е. оно вне пространства. Любая точка нашего пространства для Тела Христова – ближайшая, т.е. между Его Телом и этой точкой расстояния нет совсем. Это тот случай, когда кратчайшее расстояние между двумя точками короче прямой и, по сути, отсутствует. Иными словами, спиритуалистическое пространство рая не абсолютно внеположно нашему, как если бы оно было «другой материальной вселенной», оно отделено от нас только метафизически, как душа от тела. Расстояние от мира до рая Тела Христова измеряется благодатью, а не метрами и километрами, которые здесь совершенно бессмысленны. Поэтому Его благословенное Тело может привязать к себе хлеб безо всяких движений в пространстве. Раз хлеб в Его прославленном Теле, которое занимает весь объем хлеба, не распределяясь по нему, не имея размеров хлеба, но целокупно присутствуя в каждой точке, то мы можем делить хлеб на сколь угодно малые частицы, но это все равно будет целостное Тело Христово.

Мы не можем понять, как хлеб и вино предлагаются в Тело и Кровь Христовы. Все попытки описать это – лишь постижение непостижимого. Если говорить языком философии, то можно сказать, что в момент предложения хлеб отрицает себя, он находится вне себя, исключает свое существование, выталкивает себя из собственной сущности и тем самым обретает сакральное единство с собой, становясь Телом Христовым; хлеб отказывается от себя, существуя только для иного, существуя как Плоть. Вино переливается за края своей природы, за пределы субстанции вселенной, оно покидает себя, становясь Кровью Христовой. Хлеб изгнан из пустоты этого мира, чтобы быть принятым в надмирную полноту Господней Плоти. Хлеб опустошает себя, чтобы наполниться Телом Вседержителя. Вино бежит прочь от своей отделенной от Бога сущности, чтобы Его благодатью вбежать в трансцендентальную премудрость Крови Иисусовой, и там обрести себя. Хлеб не сам себя движет, но приводится в движение Телом Движущего миром. Вино не само собой льется, но изливается Кровью Того, Кто отливает формы мира из ничего. Это движение хлеба и это излияние вина не имеют ничего общего с перемещениями в пространстве и времени, ибо они совершаются метафизически и мгновенно, вне закономерностей универсума. Хлеб отчуждается от себя, и существует над собой как Тело Христово, и под собой как хлеб, ибо он берется на высоту высот всех небес, но остается на земле. Но эти «над» и «под» не имеют никакого отношения к пространству, а только – к иерархии сущностей.

Хлеб обнаруживает себя как внешнее себе, становясь Телом, и этим он погружается в свою глубочайшую внутреннюю бездну. В причастии хлеб горит, но не сгорает. Он объят божественным жаром Иисусовой Плоти, прикосновение к которому обращает в пепел все наши грехи, нашу тленность, или нас самих, если мы причащаемся недостойно. Хлеб освобождается от своего содержания, и это означает, что он содержится в Теле Христовом. Хлеб разрывает цепи своего тварного тождества, разбивает оковы своего несовершенного единства, дабы обрести совершенное тождество в Твоем Теле, Иисусе. Хлеб растает с собой, чтобы встретить себя во Плоти Логоса. Вино отлучается от себя, чтобы слиться с собой в Его пречистой Крови. Хлеб и вино умирают для себя, чтобы воскреснуть в Его Теле и Крови. Хлеб существует как противоположное себе, как Тело Господне, как «свое иное» Его Плоти. Хлеб сущностно «переворачивается», и так он находит себя в сияющем Сыновнем Теле. Хлеб уходит из своего пространства, чтобы озарить-

ся небесными просторами Его Тела, и только там этот хлеб может быть в своем пространстве как нездешний. Хлеб отличает себя от себя как землю от неба, и этим «узнает» себя как Тело Христово. Он движется от своего ничто к бытию Божьего Тела; хлеб переступает границы своей плоти, пересекает барьер своей природы, и оказывается в границах Плоти Иисуса: хлеб ограничен теперь не столько собой, или другими вещами, сколько Преславным Телом. Хлеб выходит из ночного сумрака творения, чтобы погрузиться в блаженный и пресветлый сумрак чудотворного Тела.

Хлеб движется через пустыню универсума, оставаясь неподвижным. Что ему наши пространства и времена, когда они остались далеко «внизу»? Он сбрасывает свою природу, облачаясь в нее в Священной Плоти. И то, и другое, происходит одновременно.. Вино отчаливает от берега своей сущности, чтобы причалить к ней на берегах Крови Бога. Хлеб и вино превышают себя, отправляясь туда, где их нет, оставаясь там, где они есть. Но можно сказать и наоборот: только во Христе они и могут быть, а разве здешнее бытие – это бытие? Где ты, хлеб? Ты нигде, ибо ты там, где лучится Богоносное Тело, но ты и здесь, ведь тебя принимают в уста причащающиеся. Где ты, вино? Ты переплыло «гдейность» мира сего, укрывшись в волнах Христовой Крови, и, однако, ты в устах младенца, которого держит радостная мать. Когда, хлеб, ты бываешь хлебом? Только ли тогда, когда являешься вещью среди других вещей? Нет, ибо тогда бывшее бывает как не бывшее. О, вещи полны замысла Божия, но пока длится тление мира, он еще не исполнен в них. Но ты, хлеб, воистину бываешь собой, на тебе исполняется замысел Божий, когда ты, взбираясь сквозь пространство по лестнице сущностей мира, поднимаешься так высоко, где нет ни лестницы, ни сущностей, ни мира, и где только и можно быть собой, будучи Телом Творца. Бог стал Человеком, чтобы спасти весь мир, Он преображает мир, чтобы весь универсум стал Церковью. Ничего чуждого Его Телу не должно остаться в Церкви. Неужели мы думаем, что если бы камень, дерево, металл, плазма звезд или морская вода были уместны в таинстве причастия, то они не могли бы стать Телом и Кровью Господа? Стать Телом и Кровью Христовыми зависит не от природы вещи, но лишь от Того, кто предлагает вино и хлеб на наших алтарях. Что еще сказать? – все слова, объясняющие таинство Евхаристии, нужно сжечь после того, как они произнесены. И они сгорают в огне Его Тела, когда мы причащаемся: они больше не нужны. В лучшем случае слова необходимы как вехи на пути к приобщению Его Телу, чтобы не утонуть в болоте ереси и пребывать в Его благодати.

Как благодать обогащает ум Господа всевозможными знаниями, так она насыщает Его Тело возвышенным присутствием. Оно вне времени и пространства и в них, оно всегда на грани того и другого. Оно никогда не убывает, хотя ему причащаются миллионы, потому что не имеет грубой, вещественной природы. Христос Своей Плотью может присутствовать в материи наших тел и в наших душах, но при этом его не становится больше или меньше в каком-то физическом смысле: Его присутствие может умаляться, но это уже – результат наших грехов. Итак, благодатью Божьей Его Тело может присутствовать, где ему угодно. Но у лютеран Тело присутствует просто потому, что ему изначально присвоены божественные свойства, которые стали теперь неотъемлемыми свойствами его сущности, т.е. у них нет действия благодати «здесь и сейчас», благодаря которому Тело присутствует в Евхаристии. У лютеран Тело присутствует в хлебе и до причастия. В чем разница между этим присутствием и причастным? Лютеране скажут, что причастное присутствие особое, благодатное. В православии только такое присутствие Тела и может быть. Лютеране же особо настаивают на вездеприсутствии «по природе». У них «природа» и «благодать» несвободно слиты. У нас Тело Своей преображенной, тончайшей природой свободно и благодатно пребывает в таинстве. Что касается тел святых, то в Царстве Небесном не только души, но и воскресшие тела будут абсолютно прозрачны в присутствии друг для друга, в единящей жертвенной любви к Богу. Заметим, что лютеране, увлекшись идеей вездеприсутствия, не хотят неразрывно связывать хлеб и вино с Телом и Кровью, поэтому они говорят, что Тело не включено в хлеб, что оно не присутствует вне причастия. Кстати говоря, если лютеране трактуют общение свойств как передачу божественных свойств тварному, то почему бы тогда не говорить о вездесущии хлеба и вина. Разумеется, идея всемогущества и всеведения хлеба и вина является дикой, но о вездесущии вполне можно было бы говорить. Если лютеране об этом молчат, то не потому ли, что никакого тесного объединения хлеба и Тела в таинстве нет? Почему бы не говорить и о вездесущии и всемогуществе Библии, тем более что лютеранство приписывает ей часть божественных свойств, а чтение Библии и проповедь Слова считает не менее благодатными, чем крещение и причастие?

Вообще лютеране опасаются локализации таинства. Например, они осуждают веру в локализацию таинства Евхаристии в конкретном моменте времени и в конкретной части материи¹⁹⁶⁸. Эта мысль поясняется так: «присутствие, хотя оно и сосредоточено на Дарах, не может быть определено посредством точного ограничения или местоположения /.../ мы отбросили «категорию пространства», характерную для уче-

ния о пресуществлении. Мы не дерзаем сохранять «категорию времени», свойственную той же ложной доктрине. Поскольку мы не локализуем божественного присутствия в хлебе или вине, то мы не должны создавать даже видимости ограничения божественной силы конкретным моментом времени»¹⁹⁶⁹. Такое учение вызывает вопросы. Конечно, мы не можем отрицать, что вся литургия наполнена особым божественным, благодатным присутствием. Православные скажут, что храм и помимо литургии является благодатным местом. Но если присутствие Тела Христова точно не локализовано в дарах, если оно не ограничено каким-то местом и временем литургии, то зачем дожидаться, когда священник вынесет чашу? Тогда причастие было бы возможным в любой момент службы. Лютеране утверждают, что освящение происходит не механически, не в определенный момент, и не в определенном месте, не при произнесении слов Христа, как учат католики, но и не при призывании Святого Духа, как учат православные¹⁹⁷⁰. Так когда же происходит освящение? Лютеране говорят, что вне преподавания нет и Таинства: значит ли это, что освящение хлеба и вина происходит только в акте причащения? Но как тогда быть с тем, что освящение происходит не в определенный момент, и не в определенном месте?

Если лютеране подразумевают здесь критику понятия тайносовершительной формулы у католиков, когда произнесение «установительных слов» считается производящим таинство, то с этим можно согласиться. В православии вся литургия есть «формула» освящения, а не только отдельные слова. Опять же, Тело Христово не ограничено пространством и временем, как если бы оно могло быть только в одной точке пространственно-временного континуума, и не быть в других. Но это не значит, что присутствие Его Тела «рассеяно» по литургии безо всякой определенности, без конкретного «здесь и сейчас». В противном случае, нельзя понять, почему нужно принимать в уста хлеб и вино, - ведь это приурочено именно к определенному времени и определенному пространству. По-видимому, лютеране загипнотизированы вездесущим Плотью, т.е. им претит идея, что именно в этом месте находится Тело, ведь с их точки зрения Тело везде: оно как в хлебе, так и за его пределами, оно не может быть привязано к хлебу, т.к. ему присуще божественное присутствие, которое не охвачено чем-то иным, но само охватывает иное, т.е. присутствие, которое дистанцировано от всего земного. Православные могли бы сказать, что в ограниченном хлебе мы встречаемся с неограниченным присутствием Тела Христова: пространственные границы хлеба не есть пространственные границы Тела или Божественной Личности Сына.

Но лютеранам этого мало: они склонны разъединять Тело и хлеб, - Тело только временно и неопределенно сопровождает хлеб. Вспомним, что лютеране отрицают поклонение святым дарам. Они называют это артолатрией, хлебопоклонством. Хотя они и принимают причастие на коленях, но они говорят, что это поклонение Христу: значит, хлеб для них не является Телом Христовым в однозначном смысле слова. Обратим внимание на следующие слова Хемница: «Пресуществление .. несет с собою и чрезмерную заботу о сем хлебе, сохранение его и поклонение ему»¹⁹⁷¹. Православные не принимают учения о пресуществлении и евхаристических процессов католичества, но верят, что хлеб есть Тело навсегда, поскольку Господь преполагал хлеб для нашего спасения. Это не значит, что Тело Господне настолько связано с хлебом, что не может его покинуть, но Он связал Себя с ним, чтобы мы были причастны Ему. У лютеран же Тело только вошло в хлеб, хлеб не становится Телом, идея сосуществования одного и другого никуда не исчезла. Посмотрите, как разительно отличается отношение православных и лютеран к Святым Дарам после литургии.

Для православных это все равно Тело и Кровь Христовы, поэтому происходит потребление Даров: «Священнослужитель, заложив угол утирального платя себе за ворот и держа в левой руке другой его конец, берет ею Чашу; правой рукой, при помощи лжицы, потребляет из Чаши частицы Тела Христова и остальные частицы, потом испивает все содержимое Чаши. Затем он ополаскивает несколько раз эту Чашу и испивает каждый раз эту воду, пока на стенках Чаши не останется ни малейшей частицы. Затем он вытирает Чашу изнутри губой досуха, вытирает платом и лжицу .. При потреблении Даров священнослужитель должен действовать со всяким вниманием, чтобы нигде не оставить частиц Даров и не пролить содержимое св. Потира»¹⁹⁷². Видимо, лютеранам такие рекомендации могут показаться слишком «вещественными» в противовес их «спиритуализму». Но вот как после литургии поступают они: «с неиспользованным хлебом и вином причастия следует обращаться с должным благоговением .. поэтому все, что остается от освященного хлеба и вина .. может быть съедено и выпито, или же сохранено для последующего сакраментального употребления. Если остается большое количество вина в чаше после Причастия, то оно может быть слито в специальную умывальную раковину в ризнице или излито на открытую землю (но не на пол, не на асфальт или газон)»¹⁹⁷³. Как видим, автор призывает к благоговению, и даже говорит о последующем причастии освященным дарам в противовес господствующей лютеранской традиции, но: слить Кровь Христову в раковину, или на землю, не посмел бы ни один православный, т.к. для него это страшное бого-

хульство. Для лютеран это не так, поскольку вино больше либо не является Кровью, либо не было ею вообще.

Надо отметить, что лютеране не очень уверенно говорят, о присутствии всего Христа в причастии. Судите сами: «мы не должны относить к небесной материи «всего Христа», или «Личность Христову» .. поскольку Христос ясно и определенно предлагает нам есть и пить Свое Тело и Свою Кровь. Мы не смеем утверждать ни о каком сакраментальном присутствии Христа сверх того, о чем сказано в словах установления («Сие есть Тело Мое»; «Сие есть Кровь Моя»). Только Его Тело и Кровь соединены с материальными элементами и принимаются устами»¹⁹⁷⁴. Лютеране не отрицают единства Личности Христа, но поскольку они не считают, что хлеб и вино принимаются в Ипостась Сына Божия, то это позволяет им делать акцент на Телу и Крови, которые теперь воистину божественны за счет передачи свойств. Православные четко утверждают сакраментальное присутствие «всего Христа». Православные могут сказать о хлебе и вине – это Христос, ибо в таинстве мы становимся причастниками Божественной Личности: в причастии важнее всего «Кто». Лютеране же говорят о «что», о вездесущей человеческой субстанции. Т.е. православные причащаются «Кому», Богочеловеку Христу, поэтому их меньше беспокоит, как именно Тело Христово присутствует в хлебе: раз мы становимся едиными с Его Личностью, то, стало быть, и с Его природами, божественной и человеческой, с Телом и Кровью. Но западные христиане исповедуют в причастии субстанциальный подход: присутствие субстанции Тела, культ Тела Христова у католиков. Поэтому и для лютеран причастие сосредоточено на «чему», и их главные усилия направлены на то, как доказать, что Тело присутствует в причастии, и как это соотносится с его «вездесущием».

Д. Литургия

Несмотря на серьезные искажения таинства Евхаристии, лютеране являются «протестантами литургического направления». Т.е. можно говорить о наличии у них литургии, а не «евангелических собраний». Благодатность этой литургии нет смысла обсуждать, ведь у лютеран отсутствует благодатное священство. Они – типичные самосвяты, хотя Лютер и критиковал за это анабаптистов и других сектантов эпохи реформации. Тем не менее, лютеране склонны подчеркивать преемственность своей литургии с древними церковными литургиями: «Лютеранская реформация была отмечена триумфальным восстановлением участия прихожан в службе, значительным увеличением количества причастников и расцветом литургической молитвы /.../ Лютер сохранил литургию и литургические принципы. Он продолжал использовать многие образцы древнего григорианского пения»¹⁹⁷⁵. Часть правды в этих словах есть. Но увеличение количества причастников в эпоху реформации, связано не с «улучшением литургии», а с ослаблением духовной дисциплины, с ее необязательностью. В некоторых работах Лютер считал, что достаточно исповедовать один раз в год тех, кто подходит к причастию. При этом он допускал, что некоторые люди ведут такую жизнь, что их можно исповедовать один раз за всю жизнь, или не исповедовать перед причастием вовсе. С другой стороны, Лютер рекомендовал пасторам разговаривать предварительно с каждым, кто намерен причащаться (сложно сказать, имеется ли в виду исповедь, но, скорее всего, речь идет о приезжих людях, которых пастор видит впервые)¹⁹⁷⁶. Однако, можно обратить внимание на то, что в чине мессы, составленном самим Лютером, нет обряда исповеди и отпущения. Впрочем, позднее ряд лютеран настаивал на частной исповеди перед причастием.

Говоря о литургии древней Церкви, лютеране не прочь похвалить православное богослужение: «их сосредоточенность на откровении трансцендентного Бога через воплощение вечного Слова, а также на значимости воскресения Господня .. – это живое напоминание о преобладающем типе мышления ранней Церкви. Диалогический характер восточного богослужения, его проникнутость радостным благоговением, его мистицизм, пронизанный духом Иоанна Богослова, его признание власти сверхъестественного в повседневной жизни, обширность его заступничества за людей в любом положении, его преподание причастия под обоими видами и широкое употребление гимнов – все эти черты свидетельствуют о коллективном характере раннего христианского богослужения»¹⁹⁷⁷. Такие слова не часто услышишь от протестантов, особенно от баптистов или пятидесятников. В устах последних такие слова, как правило, исключены. Но тут же лютеране добавляют «ложку протестантского дегтя»: оказывается у православных слишком много символизма, внешних эффектов, а еще они молятся святым и за умерших. Но если лютеране увидели у нас дух раннего христианства, то разве в ту эпоху не молились святым, и не поминали усопших? Забавно читать, что лютеране восстановили евангельский дух, который в какой-то степени свойственен восточной литур-

гии: посмотрите на портреты Лютера, - вы видите в этих изображениях «восстановленный евангельский дух»?

Как бы там ни было, но нужно отметить, что лютеранам вовсе не хочется выглядеть разрушителями Церкви и ее богослужения. Большинство протестантов этот вопрос вообще не волнует: ну и что с того, что истинных христиан не было 18 веков? – скажет адвентист или пятидесятник. Ну и что с того, что наши службы не имеют никакого отношения к службам Церкви? Людям весело, - это главное. Лютеране, к счастью, мыслят по-иному: «Изучая средние века, мы должны помнить, что они представляют собой часть истории нашей Церкви. Лютеранская церковь – это не творение 16 века. Она является итогом реформации и очищения исторической Церкви. Мы – лютеране, но прежде всего мы христиане. Многим из наших ценностей в вопросах веры, богослужения и жизни мы обязаны бережному сохранению и творческому обогащению этих ценностей в Средние века. Как доброе, так и дурное в том времени принадлежало нашим духовным отцам. Мы не можем отнять у них этого даже если бы захотели, ибо мы обязаны возводить историю нашей веры и нашей церкви через средние века к ранней церкви, а через нее к апостольским временам, а через них к Самому Господу»¹⁹⁷⁸. Это замечательно, хотя вместо апостольской преемственности духа и благодати, лютеране предлагают более чем сомнительную «историческую» преемственность. Они говорят, что нужна была реформация, а не творение заново. Они стремятся доказать: мы не сектанты, мы не хотели отрываться от Церкви, мы хотели, как лучше.. Но ведь нельзя «реформировать» Святой Дух или Господа Иисуса Христа. «Реформированный Христос» - это антихрист. И то, что писали лидеры реформации 16 века о Церкви, заставляет думать, что Святой Дух отошел от Церкви чуть ли не в апостольскую эпоху.

Конечно, можно подчеркивать консерватизм Лютера. Например, до 1523 года он не предпринимал реорганизации мессы, пока не был составлен новый чин латинской мессы. За образец был взят чин из Августи-нианского служебника. Естественно, отменены все праздники святых, которые не упомянуты в Писании, как и молитвы святым. Не упоминается о евхаристическом жертвоприношении, поскольку Лютер не видел в нем ничего, кроме католических «спекуляций благодатью». Подчеркивается «евангелическая свобода»: свечи и одеяния могут употребляться, а могут быть исключены (видимо, чтобы примирить консерваторов и радикалов в собственных рядах). В 1526 году была опубликована «Немецкая месса» Лютера, носившая более радикальный характер и составленная ради необразованных мирян. Даже современные лютеранские авторы считают текст этой мессы не очень удачным и не слишком «историчным». Хотя по сравнению с Кальвином и Цвингли Лютер кажется средневековым консерватором. Характерно замечание, что сведение воскресной службы к проповеди с редким совершением причастия, которое практиковалось в лютеранских церквях в 18 веке, больше похоже на практику реформатов, чем на Лютера¹⁹⁷⁹.

В то же время, наряду с радикализмом, были и движения в сторону Рима. Скажем, один из лютеранских уставов, так называемая «Бранденбургская марка» (1540), иногда называют «полукаатолическим». В нем предлагалось сохранить все старые церемонии, которые «не противоречат» Евангелию, поэтому обрядность этой литургии «наименее лютеранская». Очень большое значение придается исповеди. Причастие должно проводиться каждый день в крупных городах и раз в неделю в малых городах и деревнях. По сути, допускается причастие и после литургии. Если человек серьезно болен, то священник, в стихаре и с ризничим, со светильником и колоколом, может отнести ему причастие непосредственно от алтаря по окончании службы и причастить его дома после исповеди. Погребение мертвых в этом уставе включало в себя процессию к могиле с крестом и свечами. Как видим, здесь дух Рима во многом еще не устранен, хотя догматика, конечно, лютеранская. Но именно поэтому в таких регионах как Саксония, Нюрнберг и Мекленбург, одеяния свечи, литургические цвета, григорианское пение, пение священника сохранялись вплоть до начала 19 века. Средневековый дух чувствовался и в богослужении шведских лютеран. Например, так называемая «Красная книга» 1576 года, составленная королем Иоанном III содержала множество средневековых форм, будучи в явной близости к римской мессе. Она была отвергнута шведской церковью через 17 лет. Современные лютеранские исследователи считают эту службу «нелютеранской» по духу: «Поклоны, целование, повторение про себя заступнических молитв в каноне – все это едва ли нравилось людям, которые каждодневно возрастали в величественном, простом, мужественном, пылком духе Лютера»¹⁹⁸⁰. Интересно, что вскоре, после отвержения этой, слишком проримской литургии, при короле Карле IX была предложена прокальвинистская редакция литургии. Слово «месса» было заменено на «вечеря Господня»; слово «алтарь» было сохранено, но священник назывался «проповедником»; вместо слов «Его драгоценные Тело и Кровь в хлебе и в вине» были слова: «Таинство Его драгоценного Тела и крови с хлебом и вином»; в этой службе нет литургического Евангелия и нет никакого признания литургического года. К счастью, эта служба была отвергнута шведскими лютеранами.

Любопытно сравнение англиканской литургии с лютеранской. Различие сразу же проявляется в том, что литургическая реформа лютеран вносила четкость в доктринальные вопросы, но оставляла большую свободу в богослужении. Англиканская «Книга молитвы» была в первую очередь служебником, где были четко очерчены именно вопросы богослужения. Т.е. единство лютеран достигалось скорее в вопросах веры, а единство англикан – в вопросах литургии. Это доказывает, что лютеране изначально проводили строгое догматическое разграничение, отделяя свой протестантизм от Рима. Англикане допускали в этой ситуации больше неопределенности, выдвигая на первый план не столько единство веры, отделяющее их от Ватикана, сколько внешнее единство богослужения. Последнее было связано с концепцией церкви, более близкой католической, чем протестантской. Англиканский епископ Кранмер, реформировавший богослужение этой церкви, свободно вводил в английскую литургию черты из лютеранских уставов, равно как материал из греческих и мозарабских источников. Им был принят ряд предложений, которые были изложены кардиналом Киньоном в его реформированном бревиарии 1535 г. Если Лютер отвергал канон мессы, то Кранмер составил новую объемную молитву освящения хлеба и вина. Лютеранские литургисты отмечают, что по сравнению с их литургией, в англиканской «Книге молитвы» мы находим жертвенную концепцию богослужения. Ее утренняя и вечерняя молитвы напоминают о монашеских идеалах, т.к. в них сделан акцент на ежедневной службе и на использовании полной Псалтири в качестве молитвенной жертвы Богу. В причастии акцент сделан на приношении освящаемых Даров Богу и предоставлении «нам самим, нашим телам и душам разумной службы», а не на даровании Богом прощения и мира, как у лютеран¹⁹⁸¹. Нормативная воскресная служба у англикан по-прежнему имеет много заимствований из монастырских служб часов. Первая редакция «Книги молитвы», несмотря на протестантские черты, имела много средневекового, что неприемлемо для лютеран: помещение облат в чашу, поминовение Девы Марии, молитва за умерших и сохранение Даров для больных. Т.к. порядок молитвы влияет на порядок веры, то можно сказать, что и сегодня англикане не вполне «вмещаются» в протестантизм, в отличие от лютеран, которые остаются его «правым крылом».

Между тем, в лютеранстве возникло пиетистское движение, которое сами лютеране считают «наводнением кальвинизма» на территории лютеранства. Богослужение в церкви заменялось встречами на дому. Борьба за личное осознание обращения приводила к недооценке таинств. Общая молитва церкви заменялась импровизациями священников и прихожан. Вместо хоралов возникло нечто, напоминающее оперные арии. Причастие преподавалось на реформатский манер – 4 раза в год. Позднее пиетизм смешался с рационализмом. В 1808 году пастор Христиан Зинтенис опубликовал свой сборник проповедей, в котором читаем: «Поступим подобно апостолам и не пойдем к алтарю для получения таинства, но сами принесем к нему наше таинство .. За этим столом, посвященным Господу, будем есть и пить, исполнившись глубокого чувства! Пусть эти хлеб и вино символизируют для вас смерть Иисуса на кресте; пусть вас глубоко поразят величие и красота, которыми была наделена Его душа, когда ради вашего спасения Он позволил преломить Его Тело и пролить Его кровь и умер на кресте! Так придем же к Нему, как это свойственно добрым людям (!) с пылкой благодарностью .. ешь этот хлеб; да пребудет на тебе дух благочестия со всеми его благословениями. Выпей немного вина; моральная сила пребывает не в этом вине, но в тебе, в учении Бога и в Боге»¹⁹⁸².

Когда вместо причастия вам предлагают что-то вроде «ешь, пей и воздыхай», то вы прекрасно понимаете, что безбожие уже проникло в такую церковь... Сами лютеране говорят, что их церковь в ту эпоху была духовно холодна, если не мертва. Однако не нужно думать, что этот метафизический холод возник только в начале 19 века: он присутствовал уже в 1517 году, в тезисах Лютера. Спустя 300 лет, архидиакон лютеранской церкви в Киле Клаус Хармс, опубликует свои 95 тезисов, где он выступит уже не против папства, но против «папства разума», которое в лютеранстве пришло на смену папству католическому: «Разум безумствует в Лютеранской церкви, срывает Христа с алтаря, вышвыривает Слово Божие с кафедры, бросает грязь в воду крещения, приводит негодных людей в крестные, освящает священников, а за ними и всех прихожан .. Если в 1529 году в Марбурге Тело и Кровь Христа были в хлебе и вине, то они все еще там в 1817 г.»¹⁹⁸³. Хармс, безусловно, прав, но необходимо ответить на вопрос: почему лютеранство за 300 лет превратилось в призрак? Мы все любим ссылаться на дух времени в оправдание наших грехов; но не выразился ли дух времени в самих основах лютеранства?

Современные лютеране до сих пор обнаруживают в собственной концепции литургии отрицательные черты. Например, они указывают, что отрицание Лютером жертвенного характера Евхаристии, на практике привело к тому, что в литургии перестал подчеркиваться даже мотив принесения в жертву себя самих, хотя, как мы понимаем, этот мотив противоречит учению об оправдании по вере. Другой проблемой литургии

для лютеран является устранение Лютером евхаристического канона, из которого он сохранил только слова установления. Нынешние лютеранские исследователи смотрят на это так: «Святое Причащение вновь стало Таинством, или даром Божиим, а не жертвой приносимой Богу .. однако богатство и тепло духовного удовлетворения, которое могла бы сохранить более полная литургическая форма, были отчасти утрачены»¹⁹⁸⁴. Странно читать эти слова. Как будто до Лютера причастие не было таинством, а евхаристическая жертва не совершалась Богом. Но здесь лютеране опять смотрят на Рим, и видят в жертвенном понимании мессы идею заслуг, добрых дел и т.д. Но если реформы Лютера так хороши, то почему в самом сердце литургии нет «богатства и теплоты»? Оставление только слов Господа в каноне производит явно католическое впечатление на многих лютеран, поскольку поневоле превращается в аналог «тайносовершительной формулы». Нынешние теологи этой церкви по поводу исчезновения канона говорят так: «Острый нож реформации должен был устранить уродливые наросты римской мессы, но богатства более древних литургий не были ей возвращены. Поэтому операция оставила зияющий след... Центральная проблема лютеранского обряда еще ожидает своего разрешения /../ чрезмерный акцент на словах установления затемняет те вневременные и вселенские качества, которые в основном характерны для лютеранской литургии. Такой акцент четко относит эту центральную и значимую часть литургии к третьей декаде 16 века. Он остро обнаживает личную озабоченность одного реформатора одной конкретной идеей»¹⁹⁸⁵.

К этим словам почти ничего не нужно добавлять. Лютеранство потому и вызывает опасения православных и католиков, что оно до сих пор несет на себе печать озабоченности одного реформатора одной идеей. Сейчас лютеране ратуют за включение евхаристической молитвы в состав канона, и где-то это уже произошло. Но острый нож реформации продолжает свое движение. Причащение и частная исповедь в современном лютеранстве чаще всего находятся в запустении. Консервативные движения в шведском лютеранстве не меняют общей картины. Отвержение молитв святым и жертвенности литургии во многом упразднило ее небесный характер, прервало связь небесной и земной церкви, прижав лютеранство к земле. Быть может, именно поэтому лютеране стали говорить о «невидимости» церкви, что небесное у них отторгается от земного, превращаясь в некую платоновскую идею. О благодатности этой литургии мы можем судить не только по отсутствию настоящего священства, но и по тем богослужебным кризисам, которые часто посещают лютеранство. Конечно, надо учитывать, что лютеранство верит в реальное присутствие Тела и Крови в причастии, и имеет, пусть и искореженную, но литургию. Но это субъективно. С объективной точки зрения, мы должны знать, сколько лютеран все еще верят в реальное присутствие Тела, и как на их желание причаститься Ему смотрит Сам Господь. Последнее нам неизвестно, но «известные данные» говорят против реальности причастия у лютеран. Да, лютеране и сейчас говорят: «в этой святой трапезе мы нашим смертным телом принимаем средство бессмертия»¹⁹⁸⁶, но именно бессмертия сегодняшнее лютеранство не излучает.

7. О РАЗЛИЧНЫХ ВОПРОСАХ

Читая лютеранские догматические тексты, начиная с текстов 16 века, убеждаешься в том, что у лютеран два главных врага — это паписты и кальвинисты. Где-то между ними и располагается само лютеранство. О православии (греческой церкви) лютеране иногда говорят благожелательно, но на деле они очень далеки от православного духа. Иногда может показаться, что из лютеран способны были получить православные, ознакомься они всерьез со святоотеческим учением, почувствуй они «вкус православия». Реальные контакты лютеран с православными при Филиппе Меланхтоне и позднее не дали никаких результатов: лютеране не почувствовали вкус православия, православные не почувствовали вкус лютеранства. Лютеране решили, что перед ними просто экзотический вариант католичества, лишенный «папистских» крайностей. Историк скажет, что греческое православие переживало в ту пору не лучший период, и не смогло явить лютеранам те «богатство и теплоту», которые свойственны христианскому Востоку. Потом русское православие в синодальный период в лице многих академических богословов подпало под власть схоластического очарования католиков и лютеран, заимствуя материал из их догматик целыми главами. Богатство православного богословия опять было трудно ощутить. Если бы..

Рассуждать в сослагательном наклонении необыкновенно легко. Все прекрасно знают, что разрыв одного человека с другим при невозможности помириться, приводит к тому, что позиции каждой из сторон радикализируются. В начале Лютера не устраивали скорее моральный лик католического духовенства, но затем речь зашла о критике догматов. Для сравнения можно вспомнить позицию Эразма, который бичевал

пороки католиков не меньше Лютера, но был против разрыва с католичеством и его догматами. Стало быть, у Лютера изначально все было глубже, чем у Эразма. К тому же, появилось немало поклонников виттенбергского реформатора, и он должен был оправдывать их желания. На свет явилась целая доктрина «оправдания желаний». Обычно любят писать о том, с какой мукой Лютер пришел к этой доктрине. Это верно, но верно и другое: он не мог к ней не придти, заходя в своем антикатоличестве все дальше и дальше. Если люди, шедшие за ним, хотели немедленно избавиться от «католического ада», им нужна была доктрина, позволяющая тут же ощутить присутствие на небесах.

В ранних текстах лютеран еще много неопределенности. Меланхтон в «Апологии» говорит, что «блаженная Мария .. достойна величайших почестей»¹⁹⁸⁷. Но здесь же он приводит историю о том, как в одном из монастырей статуя Девы Марии, при помощи устройства, расположенного внутри, отворачивалась от тех, кто не делал большого подношения, и кивала тем, кто просил о чем-то. Однако разве это опровергает молитвы святым? По тексту сподвижника Лютера видно, что утрачена вера в святых: теперь они называются мертвыми, а как можно молиться мертвым? Понятно, что лютеране не устраивала теория «зачисления» заслуг святых тем, кому их недостает. Но только этим отрицание почитания святых не объяснишь. Здесь явно что-то умерло в сердце: святые «заслонили» Христа, - они должны быть уничтожены. Конечно, образ Бога у католиков был искажен юридическими чертами, что предопределило искажения и в почитании святых (Бог карает, святые любят), но ведь лютеране предложили не менее юридический образ Христа. Бонхеффер говорит: «Какая тяжкая мука – стремиться к общению с Богом, но оказаться немым в присутствии Божьем, ощущать, что всякий зов теряется в собственном Я, что сердце и уста говорят искаженным языком, который Бог не желает слушать. В такой момент мы ищем людей, способных нам помочь, сильных в молитве. Вот если бы кто-нибудь, кто умеет молиться, взял нас в свою молитву, дал бы нам молиться ею вместе с ним, - это бы помогло!»¹⁹⁸⁸.

Но это и есть нужда в святых, которые помогли бы нам молиться, если мы попросим их, и молитвы которых сильны перед Христом. Странно то, что «Книга Согласия» открывается Апостольским Символом веры, в котором сказано: верую в общение святых. Какое же общение святых у лютеран? Смешно читать у современных протестантских авторов, что эти слова обозначают наше общение со святыми на небесах, т.к. мы поклоняемся Богу, и присоединяемся к их поклонению Богу. Если мы делаем тоже, что уже делают где-то вдалеке от нас другие люди, можно ли сказать, что мы общаемся с ними? Конечно, нет. Т.е. лютеране здесь отрицают Апостольский символ, поскольку не верят в реальное общение со святыми. Меланхтон в «Апологии» упоминает, что Бог совершал чудеса на земле через святых. Что же, теперь Он это не делает через них, когда они на небесах? Но ведь они стали еще ближе к Нему. Здесь лютеране сходятся с кальвинистами: у последних Тело Христово удалилось на огромное расстояние от земли, на небеса, и поэтому недоступно нам. Лютеране отрицают такой взгляд на Христа, но принимают его для святых: теперь они очень далеки от нас, и благодать, которую Бог изливает через них, также недоступна, общение с ними невозможно. Правда, лютеране сохранили в своем литургическом календаре праздники в честь новозаветных святых. Есть также день всех святых, а также праздник посещения Девой Марией Елизаветы. Но все это лишь «воспоминания о святых», да и то достаточно редкие. Реформаты поступили последовательнее, превратив причастие в такое же воспоминание вместо реального общения.

Не является случайным и то, что, отвергнув почитание святых, лютеране отвергли и монашество. Это доказывает, что идеал аскетического делания в Боге неразрывно связан со святостью. Нет одного, нет и другого. Хотя лютеране и сохранили ряд средневековых черт в своем благочестии, но в целом они наполнены духом оправдания, а не освящения. Они боятся вступить на путь реального соработничества Богу в деле спасения, поскольку это упразднило бы доктрину оправдания. Можно заметить, что лютеране отделяли раннее монашество от того, с которым они столкнулись непосредственно. Раннее монашество они считали более «чистым», но все равно видели в нем только то, что видел Лютер в своем неудачном монашеском опыте: стремление выслужиться перед Богом. Порой это сводится почти что к пресловутому: ну не нравишься ты мне. Похожие чувства просматриваются и в критике иконопочитания. Интересно, что Десять Заповедей лютеране излагают по католическому счету: вторая заповедь (не сотвори себе кумира) пропускается, считаясь дополнением к первой, а десятая разделяется на две части. Критика иконопочитания у лютеран (напр., у Хемница) разочаровывает: ожидаешь чего-то глубоко интеллектуального, а вместо этого ссылки на нескольких отцов, не признававших почитания икон (скажем, св. Епифаний Кипрский), да заявления о том, что разница между почитанием и поклонением не слишком очевидна. Это же говорил и Кальвин: для тех, кто ненавидит почитание икон и неприятна сама мысль об освящении материи, это, конечно, будет неочевидным.

Лютеране яростно критикуют кальвинистов в вопросе о предопределении и избрании. Этому вопросу посвящен 11 Артикул «Формулы согласия». Там сказано, что «вечное избрание Божие .. не только предвидит спасение и знает заранее о нем – но является также, по милостивой воле Божьей и соизволению Его во Христе Иисусе движущей силой, которая производит, созидает, поддерживает наше спасение, способствует ему и всему, что к нему относится»¹⁹⁸⁹. Перед нами – формулировка предопределения к спасению без всяких заслуг, т.е. предопределение безусловное. В этом же месте «Формула» категорически отрицает, что можно вести порочную жизнь и быть определенным к раю, или всю жизнь каяться, но быть приговоренным к преисподней. Если бы так говорил православный или католик, я поверил бы, что в этих словах раскрывается церковный догмат о предопределении. Но когда это говорит лютеранин, нужно быть осторожнее. Лютеране говорят: спасенные спасены по благодати, погибшие погибли по собственной инициативе. Это, конечно, отличается от Кальвина, который учил предопределению к гибели, но практически неотличимо от вероучения нынешних кальвинистов. Разница только в том, что лютеране приписывают Богу желание спасти всех и признают возможность отпадения от спасения. Это замечательно, но различие скорее в теории. На практике же, если вы допускаете беспричинное спасение, то негласно вы допускаете и беспричинную гибель. В одном из своих трудов Хемниц пишет: «Избрание Божие не следует за нашими верою и праведностью, но предшествует им как причина этих явлений»¹⁹⁹⁰.

Это ничем не отличается от Кальвина, разве что Хемниц допускает возможность отпадения. Более того, Хемниц критикует Кальвина: «Кальвин и прочие утверждают, будто Бог не только поддерживает и сохраняет существующий в природе порядок так, что творения могут действовать по своему собственному разумению .. но еще и так, что незаконные люди не желают, не задумывают, не планируют и не выбирают ничего, кроме того, к чему их побудил Бог .. Кальвин прибегает к следующему парадоксу – все нечестивые и несправедливые поступки людей являются благими и справедливыми деяниями Божьими. На этом основании некоторые люди говорят об абсолютном предопределении, потому что всемогущий Бог, производя какое-то деяние, устраняет во всех людях их собственные намерения, их выбор и их действия .. Таким образом, люди будто бы вынуждены совершать порочные дела по причине Божия всемогущества»¹⁹⁹¹. Критика Кальвина, как видим, достаточно дипломатичная, без эмоций. Но страницей ранее Хемниц говорит, что есть особые деяния Божии, когда Он действует помимо вторичных причин: этими деяниями Он спасает по благодати помимо вторичной причины в виде нашей свободы воли. У Кальвина эти деяния распространяются также на проклятие. Лютеранин думает тоже самое, но говорит: нет, Бог только избрал к блаженству. Но если Он избрал к блаженству без условий, то, стало быть, других Он оставил погибать, и это есть причина их проклятия.

На самом деле, Бог хочет всех спасти, и поэтому все избраны к спасению, и можно сказать, что такое избрание является причиной нашей веры и праведности (при нашем содействии); но окончательно Бог избрал тех, о которых Он предугадал их сердечную веру и сердечные дела. Надо признать, что часть лютеран пыталась смягчить доктрину предопределения (Меланхтон, Хунниус), говоря, что Бог избрал тех, в ком он предвидел веру, но эти попытки рассыпались под ударом молота: всякий, кто читал «О рабстве воли», понимает, что Лютер не учил такому мягкому предопределению. Поэтому неслучайно, что синергисты для лютеран в этом вопросе большие враги, чем кальвинисты. И Лютер, и Кальвин дышат тут одним воздухом: различие только в деталях. Лютеране, как и реформаты, учат о радикальном различии между предшествующей волей Бога и Его последующей волей. Первой волей Он желает спасти всех, но второй волей Он желает проклясть тех, кто не уверует. Иоганн Герхард, знаменитый лютеранский схоласт, говорит, что согласно первому Бог действует как милосерднейший Отец (*benignissimus pater*); согласно второму – Он действует как справедливейший Судья (*iustissimus iudex*)¹⁹⁹². Это то же воскресение манихейства, раздвоение Бога, которое наблюдается и в реформатском учении. Бог никого не желает проклинать, даже неверующих. Он не удовлетворяет Свою справедливость. Но лютеране говорят об открытой воле Бога (спасение всех), и о Его скрытой воле (непонятное спасение части людей и проклятие другой части). Далее начинаются нередкие в лютеранской догматике заклинания над бездной: не спрашивайте, почему одни спасены, а другие обречены.

Я не верю, что Бог решил проклясть Лютера только потому, что не избрал его к спасению. Нет, Бог желал спасения Лютера и делал все, чтобы он спасся. Но Лютер не захотел быть спасенным, не захотел быть первым из грешников, он пожелал быть первым из оправданных. Когда-то, в 1521-1522 гг. он скрывался в Вартбурге, и ему часто являлся дьявол. Легенда приписывает Лютеру знаменитое бросание чернильницей. Через 24 года Лютер скончался. Это заставляет вспомнить историю его современника, доктора Фауста, договор которого с сатаной продолжался как раз 24 года. Я не знаю деталей того, что происходило

с Лютером в Вартбурге, но человек, нанесший один из мощнейших ударов по Церкви, не мог не быть зависим от прародителя зла. В этом смысле он страшнее других лидеров реформации, ибо стал первопричиной и символом разрушения. Справедливости ради скажем, что тогда же, в Вартбурге, Лютер еще был движим и другим духом. В частности, он писал акафист Пресвятой Деве Марии по евангельскому «Величит душа моя Господа». А вскоре, благодаря молитве Божьей Матери он исцелился от дьявольского наваждения¹⁹⁹³. Если бы и сегодня лютеране молились Ей! Но... Сегодня лютеране признают, что «протестантизм представляет собой некую смесь из перепутанных, по сути синкретических направлений, слитых в одну аморфную церквеобразную массу»¹⁹⁹⁴. Это плоды. Но Бог все равно не желает гибели Лютера. Мне сложно говорить о Лютере, но вряд ли кто-то из православных, даже не очень благочестивых, захотел бы видеть в аду Иоганна Себастьяна Баха. Сочинения Лютера жгут душу и могут угрожать ей, но плоды музыки Баха – совершенно иные. В его мелодиях мы слышим порой «Отражение Слез Христа», как назывался пиетистский трактат Рамбаха, который читал Бах¹⁹⁹⁵. Современный философ скажет о нем: «В церкви Сан-Северин, слушая «Искусство фуги» в органном исполнении, я неустанно повторял себе: «Вот то, что *ниис-проверяет* все мои проклятия»¹⁹⁹⁶. Желал бы надеяться, что душа этого великого лютеранина не погибнет*. Неизвестно, где будет Бах, неизвестно, что будет с лютеранами, мы не знаем, что будет с нами. Известно лишь, что спасение – в истинной Церкви Божьей. На все воля Господа, Распятого и Воскресшего.

О богословии Цвингли

Говоря о лидерах реформации, имена Лютера и Кальвина вспоминают значительно чаще, чем имя Ульриха Цвингли, а между тем, вероучение нынешней реформатской церкви обязано ему не менее, чем Жану Кальвину. Читая Цвингли, сразу чувствуешь более радикальный взгляд, чем у лютеран: «Если что-либо показывает цвет Христа, то это происходит из Духа Божия, и не нуждается в именах «отцы церкви», «церковные соборы», «обычаи» и «право, основанное на обычае»¹⁹⁹⁷. Девиз дня: долой посредников! Непонятно только, зачем тогда Цвингли пишет свой труд? Если Святой Дух индивидуально, и без всяких вторичных причин просвещает каждого, то какой смысл читать сочинения швейцарского реформатора? Что-бы лучше понять Евангелие? Но тогда посредники нужны... Можно сказать, что Цвингли выступает против автоматической авторитетности соборов, как это было принято в католичестве, но это не оправдывает его стремление уничтожить главенствующую роль Церкви. О падении Адама он учит в таких же мрачных тонах, как и другие вожди реформы: мы совершенно мертвы, и ничего не можем сделать для своего спасения. Как и Лютер, Цвингли верит, что дела автоматически следуют из веры, как движение в некоем меха-

* Тут можно вспомнить об отношении известного кальвинистского теолога Карла Барта к Моцарту, бывшему католиком. Однажды, 23 декабря 1955 года, Барт написал ему «благодарственное письмо», в котором мы читаем: «Вы находитесь сейчас там, где нет ни времени, ни пространства; ничто не препятствует познанию, и все – в том числе и наши запутанные земные дела – предстает перед Вами в ярком свете истины. Поэтому я ничуть не сомневаюсь, что Вам давно известно, насколько я Вам благодарен. Это чувство я начал испытывать с тех пор, как стал помнить себя; оно свежо и живо во мне и теперь... Начну с извинений. У меня есть... причины просить у Вас прощения. Первая – я принадлежу к протестантам; Вы, кажется, говорили, что мы, протестанты, совершенно не способны правильно понять, что значит *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi* (Агнец Божий, Который берет на Себя грехи мира). Простите меня; возможно, сейчас Вы придерживаетесь другого мнения по данному вопросу. Я не собираюсь мучить Вас богословием; расскажу Вам лучше про нелепый сон, связанный с Вами... Я должен был – непонятно, по какой причине – экзаменовать Вас; к моему величайшему огорчению (я ведь знал, что Вы не должны ни при каких обстоятельствах провалиться). Вы не смогли ответить на мой вопрос, чем догма отличается от догматики, несмотря на то, что я подкашивал Вам и настойчиво пытался навести Вас на мысль о Ваших же (очень мной любимых) мессах. Думаю, лучше нам оставить эту тему и больше к ней не возвращаться... Я могу представить себе лишь в самых общих чертах, как обстоят дела с музыкой там, где Вы сейчас находитесь. Свои предположения относительно этого вопроса я когда-то облек в следующую формулу: я не вполне уверен в том, что ангелы, намереваясь воздать хвалу Господу, играют именно Баха, но я вполне уверен, что друг для друга они играют Моцарта, и Господь радуется, слушая их» (Бальтазар Г.У. фон., Барт К., Кюнг Г. Богословие и музыка. Три речи о Моцарте. - М.: Библиейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. - С.48-49, 51).

Полагаю, что и святые апостолы Христа не сдали бы экзамен по догматическому богословию Барту, и не смогли бы ответить на вопрос о том, чем догма отличается от догматики. Они знали другое, – Бог есть Любовь, – и доказали это своей жизнью и мученической кончиной. Правда Барта здесь в ином: в признании того, что и за пределами твоей церкви есть люди, не чуждые Богу, чье ощущение присутствия Всевышнего способно сопровождать тебя всю жизнь, помогая не сходить с пути истинного. В особенности к этому способны композиторы, поскольку музыка в первую очередь исходит из сердца и потому находится дальше от догматических особенностей того или иного исповедания, чем, например, трактаты по богословию. Я, конечно, имею здесь в виду музыку «литургических церквей» (католики, англикане и лютеране), т.к. музыка радикальных протестантов – из «другого сердца», чем музыка Моцарта, Баха или Генделя. Так, или иначе, но и немалое число православных могли бы написать письма, аналогичные письму Барта Моцарту, – в особенности, Баху. Хотя у меня лично нет уверенности, что последний находится в раю, или что ангелы играют друг другу Моцарта; полагаю, что музыка небес божественна, и все великие композиторы вместе взятые не смогли бы передать нам ее свет; я уверен лишь, что Бог милостив, и лучше нас видит, какой свет несли в мир Бах, Моцарт или Бетховен. Следовательно, нельзя полностью отвергать надежду на их спасение, – все в воле Господней. Так что, хотя уверенность Барта в спасении Моцарта и нельзя разделить до конца, но его чувства, полученные после слушания музыки Моцарта, могли бы разделить многие христиане: «уже много лет каждое утро сначала слушаю Моцарта и только потом... начинаю заниматься догматикой. И еще в одном я должен признаться: если мне когда-нибудь суждено оказаться на небесах, то в первую очередь я спрошу там о Моцарте и только потом об Августине и Фоме, Лютере, Кальвине и Шлейермахере... Нас... протестантов он недолюбливал – ему казалось, что наша религиозность («может быть, в этом и есть какая-то правда, но я этого не знаю») расщеплена, что она идет не от сердца, а от головы. Возможно, именно Цвингли... помог бы ему найти свой собственный, прямой путь к Господу... Однако нет никаких сомнений: Господь всегда имел особое, постоянное попечение об этом человеке; Он открывался ему всю жизнь. «Имеющий уши, да слышит!»» (Там же, С.47, 52-53). Я, разумеется, не могу разделить убеждения кальвинистского теолога, что Фома, Лютер, Кальвин или Цвингли находятся на небесах. Напротив, я уверен, что никакой Цвингли не может помочь обрести спасение в Господе, а как раз наоборот – погубить. Спасение мы обретаем во Христе и Его Церкви. И только Он, по молитвам Своих святых, может спасти те души, которые искренне славят Его, находясь за пределами Его Церкви. В конце концов, и православный не может отрицать, что Бог открывался Иоганну Себастьяну Баху. Кто мы такие, чтобы ограничивать благодать Божью? Посмертная же судьба Баха скрыта от нас: если Господь помилует наши души, мы узнаем и это, а пока нам остается, – молиться о прощении собственных грехов, петь православные гимны, и... – слушать Баха.

низме. Цвингли уверен, что Бог осуждает только грех неверия, но если ты веришь, то прощаются любые грехи, поскольку Бог аннулирует их в моменте обращения. Естественно, что для Цвингли это означает невозможность таинства исповеди в отличие от всех лютеран: если Христос уже освободил от греха, то зачем еще исповедь? Порой кажется, что Цвингли допускает некоторую синергию в отношениях человека с Богом: «если они постоянно обращаются через Иисуса Христа к Богу, они оберегаются Богом через Христа, так что грех им не вредит; ибо лишь только они обращаются к Богу, Он их уже побуждает к этому .. Чем больше увядает наша самоуверенность, тем больше возрастает доверие к Богу. Чем больше в нас доверия к Богу, тем больше и Духа Божия»¹⁹⁹⁸. Однако, здесь речь идет о взаимодействии с Богом уже после получения спасения. Спрашивается, зачем это внешнее спасение без человека, если человек с помощью благодати может сам побеждать грех? Протестантам некогда отвечать на этот вопрос, поскольку они спешат как можно быстрее заполучить спасение, успокоив свою совесть. Остальное неважно.

О Церкви Цвингли учит в духе «невидимости»: пока церковь существует на земле, они никогда явно не собирается. Сказано это, чтобы исключить «посредников», соборы, иерархию. Такая «церковь» напоминает даже не облако, ведь облако – это собранные газы, но нечто мимолетное, ветер. Цвингли говорит, что тот, кто обладает чистой верой в Христа, находится в Церкви. А как узнать, обладаешь ли ты чистой верой? Ссылаться на особое откровение Божье? Но ведь любой сектант скажет, что Бог явился ему вчера, и сказал, что 2000 лет христианства – ничто. Конечно же, Цвингли говорит о проверке нашей веры Писанием. А кто будет проверять? Сам Цвингли и К^о? Кто-то еще? Очевидно, что протестанты не верят, что Бог для спасения своих чад мог оставить им и внешние признаки истинной Церкви. Понятно почему: протестант спасается помимо Церкви, поэтому ему не нужны какие-то внешние признаки, посредники и т.д. Он – сам себе голова. Ему хватает личной уверенности без объективных данных.

Как и Лютер, Цвингли бичует пороки католического духовенства, и страсть обличительства захватывает его: «Бог разрубит их, так же как четвергуют предателя»¹⁹⁹⁹. Видимо, это и есть знаменитый гуманизм Цвингли, о котором так много говорят. Наш герой утверждает, что он не потерпит над собой никакого судью, кроме Писания. Но это только уловка, чтобы не подчиняться никому, кроме себя и собственных толкований Писания. Таких, например, где дверь спасения открывается для тебя навсегда безо всяких усилий с твоей стороны. Знакомая логика: ты веришь, - значит, ты можешь не бояться закона, ибо ты спасен по милости Божьей. При этом Цвингли приводит интересный пример: «если бы некий город запрещал своим гражданам принимать от иностранцев взятки и подарки под угрозой колесования или другой пытки, то этот запрет воспринимался бы, пожалуй, совершенно различно. Одних, не нарушавших его из любви к справедливости и к своему городу, запрет не тяготил бы, ибо даже не будь его, они не брали бы никаких подарков. Но закон ложится бременем на своекорыстных, отчего они оказывают ему сопротивление. Не праведный подчиняется закону, но своекорыстный. Ибо праведный живет в любви к справедливости, без страха и свободно»²⁰⁰⁰. Это правильное рассуждение. Но ведь ниоткуда не следует, что праведники из этого примера уверены в своем спасении, или уверены, что они сами никогда не согрешат. У протестантов здесь наблюдаются следы «коммерческой» логики: ты полюбишь Бога, если тебе даруют гарантированное спасение, и после этого будешь вести себя бескорыстно. Поклонникам реформации не приходит в голову, что любовь к Богу может быть ничем не обусловленной, кроме Самого Бога: ни подаренным навсегда спасением, ни чем-либо еще. Люди не могут понять, что человек может любить Бога и вести себя праведно, боясь только оскорбить Его, не придерживаясь протестантских теорий. Бога просто любят, но могут и отпасть от этой любви, поскольку настоящая любовь всегда добровольна. Истинное спасение тогда, когда на него надеются и бескорыстно любят Господа, а не тогда, когда чувствуют себя спасенными и любят от безнаказанности.

Протестанты всегда были сильнее в критике католичества, чем в положительных доктринах, вот и Цвингли разумно говорит: «О да, ты охотно подаешь пфенниг, и не сожалеешь о нем, но лишь для того, чтобы не бороться со своим потаенным и самым страстным желанием и не искоренять его. Видишь ли ты теперь, в чем состоит обман? ../ Кто подает милостыню только для того, чтобы откупиться от преисподней, подает ее от своего, а не от Христова имени»²⁰⁰¹. Безусловно, внутреннее исправление, которое не рассчитывает на «покупку» спасения лучше, чем внешние дела. Но проблема в том, что протестантская концепция спасения делает внутреннее спасение необязательным: она просто заменяет внешние дела католиков столь же внешним оправданием реформации. Поэтому и таинства Цвингли рассматривает столь же внешне. Ополчившись на жертвенное понимание Евхаристии, он вдруг пишет: «Не следовало ли той же смерти, той же неповторимой жертве, быть для нас, потомков, столь же действенной в вечности?»²⁰⁰². Но на этом и основан жертвенный характер литургии: крестная жертва не осталась в далеком прошлом, но совершается и сейчас за нас и для нас. И суть этой жертвы состоит в отдаче Богом Себя нам, в соединении

Бога с людьми. Под таинствами Цвингли понимает «клятву», «знак» и утверждает, что он признает конфирмацию (миропомазание) как знак. Нет и намек на то, что таинства проводят благодать Божью. Впрочем, этот реформатор верно подметил слабости католической концепции семи таинств: «поскольку ты хочешь обозначить словом «таинство» благословенный или же священный предмет, то таинствами следовало бы считать не только конфирмацию, соборование или посвящение, но и святую воду, ладан, освященные церковью просфоры, пальмовую ветвь»²⁰⁰³. Конечно, нельзя ограничивать Божью благодать. Любой акт освящения, совершаемый Церковью, есть таинство.

Поэтому Цвингли и замечает, что если так, то таинств больше семи. Сам он вообще отрицает освящение материи, считая, что соборование (елеосвящение) – это просто молитва за больных. Бог не сообщает Свои дары через материю, и не преобразует ее, поэтому невозможны таинства как сосуды благодати. Т.е. имеет место известный протестантский «платонизм», попытка выбросить материю за пределы Божьего спасения: они считают, что духовное (благодать) при соединении с материальным попадает как бы в «темницу» (по Платону) и «охладевает». Но этим протестанты превращают Церковь, которая является непрерывным Боговоплощением, рождением и воскресением Иисуса, в церковь, которая непрерывно «развоплощает» Христа, непрерывно отрицая присутствие Господа в таинствах, непрерывно отвергая соединение человеческого и божественного в церковной жизни. Если нет необходимости в истинной святости, т.к. ты уже обладаешь юридической святостью, то нет и необходимости в истинном соединении с Богом. Цвингли превращает все таинства в обряды, а Лютер – большую их часть: конечно, Цвингли логичнее, – если начал дело, не останавливайся.

Как и следовало ожидать 6 главу Иоанна Цвингли понимает аллегорически, как веру в Иисуса Христа, которая спасает грешника. Плоть Христова не животворит. Этот человек убежден, что если идти на причастие с верой в Христа, то оно принесет много пользы. Но при чем здесь хлеб и вино? Как протестантская вера в Господа сочетается с поеданием хлеба и выпиванием вина? Никак. В этом и состоит их грех. Тем не менее, Цвингли логичней Лютера и не пытается совместить средневековый сакраментализм с протестантским спасением. Это не мешает ему расточать похвалу виттенбергскому вождю: «Лютер – превосходный воин Бога, исследующий Писание столь серьезно, как не делали этого на земле уже тысячу лет»²⁰⁰⁴. Вот это да! Вся святость Церкви повергнута в прах перед именем заблудившегося немецкого монаха! Эти похвалы Цвингли говорит еще до Марбурга, где они в 1529г. окончательно разругаются с Лютером по вопросу о причастии, после чего последний будет даже радоваться смерти первого в 1531г., усмотрев в ней наказание Божие. Хотя, какие-то признаки разрыва наблюдаются и здесь. Цвингли считает, что Лютер делает слишком большие уступки католикам по вопросу об исповеди, называя ее таинством. Швейцарец согласен оставить только символическое значение исповеди и говорит, что откровение об этом на него «снизошло свыше». Поэтому он утверждает, что не желает называться лютеранином, поскольку научился истине из Слова Божия, а не из сочинений Лютера.

В принципе Цвингли отрицает свободу человека в выражениях, похожих на лютеровские. При этом он тоже обнажает протестантский тупик: «Почему Бог некоторым дает веру, ясную и непоколебимую, с самого начала, а другим – лишь по прошествии времени, находится не в человеческом, а в Его разумении»²⁰⁰⁵. В притче о сеятеле есть объяснение этого: оно связано с выбором самих людей, с влиянием мира. Но для протестанта это действительно полная тайна. У них другие мыслительные ходы. Вот, например, критикуя почитание святых, наш теолог рассуждает: «если блаженные заступаются за нас перед Богом, то это .. потому, что они приняли наши нужды близко к сердцу .. если они приняли наши нужды близко к сердцу, то они не блаженны, ибо сущность блаженства заключается в том, что в этом состоянии нет ни скорби, ни недостатка, ни горя»²⁰⁰⁶. Говоря об адвентистах, уже приходилось иметь дело с подобной логикой. Как же тогда блажен Бог, если люди страдают? Цвингли пытается протащить идею «блаженства без сострадания», но это – эгоизм. Все наоборот: если святые на небесах не принимают близко к сердцу наши нужды, то у них нет сердца, следовательно, они не святые и не могут быть на небесах. Зато понятно, почему Цвингли не желает обращаться к святым: он считает их такими же «беззаботными», как и он сам.

Рассуждая о спасении, швейцарский теолог не делает таких различий между Законом и Евангелием, какие делали лютеране. Он неоднократно называет Закон Евангелием, поскольку Закон являет волю Бога, хотя не отрицает и основного значения Евангелия как благой вести ко спасению. Тем не менее, покаяние у него входит в Евангелие, а у лютеран – нет. Юризм лютеранского оправдания у Цвингли смягчен: вера не только оправдывает, но и делает праведным, т.е. поступающим благочестиво. Лютеранской схоластики оправдания у Цвингли нет. При этом швейцарец более радикален в отношении упразднения поста или власти священника, чем лютеране. Относительно исповеди он не понимает того, что видел даже Лютер: грехи

в этом таинстве прощает Бог через служение Церкви. Но Цвингли во всем видит какие-то особые полномочия и диктат священников, т.е. осуждает именно католическую практику. Согласен он лишь на то, что пастор может давать советы прихожанам, но это даже и не призрак исповеди.

Интересно, что Цвингли допускает моление за усопших, но только ради слабости, поскольку не верит, что состояние усопших может быть изменено по молитвам Церкви. Он пытается выступить против служения Церкви в отпущении грехов, но в то же время выступает за право Церкви отлучать. Но если Церковь должна отсекал от себя грехи, то почему она не может этого делать в таинстве покаяния? Цвингли ратует за передачу полномочий Церкви светским властям: может быть, светские власти будут отлучать еретиков? Такой проект церковной жизни превращает ее в нечто вроде клуба единомышленников, где люди собираются вместе, но никто ни перед кем не держит серьезного отчета, поскольку это не влияет на спасение, а все держат отчет перед Богом. Очень удобно, когда хочется уйти от ответственности. Понятно, что церковь – это не только папа и епископы, не только иерархия, но при этом Цвингли отказывает Церкви в любых объективных признаках, она превращается у него в организм без организации и иерархии. Хотя Цвингли и говорит, что на свете есть совершенно непогрешимая церковь, но он не отвечает на вопрос, где она была до его «прозрения». Говорится о свидетельстве Духа верующему, но кто будет оценивать это свидетельство, не очень понятно. Церковь, которую не одолели врата ада, у швейцарца так же неопределенна, как и его собственное понятие церкви.

В своем «Комментарии к истинной и ложной религии», наш автор пытается детально проанализировать проблему таинств. По мнению Цвингли, таинства не могут быть ни чем иным, как обрядом посвящения или вступления в должность, они не несут никакой очистительной силы²⁰⁰⁷. На следующей странице он заявляет, что таинства суть знаки, которыми человек удостоверяет церковь, что он либо кандидат, либо солдат Христа. Это внешнее удостоверение того, что уже случилось внутри нас. В другом труде он перечисляет «семь сил» таинств: 1. Таинства – священные факты, ибо Христос не только ввел крещение, но и Сам принял его (да, Христос принял крещение от Иоанна, но разве Он причащался Своего Тела?!). 2. Они свидетельствуют об имевшем место событии. 3. Они предстают вместо означаемых ими фактов, отчего и носят их имена. 4. Они очень многозначительно указывают на факты. Уважение ко всякому знаку увеличивается с оценкой предмета, знаком которого он является. Кольцо супруги короля ценится ею не по стоимости золота, но потому что оно – символ царственного супруга, оно бесценно. 5. Это аналогия символов и обозначаемых фактов. Как хлеб поддерживает жизнь, так и душу поддерживает Христос. 6. Они помогают вере и поддерживают ее. 7. Они замещают клятву. Те, кто присутствуют при одних и тех же таинствах, становятся единым народом²⁰⁰⁸. Все это было бы замечательно, если бы Цвингли говорил здесь только о значении обрядности, о материи или теле таинства, о его внешней или чувственной стороне. Тогда можно было бы признать, что он сравнительно неплохо описал психологическое воздействие таинства. Но как же быть с внутренней стороной, с сутью таинства, в общении с Богом, в соединении с Ним? Об этом ни слова. Для нашего теолога вышеперечисленные ощущения от обряда – это и есть суть таинства.

При таком подходе не стоит удивляться, что крещение Иоанна и христианское крещение зачисляются Цвингли с полным правом в один ряд. После воскресения Христа погружение в воду не наполняется благодатью. Ничего не меняется: вода остается мертвой, крещение не содержит ничего божественного. Правда, в одном месте он называет крещение «освящающим таинством», но речь идет лишь о том, что человек отмечается им и считается кающимся и верующим. Цвингли просто говорит, что необходимо только крещение Духом, т.е. момент обретения веры; все остальное – только внешнее запечатление. Аналогично он учит и о таинстве святого причастия. Мы вкушаем сакраментальные плоть и кровь Христа, но это только хлеб и вино. Настоящие Плоть и Кровь Господа – пища веры. При этом Цвингли приписывает Христу богохульные слова: якобы Он сказал, - «Моя плоть бессильна». Швейцарский теолог крайне настоятельно и ожесточенно пытается оторвать Тело Господа от Его Божества, между которыми у него нет никакого общения. Можно понять возмущение лютеран такими фразами. Как и тем, что Цвингли, критикуя своих оппонентов, говорит исключительно о каннибализме, о пережевывании Плоти Христовой, называя причастников «плотоядными чревоугодниками»! И по такой «вере» возможно спасение?! При этом он всячески пытается отождествить свойства Его воскресшего Тела и нашей греховной и тленной плоти. Этот автор договорился до того, что понятие «духовного тела» так же несообразно, как «телесный нрав» или «состоящий из плоти разум»²⁰⁰⁹. А вот апостол Павел считал по-другому (см. 1 Кор. 15, 44). Если угодно, это непонимание природы Воскресения и частичное неверие в него. Ибо воскресение – это не возвращение в земную жизнь, где все остается, как и было до смерти, но преображение человеческой сущности Христа.

Знай это Цвингли, он бы мог постичь, что воскресшую Плоть нельзя пережевывать, т.к. она имеет новые свойства и проницаема для физической материи этого мира.

Разумеется, Цвингли не находит ничего лучшего, кроме как пуститься в безбрежный символизм при толковании слов «сие есть Тело Мое», забывая, что ни Сам Христос, ни апостолы, ни отцы Церкви не видели в этом пустого символизма (в этом смысле лютеране вполне справедливо отвечали ему и детально разобрали вопрос о понимании этих слов Христа). В противном случае и само причастие становится причастием пустоте. Но нашего героя это нисколько не смущает, напротив, – он с безумным энтузиазмом провозглашает это небытие Христа в своих хлебе и вине. Мы едим символический хлеб и пьем символическое вино, чтобы стать символическим Телом Христовым. Не есть ли это вера в символического Христа? Иногда Цвингли, казалось бы, говорит что-то, отдаленно похожее на традицию (хотя бы на Кальвина): «с причастием вкушается – не естественно и по своему существу, но лишь духовно – то природное и субстанциальное тело Христа, с которым Он пострадал и с которым Он теперь сидит на небе одесную Отца»²⁰¹⁰. Но далее он поясняет то же, что и всегда: духовно вкушать Христа – полагаться на Его милосердие и доброту.

Проблему присутствия Тела Господа в причастии Цвингли решает просто: бесконечна только божественная природа Христа, но Его человеческая природа не бесконечна, следовательно, она конечна. Только божественность неограниченна. Тело Христово ограничено. Христос вознесся на небеса, т.е. Его человеческой природы больше здесь нет. Его Тело не может одновременно находиться во многих местах, тогда и наши тела были бы во многих местах (как будто наши тела абсолютно тождественны Его препрославленному и световидному Телу). Конечно же, все, кто реально причащается Тела и Крови Бога, являются «людоедами». Впрочем, Цвингли не против присутствия Христова во время причастия, поскольку везде, где собираются верующие во Имя Христово, пребывает Он Сам. Но для такого причастия хлеб и вино не нужны, и служить литургию необязательно. Реформатор выражается предельно ясно: Христос отказывает нам в присутствии Своей человеческой природы в причастии²⁰¹¹. Материалистический разум Цвингли может мыслить только по принципу или/или. Так, многие люди не могут принять идею Богочеловечества Иисуса Христа. Они могут мыслить отдельно Бога и отдельно человека, но не их единство в Личности Сына Божьего. Швейцарец мыслит сходным образом. Божественное и человеческое во Христе у него четко разделены: одно не обогащает другое. Поэтому либо вездесущие, либо локальные; либо ограничение, либо необъятность.

Но это неверно, хотя, возможно, это тот случай, когда истина посередине. Ибо воскресшее Тело ни вездесуще, ни физически локально; оно ни то, ни другое вместе; оно ни конечно, ни бесконечно, ни ограничено, ни неограниченно. Наш реформатор слишком физично все представляет, и эти понятия взяты из падшего материального мира. Однако Его Плоть ему не принадлежит. Но в том духовном измерении, в котором находится Тело Христово, весь наш мир как точка, и Его благолепному Телу не нужно перемещаться на огромные расстояния, как нашим телам, чтобы достичь какой-то области пространства. Тело Христово «там», где заканчиваются физические пространство и время, где заканчивается физическое «где». Отныне Его Тело пребывает в духовном «где». От этого духовного «здесь» до физических «здесь» нет пространственных расстояний. Возносясь на небеса, Христос пересекает метафизическую границу двух миров, но не пространственную границу, как между двумя государствами. Если угодно, прославленное Тело Христово на небесах со всех сторон окружено *всеми* точками пространства нашего мира: не так, как тело окружает другое тело, но подобно тому, как тело «окружает» душу, будучи вне души, хотя, что такое здесь «вне» и «в», и в чем различие между ними? Различие в том, что если тело соединено с душой, то оно «в» ней, а если нет, то оно «вне» ее. Так и Тело Христово: если оно присоединило к себе хлеб, то хлеб в нем, а если нет, то хлеб вне его, хотя это различие невозможно уразуметь и выразить в совершенно ясных терминах, т.к. «вне» и «в» здесь не имеют физического смысла вроде: одно «пространство» в другом «пространстве», или одно «пространство» вне другого «пространства». Но хотя Его богоносная Плоть «окружена» всем нашим пространством, она не «растянута» на огромные расстояния, не вездесуща, как божественность, хотя может присутствовать везде, где пожелает Сын. При этом Его Тело имеет обычные «размеры».

Цвингли думает, что в причастии мы видим чувственными очами хлеб и мысленно представляем Тело как обычные предметы сознания. Однако в причастии хлеб обладает реальной, но призрачной предметностью. Хлеб уже не противостоит нам как одна из вещей мира, противоположная мысли своей материальностью. Хлеб только указывает на невидимое Тело Христово, о котором тем более нельзя сказать, что оно – «предмет» вне сознания или внутри его. Хлеб представляет собой Тело Божье, и оно представлено, воплощено в хлебе. Хлеб един с собой целиком в отторжении от своей вещественной плотности. Он теперь не ограничивает сознание, не окружает его плотной непроницаемой массой. Во время литургии, в «месте»

причастия сознание не ограничено ничем, кроме Тела Христова, но это – не внешнее ограничение. Плоть Бога – не внешняя причина сознания, ибо она не «давит» на него как вещи. Сознание, не ограниченное ничем, противопоставляет себя себе, и дистанцируясь от себя, открывает в себе бесконечную внутреннюю глубину – трансцендентальную субъективность. Но это не просто самотождественное «я сознаю, что я сознаю...». В причастном сознании я сознаю, что я сознаю, что *не я* сознаю, но Христос во мне, Богочеловек, «мыслящее Тело Христово». В литургии Тело Христово внутренняя основа нашей мысли, ее причастное бытие. Не Его Тело стало частью нашей мысли, но наша мысль – «частью» Его Тела. Без этого не может быть реального причастия, или оно будет во осуждение. Плоть Бога – не предмет и не внутренний образ сознания, но его трансцендентальный субъект, то, что делает эту мысль причастной мыслью. За всеми чувственными восприятиями этого хлеба причастия есть Тело Христово, всегда совершенно равное себе, «абсолютная предметность», но вместе с тем и абсолютная субъективность. Если угодно, это «вещь в себе», о непознаваемости которой учил Кант. Здесь вещь в себе, Тело Христово познаваемо только сердцем в благодати Божьей: познать, – значит причаститься.

Преложение хлеба в Тело можно уподобить отражению вещи в сознании, или сознания в вещи. Вещь, как и Тело Христово, не осуществляет переход от пространственного «вне» к такому же «внутри». Когда предмет становится предметом сознания, он не исчезает, не покидает свое место, не превращается в мысль, но является в сознании как его объект. Если образ становится вещью, он не превращается в материю, но становится воплощенным образом. Он не перемещается из одного физического места в иное, он остается в своем внутреннем идеальном пространстве, со всех сторон облеченный протяженной материей. Как он «вмещается» в плоть? Он вбирает ее в себя. Портрет человека может быть бесконечно большим, но образ – один и тот же, тех же «размеров». Нельзя сказать, в каком месте материи располагается образ: он «везде», где есть воплощающая его материя, но физически его нет. Однако образ слит с материей так, что зависим от нее: он неделим на части, но т.к. делима материя, это отражается на нем, – если разрезать портрет на части, то каждая часть не будет целым портретом. Но если отделять слои «по толщине» холста, то каждый слой (в идеале) будет «целым портретом». Проблема в том, что хотя образ и идеален, но «одномерен». Тело Христово духовно и «многомерно», поэтому, присутствуя в хлебе, оно не сливается с ним, не зависит от его свойств: если холст можно разрезать только в одном направлении, пытаюсь сохранить в каждом слое целое изображение (что очень трудно), то хлеб можно резать в любых направлениях, и в каждой частице будет целостное Тело Господа.

Мы не говорим, что Тело Христово входит в хлеб и вино. Ему не нужно куда-то входить. Но не потому, что оно вездесуще, но потому, что между миром и небом нет пространственного препятствия, а благодать искупления устранила и метафизические препятствия. У лютеран получалось, что Христос проявляет в хлебе телесное вездесущие, как бы умножает вездеприсутствие в причастии, пронизывает дары Своей Плотью и заполняет мир Телом, охватывает вселенную вездесущей человеческой природой. У нас Он принимает хлеб и вино в Себя. Он не уносит хлеб и вино на небеса в смысле «полета вверх»: просто теперь они являются небесами, Телом и Кровью Иисуса. Тело Христово на небесах и в причастии напоминает о Тэле, которое переходит стену гробницы: оно и здесь, и там, и ни здесь, и ни там, а с точки зрения «вытесняющего объема» вообще нигде: физическое пространство его не ограничивает и не сковывает, но окружает со всех сторон и находится внутри. Весь мир, все его пространство «снаружи» Тела Христова, но поскольку речь идет о духовном Тэле Господа, находящемся не в другой пространственной области, но в трансцендентном «где», то нельзя сказать, что мир «снаружи», ибо здесь разрушена «демаркационная линия» между «снаружи» и «внутри». Оно присутствует в физическом мире, не присутствуя физически, но духовно и благодатно, и мы причащаемся Его Животворящего Тела, т.е. оно отсутствует, не отсутствуя. Это и есть рай в причастии, которого лишает людей Цвингли. Мы не можем причащаться Христу, причащаясь только Его божественности, в отрыве от человечества. Церковь не может быть Телом Христовым, если этого Тела нет внутри нас. Тогда спасение – только мечта.

Интересно, что возражения Цвингли против икон похожи на аргументы византийских иконоборцев: нельзя изобразить Христа как Бога, а изображение одной Его человеческой природы нельзя чтить, ибо этим мы рассекаем Христа. О том, что изображают «Кого», Личность Господа, и поклоняются именно этой Личности, Цвингли забыл. Зато он говорит, что «с помощью деревянной иконы можно развести огонь»²⁰¹², навлекая на себя огонь вечный. Огонь ада навлекается не только этой фразой. Наш автор, говоря о предопределении, предваряет Кальвина: «нарушение супружеской верности или же убийство постольку, поскольку это дело Бога как Творца, Двигателя и Надсмотрщика, не преступление; но поскольку это дело человека – преступление и грех. Ибо Бог не находится под законом, но человек еще и осуждается законом .. И

даже если Он кого-то убивает, лишая жизни посредством разбойника или продажного судьи, то Он грешит не больше, чем когда Он умерщвляет волка с помощью волка или же слона с помощью дракона .. Он не подвержен пагубным соблазнам .. не подчиняется закону, потому что не нужен закон тому, кого нельзя взволновать никаким аффектом .. если человек не может принимать никакого свободного решения, то мы принуждены согласиться, что кражи, убийства и все виды преступлений происходят по божественному провидению»²⁰¹³.

Цвингли добавляет, что Бог не только подгонял убийцу, но и судью, который умертвит убийцу, но это ничего не меняет. Бог не связан с законами, Его воля господствует над Его разумом. Поэтому предопределение – это «свободное распоряжение Бога о нас, независимо от хорошего или плохого поведения»²⁰¹⁴. Все это мало чем отличается от тиранических взглядов Кальвина. И когда Цвингли пишет, что избрание предшествует вере, он тоже предвосхищает дух Женевы. Те, кто отверг зов Евангелия, осуждены. Относительно тех, кто не слышал о Евангелии, Цвингли учит оптимистичнее: он склонен признавать спасение таких язычников, как Сократ и Сенека. Дети христиан избраны к спасению, т.к. наш автор считает, что они лишены первородного греха, и умирание в детстве – особый знак Бога²⁰¹⁵. Чем провинились перед Богом дети нехристиан, Цвингли не сообщает. В целом этот трактат о провидении является апологией воинствующего детерминизма. Бог творит и добро, и преступления, но Его нельзя обвинить во зле, поскольку Он вне закона. Данное богохульство – лишь отражение внутреннего мира протестантов, которые тоже хотят быть вне закона, т.е. не отвечать за содеянное зло. Отсюда их незаконные учения, которые распространяются по всему миру. Хотя общины Цвингли были поглощены кальвинистами, но тот образ Бога и та духовность, которые запечатлел Цвингли, остались жить, поскольку соответствовали разрушительным устремлениям Кальвина.

Еще раз о предопределении

Золотые страницы протестантских догматик написаны на тему предопределения. Вот и сейчас, листая «Систематическое богословие» баптиста Уэйна Грудема, чувствуешь, с какой страстью он отдается данной теме. Автор не кальвинист, но, в конце концов, что такое баптизм как не радикальное крыло кальвинизма? Тем более что в вопросе о предопределении отличия практически незаметны. Говоря о провидении, Грудем не отрицает, что божественная первопричина действует через сотворенные вторичные причины. При этом, конечно же, цитируется одна из любимых протестантами цитат о том, что Бог производит в нас хотение и действие по Своему благоволению (см. Флп. 2, 13). Наш автор тут же оговаривается, что мы действительно определяем происходящие события и у нас есть действительный выбор. Пока все замечательно. Но далее автор приводит пример, иллюстрирующий его понимание провидения: «В пьесе Шекспира «Макбет» персонаж Макбет убивает короля Дункана .. мы можем спросить: «Кто убил короля Дункана?». На одном уровне правильным ответом будет: «Макбет» .. однако на ином уровне правильным ответом .. будет «Уильям Шекспир, т.к. он написал пьесу, создал всех ее персонажей и написал ту часть, где Макбет убивает короля Дункана». Неверным было бы утверждение, что Уильям Шекспир не убивал короля Дункана, потому что его убил Макбет. Неверным было бы утверждать также, что Макбет не убивал короля Дункана, потому что его убил Уильям Шекспир. И то и другое верно. На уровне персонажей пьесы Макбет полностью (на 100%) обусловил смерть короля Дункана, однако на уровне создателя пьесы Уильям Шекспир полностью (на 100%) обусловил смерть короля Дункана»²⁰¹⁶. Сразу же обращает на себя внимание, что эта аналогия довольно рискованна, ведь у персонажей пьесы нет свободы выбора. Говард Маршалл, придерживающийся арминианской позиции, справедливо замечает, что если драматург заставляет в своей пьесе персонажа говорить: «Я люблю моего создателя», то это нельзя назвать настоящей взаимной любовью. Грудем понимает это, но все же настаивает на данном примере. От этого данный пример не становится менее удачным. Мы знаем, литературные персонажи чаще всего имеют совершенно вымышленный характер. Допустим, мы спрашиваем: кто убил собаку Баскервильей? С одной стороны, это Шерлок Холмс, поскольку он сделал это в книге, а с другой – Артур Конан Дойл, т.к. он автор этой повести. Но не спешите говорить, что верно и то, и другое. Строго говоря, оба варианта неверны, поскольку ни знаменитой собаки, ни знаменитого сыщика никогда не существовало. Т.е. литературная реальность носит вероятностный характер, и о ней нельзя высказывать абсолютно объективные суждения. Но даже если речь идет о людях или событиях, имевших место в реальности, то ведь литература все равно живет образами, поэтому никто никого в действительности не убивает. Так или иначе, но если жестко настаивать на приведенном автором примере, то от свободы человека ничего не остается.

Продолжая свои рассуждения, баптистский теолог утверждает, что Бог не совершает непосредственно чего-то дурного, но Он производит то или иное злодеяние (?) через волевые поступки творений. Прямо скажем, называть такую концепцию библейской не поворачивается язык, хотя автор и оговаривается, что Бог не виноват во зле и не радуется злу. Приведенные библейские цитаты не убеждают хотя бы потому, что здесь почти забывается об их *богоприличном* толковании. Например, Грудем трактует 1 Пет. 2, 8 как предопределение Богом преткновения и непокорности грешников. Как и следовало ожидать, в ответ на обвинения в том, что данная концепция делает Бога причиной зла (см. приведенный пример с пьесой), Грудем бежит в непознаваемое. Дескать, мы не понимаем, как Бог предопределяет наши злодеяния, а ответственность несем мы, Он же остается невиновным. Как настоящий протестант, в качестве последнего довода он ссылается на то, что так говорит Писание. Стало быть, это признание в бессилии: ну не можем мы понять Писание... На самом деле это констатация того факта, что понять и принять кальвинистское предопределение невозможно вообще, если только не наступить на собственное сердце. Впрочем, на вопрос: «кто подставил Жана Кальвина с его учением о предопределении?», у православного нет никакой непознаваемости и может быть лишь один ответ, - дьявол. И никто не дерзнет сказать, что это Господь Бог.

В нынешнюю эпоху кальвинизм стал более осторожным. Вот и наш автор постулирует свободу воли у человека. Собственно, еще Кальвин говорил, что у человека есть свобода, но не потому, что у него есть свобода выбора между добром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению. Понятно, что после грехопадения человек, по мнению Кальвина, творит только зло, т.е. грешит по необходимости, но.. по собственной воле. Как видим, свобода здесь очень даже несвободна. Грудем критикует арминиан, которые отстаивают понимание свободы как наших решений, не обусловленных ничем вне нас. Он говорит, что мы не можем быть свободны в том смысле, что не подвластны контролю Бога. Можно сказать, что в определенном смысле обе стороны правы. Все наши действия находятся «под контролем Бога». Вопрос в том, как это понимать. Следует ли из этого, что все действия нас принуждает совершать Бог? Кальвинисты ответят отрицательно. Тогда означает ли это, что наши действия совершенно независимы от Бога? Все христиане согласятся, что это ложное предположение. Хочется сказать, что здесь есть «золотая середина», но в чем она? Все наши действия совершаются не без Бога. Но если один человек убил маленького ребенка, то каково здесь участие Бога? Кальвинисты скажут, что в некотором смысле ребенка «убил» Бог, но виноват, конечно, человек. Православные скажут, что Бог допустил это убийство, но Он не желал его и заповедал обратное. С последним согласны и реформаты, а вот с «желаниями» Бога дело у них обстоит сложнее. Грудем пишет: «Он может желать, чтобы Его творения сделали нечто, на короткий срок приносящее Ему огорчение, чтобы впоследствии обрести еще большую славу»²⁰¹⁷.

Т.е. наш теолог однозначно допускает, что Бог может желать зла! Интересно, о каком «коротком сроке» идет речь? Разве зло, совершенное Гитлером, длилось короткий срок? Если только по сравнению с вечностью.. Скажет ли кальвинист, что то, чего желал нацистский фюрер, желал Бог?! Следуя Кальвину, баптистский автор различает в Боге две воли: явную и скрытую (эти воли могут называться первичной и вторичной, или как-то иначе, но всегда речь идет о разграничении замыслов Бога и исполнения этих замыслов). Заметим, что первая воля называется *моральной*. А вторая? Если она не моральна, то... Подозрение еще больше усиливается, когда автор настаивает, что слова молитвы «да будет воля Твоя» означают лишь повиновение явной воле Бога, но не Его скрытой воле²⁰¹⁸. Звучит это странно. Получается, у Бога есть воля, которой повиноваться не нужно и даже бессмысленно. По сути признается, что у Бога есть безусловная добрая воля, и другая, из которой нередко вытекает зло. Никто не отрицает, что многие действия Божьей воли скрыты от нас: сама ясность Его действий таинственна. Но его воля едина в желании и делании добра. Чтобы ни говорили сторонники «разнонаправленных волей Бога», но они рисуют образ Бога, Который противоречит Себе. Принять такую доктрину невозможно. Хотя все наши действия и находятся под контролем Бога, но это нельзя понимать как «контроль тоталитарного государства». Мы под контролем Бога, а не под «колпаком у Мюллера». Бог не контролирует нас так, чтобы наши действия были неизбежными, и подчинялись непреложной необходимости. Конечно, все в Его руках, и Он может прекратить любое действие человека в любой момент, но Бог сохраняет нашу свободу, без которой мы не были бы людьми, не было бы добровольного послушания (или послушания). Реформаты, видимо, думают, что во всех наших действиях активным фактором выступает только Бог, действительность наших действий обусловлена только Им. Такой детерминизм сложно называть христианским.

Да, всем известно, что наши действия обусловлены множеством причин. Но чтобы говорить о свободе, нужно подчеркнуть, что эти причины не программируют и не кодируют наши действия, т.е. в нашей воле обязательно присутствует такой необусловленный момент. Бог контролирует и этот момент нашей воли, но

не уничтожает его Своим могуществом. Он управляет всеми событиями, из всего извлекая добро, но Он не направляет наши действия к чему-либо злему. Кальвинисты слишком увлекаются односторонне понятой категорией причинности. Бог – причина всего, но Он не причина зла, ибо зло есть небытие, отпадение от Бога. Небытие же творят существа, противящиеся Ему. Он является причиной их свободы: поскольку же Он причина свободы, то Он не причина зла и тления. У кальвинистов всегда возникает проблема человеческой ответственности в связи с их доктриной. Грудер говорит, что как камень сотворен со свойством твердости, а вода со свойством влажности, так и человек сотворен со свойством ответственности. Сравнение человека с неживыми объектами смущает. Хорошо, пусть так. Но если Бог сотворил человека со свойством ответственности, то Он сотворил Его и со свойством свободы, иначе ответственность теряет всякий смысл. Кальвинисты признают это, но считают, что свобода улетучилась с грехопадением. Это и есть ложь, ибо тогда с человека нужно снять ответственность за свои действия.

Из тупика кальвинизма в этом вопросе пытаются выйти арминиане. Кларк Пиннок прав, когда утверждает, что говорить о желании Богом отпадения людей или о Его предопределении этого события, было бы богохульством. К сожалению, при этом Пиннок отрицает божественное всеведение будущих событий. Арминиане говорят, что Бог не может быть причиной выбора нашей воли и не может планировать этот выбор. Бог лишь отвечает на выбор человека. Кальвинисты отвечают на это, что тогда не все совершается по воле Бога. Думается, что здесь нужно уточнить термины. Поклонники женевского реформатора понимают слова «все совершается по Божьей воле» в духе прямой причинности, обычного детерминизма. Если нечто произошло, – значит, Бог это предопределил и каким-то образом этого желал. Желал ли Бог падения Адама и Евы? Желал ли вселюбящий Господь уничтожения миллионов людей в 20 веке? Большинство христиан ответят: нет! Сказать, что это совершилось по Божьей воле – это означает отвергнуть Христа. Бог желает только добра и спасения. Когда же мы говорим, что все совершается по Его воле, то мы имеем в виду, что Бог желает нашего *добровольного* спасения. В этом смысле *любые* наши действия, поскольку они добровольны, совершаются по воле Бога, но если они злы, то противны Его воле. Бог только допускает их, желая добровольного добра. Тем самым можно сказать, что Бог – причина выбора нашей воли в смысле ее свободы, но Он не причина выбора в пользу зла. Бог планирует наш выбор всегда в сторону добра, но Он планирует и нашу свободу. Если бы не было последнего, то не было бы и добра.

Нельзя сказать, что Бог только реагирует на наши действия. Конечно, Он еще в вечности знал, кто и как будет себя вести. И от вечности Он знает, как Он будет реагировать на наши действия. Но при этом Бог участвует и в каждом действии человека, стремясь направить его к блаженной цели. Здесь возникают две крайности: или Бог совершенно независим от наших поступков (к этому, в конечном счете, сводится кальвинизм), либо Бог слишком зависим от них (к этому склоняется часть арминиан). Но люди не сводятся к бездушным механизмам, а Бог не является лишь «реагентом» на наши поступки. Он ведет творение к Своим целям, хотя оно и сопротивляется этому. Даже зло не может помешать осуществлению Его целей. Таким образом, свобода Бога не связывает цепями нашу свободу, но и наша свобода не упраздняет Его свободных действий. Кальвинисты рассуждают по-другому: если Бог говорит, что наш выбор реален, то он реален. Это напоминает протестантскую доктрину оправдания: если Бог декларирует, что мы оправданы, значит, мы оправданы, даже если это и не так. Грудер полагает, что в Писании сказано, что Бог предопределяет все наши действия, но при этом они добровольны. Конечно, мы не можем понять как это так. Если понимать предопределение в смысле железной необходимости, то о добровольности действий можно забыть. Как кальвинистам совместить несовместимое? Грудер ссылается на Кальвина, который говорил, что люди совершают зло по необходимости, но не против своей воли, без принуждения. Т.е. их принуждает сама воля. Но это просто игра слов. Тогда и падающий камень свободен, ибо он тоже падает по необходимости, хотя и сообразно своей природе, а не против нее. Если зло с необходимостью вытекает из воли, то это не свободная воля, а, скорее, природная сила, наподобие силы тяготения, которая не может выбирать. Люди, как и ангелы, свободны. Даже если дьявол выбирает исключительно зло, то он делает это свободно, а не по некой обезличенной необходимости. У кальвинистов же получается, что волю никто не заставляет выбирать зло, т.к. она сама заставляет человека творить его.

Странно звучат слова баптистского теолога о том, что в мире нет иной реальности, кроме той, которую сотворил или определил Бог. А зло? Все опять возвращается к идее о том, что Бог – Творец зла. Но зло – это отсутствие бытия. Бог творит только присутствие. Зло, как известно, не творят, его вытворяют. Зло – искажение, подделка бытия, и потому оно иллюзорно. Поэтому можно согласиться, что нет другой реальности, кроме сотворенной Богом, т.к. зло не творится, оно лишь извращает творение. Кальвинисты пытаются все непосредственно возвести к Богу, и при этом упрекают всех остальных в слишком человеческой логике. Все

как раз наоборот. Это кальвинисты придерживаются логики человеческого разума. Бог – причина всего, - следовательно, Он причина всех наших действий, их действующий фактор, т.е. Он причина зла. Если Бог свободен, то все остальные не свободны, если же свободен человек, то не свободен Бог. Таков незамысловатый силлогизм реформатов. Эти силлогизмы настолько разрушительны для христианского учения, что даже оппоненты кальвинистов из числа арминиан поддаются их логике, впадая в другую крайность. Например, некоторые арминиане отрицают всеведение Бога, чтобы допустить свободу наших действий. Это происходит потому, что они отталкиваются от волюнтаристского понимания всеведения Бога у кальвинистов. Если Бог все предвидит, то Он все предопределяет, следовательно, все неизбежно и не может произойти по-иному, - так рассуждают реформаты.

В этой цепочке выводов пропущено звено человеческой свободы. Если Бог все предвидит, то Он предвидит и нашу свободу, тем самым, сохраняя ее. Т.е. наша свобода «неизбежна». У реформатов опять проявляется антропоморфизм в рассуждениях. Да, Бог знает все наши действия еще до творения мира. Но мы-то этого не знаем. Вот если бы мы заранее это знали, то это противоречило бы свободе, и наши действия были бы неизбежны в смысле кальвинистской необходимости. Если же это не так, то мы свободно выбираем между разными вариантами. Естественно, человек не абсолютно свободен, но всеведение Бога не программирует его действия, не превращает их в необходимость. Кальвинисты скажут, что они не понимают, как это может быть. И вот здесь можно сослаться на тайну Божьего промысла. Кальвинисты тоже ссылаются на тайну, но делают это слишком поздно. В начале они пытаются рассуждать с позиций греховного разума, и потому учат об абсолютной детерминированности человеческих действий. А потом, не в силах совместить это со свободой воли, объявляют данную проблему неразрешимой для разума. Грудом признает, что кальвинисты не знают ответов на вопросы: 1. Как именно Бог может предопределить зло, добровольно совершаемое людьми, притом что Он не несет вины за это? 2. Как именно Бог может предопределить наш добровольный выбор?²⁰¹⁹ Ловушка здесь в том, что кальвинистское безусловное предопределение делает ответы на эти вопросы в принципе невозможными. В действительности наш разум может лишь отрицать заведомо ложные варианты решения данной проблемы (апофатический подход). Кальвинистский вариант ложен. Но они не сдаются. Скажем, им непонятно, как может существовать зло, если Бог этого не желает? Христиане отвечают: есть свобода воли людей и ангелов. Кальвинисты говорят, что это ограничение всемогущества Бога. Но это дурное понимание всемогущества. Тогда можно сказать, что и десять заповедей ограничивают Его могущество, т.к. Он не может совершать зла. В известном смысле слова, само творение мира – это уже «ограничение» могущества Бога, ведь теперь Он, как правило, действует в рамках законов природы (упорядоченное могущество). Бог может предотвратить любое зло, но Он желает, чтобы Его любили не по необходимости. Грудом считает, что если допустить свободу выбора, то и на небесах есть возможность совершения греха. Его эта мысль ужасает, но не кальвинистов, - нет. Да, возможность отпадения есть и на небесах, но отпадений там нет и не будет именно потому, что люди достигли такой степени свободы в Боге, что всегда будут пребывать с Ним. Такая же свобода и у Бога, Который всегда желает добра и никогда – зла. Но наша ущемленная, несовершенная свобода выбирает, колеблется между добром и злом, пока окончательно не достигнет того или другого. Грудом также спрашивает, как мы можем быть уверены, что Бог победит зло, если есть свобода выбора. Но ведь зло никогда не побеждает, оно всегда проигрывает. Его победа – это уже его поражение, дальнейшее движение к небытию. Кстати сказать, если отрицать свободу, как делают кальвинисты, то почему Бог не уничтожает зло в самом начале, коль скоро Он все предопределяет? Как можно быть уверенным, что Бог победит зло, если кальвинисты считают, что Он предопределяет зло и часто желает его? Православные же уверены, что Бог победит зло, осуждая его на основании нашей свободы и Своей благости. Победить зло может только Бог, Который всегда желает добра и всегда творит его. Бог, Который творит зло, не может низложить его.

Последнее ясно видно в учении кальвинистов об ограниченном искуплении. Они учат, что Христос умер только за предопределенных. Иначе якобы все должны были бы непременно спастись. Т.е. это продолжение доктрины, отрицающей свободу. Православные говорят: Христос победил сатану, но спасение зависит от того, смогут ли люди воспользоваться плодами этой победы. Все могут спастись, но не все спасаются. У кальвинистов коммерческая логика: если Бог заплатил за грехи всех, то все будут в раю, им уже ни за что не нужно расплачиваться²⁰²⁰. О выборе самого человека даже не упоминается. Получается, что если за вас заплатили, то от вас ничего и не нужно требовать: ни веры, ни дел, ни праведной жизни. Если мы рассуждаем в категориях «платы за грех», то ведь человек все равно должен принять эту плату Христа за наши грехи: если он не принял ее, то он осужден. Смерть Христа дарует спасение не безусловно, но в зависимости от наших действий, потенциально. Если же Господь умер не за всех, то, уже родившись, некоторые люди в принципе

не могут спастись, что просто ужасно. И напрасно Грудем говорит, что Евангелие доступно для всех. Если есть изначально обреченные люди, за которых якобы не была принесена крестная жертва, то как им может быть доступно Евангелие и его весть о спасении? Чувствуя это, Грудем даже критикует известного кальвинистского теолога Беркхофа, который говорил, что главный вопрос здесь таков: какую цель ставил Бог, совершая искупление, - спасти избранных или всех? Если Он не ставил целью спасти всех, то как это чудовищно! Грудем даже признает, что в каком-то смысле фраза «Христос умер за всех» верна, если считать, что Христос умер, чтобы дать всем людям возможность воспользоваться предложением Евангелия. Но если Его смерть не за всех, то эта возможность, очевидно, никогда не станет действительностью. Наш теолог понимает, что кальвинистский тезис об ограниченном искуплении может использоваться в проповеди с величайшей осторожностью, т.к. он неизбежно порождает кривотолки: значит, Евангелие для меня закрыто, ведь я могу быть «неизбранным»; я избран, значит, могу поступать, как хочу. В итоге он говорит, что это учение в Писании выражено не очень ясно и не выделяется как доктрина первостепенной важности. Такие многочисленные оговорки лишний раз доказывают, что кальвинистские теологи и сами прекрасно осознают всю сомнительность догмата об ограниченном искуплении, но, - положение обязывает.

Оно обязывает, например, считать, что божественное избрание не базируется на предвидении того, будут ли люди жить по вере, или нет. Никакой причины для избрания в самих людях нет. Это старая песня, которую протестанты поют вот уже 500 лет, но от этого она не перестает быть отвратительной. Где же здесь Божья справедливость? Баптистский теолог говорит, что для Бога было бы абсолютно справедливо всех осудить, т.к. все грешны. Где же тогда Его любовь? Тут кальвинисты говорят, что часть людей Он спасает безо всяких условий. Но почему только часть? Вот как отвечает Грудем: «В человеческих делах мы признаем, что с равными людьми следует обращаться одинаково .. нам кажется справедливым сказать, что если Бог спасет некоторых грешников, то Ему следовало бы спасти всех грешников. Ответить на это возражение можно, только сказав, что мы не в праве навязывать Богу наше .. ощущение справедливости»²⁰²¹. Но откуда у нас это «ощущение справедливости» - не от Бога ли? Или человек «справедливее» Бога?! И что тогда значит Божья справедливость? Что она значит, помогает нам понять заявление Грудема на следующей странице, где он говорит, что для Бога Его слава важнее спасения всех людей. Т.е. даже хорошо, что некоторые не спасены: этим Бог еще более возвеличивает Себя! Мы думаем, что Бог любит людей, но у кальвинистов важнее любовь Бога к Себе, даже если погибнет масса людей. Кальвинистский Бог не являет Свою любовь всем, Он являет многим Свою справедливость, чтобы беспричинно осудить их. Какой кошмар: «Бог-эгоист» вместо Евангелия!

Лицемерие кальвинистского учения о предопределении проявляется и в доктрине призыва к спасению. Они различают евангельский и актуальный (действенный, эффективный) призыв. Евангельский призыв обращен ко всем, и он является внешним или общим. Актуальный призыв является внутренним, частным и всегда действенным. Выходит, что Бог не слишком искренне обращается ко всем, т.к. одним Он сообщает непреодолимую благодать, а другим - нет. Хорошо, что кальвинисты различают евангельский и актуальный призыв: это действительно не по-евангельски, - верить в непреодолимую благодать, беспричинно сообщаемую немногим. Здесь и евангельский призыв превращается просто в повод даровать спасение «избранным» безо всякого намерения даровать его всем. Такова кальвинистская «справедливость», которая прикрывается Евангелием, чтобы спасти не спасающихся, и осудить невиновных. Эта справедливость продолжается в том, что рождение свыше кальвинисты ставят до обретения спасительной веры²⁰²². Конечно, оно связано с актуальным непреодолимым призывом. Как видим, популярное изложение протестантской сотериологии как спасения по вере, является несколько поспешным. Какое же спасение по вере, когда оно совершается прежде веры? Вера здесь – не более как формальный повод поговорить о спасении и его плодах. Мы не верим, - в нас помещают веру, т.е. мы не действуем в вере, как и в наших поступках, - действует Бог, а мы переживаем Его действия и приписываем их себе, поскольку они совершаются в нашей личности.

Призывы верить здесь являются непоследовательными, если Бог сообщает неотторжимую благодать, не ориентируясь на что-то в нас. Евангельские призывы быть настойчивыми в вере для кальвиниста должны звучать странно, если он верит в то, что истинно верующие никогда не отпадут от спасения. Если реформаты верят, что Бог соблюдает «избранных», чтобы они были неотступны до конца, то это равносильно тому, что неизбранных Бог «соблюдает», чтобы они до конца были отступниками. Грудем понимает, что учение о «неотступности святых» порождает великие соблазны: «в некоторых евангельских церквях, вместо того, чтобы преподавать полное и уравновешенное учение о неотступности святых, пасторы иногда преподают неполную версию, в которой говорится, что все, кто однажды исповедал свою веру и был крещен, могут быть «вечно уверенными»²⁰²³. Но такая «неполная версия» как раз наиболее логична с позиций кальвинизма: ты

веришь, т.е. ты уже родился свыше, т.е. у тебя уже есть неодолимая благодать, следовательно, ты не можешь отпасть. Грудом, настаивающий на том, что веру нужно исповедовать всегда, что нужно следить за своей духовной жизнью, отступает от «чистоты» кальвинизма, ибо ставит спасение в зависимость от нашего послушания. Если же спасение не зависит от нашей стойкости в вере, то к чему вообще все требования к духовной жизни? Таков печальный результат кальвинистского догмата о предопределении.

ЛЮТЕРАНЕ И ДРУГИЕ

«Никак не могу поверить, что доктор Лютер женился»..

«А вы не знаете почему?»..

«Потому что она ждала ребенка! Разве вы не знаете, что происходит, если монахиня ждет ребенка от монаха?»

«Не знаем».

«Она родит демона!»

Чарльз Людвиг. Королева Реформации²⁰²⁴

«Что с тобой случилось?» - спросил Лютер..

«Разве ты не видишь, что у меня траур?» - спросила Кати..

«А кто умер?»

«Очень важная персона»..

«Скажи мне, кто?»

«Бог!»

«Ты имеешь в виду Небесного Отца?»

«Да, - она кивнула. - Да, Бог умер. У-М-Е-Р!»

Чарльз Людвиг. Королева Реформации²⁰²⁵

1. Доброе слово и кошке приятно. Тем более, если речь идет о людях. А уж если говорить о добрых словах богословов одного исповедания в адрес богословов другого, то радость тут совершенно особая. Не слишком часто от протестантов услышишь добрые слова в адрес православных богословов. А здесь вдруг читаешь у американского лютеранина Джона Стивенсона такую фразу: «Сто лет назад русский православный богослов Алексей С. Хомяков высказал замечательное предположение, что как только власть Ватикана над его духовными подданными пойдет на убыль, римские католики выкажут откровенно «протестантские» тенденции»²⁰²⁶. Ну когда еще протестант назвал бы критическое предположение о «протестантских тенденциях» замечательным?! Но недолго оставаться удивлению, ибо в следующем же предложении Стивенсон делает характерную оговорку: «Если рассматривать здесь протестантское как синоним реформатского, то Хомяков выступил как истинный пророк, поскольку в прошлом поколении римско-католические богословы устремились в балаган крайней критики и примкнули к самому негативному направлению реформатской мысли»²⁰²⁷. Опять двадцать пять! Конечно, не каждый день лютеранин называет православного истинным пророком, но какой же лютеранин без яростного обличения двух главных врагов – католичества и кальвинизма? Разумеется, автор поправляет Хомякова: русский философ под протестантами имел в виду в первую очередь лютеран и англикан, а затем уж кальвинистов. Впрочем, Стивенсон цитирует Хомякова не по первоисточнику, но со ссылкой на книгу известного православного богослова Американской Церкви отца Фомы Хопко.

Православному в этой высокой оценке Хомякова интересно другое: критика лютеранами Второго Ватиканского Собора и его обновленческих тенденций. Обычно принято считать, что протестанты скорее положительно оценивают этот реформистский собор, поскольку он сближает католичество с протестантскими конфессиями, ослабляя исключительность католичества и провозглашая экуменизм. В современных протестантских догматиках, пусть и нечасто, но натыкаешься на робкие похвалы Ватикану II. Исключение составляют разве что протестантские маргиналы типа адвентистов, для которых папство вещь настолько сатанинская, что любые попытки его реформирования могут привести не к «папству с человеческим лицом», но лишь к очередной хитрой маскировке дьявола. Если же современный послесоборный католицизм протестанты и критикуют, то, как правило, за экуменизм безбрежный - по отношению к нехристианским религиям, совместные служения с их представителями и тому подобные «шалости».

2. Картина выходит вполне постмодернистская: протестантские «консерваторы» против католических «либералов». Как известно, традиционный образ всегда был противоположным: Ватикан как оплот христианского консерватизма против протестантских анархистов и разрушителей. Надо, однако, заметить, что Второй Ватикан чаще критикуют за гиперэкуменизм представители евангелических кругов, которых принято именовать «фундаменталистами». Теологи «старого» протестантизма не так усердны на этом фоне. Тем более замечательно, что довольно известный лютеранский теолог Герман Зассе говорит о революционных литургических преобразованиях в католичестве следующим образом: «Новый *ordo missae* практически уничтожил старую Мессу. Даже истинное присутствие более не кажется само собой разумеющимся .. приходится с изумлением наблюдать за тем, как Св. Цвингли воздают почести у алтаря»²⁰²⁸. Думается, что с канонизацией Цвингли в современном католичестве Зассе явно преувеличивает. Но факт остается фактом: литургические реформы 60-х годов породили атмосферу некоторого двоедушия в догматических вопросах. Конечно же, и сегодня выходит огромное количество католических догматик, в которых реальное пребывание Христа в Евхаристии признается без каких бы то ни было оговорок, как это было и сто, и триста, и семьсот лет назад. Дело в том, что сегодня правильные формулы уже не гарантируют правильной сути. Прежняя нормативность постепенно уходит в прошлое. Ей на смену приходит принцип «чего изволите?». Да, католикам предписано верить, что хлеб – это Тело Христово. Но на многочисленных экуменических форумах можно изобрести массу совместных деклараций с протестантами, не верящими в присутствие Христа в причастии: в этих текстах все будет так размыто, что никто ничего не поймет, и каждый останется при своем мнении. Главное, что все присутствующие верят в Христа. Зачем же их смущать собственной ортодоксальностью?

А тут еще месса стала коротковата, можно и под гитару, - надо же как-то молодежь привлекать. Поститься перед причастием – это пережитки традиционализма. Обрядность попроще, иерархизма поменьше, - вот и славненько. Стараются сделать мессу более доступной и популярной – на этом фоне присутствие Христа отдалается, т.к. больше внимания уделяется человеческому присутствию в Евхаристии, а не божественному. В этом смысле лютеранские критики католических реформ правы. Но эта критика все равно парадоксальна: где это видано, чтобы протестанты критиковали католиков за недостаточное внимание к присутствию Христа в литургии? Лютеране, впрочем, протестанты особенные.. Вот только непонятно одно: зачем же так сильно? Не лучше ли на себя оборотиться? Католики ослабили дисциплину поста, в том числе, и перед причастием: разве это не совпадает с протестантской критикой поста как «законнического» церковного установления? Католичество сегодня подчеркивает участие всех верующих в литургии: разве в этом не проявляется тенденции ко «всеобщему священству», - учению, которое так дорого всем протестантам? А уж стремления «осовременить» богослужение поразили протестантизм заметно раньше, чем католичество: зачем же на зеркало пенять? Посмотрите: католики значительно больше стали уделять внимания проповеди: так не о том же ли учил сам Лютер? Вот и папа Иоанн Павел II еще в 1983 году назвал Лютера свидетелем веры в Иисуса Христа. Что же вам еще нужно?

Этих аргументов достаточно, чтобы показать: католики идут по пути Реформации, только медленнее, и под контролем папы. На что жалуется уважаемый лютеранский автор? Сегодня 90% лютеран принадлежат либеральному крылу, т.е. в той или иной степени отклоняются от догматики Книги Согласия. Сколько из них не поддерживают учение о реальном присутствии Тела Христова, не берусь сказать. Но, видимо, верно такое замечание о нынешнем лютеранстве: «нельзя всерьез спорить с учением Лютера, поскольку лютеранская церковь более не является его носителем. Да и вообще, что такое лютеранская церковь не возьмется ответить никто сегодня. Все больше «дезертиров» уходит из нее»²⁰²⁹. Слишком категорично? Но ведь и сам Стивенсон признает: «Всемирная Лютеранская федерация не отмежевалась от либерального богословия, принятого ВСЦ. В целом мировое лютеранство без ропота отказалось от понимания средств благодати в целом и Таинства Алтаря в частности, которые делали немыслимыми общение между лютеранами и реформатами со времен Марбургского диспута (1529г.) вплоть до недавнего времени .. Немногие сохранившиеся консервативные лютеранские территориальные церкви также не свободны от разрушительных тенденций, поразивших остальное христианство. Будущее покажет, восторжествует ли конфессиональный дух, выражающийся в учении, литургии и сакраментальной практике, над истреблением исконного протестантизма»²⁰³⁰.

Картина впечатляющая и до боли знакомая: маленький островок «исконного» лютеранства в сплошном море отступников. Не будем говорить, настолько это далеко от истины. При всех тех грехах, которые можно встретить в православном мире в современную эпоху, вряд ли справедливо было бы сказать: все православные отступили от собственных догматов, почти никто не исповедует Символ веры; осталась горстка консерваторов, но и они под угрозой. Так думают только сектанты. Но, слава Богу, православные еще не

настолько прогневили Творца. Если же от ортодоксальных лютеран сохранились немногие «традиционалисты», то не означает ли это, что в самих основах лютеранства заложена бомба, которая регулярно взрывается и постепенно превращает здание лютеранства в груды обломков? И потом, не сегодня же началась либерализация лютеранства! А пиетисты, а либералы 19 века: один Адольф Гарнак чего стоит! А Бультман? Не поздно ли мы удивляемся и возмущаемся?

Более ста лет назад известный американский лютеранский теолог Карл Вальтер констатировал: «Все же не только папство наполнило христианскую Церковь своими мерзостями. Как обстоит дело с людьми, в наши дни называющими себя протестантами? Чистое Евангелие изгнано почти из всех церквей и школ. Почти все христианские учителя протестуют теперь скорее против Слова Божия, чем против слова человеческого .. в это скверное последнее время христианство является столь же разложившимся, как иудаизм в период разрушения Иерусалима .. несомненно то, что на большинстве кафедр и алтарей христианской Церкви сейчас царит предреченная мерзость запустения»²⁰³¹. При желании можно привести немало подобных цитат и из других лютеранских авторов. Следовательно, делать из лютеран цитадель консерватизма посреди мерзости запустения остальных протестантов, было бы слишком самонадеянно: в приведенных словах они сами названы «мерзостью запустения». Вопрос только в том, найдут ли лютеране источник отступления от Христа в собственной вероучительной доктрине, или будут искать его в грехах отдельных лиц. Вероятнее, конечно же, второе, но вот проблема: будут ли среди этих лиц вожди реформации, или нет?

3. Критика лютеранами других христианских исповеданий как отступивших от истины, остро ставит вопрос об их конфессиональной самоидентификации. Уже отмечалось, что для лютеран 16 века было 3 главных объекта критики: католики, кальвинисты (реформаты) и многочисленные «энтузиасты» реформации (анабаптисты и т.д.). Об идентификации лютеран в противостоянии с католиками более известно. Стоит коснуться подробнее вопроса о принципиальном размежевании с кальвинистами. Дело в том, что это размежевание не всегда имело место. Речь не идет о многих попытках Меланхтона заключить компромисс с реформатами. Мы знаем, что правая рука Лютера, Филипп Меланхтон, вообще был склонен к компромиссам, в том числе, и с католиками. В данном случае речь идет об унии, причем унии не слишком добровольной. Это так называемая Прусская уния, объединившая под эгидой государства лютеран и кальвинистов более двухсот лет назад в «евангелическую христианскую церковь». Лютеране считают, что тем самым они потеряли свою конфессиональную идентификацию. В связи с протестами лютеран, определение унии было изменено в том плане, что она не предполагает отказа от прежних исповеданий. Герман Зассе констатирует, что «настоящая Лютеранская церковь прекратила свое существование на большей части протестантской Германии с начала 19 столетия, и лютеранство стало не более чем «школой» или внутренней «тенденцией» «евангелической» церкви, включающей в себя как лютеранство, так и реформатство»²⁰³². Но попытки унии всколыхнули конфессиональное самосознание лютеран, и в итоге она постепенно сошла на нет.

Все-таки факт остается фактом: уния между лютеранами и реформатами оказалась возможной и перешла в известную «действительность». Никто же не может себе представить даже во сне попытки унии между католиками и реформатами, или православными и лютеранами! Этот эпизод лишний раз доказывает, что «унии» никогда не бывают успешными: всегда имеет место насилие, и если унии католиков с православными оказывались «успешными», то только благодаря принуждению со стороны католических государств. Если уния лютеран и кальвинистов, в конце концов, распалась, то это означает, что трактовка реформации у этих исповеданий оказалась несводимой к общему знаменателю. Между прочим, Зассе сравнивает антиуниональное движение лютеран с теологией Мелера в католицизме и с трактарианским (оксфордским) движением у англикан, т.е. он рассматривает это как «католическое» движение («к» Церкви, а не «от» нее).

4. Нам здесь интересно то, как обе стороны унии воспринимали друг друга. Упреки кальвинистов в адрес лютеран таковы: «лютеранская церковь.. изолировала себя от других церквей Реформации.. она не осталась на достаточном удалении от Римской церкви и не поняла, что.. ее судьба тесно связана с другими церквями Реформации. Таким образом, Лютеранская церковь заняла промежуточную, неопределенную позицию между двумя этими направлениями. Она не нашла полного и окончательного выхода из католицизма»²⁰³³. Говоря проще, это формулируется так: «Кальвин и Реформатские церкви рассматривают Лютеранскую церковь.. как часть Евангелической церкви, которая прошла только половину пути в отходе от Римского католицизма, и которой нужно помочь в преодолении остатка этого пути, прибегнув к Женевской Реформации»²⁰³⁴. Аналогичные упреки высказывают в адрес лютеран и другие протестанты, наследники радикальной реформации: баптисты и т.д. Характерна эта критика, которой подвергают друг друга протестантские церкви: они регулярно находят у «соседей» «остатки» католичества. Лютеране критикуют кальвинистов за то, что у них неправильное, «католическое» понимание Закона и Евангелия. Кальвинистов не

устраивает лютеранское восприятие таинств. Антитринитарии реформации критиковали всех протестантов за то, что они сохранили «католическое» учение о Троице. Пуританам не нравилось у англикан епископальное, т.е. «католическое» устройство церкви. Баптистам не по душе «католическая» доктрина детского крещения у традиционных протестантов. Пятидесятники не могут разделить антихаризматического, т.е. «католического» отношения к «языкам» у других протестантов. Наконец, адвентисты видят явный «папизм» в доктрине бессмертия души и праздновании воскресенья.

Это очень сильно напоминает известную сказку про деление сыра на равные куски. Вначале откусывают от одного куска, чтобы «выровнять» их, но другой оказывается больше. Потом это проделывается до тех пор, пока сыра не остается совсем. Протестанты так хорошо изгоняют «католичество» друг из друга, что в итоге вообще не остается никакого христианства. Конечно, лютеране скажут, что в этом виноваты все, кроме Лютера; реформаты возразят, что ни в чем не виноват только Кальвин. Но в итоге все согласятся, что, поскольку хуже папы Римского все равно никого нет, то, стало быть, во всем виноваты паписты. Здесь-то и будет достигнуто долгожданное экуменическое согласие. Все же странная это «заповедь»: виноваты все, кроме нас и наших вождей. Странная, и уж совершенно точно не библейская. Как будто играют два избалованных ребенка в то, чей рай лучше, и каждый претендует на то, что только его рай является достаточно реформированным и очищенным от «католического ада». Игра заканчивается тем, что этот «реформированный рай» оказывается преисподней значительно хуже «католического ада».

5. А между тем, лютеране не отвергают упреков в «половинчатом характере» своей реформации. Напротив, они спешат признать их, и поставить себе в заслугу такое положение вещей. Герман Зассе говорит: «современная концепция «Католицизма» как антонима «Протестантизма» - это типичный продукт реформатского образа мышления .. в Протестантизме существуют ереси, которые так же ужасны, как ереси Католицизма. Лютеранская теология отличается от реформатской тем, что она придает огромное значение тому факту, что евангелическая церковь - это не что иное, как средневековая католическая Церковь, очищенная от определенных ересей и злоупотреблений. Лютеранский теолог признает, что он принадлежит к той же видимой Церкви, к которой когда-то принадлежали Фома Аквинский и Бернар Клервоский, Августин и Тертуллиан, Афанасий и Ириней. Ортодоксальная евангелическая церковь является законной преемницей средневековой католической церкви, но не церкви Тридентского и Ватиканского соборов, которые отреклись от евангельской истины, отвергнув Реформацию»²⁰³⁵. Эти слова можно истолковать только в том смысле, что лютеране не хотят быть просто «протестантами», хотя само это название связано именно с ними, - они хотят быть «реформированными католиками» или даже «истинными католиками». Что-то похожее можно увидеть у англикан, которые тоже позиционируют себя как католиков и протестантов одновременно. Другое дело, возможно ли это. Безусловно, не соглашаясь с кальвинистами, следует признать за ними определенную правоту в том, что лютеранство, как и англиканство, - это внутренне противоречивая попытка усидеть на двух стульях, попытка быть уже-не-католиками-еще-не-протестантами. Но лютеран, похоже, это несколько не смущает. Например, как можно пребывать в одной церкви с Фомой и Бернардом, если они, мягко говоря, учили не совсем тому, что проповедовал Лютер? Я даже не собираюсь рассуждать о «если»: можно себе представить, как Фома и Бернард прореагировали бы на реформацию. Зачем говорить о преемственности с католической церковью, но при этом отрицать преемственность с Тридентским и Ватиканским соборами? Ведь Тридентский собор только подтвердил учение средневекового католичества. Понятно, что лютеранам не нравится их осуждение на Тридентском соборе. Но ведь фактически оно уже было осуждено и на католических соборах средневековья, и на Вселенских соборах Единой и Святой Церкви, к которой принадлежали св. Афанасий и св. Ириней. Ибо Церковь никогда не учила спасению исключительно по вере, не отрицала почитание икон и призывания святых, а также, никогда не одобряла многочисленные легионы раскольников.

6. Однако лютеране продолжают героически оборонять свои позиции: «они никогда не признавали своего исключения из католической церкви .. они думали о себе, как о членах католической церкви и настойчиво претендовали на названия «католическая» и «католическое» для своей церкви и своего учения, даже несмотря на то, что им пришлось учредить совершенно другие церкви»²⁰³⁶. Ну да, еще в конце Аугсбургского Исповедания Меланхтон писал, что они не противостоят католической церкви. А в 17 веке сам Иоганн Герхард, один из величайших лютеранских теологов, возражая кардиналу Беллармину, настаивал на названии «католическая» за своей церковью. Но разве дело в названиях? Ведь спор не об именах, а о сути вещей. Если лютеранам так нравится, они могли бы именовать себя не лютеранами, а «евангелическими католиками» или «лютерано-католической церковью», но что это изменило бы? Известно, что монофизитские (нехалкидонские) церкви Востока именуют себя «православными». И что же? Они остаются вне истинного православия.

Названия сами по себе еще не меняют сущности. По сути же лютеране не являются «католиками» ни в «римском», ни в «греческом» смысле.

Можно лишь сказать, что их отрицание католичества является более умеренным, чем у реформатов, не говоря уже о всевозможных «радикалах». Это различие сам Зассе формулирует так: «Доктрину Цвингли о Святом Причастии и его проведении, принятую Цюрихской Реформацией, Лютер не мог рассматривать более Реформацией - в его понимании это была уже не реформация, а революция, не очищение Церкви, а ее разрушение»²⁰³⁷. С этим в принципе можно согласиться, вот только кто и когда провел абсолютно четкую грань между реформацией и революцией.. Ведь и Цвингли, и Кальвин тоже говорили об «очищении» христианства от «папистских мерзостей». Вопрос лишь в том, насколько глубоким было это «очищение». И православные, и католики могли бы сказать, что разрушение Церкви присутствовало во всех без исключения исповеданиях реформации. Все они, от лютеран до анабаптистов, устроили «церквотрясение», - различие только в баллах. Тем самым я не хочу сказать, что отличие лютеран от остальных протестантов является исключительно «количественным». Нет, есть и качественное отличие, но оно порой чересчур преувеличивается лютеранскими авторами.

7. И лютеране, и кальвинисты многообразно и жестко критиковали католическую мессу: они называли ее идолопоклонством и видели в ней обилие мерзостей. Лютер в Шмалькальденских артикулах говорил о «драконьем хвосте» мессы. За этими ругательствами сложно заметить хоть какое-то различие. Разумеется, лютеранская трактовка причастия несовместима с реформатской, но кажется, что в отрицании католичества они едины. Тем не менее, в этом отрицании тоже заметен разрыв. Зассе полагает, что всякий, разделяющий кальвинистский взгляд на мессу как *только* идолопоклонство, должен согласиться с тем, что «истинная Вечеря Господня .. не проводилась ни в одной средневековой церкви; что средневековые соборы, возведенные для проведения мессы, были не чем иным, как храмами идолопоклонников до тех пор, пока последователи Кальвина не избавили их от алтарей и росписей, распятий и витражей, орнаментальных украшений и литургии, цитатников и литургического года, древних кратких молитв и гимнов; и что, за исключением разве что нескольких маленьких групп, христианство более тысячи лет существовало во мраке идолопоклонства, лишённое Святого Причастия. Фактически, тогда было бы логично заключить, что папская церковь, как «синагога сатаны», не имеет абсолютно ничего общего с Церковью Христа»²⁰³⁸.

Под этими словами легко подписались бы и мы, и католики. Этот страх лютеран перед пустотой в течение полутора тысяч лет до Лютера, конечно, вызывает сочувствие. У сектантов, напротив, разрыв вызывает радость: вряд ли мормоны или иеговисты переживают, что много столетий до них христиане веровали в Бога совершенно иначе. К сожалению, и Лютер не всегда был далек от подобных настроений. Например, во время своей знаменитой речи на заседании рейхстага в Вормсе, он утверждал: «Воистину, очень радостно видеть размежевания, разногласия и раздоры, возникающие вокруг Слова Божьего»²⁰³⁹. Да уж, много радости рвать с 15 веками существования христианства.. Апостол Павел, осуждая раздоры в ранней Церкви, нигде не пишет о том, что его радует этот факт: чему тут радоваться?! Однако Лютера все же посещает эта экзатическая радость сектанта, радость от уничтожения..

8. Лютеранам такие мысли, естественно, не придутся по душе. Они не хотят быть «сектой Лютера»: «Если бы .. доктрина лютеранской церкви была бы идентична доктрине Лютера, то наша церковь была бы «сектой Лютера»²⁰⁴⁰. Ну хорошо, добавим еще Мелантона, - ведь и его произведения входят в Книгу Согласия, - называться «сектой Лютера и Меланхтона» будет лучше? Ах, да, мы забыли об авторах «Формулы согласия». Но сколько в ней цитат из Лютера? Разве мнение Лютера о вездесущности Тела Христова не предопределило соответствующее доктринальное положение лютеранской церкви? Как известно, Меланхтон был против этого учения, немалая часть лютеран разделяла его позицию, но все равно «прошла» точка зрения Лютера. И хотя эта доктрина не имеет никакой опоры в традиционном учении Церкви, она осталась официальной только потому, что так сказал «сам» учитель немецких евангеликов. Можно задать вопрос: а в чем лютеранская церковь видит свое несогласие с учением Лютера? Зассе пишет, что его церковь «отреклась только от одного, поистине революционного поступка Лютера, а именно – от сожжения им книг канонического права»²⁰⁴¹. Но это поступки, а как насчет вероучения? Скажем, в Формуле согласия можно прочесть, что «истинное значение и смысл Аугсбургского исповедания не могут и не должны черпаться ни из какого иного источника, кроме как из доктринальных и полемических трудов доктора Лютера»²⁰⁴². В начале 18 века Кристоф Зоннштаг утверждал: «Чем ближе теолог к Лютеру, тем он лучше»²⁰⁴³. После этого несколько странно звучат заявления, что ни одна доктрина не является лютеранской только потому, что ее защищал Лютер. Правда, Зассе осуждает тех лютеран, которые ищут истинную доктрину в каком-то конкретном произведении Лютера, будь то трактат «О рабстве воли» или что-то другое. В связи с этим он говорит: «напри-

мер, если принять за норму теологию «раннего» Лютера, то истинным лютеранином – возможно даже единственным лютеранином – был Кальвин, а Лютер отошел от истинного лютеранства в последующие годы»²⁰⁴⁴.

Видимо под отождествлением Кальвина и раннего Лютера имеются в виду взгляды, изложенные последним в труде «О рабстве воли», где он защищает жесткую трактовку предопределения, и некоторые более ранние труды, в которых Лютер разделяет «знаковую» трактовку таинств, близкую реформатам. Зассе даже говорит, что «поздний» Лютер отказался от работ «раннего» Лютера. Все же, противопоставление раннего и позднего Лютера скорее напоминает полемику марксистов вокруг раннего и позднего Маркса: некоторые из них находят истину в ранних сочинениях, другие в поздних, – например, в «Капитале». Эти дискуссии привели марксистов к тому, что опираться нужно на «всего» Маркса. Так же и здесь: опираться нужно не на некоторые сочинения Лютера, но на все его труды, в которых витает его дух. Различие между ранним и поздним Марксом не мешало марксистам видеть в нем своего идола и гуру. Полагаю, что и разница между ранним и поздним Лютером никак не препятствует лютеранам видеть в нем «столп и основание» своей церкви, практически непогрешимого учителя истины, на которого нужно опираться везде и во всем.

Зассе уверяет: «люди не имели ни малейшего интереса к учениям Лютера как таковым. Они интересовались только учением Евангелия. Учение Лютера было принято не потому, что оно происходило именно от него, но потому, что оно соответствовало Евангелию»²⁰⁴⁵. Хорошо сказано, но верится с трудом. Если так, то почему же тогда портреты Лютера в ту пору изображают сияние вокруг его фигуры? Почему название «лютеранская» все-таки закрепилось за этой церковью, несмотря на возражения Лютера? Например, в сочинении «Против слепого осуждения семнадцати артикулов» (1524) Лютер пишет: «Мы имеем такое позорное и постыдное имя перед миром, какого никто не имел, наверное, тысячу лет. Называя кого-то лютеранином или евангеликом, они считают, что назвали его более десяти раз дьяволом и что ему лежит прямая дорога в ад»²⁰⁴⁶. Может, действительно, лучше не иметь такого позорного имени? Впрочем, в том же 1524 году Лютер высказывался и несколько иначе: «Хотя мне не нравится, что учение называют «лютеранским», а людей «лютеранами» и приходится терпеть, что они оскорбляют Слово Божие моим именем, им все равно придется позволить Лютеру, лютеранскому учению и лютеранам обрести добрую славу. А они со своим учением не устоят и исчезнут»²⁰⁴⁷. Пророчество реформатора не оправдалось: его католические оппоненты не исчезли. А вот лютеранское учение обрело славу: только добрую ли? То, что Лютер не всегда возражал против названия протестантской общины собственным именем, доказывает Карл Вальтер: «Хотя Лютер протестовал против того, чтобы противники называли христиан его именем, он .. предупреждает .. что отказ от его имени явился бы отрицанием божественной истины, если вопрос «Ты лютеранин?» означает не что иное, как «Веришь ли ты в то, чему учил Лютер?»»²⁰⁴⁸. Как видим, скромность не всегда посещала виттенбергского реформатора. Христиане же всегда верят в то, чему учил Христос, и многим из них нет дела до того, чему учил Лютер..

Тем не менее, еще в начале 17 века Филипп Николаи очень удивлялся в связи с тем, что в Голландии немецких «евангелистов» называют «лютеранами». То, что название «лютеране» все же победило, лишний раз доказывает, что именно Мартин Лютер был единственным маяком, лучом света в темном царстве для «реформированных христиан», тем символом, который сплачивал их всех воедино. Конечно, и «Евангелие»! Но и Лютер! И потому – евангелическо-лютеранская церковь. Следовательно, – люди поверили «Евангелию» потому, что поверили Лютеру? И не остается ли главной проблемой лютеранской церкви то обстоятельство, что она до сих пор путает доктрины Лютера и доктрины Евангелия? Наконец, могли ли люди, верящие Евангелию, верить Лютеру, который сам себя назначил учителем и апостолом? Это смущает и Германа Зассе: «из каких чистых слов Писаний он неоднократно получал уверенность в том, что действительно обладает чистой доктриной, по какому праву он провозглашал ее публично? Разве утверждение, которое он постоянно выдвигал против энтузиастов .. тезис о том, что «никто не должен публично учить в церкви .. если он не призван к тому установленным и законным образом», – не применим также и к нему?»²⁰⁴⁹.

Уже при жизни Лютера были попытки увидеть в нем ангела из Откровения (14, 6). Да посмотрите вы на его портреты, – и это ангел?! Кажется, что к ним (особенно к поздним) применимы слова известных сатириков: «Такое лицо бывает у человека, который прожил долгую порядочную жизнь, имеет взрослых детей, пьет по утрам здоровый кофе «Желудин» и пописывает в учрежденческой стенгазете под псевдонимом «Антихрист»»²⁰⁵⁰. Ссылки на слова ап. Павла в 1Кор. 12, 28 о том, что Бог поставил в Церкви апостолов, пророков и учителей, тоже несостоятельны. Ведь Бог поставил учителей именно «в» Церкви, и «через» Церковь, но он не поставил раскольников и еретиков, которые объявили предшествующую историю христианства полной искажений и идолопоклонства. Несмотря на то, что лютеране любят подчеркивать свою преем-

ственность со средневековой церковью, они все равно демонстрируют свой разрыв с христианством «до Лютера»: «после того как западный христианский мир целую тысячу лет, еще со времен Августина, бился над пониманием заявления древнего символа веры .. «..распятого же за ны», Лютер дал ответ»²⁰⁵¹. Да, Лютер дал ответ, и этот ответ породил многочисленные расколы в христианском мире. Лютеране защищаются от этих обвинений по принципу: все раскольники, но мы не раскольники; все еретики, но мы не еретики. Вот характерная цитата: «Как часто Церковь реформировалась «согласно Слову Божьему»! .. Епископальная, или пресвитерианская, или конгрегационалистская политика считались установленными Богом и взятыми из Нового Завета .. Лютеранская Реформация .. не имела ничего общего со всеми этими попытками реформ .. потому что является не чем иным, как новым открытием Евангелия /../ Лютеранская Реформация имеет также мало общего с отделением баптистов, методистов и моравских братьев от Церкви их времен, как она не связана с отпадением от Церкви новатиан, вальденсов и гуситов»²⁰⁵².

Просто детская игра! Все таблицы умножения твердят, что дважды два четыре, но вот появляются люди, которые с радостью делятся со всем миром своим открытием: дважды два - пять! Интересно, что Зассе заявляет, будто одного принципа «только Писание» недостаточно для истинного протестантизма. Он должен быть дополнен принципом «только верой», - и тогда это будет лютеранство. Фактически это признание необходимости в Предании Церкви. Получается, что можно опираться только на Библию, но не придти к учению об оправдании верой? Тогда сама эта опора неверна. И потом, разве остальные протестанты не учат также оправданию по вере? Почему же они отличаются от лютеран? Открещиваться от всякого сходства с вальденсами и гуситами неразумно со стороны лютеран. Все же, они могут считаться предшественниками реформации, не говоря о том, что часть гуситов впоследствии присоединилась к лютеранам. В этих частых заявлениях «мы совсем не похожи на других», чувствуется дух конфессиональной замкнутости и исключительности, тенденция к изоляции, часто являющаяся следствием гордыни.

9. С другой стороны, лютеране уже в своих символических книгах 16 века не были чужды определенного экуменизма. Уже в Апологии Аугсбургского Исповедания дается понять, что истинная Церковь Христова присутствует во всех исповеданиях, но при этом совершенно истинной церковью, по-видимому, является лютеранская. Звучит парадоксально, но лютеране настаивают на этом парадоксе. Правда, присутствие истины в других конфессиях считается ослабленным. Тем не менее, лютеранский теолог конца 16-начала 17 века Филипп Николаи утверждал: «кто-то может спросить, не рассматриваю ли я папство в Испании как прогресс христианской религии и не называю ли я учения Эфиопов и Московитов, запятнанные столь многими ошибками - царством Божиим .. каждый должен видеть различие между средствами, заповеданными и учрежденными Богом .. и случайными ошибками, когда-то совершенными людьми. Святое Писание, Десять Заповедей, Молитва Господня, Таинства Крещения и Причастия - являются средствами, при помощи которых Церковь насаждается и растет. Эти средства неизменны, даже если они преподаются безбожными людьми»²⁰⁵³. Такая точка зрения до некоторой степени основана на доктрине *ex opere operatum*. Таинства совершаются, несмотря на еретичность веры того, кто это делает, и ересь того, кто это воспринимает. Возникает вопрос, какова должна быть *мера* этой еретичности?

Как быть с Евхаристией у кальвинистов, если они отрицают реальное присутствие Христа в ней? Крещение у сторонников Кальвина также лишено сакраментальности: это просто обряд вступления в общину. Но лютеране признают, что одним из признаков Церкви являются таинства: у кальвинистов таинств в строгом смысле слова нет, - есть лишь призраки таинств, обряды без благодати. Какая же там истинная Церковь Христова? Однако лютеранские авторы готовы были признать (уже и сам Лютер) наличие истинной Церкви даже у энтузиастов реформации, поскольку у них есть крещение и слово Божие. Заметим, что речь шла о людях, отрицавших детское крещение и сводивших его к простому обряду. Таинств у них не было, но лютеране и в них видят присутствие Церкви. В это же время лютеранский автор может написать, что за *Ego te absolvo* (я прощаю тебя) средневекового священника он видит Власть Ключей, т.е. таинство покаяния²⁰⁵⁴. На это можно заметить, что у самих лютеран таинство покаяния до сих пор не имеет такого же сакраментального статуса как Крещение и Евхаристия, а на практике в современном лютеранстве частная исповедь встречается нечасто. Где же во всем этом логика?

Скажут: но ведь и православные признают наличие определенных таинств в инославных конфессиях. Да, Русская Православная Церковь признает крещение, миропомазание (конфирмацию) и священство у католиков. Некоторые православные авторы признают и совершение Евхаристии у католиков (хотя, конечно, отрицают возможность причащения у них). У протестантов (напр., у лютеран) признается лишь действительность крещения, но не действительность конфирмации или причастия. Однако при этом православные не считают, что у лютеран тоже присутствует истинная Церковь. Сейчас не время пускаться в длительные

дискуссии по вопросу о границах Церкви. Мне не слишком импонирует доктрина, согласно которой всё за пределами Православия является тьмой и обречено на ад. Разумеется, православное вероучение признает наличие определенного присутствия благодати в инославии. Но православные все же не утверждают со всей ясностью, что католики и лютеране тоже попадут в рай, а лютеране как раз утверждают такую доктрину относительно нелютеран, вплоть до того, чтобы не заниматься миссионерством среди верующих других церквей. Лютеранский схоласт 17 века Абрахам Каловий пытался доказать, что Вселенские соборы предали анафеме ариан и другие ереси, но не церкви, в которых учили эти теологи²⁰⁵⁵.

Утверждение, прямо скажем, странное. Анафематствование ариан или иных еретиков означает, что их общины отлучены от церкви, и не считаются «частью» Церкви Христа (последнее нередко проповедуют лютеране). Каловий даже апостолу Павлу пытается приписать осуждение лжеапостолов, но не их общин. Интересно, куда же должны идти общины, руководимые лжеапостолами, - неужели к истине? Если осуждается ложь учения, то не означает ли это и осуждение лжецеркви, которая основывается на этом учении? Зассе, однако, настаивает: «Присутствие Церкви зависит не от нашей веры и исповедания, но от истинного присутствия Иисуса Христа: *ubi Christus, ibi ecclesia* (где Христос, там и Церковь)»²⁰⁵⁶. В известном смысле это верно: когда мы говорим о совершении таинств, мы утверждаем, что они все равно совершаются, даже если священник недостойн. Но православные тут же добавляют, что таинства совершаются по вере Церкви. А вот Зассе полагает, что Христос присутствует в таинстве, даже если в данной конфессии неправильное представление о нем.

Вопрос в том, *насколько* неправильным должно быть «представление» в той или иной конфессии. Скажем, присутствует ли Христос в крещениях мормонов, мунитов или иеговистов? Наверняка лютеране скажут, что нет. Но ведь присутствие Церкви, как нам говорят, не зависит от нашей веры. Стало быть, не во всякой вере присутствует Христос и есть Церковь. Сегодня стало распространенным утверждение, что, если есть вера в Троицу и в Христа-Спасителя, то можно говорить, что это – церковь и там присутствует Христос. Тем не менее, это не мешает православным не признавать таинств Евхаристии, Священства и Миропомазания у англикан или лютеран. Стало быть, православные считают, что в лютеранских или англиканских рукоположениях Христос не присутствует, - по крайней мере, их пасторы не могут считаться священниками. В связи с этим нельзя говорить и об истинном причастии, а в таком случае о каком присутствии истинной Церкви может идти речь? Нет, православные богословы могли бы сказать, что в протестантизме присутствуют некоторые остатки церковности, - хотя бы потому, что по-прежнему провозглашается Писание. Не было бы чересчур экуменичным и признание определенного присутствия Христа в общинах реформации, поскольку они не до конца порвали с наследием Апостольской Церкви. Но считать эти тысячи осколков частями Церкви Христа, в которых по-прежнему совершаются таинства, несмотря на то, что они отторгают их, отрицая даже само слово «таинство», - это хула на Него.

10. При этом лютеране все равно вызывают сочувствие у православных именно своим недостаточным протестантизмом, попыткой, пусть и частичной, опереться на Предание Церкви. В этой связи интересно, как Зассе описывает впечатление кальвиниста от посещения лютеранских церквей: «Закоренелый сторонник Реформатства .. попадает в чуждый для него духовный мир, когда он вступает в соборы Любека и Роскилле, Тронхейма и Упсалы. Его беспокоят алтари, напоминающие ему «идолопоклонничество» месс, распятия и фрески, являющиеся, в его глазах, нарушением Второй Заповеди. Все это оскорбляет его, точно так же, как оскорбляло его предков, которые однажды «очистили» соборы Швейцарии и, разбив огромное распятие Берлинского собора, утопили его в реке Веселья. Точно так же, как прежние сторонники Реформатства 16 и 17 столетий были чрезвычайно возмущены заутренями и вечернями в лютеранских церквях Германии, соблюдением канонических часов в старых коллегиальных церквях, торжественными мессами в церквях больших германских городов, где нараспев произносился по-латыни Никейский Символ Веры и вводная часть литургии, гимнами и перечислениями дней святых, ризами, ладаном (напр., в Магдебургском соборе) и лампадами (последняя из которых .. погашена .. в Нюрнбергском Сант-Себалде)»²⁰⁵⁷.

Думается, что здесь не только «закоренелый» кальвинист увидел бы явные признаки «папизма».. И православные увидели бы в этом благородные обломки латинской литургии.. Если радикальный протестантизм напоминает выжженную землю, оставшуюся после католичества, то лютеранство – это бледный цветок латинской почвы, который уже не может постоянно цвести, но способен давать иногда потрясающие плоды. В этом смысле в лютеранстве нужно видеть стремление очистить католическое наследие от лжи, но все же не разрушать его, что и вызывает известную симпатию со стороны православных; и собственные измышления Лютера и его соратников, которые привели к серьезной мутации христианского наследия и превращению лютеранства в одну из конфессий реформации. Все это можно охарактеризовать термином «уме-

ренный протестантизм» или даже «позднесредневековый протестантизм». Поэтому реакция представителя такого протестантизма на радикалов и экстремистов реформации предсказуема: «Глубокое изумление, с которым лютеранин взирает на скучную пустоту Базельского собора или собора в Лозанне – соборов, которые кажутся ему пустыми, даже если они переполнены людьми, – это не просто результат эстетического суждения. То, что произошло в этих церквях в эпоху Реформации .. можно было бы еще как-то пережить, если бы это было только лишь варварским разрушением древних форм церковного служения и произведений искусства .. церковь, может, конечно, существовать и без этих произведений. Но, с позиции лютеран – пуританство, разграбившее эти церкви, имело более глубокое внутреннее значение. Это было внешним символом, означавшим, что произошла революция .. с каждым добрым намерением очистить Церковь – что-то разрушалось, как следствие разрушения преемственности Церкви»²⁰⁵⁸.

С мнением о «скучной пустоте» реформатских церквей, безусловно, солидарны и православные с католиками. Правда, нельзя согласиться с тем, что церковь может существовать без изображений, поскольку это свидетельство христианской истины, небесные окна. Вот именно без них и возникает скука, как будто все окна закрыты ставнями. Возникает духота, поскольку не поступает воздух благодати. И потом, если у кальвинистов такие скука и варварство, то, может быть, и не было таких уж добрых намерений реформировать Церковь? Судя по плодам, этими реформаторскими намерениями дорога изначально была вымощена не в рай.. Вышеприведенное суждение лютеранский автор мог бы адресовать и своей собственной конфессии. Да, лютеране сохранили часть внешних символов католичества, но преемственность в символах еще не обязательно означает истинную преемственность. К сожалению, она во многом была прервана. Конечно, когда лютеране критикуют кальвинистов и более радикальные группы реформации, они становятся «католиками», но стоит вспомнить о злостном призраке «папизма», – и приходится быть протестантами и разрушителями. Известный русский поэт когда-то писал «я лютеран люблю богослуженье», – вряд ли бы он сказал так о кальвинистской службе или о «собраниях» всех остальных. Но чем дольше вглядываешься в лютеранство, тем больше замечаешь, что здесь тоже, как и у реформатов, довольно пустоты, пусть она не такая скучная как у сторонников женевского реформатора. Так что лютеране не всегда представляются «обновленными» католиками: им необходимо быть «братьями по пустоте» с другими «детьми и внуками» реформации, периодически вспоминая о своем «римском» прошлом.

Скажем, критикуя реформатскую концепцию причастия, лютеране могут сказать: «любое отклонение от веры в истинное присутствие всего Христа в Святом Причастии приводит к исчезновению веры в Воплощение вечного Сына Божьего»²⁰⁵⁹. Конечно, формально это неверно: кальвинисты официально продолжают верить в воплощение Бога в Иисусе Христе. Но фактически это воплощение, это присутствие Христа в Церкви, ее богочеловеческая реальность, мало учитываются кальвинизмом. У них Бог стал человеком не для того, чтобы человек стал богом. Обожение в благодати кальвинистам просто не нужно, обожающих таинств у них нет. Но ведь и у лютеран ситуация ненамного лучше. Хорошо, когда они говорят так: «Лютеранская Церковь борется против остатков «Протестантизма» в интересах Таинства Алтаря для того, чтобы не пришел день, когда кто-то мог бы сказать, что Католические церкви являются библейскими учреждениями, в то время как мы – просто какое-то «курьезное побочное явление». Если нас обвиняют .. в том, что мы остаемся в Католицизме, мы будем рады принять этот упрек потому, что мы остались в истинном Католицизме раннего Христианства, и что наша церковь в этом смысле действительно является «Католической»²⁰⁶⁰.

Кому же хочется быть курьезным явлением, да еще и побочным.. Но не только же ради того, чтобы не отстать от католиков, лютеране сохраняют учение о Евхаристии? Конечно, кальвинист так не скажет, – у него вызывает ненависть мысль, что он должен быть «католиком». Да еще из-за какого-то «Таинства Алтаря». Он верит в Воплощение Бога, но не настолько, чтобы делать из этого вывод о пребывании Богочеловека Иисуса в Церкви здесь и сейчас во всей Его полноте. Лютеране эту веру вроде бы сохранили (пусть и в усеченном виде), но и у них отрицание реальности Воплощения постоянно вспыхивает. Кто знает, сколько лютеранских пасторов и вообще, сколько лютеран признают божественную природу Христа? Преображающее влияние таинств у лютеран отступает перед доктриной оправдания. Любопытно, как в этой связи говорит о причастии лютеранский теолог Вернер Элерт: «Если бы оно серьезно конфликтовало с доктриной об Оправдании, то неизвестно – смогло бы Оправдание взять верх в этом конфликте, не было бы оно «подавлено» Причастием? Если здесь существует реальное противоречие, то трудно понять, как апостол Павел – первый авторитет в догматике – не заметил его»²⁰⁶¹.

Да, вопрос серьезный, и тот факт, что он периодически возникает у лютеран, должен наводить на определенные размышления. Как видим, Элерт признает, что традиционная трактовка причастия должна была бы «фраздавить» лютеранскую трактовку оправдания. Конечно, ведь нельзя безнаказанно разрываться

между католичеством и наследием реформации. Что-то одно должно победить, и эволюция лютеранства, увы, говорит о наступлении реформации.. К тому же, они сами учат о непрерывной реформации, непрерывном обновлении протестантизма под воздействием Священного Писания. Зачем тогда так настаивать на сохранении доктрины о Причастии? Ее всегда можно обновить под воздействием мира сего.. Кальвинисты и остальные протестанты уже в 16 веке пришли к выводу, что учение об оправдании и католическая сакраментология несовместимы, - и в итоге получился довольно устойчивый и последовательный вариант протестантизма. Оправдание «раздавило» причастие, но это так подходит нынешней эпохе: поменьше мистики и побольше уверенности в собственной святости. Удивление Элерта по поводу того, что сам ап. Павел не заметил противоречия между оправданием и причастием можно объяснить. Он и не мог заметить его, поскольку не учил лютеранской доктрине. К несчастью, лютеране загипнотизированы лютеровским учением об оправдании: вот где личность реформатора определяет все! Так что у апостола Павла нет противоречий: они возникают у Лютера, поскольку вождь реформации не желал расставаться до конца со своим пребыванием в лоне католичества, с его сакраментализмом, - сердце не пускало его к «радикалам», готовым разрушить все до основания.

Противоречивость Лютера приводит современного лютеранского теолога к следующему своеобразному высказыванию: «Поскольку лютеранство представляет собой «евангелический католицизм» .. его парадоксы делают его мишенью со всех сторон»²⁰⁶². Далее следует стандартное перечисление обвинений в адрес лютеранства: для американских протестантов оно недостаточно реформированное, а для католиков, наоборот, слишком реформированное. Автору, по-видимому, не приходит в голову, что уже в самом наименовании «евангелические католики» содержится явное и непримиримое противоречие, т.к. немецкое реформационное движение, как и остальные, было направлено на разрушение соборных начал Церкви, противопоставляя им дух индивидуального протеста, - следовательно, это был разрыв со всякой «кафолическостью», это была бомба, заложенная под здание истинной соборности. На это цитируемый автор не обращает особого внимания. Он продолжает развивать идею, что лютеранство вбирает в себя все лучшее из «протестантизма» и «католицизма», представляя собой что-то вроде «среднего пути»: «Кальвинисты настаивают на спасении исключительно по благодати, проповедуя двойное предопределение; арминиане полагают, что потенциально каждый из нас может быть спасен, подчеркивая таким образом полную свободу воли. Лютеране уделяют больше всего внимания к благодати .. но Иисус умер за всех, поэтому каждый может быть спасен. Лютеранство утверждает лучшее, что есть в кальвинизме и арминианстве, избегая исключительности одних, и склонности к пелагианству других. Харизматы подчеркивают особую роль Святого Духа, как и лютеране, для которых, однако, Дух живет и действует не в причудливых человеческих эмоциях, но более ощутимо и реально в Слове и Таинствах .. Лютеранство, с его таинствами и литургическим поклонением в сочетании с приверженностью Библии и проповеди Благой Вести, могло бы послужить связующим звеном между различными ветвями Христианства»²⁰⁶³.

В общем, с миру по нитке.. Нечто вроде проповеди «золотой середины», хотя из Библии ни в коем случае нельзя извлечь доктрину, что золотая середина – это всегда истина. Например, разве вера в Троицу – это середина между двумя «крайностями»? Уж скорее мусульмане могли бы обвинить христиан в том, что тринитарное богословие – это «компромисс» между язычеством и «строгим» монотеизмом, хотя на самом деле это и совершенно не так. Для православных лютеранская «середина» как раз и является компромиссом между не до конца отброшенным католичеством и идеями радикальной реформации. Разумеется, такой компромисс вряд ли может быть связующим звеном между православными, католиками и протестантами. Попытка объять всех, - от католиков до харизматов, - на деле приводит к тому, что предлагается вариант не приемлемый ни для кого. Соединение несоединимых элементов еще никого не приводило к добру. Это мы и наблюдаем в современном лютеранстве, которое поразил глубокий кризис. Их проповедь «среднего пути» живо напоминает о другом экзотическом ребенке реформации - англиканстве. Заметим, что и англиканство сегодня пребывает в жестоком кризисе, порожденном, без сомнения, внутренними причинами. А причины эти те же, - все та же попытка усидеть на двух стульях.. Лютеранам такое сравнение не нравится: «лютеранская система подобна строению в стиле барокко, которое скреплено строгой приверженностью доктрине, неустанно поддерживающей каждый из ее элементов. Англиканская церковь пытается найти .. нечто среднее между католицизмом и протестантизмом посредством компромисса, всеобщего согласия и терпимости к различиям. Лютеране, напротив, избирают полярность .. Англиканство .. всегда казалось европейским лютеранам всего лишь разновидностью реформированного кальвинизма, поскольку его установки слишком слабы, чтобы признать реальное присутствие Христа»²⁰⁶⁴.

Да, в англиканстве присутствуют серьезные элементы кальвинизма, и оно всегда допускало больше вероучительных различий, чем лютеранство. Но в остальном.. Джин Вейз, описывая свое решение принять лютеранство, пишет: «Пастор в особом одеянии, отпустив грехи, осенил общину крестным знамением. Литургия достигла своей кульминации в проповеди и Святом Причастии, когда прихожане, благоговейно преклонив колена, принимали от пастора тонкие облатки. Нам казалось, что мы вернулись в средние века»²⁰⁶⁵. Но очень похожую картину можно увидеть и у католиков, и у православных. Почему же именно лютеранство? Тот же автор критикует американских евангеликов: «Считается, будто христиане не должны страдать, будто достаточно крепкая вера будет вознаграждена исцелением от всех болезней, процветанием и успехом. Богословие славы столь заманчиво, что жизнь целых церквей вращается вокруг обещаний здоровья и финансового благополучия, основанных .. на ожидании того, что Бог, как золотая рыбка, исполнит все их желания»²⁰⁶⁶. Все это замечательно и почти православно, тем более, что потом Вейз говорит о «богословии креста», о страданиях. Но тут же он отмечает, что хотя лютеране и соблюдают Великий Пост, но они против аскетизма, они уже «святы» и «спасены». Здесь-то и понимаешь, что в лютеранстве привлекает не только литургия, но и этот компромисс с «духом мира сего», от которого очень не хочется отказываться.. Хочется нести крест, но легче: зачем же ругать американских протестантов, которым захотелось слишком легкого креста? Разве не этого так жаждала реформация?!

11. Весьма интересна интерпретация самими лютеранами реформации. Конечно же, они отвергают «героическую» трактовку реформации, - никакого «вождизма», дело не в самом Лютере, а в народном евангелическом движении. Опять-таки напрашивается аналогия с революционным движением: в социалистической «революции» коммунисты всегда предпочитали видеть «восстание масс», но не авантюру группы людей во главе с Лениным. Если никакого вождизма нет, то откуда эти лозунги: «назад, к Лютеру!» или даже «назад, к Павлу!», но не - «вперед, ко Христу!»? Часто предлагается культурно-историческая интерпретация реформации. Незадолго до своей смерти ее довольно четко выразил Гете: «Нам даже не до конца понятно, сколь многим мы обязаны Лютеру и реформации. Мы сбросили оковы духовной ограниченности .. смогли вернуться к первоисточкам и постигнуть христианство во всей его чистоте. Мы снова обрели мужество твердо стоять на Божьей земле и чувствовать себя людьми, взысканными Господом .. И чем решительнее мы, протестанты, будем продвигаться по пути благородного развития, тем быстрее последуют за нами католики. Как только они почувствуют себя во власти .. великого просветительского движения .. они .. должны будут подчиниться ему, и тогда наконец все станет едино. Не будет долее существовать и убогое протестантское сектантство, а вместе с ним – вражда и ненависть отца к сыну, брата к сестре .. Да и все мы мало-помалу от христианства слова и вероучения перейдем к христианству убеждений и поступков»²⁰⁶⁷.

Боюсь, здесь далеко не со всем можно поспорить. Разумеется, с православной точки зрения, нельзя согласиться с этими набившими оскомину словами об «освобождении», «чистоте», «духовности». Но видение реформации как «культурного прогресса», просветительского движения, не так уж далеко от истины. Засе возражает, что не надо, мол, путать Лютера с Эразмом. Согласен, не надо. Тем более что, в конце концов, они все-таки разругались (полемика вокруг вопроса о свободе воли). Но не следует и яростно противопоставлять эти фигуры. Они одинаково ратовали за возврат к «апостольской чистоте». И тот, и другой стремились дать людям подлинное Писание: Эразм издает Новый Завет на языке оригинала, Лютер дает людям Библию на родном языке; и там, и здесь – бегство от Латинской Библии. Что касается вероучительных позиций, то и здесь различия не всегда велики: Эразм тоже мог выступать против схоластики, монашества или почитания святых. Обычно их противопоставляют как «оптимиста» Эразма и «пессимиста» Лютера. Конечно, у Лютера заметно более пессимистическая антропология, чем у Эразма. Но рядить одного в одежды «гуманиста» и «язычника», а другого – в одежды «доброго христианина», - это значит повторять всем известные штампы. Лютер как человек своего времени тоже не был чужд «гуманизма» и «язычества».

Вот его рассуждения из трактата «О рабстве воли»: «все совершается по необходимости .. почему же от нас, христиан, это настолько скрыто, что обсуждать и знать это неблагочестиво, суетно, и ненужно, если об этом говорят языческие поэты и простой народ? Один только Вергилий сколько раз напоминает о роке?! .. «Если зовут тебя судьбы» или «Как сломить жестокую судьбу» .. даже и бессмертных своих богов он подчиняет судьбе, которой неизбежно покоряются и Юпитер с Юноной»²⁰⁶⁸. Читая эти слова, понимаешь, что протестантов недаром упрекали в том, что своим учением о предопределении они восстанавливают античное обожествление рока и вносят языческие представления в понимание Бога. Так что не стоит делать из Лютера такого уж «антиязычника»*. К тому же, разве его правая рука, Филипп Меланхтон, не был извест-

* Вот что по этому поводу писал английский философ Фрэнсис Бэкон: «Лютер .. обнаружив свое одиночество в борьбе против римской церкви .. был вынужден призвать на помощь античность, воззвав к прошлому для того, чтобы составить партию против настоящего. Благодаря этому античных авторов .. начали активно читать и возрож-

ным гуманистом? Тем не менее, это не мешало ему проповедовать пессимистические взгляды на природу человека (лютеране обычно считают, что ренессансный гуманизм и протестантская религиозность несовместимы).

Зассе упрекает Гете в том, что тот смешивает реформацию и ренессанс. В известном смысле это так. Но ведь не один же Гете мыслит таким образом! Это заставляет задуматься над тем, есть ли в данном предположении нечто объективное. Православные видят его в том, что реформация и ренессанс (Лютер и Эразм, если хотите), – это две стороны одной медали, одного явления. А называется это явление – кризис западного христианства. И когда Зассе говорит, что католичество родственно просвещению, не стоит слишком спорить с ним. Нужно просто добавить, что и протестантизм не абсолютно чужд ему, поскольку оба эти направления христианства порождают в своей эволюции (или деградаци?) такое явление как Просвещение. «Раскрепощение» человеческого начала и избавление от средневекового «мракобесия» наблюдаются в обоих случаях. Аскетизм – враг для обеих сторон. Теоретически Лютер ценит разум ниже, чем ренессансные мыслители, но на практике его критика соборного разума Церкви и восхваление разума индивидуального (каждый читает и трактует Библию), безусловно, сближают его с ренессансом, а стало быть, и движением просвещения. Защищая Лютера, Зассе пытается подчеркнуть в нем средневековые черты, резче выявить его «антиренессансную» направленность. Но ведь и Возрождение тоже не было свободно от средневековых импульсов. Недаром же Хейзинга говорил об «осени средневековья». Не говоря уже о живописи (в том числе, немецкой), философская мысль Ренессанса, да и более позднего периода, не может быть ясно освещена без обращения к средневековой схоластике (напр., Декарт и Спиноза). Поэтому не стоит слишком изолировать Лютера от ренессансного гуманизма.

12. Часто приходится сталкиваться с «национальной» интерпретацией событий реформации. Это, дескать, восстание «немецкого» против «римского». Зассе не отрицает, что реформация была национальным явлением: кто же не знает, что Лютер перевел Библию на немецкий язык. Но этим она не ограничивается. Иначе «немецкий народ мог бы выдвинуть весьма серьезные обвинения против Мартина Лютера. Они могли бы осудить его за то, что он был слабым защитником немецкой души и немецкого благочестия, а также вред, который он нанес истинному объединению Германии своим бескомпромиссным отношением к доктринальным вопросам»²⁰⁶⁹. Возражать тут нечего: что правда, то правда. Собственно, Зассе и не опровергает этих обвинений: оказывается, Лютер был не прочь сохранить единство немецкого народа, но для этого пришлось бы идти на компромисс с католиками и кальвинистами, а компромисс истины с ложью невозможен; вот если бы все стали лютеранами (конечно, при этом Лютер был готов на любые уступки, но вот католики и реформаты не хотели его слушать). Все это так, если бы истина была на стороне Лютера. А пока приходится констатировать, что лютеранским учением «отвергается религия величайших немцев. Мейстер Экхарт и Николай Кузанский, Себастьян Франк и Якоб Беме, Лессинг и Гердер, Кант и Фихте, Гете и Шиллер, Гегель и Шлейермахер»²⁰⁷⁰. Любопытно, что подавляющее большинство среди перечисленных лиц, – лютеране. Почему же лютеранская доктрина осуждает выдающихся немцев-лютеран? Не есть ли это обвинение против лютеранства, которое так легко эволюционирует к собственному осуждению? Не слишком ли много «выдающегося» и «немецкого» отвергается доктриной Лютера? И ради чего, – ради истины? Да, только ради своей..

Позиция Зассе способна привести к «антинациональному» взгляду на реформацию. Он риторически спрашивает: что немецкого в догмате о Троице, в халкидонской христологии, в учении об оправдании верой? Вроде бы ничего. Хотя либеральные лютеране (типа Адольфа Гарнака) потратили множество усилий как раз для того, чтобы доказать, что и учение о Троице, и халкидонская христология, да и само Евангелие (от Иоанна) являются слишком «греческими». Возникает соблазн увидеть в лютеранстве что-то исконно немецкое. Не все так просто: вот и лютеранство почему-то утвердилось в странах германской языковой группы, культура которых сходна. К тому же, совершенно случайно эти страны оказались периферией Европы. Так что лютеранство – это немецкое христианство, так же, как англиканство – христианство английское. Думается, что говорить о Лютере только в контексте нарушения религиозного единства немцев было бы некорректно. Порожденный им церковный раскол напоминает нам и о другом: «о духовном расчленении .. Европы .. о раздроблении Протестантства путем вечного его деления на составные части, пока, наконец, это не привело нас к хаосу американского христианства, в котором более двух сотен различных деномина-

дать к жизни .. отсюда уже пошло увлечение их стилем .. восхищение такого рода литературой .. тогда, для того, чтобы увлечь народ .. особенно были необходимы пылкость и выразительность речи на сходках, а это требовало доступного народу красноречия. Кроме того, сказывалось ненависть и презрение тех времен к схоластам .. мало заботившимся об отделке и изяществе речи, поскольку они думали лишь о том, как бы избежать неясности и точно выразить смысл своих положений. А в результате в последующий период большинство уже скорее заботилось о словах, чем о самих предметах, и очень многие больше стремились к изяществу выражений .. нежели к основательности содержания, силе доказательства» (Цит. по изд.: Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. – Киев: Ника-Центр, 2004. – С.281-282). Как видим, Лютер был очень даже ренессансный человек: нужно быть доступнее «языкам», чтобы сокрушить «папство». Для этого языческие авторы весьма пригодились..

ций состязаются друг с другом; о том, что утверждение христианских миссий о несении нами спасительной евангельской истины всем народам дискредитировано размножением противоречащих друг другу учений; о потере власти, пережитой церквями в связи с межконфессиональными противоречиями; о власти, которую государство и другие институты обрели над церквями, когда авторитет последних пошатнулся»²⁰⁷¹.

Лютеранин Зассе прав: тут невозможна никакая защита. Впрочем, защита есть: Лютер «открыл» Евангелие! Вот такая цена за «открытия» одного немецкого монаха.. Все были не правы, он один прав. Один во всей христианской истории. Можно долго обсуждать, что это не так. Подыскивать серьезные научные аргументы. Но к чему тратить слова? Вот эпизод из истории реформации: как известно, Лютер и Меланхтон разрешили Филиппу Гессенскому стать двоеженцем, направив ему соответствующее письмо, которое, кроме них, подписали еще 7 человек. А теперь продолжение истории: «Филипп принял этот документ как разрешение и стал готовиться к вступлению в брак со своей новой любовью, продолжая жить с Кристиной. Более того, у него появились дети от обеих супруг! Вскоре тайна раскрылась, и реформация оказалась под угрозой»²⁰⁷². Заметьте, реформация оказалась под угрозой не от двоеженства и его фактического благословения вождями реформации, а от того, что это стало публично известно! А мы тут продолжаем дискутировать на тему «было открытие Евангелия, или не было?»..

13. В жизни многих известных лиц биографы ищут знаки, предвещающие будущее величие героя. Такие знаки можно попытаться найти и в биографии Лютера. И тут обнаруживаешь интересный эпизод, правда, из биографического романа, но построенный на фактах: вскоре после свадьбы монаха Лютера и монахини Катарины фон Бора, ее тетя, аббатиса подарила супружеской чете черного щенка²⁰⁷³. Ну и что, спросите вы? Конечно, ничего необычного, - просто симпатичная черная собака. Тем не менее, на память приходит эпизод, произошедший примерно в то же время. Имеется в виду кончина известного ренессансного оккультиста Агриппы Неттесгеймского. Как известно, умирая, Агриппа отпустил свою черную собаку со странной кличкой Monseigneur (мой господин), сказав ей: отойди прочь, проклятый! От тебя все мои несчастья! После этого собака убежала и бросилась в реку. Подразумевается, что собака была лишь маской сатаны.. Весь этот эпизод напоминает евангельскую историю о стаде свиней, одержимом бесами, и бросившемся с обрыва в воду.. Чете Лютеров, как видим, черную собаку подарила аббатиса, - нет абсолютной необходимости видеть в этом символ, но, учитывая все «подвиги» вождя Реформации по искажению христианства и расколу Церкви, мысль о дьявольском знаке все же посещает сознание. К тому же, если вспомнить, как часто это существо «доставало» реформатора..

14. Лютеранская эсхатология имеет немало черт сходства с православной, в особенности, когда лютеране критикуют эсхатологические «зигзаги» американских евангеликов. Тут православной душе есть от чего возразить. Например, когда лютеране подвергают критике диспенсационализм, они придерживаются вполне здоровой точки зрения: «Грубый диспенсационализм Линдси строится на предполагаемой эсхатологической значимости повторного основания израильского государства и ожидает приближающегося пришествия антихриста из стран ЕС, а также «тайного восхищения», во время которого автомобили благочестивых людей останутся без водителей, о чем нам напоминают многочисленные наклейки на бамперах. Христиан должна обеспокоить не только экзегетическая топорность Линдси, но также пасторская безответственность, порождаемая алчным духом измышлений, который .. может разрушить веру .. в само святое Слово Божие»²⁰⁷⁴. Действительно, фантазия американских «евангелистов» настолько необузданна, что им впору писать сценарии для блокбастеров типа «Звездных войн». Собственно, сценарий уже есть: «благочестивые» водители исчезают из автомобилей (интересно, что будет с автомобилями? – может, благочестивые водители прямо на них въедут в американские небеса?), - очередной «конец света» на экране готов, кассовые сборы обеспечены. Под пером таких «писателей» Апокалипсис легко превращается в дешевый «фильм-катастрофу».. Поэтому лютеранский теолог Стивенсон справедливо говорит о «бредовой сенсационной халтуре» Линдси и ему подобных.

Напомним, что диспенсационалисты, как и многие неопротестанты, наследники радикальной реформации, верят в тысячелетнее царство Христа на земле, а также в несколько пришествий Христа, несколько воскресений и несколько судов: кроме первого и второго пришествий Христа они верят в Его пришествия для «восхищения» Церкви от последней великой скорби и основания 1000летнего царства; воскресение святых и нечестивых у этих теологов – разные воскресения; наконец, суд тоже не един, - есть суд над живыми верующими, а через 1000 лет над всеми. На этом чудеса «евангелической» эсхатологии не заканчиваются. Знаете ли вы, что заветов на самом деле не два, Ветхий и Новый, а семь (!), - невинность, совесть, правление человека, обетование, закон, благодать и царство? Так, во всяком случае, это представлено в знаменитой Библии Скоуфилда. С философской точки зрения можно было бы сказать, что здесь нарушается известный

«принцип Оккама», - не умножай сущности без необходимости. Но это еще не все чудеса. Оказывается, Евангелие тоже не одно: различаются, в частности, Евангелие царства и Евангелие благодати. Евангелие благодати совпадает с Евангелием всех христиан. А затем в Толковой Библии Скоуфилда (такой ли уж толковой?) объясняется, что Христос собирался предложить Израилю земное политическое царство, но поскольку еврейский народ его отверг, это царство перенесено на эсхатологическое будущее. Т.е. Израилю уготовано царство мира сего, несмотря на отвержение Христа.

Отсюда всемерная поддержка восстановления государства Израиль, поскольку это якобы исполнение библейских пророчеств. По мнению Стивенсона, «заблуждение диспенсационализма о существовании двух различных народов Божьих (иудеев и христиан) .. породили два особо опасных плода. Во-первых, многие евангелические общины небезуспешно провозглашают безусловную поддержку государства Израиль как повеление Божие .. проповедники диспенсационализма склонны оказывать фанатическую поддержку всякому военному и захватническому действию, которое израильские власти направляют против арабов .. они внушают убеждение, что государство Израиль надлежит во что бы то ни стало защищать до последней капли американской крови. Во-вторых, в своей слепой приверженности израильской стороне хорошо известные проповедники диспенсационализма выказывают черствое безразличие не только к арабам в общем, но даже к арабам-христианам в частности!»²⁰⁷⁵. Джон Стивенсон прав, видя в этом возрождение идеологии крестовых походов, только в духе современного американского протестантизма: здесь не собираются освобождать христианские святыни как в средние века, наоборот, - поддерживают врагов христианства и его святынь. Православные, да и католические критики протестантизма нередко подчеркивали, что реформация в определенном смысле является «иудаизацией» христианства: «снижение» тринитарности Бога, отказ от священства, почитания святынь, возвращение иудейского канона Ветхого Завета и т.д. Сами же лютеране, критикуя в 16 веке анабаптистов и их теократические принципы, называли это иудейскими воззрениями.

В современной Америке, как видим, принцип политкорректности (нельзя критиковать евреев) легко сочетается с «традиционной» сектантской религиозностью (Христос «обещал» евреям восстановление их царства). В общем, ловкость рук, и никакого мошенничества. Так же дело обстоит и с концепцией «восхищения» Церкви от скорби: здесь явно проявляется дух американского обывателя. Стивенсон обличает эту доктрину: «Фантазия о «восхищении» земной Церкви в непосредственное присутствие Христова, в то время как здесь, внизу, свирепствует великая скорбь, имеет много общего с плотским отказом диспенсационалистов признать тот факт, что христианское бытие в этом мире представляет собой жизнь, проводимую под крестом. Христиане призваны страдать в этом мире, с этим миром и для этого мира, а отнюдь не господствовать над ним в неких герметичных временных небесах, откуда они смогут созерцать последнюю великую скорбь, подобно бездельникам, жуящим воздушную кукурузу во время просмотра фильма ужасов»²⁰⁷⁶.

15. Мысль автора в данном случае неотличима от православной. Прямо-таки, проповедь христианского аскетизма: в мире нужно страдать и жить под крестом. Как будто сами лютеране не критикуют аскетизм и монашество, призывающие именно к такому пониманию христианской жизни.. Но у православных может возникнуть вопрос: а сами лютеране не виновны в подобных воззрениях, которые опровергает Стивенсон? Разве доктрина оправдания и уверенности в спасении не порождает определенной беззаботности? Вот, излагая классические взгляды реформации, Стивенсон пишет: «Люди, ставшие членами Тела Христова, избегают суда, основанного на Законе, поскольку они освобождены от всеобщего осуждения Закона свою верою .. Исповеданные и прощенные злодеяния верующих не учитываются в их суде .. Спасение определяется не степенью присущей верующему праведности .. а его связью с внешней Христовой праведностью, обретаемой верою. Но не так, чтобы вера, полагающаяся на Христа, могла хоть мгновение существовать вне источника всяческих добрых дел .. даже если эти добрые дела состоят не более чем в терпеливом принятии заслуженного наказания .. Христианин .. не страшится частного суда .. Хотя число добрых дел, совершенных по благодати, определит степень славы, присужденной каждому члену духовного Тела, личность христианина не подвергнется никакой опасности на суде, поскольку отпущение грехов .. действительно обретено им через средства благодати»²⁰⁷⁷.

Когда протестанты в очередной раз начинают уверять, что Бог будет судить всех, кроме них, православные вспоминают слова: «Время начаться суду с дома Божия» (1Пет. 4, 17). Видимо, эти люди исключили себя из дома Божия.. Автор говорит, что исповеданные грехи не учитываются на суде, но как быть с не исповеданными грехами? Правда, все сторонники реформации учат, что Бог прощает все грехи сразу после первого обращения, но тогда исповедание грехов вообще лишается особого смысла, превращаясь в чистый психологизм. Конечно, нельзя говорить, что спасение человека определяется его праведностью, которую он «заслужил». Спасение – всегда акт милосердия. Но оно не исчерпывается *только* этим актом, иначе все бы-

ли спасены. Тут фундаментальное различие между Церковью и общинами реформации. Он милостив ко всем, но все ли милостивы к Нему? – этим и определяется спасение. И в этом смысле спасение хотя и не определяется праведностью, но зависит от нее как вторичной причины. Надо, впрочем, учесть, что праведность – это не плод автономных усилий, но плод, возвращенный на человеческой почве Божьей благодатью при нашем содействии. Лютеранам же достаточно «внешней праведности». Конечно, они с возмущением скажут: это же праведность Самого Христа! Да, мы спасаемся по любви Праведного Христа. Но если вы сами неправедны, любовь Божия не введет вас насильно в рай: праведность Христова так и окажется внешней, и никогда не станет вашей. Стивенсон, понимая это, допускает существенную оговорку: вера и мгновения не может существовать вне источника добрых дел. А если хоть мгновение все же будет, – что тогда? И как это понимать: вне источника добрых дел? Их источник – Господь и Бог наш. Ясно, что автор этими словами говорит: вера без дел мертва. Это так, но насколько добрые дела добровольно вытекают из «лютеранской веры», или, они следуют из нее исключительно по воле Божьей. Имеет ли это существование веры в источнике добрых дел какое-то значение для спасения? Мы получаем предсказуемый для протестанта ответ, что число добрых дел определит степень небесной славы, но сама слава от дел не зависит. После этого не стоит удивляться, когда американские евангелики учат тому, что если ты не можешь часто посещать церковные собрания, то не нужно волноваться о своей конечной судьбе: просто райских наслаждений будет несколько меньше, чем у других, более «благочестивых».

Лютеранский теолог говорит, что на суде не будет никакой опасности, т.к. отпущение грехов обретоно через «средства благодати». Средствами благодати в лютеранской догматике называются таинства. Если отпущение грехов все-таки как-то зависит от участия в таинствах, то, как быть с тем, что сегодня во многих лютеранских церквях причастие и исповедь практикуются довольно редко? Все же, зависит спасение каким-либо образом от степени участия в таинствах (от «достойности» этого участия), или не зависит? Из данной фразы, кажется, можно сделать вывод, что такая зависимость есть. Но не стоит забывать, что уже крещение по лютеранскому вероучению смывает все грехи и дает уверенность в спасении. Поэтому постоянное участие в таинствах покаяния и евхаристии не абсолютно необходимо, что сами лютеране охотно признают. После этого не нужно слишком сильно возмущаться доктрине «эсхатологического комфорта среди скорби» американских евангеликов, если ты протестант. Истоки этого комфорта могут быть обнаружены в доктрине оправдания эпохи реформации. Гарантированная безопасность спасения по вере на каком-то этапе своей эволюции не могла не породить той же безопасности даже среди событий Апокалипсиса. Существенная разница в том, что лютеранство – это протестантизм 16 века, да еще родившийся в трудах монаха, пусть и покинувшего монашество. Поэтому лютеранство еще напоминает о несении креста и умерщвлении плоти, хоть и непоследовательно. Но более поздние протестанты проявляют больше логики: коль скоро мы спасены по вере, не нужно никакого аскетизма, никаких страданий, никакого креста(!), – да здравствует вечная радость в небесном отеле всегда и везде! Тут и Апокалипсис не страшен, а даже приятен: поздние, избалованные дети реформации всегда найдут себе тепленькое и уютненькое местечко, – иначе зачем им верить в Христа? Купили товар, – наслаждайтесь им..

16. Со времен реформации протестантские церкви отрицают молитвы за усопших. Хотя в лютеранском календаре и присутствует День поминовения усопших, но речь идет о простом воспоминании о них. В классическом лютеранстве не предполагается, что молитва за усопших может как-то изменить их судьбу. Лютеранский молитвенник не предусматривает каких-то частых, тем более ежедневных, молитв за ушедших из жизни. Вот пример: «О милостивый Боже, Отче Небесный! Сегодня, вспоминая кончину ..., мы смиряемся под Твоею могучею десницею .. Мы благодарим Тебя, Господи, вспоминая о ..., за (его/ее) время пребывания среди нас, за (его/ее) труд и служение, за наше братство с (ним/ней). На примере (его/ее) кончины .. помоги нам осознать, сколь мало дней нам осталось и сколь кратки эти дни .. Отче, даруй нам наше братство друг с другом в течение этого краткого и драгоценного времени благодати, помоги нам приготовиться к братству со святыми, уже достигшими Небесного дома и к братству с Тобой в неизменной и вечной радости. Аминь»²⁰⁷⁸. Как видим, это нельзя назвать молением об упокоении. Об усопшем просто вспоминают, а молятся – о себе. Православные авторы (напр., св. Николай Японский) не раз отмечали, что протестантские молитвы об упокоении – это только повод, чтобы молиться о себе. Получается, что люди не столько озабочены судьбой ушедшего из жизни, сколько своей собственной. В рамках протестантского учения о спасении это вполне естественно.

Но если мы обратимся к символическим книгам раннего лютеранства, то его позиция в данном вопросе будет не столь однозначной. В Апологии Аугсбургского Исповедания Меланхтон говорит: «Нам известно, что древние говорят о молитве за мертвых, которой мы не запрещаем. Однако мы не одобряем отправле-

ния ex opere operato Причастия за мертвых»²⁰⁷⁹. Чуть далее Меланхтон отвечает своим католическим оппонентам, которые связывали лютеранское отрицание молитвы за умерших с ересью арианства. Назвав своих критиков ослами, Меланхтон упоминает, что св. Епифаний Кипрский порицал Ария за то, что тот доказывал бесполезность молитв за усопших. Разумеется, соратник Лютера спешит уверить, что «мы не защищаем Ария», мы, дескать, только отрицаем магическое понимание мессы, согласно которому определенное количество месс автоматически освобождает усопшего от тягостной судьбы, независимо от его воли. С этой критикой учения ex opere operato православные солидарны. Кажется, что лютеране не столько против молений за мертвых, сколько против злоупотреблений католичества. А если эти злоупотребления убрать, что дальше? Как быть с тем, что молитвы за умерших вроде бы разрешаются? Недаром Стивенсон пишет, что этот фрагмент Апологии может испугать «современного лютеранского читателя»²⁰⁸⁰. Что же их так пугает? Неужели необходимость молиться за собственных близких? Вот это христианская любовь!

Стивенсон считает данную фразу из Меланхтона уступкой. Это вероятно. Известно, что Меланхтон был мастером компромиссов и умел находить слова, подходящие разным исповеданиям (иногда кажется, что это просто незаменимый человек для нынешних экуменических собраний). В той же Апологии он утверждал, что лютеране одобряют почитание святых. Затем, правда, разъясняется, что это почитание сводится лишь к воспоминаниям и, в некоторой степени, к подражанию (учитывая, что лютеран не устраивает монашество и многие элементы аскетизма), но никак не к молитвам святым. Собственно, само построение фраз, - «мы не запрещаем», «мы не защищаем», - наводит на мысль, что автор постоянно оправдывается, стесняется сказать открыто о протестантской доктрине, не желая при этом признать правоту своих оппонентов. Ведь можно было бы сказать: мы, лютеране, согласны, что нужно молиться за умерших, мы *разрешаем* такую молитву; но нет, - «мы не запрещаем», - так да или нет? Конечно, ортодоксальный лютеранин 16 века никогда не стал бы защищать Ария. Но вместо того, чтобы написать «мы *опровергаем* Ария», автор Апологии предпочел опять «не». Понятно, что оказаться заодно с еретиком, отрицавшим учение о Троице, - компания не из приятных. Однако фактически так и произошло: лютеранская позиция по вопросу о молитвах за усопших оказалась очень похожей на позицию древних еретиков.

Характерно, что когда Юстас Йонас перевел текст Апологии с латыни на немецкий, то этот спорный фрагмент (мы не запрещаем молитв за мертвых) был убран, и сказано было только о благодарственных молитвах живых вместе с умершими святыми за вечные сокровища, которые даровал всем Бог. После этого и спорить стало не о чем. Впрочем, в 1528 году сам Лютер высказался так: «Что касается умерших, то поскольку в Писании ничего не сказано об этом, я не считаю грехом молиться следующей произвольной молитвой или подобной ей: «Возлюбленный Боже, если эта душа пребывает в состоянии, допускающем милость, будь к ней милостив». И если это сделать единожды или дважды, будет вполне достаточно»²⁰⁸¹. Здесь молитвы за усопших, по крайней мере, в какой-то степени допускаются*. Стивенсон говорит, что литургическое поминовение усопших имеет целью показать реальные узы любви, но это не молитва об их душах, чтобы они преодолели преграду между гибелью и спасением. Какие странные у лютеран узы любви! Получается, что можно один или два раза за всю жизнь «полюбить» своего усопшего ближнего, - и этого достаточно?! Что бы нам сказали наши ближние, если бы мы заявили им, что можем любить их только дважды в течение их жизни? А дальше? А дальше нам наш лютеранский катехизис запрещает. Все же это непонятная, дозированная любовь. Могут возразить: но ведь это любовь к живым, а Лютер говорит о любви к умершим. А что, любовь прекращается со смертью? Или любовь к усопшим выражается только в воспоминаниях о них, а не в стремлении Церкви помочь им молитвой? Мы никогда не должны забывать о том, что у Бога нет резкого разделения между мертвыми и живыми, которое устанавливает реформация, - у Него все живы, и мы всегда должны любить их и стремиться помочь.

* Впрочем, и сегодня у протестантов не все однозначно в этом вопросе. Англиканский епископ Н.Т. Райт пишет: «...умершие... остаются нашими братьями и сестрами во Христе. Когда мы совершаем евхаристию, они находятся с нами, вместе с ангелами и архангелами. Почему нам тогда не молиться за них и вместе с ними? Первые деятели Реформации и их последователи из всех сил старались отказаться от «молитвы за умерших» именно потому, что это было тесно связано с представлениями о чистилище и о том, что усопшим надо как можно быстрее оттуда выбраться. Если отбросить идею чистилища... нет никаких препятствий для молитвы за умерших и есть все основания - не для молитвы об избавлении от чистилища, но молитвы о том, чтобы умершие наслаждались покоем и наполнились Божьей радостью и миром» (Райт Т. Главная тайна Библии. - С.215). Если это и «реабилитация» молитв за усопших, то какая-то «слабая». Православные тоже отвергают идею чистилища, но они все же молятся за освобождение душ усопших из ада. Готов ли епископ Райт поддержать подобную практику, или у него, судя по всему, речь идет только о молитвах за усопших святых? Или все-таки он продолжает находиться под гипнозом реформационной критики католических представлений о молитвах об освобождении усопших от мучений как «выкупе» и «индугенции»? Верно, видимо, последнее. Тем более, что тут же автор высказывается против почитания святых, т.к. не «находит» в Новом Завете идеи, что святые на небесах активно молятся за людей на земле или что святым нужно молиться. Из текста следует, что он продолжает видеть подобные идеи в юридическом свете: якобы христиане не могут обращаться к Отцу лично, и потому прибегают к помощи юридических посредников, своего рода адвокатов перед Верховным Судьей. Таким образом, епископ Райт, даже признавая в некоторой степени молитвы за усопших, все же отрицает «активную связь» между небесами и землей, т.к. продолжает воспринимать молитвенное общение со святыми или молитвы за усопших на юридический лад как сообщение «заслуг» и т.д., а не как общение в любви Господней. Но отрицание активной связи Неба и Земли - это отрицание Церкви.

17. Обсуждая проблему загробной участи людей, лютеране критикуют другие исповедания. По традиции, достается в основном католикам, но кое-что перепадает и православным. Осуждается учение о чистилище, с чем в принципе можно согласиться. Православные отвергали эту доктрину задолго до Лютера. Справедливо также замечание Стивенсона, что «лимб некрещеных младенцев», существование которого постулирует католическая церковь, - это спекуляция в области богословия, попытка четко вычертить географию потустороннего мира, о которой так мало сказано в Писании. Критикуя концепцию чистилища, лютеранский автор, тем не менее, весьма благожелательно отзываясь о воззрениях Йозефа Ратцингера, поскольку его трактовка пытается смягчить общий «юридический» тон данной доктрины. А в одном месте похвалы Ратцингеру достигают немыслимых пределов: обсуждая полемику католического либерала и модерниста Ганса Кюнга с Ратцингером по поводу бессмертия души, Стивенсон безоговорочно занимает сторону последнего, - «богословие Кюнга обладает надежностью тающей улыбки Чеширского кота, а его нападки на Ратцингера имеют достоинство неистового таяканья шавки у ног Святого Бернарда»²⁰⁸².

Хорошо сказано! Только как быть с тем, что в символических книгах лютеранства папа отождествляется с антихристом? Конечно, когда Стивенсон в начале 90-х писал цитируемую книгу, он не мог знать, что кардинал Ратцингер станет папой Бенедиктом XVI, но теперь-то как быть? Выходит, лютеранин источает похвалы в адрес «антихриста»? Нехорошо получилось.. Стоит заметить, что в данной книге акцент на папе как антихристе несколько смягчен. Да, папство идентифицируется с антихристом, но при этом не оспаривается благочестие какого-либо отдельного папы (напр., того же Ратцингера). К тому же, по словам Стивенсона, «лютеранское богословие устанавливает некоторые ограничения отождествлению папства с антихристом .. допускается, что папство не исчерпывает всей тайны антихриста, а скорее воплощает собой наиболее сильное из проявлений этой тайны, с которым Церковь до сих пор сталкивалась в своей истории. Апология отождествляет «царство Магомета» и папство с «частью царства антихриста»; кроме того, Лютер заметил, что изреченное во 2Фес. 2, 7 предсказание исполнилось, когда Цвингли развязал войну против Христа в Его Таинстве Алтаря»²⁰⁸³.

Если папство только «проявление» антихриста, то с этим при известных замечаниях могут согласиться и православные. В обожествлении папы для православных всегда был явственен дух отступничества. Но представление о том, что папство – наиболее сильное проявление антихристового духа, не может быть разделено. А Наполеон, Гитлер да Ленин со Сталиным и другие монстры 20 века воплощают антихристов дух в меньшей степени, чем папство? Для православия отождествлять католическую церковь с частью «царства антихриста» - это значит не уметь отделять ложь папства от той истины, которая до сих пор присутствует в этом исповедании. Не очень понятно и то, насколько можно сближать ислам (царство Магомета) и католичество (папство). Для Лютера с его полемическим запалом и католичество, и ислам суть законнические религии, а это для виттенбергского реформатора чуть ли не сатанизм. На самом же деле ставить в один ряд ислам, отвергающий божественную природу и распятие Христа, и католичество, признающее все это, было бы весьма неразумным. Если же Лютер увидел «тайну беззакония» из 2Фес. 2, 7 в Цвингли, то православные не будут слишком сильно спорить с этим. Даже если лютеране скажут, что Цвингли - антихрист, мы не будем слишком возражать: конечно, он один из предтеч. Стивенсон полагает, что антихрист в 2Ин. 2, 7, отрицающий Христа во плоти явно указывает на Цвингли и всю реформатскую церковь, отрицающих присутствие Тела Христова в причастии. Суждение довольно здравое. Не следует ли отсюда, что антихрист глубоко запрятан уже в истоках реформации? Добавим, что лютеране не отрицают прихода последнего антихриста, который, по-видимому, уже не ассоциируется с папами. Впрочем, нынешнее лютеранство вообще не столь буквально повторяет мысли эпохи реформации. Например, в современных лютеранских комментариях к Библии, «человек греха» из 2Фес. трактуется так: «Лютеранская традиция называет «человеком греха» папство. Но это должно оставаться лишь историческим суждением, а не библейской истиной. В посланиях Павла «есть нечто неудобовразумительное» (2Пет. 3, 16)»²⁰⁸⁴. Т.е. фактически признается, что библейская истина может отличаться от лютеранской традиции, а иначе трудно будет согласовать «человека греха» в лютеранской традиции с антихристом из Откровения Иоанна.

С сожалением приходится констатировать, что либерализм пустил глубокие корни в протестантской эсхатологии. Уже столетие назад Альберт Швейцер предлагал следующую эсхатологическую интерпретацию евангелий: «Осознавая Себя Сыном Человеческим, Иисус возложил руку на колесо мира, чтобы сделать то последнее вращение, которое должно было привести к завершению всю обычную историю. Оно отказалось вращаться, и Он изо всей силы налег на него. Тогда оно действительно тронулось и раздавило Его. Вместо того, чтобы породить эсхатологические обстоятельства, Он разрушил их. Колесо продолжает вращаться, и на нем висит изуродованное тело неизмеримо великого Человека»²⁰⁸⁵. Картина апокалиптическая

и не такая уж далекая от полного безбожия. Если Сам Бог не устоял перед колесом истории, то кто устоит? В этих словах известного либерального протестанта можно увидеть символическую картину реформации. Это колесо, которое, начиная с 16 века, успешно перемалывает христианские истины; в конце концов, оно перемалывает Богочеловека, распиная Его во второй раз, распиная Его непрерывно, поскольку реформация не может прекратиться ни на минуту. Люди, которые отвергли жертвоприношение Христа в Евхаристии, теперь сами приносят Его в жертву, - в жертву собственным лжеизмышлениям. И эта антилитургия постоянно совершается. Это колесо реформации, как и колесо сансары, приводит к постоянным перерождениям, только перерождения эти все хуже и хуже. И, в отличие от буддизма, эти перерождения приводят ко все большему исчезновению, погружению в «нирвану» реформации, в ад. Как же прекратить работу этой мельницы? Когда изуродованное Тело Богочеловека воскреснет, и колесо перестанет вращаться? Думаю, что на эти вопросы протестанты и сами хотели бы ответить больше всего.

18. Кроме русского философа Хомякова, Стивенсон по ходу своей книги хвалит также о. Серафима (Роуза) за его критику оккультизма в книге «Душа после смерти». Но похвалы заканчиваются, когда речь заходит о православном понимании посмертного состояния души. Лютеранскому теологу не нравится жертвоприношение литургии за умерших, а также православное учение о мытарствах. Он считает, что православные якобы регулируют утверждения Писания своим преданием. В действительности православные в оправдание литургического жертвоприношения и молитв за умерших ссылаются на 2Мак. 12 и те места Писания, где говорится о молитве всех за всех, поскольку и живые, и мертвые едины в своем предстоянии перед Господом. Литургическая практика древней Церкви доказывает обоснованность таких воззрений. Именно в рамках Предания древней Церкви возникли книги Нового Завета, и если лютеране верят Писанию, то на каком основании они отвергают Предание, восходящее к апостольскому веку? Что же касается учения о мытарствах, то сами православные признают, что прямо и буквально оно не содержится в Писании. Например, в Догматике митр. Макария читаем: «Как происходит частный суд, - св. Писание не излагает. Но образное представление этого суда, основанное преимущественно на свящ. Предании и согласное со св. Писанием, находим в учении о мытарствах, издревле существующем в православной Церкви»²⁰⁸⁶.

Митрополит Макарий приводит множество ссылок на отцов Церкви, начиная с 4-го века, хотя «намек» на учение о мытарствах видит уже у Тертуллиана, Оригена и св. Ипполита. Мы не собираемся сейчас излагать это учение; заметим только, что православные богословы в данном случае часто цитируют слова ангела, сказанные преп. Макарию: «земные вещи принимай здесь за подобие небесных». Лютеранским критикам тоже необходимо помнить это. Потому митр. Макарий замечает: «Надобно представлять мытарства не в смысле грубом, чувственном, а, сколько для нас возможно, в смысле духовном, и не привязываться к частностям, которые у разных писателей .. при единстве основной мысли о мытарствах, представляются различными»²⁰⁸⁷. Как видим, и безо всякой критики со стороны протестантов, православные признают, что данное учение не извлечено в готовом виде из Библии. Но ведь никакая богословская доктрина не извлекается сразу из Писания, - она всегда опосредуется Преданием или преданиями. В частности, это касается и реформаторского «непомяновения» умерших. Стивенсон приводит цитату из Роуза о прохождении души через поднебесные заставы, на каждой из которых испытывается та или иная форма греха, комментируя ее так: «Если бы такой путь в точности отображал порядок вещей в загробной жизни, то путешествие кающегося разбойника быстро прекратилось бы при встрече с демонами, несущими особую ответственность за отслеживание грехов, связанных с мятежом и кражей»²⁰⁸⁸.

Но, как уже было сказано, в учение о мытарствах необходимо видеть образную картину происходящего, а не «репортаж с места событий». Православные также отвергают аналогии между учением о мытарствах и католической доктриной чистилища: «следует отметить разную степень авторитетности этих воззрений. Если учение о чистилище является догматом Римско-католической церкви, то учение о мытарствах, при всей его общей распространенности, догматического значения не имеет. Из этого не следует, что его каким-то образом следует подвергать сомнению. Это значит лишь то, что образы, в которых Священное Предание .. доносит до нас учение о мытарствах, не заключены в определенные, раз и навсегда принятые Церковью, догматические, т.е. несомненные в своей истинности, формулировки. Эти образы в разные века могут подвергаться различному осмыслению и толкованию»²⁰⁸⁹. Можно было бы сказать, что западные христиане, по мнению православных, слишком спешат догматизировать и детализировать великую тайну спасения. Католиков это приводит к обширной географии чистилища и концепции «заслуг», а протестантов - к разным вариантам доктрины предопределения.

Что же касается примера с благоразумным разбойником, упоминаемого Стивенсоном как опровержение учения о мытарствах, то ведь Сам Христос обещал ему: ныне будешь со Мною в раю. Из этих слов Гос-

пода нельзя делать правило на все времена, т.е. догмат: мы не висим на кресте рядом с Христом 2000 лет назад и не признаем в этом состоянии Его Господом. Православные авторы, к тому же, не отрицают, что по особой милости Бога человек может быть избавлен от мытарств. В данном случае особая милость Иисуса налицо. Разбойник уверовал в Христа, в Его невинность и божественность, - и вошел в рай, т.е. вера вменилась ему в праведность. Есть ли у нас такая вера? Имеем ли мы дерзость сказать Господу, что есть? В противном случае и предусмотрены мытарства. Лютеране понимают, что даже праведники умирают, не будучи абсолютно чисты: стало быть, душа после смерти должна пройти через испытания, в которых реализуется ее свобода, чтобы очиститься окончательно, ведь очищение не происходит автоматически и насильственно, - иначе это было бы реанимацией католических представлений о чистилище. Но вместо учения о мытарствах, Лютер в Большом катехизисе предлагает такой вариант: «Когда же мы возвратимся в прах, Святой Дух совершит все это в мановение ока»²⁰⁹⁰. Но это вряд ли напрямую выведено из Писания: просто собственное мнение Лютера становится преданием лютеранства и вытесняет как искаженное католическое предание, так и Предание Церкви. «Мановение ока» здесь просто ставится вместо сорока дней решения участи души согласно православному учению.

19. Конечно, не все мнения Лютера по эсхатологическим проблемам православие однозначно осуждает. Например, рассуждая о природе воскресших тел, реформатор писал: «способ .. в котором тело Христа существовало в скале, будет так же свойственен всем святым на небесах; в своих телах они будут проходить сквозь все объекты творения, что и сейчас свойственно всем ангелам и дьяволам»²⁰⁹¹. Суждение вполне приемлемое. Отметим, кстати, похвалы Стивенсона по адресу православной иконы: «Неразрешимое для человека противоречие между подлинно библейскими мотивами уничтожения и изменения соответствующе отображено в иконописи Восточного христианства, воздерживающейся от изображения ее субъектов в образах людей в рамках нашего нынешнего опыта и стремящейся указать на духовное отличие воскресшего тела»²⁰⁹². Уж сколько раз православные твердили миру, что католическая живопись «мира сего» только порождает иконоборчество.. Между прочим, в подтверждение своих слов об иконе, лютеранский автор ссылается на книгу Леонида Успенского и Владимира Лосского.

Адекватно рассуждая о воскресших телах святых, Лютер не так адекватен, описывая явление Христа во время Второго Пришествия. Пытаясь объяснить, как Христос будет виден во всех частях мира, он пишет: «Божие могущество способно сделать так, чтобы тело пребывало во многих местах одновременно, - даже материальным и ограниченным образом»²⁰⁹³. Но не означают ли эти слова такое представление, согласно которому множество «копий» Тела Христова одновременно сосуществуют в физическом пространстве? Такая картина однозначно отвергается и православными, и католиками, и лютеранами, когда речь идет о пребывании Тела Господа в Евхаристии, иначе было бы много тел Христовых, а не одно Тело. Думается, что и спекуляции Лютера о явлении Христа должны быть отвергнуты на том же основании. Да, Бог мог бы сделать так, что Его Тело присутствовало бы везде ограниченным физическим образом, но это такая же спекуляция в области абсолютного могущества Божия, как и мнение схоластов относительно того, что Бог может сделать бывшее не бывшим. Полагаю, что представление о «сверхпространственном» присутствии Плоти Господа в причастии (лютеране говорят «илокальное присутствие») может лучше объяснить видимость Христа всем на земле во время Второго Пришествия. Только в Евхаристии Тело Христа присутствует невидимо - для нашего спасения, а при конечных событиях оно будет зримо всеми.

Интересно, что Лютер, справедливо осуждая Цвингли за то, что он, вместе с библейскими святыми, поместил на небесах Геракла, Тесея, Сократа, Аристиды, Сципиона и других, сам не был вполне свободен от подобных воззрений. В частности, он неоднократно высказывал мысль такого содержания: «Я надеюсь, что Бог простит таким людям как Цицерон их грехи»²⁰⁹⁴. Т.е. Лютер до некоторой степени разделял гуманистические представления своих современников Цвингли и Эразма. Справедливости ради, нужно сказать, что Лютер только выражает надежду на спасение Цицерона, но не утверждает этого прямо. Не будем забывать, что и некоторые отцы, например, св. Иустин, допускали возможность спасения язычников, - тех же Платона и Сократа. Стивенсон, естественно, защищает Лютера, но порицает позицию Второго Ватиканского собора, который возводит в догму спасение язычников, - надежда слишком дерзостно превращается в уверенность. Что правда, то правда. Позиция лютеран по вопросу о созерцании Бога праведниками совпадает, по сути, с католической: «созерцание Бога будет включать в себя познание блаженными Бога так, как Бог знает Бога»²⁰⁹⁵. Лютеране при этом считают, что позиции томистов (созерцание Бога насытит разум) и скоттистов (наслаждение Благом насытит волю) равно оправданы. Как видим, схоластическое мышление продолжается. Люди не отдают себе отчета, что если бы кто-то из числа Божьих творений мог бы знать Бога как только Бог знает Бога, то это означало бы превращение твари в Бога, что абсурдно. Лютеране, как и католики, не

проводят паламитского различения сущности и энергии Божьей, когда праведники созерцают Бога в Его энергиях. Им, как и католикам, чужд православный апофатизм в познании Бога. Отсюда абсурдные предположения, что люди могут знать Бога так, как Он знает Сам Себя.

20. В последнее время православные и лютеране все чаще встречаются на экуменических собраниях. Православные России, Греции, Румынии, Болгарии встречаются с лютеранами Германии, Финляндии, США. Если речь не идет об отступлении от истины, то ничего плохого в этих встречах нет. И с той, и с другой стороны, - умные, укорененные в своей традиции люди. Узнать о чужой традиции из первых рук, вступить в живой диалог со своими оппонентами, - что же в этом дурного? Бояться, что при этом тебя тут же «обратят еретики» можно только в случае собственного маловерия. Мы же православные, с нами Бог, - кого же бояться?! Уж точно не экуменических встреч.. Вопрос лишь в том, какие плоды эти встречи приносят, ведь они, как правило, должны завершаться совместными заявлениями. Читая подобные декларации, ясно осознаешь, что разуму отведено не первое место в богословии. Допустим, вы полагаете, что $2*2=4$, а ваш инославный собеседник считает, что $2*2=5$. Последнее, конечно, близко к истине (все-таки 5, а не миллион), но все равно неправильно. Истина здесь точно не по середине. Хотя на многих экуменических собраниях принимаются тексты, где бывает написано « $2*2=4,5$ », для Православной Церкви это неприемлемо. Так что же делать? Нужно же какое-то согласование позиций, чтобы потом оповестить весь мир о долгожданном «сближении». И тогда составляется текст такого содержания: Православная Церковь и церковь X пришли к выводу, что $2*2>3$, но <6 . Такой текст устраивает всех, но, боюсь, такое «сближение» вряд ли может принести какие-либо осязаемые плоды.

На экуменических собраниях часто думают о согласии формул. Протестанты в этом большие специалисты: еще в 16 веке они мучались над вопросом, как соединить все общины реформации в одну церковь. А лютеране пытались заключить соглашение с католиками, изобретая двусмысленные формулы (тот же Меланхтон). Сходным образом дело обстояло и у англикан: как известно, чтобы примирить католические и протестантские группировки, составители 39 статей веры сознательно пошли на некоторые компромиссы и умолчания. Католики тоже не сильно отставали: желая насильственно присоединить православных, они придумывали такие формулы, чтобы православные «не заметили» факта присоединения к католичеству, или, по крайней мере, это не так сильно бросалось в глаза. Сегодня подобный опыт «согласования» весьма широко распространен. Однако все это – работа мозга, да и только. Задачу видят лишь в том, чтобы найти в двух разных традициях похожие выражения. И такие выражения непременно найдутся даже у православных и пятидесятников. Но как найти похожие «выражения сердец», похожие «стили душ»? Вот этими вопросами мало заняты делегации на экуменических форумах. Ведь даже если удастся найти сходные «ритмы сердца», то как найти этому факту адекватную словесную формулировку? Тайну так трудно выразить словами..

21. Поэтому остается согласовывать рациональные формулы. Например, православные учат, что Бог и человек взаимодействуют в процессе спасения; при этом употребляется термин «синергия». Лютеране же считают, что в спасении действует только Бог, человек пассивен, поэтому еще в 16 веке они в своих символических книгах однозначно осудили синергизм как страшную ересь. Какое же тут возможно согласие? Еще какое! Встречаются, скажем, немецкие лютеране и русские православные. Выработывают общий текст по проблеме спасения; конечно, учитывается позиция другой стороны. Результат такой: «тезисы германорусских переговоров тщательно избегают упоминания таких терминов, как «свобода воли», «согласие», «соработничество», и стараются следовать в русле определенного течения в лютеранстве. Теперь только остается проблема, имеют ли, тем не менее, такие принятые к употреблению выражения, как «участие» или «Божие деяние, осуществляемое через человека», то же значение, что и, например, «согласие»²⁰⁹⁶. В том-то и дело! Вселенские соборы искали «эксклюзивные», исключаяющие формулировки. Здесь же все наоборот: убраны термины «свобода воли» и «соработничество» как совершенно неприемлемые для лютеран; слово же «участие» может трактоваться как в православном, так и в лютеранском духе.

Лютеранский профессор Сааринен, автор цитируемой книги, прав, вопрошая: отождествимы ли «согласие» и «Божие деяние, осуществляемое через человека»? Первое приемлемо скорее только для православных, а второе – для всех, поскольку даже в рамках теории полной пассивности человека в процессе спасения, оно все же осуществляется «через» него. Пусть человек «бревно», «статуя», «соляной столп», как учат лютеране; но всегда можно сказать, что Бог толкает это «бревно» в сторону Царствия Небесного, т.е. спасение осуществляется «через» бревно. Православные авторы, согласившись убрать спорные термины, вроде бы и не отступили от православной традиции: ведь и термин «участие» также употребляется православными. Я понимаю, что не хочется обижать своих собеседников, или демонстрировать им некую непримирим-

мость. Понятно, что в диалоге, рассчитанном на взаимопонимание и на убеждение другой стороны в истинности православия, необходимы некоторые уступки, если они не касаются первостепенных вопросов. Но в итоге формулировки получились двусмысленными, такими, что каждый остался «при своем». А если так, то в чем смысл подобных встреч? Понятно, что вы не переубедите своих собеседников за 5 минут в истинности православия. Однако если изобретать «гуманные» выражения, то переубедить кого-то невозможно в принципе: ваш собеседник всегда будет думать, что разногласия не так уж и принципиальны, раз всегда есть фразы, устраивающие всех. Таким путем невозможно почувствовать «вкус» православия.

Тем не менее, такие встречи все же дают возможность почувствовать «инаковость» другого исповедания. Скажем, лютеране, как и остальные протестанты, традиционно привыкли видеть в православии эдакое недоразвитое католичество, в котором нет папы и не такого изошренного интеллектуализма как у «папистов». Рассеяние православных в 20 веке и экуменические контакты позволили лютеранам лучше рассмотреть православный мир. И поэтому сегодня изменился характер межконфессиональной полемики: «ни одно из лютеранских доктринальных обвинений не относится собственно к православию. Можно ли обвинения, направленные на римо-католиков, также косвенно отнести и к православным церквям (напр., в отношении Писания и Предания, свободной воли или монашества)? Это сложная герменевтическая проблема, в отношении которой нет общепринятой лютеранской позиции»²⁰⁹⁷. Вот здесь-то лютеране начинают осознавать, что православие – это не вариант католичества, это другое христианство. Поэтому обвинения 16 века против католиков должны быть либо отброшены, либо, по крайней мере, пересмотрены.

Известный лютеранский теолог Карл Фельми, специалист по православному богословию, замечает: «Немецким протестантам гораздо легче изучать католическое вероучение, потому что догматический язык и вопросы общие – только ответы различны. Понимать язык, на котором говорит православное богословие, моим студентам гораздо труднее»²⁰⁹⁸. В 16 веке это было непонятно отцам реформации, но сегодня, как видим, голос православия все-таки услышан. *Язык* восточного христианства действительно нужно понять, когда и католики, и протестанты говорят на языке западных понятий и представлений. Допустим, и католики, и православные считают, что литургия – это жертвоприношение Христа за живых и мертвых. Реформация, начиная с лютеран, говорит дружное «НЕТ!». Т.е. голгофская Жертва не может повторяться. И здесь лютеране узнают, что православные, при многих сходных выражениях с католиками, признают единственность жертвы Христовой. Это позволяет принять «экуменическую декларацию»: «Уникальная голгофская жертва не может быть повторена, и ее спасительное действие продолжается во все времена. Евхаристия не является повторением голгофской жертвы, но проявлением ее спасительного значения и действия в Церкви и в жизни каждого христианина до сего дня»²⁰⁹⁹. Согласие вроде бы достигнуто, но только в том, что жертва Господа только одна. Однако лютеране все равно категорически отвергают термин «жертвоприношение» применительно к Евхаристии. Т.е. отрицают стороны одно – повторяемость голгофской жертвы. Но признают разное.

Лютеране критикуют кальвинистов за «консервацию» Тела Христова в небесном пространстве: Христос Своей плотью якобы может быть только на небе, но не в Евхаристии. С этим никто из православных и не спорит. Но лютеране проявляют в данном вопросе непоследовательность: если Тело Христово не может быть «заключено» в пространстве, то оно не может быть «заключено» и во времени. Таким образом, голгофская Жертва совершилась не просто однажды, 20 веков назад, но совершается и сейчас, в литургии. На некоторых встречах лютеране готовы были признать, что Жертва Христова присутствует в литургии, поскольку там присутствует Его Тело, но все это лишь попытки найти двусмысленные высказывания, которые не вызывают критики с обеих сторон. На самом деле разногласие принципиальное, и теперь уже не так важно, что изначально лютеране отрицали литургическое жертвоприношение потому, что католики учили (и подтвердили на Тридентском соборе) повторяемости голгофской жертвы во время мессы.

22. Часто принято считать, что среди протестантов – фундаментальные разногласия чуть ли не по всем вопросам, а вот православные представляют собой стальное, монолитное единство. Это не совсем так: у православных тоже заметны разногласия, в том числе, и во время экуменических дискуссий. Например, многие православные участники этих дискуссий (не в последнюю очередь русские) настаивали на том, что православные, как и католики, верят в пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Но болгарские православные, наоборот, отрицали, что вера в пресуществление является частью нашего вероучения. Дело доходит до парадоксальных эпизодов: когда во время одного из совместных заседаний митрополит Ювеналий сказал, что термин «пресуществление» выражает православную веру, и ни один другой термин не может выразить точнее и глубже то, что происходит в Евхаристии, то ему возразил лютеранский профессор Фельми, заявив, что православное вероучение допускает присутствие в Евхаристии и тварных элемен-

тов, соединение небесного и земного²¹⁰⁰. Вокруг этого вопроса завязалась целая дискуссия. Ее православные участники согласились с тем, что православные также допускают термины «преложение» или «претворение». В итоговых тезисах упоминается, что евхаристические «элементы» включают в себя как «земное», так и «небесное» вещество (со ссылкой на св. Иринея Лионского). Итак, православные участники до некоторой степени согласились с критикой лютеран.

Увы, но до сих пор не всегда учитывается тот факт, что в православной традиции есть два «оттенка» в решении некоторых догматических вопросов. До падения Византии православное богословие оставалось более или менее единым. Но впоследствии влияние латинского богословия на греческих и русских авторов бывало порой довольно ощутимым. Термин «пресуществление» для понимания происходящего в Евхаристии проникает в православие именно в поствизантийскую эпоху. Здесь не время останавливаться на всех деталях этого процесса. Сегодня защитники «пресуществления» в православном богословии говорят, что хотя самого этого термина и не было у отцов Церкви, но они разделяли понимание, выражаемое этим термином. Проблема именно в этом: мыслили отцы в рамках схоластического аристотелизма, свойственного, скажем, Фоме Аквинскому, или нет? Конечно, св. Иоанн Дамаскин принимал различие акциденций и субстанций, предлагаемое Аристотелем. Но вот вопрос, прилагал ли он это различие к пониманию происходящего в таинстве Евхаристии? Понятно, что спор не просто о терминах и даже не столько о них: если уж термин «пресуществление» прижился на страницах православных догматик, необязательно «революционным путем» его изымать. Суть дискуссии в том, насколько православные готовы принять католическое истолкование пресуществления, и, если готовы, то как согласовать это со святоотеческой мыслью. Не получается ли в этом случае, что мы навязываем отцам Церкви схоластический образ мысли? Во время православно-лютеранских встреч, православные, защищавшие концепцию «пресуществления», утверждали, что только так можно сохранить учение о постоянном пребывании Христа в св. дарах в противовес лютеранской доктрине о том, что Христос не присутствует в дарах после причащения. Однако совсем не обязательно так далеко заходить. Придерживаясь учения о «претворении» или «преложении», допускающем «преображение» хлеба и вина, их становление Телом и Кровью Господа, но без исчезновения, можно также отстаивать совершенную неразделимость хлеба и Тела в отличие от лютеранства.

23. Пожалуй, труднее всего православным и лютеранам согласовать свои сотериологические представления: слишком уж они различны. Лютеране говорят об оправдании, православные – об обожении; одних интересует только вера, другим мало и веры, и дел. Наследники Лютера настолько захвачены доктриной оправдания, что она затмевает для них все. Профессор Фельми рассказывает такой случай: «Когда я был молодым пастором общины, я хотел немножко украсить наше богослужение .. звучало григорианское пение, я читал длинную евхаристическую молитву... На это другой пастор мне говорил: «Вы хотите что-то заслужить!». У него, как и у католиков в средние века, мысль о заслугах была «идеей фикс». Любое выражение благочестия, даже принятие монашества зачастую рассматривается с точки зрения заслуг»²¹⁰¹. Но если любое выражение благочестия подозревается в «заслугах», то это может привести к уничтожению благочестия как такового. Фельми признает, что в лютеранстве часто говорят о решении всех вопросов, связанных со спасением человека уже в крещении, в акте веры; о святости же говорится крайне редко. Да и в богословском плане вопрос о святости в лютеранстве, по его словам, «очень слабо развит». В общем, «никакой святости», – такова «наша святость».

Эту склонность во всем видеть «заслуги» легко объяснить яростным антикатолическим запалом, свойственным Лютеру. Но теперь это никого не может извинить. И напрасно Фельми говорит, что среди монашества встречается мысль о «самоспасении» исключительно благодаря собственным аскетическим подвигам. Нет, здесь нет смысла полностью оспаривать данный тезис. Такая мысль может «встречаться» у монашества, да и не только у него. Но есть множество доказательств, что в православном учении о спасении категорически отвергается какая-либо «заслуга», хотя православные и не так подозрительны в этом отношении как лютеране. В это же время в лютеранской теологии доктрина оправдания как раз предрасполагает к тому, чтобы не очень-то стремиться к благочестию и святости в Боге (конечно, благочестие и святость не самоцель, цель – быть с Господом). Поэтому характерно, что сегодня лютеране стремятся несколько «сгладить» одностороннее юридическое понимание оправдания: «благодаря некоторым трудам по философии и истории богословия, оправдание было истолковано односторонне, как судебный вердикт на небесах. Такое истолкование обусловлено рационализмом»²¹⁰². Как скромно сказано: «некоторые труды»! Это, господа, не «некоторые труды», но «генеральная линия» лютеранской церкви, явно прослеживаемая уже в символических текстах Книги Согласия.

В связи с этим довольно трудно соединить доктрины оправдания и обожения. Для православных – оправдание – это только начало христианской жизни, несводимое к тому же к декларативно-юридическому порядку. Для лютеран оправдание уже и конец: зачем тогда стремиться к обожению? Попытка сближения понятий «оправдания» и «обожения» с помощью терминов «новое творение», «божественная жизнь» и т.д., вряд ли может быть признана удачной из-за их слишком общего, размытого характера. Финский теолог Маннермаа приводит цитаты из трудов Лютера, якобы доказывающие его близость к концепции «обожения»: «самой вере нужно учить правильно, а именно, что посредством ее вы настолько тесно слиты со Христом, что Он и ты – единое существо; «вера делает Богом»; «тот, кто имеет веру, является совершенным божественным человеком»²¹⁰³. Предполагается, что это должно вызвать «экуменический восторг» православных. Кроме того, немецкий теолог Георг Кречмар добавляет, что он обнаружил неоднократное цитирование Лютером св. Афанасия Великого: Бог стал человеком для того, чтобы человек стал богом. Видимо, этого должно быть достаточно для резкого сближения православных и лютеран.

При этом забывается главное: цитаты-то есть. Полагаю, что из любого известного автора можно при желании набрать немало цитат в защиту прямо противоположных взглядов. В конце концов, даже из Библии, как все хорошо знают, можно извлечь множество цитат, подтверждающих то, чего хотят люди.. Да, цитаты у Лютера есть, но нет концепции «обожения», нет «божественной жизни». Слова, вроде бы похожие на православные, присутствуют, но православного понимания здесь нет. В этом и состоит проблема экуменизма: находят одинаковые слова, но забывают или игнорируют, что суть их различна. Однако быстро проясняется, что обе традиции говорят о разном: и тогда на поверхность снова всплывает старый спор о вере и делах. О-о-о! В дискуссии по этому вопросу, как ни по какому другому, всегда бывает слишком много словесной эквилибристики. За 2000 лет истории христианства накопилось слишком много «оттенков» в объяснении и веры, и дел. Тут уж точно можно спорить до бесконечности. Разумеется, все в итоге согласится, что вера – это не просто интеллектуальное согласие, но и доверие, всецелое упование. Все поймут, что из такой веры непременно должны следовать дела. И православные, и лютеране постепенно придут к выводу, что вера без любви – ничто, ведь об этом писал сам апостол Павел. Тем не менее, лютеране продолжают упорно настаивать на достаточности одной веры для гарантированного спасения, а православные также упорно с этим спорят.

Т.е. согласия по многим пунктам будет недостаточно: всегда будет оставаться один-единственный пункт, который венчает все эти споры: как человек участвует в своем спасении? Ведь и православные могли согласиться со словосочетанием «спасение по вере», подразумевая под этим «действенную веру»; можно было бы согласиться и со «спасением по делам», имея в виду, что одной веры недостаточно, т.к. вера может быть пассивна. Казалось бы, лучше всего подойдет результирующая формула «спасение по вере и делам», или «по вере через дела». Как же так, скажут критики, а куда вы дели любовь: что ваши вера и дела без любви? Понятное дело.. Наша формула, как видим, разрастается: спасается человек по вере и делам, которые движимы исключительно любовью. Что же, всё, мы нашли «формулу спасения»? Как бы не так! Любой православный, даже не очень благочестивый, скажет вам безо всяких экуменических собеседований, что вера, дела, любовь – все это очень даже необходимо, но спасает-то Бог. Ни вера, ни дела, ни любовь недостаточны для спасения. Они не являются «заслужой», пусть даже частичной, но лишь нашим движением навстречу Богу, нашим согласием с Его волей, без которого Бог не спасает. Протестанты именно в этом месте любили возражать: но ведь Бог мог бы вызвать наше согласие, а уже потом спасти нас. Православные неохотно соглашались: наверное, мог бы, Он же всемогущ. Но это было бы оскорбительно для Него: спасти нас против нашей воли.

24. Если уж лютеране ищут в трудах своего основателя фразы, похожие на православные, то ведь и православные могут ответить тем же. Вы утверждаете, что до Лютера никто ничего не знал о спасении по вере? Тогда что вы скажете об этих словах? – «знать нам надлежит, что благодать Всесвятого Духа приходит в каждого, верующего во Христа, но не за добрые дела, какие он делал прежде (если б приходила за добрые дела, то не была бы благодать, а уплата за дела); но приходит она от Бога за веру, приходит прежде всяких добрых дел, и уже на ней, как на твердом основании, устроятся добрые дела, которые только помощью благодати и являются совершенными; так что дела, которые бывают без благодати Всесвятого Духа, Бог ни во что не вменяет, как бы их совсем не было. Добро уже не добро, коль скоро оно не добре будет сделано; но невозможно добру быть добре сделану без благодати Христовой. Если б было это возможно, Бог не пришел бы на землю соделаться человеком .. Если же невозможно добру быть добре делаему без благодати Божией, то каким истинным добром может хвалиться человек, якобы оно было его собственное дело? Никаким. Поэтому-то истинные христиане, яко сознающие, что ничего доброго не имеют в себе от себя, но все от благо-

дати Божией, бывают всегда смиренны и сокрушенны /../ кто не сподобился получить благодать Христову .. тот тщетно носит имя христианина; он одинаков с неверными. Он может думать, что избег от всякого зла и проходит всякую добродетель; но по истине лжец есть и притворщик. Пусть и трудится таковой; но тщетен труд его. Пусть роздал он все имение свое бедным, постится, совершает бдения, спит на голой земле, молитвы деет, вопия: Господи, помилуй! .. тщетно он утруждает .. себя»²¹⁰⁴.

Вполне, казалось бы, «лютеранская» мысль. Только высказана она за 500 лет до Лютера православным монахом, св. Симеоном Новым Богословом. Лишь по несколько архаичному русскому языку перевода можно сразу догадаться, что это писал не лютеранин.. Если отвлечься от этого обстоятельства, то многие «боевые» позиции лютеранства присутствуют: и приоритет веры, и тщетность дел (кажется, что это чуть ли не критика монашества, которой так часто занимался Лютер), и благодать, подаваемая по вере, а не за дела, и отрицание столь нелюбимых лютеранами заслуг. Но, как мы понимаем, эти слова великого православного святого вовсе не повод, чтобы заявить о близости православной и лютеранской позиций. Да, в этих словах отрицается заслуга веры и дел, но при этом по ходу своих размышлений св. Симеон открыто признает сотрудничество Бога и человека в деле спасения. Он нисколько не отрицает, что и пост, продажа имения, и молитвы, - все это имеет смысл только ради стяжания благодати, но не ради приобретения заслуг (тогда все тщетно). Для лютеран это, скорее всего, непонятно: раз дела ради благодати, - так это «пелагианство» или «полупелагианство», - скажут они. Естественно, ведь им везде мерещится призрак «заслуги».

Но св. Симеон нисколько не думает об этом: просто он понимает, что человек должен раскрыться навстречу благодати, должен действовать вместе с ней. Он никогда не может «заслужить» благодать своими действиями; но благодать через его действия может спасти его; если угодно, делами он ищет «заслуги» благодати, заслуги Божьей, а не своей собственной. Говоря еще точнее, благодати ищет вера, а дела - это средства поиска, т.е. речь идет об активной, действующей вере, о доверии, ищущем Любовь. Если вера - это полное доверие, то можно сказать, что у человека его никогда не бывает, ведь он постоянно грешит. Тогда какого доверия достаточно для спасения? И православные, и лютеране скажут, что никакого. Дальше расхождения: лютеране скажут, что Бог восполнит любой недостаток доверия ради Христа; православных это не устраивает: человек до конца жизни должен всецело стремиться к полному доверию в любви к Богу.

Лютеранам же довольно и малейшей частички доверия, т.е., по сути, вера-доверие превращается в «мимолетное виденье», - только красоты в этом нет; есть только безобразие учения об оправдании. Боязнь повсюду увидеть «призрак заслуги» на практике приводит к тому, что сама вера становится призрачной. Таким образом, православные могут говорить о спасении по вере, но при этом они понимают это радикально иначе, чем лютеране. Известно, что в 8-й утренней молитве православные молятся о том, чтобы Бог вменил им веру вместо дел. Но здесь предметом молитвы является именно вера: суть в том, чтобы Бог дал *такую* веру, по которой мы могли бы быть спасены. Предполагается, что сейчас мы такой верой не обладаем. Православные всегда подозревают себя в маловерии. Лютеране, напротив, всегда уверены, что Бог автоматически восполнит любой недостаток веры. Православные знают, что в получении спасительной веры участвует и человек, Бог не дает ее магическим образом, независимо от нас. И мы всю жизнь желаем достичь такой веры, испрашивая ее у Бога, пытаемся соблюсти заповеди. Т.е. в православии вера динамична, она может «взрываться» и обращаться в ноль. У лютеран вера превращается в застывшее статичное целое, которое сразу же дается в начале христианской жизни без всякого нашего участия, и это уже является спасительной верой. Дальнейшее «возрастание в вере» не имеет спасительного смысла.

25. Из этих дискуссий о вере и делах можно сделать вывод, что уже на уровне теории в лютеранстве не может быть святых, поскольку «святые» все как обладающие верой, пусть это всего лишь «номинальная святость». Отсюда видно, что лютеранам сложно принять идею иерархичности в данном вопросе. В православии не-святые просят молитв в первую очередь у святых (даже святые не ощущают себя святыми и все равно просят молитв у святых). Но если святые все и чувствуют себя таковыми, то особые взывания к святым не имеют смысла. Православные ссылаются на слова ап. Иакова о том, что много может молитва праведного (Иак. 5, 16). Однако, если в некотором смысле «праведны» все, то это значит, что моя молитва «может» ничуть не меньше, чем молитва любого другого человека. Конечно, лютеране не отрицают, что в одном человеке присутствие Божие может быть больше, чем в другом. И, тем не менее, «особенное присутствие», носящее единичный, исключительный, уникальный характер они склонны не замечать. Отсюда отсутствие почитания святых и святынь. Быть может, все не так однозначно. На совместных встречах лютеранские теологи подчеркивают особое отношение к святым в своей церкви: «без сомнения, святые являются для нас примером. Что касается заступнической молитвы святых, лютеранская конфессия по этому поводу ничего

не говорит ни плохого, ни хорошего. Лично я полагаю, что, поскольку святые принадлежат к молящейся церкви, их молитвы не остаются полностью без ответа»²¹⁰⁵.

По крайней мере, здесь признается определенное единство между земной и небесной церковью. Хорошо, единство есть, а общение? Надо полагать, если не отвергается заступническая молитва святых, то, очевидно, не отвергается и тот факт, что они по воле Божьей знают о происходящем на земле? Если так, то они могут слышать и молитвенные просьбы людей на земле, обращенные к ним. Стало быть, могут и отвечать на эти просьбы. Конечно, все совершается по благодати Божьей. Известно, что многие протестанты готовы утверждать, что святые вообще ничего не знают о совершающемся на земле и находятся в раю чуть ли не в «бессознательном состоянии». Приходится сталкиваться и с таким мнением, будто святым в раю так хорошо, что они не очень-то «интересуются» земными делами. Тогда это какой-то весьма эгоистичный «рай». Любой православный может услышать от протестантов возмущенные слова: как можно взывать к мертвым?! Но если святые мертвы, то они вовсе не святые. Те, кто с Богом, «мертвы»! Это звучит кощунственно. Лютеранские тексты 16 века обличают взывания к «мертвым». Если сегодняшние лютеране не вполне согласны с тем, чтобы считать святых «мертвыми», тогда возникает повод для диалога.

Впрочем, сегодня некоторые известные лютеранские теологи готовы идти намного дальше в вопросе о почитании святых. Например, Карл Фельми высказывает такую мысль: «Основным аргументом против молитв святым, является то, что спасительные заслуги есть только у Христа, а не у святых. Но в Православной Церкви термин «заслуги» почти не используется, даже к делу Христову его применяют крайне редко. Я думаю, что призывание святых могло бы быть вполне приемлемым и для лютеран, если абстрагироваться от понятия «заслуг». Дело в том, что во время Реформации все вертелось вокруг этого понятия, оно стало «идеей фикс»²¹⁰⁶. Понятно, что это личное мнение уважаемого профессора. С точки зрения православия оно бесспорно. Действительно, лютеранские книги, особенно ранние, одержимы критикой «заслуг», символизирующих ненавистный мир «папства». Хотя они и критикуют католичество, но сама критика неопровержимо доказывает, насколько лютеранство остается связанным с католичеством. Сама категория «заслуги» остается, поскольку протестанты говорят на этом же языке и мыслят этими же образами. Юризм такого мышления очевиден. Это мышление во всем ищет правовые обоснования. Личность, не имеющая заслуг, ищет эти заслуги в другой личности. Вам нужно отдать долг, но отдать его вы не можете. Естественно, вам нужен тот, кто этот долг отдаст за вас. У католиков это – Христос и святые, а у лютеран – только Христос. При всей разнице между ними логика здесь совершенно одинакова. И когда профессор Фельми предлагает лютеранству отказаться от категории «заслуг», то это равносильно отказу от тысячелетней истории западного христианства. В этом случае лютеранство должно было бы воспринять восточно-христианский образ мышления. Возможно ли это?

26. Относительно почитания святынь позиция лютеран была определена еще в 16 веке в борьбе с католическим «идолопоклонством». Но возможна ли вещественная святыня вообще в рамках лютеранского вероучения? Православные богословы во время дискуссий интересовались, как лютеране относятся к тому, что в Деян. 19, 12 повествуется о целительной силе платков апостола Павла. Не подтверждает ли тем самым Новый Завет, что материальные святыни все-таки существуют? Ответ лютеран в данном случае был довольно предсказуемым. Они сказали, что этот и подобные ему примеры из Писания не подходят в качестве образца для подражания последующим поколениям. Собственно, это подход пронизывает протестантские сочинения уже во время реформации. Книги Лютера, Кальвина, Цвингли и многих других пестрят замечаниями о том, что большинство sacramентальных актов Нового Завета (едва ли не все) потеряли свой смысл в послеапостольскую эпоху, т.е. теперь освящение материи в таинствах невозможно, да и сами таинства для большинства протестантов утратили освящающее содержание. Соборование, рукоположение, миропомазание? Все это имело благодать только в прошлом, а теперь остались лишь знаки, которые многие протестантские конфессии к тому же стремятся исключить из своей религиозной практики.

Такое впечатление, что вся благодать была «израсходована» еще при апостолах, а на последующие времена ничего не осталось. Неужели в самом деле католики настолько «испортили» благодать, что она покинула Церковь? Из протестантских текстов может получиться именно такой вывод. А посему православные авторы, отстаивающие присутствие благодати в материи заслужили упрек в «неоплатонизме»²¹⁰⁷. Старый прием, упрекающий православных в «греческой порче» Евангелия. Дескать, святость эманурует от Бога к твари. Подобный упрек, видимо, призван подчеркнуть «пантеистические» черты в православном учении об освящении материи: не обожествляют ли православные материю? Конечно, многое зависит от того, что конкретно здесь понимается под «эманацией». Обычно под этим термином подразумевают истечение или излучение, происходящие от определенного источника. В неоплатонизме это обезличенное Единое, излу-

чающее идеи без всякой убыли. Если мир понимать как эманацию Единого, то это действительно стирает границы между Творцом и творением, поскольку творение становится лишь стороной, тенью единого начала. В это никто из христиан не верит, и такие концепции всегда единодушно отвергались: христиане верят в творение, а не эманацию. Если лютеране приписывают православным взгляд, согласно которому святость как бы «отрывается» от Бога и «присоединяется» к материи, то это неверно.

Такое понимание, быть может, и вытекает из католической концепции «тварной благодати», но православие ее никогда не принимало. Просто православные верят, что святая благодать Божья может преимущественно присутствовать в материальных предметах, тем самым, освящая их, и делая их объектами почитания. Лютеране признают, что благословения и другие церемониальные действия есть в их богослужебных книгах (хотя это всего лишь остатки католичества), но они не соглашались с идеей освященной, святой материи. Видимо, присутствие Бога в мире должно считаться как минимум ущербным, раз Он не может изобильно присутствовать Своей благодатью, Своей энергией в материальных вещах. Тем не менее, в итоговых тезисах одного из православно-лютеранских совещаний было сказано, что «предметы материального мира через освящение являются проводниками божественной благодати»²¹⁰⁸. К сожалению, опять приходится констатировать некоторую смысловую неопределенность «экуменических тезисов». В данном случае двусмысленность порождает слово «проводники». Означает ли это, что благодать просто проходит через материю, но сама по себе материя остается точно такой же, как и до этого? Лютеране могли бы сказать, что через воду в крещении сообщается благодать, но сама вода никак не меняется от этого, и не приобретает особого «статуса».

Проблема именно в этом: может ли материя быть «сосудом благодати», ее источником, пусть и вторичным, или она как «труба», через которую течет благодать, но при этом сама труба ни в коем случае не является «сосудом»? Здесь весьма серьезное различие: лютеране, как и другие протестанты, готовы признать, что благодать присутствует в храме во время службы, но никак не «до», и не «после». Сам храм не является «благодатной святыней»: он святыня только внешне, но не внутренне. Лютеране применяют подобный подход и к таинству Евхаристии: Тело Христово присутствует в хлебе, но только во время причастия. После этого сакраментальное присутствие прекращается. Выходит, что благодать Божья проходит «сквозь» материю, но в ней не «задерживается». Видимо, такая же концепция и относительно святых и святости. Благодать Бога движет верующими, проходит «через» них, но не преобразует их, не делает их в полном смысле слова «небесными существами», богами по благодати*, о чем говорится в православной концепции «обожения». Поэтому в православии человек изображается как на иконе, в лютеранстве – как на картине, а неопротестантам достаточно и комиксов.

Таким образом, материя для православных может быть преобразена благодатью и стать непрерывным источником божественного света. Лютеране не готовы до конца встать на такую точку зрения. Материя для них не может быть постоянным источником благодати, получающим свет от Первоисточника. Если благодать была «здесь и тогда», то это не значит, что «здесь и сейчас» она присутствует. Безусловно, здесь присутствуют разные философские подходы. Финский профессор Ристо Сааринен отмечает: «дискуссии о жертвоприношении .. вновь обозначают водораздел между лютеранской «парадигмой веры» и православной «парадигмой святости» .. как и в случае со Священным/апостольским Преданием, православная парадигма святости предполагает более четкую *непрерывность преемства* между первоначальным событием и сегодняшней ситуацией, тогда как лютеранская парадигма веры разрешает такой разрыв и даже предполагает, что существуют такие «разрывы», которые можно преодолеть только верой .. с лютеранской точки зрения должен существовать «разрыв» между уникальной жертвой Христа и евхаристическим богослужением .. тогда как утверждение непреодолимого разрыва между этими двумя событиями, с православной точки зрения, означало бы потерю нашей связи с источником святости»²¹⁰⁹.

В этом различии между парадигмами и содержится суть протестантизма: разрыв с католичеством остро переживается как разрыв с благодатью, разрыв с Богом вообще. Грехи католичества только подтверждают всю тягость разрыва человека с Богом. Разорвана связь мира и Бога, церкви и Бога. Конечно, такая точка зрения, не является вполне христианской. Если угодно, здесь присутствует некоторый элемент неверия в совершенство Жертвы Христовой. Ведь искупление *навсегда* устранило разрыв между небом и землей, между Богом и людьми. Да, люди продолжают грешить и после этого, отделяя себя от благодати, но «со

* Для примера характерная цитата из лютеранского автора: «как православные, так и лютеране понимают спасение как некую перемену внутри христианина. Но в то время, как православные рассматривают эту «перемену» как нечто весьма драматичное и «сильное», лютеране воспринимают ее как нечто происходящее здесь и сейчас .. никакого сверхъестественного преобразования не предполагается – это, скорее, некое изменение внутри существующего порядка вещей» (Цит. по изд.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – С.169). Неужели Христос приходил только для того, чтобы произвести «некоторые изменения» внутри существующего «порядка вещей»?!

стороны Бога» никакого разрыва не было и нет. Т.е. объективно разрыв между «верхом» и «низом» устранен. Поэтому утверждения о том, что полнота Жертвы Христовой не может присутствовать в Евхаристии, что голгофская благодать искупления закрыта для нас сегодня, входят в противоречие с Евангелием. Это же можно сказать и о присутствии Бога в материи. Если это было возможно в апостольские времена, то это возможно и сейчас, поскольку это и ныне необходимо для освящения и спасения людей.

Конечно, во времена апостолов были и чрезвычайные дары, - например, дар языков. Сегодня в нем нет необходимости, поскольку проповедь возможна и без них, и перед Церковью не стоит задача выживания путем обращения как можно большего количества людей за короткий промежуток времени. Поэтому и мы, и лютеране критикуем пятидесятников, претендующих на то, что они якобы этим даром обладают. Но, несмотря на это, православные настаивают: никакого разрыва между Христом и Церковью нет. Лютеране же готовы признать, что такого разрыва нет только во время причастия. Здесь они противостоят остальным протестантам. В дальнейшем же они переходят на критикуемые ими позиции: разрыв между Голгофской жертвой и евхаристическим жертвоприношением, между Богом и материальным миром. Можно сказать, что уже католическая идея *повторения* Христовой жертвы в Евхаристии, предполагает некоторый «разрыв»: получается, что Голгофа несовершенна, раз ее нужно «повторять». Это напоминает нынешних пятидесятников, которые оповещают весь мир о новой, второй Пятидесятнице, как будто первая, настоящая, иссякла и прекратилась. Лютеране отвергают последнее, но говорят о том, что их церковь *возобновляет* апостольскую эпоху. Здесь содержатся до сих пор не умирающие представления о том, что реформация в самом деле открыла *новые* истины, как будто прежние, апостольские, устарели. Т.е. «разрыв» между истинами явно признается. Поэтому можно признавать пребывание Христа в хлебе, но никак не в остальной материи; можно ругать кальвинистов за разрыв между Христом и причастием в пространстве, но тут же самим признавать этот разрыв во времени, - между жертвенным присутствием Христа на Голгофе и сейчас, во время службы. Относительно большинства таинств такой разрыв между Богом и Церковью лютеране признают вместе со всеми протестантами, хотя, быть может, и допуская некоторые замечания и оговорки.

27. Скажем, таинство священства было отменено реформацией в связи с учением о «всеобщем священстве». Сегодня некоторые лютеранские авторы готовы признать, что рукоположение пасторов и их статус не слишком отличаются от соответствующих православных воззрений. Допустим, немецкий лютеранский теолог Эдвард Шлинк полагает, что православное и лютеранское учения о священстве можно согласовать; при этом остается только вопрос о том, следует ли делать различия между пресвитерами и епископами²¹¹⁰. Некоторые лютеране готовы признать, что епископ – это особое духовное служение, отличное от пресвитерианского. Но такая уступка сама по себе ничего не значит. Несмотря на благостные заявления, различия между православными и лютеранской церковью в этом вопросе вряд ли можно так легко преодолеть. Так или иначе, в православие есть *таинство* священства, а лютеране в лучшем случае говорят о том, что священство в их церкви носит «сакраментальный характер». Интересно, но довольно неопределенно. Поэтому в итоговых тезисах какого-то глубокого согласия незаметно. Разумеется, ссылаясь на лютеранскую догматику, можно увидеть некоторые черты «сакраментального» отношения к священству, но не более того. Если обратиться к известному догматисту 16 века Мартину Хемницу, то, казалось бы, он признает сакраментальность рукоположения: в одном месте сказано, - «Бог наделяет благодатью через возложение рук»²¹¹¹, а в другом, - «через это торжественное деяние рукополагаемый человек связывается обязательством и как бы освящается для служения Христу»²¹¹². Выражение «как бы» сразу должно насторожить: так есть освящение в этом, или нет? И православные, и лютеране понимают, что, кроме внешнего призвания на это служение, должно быть и внутреннее призвание, чтобы таинство священства не превращалось в некий магический акт. Но как же быть с сакраментальностью священства? Хемниц поясняет, что обряд рукоположения это «лишь» вид публичного свидетельства, провозглашение служения, торжественная клятва, напоминание Церкви²¹¹³. Это очень напоминает, как баптисты и иные радикальные протестанты воспринимают таинства: это просто знаки, человеческие действия, но не действия Бога.

К тому же, лютеране в целом выступают против идеи апостольской преемственности в соответствии с теорией «разрывов». Последнее для православных означает разрыв в бытии Церкви вообще, ее уход в небытие, а потом восстание из небытия во времена Лютера. Но лютеране считают, что прекращение благодатности священства для Церкви не очень важно. Значит, де-факто признается, что священство не имеет в Церкви онтологического статуса и его функция не настолько необходима. Кроме того, роль священника как духовного наставника в лютеранстве заметно снижена по сравнению и с православием, и с католичеством. У частной исповеди в лютеранской церкви до сих пор нет четко очерченного статуса. Надо еще учесть, что в православии роль духовного наставника нередко может выполнять нерукоположенный монах. Однако в

лютеранстве нет и не может быть никого, кто хотя бы отдаленно выполнял подобное служение. В «экстренных случаях» лютеранин может обратиться либо к пастору (впрочем, это не так необходимо, как в православии), либо к своему собрату, либо к Библии. Причем последний наставник, конечно, для всех протестантов является самым главным. Стоит ли удивляться, что православные порой упрекают протестантов, что они забыли Живого Бога, и весь Бог для них в книге, пусть и величайшей из книг? Православные часто говорят о живом Предании Церкви, которое есть не что иное, как живое общение с Богом в непрерывной преемственности. Отвержение Предания сводит такого рода общение к чтению книг. Церковь тогда не столько богочеловеческий организм, сколько комиссия ученых-филологов, изучающих Книгу.

Конечно, в православии имеются разные образы Церкви, что проявлялось и во время дискуссий с лютеранами. Одна часть православных (Сааринен называет их представителями «школьного богословия») отстаивала более «иерархический» образ Церкви, особо подчеркивая роль священства, и, в первую очередь, епископата. Этот взгляд до некоторой степени сближается с католическим и отражает «поствизантийские» тенденции в развитии православного богословия. Такой точке зрения свойственны определенные юридические черты в понимании Церкви, хотя и в меньшей степени, чем в католичестве. Другой взгляд на природу Церкви выразил греческий богослов Иоанн Романидес. Он подчеркивает харизматический и терапевтический характер Церкви. Здесь Церковь понимается как «лечебница для душевнобольных»²¹¹⁴. Соответственно, соборы – это консилиумы врачей-лечителей. Это важно помнить, поскольку при юридическом подходе соборы напоминают, скорее, собрания князей, а при радикально протестантском – съезды партии. Романидес говорит о «богословии сердца» в противовес «богословию мозга» в западной традиции. Спасение здесь – это главным образом исцеление и прославление, а не достижение определенного юридического статуса как на Западе.

В рамках таких представлений епископы рассматриваются как харизматические фигуры, достигшие определенной стадии просветления и обожения, находящиеся в состоянии озарения. Романидес критикует католичество за то, что оно свело роль епископата к чисто административным функциям. Он же предлагает мистический подход. Стало быть, «администрированию» в Церкви отведена меньшая роль. Это заставляет вспомнить взгляды, встречающиеся в сочинениях св. Симеона Нового Богослова. Заметим, что здесь ни в коем случае не отвергается роль иерархии и епископата в частности. Просто проповедуется, что епископы должны напоминать апостолов, а не партийных функционеров (Романидес говорит, что епископы должны быть из «числа прославленных»). В данной связи доказывается, что истинные толкователи Писания должны иметь тот же опыт откровения и вдохновения, что и библейские авторы²¹¹⁵. Это категорически неприемлемо для лютеран, поскольку богодухновенность приписывается исключительно Библии. Дальше пропагандируется очередная теория «разрыва»: после написания книг Нового Завета богодухновенность прекратилась. Для православных это равносильно тому, что Христос навсегда покинул Свою Церковь. Поэтому они считали и считают, что богодухновенность всегда присутствует в Церкви, и в ней всегда есть люди, которые, так или иначе, причастны этому дару.

На самом деле, между двумя вышеозначенными подходами (условно назовем их «иерархический» и «харизматический») нет противоречий, если, конечно, не доходить до крайностей. В известном смысле слова, при их правильном понимании они составляют гармоническое единство. Романидес не проповедует «мистический анархизм», а сторонники более юридического понимания, не отрицают первенствующей роли благодати в Церкви. Сааринен указывает, что в концепции Романидеса авторитет епископов подчинен значимости личного просветления и прославления. Но это совсем не следует понимать в протестантском духе. Православные святые могли критиковать своих епископов, но они не призывали раскалывать Церковь и не подчиняться им. В православии даже сторонник «юридической» концепции не может не понимать, что «авторитет» св. Сергия Радонежского, св. Серафима Саровского или оптинских старцев был заметно выше, чем у иерархов того времени. Просто нужно различать внешний и внутренний авторитет. Православие всегда успешно, если не в теории, то в жизни, справлялось с различием этих «авторитетов». Как бы ни подчеркивать роль иерархии в Церкви, православие всегда помнило, что таинства совершаются по молитвам всей Церкви. Поэтому нельзя сказать, что какой-то из этих двух подходов к пониманию Церкви должен быть ближе лютеранам. Если их отталкивает акцент на «иерархизме», поскольку напоминает им о «папстве», то харизматический акцент должен отталкивать еще больше, т.к. он предлагает «медицинское» понимание спасения, а также настаивает на особой роли благодатных даров в Церкви. Утверждение о том, что эпоха благодати не закончилась, и, как и в апостольские времена, духоносные люди играют главную роль в Церкви, должно быть чуждо лютеранам. Отец Сергей Булгаков был прав: у лютеран главную роль играют ученые профессора, а не просвещенные Духом Святым подвижники.

28. Из этого следует, что проповеди, написание многотомных трактатов по богословию или библеистике, в лютеранской церкви имеют больший вес, чем таинство покаяния, например. В лютеранстве до сих пор неясно (и будет ли когда-нибудь ясно, непонятно), что же делать с частной исповедью. В 19 веке лютеранский теолог Карл Вальтер полагал, со ссылкой на Лютера, что достаточно исповеди один раз в год(!). И то, не очень понятно, идет ли речь именно о покаянии и разрешении от грехов, или это просто опрос причастника по пунктам катехизиса? Судя по вопросам, которые пастор должен задать на исповеди перед причастием, подразумевается именно последнее, а не признание в грехах²¹¹⁶. Из сочинений Лютера можно извлечь разные мнения по этому вопросу. В частности, он писал: «мы сохраняем такой обычай: Beichtkind (духовное чадо), приходящее к своему Beichtvater (духовный отец) на исповедь, может рассказать о каких-то грехах, которые сильнее всего его угнетают. Мы делаем это не ради людей, хорошо понимающих эти вопросы, ибо наш пастор, капеллан и с ними магистр Филипп Меланхтон хорошо знают, что такое грех. Мы не требуем от них никакой исповеди. Но поскольку каждый день подрастает молодежь .. то ради них мы сохраняем этот обычай, чтобы укреплялась христианская дисциплина»²¹¹⁷.

Как видим, исповедь предназначена не для всех: для «продвинутых» христиан, которые «хорошо» знают природу греха, исповедь уже не нужна; обращает на себя внимание этот снисходительный тон, - мы сохраняем этот обычай ради молодежи, чтобы не расшаталась дисциплина! А то молодежь то в храм ворвется, чтобы богослужение сорвать, то иконы и статуи начнет уничтожать.. Однако сам Лютер, как известно, регулярно исповедовался пастору Бугенхагену, т.е. придерживался скорее католической практики, чем новоиспеченной протестантской. Увы, но Лютер во всем видел демонов «папизма». Естественно, таких демонов он видел и в таинстве покаяния: «Если исповедь – это приказ и желание папы, то я не хочу на нее ходить. Исповедь должна быть оставлена на мое усмотрение и не превращаться в принуждение и приказание .. Но несмотря на это я никому не позволю отнять у меня частную исповедь и не променяю ее ни на какие сокровища мира, т.к. знаю, какую силу и утешение она мне давала. Только тот знает, что дает частная исповедь, кому часто приходилось сражаться и бороться с дьяволом. Дьявол давно бы одолел и убил меня, если бы меня не поддерживала такая исповедь и отпущение»²¹¹⁸. Читая это, в очередной раз убеждаешься в том, что в Лютере никогда не умирал католик, но при этом он всю жизнь боролся в нем с вождем реформации..

Итак, лютеранам повсюду видится законничество: нельзя выполнять приказы папы, надо сохранять свободу и т.д. Но все христиане знают о предупреждении Христа: «если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 5). Есть ли здесь «законничество»? Нет, конечно. Просто утверждается, что без нашей свободы спасения не будет, без нашего добровольного ответа на призыв Господа к покаянию, нас может ожидать только ад. Являются ли заповеди Бога «приказами» или «принуждением»? Да, мы должны выполнять их, но они не являются насилием над нашей свободой, поскольку именно соблюдение заповедей с помощью Божьей и дает настоящую свободу. Приказы могут быть хорошими или плохими, что и порождает ощущение принуждения, но заповеди Бога только благи и бесконечно добры. Лютеру же везде нужно сопротивляться, иначе он плохо себя чувствует: «Если тебе запрещают есть мясо в рыбный день, ты должен его есть. Если тебе приказывают есть его в мясной день, ты не должен его есть. Если тебе запрещают жениться, ты должен жениться или, по крайней мере, показать, что ты хочешь это сделать. Если кто-то хочет что-то приказать, запретить, усматривает грех, добрые дела, долг совести и опасность там, где Бог хочет дать свободу .. ты должен держаться этой свободы»²¹¹⁹. Вот такая логика: если тебе говорят «белое», скажи черное. Предполагается, что это будет актом свободы.. Такое ощущение, что если Бог запретил убивать, то Лютер в силу своей логики обязательно должен убить! Здесь явственно чувствуются элементы богоборчества.

Данный подход способен разрушить все, в то числе, и исповедь. В том же самом фрагменте, где он так настойчиво защищает частную исповедь, Лютер говорит, что исповедоваться можно любому брату. Т.е. с самого начала в этом вопросе скрывается некоторая двусмысленность. Сам реформатор обнаруживает ее довольно-таки ясно: «А кто имеет крепкую, сильную веру в Бога и уверен, что грехи ему прощены, тот может не совершать такую исповедь и исповедоваться перед одним лишь Богом. Но сколько людей имеют такую крепкую, сильную веру и упование на Бога? Каждый смотри за собой, дабы не впасть в заблуждение»²¹²⁰. Понятно, что оставление серьезнейших вопросов духовной жизни на собственное рассмотрение разрушает церковность и порождает сектантский дух. Эта цитата вызывает недоумение: разве каждый лютеранин не должен быть уверен, что ему уже в самом начале прощены все грехи? Тогда исповедь не нужна никому. С другой стороны, кто может сказать, что у него крепкая, сильная вера, и не согрешить при этом? Тут у отца реформации явный конфликт между протестантским умом и католическим сердцем. Мы знаем, что одно время Лютер колебался по вопросу, имеет ли пастор власть отпускать грехи, или нет? В работе 1520г. «О вавилонском пленении Церкви» он, по-видимому, склонен отрицать такую власть, сводя исповедь

к взаимному признанию в грехах друг перед другом. Но, как отмечают лютеранские авторы, после 1529 года вождь реформации возвратился к более традиционной точке зрения, признавая власть пастора отпускать грехи *juxta vocationem* (по призванию) — в смысле общественного служения (Меланхтон в связи с этим говорил о *potestas ordinis* (власть чина) и *potestas jurisdictionis* (власть юрисдикции), что напоминает католическое понимание священства).

29. В 16 веке по совету Лютера во всех церквях было установлено исключительное применение частной исповеди, причем общая исповедь не была разрешена. О том же повествует в конце 16 века и Мартин Хемниц: «в наших церквях время частной исповеди главным образом связано с Вечерей Господней, дабы никто заведомо недостойный, надлежащим образом не исследовавший самого себя, не мог быть к ней допущен»²¹²¹. Но впоследствии частная исповедь стала исчезать из лютеранской практики, и причина тут, думается, не только во влиянии кальвинизма, но и в неопределенности самого лютеранского учения. Поэтому в 19 веке американский лютеранин Вальтер сетовал: «Если ортодоксальный лютеранский проповедник принимает новый приход и не хочет допускать к Причастию ни одного прихожанина, пока не поговорит с каждым и не услышит из его уст, что он знает, что такое Причастие, признает себя несчастным грешником, сердечно верует в Слово Божие, желает обрести милость и прощение грехов в Крови Христовой, а также искренне намеревается следовать примеру святой, незапятнанной миром жизни Христа .. какое яростное сопротивление он обычно сразу же встречает! Сколько у него обычно сразу появляется врагов! .. Как часто ему сразу же указывают на дверь и говорят, что он, дескать, хотел завести в приходе свои порядки»²¹²².

Такую ситуацию в принципе невозможно представить себе на православном или католическом приходе. Здесь же возможно все. Почему же такая реакция вроде бы благочестивых прихожан на вполне законные и оправданные действия их пастора? Причина, как уже было сказано, кроется не только в американском сектантстве, подозрительно относящемся к любым остаткам католичества, но и в том, что к этому времени индивидуальная исповедь в лютеранстве стала восприниматься как архаизм. Когда были живы лютеране (включая и самого их вождя), воспитанные в католическом духе, или хотя бы несущие в своих генах воспоминание о католичестве, частная исповедь продолжала существовать. Но как только выросло поколение лютеран, воспитанное уже в чисто лютеранском духе, осталась только общая исповедь, частная же применялась сравнительно редко. В Америке многие лютеране отрицали частную исповедь, считая это католической практикой. Лютеранский синод Миссури защищал частную исповедь, указывая, что ее игнорирование или замена общей исповедью возникли не в самый «здоровый» период в истории лютеранства. В 1860 году данный синод дал разъяснение, в котором призывал сохранить частную исповедь, считая ее действенным сообщением прощения, но при этом подчеркивал, что каждый христианин имеет власть отпускать грехи, и отпущение грехов не является сущностно необходимым для прощения²¹²³. Опять видно какое-то двоемыслие: и исповедь нужно сохранить, и ее необходимость отрицается, - да и зачем идти к пастору в церковь, когда можно исповедоваться каждому?

В сложившейся ситуации Карл Вальтер выбирает «золотую середину»: «Проповеднику нельзя требовать введения частной исповеди в качестве неперемennого атрибута лютеранской общины, позволяя ей скорее лишиться чистой проповеди Евангелия и погибнуть, лишь бы была введена частная исповедь. Ему не следует бесчинно вводить ее там, где она уже вышла из употребления, или во что бы то ни стало настаивать на ее исключительном статусе, если ее исключительное применение просят упразднить. По-евангельски же, путем наставления и увещания, следует стремиться к тому, чтобы ее прилежно использовали в дополнение к общей исповеди и там, где это возможно и уместно, в конечном итоге ввели заново как исключительный обычай, либо надлежащим образом сохраняли, если она существует. Ни в коем случае, однако, нельзя уступать общине, не желающей позволить отдельным прихожанам прибегать к частной исповеди и Отпущению грехов, т.к. отмена Отпущения грехов в Церкви несомненно будет богопротивна»²¹²⁴. Последние слова практически дословно цитируют Апологию Аугсбургского Исповедания. Сами же слова Вальтера оставляют странное впечатление.

Если отмена частной исповеди богопротивна, с чем нельзя не согласиться, тем более что так сказано в нормативном для лютеран тексте Апологии, то практика частной исповеди должна быть введена везде, в каждой лютеранской церкви. Но мы видим, что Вальтер не считает это нужным: если эта практика ушла, что богопротивно согласно лютеранским же представлениям, то не стоит ее непременно вводить, а то лютеранская община погибнет. Подумать только, лютеранство погибнет из-за введения таинства покаяния!!! Похоже на приговор.. Картина вырисовывается апокалиптическая.. При этом лютеранский теолог предпочитает мягкий и осторожный подход. Создается впечатление, что иного выхода в сложившейся ситуации просто нет, настолько прихожане лютеранских общин охладели к духовной практике исповеди. В православной или ка-

толической церкви таких прихожан можно было призвать к ответу, сославшись на пример святых и церковное вероучение. Но в том-то и дело, что в лютеранской доктрине нет такой ясности в этом вопросе. Пастор, требующий от своих прихожан участия в индивидуальной исповеди, может быть сразу же обвинен в католических тенденциях: он, дескать, претендует на особую власть, да еще возрождает «папское» понимание покаяния! Как же тогда быть с «евангельской свободой», о которой столько страниц писал Лютер? Если нет четких prerogatives Церкви, то всё быстро превращается в игру «сам себе хозяин».

30. Любопытно, что Вальтер, придерживаясь «мягких» взглядов относительно частной исповеди прихожан, настоятельно рекомендует пасторам прибегать к ней: «Сам проповедник может, если необходимо, приступить к Причастию без исповеди, однако ему не следует допускать этого, кроме неотложных случаев. Каждому проповеднику следует выбрать себе отца-исповедника, регулярно перед ним исповедоваться и получать у него Отпущение грехов. Проповедник также нуждается в этом важном средстве. Как он может ожидать от паствы уважения к своему проповедническому служению, если сам будет внешне пренебрегать им?»²¹²⁵. Все это замечательно, но почему тогда нет такой же настойчивости применительно к собственной пастве? Пасторы *должны* регулярно прибегать к индивидуальному покаянию, а миряне? Должен ли мирянин выбрать себе духовного отца, или это необязательно? Боюсь, лютеране сочтут саму постановку такого вопроса «законничеством». Об этот барьерный риф разбиваются любые попытки возратить протестантский мир к традиционным началам церковности. Это происходит даже на уровне слов: ведь индивидуальную покаянную практику в лютеранстве надо «узаконить», а для лютеран это равносильно отказу от превратно понимаемого ими Евангелия. Давно замечено, что диктаторская власть в качестве оппозиции часто порождает анархизм. Свобода в этом случае понимается как свобода от власти: диктат порядка сменяется своеобразным диктатом беспорядка. Тоталитарный католический космос сменяется столь же тоталитарным протестантским хаосом.

Надо сказать, что понимание Вальтером происходящего во время исповеди вызывает вопрос: так сообщается ли во время покаяния очищающая благодать, или же священник просто констатирует, что грехи кающегося прощены? Иными словами, каков «характер» лютеранского покаяния, – действенный или декларативный? Судя по некоторым данным, Вальтер склоняется к последнему. Например, он утверждает следующее: «Теперь, когда прощение грехов уже добыто, провозглашать его поручается не только служителю. Это должен делать каждый христианин .. Отпущение грехов, произнесенное ребенком, столь же действенно, как отпущение грехов, объявленное св. Петром .. речь идет уже не о том, что должен делать человек, а о том, что уже совершено Христом»²¹²⁶. Выходит, что пастор только объявляет, что грехи *уже* давно прощены Богом, но никакой действенной благодати в данный момент не сообщается. Таким образом, налицо символическое понимание данного таинства. Кстати говоря, такая «декларативность» в понимании покаяния и отпущения грехов, вызвала отповедь со стороны части лютеранских теологов того времени. Они настаивали на том, что отпущение грехов имеет действенный характер, и частная исповедь важнее общей. Это логично, поскольку в случае «декларативного» понимания покаяния нет никакой разницы между общей исповедью и частной: «объявления» остаются «объявлениями». Собственно, в таком случае можно вообще обойтись без всякой исповеди, как баптисты могли бы обойтись без своего крещения.

Отметим, что Вальтер защищался, утверждая свое несогласие с реформатским и методистским учением о том, будто человек может только провозгласить прощение грехов, но не наделить им. Однако он считал, что такое «наделению прощением» происходит во время проповеди Евангелия, но не во время исповеди. Современный лютеранский теолог Прехт признает, что Вальтер «преуменьшает власть святого служения править и освящать»²¹²⁷. Прехт приводит цитату из лютеранского служебника, подтверждающую такую точку зрения. Во время отпущения грехов пастор произносит: «После сего исповедания я, в силу моего служения, как призванный и рукоположенный служитель Слова, провозглашаю тебе благодать Бога, и от имени и по повелению моего господа Иисуса Христа я прощаю тебе все твои грехи во имя + Отца, и + Сына, и + Святого Духа. Аминь»²¹²⁸. Между прочим, современник Вальтера баварский пастор Вильгельм Лое явно придерживался более традиционных взглядов на природу таинства покаяния. Он соглашался использовать и общую, и частную исповедь, но безусловное предпочтение отдавал частной. Исповедь была добровольной, но Лое требовал, чтобы перед ней совершалось объявление. Тем не менее, он настаивал на преимуществе частной исповеди, признаваясь в кругу друзей, что худшая частная исповедь лучше общей исповеди. Тут уж любой православный будет солидарен с ним.

Неудивительно, что прихожане Лое жаловались на него в консисторию. Конечно, будучи лютеранином, Лое не мог призвать свою паству исповедоваться с определенной степенью регулярности, поскольку понятие «нормы» чуждо лютеранскому учению и может быть воспринято как очередной вариант «заслу-

ги». Мы понимаем, что и в православии нет и не может быть нормы, «сколько раз в год исповедоваться, чтобы гарантировать спасение». Но все же Православная Церковь предупреждает своих прихожан, что слишком редкая исповедь или причастие ставят человека на грань духовной катастрофы. Т.е., пусть мы не можем точно «вычислить» «норму спасения», но указать на ненормальность ситуации Церковь всегда в состоянии. Лое как лютеранин вынужден был обращаться к индивидуальным решениям прихожан, - когда чувствуете необходимость, идите на исповедь: по-другому в общинах Аугсбургского исповедания, очевидно, нельзя. Интересно, а в храм тоже нужно ходить, когда «есть потребность»? А если мне лень? В лютеранстве не так просто дать строго однозначный ответ на этот вопрос: понуждать себя к благочестию в этой конфессии не очень-то принято, раз оправдание уже в кармане..

Впрочем, Лое героически настаивал на традиционалистском толковании таинства покаяния: «Голос священника, связывающего на земле, есть глас Божий — он обладает “да” и “аминь”, сходящими с небес; ибо Господь говорит: “Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах»²¹²⁹. Что же, возражать нечего.. И самое главное, что подобный традиционализм Лое распространял и на понимание священства: «Священство дарует Бог. Дело не обстоит так, что Он прежде делает общину носителем и обладателем служения, которое община затем передает отдельным служителям, так, словно бы они обладают им неким вторичным образом. Служение, которое принадлежит всей общине и ее членам, было и остается противоречием»²¹³⁰. Тем самым, он выступает против концепции «делегирования», часто проповедуемой лютеранами, согласно которой община передает пастору «священные полномочия», которыми она заранее обладает. Если это не так, то пастор явно имеет «священные права», которых лишена вся община в целом. Но отсюда недалеко и до католического понимания священства. Видимо, данные взгляды соприкасаются с тем, что в англиканстве называют «Высокой церковью». Сегодня лютеране озабочены тем, что в их служебниках не проводится четкого различия между пасторским советом и частной исповедью. Отмечается, что в эпоху пиетизма как раз пасторский совет практически заменил собой отпущение грехов, что ненормально, поскольку совет пастора может легко вырождаться в чистый субъективизм и психологизм.

Поэтому лютеранка Марианна Фоусек признается: «Акцент Лютера на оправдании способствует пренебрежению серьезностью греха, особенно когда мы признаем нашу греховность в самых общих чертах — это никого не задает за живое и ни у кого не вызывает стыда. Мы - “бедные грешники”; любой добрый лютеранин легко с этим согласится. Признать свои конкретные грехи только перед Богом, в своей собственной перспективе отношения к ним — гораздо легче, чем пойти на исповедь... Практика исповеди конкретных грехов и ее принятия на регулярной основе - прекрасное лекарство против легкомысленного отношения к греховности христиан и к благодати Божией, и, кроме того, прекрасное лекарство, которое помогает нам не забывать, что это значит: быть человеком»²¹³¹. Можно выразить только благодарность г-же Фоусек за эти добрые слова. Хотелось бы верить, что эти слова, идущие от сердца, преобразят церковь, к которой принадлежит эта душа. Где истинное покаяние, там Бог. Где Бог, там Его Церковь. Если лютеране обретут истинное ощущение покаяния, они придут в Церковь. И тогда Церковь Божия возрадуется.

31. Как известно, у лютеранского пастора есть определенные полномочия, доставшиеся в наследство от католичества: он может не допустить к причастию, отпустить или не отпустить грехи и т.д. Вальтер говорит так: «проповедники должны быть не только учителями, но и пастырями, епископами (блюстителями) и стражами душ, и посему должны следить, чтобы никто не причащался себе в осуждение. Особенно в том, что касается Святых Таинств, они должны быть не простыми их раздатчиками, но домостроителями (1Кор. 4, 1)»²¹³². О священниках как «домостроителях», т.е. совершителях таинств нередко говорят в православной традиции. Эти слова как будто доказывают, что лютеранский пастор не только «администратор». Замечу, что, говоря о недопущении пастором к причастию недостойных, Вальтер цитирует св. Иоанна Златоуста: «Скорее предам душу свою, нежели причащу крови Господней недостойного; скорее пролью собственную кровь, нежели причащу столь страшной крови того, кого не должно»²¹³³. Это, конечно, прекрасно. Но во времена св. Златоуста представления о священстве, прямо скажем, отличались от лютеранских. У последних же не прекращаются дискуссии о том, нужно рукоположение или нет, дает оно хоть какую-то благодать, или не дает. Карл Вальтер и в этом вопросе воспроизводит лютеранское двоемыслие: «его не следует считать абсолютно необходимым, как это делают паписты, которые думают, что этот обычай наделяет человека неким свойством, превращающим его из мирского человека в духовного .. так что он становится способным выполнять святы функции, в особенности освящать Таинства .. нельзя, подобно кальвинистам, считать обычай ординации не имеющим большого значения, словно от него ничего не зависит. Ведь если мы даже брак не считаем истинно христианским браком, если он не был освящен публичным благословением, то святое служение — тем более»²¹³⁴.

В общем, классика жанра: с одной стороны нужно противопоставить себя католикам, а с другой – кальвинистам. Эта матрица успешно воспроизводит себя, начиная с символических книг реформации. Все время приходится метаться между двумя позициями. Такая же злая судьба и в англиканстве, хотя у лютеран это «метание» догматически зафиксировано более четко.. Протест против кальвинизма очевиден: рукоположение просто пустой знак, - и все. Протест против католицизма тоже имеет смысл: лютеранам не нравится магизм в понимании таинства священства, - как будто можно рукоположить кого угодно, без всякого внутреннего призвания, без надлежащего образа жизни, - и все равно, человек будет совершать таинства, учить, как если бы он был неким автоматом по «раздаче благодати». Лютеране, однако, не видят другого понимания сакраментальности священства, а посему Вальтер объясняет, что пастор может совершать таинства и без рукоположения; в то же время, за исключением случаев необходимости, не рукоположенный человек не должен сразу же приступать к выполнению пасторских функций, - но не потому, что они невыполнимы, а чтобы не смущать души прихожан. Понятно, что ничего не понятно.. Ясно только, что таинства может совершать любой и без рукоположения. Но почему-то претендент на пасторство не может этого делать, а то будет великая смута.

Это несколько напоминает «незаконные таинства» у католиков: у них священник, не могущий служить (допустим, он нарушил обет безбрачия), но совершающий таинства, делает это незаконно; кажется, что не рукоположенный пастор находится в похожей ситуации; аналогично и с таинствами, совершенными лютеранскими «мирянами»: это не совсем законно (ведь есть же пастор), но в принципе возможно. В связи с этим любопытно, как лютеране обсуждают возможность совершения причастия мирянами. Поначалу рассматривается проблема: получают ли слова установления (сие есть Тело Мое) действенность благодаря «сану» или полномочию нести публичное служение, т.е. когда сущность Таинства включает в себя не только Слово Божие и вещественные элементы .. но и качество служителя»²¹³⁵. Такая позиция единодушно отвергается как католическая. Понятно, что действенность слов богослужения, как и действенность священнического сана, существуют лишь благодаря Христу и всей Пресвятой Троице. Ни «сан», ни слова сами по себе не могут «заставить» Бога совершить таинство Евхаристии. Но ради спасения Бог установил определенный порядок совершения таинства в Церкви. Таинства совершаются через посредство избранных Им в Церкви служителей. Если бы каждый, кому взбредет в голову, совершал бы таинства только потому, что считал себя избранным, это был бы Содом, а не Церковь. Бог мог бы отнять и действенность сана, и действенность библейских и литургических слов, но из Своего милосердия Он продолжает творить таинства в Церкви, дабы спасти наши погибающие души.

32. Но лютеранам надо всеми силами бороться со «священным саном», поскольку перед ними – властный и магический пример католических пап. Следовательно, нужно срочно убрать любое воспоминание о «власти совершать таинства благодаря сану» или об автоматическом совершении таинств благодаря произведенному обряду. Православные предпочитают говорить о служении священника как совершителя таинств, а не о власти. Священство – это крест, а не диктаторские полномочия; это искусство врача и отца-наставника, а не требование подчиняться себе только потому, что у тебя есть «сан». Православные сказали бы, что таинства совершаются благодаря Богу через Церковь, в которой священство выполняет незаменимые функции отцов христианской семьи-общины. Сан священника играет очень важную, неизгладимую роль, но при этом не отодвигает на второй план роль Бога и Церкви. Лютеране же, критикуя «папство» и его «гипертрофию иерархии», не могут не принижать роль священства в Церкви. Отсюда такой парадокс: «отправление Причастия мирянином никогда не бывает recta и legitima (правильным и законным). Однако никто .. не отрицает, что оно может быть rata и de facto (действительным и фактическим)»²¹³⁶. Т.е. перед нами католичество навыворот: на смену незаконным таинствам, совершенным священниками приходят незаконные таинства, совершаемые мирянами.

В ответ на католическую критику подобных нововведений, лютеране отвечали, что они на самом деле против совершения причастия мирянами, но им категорически не нравится учение о священстве как особом, более святом сословии, которое одно только и может осуществлять таинства. Можно согласиться, что священство – это не «особое, более святое сословие». Священник не более свят, чем мирянин. У него не больше «прав человека», не больше возможностей спастись, - он просто несет более тяжелый крест. Собственно, лютеранство, как и весь протестантизм, вырастает из следующего ощущения: у священства больше власти, больше привилегий, больше прав, а у нас, мирян, ничего нет; пусть же оно поделится своими привилегиями с нами! В общем, требование «демократии», хотя Христос везде говорит о Царстве, и Церковь – это тоже Царство, а не «демократическая республика». Католики забыли, что это царство Бога и стали выдвигать на первый план царство людей во главе с папой; лютеране, напротив, забыли, что Церковь как царство предполагает и людскую иерархию, - и получили в итоге «разброд и шатания». Заметим, что в православии, где ак-

цент сделан на жертвенном служении священства, «антисловесные» настроения в Церкви, требующие «поделиться привилегиями», были значительно слабее, чем в католичестве.

Между тем, Вальтер называет учение о том, что только священник может совершать причастие, «страшным». Чувствуется, что лютеране опять взяли за старое: они сражаются с призраком Папы Римского, который приказывает, диктует, запрещает, требует поклонения и претендует на исключительные права. В каждом католическом патере чудится тот же папа, только поменьше. Как обычно, лютеранские авторы оговаривают, что это только в случае необходимости миряне могут причащать, но всегда признают, что таинства может совершать любой. Экстренные случаи бывают такие: «во время чумы, если всех обычных служителей унесла смерть, а также во время смуты, когда нарушается упорядоченная жизнь церкви, или в чужих местах, среди неверующих и заблуждающихся, - один человек может быть временно призван .. чтобы .. отправлять Причастие, пока не появится обычный служитель. Но в данном случае этот мирянин отправляет его не как мирянин, а как временный, истинно призванный служитель»²¹³⁷. В заключительных словах все же признается, что мирянин с согласия общины «на время» становится «как бы священником». Стало быть, некоторая грань между мирянами и пасторами, по всей видимости, присутствует.

Однако лютеранство все время стремится эту грань разрушить, признавая, что фактически не может существовать никаких непреодолимых препятствий к признанию действительности таинства, совершенного мирянином по установленному обряду в любое время, в любом месте, согласно только его собственному желанию. Например, лютеранский теолог начала 18 века Грапиус не отрицает, что даже если мирянин «по заблуждению» совершил таинство, то оно будет таким же, как если бы его совершил пастор. Конечно, лютеране всегда отвергали совершение таинств «кем попало без разбора». Тем не менее, часто можно будет сказать, что таинство совершено в силу внутренней, а не внешней (смерть, ересь, отсутствие пасторов) необходимости. Все равно, если быть логичным, его придется признать, т.к. любой мирянин наделен способностью отправлять любые таинства. Незаконность таинств здесь может быть только юридической, но не сакраментальной. Для православия в принципе не может быть «незаконных» таинств. Таинство либо совершено священником при участии всей Церкви, либо оно не совершается вовсе. Причащение мирянином верующих в православии не может быть обосновано, поскольку есть четкий статус служения священства. Хотя и допускается крещение, совершаемое мирянином в чрезвычайной ситуации, но допущение большего означало бы, что никакого священства нет вообще, и каждый может сам себя причащать и исповедовать. Лютеранская доктрина всеобщего священства способна только провоцировать хаос в Церкви.

33. Любой сторонний наблюдатель может обратить внимание, что лютеране придают большое значение Святому Причастью. Само слово «причастие» пишется у них с большой буквы. Как уже отмечалось, это резко отделяет лютеран от большинства протестантских общин. Но, отделившись от них, лютеране все-таки не могут до конца забыть, что и они – наследники реформации. Это видно уже по тому, как они рассуждают об «элементах» причастия. К адиафоре, т.е. незначительному в вопросах веры, в данном случае, относится: сорт хлеба – квасной, пресный, ржаной и пшеничный; сорт вина – белое или красное, чистое или смешанное с водой²¹³⁸. Как видим, свобода у лютеран допускается здесь в значительно большей степени, чем у нас или католиков. При этом критикуется точка зрения православных и католиков, что вино для причастия обязательно было смешано с водой, - при этом Вальтер признает, что Христос употреблял именно такое вино во время Тайной Вечери; но, следовать примеру Господа, видимо, не считается необходимым. Параллельно критикуются кальвинисты, за то, что преемник Кальвина Теодор Беза разрешал использовать вместо хлеба и вина их заменители. Так что свобода лютеран от внешнего имеет свои границы: неважно, какие хлеб и вино, важно, чтобы это были именно хлеб и вино; кальвинисты делают следующий шаг, и считают необязательным само употребление хлеба и вина; различные «антиалкогольные» направления протестантизма, воспроизводя представления гностиков, пытаются заменить вино водой или соком. Хотя лютеране и против безбрежной свободы в подобных вопросах, но их попытка допустить здесь заметно больший «разброс мнений», чем это было в Церкви, порождает дальнейший и еще больший «разброс».

Вообще говоря, лютеранская церковь относит к адиафоре довольно много вещей: картины, праздники, органную музыку, произнесение частей богослужения нараспев, литургию; в крещении: троекратное обливание водой, крестное знамение, крестильную сорочку, отречение от дьявола, экзорцизм, крестных и т.д.; при отправлении причастия: нектасной хлеб в форме облаков, раздачу хлеба без преломления, принятие св. даров из рук пастора, коленопреклонение при принятии св. даров, частное причащение больных; а также: облачения, частную исповедь, латинские песнопения, преклонение головы при произнесении имени Иисуса, порядок церковных чтений из Библии, свечи и распятие на алтаре и проч²¹³⁹. Как и следовало ожидать, нам не понять такой свободы, если мы не примем во внимание, что лютеране на все это смотрят сквозь призму

борьбы с «законничеством»: они боятся допустить обязательность чего бы то ни было из вышеперечисленного, потому что думают, что тем самым их упрекнули в попытках «заработать» спасение.

Как, например, понимать, что праздники отнесены к разряду малозначительного в вопросах веры? Что, можно не праздновать Пасху или Рождество, и все будет в порядке? Что значит отнесение литургии к тому же списку? Возможность изменения ее чина, или необязательность порядка литургии в принципе? Конечно, и православные, и лютеране выступают против обрядоверия. Мы понимаем, что изменения в обрядах возможны, они не «заморожены» на все время существования Церкви. Но, например, троекратное погружение в воду или отречение от дьявола при крещении для православных имеют принципиальное, вероучительное значение. Иконы в богослужении, состав литургии и частная исповедь в православии – отнюдь не предмет свободного выбора. Если верно, что «правило молитвы – правило веры», то слишком большая свобода в «правиле молитвы» приводит и к свободе в вопросах доктрины. Можно понять лютеран, когда они выступали против католического ритуализма, но радикальный антиритуализм – это ничуть не лучше. Да, поставить свечу перед иконой, или нет – это не отправляет душу мгновенно в рай, или в ад. Но отрицание свечи как элемента богослужения, как формы богопочитания, – нечто иное. Никто не будет спорить, что свеча – это внешнее, и горящая свеча не заменит горящего сердца.

Просто православные заметно острее, чем протестанты чувствуют связь внешнего и внутреннего. Православные понимают, что устранение свечи, как и вообще «внешней красоты» из богослужения приводит к утрате «тихой радости» общения с Богом, торжественного ощущения Его присутствия. На смену этому приходит реформированный обряд, смертная скука протестантских собраний, и примитивные восторги сектантов вместо радости о Господе. Вот лютеране считают, что характер пения и музыки при богослужении не очень важны. Но разве они не видят, что отказ от органной музыки у большинства протестантов привел к необратимым изменениям: неужели все равно, исполнять Баха, или петь примитивные куплеты американских евангеликов? Разве пение афонских монахов и часто встречающиеся «оперные» нотки в католическом пении не отражают *разное* понимание общения с Богом? Если пятидесятники используют в своих служениях дискотечные ритмы, то и «общение» с Богом у них как на дискотеке: падение на пол, конвульсии и т.д. Впрочем, надо отметить, что лютеране, к счастью, проявляют непоследовательность, в вопросе «свободы от обрядов».

Например, лютеране не могут отказаться от непреломления хлеба во время причастия, а также от использования Апостольского символа веры, отречения от дьявола во время Крещения. Дело в том, что кальвинисты не считали нужным отречение от дьявола в крещении, т.к. отрицали возможность подверженности ребенка влиянию сатаны, если он принадлежит к числу избранных, предопределенных. Использование Символа веры при крещении кальвинистам не нравилось по причине того, что они отрицали действие Святого Духа через крещение. Преломление хлеба во время причастия для кальвинистов – важный акт, подчеркивающий символический характер причастия (как и у баптистов). Лютеране здесь настаивают на своей практике, поскольку это важно в свете вероучительной полемики с кальвинистами. Но ведь и православные указывают на это, оправдывая троекратное погружение при крещении или использование квасного хлеба при причастии, не говоря уже об исповеди. Впрочем, православные склонны в первую очередь «положительно» обосновывать те или иные детали своей практики. Если разобраться, то многое из того, что лютеране считают малозначительным, имеет истоки в вероучительных особенностях. Скажем, хотя лютеране считают безразличным, – обливать человека троекратно водой при крещении, или погружать, то, тем не менее, считается важным, чтобы на крещаемого попала достаточное количество воды: «Поливать водой следует обильно, чтобы это выражало собой смывание скверны греха»²¹⁴⁰. Казалось бы, если уж обряды не очень важны, то и от этого можно было бы отказаться. Но нет, это важно для лютеран в контексте библейских указаний. И все-таки, лютеране настаивают на некоторых элементах своей богослужбной практики только из-за полемики с другими исповеданиями: можно подумать, что если бы не было других конфессий, «свобода» во многих вопросах значительно увеличилась бы.

34. Говоря об отправлении причастия, лютеране сознательно проводят границу между собой и католическим «магизмом» с одной стороны, и кальвинистским «символизмом» с другой. Слова Христа («сие есть Тело Мое» и т.д.) не имеют магического смысла, но это не только пересказ евангельских слов, не имеющий значения для освящения (последнее – выпад против кальвинистов). Во многих лютеранских текстах о причастии можно заметить явные следы католических представлений о «тайносовершенной формуле». Только если католики делают существенный акцент на том, что слова Христа произносит священник, то лютеране – на том, что эти слова сказал Христос, – отсюда, от первого установления таинства, его действительность (это более верно). Думается, что различие здесь далеко не так существенно: католики тут же скажут,

что рука священника, подающего чашу причастия – это, по сути, рука Самого Христа. Но, конечно, лютеране против *ex opere operato*. Православные, как мы знаем, отрицают понятие «тайносовершительной формулы» вообще, настаивая на важности всей литургии. Заметим, что лютеране отрицают, будто кальвинисты причащают своих прихожан Телом и Кровью Христа. Это совершенно правильный взгляд, поскольку кальвинисты отрицают суть этого таинства. Здесь для православных возникает вопрос: можно ли признавать крещение тех конфессий, где правильно совершен обряд и произнесены правильные слова (Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа), но суть крещения как спасительного таинства отсутствует? Ведь правильный обряд и слова при причастии не означают его совершения, что, как видим, очевидно и для лютеран..

При всем том, что лютеране допускают большую свободу в богослужебных вопросах, некоторые действия они считают чрезвычайно важными: «Если кто-то хочет преподать сначала чашу, а затем хлеб, или .. уже сделал это по ошибке, - это отнюдь не немаловажный вопрос. Такое Причастие пришлось бы объявить недействительным, т.к. слова Основателя имеют силу завещания, скрепленного Его смертью»²¹⁴¹. Безусловно, это важно, поскольку причастие – таинство, но если это простой обряд, то зачем придерживаться всех деталей? Уже говорилось, что лютеране считают, что вне акта причащения Тело и Кровь не присутствуют в хлебе и вине. Поэтому рекомендуется заново освятить хлеб и вино, если они не были розданы из-за пожара и т.п. Такое ощущение, что одного освящения хлеба и вина, совершаемого Христом, недостаточно.. Пахнет богохульством.. Интересно, что Вальтер рекомендует временно не допускать к причастию людей нечестивых профессий, пока они не оставят свое занятие: актеры, фокусники, колдуны, оккультисты, сводники, боксеры, канатоходцы²¹⁴². Т.е. перед причастием священник должен поинтересоваться у прихожанина, не канатоходец ли он? Здесь надо иметь в виду симпатии Вальтера к пиетизму, представители которого занимали особенно строгую позицию по моральным вопросам.

Вообще, книга Вальтера по пасторскому богословию, написанная в 19 веке, часто производит весьма консервативное впечатление: например, он считает, что евреям (иудеям) ни в коем случае нельзя разрешать вступать в брак с христианами, ссылаясь на Кодекс Юстиниана. Сегодня на политкорректном Западе такую норму, пожалуй, объявили бы антисемитской. Надо сказать, что наш автор в принципе не чужд радикализма. Чуть далее Вальтер говорит, что «следует призвать государство установить смертную казнь за нарушение супружеской верности»²¹⁴³. Любопытно, сколько бы людей осталось в живых, допустим, в современной Франции после введения такой нормы.. Но возвратимся к причастию. Вальтер рекомендует быть очень аккуратным при обращении с «веществом Таинства»; при этом его рекомендации похожи на православные: не ронять облатку, но упавшую использовать; если в освященное вино упадет муха или паук, вынуть его ножом или лучше ложкой с отверстиями; если человек умрет с облаткой на языке, облатку следует вынуть и сжечь; человеку с инфекцией на губах следует причащаться приватно²¹⁴⁴. Только относительно последнего можно было бы возразить: безбожная советская власть часто ругала Церковь, что, дескать, причастие всех из одной «ложки» приводит к распространению заразных заболеваний. Однако никто не заметил, чтобы прихожан храмов насмерть сражали массовые инфекции. Так что в словах о «приватном причащении» человека с инфекцией на губах проявляется определенное неверие в силу причастия, т.е. в силу Господа нашего Иисуса Христа. Но это еще не самое полное неверие. Тот же автор полагает, что на вопрос «что мне делать, чтобы спастись?», библейский ответ может быть только таким: «тебе не надо делать ничего»²¹⁴⁵. Можно подумать, что это не христианство, а просто коаны дзен-буддизма! Если так, то зачем спорить о причастии, о каких-то вопросах веры?! В ответ лишь гробовое молчание..

35. То, что кажется удивительным православным, совсем не вызывает удивления лютеран. Возьмем для примера лютеранское различие Закона и Евангелия, не имеющее, как известно, прямого отношения к делению на Ветхий и Новый Завет. Поэтому лютеране находят много от Закона в четырех Евангелиях. Закон – это обличение грешника, не предлагающее ему никакого утешения, а Евангелие – это само спасение. В свете этого разделения не стоит изумляться, если вы прочтете такие слова: «результат проповеди Евангелия состоит в том, что оно совершенно не порицает грешника .. Евангелие не требует от человека обладания какими-то хорошими качествами: оно не требует ни доброго сердца, ни доброго нрава, ни исправления его поведения, ни благочестия, ни любви, - будь то к Богу, или человеку. Оно не дает никаких приказов, но само изменяет человека. Оно порождает любовь в его сердце и делает его способным совершать все добрые дела»²¹⁴⁶. Только в последнем предложении содержатся слова, вполне приемлемые для православного верующего. В остальном же... Нельзя не заметить, что само разделение на Закон и Евангелие в лютеранском смысле явно рационалистично и потому, - искусственно. Попытка сосредоточить на одном краю наказание (Закон), а на другом – любовь (Евангелие) воспроизводит тенденцию к черно-белому делению реальности.

Это заблуждение из той же серии, что и «спасение по вере/или делам», когда веру и дела противопоставляют как две совершенно разные реальности, - вера со знаком «+» для спасения, и дела со знаком «-». В действительности можно и должно говорить только об одном – Евангелии Иисуса Христа. Христос же говорит: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14, 15). Если это и не «приказ», то это все-таки «призыв». Евангелие исполнено призывами соблюдать заповеди, обещая в противном случае неугасимый огонь, т.е. грешники все же порицаются. И уж конечно Евангелие требует от каждого любви и к Богу, и к людям. Разумеется, оно и порождает любовь, дает для нее силы. К несчастью, лютеране отрицают, что человек добровольно откликается на зов Евангелия, что оно порождает любовь, но при обязательном соучастии самого человека. Если этого не принимать в расчет, то лютеранское «евангелие» оказывается проповедью какой-то вседозволенности: оно и не порицает за грехи, и не обязывает соблюдать заповеди. В ответ на это лютеране скажут, что вы, дескать, смешиваете Евангелие с Законом. Это стандартное обвинение против всех, даже против кальвинистов. Но проблема именно в том, что православные не принимают такого истолкования Закона и Евангелия. Для них Закон (в лютеранском смысле) включается в Евангелие. Т.е. Евангелие требует соблюдения заповедей и обещает наказание за их невыполнение. Но оно дает благодать, которой не давал ветхозаветный закон, т.е. человеку не предлагается собственными усилиями любить, соблюдать заповеди, исправляться. Евангелие наполняет грешника Божьей силой, и тогда он оказывается способен следовать по пути Христа. Итак, Евангелие не является просто «инструкцией» о том, как человеку вести себя, чтобы обрести спасение; оно дает спасение, но и требует от человека, чтобы он ежесекундно принимал этот дар и не терял его.

36. Не раз отмечалось, что доктрина оправдания по вере, помимо всего прочего утверждающая, что в обретении веры человек никак активно не участвует, разве что в качестве бездушного предмета, совершенно нивелирует веру, о которой так пекутся лютеране. В самом деле, согласно такой точке зрения, от человека не требуется верить. Веру ему дает Евангелие, сам же он остается безучастен. И потому совершенно естественно звучит фраза: «тот, кто хочет верить, уже является верующим»²¹⁴⁷. Здесь все зависит от того, как понимать веру. В православном смысле вера – это синоним жизни во Христе. Человек может сказать: я хотел бы поверить, но не могу, - грехи не дают. Но лютеранам не нужно таких высоких требований: хоть чуть-чуть веришь, - спасение уже есть, поскольку все остальное автоматически восполняет Бог. А если не веришь даже немного? Именно в этом смысле нужно понимать вышеприведенную фразу: тогда достаточно только *хотеть* верить, довольно одного желания. Во всем остальном вам не нужно участвовать: придет само, от Бога. Это же касается и любви. Карл Вальтер, комментируя слова апостола Павла из Гал.5, 6, говорит, что если вера не проявляется на деле любовью, то это не подлинная вера. В общем-то, это верно. Но ведь можно верить, испытывая явный недостаток любви, поскольку грехи искажают веру.

Православие в этом случае требует от человека покаяния и исправления. Но лютеране убеждены, что любовь придет сама, не нужно никаких усилий с вашей стороны. Неслучайно Вальтер сравнивает человека с деревом, которое производит плод, не потому, что ему указывают делать это, но автоматически, в силу своей природы. В качестве метафоры человека можно уподобить дереву. Но слишком уж настаивать на этом сравнении опасно: человек – это не бездушная древесина, у него есть выбор. Если угодно, человек – это такое «дерево», которое может выбирать, приносить ему плод или нет. Но у лютеран человек – это бревно, что лишний раз подтверждает Вальтер. Кстати говоря, рассуждая о недостатке любви, Вальтер забыл упомянуть основателя собственной церкви. У Мартина Лютера с любовью к врагам явно не все было в порядке. Была ли у него настоящая вера, если следовать Вальтеру? Страницы произведений реформатора пестрят проклятиями. Когда читаешь, что он часто исповедовался своему пастору Иоганнесу Бугенхагену, трудно не задаться вопросом: а в постоянном пожелании всяческих зол «папистам» он тоже каялся? Если и так, то в любом случае никакого исправления у Лютера здесь не произошло: проклятия и в адрес католиков, и в адрес радикальных протестантов он продолжал изрыгать до конца жизни. Так была ли это искренняя, настоящая вера? Или для настоящей веры достаточно хотя бы немного любви, а остальное «компенсирует» милость Божья?

Аналогичная ситуация возникает у лютеран и с покаянием. Вот типичный пример: «Отношение к покаянию как к причине прощения грехов равноценно превращению Закона в Благоую Весть, а Евангелия – в Закон, - искажение, которое переворачивает с ног на голову христианство как таковое»²¹⁴⁸. Вальтер, конечно же, хочет сказать, что причина прощения грехов – Милосердный Бог. Кто будет спорить с этим? Но здесь опять скрывается ложная дилемма: или грехи прощаются благодаря Богу, или благодаря нашему покаянию. Понятно, что верно и то, и другое. Грехи прощаются Богом, но через наше покаяние, которое является инструментальной причиной прощения. Бог готов простить грехи и так, Он всегда милосерден, но ведь прощение без покаяния легко превращается в попустительство греху. Признавая роль покаяния в прощении

грехов, православные ни в коем случае не приписывают главенствующую роль нашим усилиям. Православные святые никогда не говорили: я хорошо покался, и Бог меня за это простил; нет, они говорили, - Бог простил меня, хотя я этого и не заслуживаю. Т.е. никакого покаяния недостаточно для прощения, иначе Богу не надо было быть Милосердным, грехи прощались бы автоматически. Но из того, что никакого покаяния недостаточно, нельзя делать вывод, что оно вообще не нужно как причина прощения. В этом ложь лютеранства, которая переворачивает христианство с ног на голову.

Слова Евангелия «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» (Мф.3, 2) Вальтер трактует как необходимость изменить только образ мышления, а вовсе «не отказ от пороков и совершение добрых дел»²¹⁴⁹. Что это за покаяние без отказа от пороков и совершения добрых дел, остается одной из самых крупных лютеранских загадок. Между тем, Вальтер осуждает «пастора-законника», который требует от прихожан «настоящего покаяния», поскольку иначе их грехи не простятся. При этом можно сослаться на Пс. 37, 7-8. Пастор-законник спрашивает прихожанина, - может ли он сказать, что когда-то ходил «согбенным и поникшим» весь день, испытывал ли «воспаления в чреслах своих» и мог ли сказать, что «нет целого места в плоти его». Если прихожанин не может сказать, что он обладает этими свойствами, то такое раскаяние считается ненастоящим. Согласно Вальтеру такой метод совершенно ошибочен. Он вопрошает: где сказано, что такая степень покаяния предписана всем? Конечно, нам далеко до покаяния пророка Давида. Но это не значит, что мы не должны стремиться к такому покаянию. Неужели Вальтер действительно никогда не ходил согбенным и поникшим? Если да, то либо он никогда не грешил, либо не испытывал слишком сильных терзаний совести.

Да, степень покаяния бывает разной. Никто не говорит, что только достигшие высочайшей ступени покаяния, попадут в рай милосердие Божие неиссякаемо. Но отсюда не следует, что достаточно мимолетного, еле заметного покаяния, когда даже не очень понятно, а покаяние ли это, - и все, душа в рай пошла. Увы, но лютеранский теолог опять здесь видит «смещение» Закона и Евангелия. У него даже есть версия, почему к этому склонны некоторые люди: «к такому смешиванию .. склонны те, кто пришел к уверенности в обретении благодати только после длительной борьбы и огромных душевных мук. Такие люди могут бороться много лет, отказываясь от утешения, потому что не знают чистой доктрины»²¹⁵⁰. Бедные, несчастные люди, ничего не знающие об учении Лютера! Кстати, сам Лютер испытал именно длительную борьбу и огромные душевные муки, но при этом не только не смешивал Закон и Евангелие, но и явился автором этой доктрины. Так что схема Вальтера тут явно не подходит. И потом, а кто из христиан не ведет длительной борьбы с грехом и не испытывает при этом огромных мук? Таких христиан нет, и быть не может. Другое дело, что Лютер придумал доктрину, как побыстрее избавиться от всех мук. Как поется в одной песне: все хотят достать до рая льготные билетки. Святые отцы вели борьбу с грехом всю жизнь, и при этом не испытывали протестантской уверенности, что они точно будут в раю, «обрели благодать». И они не нуждались в лютеранском «утешении», что все грехи якобы уже давно тебе прощены. Такую доктрину придумали люди, которые слишком погрязли в грехах, и ищут легкого пути спасения. Таким образом, «смещение» Закона и Евангелия – это нормальная христианская доктрина, которую исповедуют те, что всю жизнь сражаются со злом с помощью Божьей. Только они – истинные христиане.

37. Смещение Закона и Евангелия Вальтер также видит в «ложной доктрине» о Церкви. Ложь якобы заключается в учении о том, что вне Церкви нет спасения: «если спасение человека ставится в зависимость от его формальной принадлежности к какой-то видимой, ортодоксальной церкви и исповедания ее доктрины (или участия в причастии именно в этой церкви), то это уничтожает доктрину об оправдании верой»²¹⁵¹. Но ведь никто не говорит о «формальной» принадлежности: если человек только формально принадлежит к православию, то никто не будет утверждать, что он спасется. К Церкви нужно принадлежать всем сердцем. Что касается причастия, то лютеране отрицают истинное причастие у кальвинистов и остальных протестантов (англикан не будем принимать в расчет). Что же, причастие не играет никакой роли в спасении? Ах, да, спасение же по вере.. Сколько раз нужно задавать риторический вопрос: как быть со спасением, если вера ложна? Вальтер понимает, почему спасение «не зависит» от принадлежности к Церкви. Если принять традиционную доктрину, то, по мнению Вальтера, либо истинная церковь в католичестве, либо истинная церковь погибла до появления Лютера. Но Вальтер понимает, что Писание утверждает бессмертие истинной Церкви (т.е. он не становится до конца на сектантский путь). Поэтому деваться некуда: истинная церковь и в католичестве, и в лютеранстве, и во всех сектах!

Вот к какому абсурду приходит человек, одновременно верящий в то, что истинная церковь никогда не погибнет, и в оправдание по вере. Если спасение во всех сектах, то почему же Вальтер не покидает лютеранство, и не присоединяется к какой-либо другой общине? Отвечая на этот вопрос, Вальтер говорит, что он хо-

чет быть сторонником истины. Он даже провозглашает, что со времен апостолов ни одна церковь до Лютера не имела чистой доктрины! Т.е. истинная церковь все-таки погибла?! Если нет, то все равно выходит, что можно быть вне истины, или вне полной истины, и, тем не менее, спастись? Но неполная истина уже ложь: спасение во лжи?! Не все так просто: наш теолог утверждает, что хотя во всех сектах можно спастись, но из этого не следует, что «человек может оставаться в секте .. если я вижу заблуждение своего еретического собрания и не покидаю его, то я буду потерян, потому что, осознавая ошибку, я ничего не сделал для того, чтобы ее избежать»²¹⁵². Однако неосознаваемый грех, - все равно грех. Значит, сектант, не осознающий своего заблуждения, спасается, а осознающий, - нет? Спасение в неосознаваемой лжи, - это очень интересная доктрина! Вальтеру достаточно веры в спасение через смерть Иисуса Христа, т.е. именно такой неопределенной веры вполне хватит для рая. Возникает вопрос, *какова* ваша вера в Иисуса Христа? Любая ли вера в Христа спасает? Если нет, если не все равно, как верить, то огласите, пожалуйста, «весь список спасительных сект»! Расскажите обо всех видах лжи о Христе, несмотря на которые можно будет спастись. Если сектант спасается только по абстрактной вере в Иисуса Христа, то зачем ему покидать свою секту, даже если он осознал ее ложь? Ведь он же все равно верит в Христа! Господин Вальтер и его церковь дали индульгенцию на веки вечные всем сектантам: вы спасетесь по вере, и не очень важно, какая она. Как еще мог мыслить Лютер, когда он и сам был не чужд сектантству? Здесь еще острее осознаешь, что только учение о единой истинной спасающей Церкви может спасти нас от абсурдной радости «спасающихся» всегда и везде сектантов.

38. Как известно, лютеране, как и многие протестанты, не делают существенной разницы между священнодействиями Ветхого и Нового Заветов. У кальвинистов и более радикальных групп это объясняется тем, что они сводят таинства к простым обрядам и знакам. В этом случае получается, что с приходом Христа ветхозаветные обряды сменились новозаветными, но никаких радикальных изменений не произошло, - изменилась только система символов. Спасение ведь по вере.. Лютеране проповедуют прямо противоположный взгляд: раз спасение по вере, то уже ветхозаветные обряды были спасительными таинствами по вере в Грядущего Господа нашего Иисуса Христа! Во втором томе своих «Исследований Тридентского собора» Мартин Хемниц пытается дать развернутые доказательства отождествления ветхозаветных и новозаветных таинств. В 15 веке Флорентийский «окуменический» собор заявил, что таинства Ветхого Завета не производили благодать, но лишь представляли тот факт, что она будет дарована через страдания Христа. Новозаветные же таинства считаются передающими благодать. На эту точку зрения и обрушивается Хемниц. Он полагает, что благодать даровалась и ветхозаветным праведникам ради будущих заслуг Христа: «обетование грядущего Святого Семени в Ветхом Завете ничуть не менее являлось силою Божьей ко спасению для всякого верующего, чем провозглашение явленного Христа в Новом Завете»²¹⁵³.

Это «ничуть не менее» обескураживает: что же, между Ветхими и Новыми Заветами вообще нет никакой разницы? Хемниц даже поправляет любимого лютеранами блаженного Августина, который утверждал, что таинства Ветхого Завета только обетовали Спасителя, а таинства Нового *дают* спасение. Но Хемниц поправляет не только блаж. Августина, но и св. апостола Павла. Комментируя слова из Послания к Евреям о том, что только Кровь Христа может очистить нас от грехов, Хемниц говорит: «Итак, оправдание ветхозаветных отцов производилось не силою крови тельцов или иных очистительных обрядов, но через веру, под этими формами и прообразами видевшую и понимавшую обетование грядущей жертвы Сына Божия»²¹⁵⁴. Непонятно только, как Кровь Христа могла оправдывать и очищать, если еще не было совершено искупление? Конечно, мы верим, что плоды Жертвы Христовой применяются ко всем не только в настоящем и будущем, но и в прошлом. Разумеется, никто не отрицает, что ветхозаветные святые пребывают в небесном блаженстве. Нам известно, что апостол Павел говорит об оправдании Авраама. Однако любой христианин знает, что до искупления Христова рай был закрыт даже для ветхозаветных праведников. Они были лишены лицезрения совершенства славы Божьей. Если Хемниц понимает оправдание в Ветхом Завете точно так же, как и в Новом, то выходит, что люди были в раю и до пришествия Господа. Тогда какой же Он Спаситель?

Представляется, что лютеранский теолог, «второй Мартин», как его называли, не так уж далек от практически полного отождествления ситуации «до» Христа и «после»: «Ради того же Христа, вчера, сегодня и во веки верующие оправдывались и оправдываются как в Ветхом, так и в Новом Завете. Сущность обетования .. та же, вера та же, благодать та же – та же праведность, то же спасение и та же вечная жизнь»²¹⁵⁵. Что же, если никакой разницы нет, то что изменилось с приходом Сына Божьего? Нужно оговориться: в отличие от католиков православные не считают, что первородный грех заключался в отнятии благодати. Поэтому нельзя считать, что ветхозаветный период был «бездарным». Конечно, Бог не лишил полностью благодати человечество, раз среди избранного народа были такие праведники. Тем не менее, утверждать такую же полноту благодати в Ветхом Завете, как и в Новом, такую же «спасительность», - зна-

чит лишать смысла Новый Завет как «эпохи спасения». Если оправдание в полном смысле слова возможно уже через ветхозаветные жертвы, т.к. они прообразуют Жертву Креста, то не стираем ли мы различие между символом и его исполнением? Тогда и ветхозаветная пасха окажется не менее спасительной, чем Воскресение Христа. Православное богословие не принимает такой точки зрения. Оно может лишь сказать, что «жертвы имели одностороннее значение: они, если и снимали каждый раз вину, то все же не могли нравственно возрождать»²¹⁵⁶. У Хемница же проповедуется именно «возрождение» по вере.

Он продолжает настаивать на этой мысли и в других местах. Например, утверждая, что обрезание было таинством Ветхого Завета и освобождало от первородного греха²¹⁵⁷. Т.е. обрезание ничуть не хуже крещения! Зачем тогда вообще крещение?! Может, стоило лучше оставить обрезание? Хемниц словно забывает, что апостол Павел называет крещение «обрезанием нерукотворенным» (Кол. 2, 11). Стало быть, крещение скорее противопоставляется обрезанию как нерукотворенное (божественное) рукотворенному (человеческому). Да, обрезание тоже божественно как знак Завета с Богом. Но это ни в коей мере не возрождающее таинство, иначе непонятно, почему Завет - Ветхий? Хемниц продолжает подчеркивать спасительную суть обрезания. При этом он настаивает, что «таинства Ветхого Завета» спасают исключительно по вере. Это возвращение к раннелютеровскому пониманию: вера творит таинство. Ветхозаветные жертвы сами по себе не передают благодать, но вера в то, что они являются образом будущей Жертвы Христа, дарует благодать спасения. Интересно, распространяет ли Хемниц такое понимание на новозаветные таинства? Судя по всему, нет. Крещение и Евхаристия остаются у него объективными средствами благодати. Обращает на себя внимание, что и крещение Иоанна у Хемница ничуть не хуже христианского таинства. Впрочем, это любимая тема у многих лютеранских авторов.

Так что можно выбирать: обрезание, крещение Иоанна или настоящее крещение. Здесь прослеживается какая-то недостаточная вера в крещение. Но на самом деле основная ложь подобных воззрений заключается в принципе оправдания по вере: в данном случае он фактически уничтожает разницу между Ветхим и Новым Заветами, оставляя в тени те абсолютные изменения, которые произошли после смерти и воскресения Христа. Чувствуя, что он явно хватил через край, Хемниц говорит, что некоторая разница между таинствами ветхозаветными и новозаветными все же есть: «благодать Христова даруется верующим через таинства Нового Завета с большим великолепием, в больших полноте, совершенстве и изобилии»²¹⁵⁸. Т.е. разница только количественная, но никак не качественная. Чуть ранее Хемниц объявляет новозаветные таинства «более спасительными». Что значит «более» или «менее» спасительные таинства, признаюсь, выше моего разумения. Таинства либо спасают, либо нет, но тогда это лжетаинства еретиков. Православные могли бы сказать, что церемонии Ветхого Завета приуготовляли человека к спасению, что по вере он получал определенную благодать, но это не освобождало его от «закона греха», от рабства злу, поскольку такое освобождение нам принес Христос. Плоды победы Христа над сатаной ветхозаветные праведники ощущают только во время Его схождения во ад, но не задолго до Рождества Христова. Плоды подвига Христова применяются после его совершения, но не до Боговоплощения.

Стирание границы между Заветами либо превращает Ветхий Завет в Новый (что, по-видимому, и происходит у Хемница), либо, наоборот, превращает Новый Завет в Ветхий (это наблюдается у кальвинистов и остальных протестантов, сводящих таинства к знакам). И то, и другое только искажает значение спасительной миссии Христа. Кстати, не очень понятно, почему лютеране выступают против католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Ведь в нем тоже говорится, что Она была очищена от первородного греха ради будущих заслуг Иисуса Христа, Ее Сына. Чем это хуже того, о чем говорит Хемниц? Не очень понятно, как такую точку зрения совместить со словами апостола Павла из 5-й главы послания к Римлянам о том, что все согрешили в Адаме, и все спасены Христом. У обсуждаемого нами лютеранского теолога все спасаются Христом еще до Самого Христа. Православные авторы, критикуя названный католический догмат о Деве Марии, обычно говорят, что это умаляет искупительный подвиг Христа. Но у Хемница такое умаление значительно больше, поскольку обрезание у него уже освобождает от первородного греха. Следовательно, огромное количество людей из среды избранного народа в эпоху Ветхого Завета очистилось от скверны Адама и было спасено, поскольку не теряло веры в грядущего Избавителя и участвовало в спасительных ветхозаветных обрядах. Мы можем заключить, что хотя лютеране всегда особенно подчеркивают значение Жертвы Христовой для нашего спасения, но в данном случае они явно ослабляют ее смысл, т.к. распространяют ее действие на то время, когда она еще не совершилась. И в итоге получается, что с приходом Христа мало что изменилось: поменялись только знаки таинств. А спасение как было, так и есть.

39. Лютеране всегда уделяли большое внимание таинству Евхаристии. Хемниц посвящает этой теме едва ли не половину 2 тома своих «Исследований...». Все лютеранские авторы, в той или иной степени, посвящают немало времени проблеме присутствия Тела Христова в причастии. Например, Зигберт Бекер подчеркивает «антирационализм» в лютеранской концепции причастия. По его словам, «учение о Причастии не подчиняется закону непротиворечия .. Ограниченность во времени и пространстве – естественное свойство человеческого тела. Но говорить, что эти плоть и кровь реально присутствуют в хлебе и вине – значит наделять божественными свойствами то, что по сути своей, не является Божественным. Утверждение, что эти земные вещи .. являются одновременно истинными Телом и Кровью Сына Божия – означает не что иное, как еще одно соединение конечного с бесконечным. Реформатское богословие, подобно арианству, пытается решить эту проблему, удаляя из причастия элемент бесконечного. Богословие Рима, подобно докетизму, избегает противоречия, устраняя из причастия элемент конечного. И то, и другое в своих действиях проявляет склонность к рационализму»²¹⁵⁹.

Со многим из сказанного согласится и православный. Кальвинистская попытка «запереть» человеческую природу Христа на небесах, понимаемых как «самая верхняя» область космического пространства, конечно, рационалистична. Католическое богословие, которое в рамках учения о пресуществлении пытается объявить хлеб и вино чем-то иллюзорным, тоже отдает рационализмом. Аристотелевская метафизика как раскрытие тайны причастия – это, безусловно, торжество рационалистического подхода. Но не является ли лютеранская попытка объяснить присутствие Плоти Господней в причастии с помощью учения о вездесущности Тела, третьим вариантом рационализма наряду с другими двумя? Общеизвестно, что данная доктрина не имеет основания ни в святоотеческой, ни, по большому счету, в схоластической литературе. Лютеране любят подчеркивать, что Лютер критиковал схоластический образ мысли: он был против естественного богословия в духе Фомы Аквинского, поскольку оно, по его мнению, слишком подчеркивает роль разума. В принципе немецкий реформатор не отрицал, что естественный разум способен на некоторое, крайне смутное познание Бога. Однако, учитывая его крайние взгляды на глубину падения человеческой природы, он в этом вопросе однозначно придерживался пессимистической точки зрения: «Разум выступает в роли слепого, который в отношении Бога не совершает ничего, кроме ошибок. Он всегда бьет мимо цели и называет именем Божиим то, что не является Богом. Разум не был бы способен на это, если бы человек не знал о существовании Божьем»²¹⁶⁰.

Как видим, роль разума в богословии не отрицается, но при этом разум в своем естественном состоянии в основном творит идолов вместо истинного постижения Творца. Конечно, вождь реформации часто впадал в крайности, и мог назвать разум то кровавым убийцей, то невестой сатаны, то вавилонской блудницей. Потом он остывал, и повторял традиционные слова о том, что разум – это величайший дар Творца человеку. Не следует забывать, что богословское образование Лютера было схоластическим. Но это были не различные варианты томизма, а поздний номинализм в духе Уильяма Оккама. Кстати говоря, мнение об исключительности Писания и несостоятельности разума Лютер мог найти именно у Оккама. Да и подчеркивание «абсолютного могущества» Бога, которое так ярко проповедуется Лютером в сочинении «О рабстве воли», тоже присутствует у Оккама и его сторонников. Я далек от мысли делать из Лютера позднего оккамиста, тем более что реформатору доводилось критиковать и позднюю схоластику. Но ведь и мнение о вездесущности Тела Господа тоже встречается у Оккама.. Т.е. необходимо подчеркнуть, что критика схоластики Лютером носила как раз схоластический характер. Иначе и быть не могло, поскольку никому не дано выпрыгнуть за пределы своей эпохи.

До конца своей жизни Лютер оставался типичным западным теологом, у которого роль интеллекта всегда весьма высока. Поэтому и конфессия, основанная им, довольно быстро перешла к «схоластическим подвигам». Проходит сто лет со дня 95-ти тезисов, и Иоганн Герхард демонстрирует в своей догматике замечательный пример новой, лютеранской схоластики. В рассуждениях о присутствии Тела Иисуса в Евхаристии у Лютера тоже можно обнаружить рационалистическое движение мысли. Мнение его «коллег» по реформации Цвингли и Кальвина о неприсутствии Тела Христова было явно неприемлемо. Католики такое присутствие признавали, но учили пресуществлению, а это было неприемлемо из-за отрицательного отношения реформатора к Аристотелю (не от Оккама ли унаследованное?). Что оставалось? Был еще православный Восток с его тихим благоговением перед тайной Евхаристии, но там не было многочисленных трактатов о том, что происходит в момент пресуществления (преложения, претворения и т.д.). Где было брать пищу для размышлений? Лютеране скажут: в Писании. О да, Лютер все свои размышления извлекал прямо из Писания! Видимо, и доктрину вездесущности Тела он тоже непосредственно заимствовал оттуда.. Любой исто-

рик, в том числе и протестант, понимает, что прочтение Писания всегда опосредовано как минимум мышлением эпохи. И Лютер не был исключением.

Он не мог не быть схоластом, если ему выпало жить в конце 15-начале 16 века. И как схоласт он должен был «скальпелем разума» вскрыть тайну причастия. Кальвинисты говорили о присутствии Тела только в одном месте: это был «физический», материалистический взгляд. Католики говорили о многоприсутствии, мультилокации: это был метафизический взгляд, но такая метафизика была чужда Лютеру. И в ответ он изобрел собственную метафизику, хотя и не абсолютно оригинальную: Тело вездесуще, божественные свойства передаются человеческой природе Христа; подобное соединение конечного и бесконечного происходит и в причастии, - Тело пронизывает хлеб, а Кровь – вино. Мы не отрицаем, что Лютер всю жизнь сохранял известное благоговение перед великим таинством Евхаристии. Но его ум наследовал совершенно определенное метафизическое отношение к этой тайне. А, как известно, для западного христианства характерно стремление к катафатическому богословию: ему важно понять «как», чем познать «как не». Концепция вездеприсутствия Плоти позволяла это сделать, и при этом избежать пресуществления, поскольку не связывала неразрывно хлеб и Тело, не «ограничивала» присутствие Тела именно хлебом. Изобретенная лютеранами несколько позже доктрина «илокального присутствия» Тела Христова в Евхаристии также недостаточно оригинальна и имеет ближайшие аналогии опять-таки в схоластике – у столь нелюбимого Лютером Фомы Аквинского. Так что «антирационализма» здесь нет и в помине. Просто на смену католическому рационализму пришел лютеранский рационализм.

40. Надо сказать, что учение о вездесущии долгое время встречало оппозицию у части лютеран. Мартин Хемниц, рассуждая о присутствии в причастии, говорит о вездесущии весьма «застенчиво»: «мы не определяем точного способа этого присутствия, но смиренно оставляем это премудрости и всемогуществу Божию. Мы не устанавливаем физический или пространственный, материальный или чувственный способ присутствия. Мы не спорим о пребывании в определенном месте или о схождении и восхождении Тела Христова .. мы не находим, что Тело Христово присутствует в Вечере каким-либо способом, естественным для этого мира .. присутствие Тела Христова следует обосновывать не дискуссией о вездесущности, но словами установления»²¹⁶¹. В конце 16 века лютеранский теолог Поликарп Лейзер писал так: «мне было вменено в вину, что я осмелился тайно навязывать церквям .. общую вездесущность Тела Христова .. утверждая, будто Тело Христово присутствует не только в освященном хлебе Святой Вечери, но также во всяком дереве, камне, листьях, траве и всех иных творениях, как бы они ни именовались, а также в корове (как заявил некий доктор, однако без всякого основания). Я не только никогда не разделял это мнение .. но в действительности всегда питал отвращение к подобного рода толкам и суждениям .. если есть тот, кто, споря и борясь против этой вездесущности, видит и не может терпеть такие суждения, в которых Тело Христово приписывается дереву, камню, листьям, траве и т.д., то да будет ему при этом известно, что он не только не встретит во мне врага, но я скорее стану на его сторону, предложив совет и помощь, дабы раз и навсегда пресечь эти тщетные и многословные споры»²¹⁶². Казалось бы, доктор Лейзер выступает с вполне здравых позиций и отвергает вездесущие. Заметим, что здесь, по-видимому, отвергается «особая вездесущность» Тела Христова. Ведь любому лютеранину должно было быть ясно, что Тело Господа присутствует в Евхаристии особым образом: мы называем хлеб Телом Христовым, но мы не называем Телом камень, листья или траву, что было бы богохульно. Судя по тому, что Тело Христово «не приписывается» Лейзером дереву, камню или траве, имеется в виду именно это: пантеистическое смешение Тела Христова и творения, «нестандартизированное» вездеприсутствие.

Но не стоит обольщаться. Как только Лейзер излагает собственную позицию, он высказывается определеннее: «если звучит вопрос: «Присутствует ли в управлении творениями всецелая и неделимая Ипостась Христова в обеих природах и обеими природами, Божией и человеческой, или же это происходит таким образом, что Божия природа присутствует, а человеческая отсутствует?» - я .. исповедую .. что всецелый Христос .. присутствует не только как Бог, но и как человек .. всякою благодатью для Своих христианских церквей, а затем и для всех творений – Своєю всемогущей силою и властью, и что все это осуществляется не только Его Божией природою, но также Его принятой человеческой природою, в Его принятой человеческой природе и согласно Его принятой человеческой природе .. но с тем различием, что Божия природа присутствует в силу своей собственной сущности, а человеческая – не естественной силой и не так, как если бы она рассматривалась в самой себе и ради самой себя, и не так, как если бы она сама по себе приняла от Божией природы такую сущностную характеристику и силу, либо характеристику и силу, которые принадлежали бы ее человеческой сущности, - но рассматриваемая именно в Ипостаси Сына Божия, в единой Личности Божия Сына»²¹⁶³. Здесь уже изложен классический лютеранский взгляд на вездесущие. Т.е. признается, что челове-

ческая природа Христа сама по себе не обладает вездесущим, и божественная природа не передает свои свойства человеческой так, чтобы они стали субстанциальными свойствами человечества Христа, «как если бы» оно, даже отделясь от божественности, имело бы их; речь идет о передаче божественных свойств исключительно «по причастию», поскольку одна природа причастна другой в единой ипостаси Предвечного Логоса.

Однако даже в таком «усеченном» виде лютеранская доктрина неприемлема для святоотеческого православия, т.к. подобное «вливание божественных свойств» делает человеческую природу не просто прославленной и совершенной, с чем согласны и православные, но, по сути, божественной, за исключением свойств вечности и несотворенности. Логика вполне сходная с монофизитством, разве что те, в лице крайних последователей Юлиана Галикарнасского (афтартодокеты), учили изначальной нетленности Тела Христова, а затем уже и его несотворенности. Конечно, сторонники Лютера признают 4-й Вселенский собор (в отличие от настоящих монофизитов), но в данном вопросе допускают монофизитскую его интерпретацию (в истории лютеранства встречались и крайние варианты в монофизитском духе). Лютеране говорят о «статическом» вездесущии человечества Христова; православные – о «динамическом» многоприсутствии. Для православных в прославленном Телес Христе благодатью, Его искупительным подвигом устраняется «земное» различие между одно- и многоприсутствием; для лютеран речь идет скорее о «насильственной» и «магической» «замене» локального присутствия божественным вездесущим в соответствии с представлениями о «пассивности» человеческой природы в общении с Божеством.

41. Православные согласны идти с лютеранами по пути критики несторианских тенденций в реформатской христологии, приводящих к невозможности присутствия Христа как Богочеловека в Евхаристии, но объявлять человечество Христа пронизывающим все тела во вселенной, наподобие божественной природы, – это путь к ереси, дорога в никуда. Для объяснения многоприсутствия воскресшего Тела Господа, что служит оправданием Его пребывания в Евхаристии, совсем необязательно прибегать к аналогиям с «пронизыванием» или «всепрониканием без смещения». Можно обратиться к следующей аналогии, помня о том, что это всего лишь аналогия. Итак, человек своим физическим телом может присутствовать только в одном месте в одно время. Неужели он никаким образом не может присутствовать в другом месте в это же время? Еще как может! И этот способ многоприсутствия был известен уже в древности, а сегодня более «технологичный» вариант этого присутствия окружает нас буквально со всех сторон: имеются в виду живопись и телевидение. Обратимся к живописи как более традиционному варианту. Да, человек не может физически и материально присутствовать еще где-то, кроме самого себя, но идеально он может пребывать во многих местах. Для этого достаточно *изобразить* его.

Понятно, что на своем портрете человек будет присутствовать в другом месте, нежели физически находится он сам. Если таких портретов много, то его присутствие будет умножаться. Мы все прекрасно понимаем, что портретов человека может быть сколь угодно много, потенциально бесконечное число. Важно и то, что физически он не присутствует ни на одном из этих портретов. Сколько ни ищи, материального присутствия человека на холсте картины не найдешь: он не втиснут физически в эти рамки. Его многоприсутствие стало возможным только потому, что он стал образом, и образом воплощенным. Благодаря тому, что человек стал *идеей*, он оказался способен к «мультилокации». У физической материи таких «способностей» нет. Но такие «способности» есть у духа, у идеи. Она может воплощаться в разных местах, она способна размножить материю до бесконечности. Чем не «общение свойств»? Заметим, что присутствие человека в портрете является непространственным, поскольку он не занимает и кубического миллиметра холста. Нам «кажется», что человек на портрете имеет определенные «размеры», но на самом деле это только размеры холста. Размеры имеет сам человек, размеры имеет картина, но не образ, который на ней запечатлен.

Кроме того, образ может воплощаться и в картине меньших размеров, но мы не скажем, что в данной картине присутствие человека «меньше», чем в картине большего формата. «Меньше» или «больше» относится здесь только размеру картины, но не к образному, идеальному присутствию. Каких бы размеров ни был портрет, присутствие человека здесь всегда одинаково, т.к. оно определяется не размерами полотна, но той личностью, которая изображена. Здесь можно усмотреть определенное подобие с присутствием Христа в Евхаристии. Христос также присутствует во многих местах в таинстве Причастия, находясь при этом одесную Отца. Пространственные размеры хлеба и вина здесь тоже не важны: каковы бы они ни были, в них пребывает целый Христос. Т.е., как и в случае с картиной, Тело Христово не занимает какого-то пространства в хлебе, «растягиваясь» по нему, – оно просто воплощено в этом пространстве, но само присутствует сверхпротяженно. Конечно, в этом сравнении с картиной есть и существенная разница. Мы не едим карти-

ну, чтобы «приобщиться» к данному человеку: это абсурдно, да и все равно невозможно. В лучшем случае, мы можем созерцать картину, надеясь постичь душу изображенного на ней человека.

Еще одно заметное различие: если мы разрежем картину, в каждой из частей уже не будет целого человека. При этом с самим человеком ничего не случится; ничего не случится и с образом, поскольку, в силу его нематериальности, его нельзя разрезать пополам. Разрезан только холст, но это «скажется» и на воплощенном образе: возникнет иллюзия, что он тоже «разрезан». Однако Тело Христово будет целиком и полностью присутствовать в каждой крошке хлеба, на какие бы части хлеб не разделялся. Впрочем, все эти проблемы легко разрешаются, если мы учтем, что речь идет о Живом, Воскресшем Богочеловеке Иисусе Христе. В случае с портретом человека очевидно, что образ и сам человек не слиты воедино, существуют независимо друг от друга. Человек через образ может присутствовать на картинах во многих местах, но это будет чересчур «спиритуалистично», и мы не можем прикасаться к человеку, глядя на его портрет. В то же время, св. Иоанн Златоуст говорит, что в Евхаристии мы «прикасаемся» к Христу. Различие в том, что во Христе образ и человек слиты; человек сотворен по образу и подобию Божьему, но этот образ искажен грехопадением, поэтому идеальный образ находится вне его; Христос же и есть этот идеальный, совершенный образ Бога в человеке.

Вот в чем суть: человек не может «размножать» свое присутствие вовне, только захотев этого, с помощью мысли; он может начать рисовать свои портреты, но в этом случае ему придется воспользоваться «помощью» материи, хотя его присутствие все равно не окажется настолько «телесным». Христос как Богочеловек по Своей воле может инициировать присутствие Своего Тела, где Ему угодно: для этого Ему не нужна материя как людям; материя хлеба и вина – только средство воплощения, они нужны нам, а не Ему; Он не «творит» присутствие Своего Тела из некой «материи». Его прославленное Тело в известном смысле стирает границу между идеей, образом и физической материей: недаром же ап. Павел говорит о «духовном теле». А св. Григорий Нисский говорил, что у воскресших тел не будет земной тяжести, поэтому они не будут стремиться вниз, согласно тяготению, но вверх²¹⁶⁴. Но ведь тяжесть – одно из существенных свойств земных тел, а ее отсутствие – это скорее свойство духовного, идеального. Итак, в Телe нашего Господа слиты материальность и идеальность, оно совершенно прославлено божественными энергиями, поэтому оно может присутствовать в иных «местах», кроме рая, пребывать в них сверхпространственно, но в то же время и «физично», давая верным приобщиться к Воскресшей Плоти и Сияющей Крови.

Представим себе: на картине изображен храм. Мы видим его фасад, купола, крест. Вокруг чудесный пейзаж – холмы, лес, река. Перед храмом толпятся люди. Мы можем «прикоснуться» к храму мысленно. Но возможно не только это. Мы можем мысленно войти в этот храм, гулять по этому пейзажу и за его пределами, говорить с людьми и т.д. Созерцатель картины может проникнуть даже в такие глубины и тайны данного образа, каковые непосредственно не представлены на самом полотне: он может молиться в этом храме, хотя его внутреннее убранство отсутствует на картине. Такое действие нельзя назвать просто фантазией: человеческое сознание осознает этот храм на полотне так же, как если бы мы находились перед ним в реальности, «материализует» этот образ. И вот мы уже сидим на этом зеленом холме, любуемся этим храмом и небом над ним, в котором птицы летят куда-то за горизонт. Однако здесь опять присутствует трагический разрыв между идеей и физической реальностью материального мира. Разрыв, преодоленный Христом в Его воплощении. Его Плоть в причастии проникает в самые глубочайшие глубины земной материи. Глубины хлеба и вина становятся глубинами и бездной Самого Христа, Его Тела и Крови. Сколько ни исследуй материю холста или красок на картине, все равно не найдешь внутреннего убранства храма на полотне, поскольку оно не написано на нем. Но наше сознание может мысленно путешествовать внутри храма на картине и любоваться его иконостасом. Так же и Тело Христово в причастии присутствует «внутри» хлеба, но только «материально» и «метафизически»: сколько ни изучай хлеб, Плоти Господней там не найдешь.

То, что происходит в причастии – это, как если бы мы могли во мгновение ока реально оказаться в пространстве картины, и не просто оказаться в нем, но и сделать так, чтобы эти холмы, небеса и лес стали единокровными и единотелесными нам, стали «податливыми» и «прозрачными» для нас, и мы впустили бы их в себя, а они – нас; чтобы мы вобрали в себя весь этот космос, и стали этими холмами, небесами без облаков и даже храмом, отнюдь не смешиваясь с ними, и не превращаясь в них, но чувствуя их в себе как братьев и сестер по творению Божьему. Так и человек становится богом по благодати в причащении святым тайнам. А пока мы смотрим на картину, и мысленно путешествуем по ней. Это всего лишь нематериальное путешествие по нематериальному, ведь мы движемся только внутри образа, созданного художником, и дополненного нашим воображением. Но Тело и Кровь Сына Божьего снимают все препятствия. Теперь это «путешествие» быстрее мига, не занимающее никакого времени и никакого пространства. И это не паломничества

духа в воображаемое бытие, но телесное пребывание Христа в физическом мире, моментальное соединение райского мира и нашего, моментальное преобразование «только мысленного» в физическое, и даже в сверхфизическое. В творении Творец присутствует неизмеримо глубже, чем художник в своей картине. Но в Евхаристии Его присутствие еще глубже, - оно «физично», хотя и возвышенно-материальным образом. Между картиной и художником не осталось никаких барьеров - настолько они стали одним целым не только в мысленном, но и в реальном аспекте. Картина ожила, мы ожили в ней, и она стала нашей жизнью - а в причастии мы становимся единотелесными, единокровными Христу, и Его Тело и Кровь возносят нас выше небес, картина уносится Художником в недостижимые высоты.

42. Хлеб во время предложения можно уподобить благословеннейшей утробе Богоматери. Во чреве Девы от Ее пречистых кровей рождается Богомладенец. В Евхаристии присутствие Христово рождается в хлебе и вине. Темное чрево хлеба внезапно озаряет свет, невиданный прежде никем и нигде; хлеб не повреждается, не уничтожается и не исчезает, как и девственность Девы осталась неприкосновенной. Утроба Пресвятой Марии в момент Благовещения оказывается бесконечнее вселенной, вмещающая Господа нашего по плоти. Так и хлеб с вином оказываются ярче творения в момент осуществления в них бытия Господнего. Теперь они воплощают всего Христа, и какое небо небес объемлет их? В Благовещении Мария приглашает Бога поселиться в Ее утробе; в причастии Церковь молится о том, чтобы Господь преобразил хлеб и вино. Пренепорочная Дева ждет сошествия Божьего: Ее утроба еще пуста, но это блаженная пустота ожидания; это отсутствие, готово принять в себя всю полноту бытия; это небытие, ждущее обратиться сверхсуществованием. В литургии хлеб и вино ждут своего часа; когда позовет их Господь, когда пригласит оказаться в Нем и стать Им Самим. Это, если угодно, «беременность до самой беременности». И вот, Пресветлая сказала «да будет», - и освободилось чрево Ее от бремени пустоты и ожидания, и зачат был Господь наш и Слово. Во мгновение ока и хлеб становится свободен от пустоты своего бытия; он сбрасывает бремя своей тварности, чтобы принадлежать только Христу. Нет, он остается вещественным; Святая Дева тоже ведь остается человеком из плоти и крови, но в Ней – Он, и Она живет Им, и без Нее, без ежесекундного Ее согласия, Он не станет Человеком.

Из хлеба и вина Иисус творит Свое всепревосходящее пребывание подобно тому, как 2000 лет назад из плоти и крови Матери Он был соткан как Человек. Кровь и тело Преславной Марии становятся Кровью и Телом Господа. Как это происходит? Путем «превращения сущностей»? Разумеется, речь идет о величайшей тайне Боговоплощения, - кто со своими рассуждениями устоит перед ней? Можно только сказать, что мысли о превращении «сущности Марии» в «сущность Иисуса» кажутся слишком наивными; скорее, нужно говорить о том, что с момента зачатия кровь и плоть Девы берутся в ипостась Слова и там девять месяцев созревают в Богомладенца; так они становятся Телом и Кровью Самого Христа. Хотя до Рождества они находятся в пречистой утробе, однако не принадлежат Марии как собственности, а целиком отданы Ею Христу ради спасения людей. Сходным образом мы говорим и о предложении хлеба и вина. Они целиком пожертвованы Господу и потому неотлучно и нераздельно находятся с Ним и в Нем. Различие в том, что хлеб и вино мгновенно предлагаются в Тело и Кровь Христа, и не созревают месяцами до Рождества: здесь «зачатие» и «рождение» происходят одномоментно. Ясно и то, что от Преблаженной Девы Бог становится Человеком, но Бог не становится хлебом и вином: Христос «усыновляет» эти материальные элементы, но не «ипостасирует» их, т.к. это было бы недостойно Бога. Теперь они - настолько Христовы, насколько таковыми являются Его Тело и Кровь.

Хлеб не становится вечным и несотворенным и, однако, он существует как Тело Вечного и Несотворенного. Божья Матерь не оказывается нетварным существом, но Она, насколько от Нее зависит, дает силы для созревания Тела и Крови Сверхсильного и Вечного Творца. Ярчайший сумрак утробы Приснодевы становится центром вселенной – здесь Бог соделивается таким же, как мы. В Евхаристии таким средоточием являются хлеб и вино, - в них Христос, чтобы преобразить нас, Свою Церковь, весь космос. Утроба Марии – это берег иного бытия, которое выше любого бытия. Это, по словам св. Григория Паламы, граница между тварным и нетварным. Лютеране не хотят думать об этом, так как их вероучение не одобряет подобных рассуждений. Они верят на уровне своей догматики, что Христос родился от Приснодевы, но не хотят считаться с теми выводами, которые следуют из этого: иначе это может привести их к почитанию Богоматери, что запрещено. Блаженное чрево – это ночь ничто, хранящая в себе божественное ничто в Его плоти. Это место, ведущее к скрытому в нем отсутствию всякого места. Это ничто, обнажающее всякое бытие, чтобы явилось над-бытие. Так и с хлебом, который на поверку оказывается Телом Господним: погружаясь в «хлебное ничто», мы обнаруживаем светящуюся бездну божественной плоти. Тьма благословенной утробы вмещает Солнце солнц; хотя она и тварна, но по благодати «сверхбожественна», ибо вмещает Бога в своей царской

палате. Разве мы не можем теперь назвать хлеб сверхнебесным, коль скоро он в качестве Тела Христова стал бесконечно выше всех тварных небес? Девственная утроба – это пространство выше пространства, и время выше самого времени: хлеб и вино, будучи пространственными и временными, покидают всякое пространство и время, одеваясь в одежды вечности. Господь входит и выходит из утробы, не нарушая девства Матери. В хлебе вход и выход Тела происходят одновременно: Плоть Христова на небесах и тут же в хлебе, как если бы оно мгновенно «двигалось» везде. Хлеб становится дальше пространства и времени и ближе них к нам, поскольку он глубже пространства и времени как Тело Христа. Так хлеб и вино чудесно представляют нам плодоносящую утробу Марии, Которая сверхнеизреченно зачинает, носит в Себе, и рождает Бога по человечеству.

43. Хлеб и вино, находящиеся перед нами в чаше предстают как закрытая и замкнутая материя, которую может разомкнуть только Спаситель мира. Он появляется перед нами в этой одежде, и носит ее столько, сколько это необходимо для нашего приобщения. Изнутри тьмы этого хлеба является ярчайший свет, какого никогда не было в этом хлебе с момента творения. И отныне хлеб – свет миру, преображение твари. Закрытость-всех-закрытостей становится открытостью-всех-открытостей. Все двери хлеба открылись, чтобы впустить Плоть Господню. Теперь сопротивляющаяся при любом прикосновении предметность мира стала трансцендентальной предметностью Иного. Предметность и вещь хлеба расплавились, оказавшись в огне божественного Тела. Иной стал Своим, Христос на небесах доступен для причастия здесь, на земле. Да, наши глаза видят то, что они видят. Но вера и разум трепещут, созерцая Господа Воскресшего. Для очей веры хлеб и вино превратились в лаву Невместимого миром, стали тенью Бесконечного света. Литургия – это всегда богоявление, венчающееся причастием Христу. Не ищи в хлебе Тело, а в вине Кровь, – приобщайся Искупителю нашему. Как можно искать Тело в Тэле, а Кровь – в Крови? Ибо хлеб и вино стали Христом. В этом маленьком пространстве чаши все законы мира стали Законом Иисуса. В этом хлебе мы созерцаем, как закончились пространство и время: сейчас он находится на краю вселенной: всецело «здесь» и всецело «там».

Хлеб, эта конечная вещь, удостоился чести стать над пространством и выше времени. Понимаем ли мы, что с этого момента хлеб бесконечней вселенной?! И притом, он был и есть самый обычный хлеб, испеченный людьми. Впрочем, что значит «конечность» здесь? Сознание «конечно» или «бесконечно»? С физической точки зрения это бессмысленно, ибо оно не имеет размеров. Однако можно сказать, что сознание бесконечно: где у него конец и начало?; хотя эта и не божественная бесконечность, и не пространственная, и не бесконечность замкнутых линий, – например, окружности. Не подлежит сомнению и то, что сознание конечно, т.к. в нем «вмещается» конечное количество явлений. Как тут рассуждать о «конечности» и «бесконечности» Тела Христова, которое по совершенству превосходит любое сознание и любую идею? Что же произошло в таинстве? Пространство хлеба свернулось вплоть до точки, сжалось до нуля в тот же самый момент, когда река времени вина испарилась, высохла как слезы в миг радости. Так возрадовалось творение от встречи с Творцом! Но это с той, божественной стороны. Со стороны человеческой все осталось, как и до этого. Конечно, и то, и другое «объективно». Что значит «объективность»? Она означает, что случилось чудо, и хлеб стал самым совершенным хлебом небес, который дает нам Присносуший, стал Телом Владыки, Висевшего на кресте, и Восставшего из гробницы.

44. Поскольку это Тело Самого Бога, то Сын Божий может производить пребывание Своих Плоти и Крови мгновенно в любом месте; даже если хлеб и вино будут разделяться, Он также мгновенно будет присутствовать Своими Телом и Кровью в любой их части, благодатью продуцируя Свое телесное существование в хлебе и вине. Ведь Он присутствует в них персонально, а не как безличная сущность: разве можно разделить Личность на части?! Ранее мы говорили, что образ в портрете человека как бы «делится» при разрезании холста. Но Тело Христово не делится, поскольку оно так тесно не «связано» хлебом, но хлеб «связан» Им; можно сказать, что Тело Христа – это «трехмерный образ» в отличие от образа, запечатленного на холсте; Воскресшая Плоть Господа сливает «образ» и «материю» настолько, что возникает «многомерный образ», который может присутствовать в материи хлеба так, что изменения в этой материи не «сказываются» на его присутствии никак, – Христос весь в каждой капле вина, и в каждой частичке хлеба. Конечно, выражение «трехмерный образ» является парадоксальным: разве может образ, идея иметь вообще какую-то «мерность», пространственность? Конечно, нет: протяжение свойственно только физической материи. Но когда мы говорим о метафизической материи Воскресшего Тела Иисуса, то здесь речь идет о настолько духовной материи, что представления о «трехмерном образе» не кажутся столь уж парадоксальными: Воскресший из гроба Господь выше любых парадоксов нашего ума.

В заключение еще об одном из парадоксов. Мы уже упоминали, что Тело Христово не «перемещается», чтобы «попасть» с небес в таинство Евхаристии, в хлеб. Этот парадокс опять-таки поможет понять ана-

логия с картиной. Человек тоже не перемещается на свой портрет в физическом смысле. Его тело не пересекает пространство между собой и холстом, точка за точкой. Однако оно «оказывается» на картине. Тело, ставшее образом, оказывается способным на такие «чудеса». Образ человека, запечатленный на портрете, также не пересекает пространство, хотя бы в силу своей идеальности. Но в то же время он «пересекает» его, оказываясь на холсте, переключивая из нашего сознания на материю картины, и в тот же момент оставаясь в сознании. Конечно, образу нужно время, чтобы оказаться на холсте, поскольку человек не способен сразу преодолеть сопротивление материи. Но Телу Всемогущего Бога не нужно никакого времени для «преодоления» творения: оно мгновенно, с бесконечной быстротой может быть там, где желает Господь.

Мы можем измерить расстояние от человека до холста, на котором запечатлен его портрет. Но расстояние от человека до образа на холсте измерить нельзя, как нельзя измерить расстояние от души до тела. Если речь идет о душе и теле одного и того же человека, то еще можно было бы сказать, что расстояние между ними равно нулю, раз душа находится «в» теле, но.. Но ведь у души нет пространственных границ – только границы ее воплощения, которые, по-видимому, совпадают с границами тела. В любом случае, если мы скажем, что расстояние от души человека до его же тела больше нуля, то это будет еще абсурднее: могут подумать, что душа и тело разделены, хотя как можно мыслить их пространственное разделение? Душа не является «вторым телом», ее «расстояние» до тела может определяться либо смертью, либо экстатическими состояниями, но это, естественно, будет «метафизическое расстояние». Можно было бы констатировать, что «расстояние» между душой и телом меньше нуля, поскольку душа «соприкасается» не только с поверхностью тела, но и с любой его «внутренней поверхностью». Она «внутри» любой «внутренности» тела, даже там, куда никогда не доберется физика элементарных частиц. Присутствие души в теле – это явно «нестандартизированное» присутствие, но при этом она не смешивается с телом. Бог пребывает в мире, но Его природа не «сплетается» с природой мира, - при этом мы знаем, что от мира до Бога нет никакого расстояния, и Бог присутствует внутри мира, управляя им, но не будучи связан им: расстояние меньше нуля. Разумеется, эти рассуждения могут быть применимы и к пребыванию Тела Христова в причастии: оно не преодолевает никакого расстояния от сверхбожественных небес Своего присутствия до хлеба в литургии, поскольку говорить о таком расстоянии абсурдно. Это «расстояние» не просто равно нулю, но потенциально оно и меньше нуля, ибо Его богоносная Плоть проникает «во все составы» хлеба и нашего естества. Чему равно расстояние между двумя образами одного и того же человека на разных картинах? Расстояние между двумя холстами можно измерить: оно будет в метрах или километрах. Говорить о расстоянии между образами не имеет смысла. А каково пространство между образом и холстом? Такое же, как между душой и телом! Сколько метров от души одного человека до тела другого? Нисколько! Не больше метров, чем от души человека до его собственного тела. Расстояние между телами поддается измерению, но не между душами или между душой и плотью.

Итак, расстояние между разными портретами одного и того же человека – это расстояние между холстами (или между досками), но не расстояние между образами на этих портретах, или между образом на одной картине и холстом другой. Т.е. нельзя говорить о каком-то физическом расстоянии между образами на разных портретах – это расстояние между пространствами их воплощения. Иными словами, хотя человек присутствует на разных портретах, но пространство между ним на одном портрете и на другом в известном плане отсутствует, т.к. невозможно измерить расстояние между образами; к тому же физически человек остается в одном «экземпляре», а не «клонировается». Это также применимо к таинству Евхаристии. Тело Христово может одновременно присутствовать в разных местах, в разных частях хлеба, но расстояние между Телом в одной литургии и в другой отсутствует, иначе было бы много «тел Христовых», но Преславное Тело - Одно!

Пространство существует только между частями хлеба, но Воскресшая Плоть Божественного Слова присутствует повсеместно без всякого пространственного «разрыва» между хлебами. Между нею и хлебом, между нею и нашими душами и телами нет никакого пространства, если только это не «пространство» нашего греха. Да не будет этого расстояния между нами и Христом! Христом, в воскресшем Телу Которого исчезают различия между физическим и идеальным присутствием, между пространственным и сверхпротяженным пребыванием. Если в картине сохраняется это посюстороннее различие, - человек физически может быть только в одном месте, а идеально, образно, в разных местах, - то применительно к Плоти Спасителя это различие становится неразличимым: мы не «различаем» Тела Христова в одной литургии от Его Тела в другой, - Тело одно и то же, Христос Тот же во веки, и Своей Плотью и Кровью Он присно питает нас сквозь все пространства и века.

Мы уже говорили, что «размеры» человека на его портрете могут быть различными. Конечно, это не физические размеры, поскольку у образа никаких размеров нет. Речь идет о том, что образ может быть во-

площен на холсте любого размера, даже бесконечно малого (хотя бы теоретически). Такое «безразличие» образа к пространству его воплощения, его способность воплотить *всего* человека, независимо от его «размеров» (да и весь мир) на пространстве картины также любых «размеров», имеет прямые ассоциации с присутствием Иисуса в причастии. «Размеры» хлеба и вина здесь не важны, - главное, чтобы они существовали и были освящены. Тело Христа в этом таинстве не имеет «размеров» хлеба или «размеров» обычного тела. Это странное и чудесное «безразличие»*. Можно сказать, что «размеры» Плоти Иисуса в Евхаристии (и не только в ней) равны нулю (сколько ни дели хлеб, все равно он – целое Тело Бога: части нуля равны целому), а можно сказать, что они равны пространству хлеба, можно говорить, что это обычный «объем» человеческого тела (а иначе, разве это тело?), а можно рассуждать, что это благословенное Тело больше вселенной, ибо, если бы во всей вселенной одновременно совершалась литургия, неужели бы Тело Господне не присутствовало бы повсеместно?! Как видим, все эти утверждения могут быть и верны, и неверны.

Рассуждения о «размерах» Его Плоти или об отсутствии таковых выше нашего разума. Вспомним о Теле, прошедшем сквозь каменные стены гробницы. Его «объем» не «вытеснил» пространство камня, хотя любая материя так или иначе должна была бы это сделать. Но нет, - камень оказался совершенно не потревожен. Это можно трактовать в том смысле, что Его Тело как будто бы не имело физических «размеров», раз оно не вытесняло размеры каменных стен. Но апостолы видели Воскресшего Господа в Телесном обычных «размеров». Как это понять? Мы приводили цитату из св. Григория Нисского об отсутствии тяжести у воскресших тел. Но отсутствие тяжести означает отсутствие плотности в физическом смысле, «спиритуалистическую невесомость тела». Для этого Воскресшего Тела, у которого нет тяжести и плотности, что, казалось бы, присуще любой материи, и понятие «пространственных размеров» становится чем-то относительным. Если душа не имеет размеров вообще, то Воскресшая Плоть может иметь любые «размеры» - от нуля до бесконечности. При этом она не «растягивается» и не «стягивается», а остается такой же Прекрасной и Светлой Плотью Искупителя (подобно этому образ на портрете не становится «больше» или «меньше» сообразно изменению размера холста). Она по ту сторону различия пространственного и непространственного. Она и пространственна, и сверхпространственно присутствует в причастии; она в телах и душах верных, и на небесах, в душах святых. Как пространственная Плоть Иисуса может присутствовать в непространственных душах? Это тайна воскресшего Тела, которое преодолевает многие различия между физической материей и духом, это тайна духовного Тела Господа, которой питает Своей Плотью и Кровью всех верных.

45. В связи с этим стоит сказать и о движении прославленного Тела. Конечно, мы говорим о том, что Тело Христово не перемещается с небес, и хлеб не возносится на небеса в буквальном смысле: они становятся едиными в причастии. Тут нет никакого физического движения как перемещения из одного места в другое. Тем более что рай – это не «место» в пространстве вселенной, из которого, пройдя физическое расстояние, можно попасть в такое же «место». Но если мы отрицаем вездесущие, то необходимо признать, что Тело Христа оказывается в том «месте», где его не было. Проблема усложняется и потому, что, как отмечалось, богоносной Плоти чуждо локальное присутствие только в одном месте, как если бы рай был обычным физическим местом, а Его Плоть - обычной физической плотью. В Его Телесном устраняется жесткое различие между одноприсутствием и многоприсутствием. Мы имеем дело не с физическим различием между «здесь» и «там». Итак, все-таки можно говорить о «движении» Тела Иисуса, но таком «движении», которое не является физическим: ему не нужно покидать одно место, чтобы оказаться в другом месте, но при этом ему не нужно и увеличивать свои «размеры», чтобы оказаться в чем-то ином. Во время причастия исчезает различие между «здесь» и «там».

Как известно, тело и мысль перемещаются по-разному. Телу нужно время, чтобы преодолеть сопротивление других тел, и оказаться в нужном месте. Мысль может мгновенно оказаться где угодно, охватить

* В связи с этим возникает вопрос, как вообще совместимы преображенная, идеальная телесность Плоти Христа и протяженность. Тут уместно привести любопытную цитату из известного историка науки Койре: «мы не должны забывать, что человеку 17 столетия идея протяженной, хотя и нематериальной реальности вовсе не казалась чем-то странным... Совсем наоборот: такого рода реальность была представлена во всей полноте как в его повседневной жизни, так и в научном опыте. Для начала можно указать на свет - вещь без всякого сомнения... бестелесную... способную не только распространяться в пространстве, но... и воздействовать на материю... Разве не представлял собою свет прекрасного примера проникаемости, а также способности проникать? Ведь свет не может служить препятствием для движущихся сквозь него тел. Он и сам в состоянии проникать сквозь тела, по крайней мере некоторые из них... в случае с прозрачным телом, через которое проникает свет, нам ясно видно, что материя и свет могут сосуществовать в одном месте. Развитие современной оптики не разрушило, но... подтвердило эту точку зрения: у изображений в зеркалах или линзах безусловно есть определенные размеры и их можно локализовать в пространстве. Но вот представляют ли они собой тела? Можем ли мы их разделять или расчленять? В состоянии ли мы отрезать от них кусочек?» (Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. - М.: ЛОГОС, 2001. - С.114). Но если изображения не тела, то они идеальны, и их локализация представляется достаточно условной – это локализация того места зеркала, где находится изображение. Поэтому зеркало, как и картину, можно «расчленить», а образ в зеркале нельзя. Так и Христос всецело присутствует в каждой частице хлеба: хлеб можно разделить, но не Тело Иисуса. И если тварный свет проникает сквозь материю и может сосуществовать с ней в одном месте, то тем более Тело Несотворенного Света способно на это; если люди 17 века были способны принять идею «нематериального, но протяженного света», то тем более необходимо принять идею «спиритуалистического Тела Богочеловека», протяженного, но способного непространственно присутствовать в протяженной материи.

бесконечность быстрее мига. Материя не может оказать ей никакого сопротивления: размеры мысли равны нулю. Но при этом мысль окажется в нужном месте лишь мысленно, а не физически-реально. В Телесном Христовом это различие между движением мысли и движением материи устраняются: оно объединяет и то, и другое. Материя и пространство никак не могут сколько-нибудь «задержать» «движение» воскресшей Плоти, имеющей и «нулевые» (с точки зрения физической материи) и «ненулевые» (с точки зрения чистого духа) «размеры», которая, как мысль, может двигаться бесконечно быстро, но при этом оказываться реально в физическом месте, хотя и не занимая физически никакого пространства. Мысль, двигаясь мгновенно, не покидает «место», и не приходит в другое, как если бы ее там не было, поскольку она вообще не находится в «месте» физически; она не становится при этом «длиннее»; мысль, охватывая бесконечное, не проходит никакого физического расстояния, - физически она неподвижна, но мысленно, идеально она движется, движется над пространством. Разумеется, если мысль мгновенно пересекает бесконечность, то она не выходит из одного момента, чтобы войти в другой. Так же и Тело Господа. Т.е. Его Тело и движется, и не движется, в нем уничтожаются различия между движением и покоем. Оно в покое, т.к. сидит одесную Отца; оно в покое, т.к. ему не нужно «отрываться» от одного места, чтобы быть в другом, перемещаясь по физическому пространству как тела, но оно метафизически «движется» в Евхаристии, оказываясь в хлебе, в котором актуально не присутствовало до причастия. Таким образом, оно может быть везде в мире, не находясь в нем нигде, пребывая в раю. Его Плоть не покидает одного мига, чтобы в следующем оказаться в хлебе: наоборот, она собирает все мгновения в вечности, в тот же самый момент оказываясь в хлебе.

Аналогия с воплощением образа на картине, поможет нам понять и соотношение времени и вечности в литургии. Объект образа (например, человек) длится обычным, физическим образом. Но сам образ, портрет человека – не длится физически. Его время – застывшее. Материя и краски картины будут продолжать длиться физически, и это будет «сказываться» на образе, но сам он, в силу своей идеальности, не будет «стареть». Здесь можно увидеть параллель к присутствию Тела Христова в Евхаристии. Тело, пребывающее в небесной вечности, отныне доступно для причастия в этом хлебе; сам хлеб продолжает участвовать в физическом времени, но как Тело Христово, он вне времени, он не стареет и не изнашивается, будучи воскресшей Плотью Господа Иисуса. В данном случае физические изменения хлеба никак не «скажутся» на Богоносной Плоти. Так Его Плоть преодолевает разграничение между идеальным (образ) и вещественным (материя картины, а в Евхаристии – хлеб). Точно так же, художник, запечатлевший Голгофу на картине, «останавливает мгновение», позволяет Голгофе не исчезать в прошлом, и не появляться из будущего, а всегда быть с нами. Но это – только пассивное отражение подлинной божественной реальности, только образ. В Евхаристии же нам дано живое присутствие Голгофы («живая картина», в которой мы сами участвуем), ее вечная Жертва во времени литургии. На картине – образ души и тела, а здесь – Сами Душа и Тело, весь Богочеловек Иисус.

46. Рассуждая о присутствии Христовом в таинстве святого причастия, лютеране всегда затрагивают вопрос о пресуществлении, имея в виду критику католического учения. Хемниц делает это довольно подробно. Он видит причину защиты католиками доктрины пресуществления в том, что «таким образом они желают сохранить и утвердить жертву мессы, хранение, ношение, выставление хлеба для поклонения и все то, что было добавлено помимо установленного Богом употребления»²¹⁶⁵. Как можно увидеть, для Хемница вопрос о пресуществлении тесно увязан с порицаемым им католическим пониманием евхаристической жертвы, а также с поклонением евхаристическим дарам. Уже было замечено, что и православные авторы иногда увязывают пресуществление и жертвенность Евхаристии. Однако они не понимают жертву Евхаристии как многократное повторение Голгофы, и не трактуют эту жертву в юридическом смысле «кровавого удовлетворения». Следовательно, независимо от того, принимают ли православные богословы учение о трансубстанциации (пресуществлении) или нет (кто-то да, кто-то нет, хотя лучше, по-видимому, нет), они в любом случае не разделяют католических взглядов на жертвенность мессы «тридентского» образца (мы анализируем дискуссию конца 16 века, но сегодня католические авторы могут учить о жертве мессы в более близком православию духе, отрицая ее «повторяемость»). Поэтому критика Хемницем католичества в данном аспекте не может быть автоматически перенесена на православное учение.

Так или иначе, но Хемниц не может принять трансубстанциации хотя бы потому, что она ассоциируется у него с неправильным пониманием литургической жертвы. Учитывая, как лютеранские символические книги обрушиваются на «мерзость мессы», компромисс в вопросе о пресуществлении не представляется возможным. Рассматривая историю вопроса, Хемниц подчеркивает, что «древние» учили лишь об изменении (*mutatio*) или обращении (*conversio*) элементов в причастии, но при этом признавали единство земного и небесного в Евхаристии. В связи с этим упоминаются Ириней, Августин, Иоанн Дамаскин и Феофилакт. Дискуссии по поводу пребывания Тела Христова в причастии Хемниц относит к 12 веку (Петр Лом-

бардский). Закрепление доктрины пресуществления он видит в определениях папы Иннокентия III (рубеж 12 и 13 веков). Тем не менее, Иннокентий признавал: «Некоторые учили, что поскольку даже после освящения сохраняются несущественные признаки (*accidentia*) хлеба, это же справедливо и для сущности хлеба. Ибо как вещь не может существовать без несущественных признаков, так и несущественные признаки не могут существовать без вещи, ведь несущественный признак подразумевает его присутствие в вещи. Так, при сохранении сущности хлеба и вина, Тело и Кровь Христовы истинно пребывают в них, дабы показать истинность слов, таким образом, что под одними и теми же несущественными признаками принимаются хлеб и Тело, вино и Кровь»²¹⁶⁶. Хемниц, по сути, соглашается с мнением «некоторых», и при этом замечает, что папа Иннокентий все-таки не анафематствовал думающих иначе, чем сторонники транссубстанции.

Здесь интересен именно этот момент. Хемниц спрашивает: «Зачем же мы так озабочены тем, сохраняется вещество хлеба или перестает существовать? Я отвечу: мы никоим образом не полагаем, будто хлеб и Тело Христово обладают равной ценностью. И Лютер указывал, что в этой дискуссии он всегда уделял больше внимания присутствию в Вечере Тела и Крови Христовых, чем сохранению хлеба и вина. Но поскольку пресуществление выдвигается как артикул веры под угрозой анафематствования, этому неизбежно приходится сопротивляться. Ибо относительно отдельных составляющих, связанных с природою Таинств, человек не должен учить и веровать иначе, чем предписано в Слове Божиим»²¹⁶⁷. Что тут сказать? Аминь? Увы, но католическая церковь в очередной раз поспешила с анафемами: в конце концов, анафематствуя противников пресуществления, она, пусть и не желая этого, предала анафеме не только протестантов, но и отцов Церкви, которые не учили этой доктрине. О, эти поспешные стремления! Догматизировали доктрину, которая к моменту Тридентского собора насчитывала не более 500 лет (а по сути даже меньше), и имела крайне слабые основания в предыдущих 11 веках христианской истории. Но действие всегда порождает противодействие: анафематствовав тех, кто не верит в пресуществление, католики еще больше оттолкнули лютеран. По тону дискуссии видно, что Хемниц, как и его единоверцы, готов был более терпимо отнестись к пресуществлению, если бы тридентская анафема не принуждала лютеран принять эту доктрину под страхом адских мук.

В том-то и дело: допусти католичество пресуществление как один из возможных вариантов решения вопроса о пребывании Тела Господа в причастии, - не было бы лишнего повода отталкивать лютеран. Это тем более поучительно, что сегодня православные сторонники пресуществления нередко предлагают анафематствовать тех, кто эту доктрину не разделяет (напр., академика Осипова). Это еще более неосновательно, чем в случае католиков: доктрина пресуществления в православном богословии и в настоящий момент не насчитывает 400 лет (если считать соборные решения), да к тому же явно заимствована из католических источников. Католики хотя бы сами изобрели эту концепцию, но зачем православным защищать католическую доктрину, да еще отлучать тех, кто ее не разделяет, - не может быть понято никогда. Анафематствовать, чтобы наплодить новых «протестантов»? По крайней мере, тридентская анафема противникам пресуществления преследовала определенный смысл: она защищала «свое» от «чужих». Но предложение некоторых православных богословов отлучить несогласных с пресуществлением такого смысла не имеет: придется защищать «чужое», католическое, от своих братьев по вере. Иначе как абсурдной, такую ситуацию не назовешь.

47. Она абсурдна уже потому, что сама доктрина пресуществления отдает абсурдом. Хемниц перечисляет мнения католиков, возникающие вокруг доктрины пресуществления: «они спорят о том, действительно ли несущественные признаки, сохраняющиеся и после уничтожения сущностей хлеба и вина, связаны с Телом Христовым или с воздухом, который окружает Его. Или же они существуют независимо, не будучи внутренне присущими никакому субъекту, так что соединяются между собою без субъекта. Некоторые утверждали, что когда форма хлеба изменяется, вещество сохраняется, как вещество пищи, под видом того, кто ею питается. Другие утверждали, что когда вещество изменяется, форма хлеба сохраняется. Но все они полагали, что вся сущность хлеба претворяется в Тело Христово. Задавались также вопросом, действительно ли вещество хлеба претворяется в вещество Тела Христова, и форма хлеба – в Его форму, действительно ли, как в Анаксагоровом хаосе, любой предмет может быть превращен во что угодно. Также, действительно ли сущность хлеба разлагается в исходное вещество или же она уничтожается. Иннокентий задавался вопросом, действительно ли смешиваемая с вином вода пресуществляется вместе с вином или она сохраняется и окружает Тело Христово. Продолжительны и обширны рассуждения о том, как эти несущественные признаки, лишенные всякой вещественности, способны действовать и подвергаться воздействию, питать и разрушаться, и как из них может что-либо сотворяться. Также о том, действительно ли вещество хлеба, после его уничтожения, может возобновиться в том же количестве .. Совершенно несомненно, что эти и подобные

им возмутительные дискуссии, являющиеся опорой и плодами догмата о пресуществлении, вовсе не были известны древней Церкви»²¹⁶⁸.

Прошу прощения у читателя за длинную цитату. Она важна, поскольку позволяет почувствовать *вкус* доктрины пресуществления. И это совсем не православный вкус. Нельзя не согласиться с Хемницем, что древней, т.е. православной Церкви такие дискуссии не были известны. Неизвестны они и сейчас. Но поклонникам сей католической доктрины среди православных полезно было бы узнать, чем озабочены умы ее создавшие и защищавшие еще в ту эпоху, когда православные и знать не знали, что пресуществление — это «наше» учение. Конечно, всегда можно сказать, что «нам», мол, эта схоластика чужда. Но, — назвался груздем, полезай в кузов. Если вы признаете описываемую доктрину, тогда вас не могут не волновать те дискуссии, которые здесь приводятся, поскольку они неизбежно порождаются данным учением. Ведь слово — это не пустой звук: за ним скрывается определенный смысл, определенное движение ума. Нельзя сохранить католическую доктрину только на словах: ее придется отстаивать во всей совокупности.

Да еще и цитаты из отцов привести, чтобы они выглядели не православными отцами, а прямо-таки апологетами Фомы Аквинского! Впрочем, он тоже отец, хотя и не наш.. Нет-нет, я не то, чтобы совсем уж против Фомы Аквинского: это великий богослов и философ. И дело даже не в том, что он католик, а мы покамест православные.. Католики ведь не обязаны ошибаться во всем, что касается Евхаристии и проблемы присутствия.. Просто и одной страницы из Фомы достаточно, чтобы понять, что это другой *вкус*, не святоотеческий и не библейский. Так что тут проблема скорее во вкусе. Слишком много вопросов возникает вокруг доктрины пресуществления, и озвученные Хемницем — только часть из них. Ощущение только одно — «нож разума» режет по живому великое святое таинство. Будем участвовать в этом процессе? Или скромно останемся в стороне и скажем, что мы, конечно, за пресуществление, но схоластический «аромат» этой доктрины нам чужд? Тогда возникнет ощущение, что православие — это просто значительно менее интеллектуальный и более отсталый вариант католичества. Если же мы не хотим быть «слабоинтеллектуальными католиками», тогда нужно возвращаться к святоотеческому наследию: от схоластики к патристике.

48. Если такой «переход» не осуществить, придется «разгребать» схоластические обломки. Хорошо, допустим акциденции хлеба и вина остаются, а субстанции превращаются в «субстанции» Тела и Крови Христовых. Насколько вообще такое «превращение» мыслимо? В этой связи Хемниц справедливо упоминает об «Анаксагоровом хаосе» превращений. Католические авторы обычно говорят, что это нельзя принимать в смысле физического преобразования, будто тварные сущности превращаются в сущность божественную. Что ж, с этим нельзя не согласиться. Многие также отрицают, что сущности хлеба и вина исчезают (хотя ранее это мнение было распространено). Что дальше? Католики упорно говорят о превращении, о том, что весь хлеб без остатка переходит в Тело Христово. Приходится в очередной раз констатировать, что католики слишком часто говорят о присутствии сущности Тела в Евхаристии, а не о присутствии Христа: впечатление такое, словно в причастии присутствует только эта «сущность», а душа Господа и Его божественность лишь, так сказать, «по совместительству». Православным обычно не нравится этот упор на сущность или субстанцию Тела Христова (еще Хомяков недоумевал по поводу «сущностной» терминологии); они говорят о личностном присутствии Христа в Евхаристии, Который причащает нас Своими богоносными Телом и Кровью, в результате чего мы причастны всему Христу, а не только некоей отдельной «сущности». Православные рассуждают о том, «Кто» пребывает в Евхаристии; католики и протестанты не игнорируют такого подхода, но нередко выстраивают свои дискуссии вокруг проблемы «что» присутствует в Евхаристии, и «как» именно назвать происходящее в этом таинстве.

Сейчас немало православных богословов суммируют ортодоксальную позицию в этом вопросе так, как это делает, в частности, епископ Диоклийский Каллист (Уэр): «сегодня немногие православные авторы еще используют термин «пресуществление», но при этом настаивают на двух пунктах: во-первых, есть много других слов, которые с равным правом могут употребляться для обозначения «освящения», и среди них термин «пресуществление» не обладает какой-либо уникальной или решающей авторитетностью; во-вторых, его употребление не обязывает богословов принимать философские понятия Аристотеля»²¹⁶⁹. Это можно рассматривать практически как отказ от доктрины пресуществления, если уж невозможно отказаться от самого термина. Парижский богослов Павел Евдокимов продолжает, отвечая на католическую доктрину так: «Евхаристическая антиномия распинает наш ум: она выходит за пределы закона тождества, не нарушая его, т.к. здесь имеет место тождество различного и различие тождественного. Это вовсе не превращение в границах мира сего, а метафизическое μεταβολή, метафизический transensus (изменение) и совпадение трансцендентного и имманентного»²¹⁷⁰.

А как еще назвать то, что хлеб становится Христом, но при этом все-таки остается хлебом: имманентное существует как трансцендентное (кстати, чуть ниже Евдокимов говорит, что хлеб в литургии есть нечто большее, чем хлеб). Однако и Христос есть этот хлеб и это вино в Чаше, т.е. трансцендентное становится имманентным. Это тождество различного, т.к. хлеб тождествен Христу, но и различие тождественного, т.к. в причастии хлеб отличается от самого себя, превосходит себя как Тело Христово, как включенный в Личность Господа. Ведь в таинстве Евхаристии прелагаются и «субстанции» и «акциденции»: хлеб становится самим собой, только став Телом Христовым, Самим Христом. В одно мгновение он вырастает от земли до небес и даже превышает самих небес, и это происходит над пространством нашего, земного мира. Если понимать происходящее в Евхаристии как воплощение Богочеловека, то нужно осознавать, что не столько Христос воплощается в хлебе и вине, сколько хлеб и вино до конца выполняют замысел Творца о творении – быть навсегда причастными Богу. Не хлеб и вино содержат Тело и Кровь Иисуса, но Он содержит их в Себе, содержит не как чужеродный элемент, но как Свое родное творение, ради спасения которого Бог и стал человеком, породнившись со всем сотворенным миром.

Что бы мы ни говорили о присутствии Христа в причастии, любые рассуждения замирают перед величиим Запредельного и Непостижимого. Как мне уразуметь, что Запредельный здесь, в пределах причастной чаши, и Непостижимый непостижимо постижим в этом хлебе как Тело Христово? Да, мы можем сказать, что приобщаемся этого трансцендентального хлеба и этого надсущностного вина, но за теологическими терминами начинает испаряться божественная простота вечной жизни, даруемой Богом в таинстве Евхаристии. Как ни понимай то, что совершается в этой мистерии, все превращается в парадокс: и хлеб, превосходящий самого себя, и вино, вытекающее за свои пределы, как и за границы видимого космоса. Вот лютеране говорят: Тело Христово присутствует в хлебе и пронизывает его. Все это, безусловно, так, но и вовсе не так. Выше уже говорилось об уподоблении присутствия Христа в причастии пребыванию души в теле. И здесь можно, конечно, сказать: одно присутствует в другом. Но не забудем, что это личностное присутствие: божественное «Я» Сына пребывает и в Телe и Крови, и в хлебе и вине; Его Личность объединяет в Себе как человечество и божество, так и святые дары, хотя Христос не становится «бого-человеко-хлебо-вином». «Сущности» хлеба и вина не образуются в Его ипостаси, но пребывают в ней.

Говоря о присутствии Тела «в» хлебе, намекают на бытие потустороннего в земном, но этого недостаточно. С этим же основанием можно было бы заключить, что после предложения даров хлеб является потусторонним, а Тело Иисуса – существующим по эту сторону бытия. Кроме того, не стоит забывать, что строгое деление на поту- и посюсторонний мир в некоторой степени условно. Нынешний человек, как правило, существует исключительно в земном мире. Но насколько жесткое деление сущего на две половины было уместно для Адама и Евы до грехопадения и изгнания из рая, – это вопрос. Конечно, рассуждая о причастии, следовало бы говорить о том, как хлеб пересекает границу естественного бытия и «оказывается» Телом Христовым; также стоило бы заявить, что одновременно это означает «пересечение» Его Плотию и Кровью границы между тварным и нетварным, когда они являются доступными нам в причастии. Однако парадоксы божественного существования напоминают нам: и то, и другое истинно, и в то же мгновение и то, и другое неистинно, – хлеб остается на земле, а Тело Христово на небесах справа от Отца. У католиков на первый план вышла первая часть парадокса: «вознесение» хлеба (пресуществление) и схождение Христа на дары (хотя напрямую это не признается, скорее, бессознательно). У кальвинистов и более поздних протестантов, в качестве отрицания победила вторая половина данной антиномии: хлеб остается хлебом на земле, а Тело Господа – всегда на небе. Лютеране пытались объединить обе доктрины, но не слишком удачно: ортодоксальное лютеранство склоняется более в католическую сторону, а либеральное – в кальвинистскую, доводящую великое таинство до чистого символизма.

Тем не менее, смысл здесь именно в том, чтобы примирить обе стороны евхаристического парадокса. И примиряются они не односторонними интеллектуальными умозаключениями, а только причащением Телу и Крови Христовым. Размышления ума могут лишь более или менее обнаружить границу, за которой наши мнения об Евхаристии будут однозначно ложными. В этой связи как раз и нужно сказать о том, что концепция присутствия Тела в хлебе, а Крови – в вине, упускает из виду именно это: хлеб – это Тело, а вино – это Кровь; хлеб и вино не просто присутствуют во Христе, а Он – в них, но они *бывают* Его Телом и Кровью. В противном случае нас никогда не будет покидать ощущение, что в причастии мы встречаемся с двумя различными и противостоящими сущностями – хлебом и Телом Христа, которые никак не соединяются, отчего происходит преображение земной сущности, а лишь временно одна из них проникает другую, сопровождает ее. Строго говоря, не Тело начинает присутствовать в хлебе или хлеб во Плоти Божьей, но с момента претворения даров хлеб пребывает в Личности Логоса, в Которой Его Плоть и Кровь, Его человеческая природа уже

существуют с момента воплощения, это присутствие не в «чем», а в «ком». Необходимо помнить, что теперь хлеб и вино являются ничем, *помимо* Тела и Крови Христовых; теперь они хлеб и вино только в Иисусе, Плотию и Кровью Которого они являются. До этого они еще могли принадлежать себе самим, но отныне они Христовы, отныне и навсегда, пока есть жаждущие спасения во Христе души. Когда люди причащаются, они приобщаются не хлеба и вина, а *также* Тела и Крови Спасителя, но именно Его Самого, Страдавшего за нас душой в теле кровью. Только сейчас хлеб, в своем надвременном бытии, ты воистину становишься хлебом, который насыщает голодных, алчущих искупления, избавляет от смерти почти что лишившихся бытия, потому что ты и сам почти что оставил свое земное существование, вышел из себя, и стал другим, чтобы все люди стали своими для Христа. О хлеб, ты был чужим для себя, и потому покинул свой скорбный мир, чтобы вернуться к себе в райском существовании Христа; ты ушел из темного сумрака своего небытия, дабы стать светом, который раньше всякого бытия; ты сошел с себя одежду ежедневного существования, чтобы просить пронзающим все сиянием, как одеяния Господа на Фаворе. В твой недостаток бытия, хлеб, как в сосуд вливается Божье бытие, и Ты спасаешь нас Иисус, Хлеб творения.

Итак, Христос не сходит с небес на землю в причастии и не попадает в оковы этого мира. Напротив, Он разрушает оковы этого мира, и поднимает творение до Творца, возвышает наши скромные хлеб и вино до Своего божественного бытия. Он дает хлебу и вину как элементам творения Свою божественную жизнь, и теперь они живут и существуют только Им, только в Нем, живут Его жизнью. Теперь «сущности» хлеба и вина принадлежат не себе, а только Христу: отныне они – Его сущности, и потому существуют и на земле, и над небесами. Хлеб и вино не просто наполнены Его богочеловечеством, как если бы вода наполнила сосуд. Нельзя сказать и того, что сосуд «растворяется» в воде или существует внутри воды. Как это ни удивительно, но надо было бы утверждать, что сосуд становится текучим, как вода, им можно утолять жажду, но при этом он остается «предметом стеклянной сущности» со всей его твердостью, массой и т.д. Из аналогий тварного мира можно было бы провести сравнение с элементарными частицами, которые одновременно проявляют себя и как частицы, и как волны. Представим, что к чьей-то душе присоединилось тело: тело не стало душой, но оно стало телом той же личности, что и душа, т.е. оно тождественно душе как та же личность. Хлебом Евхаристии можно утолить жажду вечной жизни – стало быть, он хлеб, который бесконечно выше всякого хлеба, о котором Христос сказал, что это – Его тело, а не тело мира сего; хлеб, который без превращения сущностей стал Телом Христа, был усыновлен Иисусом и стал Его душой, божественностью, всецелым Христом безо всякого пресуществления.

49. Итак, не очень понятно, что именно католики подразумевают под «пресуществлением» хлеба в причастии: как «сущность» хлеба становится «сущностью» Тела? Если это не химическое превращение одного вещества в другое, тогда с чем мы имеем дело? Видимо, католики склонны избегать представлений о замене одной сущности другой: тогда можно было бы считать, что одна сущность (хлеб) исчезает и заменяется сущностью Тела. Но это плохо согласуется с пресуществлением как некоторым изменением одного в другое. Можно было бы предложить, что одна сущность (хлеб) соединяется с другой (Тело Христово) и тут же мгновенно исчезает, уничтожается, «испаряется», но этот вариант слишком сильно напоминает «деке-тизм». И вообще, представление о том, что тварное от соприкосновения с божественным исчезает, а не преобразуется, больше напоминает ислам и восточные религии, чем христианство. Но оставим эти споры о «превращении». Вернемся к «акциденциям», внешним признакам вещи. Мы видим в причастной чаше хлеб и вино, и верим в незримое присутствие Христа в ней. Тут нет никакого спора между православными, католиками и лютеранами. Но эти акциденции, представляют ли они собой нечто объективное, вне нашего сознания пребывающее? Католики считают, что да. Как цвет, вкус, запах, тяжесть хлеба и вина сохраняются без их сущности, никто внятно не отвечает.

Разумеется, всегда можно сослаться на чудо, но тогда богословская полемика потеряет большую часть смысла: как чудо может дискутировать с чудом? Что представляют собой вкус, цвет, запах, оторванные от сущности вещи? Очевидно, просто абстракции. Если я оторву акциденции снега от его субстанции, то останется не белый цвет снега, не его холод и «пушистость», но просто белое, холодное, пушистое – абстракции как таковые. Как цвет хлеба может остаться именно цветом хлеба, будучи лишенным своей субстанции, а не превратиться в абстракцию, – не очень ясно. Чем может быть хлеб, лишенный своей «хлебности»? Очевидно, ничем. Католикам в рамках доктрины пресуществления невозможно избежать мысли, что хлеб и вино в литургии представляют собой своего рода обман, иллюзию. Мы воспринимаем чувствами не только акциденции хлеба, но наш ум неизбежно постигает за ними и его субстанцию. И тут тебе говорят: нет никакой сущности хлеба, – твои чувства тебя не обманывают, но тебя обманывает твой ум, – за акциденциями хлеба ты должен мыслить субстанцию Тела Христова. Возникает нечто вроде кантовских вещи в себе и вещи для

нас. Хлеб - вещь для нас, но это только явление, а в самом себе он никакой не хлеб, но Плоть Иисуса. Такое несоответствие может порождать недоразумения. В этом плане Хемниц прав, когда пишет: «если в Евхаристии мы обманываемся относительно вещей внешних и видимых, так что видя, осезая и вкушая хлеб .. мы все же принимаем не хлеб, а лишь внешнюю видимость без предмета, то есть призрак и обманчивый образ хлеба, - то как же наша вера обретет подтверждение того, что мы невидимым небесным образом обретаем Тело и Кровь Христовы, согласно Слову, столь же надежно, как принимаем хлеб и вино?»²¹⁷¹.

Далее Хемниц опять-таки прав, когда указывает, что доктрина пресуществления уничтожает аналогию знамения и сущности: в Крещении благодать смывает грехи подобно тому, как вода смывает грязь; в Евхаристии как хлеб питает внешним образом, так и Тело Христово питает внутренним, божественным образом. Если же хлеба на самом деле нет, то аналогия невозможна. Подобный иллюзионизм, вытекающий из пресуществления, может легко переродиться и в более радикальный вариант. Если хлеб не хлеб, то, быть может, и Тело не Тело?! Во всяком случае, Кальвин, Цвингли, а также их многочисленные последователи, пошли именно этим путем. Получилось пресуществление наизуоборот: символом стал не хлеб, но само Тело Христово стало лишь символически присутствовать в Евхаристии. Конечно, можно сказать так: мы должны верить, что Тело и Кровь Господа присутствуют в чаше, независимо от того, что там происходит с хлебом и вином, и как понимать их присутствие в таинстве. Но ведь Господь сказал, указывая на хлеб – «Сие есть Тело Мое». Для нашего спасения Бог действует Своей благодатью в таинствах через предметы материального мира: тем самым Он удостоверяет нас в Своем присутствии, - если бы нам сказали, что вода в крещении не вода, - что бы мы делали? Если нас помазывают миром в миропомазании, а потом говорят, что на самом деле это не миро, - так было таинство, или нет?

Конечно, ни о каком другом таинстве в Писании не сказано так: «сие есть Тело». Это говорит об особом, ни с чем не сравнимом присутствии Иисуса Христа в Евхаристии, о присутствии уникальном, о том, что хлеб и вино принимаются в глубины Господнего бытия. Но и в этом таинстве, как и в любом другом, сохраняется правило: Бог присутствует через преображение тварных элементов, а не через их уничтожение, хотя в причастии это преображение особенно грандиозное. Бог стремится спасти творение и приобщить его к Себе, облагодатствовать его, а не ликвидировать. Понятно, что слова «сие есть Тело» могут трактоваться по-разному, в том числе, и в смысле католического учения о трансубстанциации. Но Божий промысел состоит в том, чтобы соединить весь отпавший мир с Богом через жертву Христа: с этим лучше согласуется учение о преображении хлеба в Евхаристии, о его принятии в божественную славу Тела Господа, а не латинское «пресуществление». Вообще, в дискуссиях о пресуществлении, сам вопрос формулируется схоластически: или сущность хлеба неизменна, или пресуществление. Но ведь если человек соединяется с Богом, его сущность остается неизменной, или нет? Ответ: и да, и нет. Его сущность неизменна в том смысле, что она не превращается в божественную, но изменяема в том плане, что человек становится богом по благодати, изменяется модус существования человеческой природы. В связи с этим уместно говорить о «преображении»: изменении, но не превращении. Разве во время преображения Христа Его человечество преобразовалось в божественность? Разве по воплощении человечество Христово полностью «изменяется» в Его Божество? Нет, ибо это было бы примитивным «монофизитством». Соединяясь с божественным, человеческое всегда воскресает, а не растворяется. Так и в Евхаристии: хлеб теряет свою тварную отделенность от Бога и становится неотделимым от Христа, от Его Личности.

50. Католики утверждали, что слова «сие есть Тело» нельзя трактовать иначе, как в том смысле, что хлеб уже не хлеб, а Тело, иначе утверждалось бы тождество совершенно разных сущностей, что абсурдно. Хемниц на это отвечает, что эти слова Господа из Писания нельзя истолковывать в соответствии с правилом Аристотеля из «Метафизики», о месте последнего члена утвердительного предложения. Он приводит примеры из Писания, что когда божественное и земное соединяются, то одна субстанция может быть предикатом для второй безо всякого уничтожения и пресуществления. Например, когда говорится о Личности Христа, то утверждается не так, что «в этом человеке – Бог», но: «Сын Человеческий есть Сын Бога живого». Казалось бы, вот и выход из положения: хлеб и вино принимаются в личностное бытие Господа, поэтому хлеб есть Тело, а вино есть Кровь. Благодаря личностному единству возможно тождество нетождественного, ведь Этот Человек есть Бог. Но Хемниц отрицает личностное единение Тела и хлеба, видимо, опасаясь, что Христу припишут «хлебность». А в результате получается новый виток схоластики: утверждается sacramентальное присутствие Христа в отличие от Его небесного и церковного присутствия. Количество присутствий умножается, как будто Христос не Один и Тот же.

Продолжая критиковать католическую трактовку установительных слов (сие есть Тело), лютеране говорили, что пресуществление не решает всех проблем: ведь остаются еще акциденции хлеба и вина. Если

Христос, указывая на хлеб, имел в виду Свое Тело, поскольку хлеб якобы уже превратился в Плоть, то, учитывая, что акциденции сохраняются, получается тождество акциденций хлеба и субстанции Тела Христа! Но этого-то как раз католики хотят избежать, чтобы слова Господа были простым тождеством: Тело – это Тело. Тогда либо Христос должен был сказать «под сим пребывает Мое Тело», либо, как заметил Лютер, нужно утверждать трансакциденцию, т.е. превращение не только сущностей, но и акциденций, иными словами превращение полное. Но это противоречит Писанию, если, конечно, не прибегать к полному иллюзионизму, и не считать, что хлеб в причастии является полной галлюцинацией. Например, можно было бы утверждать, что Христос так воздействует на наши органы чувств, что мы видим хлеб там, где на самом деле находится Тело Христово. Но католики, видимо, не готовы идти к такому воззрению. Кроме того, как отмечает Хемниц, если, согласно католическому учению, через слова «сие есть Тело» хлеб освящается и пресуществляется в Плоть Христову, то ведь когда священник произносит «сие», хлеб еще не пресуществился, а Тело еще не присутствует. Но тогда католики не правы, что слово «сие» уже обозначает «субстанцию Тела Христового», ведь ее еще нет, и она еще не заменила «субстанцию хлеба». Тогда нужно считать, что уже при произнесении слова «сие» субстанция хлеба исчезает, будучи уже уничтожена (сегодня католики менее склонны к доктрине «уничтожения»). Это порождает новые трудности и новые дискуссии: например, «сие» трактовали как то, во что «сие» пресуществится и т.д. Подобного можно было избежать, считая, что хлеб стал Телом, когда Господь благословил и преломил его. Однако на этом трудности с пресуществлением не исчезают.

Главная проблема по-прежнему заключается в акциденциях. Если они все-таки объективны, то соединены ли они с субстанцией Тела Христового, или существуют отдельно от нее? В любом случае, акциденции одной сущности не могут быть присоединены к субстанции другой, ибо они несовместимы. Разве можно цвет хлеба или его вкус приписать Телу Христову? Это, скорее, напоминало бы доктрину переселения душ, когда душа одной «сущности» присутствует в теле другой «сущности». Стало быть, если соединение акциденций хлеба с субстанцией Тела и есть, то оно чисто внешнее. Проблема здесь в том, почему эти акциденции настолько материальны, что мы воспринимаем материальность хлеба и после «пресуществления» как ни в чем не бывало? Уже отмечалось, что свойства вещи, оторванные от самой вещи, должны быть идеальными абстракциями, а не физико-химической реальностью. Но эта самая материальная реальность хлеба и вина полностью сохраняется в Евхаристии. Католики не могут этого не признать. Разве материальность хлеба, его пространственность и тяжесть, не относятся к существенным признакам самого хлеба? Нематериальный хлеб – это вовсе не хлеб. Если так, то в причастии, похоже, сохраняются не только несущественные, но и субстанциальные признаки хлеба и вина. Акциденции не могут быть материальны: разве цвет, вкус или запах являются телами?! Вкус ведь не может быть твердым или мягким, жидким или газообразным, квадратным или круглым; он не может быть даже вкусным, – вкусным или безвкусным может быть только материальное тело. Если собрать вместе цвет, вкус, запах одной вещи, оторванные от нее самой, то от этого они не станут более материальными, не приобретут тяжесть и другие атрибуты вещественного объекта.

Причастная чаша имеет массу, и все понимают, что это масса хлеба и вина, но не Воскресшего Христа. Откуда же это масса взялась, если субстанции хлеба и вина устранены, а ведь именно сообразно этим субстанциям хлеб должен иметь определенные свойства, включая тяжесть, ведь субстанция, сущность вещи – это закон ее существования. Все акциденции вместе без субстанции способны образовать лишь некоторую призрачную идею, но от этого она не обретет физической, вещественной тяжести (видно масса тоже «акцидентальна»...). Если же к акциденциям без субстанции присоединить материю, понимаемую в аристотелевском, безкачественном смысле, то получится нечто фантазмагорическое, а не конкретная вещь: признаки вещи без субстанции превращаются в призраки, и даже добавление материи не способно вдохнуть жизнь в этого мертвеца, – это будет даже не хлеб, а химера хлеба. Но мы видим именно реальные хлеб и вино, что исключает приведенное толкование. Как акциденции хлеба и вина существуют в пространстве, тоже непонятно. Ведь внешние признаки сами по себе суть бестелесные сущности, которые не могут присутствовать в пространстве и времени как материальные вещи, занимая физический объем. Что же, вкус, цвет и запах могут занимать какой-то объем, например, объем чаши? Но они же не вещи! Скорее всего, присутствие в пространстве – это тоже акциденция.. Но эта «пространственность» не реальна, а только идеальна.

Картина получается более чем странная. Например, нам известно, что в 5 веке, остаток Св. даров после причастия сжигался (толкование Исихия на книгу Левит)²¹⁷². Ясно, что Тело Христово неподвластно огню. Так что же сгорало в этом случае? Внешняя видимость, внешние признаки хлеба?! Как вам нравится метафизика такой фразы: акциденции хлеба сгорают в огне?! Вкус, цвет, запах и тяжесть горят в пламени! Нет, сам хлеб не горит, – самого хлеба в этом таинстве, по мнению католиков, нет, – горит лишь его «внешность».

Надеюсь, католики не скажут, что огонь в этом процессе – это тоже лишь акциденции. Тогда было бы проще объявить все событие сплошной «благочестивой иллюзией». Еще один пример: в 17 веке патриарх Иерусалимский Нектарий утверждал, что в Евхаристии тленны только свойства (акциденции) хлеба и вина, но не Тело и Кровь Христовы. Последнее очевидно: как может быть тленным воскресшее Тело Господа?! Спустя 100 лет архиеп. Никифор (Феотоки) на вопрос о том, подвержен ли тлению хлеб Евхаристии, отвечал, что тлению могут быть подвержены только признаки, акциденции хлеба, но не Сущность Евхаристии²¹⁷³. Проблема здесь в том, как понимать «тление акциденций»? Видимо, это не более представимо, чем их «горение», о котором только что шла речь. Придется объявить тление новой акциденцией. Если бы существовал настоящий хлеб (что отрицают сторонники пресуществления), то можно было бы сказать, что признак тления появился в «субстанции хлеба». Но как быть здесь: субстанции хлеба нет – что тлеет, или что горит? Если появляются акциденции (признаки) тления или горения, то «откуда» и «в чем»? Что является субъектом тления, если это не хлеб? Тление без субъекта – это нечто скорее из буддизма, чем из христианства. Акциденции в силу своей бестелесности не могут тлеть или гореть: что же все-таки производит в них (или среди них) горение или тление? Ведь все происходит так, как если бы субстанция хлеба существовала: иллюзия полная. Остается предположить, что Бог производит акциденции горения или тления вместе с другими акциденциями хлеба. Такой выход для сторонников пресуществления был бы самым логичным, но зато однозначно свидетельствовал бы о «галлюцинаторном», «иллюзионистском» характере акциденций хлеба и вина. Можно ли назвать это святоотеческим учением, – вот в чем вопрос.

Представьте себе: вы наблюдаете солнце. А к вам подходят люди и начинают доказывать, что это никакое не солнце: это только желтый цвет солнца, его круглая форма, его жар, его движения по небу. А на самом деле это не Солнце, а, скажем, Юпитер (акциденции Солнца, но субстанция – Юпитера). Но разве Юпитер, скажете вы, может оказывать такое воздействие на нас, как Солнце? Ведь он не излучает такое количество тепла, он не обладает таким тяготением, и хотя он – самое массивное тело солнечной системы после Солнца, и все планеты могли бы вращаться вокруг него, но при этом говорить о жизни на Земле было бы нельзя: мы бы замерзли без солнечного тепла, и замерзшая Земля медленно бы двигалась к своей смерти в холодном и мрачном мире. Что это за Юпитер, который оказывает абсолютно такое же действие как Солнце, будто он обладает сущностью Солнца? Американцы говорят: если животное лает как собака, кусается, как собака и виляет хвостом, как собака, то это и есть собака. Прошу прощения за грубое сравнение, но, боюсь, католикам эта поговорка не подойдет по другой причине: они вам скажут, что это только акциденции собаки, но у этого нет собачьей субстанции. Станные все же люди эти ученики Аристотеля..

Интересно, что Хемниц с симпатией цитирует блаженного Федорита Кирского, учившего о претворении (μεταβολήν) хлеба вина в Тело и Кровь и о сохранении вещества хлеба и вина и после претворения. Тут же лютеранский теолог приводит слова Исихия из толкования на книгу Левит: «Он повелевает вкушать Тело с хлебом, дабы мы осознавали, что сие называется Таинством, ибо сие одновременно является хлебом и Телом»²¹⁷⁴. Слова как будто достаточно ясные для того, чтобы усомниться в римской доктрине. Хемниц напоминает о том, что во времена Флорентийского собора, на котором католики пытались навязать православным свое учение и ассимилировать их, догмат о пресуществлении не был принят как вера единой Церкви: «когда понадобилось подготовить документ об унии, .. артикул о пресуществлении хлеба в Евхаристии, который исповедовали тогда латиняне, с согласия римского понтифика был ясно и недвусмысленно отвергнут. Поэтому похвальба о вселенском согласии Церкви всех времен и народов в отношении догмата о пресуществлении является ложью. Ибо даже сто лет назад, как показывает это свидетельство, не принимавших или не одобрявших представление о пресуществлении не анафематствовали»²¹⁷⁵. Сказано исчерпывающе. Если бы лютеране стремились к вселенскому церковному согласию без излишней оглядки на католическую ложь! Если бы они всегда обращались к наследию Греческой церкви.. Тогда можно было бы придти к согласию в этом вопросе, если бы они не настаивали на вездесущии Тела Христова..

51. Особое внимание Хемниц уделяет католической практике поклонения евхаристическим дарам и Телу Христову. Он сразу же обвиняет католиков в артолатрии, хлебопоклонстве. При этом лютеранский автор предполагает, что католики придумали свое пресуществление, чтобы исключить поклонение веществу хлеба. Правда, никаких аргументов в доказательство такой гипотезы не приводится. Это и понятно, поскольку надежных аргументов здесь не существует. Практика почитания святынь у католиков присутствует так же, как и у православных. Думается признание или непризнание концепции пресуществления здесь не при чем. А вот обвинение в артолатрии серьезно. Здесь необходимы уточнения. Никто из христиан не думает, что хлеб – это Бог, и что хлебу нужно поклоняться как Богу. В этом смысле никакого хлебопоклонства ни у кого нет. Недовольство Хемница вызывает именно культ евхаристических даров, отдельное от причастия

поклонение им. Так или иначе, но лютеранский теолог полностью соблюдает логику протестантского иконоборчества, отрицая почитание святынь: «из того, что надлежит поклоняться Христу, вовсе не следует поклонение и тем творениям, в которых Он присутствует»²¹⁷⁶.

Вывод вроде бы правильный: Бог присутствует во всем творении, но мы же не поклоняемся звездам, деревьям или камням. Но это еще не вся правда. А вся правда в том, что Бог может присутствовать в мире особым образом, благодатно соединяя себя с творением. И в этом случае разделить поклонение Богу и почитание святыни весьма затруднительно. Как известно, протестантам очень не нравилась эта идея еще в 16 веке. От простой освященной иконы до таинства Евхаристии в идее поклонения святыням их не устраивает мысль о том, что Бог будет «связан» творением и это будет как-то «ограничивать» Его свободу. Бог, постоянно присутствующий в храме, в иконе, в хлебе и вине, вызывает у них ощущение того, что Бог – «пленник мира», что какие-то плохие люди (папские священники) своими магическими действиями «пленили» Бога в материи. Разумеется, это карикатура, и, тем не менее, она очень воздействует на подсознание сторонников реформации. Но ведь Бог везде, Он доступен в любом месте, - этой железной логикой протестанты всегда пользуются, чтобы дискредитировать практику почитания святынь. Да, Бог везде, но это не значит, что Он везде присутствует одинаково. Уже Ветхий Завет говорит об особом пребывании Господа в храме, скинии и ковчеге. Для чего этого нужно? Конечно же, для нашего спасения. Для этого Бог избирает особые пространства, которые Он наполняет Собой, чтобы подвинуть наше немощное естество к богопоклонению.

Однако протестантские авторы бегут от подобной логики прочь, полагая, что Бог тогда зависим от творения. В этом сказывается и особая неприязнь к материи: протестанты думают, что материя настолько заражена грехом, что соединение ее с Богом, оскверняло бы Его, делало бы Бога чуть ли не подверженным греху! Хемниц, говоря о таинстве причастия, утверждает: «поклонение Христу не следует связывать с элементами хлеба и вина, ибо Он не содержится в них, словно запертый»²¹⁷⁷. Здесь опять та же логика: творение «запирает», «сковывает» Творца. Кальвина эта логика довела до того, что Он «запер» Христа на небе, запретив Ему присутствовать Своим Телом в Евхаристии. Обратите внимание, что и лютеране, несмотря на серьезные разногласия с кальвинистами в данном вопросе, повторяют ту же аргументацию, - Христос не заперт на земле. И это при том, что лютеране не заходят настолько далеко, как реформаты, а даже напротив, утверждают повсеместное присутствие Плоти Христовой. А кто утверждает, что Иисус «заперт» в Евхаристии? Католики, православные, еще кто-то? Вроде бы, никто.

Однако в утверждениях лютеран имеется свой смысл. Проблема состоит в том, что католики использовали Евхаристию в целях поклонения отдельно от причащения. Создавалось ощущение, что папство не столько признает власть Евхаристии над собой, сколько утверждает свою власть над причастием. Получалось, что св. дары можно хранить годами, даже не думая о причащении, выставлять, куда-то выносить для поклонения, да еще превращать это в куплю-продажу спасения. Православных и сегодня тревожит этот аспект в католическом причастии. Например, православный богослов «парижской» школы Павел Евдокимов говорит: «одно - предложение хлеба в небесную плоть, чтобы быть потребленным, и совсем другое - присутствие Христа в частицах и, значит, Его сошествие на землю, откуда вытекает логическое следствие: культ поклонения физическому, земному присутствию Христа и, значит, отрицание вознесения»²¹⁷⁸. Конечно, католичество напрямую не отрицает вознесения Христа, но слишком «смешивает» Его присутствие с земным миром. Отсюда и наместничество Христа в лице римских пап, и, по сути, такое же «наместничество» в Евхаристии, - впечатление такое, что святые дары существуют как бы вместо Христа и заменяют Его на небесах, - земное присутствие Бога затемняет Его небесное присутствие. Ощущение, что католичество «приватизировало» Христа, и обращается с Ним, как со своей собственностью. Впрочем, сегодня американские евангелики обращаются с Христом намного бесцеремоннее, чем римские папы: стоит приехать куда-либо очередному «чудотворцу» евангелического супермаркета, и все – Христос с нами, он привез Его с собой; спасение гарантируется всем, - и безо всяких папских церемоний и покаянных процессий!

52. Таким образом, лютеранский протест против «запертости» Христа в причастии имеет своей причиной католическую практику «присваивания» Христа себе как некоей собственности. Но с этим могут быть солидарны и православные: у нас нет отдельного культа св. даров, и пышность «папских церемоний» тоже не для нас. Но из этого еще не следует, что в Евхаристии мы поклоняемся Христу отдельно от хлеба и вина, ибо как разделить их? Православные верят, что Христос неразрывно связан с «тварными элементами». Но для нас Христос не «связан» в хлебе и вине: наоборот, Он «связывает» хлеб и вино с Собой; люди не «связывают» Христа в таинстве, - Он привязывает нас к Себе. Похоже, что, как ни странно, протестанты поверили папе и католикам: поверили, что папа может «связать» Христа в таинстве и превратить Его в свою

«частную собственность». Поэтому у лютеран одна цель: как можно быстрее «освободить» Христа из-под власти римского понтифика. Отсюда боязнь, что Христос может оказаться в чем-то персональном («владении»). Следовательно, Христос в Евхаристии присутствует, но не соединяется с ней; нет не просто никакого неразрывного соединения, но даже временное соединение является чем-то условным: как иначе объяснить желание лютеран отдельно поклоняться Христу, но не св. дарам в Евхаристии?

Такое ощущение, что Тело и Кровь с одной стороны, а хлеб и вино с другой, словно они существуют в параллельных мирах. Только у Кальвина такое параллельное бытие происходило в двух местах, - Христос на небе, а элементы причастия на земле; у лютеран же и Тело, и хлеб существуют на земле, но, похоже, хотя Тело и пронизывает хлеб, а Кровь – вино, но не происходит претворения, преобразования одного другим, «сцепления». Хемниц вновь отрицает личностное единение в Евхаристии, хотя именно личностное присутствие Христа в хлебе и вине, и принятие их в это присутствие, могло бы решить проблемы, связанные у лютеран с поклонением в Евхаристии. Мы поклоняемся Христу в причастии; теперь и хлеб, и вино – это Христос, мы не можем оторвать их от Него, следовательно, мы обязаны преклонить колена перед причастной чашей. Ситуация здесь такая же, как и в случае поклонения Христу как Богочеловеку: мы поклоняемся не отдельно божественной, а затем - человеческой природе Христа; мы поклоняемся Личности Бога-Слова, «Кому», а не «чему». Но раз Личности, то поклоняемся и человечеству Христову, которое неразрывно связано с Его Божеством в Ипостаси Логоса. За это никто не упрекнет христиан в «человекопоклонничестве». Так и в причастии: хлеб настолько тесно связан с Божественной Ипостасью Сына, что мы, поклоняясь Христу, поклоняемся и хлебу, который теперь есть Христос.

Было бы глупо и абсурдно называть за это ортодоксальных христиан «хлебопоклонниками». Сам Господь сказал: «сие есть Тело Мое». Т.е. этот хлеб – Я. Так что здесь «хлебопоклонничество» совпадает с богосклонением. Кто думает иначе, тот на самом деле отвергает, что хлеб – Тело Христово, полагая, по всей видимости, что хлеб и Тело совместно, но раздельно присутствуют в причастии. Приведенные выше цитаты из Хемница показывают, что здесь явно неадекватное понимание почитания святынь. Разве евреи, преклонявшие колена перед ковчегом, разделяли, – вот это мы поклоняемся Богу, а вот это – ковчег, его мы не будем чтить? Это же касается и преклонения перед храмом: вот присутствие Божие, его мы чтим, а вот, отдельно, храм – его ни в коем случае чтить нельзя?! Но Господь сказал, что клянущийся храмом, клянется Живущим в нем (см. Мф. 23, 21). Как можно увидеть, здесь утверждается неразрывность Божьего присутствия и храма. Да, Бог не связан храмом, а храм привязан к Богу. Но Бог связан обязательствами по отношению к нам, грешникам: Он желает нас спасти, и поэтому приводит нас к Себе через вещественные святыни, что и лютеране не посмеют отрицать, ведь они же чтят таинство Евхаристии. Православные всегда могут сказать: мы поклоняемся Богу в святыне, но святыня не есть Бог, поэтому говорится о почитании святынь, а не поклонении им. Православные могут даже заявить, как Павел Евдокимов: «Мы преклоняем колена не перед Дарами, а перед Святым Духом в этих Дарах, перед литургическим пришествием Христа, которое являет Святой Дух»²¹⁷⁹.

Протестантский пафос в другом: они еще готовы признать, что в Ветхом Завете Бог присутствовал в вещественных святынях, но в Новом это присутствие если и было, то закончилось в апостольские времена. Отсюда и неприязнь к особому пребыванию Бога в таинствах: у протестантов Бог в Новом Завете не соединяет небо и землю, - ведь в этом же смысл Боговоплощения, - но, наоборот, окончательно разъединяет их. Земля оторвана от небес, и разве можно поклоняться этой обезбоженной земле, утверждая, что поклоняешься Богу? Так часто думают протестанты. Лютеране в этом вопросе составляют известное исключение, поскольку присутствие Божие в причастии они ни в коей мере не отвергают. Но, похоже на то, что последователи Лютера понимают причастие как сосуществование двух субстанций: хлеба и Тела, вина и Крови; эти субстанции не образуют личностного единства, поэтому Христу нельзя поклоняться «в» хлебе и вине, а лишь отдельно от них. Если кто-то святотатственно отнесется к элементам причастия, будут ли лютеране обвинять его в богохульстве? Полагаю, что да. Уже сочинения Лютера полны гневных речей против Цвингли и анабаптистов. Но если отрицательное отношение к хлебу и вину в причастии есть богохульство, то правоверным будет поклонение причастной чаше, в которой – Христос.

Лютеране любят говорить: но ведь Христос не только в хлебе и вине! Конечно, это так. Бог был не только в иудейском храме, но Давид говорит: «поклонюсь святому храму Твоему» (Пс. 5, 8). Это же не обожествление храма! Это поклонение Царю в Его Дворце. Вы же не скажете: выйди из дворца, и тогда я поклонюсь тебе, а то как бы мне не обожествить твой дворец. Протестанты любят повторять, что у Бога есть только небесное святилище, где Он пребывает, но нет земных. Кто же изгнал Бога из земли? Папа? Сами протестанты? Похоже на последнее. Они как будто сказали Богу: уйди из святынь, чтобы нам не обоже-

ствить их, не сотворить себе кумира. И Бог оказался «заперт» как изгнанник на небесах. Солнце изгнали с земли, чтобы не поклоняться земле, а в итоге земля, оторванная от солнца, превратилась в мертвое и безжизненное пространство, где нет места Богу, а скоро не останется места и для людей. Отказ выполнять божественный закон, выражающийся, в том числе, и в почитании Его святынь, неизбежно приводит и к нарушению природного порядка вещей. Еще в конце 16 века известный англиканский теолог Ричард Хукер выражал свои страхи по этому поводу: «Что, если бы природа на время нарушила свой порядок или совсем упразднила его .. если бы каркас небесного свода, воздвигнутого над нашими головами, зашатался и разрушился.. если бы луна сошла с проторенного пути, времена дня и года смешались в хаосе и беспорядке, ветры перестали дуть, облака давать дождь, земля лишилась бы небесного воздействия, ее плоды зачахли, подобно детям, тянущимся к иссохшей груди матери, которая не может облегчить их голод: что стало бы с самим человеком, которому сейчас все это подчинено?»²¹⁸⁰. Таким образом, отказ поклоняться Богу в святынях означает разделение Бога и мира, обезбоживание мира и отрицание Боговоплощения. Лютеранам необходимо либо признать Боговоплощение в Евхаристии, или перейти на кальвинистские позиции, стремящиеся к полному «символизму». Но потомки виттенбергской реформации все еще пытаются быть меж двух огней.

53. Критикуя католическое поклонение св. дарам, Хемниц отдельно касается вопроса о праздновании католиками праздника Тела Христова. Приятно читать, что «греческие церкви и в наши дни не принимают торжественных процессий и обрядов этого праздника»²¹⁸¹. Чуть ранее лютеранский теолог отмечает, что в литургиях Иоанна Златоуста и Василия Великого содержится истинное поклонение Христу, и нет никакого отдельного культа евхаристических даров. Если бы еще лютеране служили именно эти литургии, не выбрасывая евхаристический канон и молитвы святым.. А пока Хемниц не жалеет красок, чтобы описать церемонии новоизобретенного католического праздника: «в римских понтификальных процессиях с хлебом Евхаристии обращаются точно так же, как в шествиях персидских царей древности на лошади впереди царя везли священный огонь, называемый Ахурамазда. Ведь в папской процессии, немного впереди папы ведут богато украшенную белую лошадь, везущую Таинство, помещенное в дарохранилищницу, расположенную на красивой подушке, возложенной туда ризничим. На шею лошади вешают мелодично звенящий колокольчик. Над нею несут балдахин с папским гербом. Впереди лошади пешком идут двенадцать одетых в красное слуг, они несут двенадцать факелов, предшествующих Таинству, за ними двое также одетых в красное слуг, ризничих, несут зажженные серебряные светильники»²¹⁸².

Несколько выше Хемниц вопрошает: зачем чтить Евхаристию с помощью таких помпезных церемоний, с такой внешней помпой? На этот вопрос католикам не ответить.. А лютеранам ясно только одно: бежать как можно быстрее от всей этой «восточной» пышности. Хемниц говорит, что подобными церемониями людей хотят убедить, что Христос желает присутствовать в подобных процессиях так же, как во время причастия. Пафос понятен: разве можно навязывать Господу неевангельское употребление св. даров? Отсюда у лютеранского автора напрашивается вывод, что Бог должен покинуть св. дары, коль скоро католики используют их в своих корыстных целях. Здесь возникает сложный вопрос о том, насколько это возможно. Когда православные говорят о неразрывной связи Христа с хлебом и вином, то это вовсе не означает, что Бог не может эту связь разорвать, если пожелает: Ему все возможно. Эта связь неразрывна для нас, мы не можем ее разорвать; Бог же не разрывает ее, поскольку он связал хлеб и вино с Собой ради нашего спасения. Но если причастные дары не употребляют для спасения, как в данном случае у католиков? У св. Симеона Нового Богослова есть слова о том, что если человек причащается без должного покаяния, формально, то Бог, не желая, чтобы человек сгорел в причащении, как бы отнимает Свое присутствие у хлеба, и человек причащается только освященному хлебу: причащается, не причащаясь²¹⁸³. Эта мысль может показаться радикальной, просто частным мнением святого отца. Но если отъявленный грешник причащается святых тайн, то неужели Христос будет присутствовать в нем, и наше греховное естество удержит Тело и Кровь Христовы как бы насильственно? Ведь своими грехами мы удаляемся от Бога: причащаясь недостойно, мы удаляемся от присутствия Тела и Крови Христовых. Бог есть любовь, и Он не будет насильственно удерживать в нас присутствие Своих богоносных Плоти и Крови. В любом случае, у св. Симеона речь идет только о недостойном причащении; он не утверждает, что Бог забирает Свое присутствие из Евхаристии, если ее используют, как у католиков: не будет это утверждаться и здесь.

54. Мы можем заключить, что лютеранское ограничение присутствия Христова только временем причастия, имело свои веские основания. Мало того, что папство превратило причастие в свое приватное владение, так еще и сделало участие в празднике Тела Христова предметом торговли. Хемниц перечисляет, как-вы индульгенции за участие в этом празднестве: посетившие в этот праздник первую или вторую вечерню, мессу или заутреню получают за каждое посещение индульгенцию на 400 дней, т.е. за один праздничный

день можно «заработать» индульгенцию на 1600 дней. За каждый из оставшихся семи дней (всего праздник Тела отмечался 8 дней) можно «заработать» индульгенцию еще на 400 дней. В результате общая сумма за это празднество составляет индульгенцию на 4400 дней (около 12 лет)²¹⁸⁴. Т.е. если ты «по полной программе» участвовал в празднике Тела Христова несколько лет подряд, то можно получить индульгенцию на всю жизнь! Интересно, что причащающемуся обещана такая же индульгенция, как и простому зрителю таинства – на 400 дней. Получается, что причащаться Тела и Крови Господа, и просто созерцать Евхаристию, – одно и то же?! Это весьма напоминает протестантское учение о Евхаристии как о простом воспоминании и символизме. Ясно одно: в данной католической практике присутствовало много безобразий, и лютеране не могли их не отвергнуть. Заметим, что православные авторы, критикующие данный праздник, помимо всего прочего, что обсуждается и лютеранским теологом, употребляют христологический аргумент: как можно поклоняться Телу Христову? (а затем и Крови, и Сердцу). Ведь мы поклоняемся только единой Личности Иисуса Христа, а не отдельно Телу, Крови, или чему-то еще. Однако данных аргументов Хемниц не употребляет, ограничиваясь только аспектом присутствия Христа в Евхаристии.

Лютеранское отталкивание от католического «присваивания» Христа себе в Евхаристии, видно по тому, как Хемниц обсуждает проблему сохранения евхаристических даров. Он признает, что уже в древности евхаристические дары могли относить больным, отдавать пустынножителям или людям, которые по разным причинам не могли присутствовать на литургии. Он упоминает, что у «греков» есть литургия преждеосвященных даров, когда в будние дни принимают дары, освященные в воскресенье. Но тут наш лютеранин, вместо того, чтобы признать Предание Церкви, проявляет себя жестким буквалистом, вопрошая: а где в Писании сказано, что так можно поступать? Ведь Христос тут же причастил апостолов, а не оставил это до какого-то другого времени. Вообще, в данных рассуждениях Хемниц демонстрирует известный принцип: если нельзя, но очень хочется, то можно. Лютеране же, как и православные, крестят детей, но в Новом Завете нет ни одной фразы, в которой *буквально* утверждалось бы детское крещение. Почему же лютеране поступают не буквально? Очевидно, опираясь не только на прямые цитаты из Писания, но и на церковное предание. Здесь же автору явно не хочется следовать Преданию. Одно дело, если он доказывает, что католическое поклонение евхаристическим дарам вне причастия не соответствует ни Писанию, ни Преданию. Здесь ни один православный не будет с ним спорить. Другое, – если он пытается показать, что причастие людей преждеосвященными дарами – это плохо и не «по-евангельски».

Хемниц говорит, что для принятия такой практики необходимо вселенское согласие церкви. Хорошо сказано, но все зависит от того, как это понимать. Лютеранский теолог думает, что это должно быть доказано как учение Христа и апостольская практика. Как же, однако, быть с вышеупомянутым детским крещением? Буквальным образом крещения детей нет ни в Писании, ни в «апостольской практике», – первые явные упоминания о нем относятся к концу второго столетия (Тертуллиан). Потом, правда, мы видим всеобщее согласие, но это все-таки не апостольская эпоха. Если такая аргументация не разубеждает лютеранского автора, и он продолжает настаивать на крещении детей (в чем православные с ним полностью солидарны), то почему же по вопросу о причащении освященными прежде дарами он так упорствует? Ссылки на пример Христа, причастившего апостолов, не убеждают. Скажем, все апостолы были мужчины: с чего вы взяли, что причащать нужно женщин? Конечно, это совсем уж примитивный буквализм, но, тем не менее.. Заметим, что Христос сказал «сие есть Тело Мое» и «сия есть Кровь Моя» до того, как ученики вкусили Тело и Кровь. Т.е. присутствие благословенных Плоти и Крови было еще до причастия. Кто докажет, что этого присутствия не может быть и после? Кто положил пределы Божьему всемогуществу?

55. В конце концов, лютеране в своей практике часто придерживались принципа «что не запрещено, то разрешено», в то время как кальвинисты исповедовали правило «что не разрешено, то запрещено». Менее радикальный подход лютеран позволил сохранить им немало из литургического наследия Церкви. Но разве сохранение св. даров для последующего причащения где-то запрещено? Похоже, что здесь лютеране возвращаются к кальвинистскому принципу: раз буквально не разрешено, значит.. Признавая, что уже в глубокой древности Евхаристию хранили для причастия больных, Хемниц говорит, что стоит задуматься над тем, насколько эта практика соответствует Божьему установлению. Простите, а кто будет решать, соответствует ли эта практика Писанию, или нет? Это решает Церковь, давшая нам само Писание. И она Духом Святым установила, что подобные действия не противоречат Евангелию. Лютеранский теолог приводит множество примеров, что Евхаристия хранилась людьми у себя дома для последующего причастия, а св. Григорий Богослов даже хвалил подобное частное хранение даров, о чем сказано в его эпитафии своей сестре. Под давлением многих свидетельств древности Хемниц, казалось бы, готов несколько ослабить свою непоколебимость в этом вопросе: «Конечно же, если бы древность широко распространенного и долго соблюдаемого

обычай налагала на нас какие-то обязательства или определяла истину, тогда от этого частного хранения даров не следовало бы отказываться»²¹⁸⁵. Хемниц также признает, что древний обычай сохранения причастных даров и папское «ношение и выставление Евхаристии» совершенно не согласуются друг с другом, ибо о последнем нет свидетельств в Предании. Начинаешь думать, что чаша весов вот-вот склонится на сторону православного учения. Но тут..

Но тут лютеранский автор ссылается на то, что обычай сохранения даров был запрещен собором в Толедо (589г.?). Кроме этого, приводится еще два (!) свидетельства в защиту последней точки зрения. Я не знаком с актами собора в Толедо, упомянутого автором. Однако всем православным известно, что решение одного поместного собора еще не является авторитетом для всей полноты Церкви. В истории православия были и разбойничьи соборы. Всеобщее согласие Церкви не означает, что любой собор, собранный ее представителями вплоть до любых деталей является абсолютно непогрешимым. Если это собор в Толедо 589г., то ведь на нем утверждалось и *filioque*. Для католиков (да и для лютеран) это повод, чтобы отпасть от Церкви, ложно веруя, что Святой Дух исходит не от Отца, но от Отца и Сына. Пример с *filioque* позволяет нам провести прямую аналогию с обсуждаемым вопросом: в Писании этого учения нет, свидетельства древности говорят об обратном, но вот появляется провинциальный собор конца 6 века, - и что, мы теперь будем следовать ему? Лютеранский теолог здесь придерживается той же логики, что и его католические оппоненты: если учение нельзя однозначно оправдать глубиной древности и Писанием, то всегда можно сослаться на какой-либо собор, и одного-двух авторов, - и дело как будто наладится. Как видим, Хемницу не удалось хоть сколько-нибудь значительного количества свидетельств древности о невозможности практики сохранения даров. Если он жаждет вселенского согласия, то где же это согласие с точкой зрения лютеран: когда же вся полнота Церкви учила, что Христос присутствует в дарах только во время причастия? Даже те скудные свидетельства, что он приводит, не доказывают именно *лютеранской* позиции. Т.е. никакого «лютеранского согласия» нет и в помине. Выходит, что до 16 века вся Церковь придерживалась иной позиции по этому вопросу, нежели лютеране. И хотя Хемниц заостряет внимание на том, в чем древняя практика хранения Евхаристии отличается от католической (он насчитывает 10 пунктов различий); и хотя он говорит, что древняя практика сохранения даров не может быть «однозначно осуждена»²¹⁸⁶, но все же он не согласен с обилием древних свидетельств. А не согласен он потому, что наш лютеранин не может посмотреть на этот вопрос отстраненным, объективным взглядом. Он на все смотрит сквозь свои антикатолические очки. Ему везде мерещится призрак пышных папских церемоний и превращение евхаристических даров в предмет спекуляций. Для Хемница это такая же идея фикс, как и попытка повсюду увидеть католические «заслуги» в лютеранской доктрине оправдания.

Попытка избавиться от призрака «заслуг» приводит к тому, что презирается церковное Предание в угоду абсурдному учению о спасении по вере безо всякого участия самого человека. Здесь же попытка избавиться от призрака евхаристических церемоний католической церкви быстро порождает разрушение древнецерковного наследия в угоду превратно понимаемой букве Писания. Лютеране словно не замечают, что наступают при этом на горло «собственной песне». Они, критикуя католическую практику поклонения причастным дарам, утверждают, что Христос «не заперт» в хлебе и вине, нельзя превращать его в свою частную собственность. Люди протестуют, чтобы Христос не был связан в каком-либо пространстве. Однако лютеранское учение о присутствии Тела лишь в момент причастия оборачивается тем, что Христос теперь «заперт» не в пространстве, а во времени! Теперь Его вечность якобы «связана» протестантским временем. Теперь Он не может присутствовать «до» и «после» акта причастия. Кто же изгоняет Его из причастных даров? Лютеранская церковь? Получается, что лютеране налагают на Христа такие же ограничения, как и католики, удерживая Его в определенных границах пространства и времени. Кальвинисты «запирают» Христа в небесах, католики в пространстве, лютеране – на время причащения. Но разве Христос может находиться в «плену» у пространства и времени? Напротив, Он пленяет Собой пространство и время.

Христос не может быть удержан в пределах небес, пространства или времени: Он присутствует везде и всегда, когда и как Ему угодно. Христос властен над небесами, пространством и временем. И поскольку для нашего спасения может быть необходимо Его присутствие в хлебе и вине и после причастия, Он остается в них, пока мы не спасемся и не будем с Ним на небесах. Если Христос может присутствовать в дарах и после причащения на Тайной Вечере, то почему сегодня Он не может пребывать в них после того, как люди причащаются на литургии? От горницы Тайной Вечери и вплоть до Страшного Суда существует одна единая литургия, одно единое евхаристическое служение Богу, и Христос непрерывно присутствует в нем во все времена. Никто не может запретить ему присутствовать или обязать Его присутствовать только на какой-то промежуток времени, когда причащаются последователи Лютера. Время причащения не властно над присутствием

Христа. Он может присутствовать в причастных дарах миллиарды и триллионы лет, вплоть до бесконечности. Это должно быть очевидно любому христианину. Поэтому не случайно, что сегодня и в лютеранской церкви в некоторых приходах (напр., у шведских лютеран) вводится практика сохранения причастных даров и причащения прежде освященными дарами.

56. Лютеране не были бы лютеранами, если бы, кроме всего прочего, не критиковали бы католиков за «приготовления» к таинству причастия. Поначалу все выглядит довольно ортодоксальным. Вот слова самого Хемница: «не правы .. те, кто, не раскаиваясь в прежних грехах, избегают принятия Причастия, поскольку они осознают греховность и слабость веры. Ибо этот славный залог даруется нам, дабы мы, примиряясь с Богом, возобновлялись в обетовании благодати Нового Завета, от которого мы отпали, и укреплялись в нем, и чтобы через его принятие наша вера воспламенялась и возрастала. Противопоставление покажет, кто суть вкушающие недостойно, ибо они не имеют истинной веры, таковы воображающие, будто вкушение полезно ех opere operato, без благого побуждения принимающего, таковы полагающиеся при вкушении на свои собственные достоинство и чистоту, якобы они достойны этой небесной пищи, таковы же воображающие, будто самым совершением вкушения они заслуживают отпущение грехов»²¹⁸⁷. Всю эту фразу можно истолковать во вполне православном духе. В православных изданиях тоже можно встретить рассуждения, что нельзя избегать причастия, ссылаясь на свое недостойство: мы не становимся достойнее, причащаясь все реже и реже.

Конечно, православные против магического понимания природы таинств, и уж совершенно точно не принимают воззрения, по которому наши «достоинство и чистота» - это то, на что стоит полагаться при принятии Тела и Крови Христовых. В какой-то степени могут смутить слова о «воспламенении и возрастании» веры, но Хемниц их понимает в объективном смысле: это не психологическое «воспламенение», которое можно было бы исповедовать и при «знаковой» трактовке таинств (как у Цвингли и большинства протестантов), но объективное сообщение благодати верующему в причастии. Непонятно, правда, в какой степени сам верующий участвует в этом «возрастании веры», ведь лютеране настаивают на его пассивности. В последнем случае, между прочим, придется возвратиться к «магическому» пониманию причастия. Разногласия становятся явственными, когда Хемниц начинает утверждать, что приготовление к причастию не должно быть таким, чтобы оно было полностью совершенным. Ясно, что эта критика своим острием направлена против католического учения о «зарабатывании» спасения, поэтому нет нужды долго распространяться по поводу того, как православным неприятно, когда их сотериологию критикуют тоже за «зарабатывание» спасения. Человек без помощи благодати Божией не может сделать себя достойным небес, но и Бог не тянет нас на небеса против нашей воли. Однако лютеранскому теологу важно в очередной раз «пройтись» по католической концепции «заслуг»: читать это скучно, поскольку заранее знаешь, что, как и в каких пропорциях будет сказано. В общем, на католический «примитив» всегда найдется лютеранский «примитив».

И потому совсем не удивляет фраза, что одной веры достаточно для приготовления к причастию. Дальше следуют оговорки, что лютеране вовсе не проповедуют безответственное, «эпикурейское» отношение к этому таинству, но достаточность одной лишь веры все равно продолжает сиять путеводной звездой реформации. Свою доктрину лютеране противопоставляют католическому представлению о «неуверенности» в достаточном приготовлении к таинству. Разумеется, если видеть в добрых делах или иных человеческих действиях определенное количество «заслуг», которые сами по себе достаточны или недостаточны для принятия таинства, то многие люди почувствовали бы себя «неуверенно». Да и кто может быть «достойн» причастия? Величайшие святые христианства считали себя недостойными его. В этом смысле Хемниц прав, когда говорит, что если мы сами можем приготовить себя к таинству причастия, то тогда в нем нет особой нужды: тогда мы можем и сами себя спасти. Проблема в том, что лютеранская «уверенность» вряд ли лучше католической «неуверенности». Одни пытаются «заслужить» спасение, и не могут увериться в том, что «заслужили»; другие отвечают на это, что спасение уже «заслужил» Христос, поэтому и они, дескать, тоже автоматически «заслужили» спасение, - отсюда «уверенность» в прощении всех грехов.

57. Мы уже говорили, как двусмысленно лютеране относятся к исповеди. Это таинство, которое вроде бы есть в лютеранстве, но одновременно его как бы и нет. Критика католических «заслуг» была бы хороша, ведь она к православному пониманию. А так получается очередная профанация святого таинства Евхаристии, к которому можно особенно и не готовиться, коли есть вера. Можно долго дискутировать о том, что у ранних христиан исповедь перед причащением была необязательна, да и сегодня в греческом православии существует такой подход (впрочем, в любой православной церкви таинство покаяния существует «всерьез», а у лютеран...). Как бы там ни было, но мы не живем жизнью первых христиан, поэтому ссылаться на их

опыт в оправдание своей безответственности, - занятие ужаснейшее. Наша греховность, очевидно, предполагает более длительное «приготовление» к таинству, которого не было в раннюю эпоху. Обязательность исповеди перед причастием в русском православии совсем не предполагает, что тем самым мы пытаемся сделать себя «достойнее». Достаточно прочесть молитвы перед причастием, которые читает каждый православный, чтобы понять, что на «достоинство» своих дел и своего покаяния православные вовсе не рассчитывают, уповая на одного лишь Христа. Но, надеясь на Бога, нельзя же упорствовать во грехах, «веря» при этом, что тебе все равно все простят. Лютеране часто упоминают об «исследовании» прихожан перед принятием причастия. Но такое «исследование» чаще всего не исповедь, пусть и в урезанном варианте, а просто абстрактное вопрошание на тему «веришь ли ты в Христа?» и «сознаешь ли себя грешником?». Ну, верю, ну сознаю, - и что с того? При этом можно оставаться исчадием ада. Православие в этом смысле значительно больше «обязывает» человека перед причастием: попостись, покаяйся. Лютеране же способны видеть вокруг только «заслуги». Да не заслуги это! Просто на царский пир нужно приходить в праздничной одежде.. непонятно, почему лютеране до сих пор критикуют католиков за «заслуги». Как известно, сегодня католики весьма либеральны в смысле подготовки к причастию. Попостился один час, - и все в порядке. Казалось бы, католичество движется как раз к отказу от заслуг, все более и более ослабляя их. Но консервативным лютеранам это не по душе. Почему? Ни для кого не секрет, что недавние реформы католичества есть совершенно определенное движение к протестантизму. Причем это протестантизм, понимаемый не в догматическом смысле, не как спасение по вере и всеобщее священство, но как либеральная трактовка духовной жизни в плане «духовности мира сего».

Я понимаю, что это не понравится протестантам. Они ведь считают, что реформация – это протест против обмирщения церкви. Кто же спорит? Конечно, это был протест. Однако это такой протест, который в действительности вел к еще большему обмирщению. В католичестве присутствовала и внешняя (коррумпированная иерархия), и внутренняя секуляризация (учение о «заслугах»). Пафос реформации первоначально был направлен против внешней стороны этого процесса, а уже затем перешел на внутреннюю, догматическую сторону. Духовное напряжение, которого все-таки требовало католичество, казалось слишком большим реформированным общинам, и потому они отказались от этого напряжения, просто снизив требования. Коль дела бесполезны, да еще и становятся предметом упования вместо Бога, то необходимо сокрушить этих идолов, и требовать одной лишь веры при минимуме послушания, чтобы совсем уже не нарушать «правил приличия». Люди не замечают, что при этом и столь лелеемая ими протестантская «вера» способна стать идолом вместо католических «дел». Тут в очередной раз возникает столь часто обнаруживаемый в протестантизме конфликт между сердцем и умом.

Сердце лютеранина подсказывает, что при принятии Тела и Крови Христовых необходимо определенное «приготовление» к этому великому таинству: «покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» (Мф. 3, 2). Но ум, пропитанный символическими книгами реформации, твердит: довольно одной только веры, а покаяться можно и непосредственно перед Богом, дома, - зачем для этого идти в церковь? Ах, власть ключей, - да, пасторы ею обладают, но это не обязательно для спасения, а то, чего доброго, станешь надеяться на собственные подвиги покаяния! Сердце возражает: формально вера есть у всех; любой желающий может сказать, что он верит во все необходимое для спасения, и, конечно, всю сокрушается в содеянном; а вот чтобы во всех подробностях поведать о своих грехах пастору, - до этого дело доходит крайне редко: зачем, если к причастию и так допустят? Так и разрывается лютеранская душа между смиренным утверждением покаяния и горделивым превосходством «веры». А в итоге мы видим только «секуляризацию» причастия: люди, которым их догматика внушает, что они «святы по вере» подходят к причастию с уверенностью, что никакого особого покаяния не нужно: Бог и так все простил. В 16 веке у основателей лютеранства еще было благоговение перед этим таинством, но сегодня оно все больше остается только на страницах лютеранских изданий. Православные очень часто подчеркивают возможность причастия Телу и Крови «во осуждение» в силу нашего недостойства. Лютеране это делают значительно реже. В их вероучении осознание собственной греховности не требуется в такой степени, как в учении православном: спасение по вере «решает» все «проблемы», связанные с грехом. Поэтому «готовиться» к спасению нет нужды: человеку реформации полностью отказано в каком-либо участии в собственном спасении.

58. Продолжая критику католической практики «приготовления» к причастию, Хемниц касается и вопроса о частоте причащения. Надо признать, что здесь опять-таки он нередко соприкасается с православным видением данной проблемы. Тридентский собор утверждал необходимость хотя бы одного причащения в год, - хотя бы (*saltem*) на Пасху. Люди, думающие иначе, анафематствованы. Начинаешь думать, не слишком ли католическая церковь спешила с анафемами в ту эпоху.. Представляю, что скажут католики: в нашей

церкви «внезапно» появилось много еретиков, - что было делать? Надо было срочно вырезать раковую опухоль! Да, поспешили вырезать протестантскую опухоль, но при этом в неприкосновенности осталась опухоль католическая.. Разве Хемниц не прав, когда он видит в «принуждении» причащаться раз в год признаки «законничества»? Конечно, в православии тоже говорят о причастии четыре раза в год, в многодневные посты. Но это до некоторой степени условный ориентир: никто не может сказать вам, сколько причастий в год будет «достаточно» для спасения, ибо говорить об этом абсурдно. Хемниц пишет: «сохраняется убеждение, дескать, человеку достаточно принимать Причастие один раз в году. Если же кто-либо принимает его чаще, то с этим сразу же связывается представление о сверхдолжных добрых делах»²¹⁸⁸. Здесь абсолютно справедливо подмечена ложь учения о «заслугах».

Что же «сверхдолжного» может быть в причастии свыше одного раза в год? По православным критериям тогда все православные должны быть выдающимися святыми! Вспомним, что в синодальный период в православии встречалось мнение, что причащаться нужно хотя бы раз в год. Но это было мнение, не выражавшее православного духа. Даже в этом случае, никто в русском православии и подумать не мог, что, причащаясь более одного раза в год, он делает что-то «сверх плана». Это представление Хемниц легко разбивает с помощью цитат из отцов, в частности, из св. Амвросия Медиоланского и св. Иоанна Златоуста. В древности, как все знают, могли причащаться ежедневно, и никому не могло придти в голову, что это нужно ограничить однократным причащением в год. Православные до сих пор говорят, что причащаться нужно как можно чаще, но с оглядкой на свои грехи, чтобы не превращать сие таинство в профанацию. Хемниц призывает к более частому причащению, но, к сожалению, без той «оглядки на грехи», о которой так настоятельно вспоминают православные. Тем не менее, он пишет вполне здраво: «паписты полагают, будто никто не обязан заповедью причащаться чаще раза в год, поскольку в остальное время человек может покупать спектакли частных месс. Воистину, это очень далеко от обычаев древней Церкви! .. Латеранский собор постановил, что мирянам достаточно приходить к Причастию один раз в году. Постепенно прекратилось и ежедневное причащение клира. Так, после упадка более частого принятия Причастия верх одержали частные мессы без причащающихся священников и мирян на протяжении целого года. Возникло убеждение, что созерцание мессы и причащение равноценны, или, скорее, что созерцание мессы безопаснее и приносит больше плодов, нежели принятие самого Причастия. В итоге людей просто увели от более частого причащения, а Вечеря Господня стала превращаться в зрелище, так что, хотя Христос сказал: «Приимите, ядите, пейте», паписты не боятся заменять эти слова на: «Приидите, взирайте, это равносильно вкушению и пitiю»²¹⁸⁹.

Пожалуй, здесь во всем можно согласиться с лютеранским автором. Увы, но он не может видеть сегоднешнего католичества с его «евхаристическими бумагами»: интересно, что бы он сказал теперь? В эти дивные новые времена, когда люди могут причащаться ежедневно, но это не только не возврат в начальные, апостольские времена, а, скорее, полное отступление от них в последние времена для христианства. Да, созерцание мессы вместо причастия ужасно (к тому же, когда это равняют по степени «благодати»), но еще ужаснее созерцание сегодняшних 15-минутных месс, на которых порой могут причаститься все желающие, и никто не спросит их о грехах.. Как тут быть? Встречается мнение, что русская практика подготовки к причастию в виде поста и обязательной исповеди нацелена на не очень частое причащение. Пожалуй, ежедневное причащение при таком подходе возможно разве что в монастырях (во всех ли?). Будем ли мы сожалеть, что это маловероятно в обычных приходах? Или попытка внедрения практики ежедневного причащения в рядовых приходах может быстро обернуться очередным сектантством, которое мигом пополнит ряды антииннистов, грознораспутинцев, диомидовцев, пензенских затворников и прочих?

Напомним, что православию по духу чуждо законничество. В светлую неделю после Пасхи вас не могут принудить поститься во что бы то ни стало, как будто на дворе – Великий Пост. Частоту причащения и подготовку к нему православные обсуждают со своим духовником. Церковь предписывает, как готовиться к причастию, но она не дает в этом смысле некий математический закон, верный во все времена, во всех странах и для всех людей. Опытный духовник видит, какую частоту причастия (и подготовку к нему) лучше избрать для данного духовного чада: в этом аспекте, как и в других, в православии больше «харизматического», чем «юридического». Можно сказать: да, необходимо стремиться к более частому причащению. Но это не должно становиться идолом, идеей фикс. Идея возврата к древнехристианской практике причащения очень часто и у очень многих становится видом одержимости, очередным восстанием против «косности», которое в итоге выливается в реформацию и революцию. Как это ни странно, но здесь необходимо задать очень простой вопрос: зачем вам лично частое причащение? Вам «мало» причащаться, скажем, 5 раз в год при условии, что вам никто не запрещает причащаться чаще – раз в месяц, например?

Ведь это же не причастие ради причастия: в конце концов, в христианстве принято судить по плодам. Одно дело, если человек причащается часто, находясь в тяжелой болезни: ему в меньшей степени нужно напоминать о грехах и наказании за них. И другое дело, когда рядовой мирянин пытается причащаться чуть ли не ежедневно: чего в этом больше, - утверждения собственной субъективности или жажды спасения? Есть известная пословица: не до жиру, быть бы живу. Ее следует вспомнить и в данном случае. Если люди хотят причащаться, как первые христиане, то пусть живут в покаянии как первые христиане, и будут готовы к мученической кончине как первые христиане. А вместо этого мы получаем лишь воспаленное воображение некоторых людей, да осознание собственной «избранности», что вряд ли является признаком истинного пути. Разумеется, ценно, что лютеране призывали к более частому причащению. Но, критикуя католическую покаянную практику, они свели подготовку к причастию к минимуму, и в результате как-то забылось, что причастие может быть не только прекрасным и святым, но оно может быть и страшным, когда огонь Иисуса опалит нас как чудовищных грешников за наше слишком легкомысленное отношение к Его таинству. Что делать: лютеране, как и все протестанты, склонны думать, что Суд Господень будет страшным для кого угодно, только не для них.

59. Довольно много места в своей критике тридентского католичества Хемниц посвящает вопросу о причащении под обоими видами. И здесь вновь нельзя не признать, что лютеранский теолог предъявляет очень даже ортодоксальные аргументы. Нет нужды подробно на них останавливаться, поскольку православные и так знакомы с ними и всегда отвергали католическую практику причащения мирян только Телом Христовым. Необходимо остановиться только на некоторых моментах. Критикуя католиков, Хемниц проводит такую мысль: «лишив мирян принятия чаши Господней, они перенесли слова обетования о применении Нового Завета и об отпущении грехов в жертву мессы и принялись велеречиво проповедовать об умилоствлениях, жертве и многих других Божьих благословениях, якобы они обретаются через жертву мессы и применяются священником, к кому он пожелает. В отношении же изуродованного Причастия они неимоверно преувеличили опасность вкушения к осуждению .. так людей отпугнули от Причастия, и те толпами побежали покупать мессы, ради которых стаскивались в кучу почти все сокровища мира»²¹⁹⁰. Механистическое понимание благодатной действенности мессы, конечно, сослужило плохую службу католичеству: автоматическое «удовлетворение» Богу, которое приносилось во время мессы позволяло довольно прохладно относиться к своей духовной жизни, коль скоро можно «купить еще одну мессу».

И опять крайность породила другую крайность: если католики слишком интенсивно настаивали на причастии к осуждению, то лютеране, напротив, слишком мало говорили об осуждении через причастие. Упор на непосильное для большинства количество «заслуг», которые необходимо иметь, чтобы попасть в рай, приводил к почти полной уверенности в том, что гореть тебе в аду до скончания веков, и даже после этого. Это с неизбежностью породило протестантскую противоположность: уверенность в спасении независимо от «заслуг». Хемниц даже полагает, что католические представления о сомнении в прощении грехов не могут быть отменены этой церковью, поскольку в противном случае «разрушатся обеты, паломничества, торговля мессами, братства, индульгенции и все, что связано с доходной системой папского царства»²¹⁹¹. Да уж, если сомнение в истинности покаяния специально сеется в душах, чтобы выжать из людей как можно больше денег на индульгенции, то отказ от сомнений равносителен смертному приговору для папства, который и не замедлили произнести лютеране во главе со своим вождем. Однако мы видим, что в православии тоже учат сомнению в собственном спасении, хотя и иначе, чем у католиков. Это сомнение в себе, а не во Христе: православные надеются не на дела, которые выведут их из ада, а на Господа, Который по милосердию Своему может простить нас, если.. если мы будем «не слишком безнадежны». У православных есть обеты и паломничества, но у них нет «выплат» в виде дел за грехи. Сомнение в спасении здесь не для того, чтобы из тебя выжать деньги, но как напоминание о том, что ты грешник, и если будешь продолжать тонуть в грехах, то никто не будет насильственно выводить тебя из преисподней; если исключить подобное сомнение, то останется лишь самодовольная уверенность, - «мои счета оплачены Богом». Если лютеране и не получают подобной уверенности, как многие из американских «евангелистов», то это лишь потому, что их реформация не пошла до конца по пути отказа от «стяжания благодати».

Обращает на себя внимание, что Хемниц увязывает отказ от причащения Кровью Христовой и жертвенный характер мессы, который у католиков был предметом «торговли спасением». Это важно помнить, когда мы будем обсуждать лютеранскую критику евхаристического жертвоприношения. Ведь в православии всегда существовало причащение под обоими видами, но при этом было и жертвенное понимание литургии, однако торговля индульгенциями отсутствовала. Но для нашего лютеранина опять все затмевает католическая «торговля мессами»: получается, что от запрета вкушения Крови Христовой мирянам до «по-

купки месс», - всего один шаг. Следовательно, если лютеране разрешают причащаться также и Кровью, то они должны уничтожить то, что, по их мнению, было порождено запретом на вкушение Крови: жертвоприношение мессы и все злоупотребления, которые оно инициировало. Для православных это явно порочная и совершенно непонятная логика: они не видят связи между одним и другим, так как никогда не сталкивались с католической практикой. Т.е. православным очень сложно понять «сокрушающий» характер лютеранских рассуждений. Но вот еще одна цитата из Хемница: «тридентская глава провозглашает, что Церковь обладает властью распоряжаться (*dispensatio*) Таинствами, и в силу этой власти, хотя Христос Своим повелением установил оба элемента, Церковь все же может отменить и запретить причащением чашею .. мнение канонистов таково, что папа может распоряжаться вопреки решениям первых четырех соборов, а также вопреки словам Евангелия, хотя и не противореча их значению»²¹⁹².

Это ватиканское «распоряжение» Таинствами, Писанием, да чуть ли не Самим Христом, всегда пугало не только протестантов, но и православных. Но пугало по-разному. Православные смотрели на это извне, всегда зная, что есть здоровая церковность, которая и теперь с апостольских времен существует в Телѣ Христа. А лютеране смотрели на это изнутри, не зная, или не помня никакого другого варианта церковности. Что им было делать? Увы, более предсказуемым был вариант уничтожения: разрушить прежнее здание, затем построив новое; все произошло по известной формуле «весь мир насилия мы разрушим». Это позволяет понять, почему лютеране с таким упрямством отвергали жертвенность литургии и многое другое: перед их глазами вставало злоеущее привидение папства с его властью над всем, чем угодно, даже над Христом. Возникало ощущение, что еще немного, и папство отменит.. Христа!

Чтобы не допустить этого, надо было сокрушить этот призрак. Тут уж из огня да в полымя: власть церкви (в лице папы) над таинствами и Писанием лютеране заменили властью Писания над Церковью. Абсурд? Конечно. Оправдывает ли их масштаб католических искажений в учении о Церкви? Нет, не оправдывает. Ни Церковь не властна над Писанием (она не может его «отменить» или «изменить» в угоду чему-либо), ни Писание над Церковью (это порождает сектантскую власть «буквы» над Духом). Надо всем властен Христос. И если Церковь – это Тело Христово, то она, живя под властью Христа, создает Писание, совершая таинства так, как угодно Богу. У лютеран же попытка избежать власти католичества надо всем, что дорого христианам, привела к «безвластной» церкви, безблагодатным таинствам (пожалуй, кроме крещения), т.е. к отдалению от Христа. Стремление к литургическому обновлению в эпоху реформации превратилось в настоящее «бегство от мессы», и привело к тому, что у лютеран появились искореженные «реформессы», а кальвинисты и остальные устроили настоящую «мессорубку», изгнав присутствие Иисуса из службы вообще. Люди, обвинявшие других, что они «едят» Христа, стали «есть» Библию, «разгрызая» ее стальными зубами своей ложной мудрости.

60. Рассуждая о таинстве Евхаристии, Хемниц много внимания уделяет вопросу о том, является ли литургия жертвоприношением, или нет. Всякий, кто читал лютеранские символические книги (особенно Апологию Аугсбургского исповедания и Формулу согласия), легко догадается, что лютеранский теолог обсуждает данную проблему в остро критическом ключе. Для начала он рассматривает, какое значение содержится в слове «жертва», и в каком смысле «жертвой» может быть названа Евхаристия. Хемниц считает, что поскольку в литургии возвещается смерть Христова, то она может именоваться «жертвой». Он признает также, что литургия может быть названа жертвой хвалы и благодарения; упоминает, что поскольку подаяние бедным всегда «сопутствовало» совершению Евхаристии, то в этом смысле она тоже может называться «жертвой»; кроме того, человек в служении причастия всецело посвящает себя Богу, - стало быть, здесь тоже следует говорить о «жертве»; благословение или освящение Евхаристии тоже можно считать жертвой в соответствии с Рим. 15, 16, - думает Хемниц; наконец, поскольку Причастие совершается в воспоминание о жертве Христовой, то и здесь слово «жертва» может быть отнесено к Евхаристии²¹⁹³.

Со всем этим нет нужды спорить. Безусловно, Евхаристия может именоваться жертвой во всех вышеозначенных аспектах. Показательно, что лютеранский автор всерьез обсуждает проблему жертвенности литургии: большинство протестантских конфессий вообще не стали бы это обсуждать, - для них в католической мессе нет ничего, кроме мерзостей. Здесь же жертвенность в некотором широком смысле признается. Но это еще не все. Более того, это даже не главное. Вопрос заключается в том, как жертва Христова присутствует в Евхаристии: актуально, или нет? И, если актуально, то как именно это понимать? Не будем подробно останавливаться на том, что католичество в ту пору учило о *повторении* голгофской жертвы во время мессы, и тогда получалось, что одной Жертвы Христа мало для искупления. Православие никогда не признавало, что Евхаристия – новая, другая жертва по сравнению с голгофской. В этом плане православные и лютеране быстро согласятся друг с другом, что истинная жертва Бога – одна. Сразу можно увидеть,

что Хемниц, даже соглашаясь называть литургию «жертвой», понимает жертвенность исключительно в субъективном смысле. Жертва у него сводится только к человеческим действиям: люди хвалят, благодарят Бога, посвящают себя Ему, раздают подаяние, вспоминают о смерти Христовой. Вся жертвенность замыкается в человеческих энергиях, в нашей «креативности». Но неужели же весь смысл христианства исчерпывается этим? Любой христианин знает, что его религия радикально отличается от всех остальных тем, что в них люди приносят себя в жертву Богу (или богам), а в христианстве – Бог приносит себя в жертву ради спасения людей. Когда мы говорим о Евхаристии, этого не следует забывать.

Но лютеранский автор, похоже, думает несколько иначе. Именно этот «субъективизм» в трактовке жертвенности литургии особенно смущает. Ведь лютеране справедливо критикуют кальвинистов и более радикальных протестантов за субъективное понимание причастия. Любой православный был бы рад, читая, как лютеранские теологи упрекают сторонников Кальвина за их неприятие присутствия Тела и Крови Христовых в причастии, приводящее, в конце концов, к чистому символизму: мы преломляем хлеб и вспоминаем страдания Христа, - и никакого общения и соединения с Богом! В данном вопросе лютеране на одном берегу с православными и католиками: причастие – это не мысленное приобщение Христу, но реальное и телесное. Однако в вопросе о жертвоприношении Евхаристии Хемниц сам становится на точку зрения, близкую к его кальвинистским оппонентам. Разве мы можем только «вспоминать» о жертве Христовой в причастии, но не приобщаться к благодати искупления? Разве крестная Жертва недоступна для нас «здесь и сейчас» и осталась в далеком прошлом? Искупление существует только в прошедшем времени, или оно также совершается в настоящем? Лютеране правильно учат, что вкушение Тела и Крови доступно верующим всегда и везде; для американских евангеликов это никогда и нигде недоступно. А как быть с «доступностью» жертвы Тела и Крови Господних? Опять только мысленное воспоминание, и ничего больше?

К сожалению, в протестантской среде «мысленное воспоминание» понимается только в субъективистском духе, хотя даже представители нехристианских религий понимают это более глубоко. Для примера можно привести слова буддийского автора: «Выйдя оттуда, пришел Иисус к морю Галилейскому». Может быть, вы много раз читали это место из Библии. Возможно, оно и не показалось вам особенно интересным; и, несомненно, некоторые читатели пройдут мимо, не обращая на него внимания. Но какой-нибудь благочестивый христианин, должно быть, читает именно сейчас, углубляется в каждое слово, пронизывает его глазами в глубоком размышлении, с неподвижным телом. Его ум погружен в молитвенное настроение, и перед ним вырисовывается образ Христа, идущего по берегу Галилеи. И он идет вместе с Христом»²¹⁹⁴. Не следует понимать это «идет вместе» как некий акт воображения. «Вообразить» Христа, - это никого еще не спасало. Спасти нас может только то, если мы действительно будем идти с Ним. И мы должны спрашивать себя, с кем мы идем: с Христом, или с Иудой?

61. Традиционное мышление понимает, что «размышлять о» - это значит реально быть с этим объектом, а не только «фантазировать» о нем. Западное мышление, в особенности протестантское, говорит о мышлении в аспекте противопоставления субъекта и объекта. Здесь мышление не приобщает к объекту, но, напротив, изолирует от него, приобщая лишь к образам этого объекта. Такое мышление должно вытаскивать объект из себя, исключать его из сознания. Мышление в данном случае трактуется как отчуждение от объекта, но не слияние с ним. Человек в мышлении сливается только с собой, и утверждает свою субъективность. В этом смысле философия Канта и протестантское богословие, исключаящее Христа из причастия, идут по одной дороге: мышлению недоступна реальность, но лишь ее образы, в том числе, и образ Христа. Тогда и воспоминание – не реальное возвращение к их объекту, но только мысленное – сам же объект не становится ближе, наоборот, тут фиксируется невозможность встречи с ним: «только воспоминание о Христе», но не «только Христос» - вот суть последовательного протестантизма. Православные понимают «воспоминание» и «мышление» в контексте литургии иначе: для них «мысль или воспоминание о Христе» - это самое «короткое расстояние» до Него, это непосредственная близость Бога, захваченность Им, а не бесконечное удаление и невозможность быть вместе с Сыном Божьим; тут мысль не противоположность бытия (как на Западе), но ее преодоление: мыслить Бога, - быть с Ним.

Разве молитва – это только мысль или воспоминание о Боге? Нет, это реальная встреча с Ним, соединение со Всевышним разлученного с Ним человека. Так и в литургии. «Мышление» и «воспоминание» здесь означают не просто субъективное погружение в мыслимое и воспоминаемое, но реальную связь с Ним, Господом нашим. В пространстве литургического мышления Христос не исключается из него как некий противостоящий и чуждый нам объект, но мышление «включает» Его, вбирает Его внутрь себя. Не столько мы своей мыслью погружаемся в Него, сколько Он погружается в нас, приобщает нас к Себе. Мы

не просто «вспоминаем» о жертве Христовой, которая была 2000 лет назад. Простых интеллектуальных рассуждений здесь крайне недостаточно. В литургии слишком бедно звучали бы слова: «я думаю о голгофской жертве». Но Божье богатство Евхаристии состоит в том, что мы реально встречаемся с Жертвой Господа, мы входим в вечность (лучше сказать, - нас впускают в нее), возвращаясь к Голгофе, - Христос спасает живых и мертвых здесь, сегодня, во время благословенной службы. Он делает это через служение Церкви, чтобы все спасались Богом через всех, а не каждый эгоистично в отдельности. Лютеране, которые всегда настаивают на активности Бога и пассивности человека в спасении, в данном вопросе следует обратной логике: человек вспоминает о жертве Христовой, но сама Жертва Искупителя не действует в литургии таким образом, чтобы спасти людей. Получается, что активна только жертва людей, но Божья жертва пассивна. Лютеране размышляют о голгофской жертве во время своего богослужения, но такое размышление не возвращает их к этому крестному акту, его действительности: мышление остается на одном берегу, а крестная жертва, - на другом.

Не возникает моста, который бы их соединял, причем не мысленно, а объективно. Этот мост – благодать Божья, уничтожающая грань между мысленным и реальным, когда мышление о Христе «включается» в бытие Господа: Он присутствует в нас, а мы в Нем. Можно сказать иначе: в литургии мысль о Жертве становится самой жертвой, воспоминание о Голгофе становится самой Голгофой. Сама Жертва наполняет пространство литургии и наши «мысли» и «воспоминания», причем не виртуально и психологично, а онтологически: это делает Господь в ответ на наши прошения, Бог, желающий нашего избавления от грехов. Теперь эти «мысли» и «воспоминания» буквально неотделимы от своего «объекта», слиты с ним в единое и онтологическое целое, находятся внутри него. Христос пронизывает нашу мысль, и она питается только Им. Крест Господень проникает без остатка наши воспоминания, и они перестают быть воспоминаниями, становясь реальностью, и Его Жертва спасает нас. Здесь мысль не «отталкивает» свой объект, но отталкивает собственную субъективность, она хочет быть со своим объектом, чтобы он владел ею, а она им. Мысль отдает себя объекту, а он отдает себя мысли, и, тем самым, они принадлежат друг другу: в литургии мы приносим себя Христу, а Он приносит Себя нам и за нас – вот евхаристическое жертвоприношение. В это же время в протестантском мышлении мысль принадлежит себе, а объект – себе: полная изоляция и атомизм. Мысль готова превратить все объекты в себя, но сама не готова стать объектом, - субъективизм продолжает торжествовать. В православии мысль воплощается в объект: в нее приходит Христос, она пребывает с Ним в Его Жертве. В мышлении протестантском мысль не пускает Христа к себе, но стремится развоплотить свой объект. Так и лютеране стремятся «развоплотить» жертвоприношение литургии, сделав его лишь воспоминанием.

62. Как это часто происходит у ранних лютеранских авторов, Хемниц в своей критике католичества пытается опереться на святоотеческий материал. Иногда это получается удачно (как в вопросе о причастии под двумя видами), иногда совершенно неудачно (как в спорах о предопределении, где он опирается только на Августина и представителей его направления). В вопросе о жертвоприношении в Евхаристии Хемниц демонстрирует предвзятое отношение к творениям святых отцов. Еще до того, как он начинает их цитировать, ясно, что доказано будет отсутствие Жертвы в литургии. В этом случае Хемниц поступает точно так же, как и его католические противники. Когда католики пытались доказать правомерность причастия только под одним видом, они старались превратить цитаты из отцов: в древних канонах упоминается причастие для мирян, - ну вот, было отдельное причастия для мирян (в одном элементе) и отдельное причастие для священников (в обоих элементах); Евхаристию доставляли больным, - значит, это был только освященный хлеб, Тело Христово; там, где в писаниях отцов говорится только о Хлебе, католики тут же видели аргумент в пользу своей практики причастия.

Понятно, что все это насквозь лживо, и не представляет из себя ничего, кроме словесной эквилибристики. Но и аргументы Хемница лживы по той же причине. Все цитаты из отцов он пытается свести к своему пониманию жертвы как жертвы хвалы, благодарения, воспоминанию о жертве. При этом упускается тот объективный момент в понимании воспоминания, о котором говорилось выше. Как бы там ни было, но Хемниц категорически отвергает, что в Евхаристии *совершается* жертвоприношение Христово. Не очень ясно, как же тогда быть с литургией св. Иоанна Златоуста или св. Василия Великого, где Церковь исповедует, что приносит Богу на алтаре жертву «о всех и за вся»? Хемниц, конечно, будет видеть здесь только «молитвенную жертву», но не Жертву Христову.. Митрополит Московский Макарий в своей догматике приводит свидетельства вселенских соборов, начиная с Первого, в которых тоже говорится о «бескровном жертвоприношении» в литургии: «на священной трапезе лежит Агнец Божий .. приносимый священниками в жертву бескровную»²¹⁹⁵. Сам термин «бескровное» уже предполагает связь с голгофской жертвой, но

также и различие. Св. Иоанн Златоуст говорит: «Не приносим ли мы жертвы каждый день? Приносим, совершая воспоминание смерти Его. И это жертва одна, а не многие .. мы всегда Того же приносим: не ныне одно, а завтра другое, но всегда то же, - следственно, одна и жертва. Ужели потому, что она приносится во многих местах, многие и Христы? Никак .. Как приносимый во многих местах, Он есть единое тело, а не многие тела; так одна и жертва»²¹⁹⁶.

Как видим, воспоминание здесь не просто мысленный акт: «мы всегда Того же приносим». Обращает внимание, что Хемниц, процитировав данные слова Златоуста в своей книге, не приводит их полностью, ограничиваясь фразой о «воспоминании». Итак, Жертва - одна-единственная и на Голгофе, и на литургии, только в последнем случае Христос не страдает и не проливает Свою Кровь. Он соединяет все времена в вечности Своей жертвы: вот что происходит в литургии, - вечность входит в наш миропорядок, и временная дистанция между Голгофой и настоящим временем устраняется, заполняясь Христом. Хемниц прикладывает титанические усилия, чтобы доказать, что когда отцы называли жертву Евхаристии спасительной и умиловительной, то они не имели в виду, что Тело и Кровь Христовы приносимы на литургии действием священника. Тут снова виден антикатолический пафос. Римская церковь слишком настаивала на «человеческом деянии» священника в литургии, на том, что он приносит жертву и имеет на это «власть». В это же время православная Церковь делал больший акцент на том, что жертву приносит Христос, но через служение священства, т.е. здесь важнее власть Бога, а не людей. В критике Хемница имеется в виду преимущественно католичество. Тем не менее, под влиянием высказываний отцов об «умиловительной жертве» Евхаристии, Хемниц говорит так: «жертва, которая некогда была принесена на кресте во искупление и за грехи всего мира – Тело и Кровь Господни – присутствует, преподается и принимается на Вечере Господней, так что сила и действительность этого приношения, некогда произведенного на кресте, применяется и запечатлевается лично к каждому принимающему его по вере»²¹⁹⁷.

Внешне это очень похоже на православное высказывание. Но, по всей видимости, речь идет просто об акте причащения, и не более того. Обсуждая данный вопрос, Хемниц, судя по всему, не очень уверен в том, что цитаты из отцов доказывают лютеранское отрицание евхаристического жертвоприношения. И потому в итоге он говорит: «читая древних, следует заметить, как с течением времени этими выражениями о принесении в жертву Тела и Крови Христовых на Вечере начало понемногу затемняться истинное употребление Вечери Господней .. в памятные дни, поминая усопших верующих, приносили дары или пожертвования ради исповедания веры, в которой они упокоились. Однако впоследствии это превратилось в искупительную жертву за грехи .. Признаки такого употребления можно найти у некоторых древних, мы открыто признаем это. Ибо не всяческие утверждения древних, но канонические Писания составляют правило и норму веры»²¹⁹⁸. «Некоторые утверждения древних» - это все те свидетельства, которые приводит Хемниц, трактуя их пристрастно. Но и таким путем сделать из святых отцов правоверных лютеран никак не получается. Поэтому, в конце концов, наш лютеранин начинает петь старую протестантскую песню: писания отцов не норма веры, а только Писание. Это лишний раз доказывает, что с цитатами из отцов ничего не удалось.

63. Если «истинное употребление» Евхаристии стало затемняться со временем, то это надо показать на соответствующих примерах. Между тем, Хемниц приводит только те слова, которые якобы подтверждают лютеранскую точку зрения. Как уже говорилось, в актах Первого Вселенского Собора (325г.) однозначно утверждается жертвоприношение Евхаристии в ортодоксальном смысле. Значит, «искажение» таинства было уже тогда? Св. Иоанн Златоуст спустя несколько десятилетий также недвусмысленно учит жертвенности Христовой в литургии. Однако лютеранский теолог приводит цитату из блаж. Феофилакта Болгарского (вторая половина 11в.), которая, как он полагает, доказывает правильность протестантского учения. Что же, в 4 веке «искажение» было, а через 700 лет его не было? Хемниц сам признает, что пожертвования ради поминовения усопших были в глубокой древности. Где же аргументы, что именно под влиянием этого якобы утвердилось учение о жертвенности Евхаристии? Хемниц их не приводит, - видимо, они отсутствуют. Конечно, он цитирует позднесхоластических авторов, которые являются главными его оппонентами. Но где доказательства, что именно в святоотеческий период появилось «искажение» в форме евхаристической жертвы?

К сожалению, автор не проводит границы между католическим пониманием литургической жертвы и православным. Так или иначе, лютеранский теолог привел цитаты из отцов, которые демонстрируют как раз неизменность учения от апостольских времен до второго тысячелетия: следовательно, либо отцы всегда учили православному пониманию литургической жертвы, либо они все были лютеранами, что, однако, Хемниц отвергает. Вселенские соборы, от Первого до Седьмого, учат одному и тому же, хотя прошло более 450 лет. Что же касается цитат из Писания, то Хемниц из трудов своих оппонентов, как и из творений

отцов, прекрасно знал, какие цитаты из Библии приводятся в оправдание евхаристической жертвы. Но его эти цитаты категорически не устраивают, и то, как их трактовала древняя Церковь, тоже. Получается, что его устраивает только «предание Лютера». Не случайно, что, не возражая поначалу против термина «жертва» применительно к Евхаристии, заканчивает Хемниц более критично: «мы предпочитаем называть Вечерю Господню Таинством, а не жертвою .. Писание ни разу не называет Вечерю Господню жертвою .. наименованием «жертва» в значительной степени затемняется истинное учение о Вечере Господней .. Ведь жертвою является действие, в котором мы отдаем или приносим что-либо Богу. Однако Христос утвердил Вечерю Свою, дабы в ней Он мог установить с нами отношения – предлагая, даруя, применяя и запечатлевая залогом Своих Тела и Крови заслуги Своих страстей .. наименование «жертва» уводит нас от всего этого к тому, что мы, в совершении Вечери Господней, приносим и даруем Богу»²¹⁹⁹.

Все это довольно странно. Если отвержение жертвенного характера Евхаристии основано на том, что в Писании к ней не применяется термин «жертва», то почему г-н Хемниц называет Евхаристию таинством, ведь она ни разу не названа в Библии этим словом? Как же лютеранский теолог именует Бога Троицей, когда об этом молчат святыя страницы? И смех, и грех.. Не очень понятно, почему, собственно, жертва – это только человеческое действие.. А как же Жертва Христова? Хемниц в данном случае правильно делает акцент на действии Божиим в причастии: Христос дарует Себя нам. Но ведь в православном учении о евхаристической жертве делается тот же акцент: Христос приносит Себя в жертву за нас. Это действие Божие, но и человеческое, поскольку Он делает это через служение Своей Церкви. Однако Господь Иисус является здесь главной действующей причиной, а мы – причиной вторичной, инструментальной. Вот эта наша «вторичность» в евхаристическом жертвоприношении была затемнена католической церковью. В очередной раз оказывалось, что люди могут распоряжаться жертвой Христа в литургии как своими личными вещами. И тут Хемниц прав, бичуя католиков за то, что они преобразуют деяние Божье в наше дело, да еще превращают это в заслугу. Можно лишь констатировать, что лютеранский автор не может отделить зерна от плевел: перед ним есть жертва католической мессы, и он не желает под покровами лжи увидеть в этом истину литургической жертвы, каковая присутствует в традиционном учении Церкви.

Поскольку отделять истину от лжи действительно сложно, Хемниц начинает рассуждать по принципу «свой, не свой, – на дороге не стой». Чего стоит хотя бы такое утверждение: «за исключением слов установления и молитвы Господней, все прочее в каноне мессы – это человеческие измышления и сочинения»²²⁰⁰. Что же, остальное в тексте литургии можно легко реформировать, или вообще удалить? Все-таки, хотя лютеране и настаивают на всего лишь обновлении католичества, но это заявление похоже на слова революционера, а не реформатора. Православные могут понять лютеран в их стремлении очистить католическую мессу от позднейших наслоений, но сводить все богослужение, или его центральную часть только к нескольким словам из Писания и «Отче наш».. Кстати, оправдывая появление в каноне службы этой молитвы, Хемниц ссылается на апостольское предание. Но почему только в этом случае? И что, послеапостольское предание однозначно ложно? Остальные протестанты сказали бы, что никаких ссылок на Предание не должно быть вообще, ведь тогда нарушается принцип исключительности Писания, где про «Отче наш» в литургии ничего не сказано. Лютеране все же согласны использовать элементы Предания, но только в тех случаях, когда это подтверждает их позицию, или не противоречит ей. Такой принцип Хемниц соблюдает и в межконфессиональной полемике: когда ему выгодно, он с удовольствием цитирует отцов, когда нет, – начинается молчание или ссылка на то, что отцы вообще не авторитет, а только Библия..

Все же: можно ли кромсать литургический канон, как тебе заблагорассудится? Лютеране наверняка скажут, что нет, просто есть обязательные части и необязательные, а то, дескать, нарушится «евангельская свобода». Но ведь уже Лютер разрушил евхаристический канон, оставив только слова установления. Разве после этого нельзя сделать то же со всем текстом литургии? Здесь не время пускаться в споры по литургике. Ясно, что основные этапы современной литургии можно проследить с очень древних времен²²⁰¹. Это же касается и фундаментального содержания литургических текстов. Христиане всегда полагали, что необходим определенный порядок богослужения, к которому они относились очень трепетно. Это не значит, что такой порядок никогда не может быть изменен (это было бы «старообрядчеством»), но его изменения не должны проводиться по «революционным» критериям. Последнее доказывает и лютеранская служба, где далеко не все из церковного наследия подверглось такой же «чистке», как евхаристический канон. И потом, почему это всё, кроме слов Христа «сие есть Тело..» и «Отче наш» должно непременно считаться «человеческими сочинениями»? Что, Святой Дух перестал вдохновлять христиан после апостольского века? Понятно желание лютеран опереться на Писание в противовес католическим «преданиям». Но это не значит, что литургический текст можно выстраивать на пустом месте.

Конечно, за полтора тысячелетия существования западного христианства накопились искажения, однако работа по исправлению литургических текстов должна быть очень кропотливой. Вряд ли такая кропотливость всегда была присуща Лютеру.. Справедливости ради, заметим, что Хемниц заметно более благожелательно настроен к литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого, чем к «папской мессе». Правда, он полагает, что латинский их текст искажен, и высказывает мысль, что достоверного текста этих литургий не существует. Он сравнивает древние литургии с католической, делая вывод в пользу древности, и все-таки остается при своем «мнении». Т.е. следовать в тексте евхаристического канона древним восточным литургиям, которые избежали «папского» влияния, Хемниц все равно не желает. Проблема еще в том, что католики настаивали на неизменности именно своего канона мессы. А среди лютеран были дискуссии о том, какая доктрина освящения хлеба и вина верна, - рецепционизм или консекрационизм? Рецепционисты настаивали, что для причастия важно соблюдение каждой детали литургии. Консекрационисты полагали, что достаточно лишь установительных слов для отправления причастия²²⁰².

Можно считать, что рецепционисты были склонны видеть «тайносовершенительную формулу» во всем тексте, во всех действиях литургии, а консекрационисты – только в словах Христа из Евангелия, что, по всей видимости, разделяет сегодня большинство лютеран, и мало чем отличается от католического подхода. Но если для отправления причастия важна каждая деталь литургии, то с текстом католического канона мессы лютеранам никак нельзя было согласиться: поэтому-то Хемниц упоминает о том, что аналогичные споры есть уже в среде его католических оппонентов, - весь канон необходим для освящения, или только слова установления? В таком случае латинский канон должен быть основательно разрушен лютеранами, а то получалось бы, что они признают освящающий характер всего текста католического канона вместе с его «заблуждениями». Неизменность канона не могла быть принята лютеранами, поскольку они опять почувствовали посягательства «папской власти» на свою «реформаторскую свободу». Что касается православия, то оно отвергает католический взгляд на «формулу освящения», подчеркивая важность всего текста литургии, но не при этом не придает ему магического характера: если священник вдруг пропустит какие-то, не самые важные слова, то преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы все равно совершится. В тексте литургии возможны определенные изменения, но ее основные темы, ее сердце неизменно, т.к. неизменен Христос.

64. Кроме критики католического понимания Евхаристии, Хемниц затрагивает и другие таинства, например, таинство покаяния. И тут же обрушивается на католиков, спрашивая их: в чем же состоит «материя» таинства покаяния? В крещении и евхаристии все ясно: вода в одном случае, и хлеб с вином в другом, а здесь.. Проблема действительно существует. Скажем, как быть с «материей» таинства брака? Или с таинством священства? Все дело в том, что само выделение «материи» таинства является наследием схоластического аристотелизма с его различием материи и формы. Заметим, что сам Хемниц вполне разделяет в данном вопросе схоластический подход. Он согласен с тем, что «материя» таинств существует, но не может понять, где ее искать за пределами крещения и евхаристии, а раз так – то и таинств нет. К тому же, христианская древность молчит о «материи» покаяния. В который раз католическое мышление пожирает себя само. Правда, лютеранский теолог добавляет ко всему прочему новое требование: а где про «материю» покаяния сказано в Библии? По всему видно, что протестанты взяли за свое самое любимое оружие, - буквоедство, хотя оно легко может быть обращено против них самих. В конце концов, таинства крещения и евхаристии не освещены в Писании во всех деталях, например – какая вода или какие хлеб и вино должны употребляться при их совершении? Как эти таинства должны совершаться, каково должно быть их последование? Эти вопросы не разобраны в Писании «пошагово», хотя уже древние христиане уделяли чинопоследованию таинств большое внимание.

С православной точки зрения следовало бы говорить не о «материи» таинств, но о внутренней и внешней стороне каждого таинства. В любом таинстве можно выделить внешнюю сторону, которая относится к порядку этого мира, т.е. это «тварная сторона», и внутреннюю сторону, которая связана с несотворенным действием благодати. Иными словами, если уж вообще позволительно говорить о «материи» таинств, то ею является весь сотворенный мир, включая человека, ибо таинства должны освящать все, что сотворил Господь. Понятно, что внешняя, видимая сторона есть и в таинстве покаяния. Но католики, пытаясь найти именно «материю» таинства, видели ее в действиях самого кающегося, в тех «удовлетворениях», которые он приносит Богу. И в этом смысле лютеране во многом были правы, упрекая латинскую церковь, что она делает слишком большой акцент на действиях человека, а не Бога, и вместо теоцентризма проповедует антропоцентризм. Конечно, для лютеран это одна из главных причин, почему такое таинство нужно скорее отвергать, чем принимать. Опять всплывает призрак «заслуг»: Хемниц пытается даже проследить, как идея церковных

наказаний, епитимий, постепенно превращается в идею того, что своими покаянными действиями мы «заслуживаем» спасение. И снова можно констатировать: лютеранский теолог не объясняет, почему же в восточной, греческой церкви епитимии не превратились в «удовлетворения» и индульгенции?

А пока Хемниц бичует «папистов», которые основывают власть отпущения грехов не на провозглашении Евангелия, а на достоинстве священства и при этом превращают исповедь в суд священников над мирянами²²⁰³. Из этого мог получиться только суд мирян над священниками, что и произошло в реформации, когда пасторов лишили возможности судить своих прихожан. И стремление, которое изначально было направлено лишь против «страшного суда» исповеди, в итоге привело к анархическим церквям вождей протестантизма. Однако нашего лютеранского автора не остановить: он отмечает, что католики понимают отпущение грехов в таинстве покаяния законнически, через совершение дел, а поскольку никто не может быть уверен, располагает ли он такими делами в требуемой степени, совесть всегда остается в сомнении и неуверенности относительно примирения с Богом²²⁰⁴. Разумеется, если требовать от грешника математического «количества» и «качества» добрых дел (вот где схоластическое мышление «разгулялось»!), то человек, скорее, будет уверен, что ему место в преисподней. Ничего, от этого страха католичество избавляет с помощью индульгенций от папы, а лютеранство, как известно, спасает от этого с помощью «всеобщей индульгенции от Христа»: при этом и в том, и в другом случае люди бегут от свободы, - им хочется, чтобы за них кто-нибудь заплатил, но сами они не вносили бы «полной платы» по своим счетам; они жаждут «спасения по легкому».

Да, Хемниц говорит о сокрушении человека о своих грехах, о тяжелых муках совести и т.д., но тут вдруг читаешь у него такие слова: «истинное сокрушение не является делом свободной воли или человеческих сил, но через проповеданное и услышанное Слово Святой Дух возбуждает, начинает и совершает его в нас»²²⁰⁵. Какое же тогда участие сам человек принимает в покаянии, и как призывать его к покаянию (а ведь Евангелие именно зовет покаяться), если все действие покаяния производит только Бог, а человек остается «пассивным автоматом»? Интересно, что и сам Хемниц настаивает на необходимости сокрушения, отмечая, что оно не является «заслугой». Ну, конечно, не является! Конечно, сокрушение, - от Бога. Тем не менее, как же сказать грешнику «ты должен сокрушаться о своих грехах», если он лишь бездейственное звено в цепи Божьих действий? Лютеранский теолог критикует тридентский собор, который анафематствовал утверждение Лютера, что сокрушение в католическом смысле, продиктованное страхом и теорией «заслуг», делает человека лицемером и грешником, т.к. оно – вынужденное, а не добровольное. Ясно, что система удовлетворений и наказаний, которую предлагало грешникам католичество, действительно, до определенной степени «вынуждало» сокрушение. Но какое же может быть у лютеран «добровольное сокрушение»? Это у Лютера-то с его учением о полном рабстве воли возможно «добровольное» сокрушение? Это человек, которого лютеранские тексты называют «бревном» по отношению к действию благодати, способен на «не вынужденное» покаяние? В лютеранстве не очень понятно, зачем звать грешника к покаянию, если в этом покаянии он значительно более «вынуждаем» (Богом), чем в католической доктрине? Если не человеческие действия ведут к покаянию и совершают его, а только божественные, то зачем тогда у лютеран и проповедь Евангелия?

65. Как обычно, западное христианство движется из крайности в крайность: схоласты слишком много значения в покаянии придавали человеческим силам в их естественном состоянии, но разве могут «добрые лютеране» примириться со «злыми папистами»? Если те оставляют слишком много места для человеческой активности, то эти не оставляют ничего. «Диалектика безумия» продолжается. Хемниц прослеживает историю таинства покаяния от апостольских времен: публичная исповедь, затем частная исповедь. Но все это опять делается им ради того, чтобы показать, что «все относительно». Дескать, Церковь отменяла то публичную исповедь, то частную, а значит, - ни то, ни другое не обязательно, а достаточно лишь внутренней исповеди перед Богом. Конечно, правила покаянной практики могли меняться с течением времени. Но общим оставалось послушание Церкви: грехи должны выноситься на суд Церкви, чтобы не получалось, будто я сам себя прощаю, сам с собой веду беседу, и вообще, я умнее всех. К сожалению, католическая церковь много внимания уделила «правам церкви» в этом суде, а не «правам Божьим». Тогда в этом было бы больше милосердия. А так получилось, что лютеране бежали от жестокости католического суда: «Они описывают это так, что вся судебная власть полностью принадлежит папе как верховному правителю и князю Церкви, от которого .. проистекает вся церковная юрисдикция нижестоящих правителей, по благоволению этого верховного князя, но без ущерба его власти. Потому не получивший судебной власти над человеком от папы не может ни связать, ни разрешить его»²²⁰⁶. Да это просто генеральный прокурор, а не папа! Вам бы хоте-

лось иметь дело с корпорацией прокуроров? Кажется, что тут возможно только одно: лишить такую церковь права судить, поскольку приговор не будет милосердным.

Поэтому-то Хемниц так настоятельно утверждает, что все грехи не должны исповедоваться перед священником. Что же, можно утаить грех на исповеди, и это будет нормально? Надо сказать, что православие не придерживается в этом вопросе строгого «законничества»: если какой-то грех был *забыт* на исповеди, то она все равно действительна, а вот если он был сознательно *утаен*, тогда грех только увеличился. Православных на исповеди интересует не математическая тяжесть греха или их количество, но то, каким камнем они лежат на совести. Оно понимает исповедь как терапию, а ведь врач спрашивает у больного: «что вас беспокоит?», а не «если вы не расскажете все до единого признаки болезни, то я не буду вас лечить». У нас исповедь – больница, у католиков – суд. Хемниц не хочет быть подсудимым, и говорит о затянутой «удавке исповеди»²²⁰⁷. Православным, возможно, не понять этого нежелания лютеран перечислять все грехи на исповеди. Чего тут бояться? Бояться этого – тоже проявление греха. Не будем долго распространяться о том, что подчеркивание лютеранами внутренней исповеди перед Богом имеет свои основания: нельзя же сводить покаяние человека только к участию в соответствующем таинстве. Покаянием должна быть вся жизнь христианина.

Мы читаем утренние и вечерние молитвы, в которых много говорится о покаянии, мы просим у Бога прощения и вне пределов церкви, - что же, Он прощает только в храме? Разумеется, нет. Но Он желает нашего послушания Своей Церкви, Телу Христову, чтобы мы не возгордились, и не отпали от Него: если мы не слушаем Его Церковь, то как мы можем слушать Его Самого? Однако лютеране все же бегут от полной исповеди перед священником. Загадка раскрывается просто: нужно знать, что такое католическая «полная исповедь». Приведу только один пример. Он взят из католического пособия по исповеди, составленного Тамбурины в первой половине 17 века. Скажем, речь идет о грехе против заповеди «не прелюбодействуй»: «по поводу .. искусственного семяизвержения без соития, кающийся .. должен был рассказать, о чем именно он думал, когда производил это семяизвержение. Ибо в зависимости от того, о чем именно он думал, его грех менялся. Думать о кровосмешении было .. более тяжким грехом, нежели думать о простейшем блюде .. Нужно было спросить .. пользовался ли он при этом неким орудием, пользовался ли он рукой другого человека или частью тела другого человека. Затем он должен был рассказать, какой именно частью тела другого человека он пользовался. Он должен был рассказать о том, пользовался ли он этой частью тела только из утилитарных соображений, или же был привлечен к ней .. особого рода желанием»²²⁰⁸.

Я прошу прощения у читателя за это, но данная цитата – не из дьявольской книги, а из католической. Замечу, что это еще далеко не все рекомендации по данному виду греха. Цитировать остальное было бы уж слишком противно.. Но католикам не только не противно, но и необходимо. Кажется, что читаешь рекомендации по исповеди, сделанные в аду. Подобные адские методы способны только разжечь грех и погрузить человека в бездну полного адского отчаяния. Читая это, начинаешь понимать, как в такой культуре спустя 150 лет появился маркиз де Сад. Понятно и то, от чего так стремились убежать лютеране: такая исповедь - это действительно петля на шее; вместо врачевания грехов это настоящая пытка грехами. Однако нам здесь интересно не только то, от чего ушли лютеране, но и то, к чему они пришли. Они не пришли к милосердию православной исповеди. При этом я не говорю о суровости древних правил, или о злоупотреблении тех или иных священников: я имею в виду дух православия, запечатленный в творениях отцов и деяниях святых. Лютеране же были наполнены иным духом. Поэтому Хемниц говорит, что отпущение грехов не должно зависеть от количества и качества сокрушения, вера не должна уповать на них²²⁰⁹. Конечно, вера не должна уповать на «количество и качество» покаяния, но только на Бога, прощающего грехи. Но все же, это прощение зависит от нашего покаяния, и дело духовника на исповеди выяснить: является ли покаяние истинным, или оно насквозь ложно. При этом, конечно, он не должен с помощью «приборов» измерять «количество и качество» покаяния, но удостовериться в зернах истинности в этом покаянии. Если отрицать зависимость прощения грехов от нашего покаяния, то может быстро выясниться, что никакого покаяния вообще не нужно. Это и произошло у протестантов с их учением о спасении по вере и предопределении: грехи прощаются сразу и все (а что дальше с покаянием?), а покаяние при этом производится исключительно Богом, - в нас, но без нас. В данном случае степень *нашего* покаяния равна нулю, поскольку мы в нем никак не участвуем, и не можем участвовать: протестанты, убегая от ужасов католичества, запретили проявлять человеку активность в своем спасении.

66. Хемниц жаждет показать, что католическая концепция «удовлетворений», которые в виде дел грешник должен принести Богу в качестве компенсации за причиненный ущерб, за оскорбление чести Всевышнего, была известна уже в древности. Он приводит примеры из отцов (Иоанн Златоуст, Киприан Карфа-

генский, Амвросий, Августин, Григорий Двоеслов), которые, по его мнению, преувеличивали значение дел для нашего искупления. Нельзя сказать, что лютеранский теолог так уж не прав. Действительно, у отцов (в основном у западных) были высказывания, в которых серьезный акцент делался на наших добрых делах, с помощью коих мы спасаемся. Можно привести даже фразы, где сказано, что дела – это «оплата» за грехи. Т.е. некий след «правового», юридического понимания спасения встречается в эпоху патристики, преимущественно в патристике латинской. Но ведь слова и фразы еще не означают «доктрины». Высказывания в позднейшем, католическом духе были и в более ранние времена, но это не было учением вселенской Церкви. Хемниц и сам признает это, когда говорит: «древняя Церковь налагала свои публичные наказания на отпавших не потому, что она веровала, будто это станет компенсацией Богу за грехи или искупительным удовлетворением, заслуживающим отпущение грехов и устраняющим плату за грех, но они имели иные цели»²²¹⁰.

Лютеранский теолог перечисляет эти цели: 1. При помощи этих церемоний исследовать разум кающегося, дабы отличить притворное покаяние от действительно серьезного. 2. Внешним проявлением покаяния принести искупление перед Церковью, учитывая, что она была опорочена преступлениями. 3. Предостеречь других таких зрелищем, чтобы они отвращались от греха. 4. Самим отпавшим это наказание должно служить побуждением к истинному осмыслению греха, скорби о грехах, желанию улучшения своей жизни. И что же здесь плохого? Епитимии в православии и сегодня преследуют сходные цели, хотя и не носят публичного характера. В первую очередь речь идет не столько о юридическом наказании, сколько о врачевании греха. Но католики всегда настаивали именно на юридическом аспекте. Обращает внимание, что Хемниц видит разницу между древним учением о покаянии и католической доктриной. Он даже пытается набросать картину отступления от древней традиции: «покаянные правила впоследствии чрезмерно разрослись количественно и стали гораздо суровее в отношении наказаний и их продолжительности, так что епископам приходилось отпускать через индульгенции многое из того, что налагалось в качестве искупления. Кроме того, был изобретен способ уклонения от наложенного искупления через замену, так что от постов .. можно было бы откупиться пожертвованиями и молитвами. Впоследствии индульгенции, освобождающие от искуплений, стали покупать за деньги»²²¹¹.

Не будем дискутировать о некоторых штрихах картины, нарисованной здесь лютеранским автором. В целом можно согласиться, что в католической церкви все так и произошло. В православии же этого не было, хотя и могли встречаться эпизоды, сходные с католическим учением и объясняемые именно влиянием латинской церкви (например, разрешительные грамоты в Константинопольском патриархате в 18 веке, напоминающие индульгенции²²¹²). В любом случае, то, что у православных было искажением учения, у католиков было воплощением учения. Лютеранский теолог опять не поясняет, почему же в православии не победило учение о «заслугах», несмотря на подчеркивание дел покаяния как пути к спасению. Между прочим, Хемниц даже не против возрождения некоторых процедур из покаянной практики древней Церкви, но.. Сразу же он оговаривается, что это не обязательно, и даже если вернуться к этой практике, то не должно быть «предрассудков». Здесь явно присутствует логика «злоупотребление отменяет употребление». Автор опасается возвращения так ненавистного ему «папизма». Звучат даже слова, что когда в вопросах покаяния всем «заправляют монахи», то ничего хорошего ждать не приходится. Может быть, имеются в виду католические монахи, а не православные? Скорее всего, это именно так, но Хемниц уже не стремится различать, поскольку в лексиконе лютеранина 16 века «монахи» - это бранное слово.

К тому же, монахом был Лютер, а затем он стал антимонахом. Здесь не до тонкостей. Проблема еще в том, что католический опыт, а, точнее, его неудача в качестве опыта спасения, убеждает лютеран в том, что человеческие действия вообще не могут вести к спасению. Заметим, что когда Хемниц говорит о благотворности покаянных практик древности и перечисляет цели публичного покаяния, то он, по сути, не упоминает о главной цели – исправлении грехов, их врачевании (говорится только о «желании улучшения жизни»). Все потому, что наш добрый лютеранин не очень-то верит, что дела покаяния могут быть средством преображения человека. Он боится дел, поскольку смотрит на них по-католически, как на цель, причем эта цель лежит в плоскости «самоспасения», «удовлетворения» и т.д. Хемниц не видит в делах того, что видят православные – сотрудничество человека с Богом, поскольку он отрицает такое сотрудничество. К этой мысли его подвигает католическая идея «внешнего сотрудничества» с Богом, выражаемая в «компенсационном» характере дел. Такая идея в реальности могла приводить к «несотрудничеству» человека с Богом, поскольку казалось, что человек спасается с помощью механизма дел, без особого участия Господа. В этом случае лютеране убеждаются в том, что сотрудничество человека с Богом хотя и постулируется католичеством, но его нет в действительности, оно «не получается». Они только подхватывают эту идею: у них тоже нет реального

сотрудничества, но теперь уже потому, что все делает Бог, исключая человека. Православной Церкви удается соблюдать гармонию в этом вопросе. Поэтому ей не вполне понятно, почему монашество и понимание дел как средств «стяжания благодати» должны обязательно рассматриваться с точки зрения критики «заслуг» и прочих католических измышлений. Но лютеранин Хемниц не полемизирует с восточным христианством. Его книги – это полемика одного варианта западного христианства против другого. И при этом оба дискутируют о спасении в юридических категориях, проходя мимо православной истины, заключающейся в спасении как исцелении грешника и преображении его Богом.

67. Касаясь таинства елеосвящения (соборования), Хемниц подмечает в католическом учении те слабые моменты, которые видят в нем и православные. Например, он прав, когда говорит, что соборование как таинство для умирающих – это ложная доктрина, поскольку все таинства, оставленные нам Христом – это таинства, действенные для живущих. Разве они недостаточны, чтобы предлагать специально таинства для умирающих? Конечно, мы не имеем здесь в виду христианское погребение.. Лютеранский теолог сразу показывает, что текст из Мк. 6, 12-13, на который ссылается в качестве защиты таинства елеосвящения, не подходит для католиков, поскольку в нем ничего не сказано об умирающих. Кстати говоря, Хемниц замечает разницу между восточным и западным учением о соборовании. Он прямо говорит, что в Греческой церкви это не было таинством для умирающих²²¹³, ссылаясь при этом на св. Иоанна Златоуста: т.е. признается, что у греков это не было «римским таинством». Далее же начинается «эквилибристика»: лютеранский теолог пытается доказать, что в «греческой церкви» соборование, дескать, вообще не было таинством, – автор пытается навязать свою позицию св. Иоанну Златоусту и блаж. Феофилакту Болгарскому. Оказывается, даже перевод Златоуста «неправильный»! Вообще, Хемниц нередко пользуется такими приемами: то оспаривает, что отцы церкви писали то, что ему не нравится (т.е. это якобы подложные сочинения), то дает их словам предвзятую интерпретацию. Здесь же он не приводит других цитат из отцов, доказывающих их сакраментальное понимание соборования. К тому же, он совершенно умалчивает, что в «греческой церкви» и сегодня елеосвящение является таинством. Выходит, что если у «греков» таинство не «римское», то, значит, вообще никакое. Основные же моменты критики в другом: где буквальные и детальные предписания этого таинства в Новом Завете? И тут же ложный протестантский пафос: дар исцеления давно прекратился в Церкви, он был только в 1 веке. Что касается слов об этом таинстве у апостола Иакова (см. Иак. 5, 14-15), то Хемниц считает, что в силу прекращения благодатных даров, сегодня больным христианам нужно просто принимать лекарства с молитвой. Хотя это понятно и без ссылки на послание апостола и в данном фрагменте он явно имеет в виду нечто совсем иное.

Лютеранский теолог приводит известный пример с платками святого апостола Павла, которые возлагали на больных – дескать, мы же не делаем из этого всеобщую практику или особое таинство. Но, во-первых, в православии и по сию пору возлагание на бесноватых вещей святых – распространенная практика: у нас эти дары не прекратились, т.к. православные не отвергли их, как лютеране; можно считать это и таинством в более широком смысле, т.к. доктрина нашей Церкви не проводит строгого схоластического разграничения между семью таинствами и остальными благодатными действиями; во-вторых, апостол Иаков говорит о призывании пресвитеров Церкви для соборования. Стало быть, речь идет о действии, в котором участвует вся Церковь, о чем-то регулярном, а не единичном и чрезвычайном. Митрополит Макарий в Догматике обращает внимание на следующее обстоятельство: «чрезвычайными дарами .. обладали в век апостольский верующие всякого звания и состояния .. потому за чудесным уврачеванием от болезней и надлежало бы обращаться .. к тем лицам .. а св. Иаков заповедует для совершения елеопомазания призывать только пресвитеров церковных... Ясно, что здесь речь идет не о чудесном целении, но об одном из священнодействий церковных»²²¹⁴.

Хемниц старательно не замечает обозначенных особенностей слов апостола Иакова. Иногда лютеране так пишут об этом таинстве, что можно подумать, будто апостол Иаков призывает совершать действия, которые Христос не одобрял.. Чего стоят все эти фразы: «таинство не заповедано Христом» и т.д. А что, апостол Иаков «нарушал» какую-то заповедь Христа, когда говорил о елеосвящении? Или делал то, что ему не заповедовали? Здесь кроется своеобразная убежденность в том, что заповеди Христа могут только письменными, «задокументированными», а за их пределами общение с Богом вообще не очень вероятно. Неужели Святой Дух не присутствует всегда в Церкви? Соответственно, то, к чему призывает св. Иаков в Писании, продиктовано Духом Святым. Митрополит Московский Макарий приводит свидетельства о таинстве соборования, начиная с Оригена. В четвертом и особенно в пятом веке эти свидетельства уже весьма многочисленны: Если более ранние авторы описывают это священнодействие, то папа Иннокентий I в 5 веке прямо называет елеосвящение таинством. Это доказывает, что Церковь видела в указаниях св. Иакова не нечто временное и единичное, но особое таинство, даже если это не называлось таинством буквально.

68. Что же касается лютеранского стремления к буквализму в тех вопросах, где они занимают позицию, отличную от древней Церкви, то можно привести пример из 13-й главы Евангелия от Иоанна. Там говорится об омовении ног учеников Иисусом Христом. Христос говорит им, чтобы они это делали друг другу. При желании можно легко увидеть в данном эпизоде указание на особое таинство. Но подавляющее большинство христиан, в том числе и лютеране, не считают омовение ног таинством. Такая практика присутствует только у некоторых протестантов, хотя и носит чисто ритуалистический характер. Следовательно, поиск буквальных инструкций в Писании вообще, и в Евангелии в частности, - занятие не слишком духовное, поскольку Церковь вдохновляется Духом Святым, Который дышит не только на страницах Писания. Впрочем, к Писанию у Хемница особое отношение. Например, он пишет: «Послание Иакова не обладает столь великой властью, чтобы без прочих свидетельств канонического Писания устанавливать новое церковное Таинство»²²¹⁵. Далее он ссылается на Евсевия Кесарийского, который писал, что это послание иногда признавали подложным. В своем «Энхиридионе» Хемниц прямо признает, что существуют «апокрифические» книги Нового Завета, к которым он относит следующие книги: 2 Пет., 2 и 3 Ин., Евр., Иак., Иуд. и Откровение Иоанна²²¹⁶.

Лютеранские редакторы этого издания поправляют Хемница в примечаниях: лучше говорить «*antilegomena*» (спорные), но не апокрифические, т.к. они присутствуют в каноне. Современный лютеранский теолог Мартин Францманн по-прежнему называет спорными те 7 книг, о которых упоминает Хемниц, ссылаясь на мнение ранних христиан²²¹⁷. Если уж лютеране решили исключить (или подвергнуть сомнению?) из новозаветного канона 7 книг из 27, то ведь на этом нельзя останавливаться. Почему бы тогда и Евангелие не подкорректировать соответствующим образом? С чего мы взяли, что тот евангельский текст, который мы сегодня читаем в стандартных изданиях Библии был таковым и у древних христиан? Возьмите известное издание Нестле-Аланда. Вам легко могут доказать, что Евангелие от Марка изначально оканчивалось на 8 стихе 16 главы, а истории о женщине, застигнутой в прелюбодеянии из 8 главы у Иоанна в аутентичном тексте не было. Если следовать принципу, что в подлинном, изначальном тексте не было того, что не встречается в наиболее ранних из найденных рукописей, то можно исключить из новозаветного текста немало фрагментов, порой довольно существенных. Тоже будем называть это апокрифами?

Конечно, вряд ли кто-то из современных библеистов даст вам голову на отсечение, что всех этих фрагментов не было в тех рукописях, которые вышли прямо из-под пера апостолов. Но ведь со времен реформации стало модно ссылаться на тот факт, что в апостольскую эпоху было то, чего нет в христианстве сегодня: почему бы не сослаться на это и в данном случае? Если люди жаждут возвратиться в эпоху первоначального христианства, то ведь тогда можно возвратиться и в «дописьменную эпоху», когда никаких книг Нового Завета не было вообще. Может, нам нужно полностью уничтожить канон Нового Завета?! Виной тут всему протестантское неверие в Церковь: если люди декларируют доверие Церкви I-III столетий, то почему они не слишком доверяют Церкви IV века, в которой канон Нового Завета уже существовал в нынешнем виде? Вразумительного ответа мы не услышим: в лучшем случае начнется пропаганда известного протестантского мифа о том, что со времен императора Константина Церковь якобы «испортилась», «деградировала» и т.д. И при всем том лютеране придерживаются очень даже «возвышенных» воззрений на Священное Писание. Вот цитата для примера: «Слова Писания не просто передают информацию, они передают действие Святого Духа .. Бог в буквальном смысле объективно присутствует на его страницах, влагая в наши сердца дар веры. Многие христиане .. не принимают столь возвышенного взгляда .. ведь Бог не может присутствовать в бумаге и чернилах .. лютеран обвиняют в «библиопоклонстве» .. они отрицают поклонение книге, но видят в Библии средство благодати, подобное Таинствам»²²¹⁸.

Возникает вопрос: вот лютеране настаивают, что Христос присутствует в хлебе и вине только во время причастия, а иначе получалось бы, что он якобы «заперт» в них; а как же быть с обозначенным здесь присутствием Бога в Библии? Святой Дух не «заперт» в Писании? Конечно, Бог может присутствовать в бумаге и чернилах, другое дело, можно ли считать, что Писание является автономным источником божественной благодати. Безусловно, если человек читает Писание с верой и благоговением, то Святой Дух действует на него через этот акт: это можно считать таинством, если угодно. Никто не будет отрицать и тот факт, что через чтение Писания Бог может обратить человека к вере. Проблема в том, что лютеране, как и остальные протестанты, всегда были склонны преувеличивать действие Бога в Библии и преуменьшать Его действие за пределами библейских страниц, например, в Церкви. Т.е. тенденция к «связыванию» Бога в Писании у протестантов явно прослеживается. Они пытаются «пленить» Бога в Библии, но сомневаются, в каких именно книгах Он должен быть «пленен», пытаясь исказить канон Писания. В итоге они сами попадают в плен соб-

ственных измышлений, а, точнее, измышлений преисподней, ибо только оттуда могут исходить сомнения в каноничности Писаний, признанных Церковью.

69. Говоря о таинстве миропомазания (конфирмации), Хемниц использует приемы полемики, весьма напоминающие те, которые он применял и при критике таинства соборования. Тут мы обнаружим весь «джентльменский набор». Ссылки защитников миропомазания на Тертуллиана и св. Киприана Карфагенского автор игнорирует по той причине, что их защита сего таинства якобы продиктована древней ересью монтанизма. Никаких доказательств лютеранский теолог не приводит. Разумеется мы знаем, что Тертуллиан действительно уклонился в эту ересь, но нуждается в доказательстве, что упоминание о данном таинстве в трактате Тертуллиана «О крещении» действительно связано с его предполагаемым монтанизмом. По всей видимости, работа «О крещении» была написана им еще до уклонения в эту древнюю ересь²²¹⁹. Что касается св. Киприана, то не очень понятно, какие у Хемница доказательства, что он симпатизировал этому движению. На аргумент, что таинство миропомазания защищал св. Кирилл Иерусалимский, Хемниц отвечает, что цитируемые сочинения Кирилла, возможно, не подлинные: прием знакомый. Вслед за этим лютеранский автор пытается приписать Кириллу чисто символическую трактовку миропомазания, наподобие той, которую отстаивают лютеранские теологи.

Однако св. Кирилл писал следующее: «не почитай оного мира простым. Ибо как хлеб в Евхаристии, по призывании Святого Духа, не есть более простой хлеб, но Тело Христово: так и Святое сие миро не есть более простое .. но дар Христа и Духа Святого, присутствием Божества Его бывающий действительным. Оным знаменательно помазуются твое чело и другие орудия чувств. И когда видимым образом тело помазуется, тогда Святым и Животворящим Духом душа освящается»²²²⁰. Хемниц цитирует эти слова, но упрямо толкует их в символическом духе. Но затем, видимо, отчаявшись найти серьезные аргументы против миропомазания в данном случае, лютеранский автор утверждает, что если трактовать слова св. Кирилла в «таинственном» ключе (а как еще?), то тогда он «противоречит» св. Писанию: «мы становимся и остаемся христианами не через внешнее помазание некой субстанции, а через Христа, Господа нашего, в Которого мы облакаемся через Крещение и Которого мы принимаем в Слове, дабы Он пребывал в наших сердцах через веру .. что-либо следует признавать истиною не потому что так думали отцы, но только если удастся убедить нас через канонических авторов, что это не отклоняется от истины»²²²¹.

Через 400 лет хочется спросить лютеран: как же вас убедить, если вы часто рассуждаете по принципу «ну не нравишься ты мне!», и цитаты из Писания и отцов для вас ничего не значат, если не совпадают с вашими доктринами? Как быть с фрагментом из Деян. 8, 14-17, где ясно сказано, что самаряне еще не приняли Святого Духа, а только были крещены во имя Господа? Обратите внимание на пренебрежительное высказывание автора о помазании некой субстанцией, которое противопоставляется Иисусу Христу. Создается ложная дилемма: либо «какое-то там миро», либо Христос. Позволительно спросить: а что, Отец, Сын и Святой Дух не действуют через миро в таинстве миропомазания? Церковь учит, что действуют, ведь внешнее помазание миром соответствует внутреннему помазанию Святого Духа. Но у Хемница отношение к миру предвзятое: он пытается показать, что когда какому-либо веществу или действию приписывают некую действенность, физическую или духовную, не присущую ему ни по природе, ни по Божьему обетованию, то это становится фактом суеверия. Если все так и есть, то Хемниц прав. Но в реальности действенность любого вещества в таинстве присуща ему не самому по себе, но по благодати Божьей. Ни воде, ни хлебу, ни вину никто ведь не приписывает какие-то духовные действия.

Если мы читаем, что апостолы помазывали больных маслом и исцеляли, то почему через него не может дароваться благодать Святого Духа в таинстве миропомазания? Кто решил, что Святой Дух не может действовать через миро? Кто ограничил Его всеобъемлющее дыхание? Или лютеране опять собрались «запереть» Святого Духа в Библии? Видимо, дело именно так и обстоит, раз они полагают, что руковоложение, через которое Святой Дух сходил на крещеных в древности, не могло быть заменено миропомазанием. Нет нужды в который раз объяснять, что в практике любой протестантской церкви есть много такого, чему они придают важное значение, но что никак буквально не отражено в Библии. Церковь не «копирует» в своей истории букву Священного Писания, но живет его Духом. И руководимая этим Духом, она могла изменить внешнюю форму этого таинства, не меняя его сути, когда прежняя форма (руковоложение) стала несколько затруднительной (например, из-за личного отсутствия апостолов). Надо понимать, что у Хемница возникают вопросы как раз по сути таинства. Он считает, что католики отнимают благодать у крещения и отдают ее конфирмации (миропомазанию), т.е. таинство крещения как бы «обкрадывается». Быть может, некоторые высказывания католических авторов, приводимые лютеранским теологом, и подтверждают такую точку зрения. Но церковная позиция иная. Кстати сказать, и в данном случае Хемниц отмечает, что из-

начально миропомазание отличалось от позднейшего католического таинства конфирмации: в древности миропомазании совершалось сразу после крещения, а не в сознательном возрасте, как в римской церкви. К сожалению, этот теолог пытается доказать, что в древности это вообще не считалось отдельным таинством.

Как мы видели, уже Тертуллиан в конце 2 века, св. Киприан в 3-м и св. Кирилл Иерусалимский в 4-м веке говорят об обратном. Если же рассуждать о взаимоотношении между таинствами крещения и миропомазания, то крещение – это рождение и очищение от первородного греха, а миропомазание – благодать укрепления и возрастания в Боге. В этом смысле у крещения не отнимается никакой благодати, никакой божественной славы: оно есть великое рождение в жизнь вечную и в этом качестве его не может заменить ничто. Но Бог дает разные дары в разных таинствах для нашего спасения. Иначе можно было бы спросить самих лютеран: зачем прощение грехов в причастии, когда это уже присутствует в исповеди, а в лютеранстве так вообще в самом начале христианской жизни прощаются все грехи, – в крещении? Зачем вообще много таинств, когда все дары на всю христианскую жизнь можно было бы дать уже в крещении? Когда протестантам бывает нечего сказать, они начинают монотонно твердить: так сказано в Писании, а почему и зачем так сказано, – никто из них не ведает.. Однако Церкви известно, что Господь учредил определенный порядок таинств для нашего спасения, зная, что это соответствует порядку нашего бытия, и для доказательства того, что Он может освящать любую материю Своим присутствием, а не только воду или хлеб.

Когда мы рождаемся, у нас нет еще сил для роста, и нам дает их мать, кормя молоком. Так и здесь, Бог через Матерь-Церковь, рождая нас во святом крещении, дает благодать Святого Духа для нашего роста ко спасению. Между тем, Хемниц употребляет последний, «железный» аргумент протестантов, что-то вроде последнего гвоздя, вколачиваемого в крышку гроба: действие даров, даваемых в миропомазании, давно прекратилось в Церкви. Лучше бы он говорил за себя: действие Святого Духа в этом таинстве давно прекратилось в лютеранской церкви, т.к. его прекратили сами лютеране. Осталась только никому не нужная конфирмация, пустой ритуал, что-то вроде подтверждения верности крещению. Вот такая вот скудная «верность» Писанию.. Лютеранский автор делает попытку доказать, что таинство миропомазания появилось якобы из-за того, что многих еретиков, принимавшихся в Церковь, помазывали миром. Никаких серьезных аргументов не приводится. Непонятно, как же тогда быть с упоминанием миропомазания Тертуллианом в конце 2 века? В ту эпоху, да и позднее, еретиков принимали в Церковь либо через крещение, либо через возложение рук²²²².

70. В самом начале 2 тома своих «Исследований» Хемниц обсуждает проблему таинств как таковую: их суть и их количество. Безусловно, ему не составляет особого труда доказать, что доктрина семи таинств, упорно отстаиваемая католической церковью под угрозой анафемы, не имеет точных соответствий в вероучении древней Церкви. Он ссылается на Августина, который считал крестное знамение особым таинством. Другие отцы могли считать таинством, например, погребение. Православным хорошо известно, что отцы никогда не приводят четкого списка именно из семи таинств, как это хотелось бы католическим теологам. Лютеранский автор справедливо отмечает, что если понимать под таинством действенный знак Божьей благодати, то тогда «почему бы также не сделаться Таинствами монашеской молитве, святой воде .. освящению начатков, колоколов, икон, помазанию королей, освящению храма, кладбища, алтаря и т.д.»²²²³. Действительно, почему? Своей схоластической страстью все классифицировать и расчленять католики сильно осложнили себе задачу защиты собственного вероучения. Конечно, можно поделить таинства на «большие» и «малые», «необходимые всем» и «не всем», но это мало что изменит. Исключительное утверждение семи таинств наталкивается на непреодолимые сложности.

Как известно, в православные догматики это учение проникло под католическим влиянием, в конце византийского периода. И поэтому не случайно, что сегодня православные богословы часто подчеркивают более сложное отношение к тому, сколько таинств насчитывается в Православии. Можно лишь сказать, что любое освящающее действие Церкви является таинственным по своей природе. Благодатная и освящающая деятельность Церкви по спасению людей – это и есть всеобщее таинство искупления, постоянно дсящееся искупление Христово. Но лютеране скорее склонны продолжать католический подход к данному вопросу: если у католиков таинств «ровно» семь, то у лютеран – «ровно» два. Хемниц согласен считать, что и остальные священнодействия, о которых говорит католическая церковь, имеют некоторые признаки таинств (в особенности, исповедь), но все же в строгом смысле слова предпочтительнее говорить о двух таинствах – крещении и евхаристии. При этом он делает уверения, что остальных таинств лютеране вовсе не отвергают, а просто сохраняют их истинный, «библейский» смысл: имеется в виду, что остаются соответствующие обряды, которые теперь, однако, не передают благодать, – вот такая «истина».

Мартин Хемниц стремится уточнить точку зрения лютеран на таинства как таковые. Вслед за католиками он не отрицает, что таинства как инструментальные причины передают благодать для нашего спасения, т.е. они необходимы для него. В то же время, он не забывает подчеркнуть и свою протестантскую убежденность в том, что вера «необходимее» для спасения, чем таинства. Однако пример с благоразумным разбойником, который приводит Хемниц, не доказывает еще истинности реформаторской доктрины: православные также не сомневаются в том, что люди, умершие мученической смертью за Христа, спасаются по вере без крещения и причастия, т.к. сама их кончина была крещением и причастием Христу. Если вера не выставляется как некое магическое условие спасения, которое не нуждается в делах и таинствах, тогда с этим не нужно долго спорить. Дискутируя с тридентскими постановлениями, Хемниц отвечает католикам на упреки в субъективизации и психологизации таинств протестантами: «они коварно искажают лютеровскую формулировку, якобы он имел в виду, что Таинства установлены не для того, чтобы служить средствами или инструментальными причинами, через которые Бог предлагает, передает, применяет и запечатлевает благодать в верующих, но, дескать, единственное употребление Таинств заключается в том, чтобы они, подобно картинам и спектаклям, в качестве внешнего напоминания оживляли и питали веру, но при этом сама вера ничего не получает через принятие Таинств, а блуждает где-то в ином месте, занимаясь самосозерцанием. Это порочное убеждение сакраментариев»²²²⁴. «Сакраментариями» в ту пору называли сторонников экстремистских протестантских сект, трактовавших таинства как символы.

Что ж, убедительное разграничение лютеранства и радикальной реформации. Но в основном разграничение проводится с католичеством. Например, Хемниц выступает против схоластического представления о таинствах, согласно которому благодать сущностно присутствует в их элементах подобно лекарству в коробке²²²⁵. По-видимому, это протест все против того же *ex opere operato*, передачи благодати через совершаемое действие. В таком контексте православные не будут возражать против лютеранской критики католичества. Лютеранский автор приводит слова католического теолога Петра из Ла Палу: «если говорится, что «совершаемое действие» не от Таинства, но от Бога в Таинстве, или с Таинством, это ошибка .. следует придерживаться того, что Таинства нового закона производят благодать и оправдывают через само совершаемое действие»²²²⁶. Но, с одной стороны, не принимая католической точки зрения на таинства как на автономные источники благодати, обладающие некой автономной причинностью, нельзя, с другой стороны, отрицать, что они все же являются источниками благодати Божьей, хотя эту силу дает им Бог, не отделяя ее от себя, но содержа благодать в сосуде таинств: таинства не просто «проходной двор» для благодати, как можно подумать, читая лютеран. Причинность таинств сугубо вторична, хотя у католиков видна тенденция сделать ее подобной божественной первопричинности.

У католиков упор делается на том, что таинства сами как сосуды содержат благодать («лекарство в коробке»), и могут «самостоятельно» ее изливать кому-либо и действовать в нем; православным ближе тот взгляд, что Бог содержит благодать в таинствах и через них изливает ее, но при этом их действенность зависит от расположения принимающего, т.е. таинства не «магичны». Лютеране правильно отметили последнее, хотя это и противоречит их сотериологии, согласно которой благодать спасения оправдывает нас независимо от нас самих, и к этому нельзя «приготовиться». Отталкиваясь от католического «магизма», Хемниц говорит следующее: «Бог Отец примиряет человечество с Собою, принимая верующих, не вменяя им их грехи. В этом смысле безусловно Таинства не даруют благодать, как Сам Бог Отец .. Кровь Христова очищает нас от греха .. безусловно, что Крещение не очищает от греха так же, как Сам Христос. Действенность в передаче и присвоении благодати принадлежит Святому Духу. И таинства безусловно не следует приравнивать к Самому Святому Духу, утверждая якобы следует верить, будто они передают благодать совершенно так же, как и Святой Дух. Но что же, следует ли признать, будто таинства вовсе ничего не производят? Ведь выше мы напомнили, что сказано о Таинствах в Писаниях. Но в рассуждениях о силе и действенности Таинств следует остерегаться, как бы не «лишить» Бога того, что по праву принадлежит благодати Отца, силе Духа и заслуге Сына Божия, и не отдать этого Таинствам, ибо это стало бы грехом идолопоклонства. Не следует прибавлять Таинства к заслуге Христовой, к благодати Отца и к силе Святого Духа в качестве дополнительной или частичной причины, поскольку это стало бы таким же грехом»²²²⁷.

Здесь опять можно узреть критику католической доктрины «самостоятельности» таинств, которая могла пониматься как их обожествление. При этом Хемниц постоянно говорит об «инструментальной причинности» таинств, так что полностью их причинное действие не отвергается. Понятно, что таинства – не Бог: никакое их отождествление неприемлемо. Не подлежит сомнению также, что Бог передает благодать верующим не только в таинствах: нельзя отождествлять все неизмеримое богатство Божьей благодати с теми ее потоками, которые изливаются в таинствах. Но у Хемница, в силу яростного протеста против католи-

ческой тенденции к «отождествлению» таинств с чем-то божественным, возникает обратная тенденция, - к их слишком явному «фастождествлению».

Если таинства и не передают благодать, как Сам Бог, то все же именно Господь передает благодать в них, очищая и преображая нас. Чувствуется, что лютеранский теолог опять боится, как бы благодать в таинствах не превратилась в «собственность» папы, и не была бы «заперта» в них по его воле. Но православные не могут не верить, что благодать в таинствах содержится по воле Божьей, хотя при этом Бог добровольно связывает Себя с ними, чтобы мы спаслись, если мы, конечно, хотим этого. В этом смысле таинства неотделимы от Него, и их нельзя противопоставлять Ему. Борясь с человеческими «заслугами» в католичестве, лютеранин Хемниц пытается отнять «заслуги» у всего, в том числе, у таинств, чтобы они были только у Христа. Здесь с ним нельзя до конца соглашаться: в том-то и смысл таинств, что люди соучаствуют в этом божественном даре спасения, хотя их действия и не являются «заслугами». Хемницу хочется подчеркнуть божественное всемогущество, независимое от таинств, что в итоге приводит к лютеранской доктрине оправдания, независимой от наших действий: католические «самодействующие» таинства превращаются здесь в один акт спасения, который также магически действенен сам по себе.

71. Лютеранский теолог пытается обозначить требования, которым должно отвечать некое действие, чтобы оно могло считаться таинством: наличие внешнего, материального элемента или знака, о котором есть явное повеление в Писании; это действие должно быть установлено не на время, но до конца мира; должно быть обетование в Писании о плодах этого таинства. В этом проявляется рабское сознание протестантов: дайте нам прямые письменные инструкции, а то мы ничего не будем делать! То же самое и у католиков, только там инструкции дает папа... Любопытно, что лютеране часто готовы приписать характер таинства чтению Писания, а ведь о каком бы то ни было чтении Нового Завета в нем самом нет ни слова. Как же это лютеране посмели постоянно делать то, о чем они не получали никаких буквальных рекомендаций?! В любой православной или католической догматике всегда можно встретить ссылки на Писание в обоснование тех или иных таинств. Но при этом четко осознается то обстоятельство, что ссылки на Писание редко бывают самоочевидными, не говоря уже о том, что сам библейский канон далеко не самоочевиден. Писание возникает в Церкви, и без Церкви его бы не было. А без Бога не было бы и Церкви. Бог создает Писание через Свою Церковь и сопровождает ее в вечности.

Протестанты же представляют дело так, будто Господь Бог управляет Своим народом до тех пор, пока не возникнут книги Писания, а дальше Он поручает Библии руководить Церковью вместо Себя. Получается, что Библия у протестантов опять играет роль, похожую на роль папы у католиков, - это роль «наместника Христа». Здесь нет ясного понимания того, что Святой Дух действует не только во время написания текста Библии, но во все времена. И эти «следы» и «печати» действия Духа, непрерывные в истории Церкви, называют Преданием. Т.е. нельзя сводить действия Бога в Церкви только к прямым указаниям Библии, ибо сами эти указания не оказались бы в тексте Писания без божественных действий. Читая протестантов, возникает ощущение, что всю благодать Бог оставил в Библии, и на таинства ее просто «не хватило». Церковь живет Святым Духом и в Писании, и вне Писания: первопричиной Церкви является Бог, а не библейские книги. Но соблазн считать христианство «религией Книги», наподобие ислама, все же очень велик. Для православных Бог сообщает Своему народу «инструкции» на всем протяжении существования Церкви, а у протестантов — только во время создания Библии. Можно сказать, что в Библии даны «особые инструкции», но ведь и затем Бог постоянно напоминает, как нужно эти «инструкции» понимать. Поэтому православные всегда могут сказать: наши таинства соответствуют Духу Писания, тому Духу, Который их создал в Церкви. Протестанты всюду ищут лишь соответствия букве, и потому ничего не находят: сегодня многие из них готовы утверждать, что и само Писание не соответствует букве истины, - лучшее доказательство того, что такая «истина» не от Бога..

В начале второго тома своих «Исследований», Хемниц пытается проследить, откуда в Церкви появилась «порча» Писания Преданием. Его мнение таково: «от многих .. соборов сохранились одни лишь каноны, тогда как разъяснением причин и оснований либо пренебрегли, либо его устранили .. последующие поколения часто понимали каноны не столь точно, и нередко их подлинные и первоначальные значения действительно искажались ради утверждения чуждых и ложных учений. И наконец, через употребление термина «канон» в качестве прикрытия, понемногу равной властью были наделены все постановления и каноны, без исследования наличия у них надежных, твердых и ясных оснований в Слове Божьем. Отсюда постепенно развилась папская тирания, навязывающая Церкви всевозможные постановления и каноны, ради распутства и неограниченной власти изданные без каких-либо обоснований Писанием»²²²⁸. Отметим, что первые Вселенские соборы, вплоть до Халкидонского (451г.), не подвергаются Хемницем подобной крити-

ке: он считает, что они следовали «апостольской практике». Стало быть, идея «согласия пяти веков», которая встречалась у лютеран и в 17 веке, Хемницу тоже не чужда. Вопрос, однако, в том, что же случилось после IV Вселенского собора? На взгляд православных, ничего особенного.

Конечно, неплохо было бы узнать, что Хемниц в данном случае подразумевает под «канонами»: только правила дисциплины, или также правила веры? Судя по всему, и то, и другое. Но разъяснения с помощью Писания постановлений Вселенских соборов всегда присутствуют. У Хемница получается какая-то детская картина: до какого-то времени постановлений соборов разъясняли, а потом.. забыли! Но толкование Писания и правил соборов всегда существовало в Церкви. Кажется, что наш лютеранин пытается упростить себе задачу: будучи поставлен перед необходимостью объяснить «порчу» в Церкви, он идет по наиболее легкому пути, - оказывается, люди просто «умолчали» о причинах своих церковных постановлений, - и вот, умолчание, допущенные однажды, постепенно развилось в ужасные заблуждения «папистов». Что-то вроде «сон разума рождает чудовищ» - непонятно только, католических чудовищ, или лютеранских? Такие простодушные объяснения только запутывают ситуацию. Неужели одно умолчание по поводу правил соборов, повлекло за собой столь роковую цепь событий? Как же тогда быть с тем, что Христос обещал никогда не покидать Свою Церковь, которую поэтому и не могут одолеть все силы ада? Хемниц ведь говорит об искажениях веры..

Опять же, в который раз возникает вопрос: если «папская тирания» возникла только из-за того, что отцы однажды не разъяснили каноны, то почему же подобная тирания не возникла в «греческой церкви», в православии? Что же, Святой Дух «отвернулся» от Церкви, как только в ней один или несколько раз не интерпретировали для последующих поколений собственные постановления? И потом, разве «неточность в понимании», о которой говорит Хемниц, возникла просто от недостающих ссылок на Писание? Многочисленные протестантские конфессии обильно ссылаются на Писание в оправдание всевозможных заблуждений, что не могут не признать и лютеране. Т.е. ссылка на Писание не предохраняет от заблуждений: «53% тех, кто называет себя евангельскими христианами, считают, что абсолютной истины не существует .. хотя 88% евангельских христиан верят, что «Библия – записанное Слово Божие, непогрешимое во всех его учениях»²²²⁹. Конечно, это не значит, что на Писание ссылаться не следует, но приписывать ему «магическую» действенность, право же, не стоит.. Увы, но протестанты всегда были склонны думать, что цитирование Писания тут же повергнет всех их оппонентов в ад, а их осияет райским светом.. Правильность и постоянство в цитировании Писания и отцов еще не гарантирует следования Истине. Лютеранам не сложно будет это понять: разве либеральное течение в их Церкви в 19 веке не ссылалось также на Писание и на отцов реформации? Разумеется, лютеранские либералы искажали учение своих отцов, но явно не потому, что не ссылались на них: они были заражены иным духом. И это был явно не божественный дух..

72. Православные же могли бы сказать, что отпадение Рима от Церкви, и образование католичества, произошло не от того, что западные христиане плохо понимали каноны соборов (это следствие, а не причина), а потому, что латинское христианство слишком много впитало в себя от духа языческого Рима, - юридическое сознание римлян в значительной степени повлияло на формирование католического вероучения. Характерно, что и лютеране, критикуя православие (тот же Гарнак), пытались, хотя и совершенно неубедительно, доказать, что у греков христианский дух якобы оказался испорчен античным язычеством. При этом часть лютеранских авторов мыслит о православии прямо противоположным образом: «верующие восточной православной церкви в России сохранили свои древние литургии и богословие третьего века»²²³⁰. Впрочем, уже у Гарнака и первая, и вторая точки зрения легко совмещаются.. Вообще говоря, вышеозначенные «исторические аргументы» могут быть легко применены против любого исповедания. Разве мировоззрение протестантизма 16 века не было пронизано ренессансным и новоевропейским, «буржуазным» духом? Разве в пятидесятниках трудно узнать дух 20 века с его новыми и коварными технологиями обольщения? Но истинная Божия Церковь всегда идет по пути Христа и постоянно может распознавать, какие духи пытаются ее соблазнять: римские, греческие или немецкие (в любом случае, ее пытаются свратить силы преисподней). Иначе Церкви просто не было бы. Православные верят, что Церковь была всегда, и, ведомая Богом, избежала соблазнов на своем пути.

Таким образом, вовсе не отсутствие интерпретации канонов со ссылками на Писание, породило «папскую тиранию», а вторжение в тело Церкви чужого духа от мира сего. И православные распознали этот дух, отделив от себя западную часть христианства как заблудившуюся на своем пути. Дух папства они увидели задолго до Лютера и Кальвина. И помогли им в этом не цитаты из Писания, и не сочинения отцов сами по себе, но верность духу Писания и отцов, т.е. верность Преданию, дыханию Божьему в Церкви, свету благодати; Церковь дышала в одном «ритме» с Богом, что и позволило ей избежать ложной дороги. Да,

Хемниц прав, что нельзя любые постановления соборов автоматически приравнивать по авторитету к Писанию. Никто не спорит с тем, что соборы могут ошибаться. Но Церковь ошибаться не может, иначе, как может быть безошибочным Писание, возникшее только в Церкви, или его интерпретации? Православным понятно желание лютеран дистанцироваться от такой ситуации, когда любое решение папы само по себе считается равным Писанию, и оспариваться не может. Но из этого никак не следует, что соборные решения Церкви теперь следует считать источником порчи христианского учения.

В противном случае, вместо «папской тирании» мы получаем «тиранию интерпретаций», в хаосе которых протестантизм начал тонуть уже во времена реформации, когда ни одно соборное решение не может считаться однозначно истинным, поскольку это свойство якобы принадлежит лишь Библии. На деле это лишь примитивная маскировка лжи. Еще 200 лет назад немецкий философ Шеллинг, сам бывший лютеранином, обратил на это внимание: «Ныне снова, особенно среди недалеких пиеистов некоторых протестантских школ, много говорят о необходимости безусловного подчинения божественному авторитету Писания. Под этим, однако, они разумеют подчинение его отдельным местам, и посему при таком положении дел настоящая охота за местами, как это я называю, т.е. их единственное стремление, сводится к тому, чтобы отыскать те отрывки, глядя на которые, они могли бы сказать: «здесь все коротко и ясно». Ведь им главное – не понять, а отыскать четкие слова. Они ищут те или иные отрывки лишь для того, чтобы что-то опровергнуть. Однако подлинная ирония Нового Завета заключается в том, что отыскать такие места не так-то просто, что, для того, чтобы убедиться в самых важных истинах, надо осмыслить целое. Поэтому не остается ничего другого, как положить за правило, чтобы толкование определялось сводом существующих догматов, а они не изменились с 16 века .. реформаторы не следовали слепо каким-то отдельным местам, они следовали духу христианства»²²³¹.

Шеллинг замечательно изобразил суть протестантизма, да еще и с самокритикой. Протестанты действительно часто склонны «отыскивать отрывки», чтобы опровергнуть, поразить «мерзкое чудище» папизма. Понимание Писания как целого тут нередко отходит на второй план. Немецкий философ интуитивно указывает и выход: опора на свод догматов, на дух христианства, т.е. на Предание Церкви, которое и заключено в непрерывном действии Духа. Увы, но реформаторы, вопреки Шеллингу, не следовали до конца этому Духу, а потому подчинились иным «духам», которые требовали подчинения субъективно понимаемой букве Писания. Несмотря на попытки протестантов уйти от этого субъективизма (придание особого статуса символическим книгам в лютеранстве), «библиоцентризм» реформации всегда дает о себе знать как некий идеал для протестантов. Выход из этого может быть лишь один: признание того факта, что соборы Церкви всегда и везде могут в своих определениях истинно отражать действие Святого Духа; если же это отражение несовершенно, то оно всегда может быть опознано как таковое. Не только Писание непогрешимо: непогрешимость не может не быть свойственна Церкви всегда, если она - Тело Христово. Беда католиков в том, что они церковную непогрешимость попытались приписать одному человеку - папе, и даже те, кто был за ограничение власти папы (соборы I половины 15 века), все равно видели непогрешимость как автоматическое свойство, - если не папы, то соборов. Нет, непогрешимость не дается Церкви неким магическим образом, - она всегда есть результат соработничества Бога и Его Тела. И она всегда несет крест истины сквозь ложь любого «духа», ибо с нею неотступно Тот, Кто нес его 2000 лет назад к Голгофе.

73. Но лютеране в 16 веке увлеклись «духами», слишком отличающимися от Духа Святого. И порой это были весьма древние «духи». Например, многие из них полностью разделяли астрологические доктрины вопреки Библии. Это легко объяснимо: на дворе уже вовсю бушевал Ренессанс с его языческими тенденциями. Это касалось и отношения к звездам. Правда, сам Лютер относился к этому отрицательно (впрочем, это не мешало ему сетовать, что он родился под «несчастливыми звездами, возможно под Сатурном»²²³²), но зато Меланхтон и множество других были на стороне астрологии. Конечно, всегда можно сказать, что эпоха способствовала таким увлечениям, - ренессанс, как ни как. Но людям, которые собрались реформировать христианство в строгом соответствии с Писанием, надо же было знать, насколько это совместимо с библейскими представлениями. Вместо этого Меланхтон пытался подвести под увлечение астрологией библейскую базу, ссылаясь на Быт. 1, 14: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня и ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов». При этом люди опять увлекаются отдельными фрагментами, вместо того, чтобы взглянуть на Писание в целом. Как известно, пророк Исаия предостерегает от обращения к волшебникам и звездочетам (Ис. 47, 12-15), а Иеремия указывает, что только язычники страшатся небесных знамений (Иер. 10, 2). Мы все понимаем, что Бог может использовать небесные светила для Своих знамений, но значит ли это, что любое движение или любая конфигурация

светил являются знамениями? Предопределяют ли светила человеческую жизнь во всех ее деталях? Конечно, лютеране, как и все христиане, верят в то, что всеми событиями управляет Бог, т.е. здесь нет прямого утверждения язычества, как нет и обожествления светил, астрологии.

Тем не менее, все равно утверждается, что Бог через светила предопределяет людские судьбы. Быть может, некоторым протестантам с их учением о предопределении астрология пришлась по душе как раз потому, что она позволяла придать доктрине предопределения предельно зримый облик? Как бы там ни было, Меланхтон полагал, что в положениях и перемещениях светил заложено послание Бога человеку, и астрология призвана это послание расшифровать. Как видим, для того, чтобы узнать Божью весть, нужна не благодать Божья, а лишь внимательное наблюдение за планетами и звездами. Тенденция к обмирщению здесь налицо. Соратнику Лютера не приходит в голову, что если бы все астрономические события были знамениями, то это полностью разрушало бы свободу воли человека. Но мудрость Бога в том и состоит, что он сохраняет эту свободу, и только в чрезвычайных случаях озаряет небо знамениями (как звезда волхвов, например). Меланхтон, однако, отрицает свободу людей после грехопадения, что, по всей вероятности, только облегчает ему следование астрологической доктрине. Увлечение астрологией в лютеранской среде было настолько велико, что современный исследователь констатирует: «астрология .. по теологическим соображениям .. не обрела в дореформационной Европе статуса respectable университетской дисциплины. Протестантские гуманисты кардинальным образом изменили отношение к астрологическим знаниям, сделав их важным элементом постреформационной духовной и интеллектуальной жизни, что в свою очередь способствовало систематизации и институализации астрологии в протестантских регионах Европы»²²³³.

Между тем, Европа в ту пору буквально кишела астрологическими предсказаниями. Среди них были и весьма любопытные. Например, итальянский астролог Павел Миддельбургский предсказывал, что великое соединение Сатурна и Юпитера в Скорпионе в 1484 году будет знаком рождения «малого пророка», который появится на свет в 1503 году. При этом Павел указывал, что следовать учению этого пророка нельзя, и оно приведет к большим кровопролитиям. Аналогичное предсказание делал и Иоганн Лихтенбергер: он предсказывал потрясения для католической церкви. Опять заметим, что хотя вождь протестантов и яростно отрицал астрологию, но в разгар борьбы с католиками он быстро понял, что она может ему пригодиться: в 1527 и 1535 годах он инициировал два издания работы Лихтенбергера (несмотря на то, что тот был католиком), где в предисловии он написал: «Я полагаю, что основа астрального искусства Лихтенбергера правильна»²²³⁴. Что ж, Лютер еще в 16 веке знал, что такое «пиар». О времена, о нравы! Естественно, что увлекавшиеся астрологией реформаторы живо интересовались гороскопом Лютера. Официальная дата рождения Лютера – 10 ноября 1483 года. Но эти расчеты были сделаны уже после смерти вождя реформации. Лютеранин И. Пфейль считал, что это дата 22 октября 1484, совпадающая с великим соединением Юпитера и Сатурна. При этом мнения разделились: итальянский астроном Гаурико, будучи католиком, считал, что Лютер родился в час дня, т.к. его агрессивной самонадеянности, склонности к демагогии и ереси лучше отвечает положение Марса в Овне, а Меланхтон и его коллеги склонялись к 9 утра, поскольку это больше соответствовало героическому и добродетельному образу Лютера в их представлениях²²³⁵.

Меланхтон пытался выяснить дату рождения Лютера у его матери: та говорила о полночи 10 ноября. Но вера в астрологию была так сильна, что правая рука Лютера высказывается следующим образом: «Карион изменил время рождения Лютера, которое Пфейль относил к 9 часам утра. Мать, однако, говорит, что он родился около полуночи (но я думаю, она ошибается). Я предпочитаю другое время .. и тем не менее, независимо от того, в котором часу он родился, это поразительное соединение в знаке Скорпиона не может не породить очень агрессивного человека»²²³⁶. Последнее высказывание действительно напоминает портрет Лютера, хотя и тот, который мог быть популярен разве что у католиков, но никак не у протестантов. Минута откровенности? Не будем забывать, впрочем, что эти слова Меланхтона заимствованы из частного письма: публично он всегда говорил о «добром и кротком» Лютере. Что тут сказать? Впечатление такое, что мы наблюдаем пародию на Евангелие. Там волхвы-язычники увидели в звезде знак рождения Спасителя, и это привело их к истинному Богу. Здесь же христиане увлеклись языческой астрологией до тех пор, пока не предсказали появление лжепророка Лютера. В первом случае через светила действовал Бог, а во втором, через увлечение «посланиями звезд» – дьявол и падшие духи. Поэтому-то люди пришли и поклонились лжепророку Лютеру, отвратившись от истинного поклонения Богу.

74. Говоря о лютеранах, православные не могут не вспомнить о том, какую роль лютеране сыграли для русских православных. Общеизвестно, что, начиная с петровских времен, контакты с лютеранским миром были довольно тесными. Лютеране, пусть и бывшие, управляли нами (Екатерина II). Такие теологи,

как Феофан Прокопович, не просто имели общение с лютеранами, но и испытывали их влияние в своих богословских трудах. Лютеранские догматики, в особенности XVII века, тщательно прочитывались и в православных духовных учреждениях. Следы их влияния можно увидеть в русских догматиках XIX века, в том числе, и у митрополита Макария. Любовь св. Тихона Задонского к сочинениям лютеранского теолога Иоганна Арндта (1555-1621) также широко известна. Более того, он рекомендовал читать Арндта своим духовным чадам. Название главного труда св. Тихона недаром совпадает с названием главного труда Арндта: Об истинном христианстве. Судя по всему, Арндта в России читали и любили многие православные: до революции его книги выдержали множество изданий. Но и это еще не все: до 1833г. студентам МДА в виде поощрения или награды выдавали книги, в число которых входили сочинения Арндта.

Этот великий лютеранин не был схоластом: он пытался писать духовную литературу для своих единомыслителей. В его книгах встречаются и молитвы. Вот фрагмент одной из них (из «Райского вертограда»), где чувственность в восприятии распятия и юридизм в восприятии искупления христианским Западом выражают себя в прекрасной форме: «Благодарю Тебя за добровольное распятие Твое, что Ты так терпеливо допустил пригвоздить Твои руки и ноги ко кресту и соделался клятвою на древе, чтобы искупить меня от вечной клятвы. О святая жертва! О непорочное тело! О нежное сердце! В какое состояние привели Тебя грехи мои и каким болезням подвергли они Тебя! О досточтимая глава! Как растерзана ты терниями! О прекраснейшее лице! Как горестен вид твой! О ясные, как солнце, очи! Как жалобно взираете вы! О чистые, целомудренные уши! Какие страшные хулы принуждены вы слышать! О обильные помощью, благословенные руки! Как пронзены вы! О ноги мира! Как пробиты вы гвоздями! О святое тело, прекраснейший храм Божий! Как страшно изъязвлено ты, наго и непокровенно, и исполнено кровавых ран! Здесь Бог не пощадил собственного Сына Своего даже от малейшей болезни, дабы Ему сделать совершенную уплату внутренними и внешними страданиями. О Боже! Как велик гнев Твой против греха! О Христе! Как велика любовь Твоя! Внутренне душа терпит тоску, ужас и муку; внешне терпит святое тело непостижимые болезни: и тело, и душа вкушает горечь ада и смерти. Потому и взываешь Ты: Боже Мой! Боже Мой! Почто Ты Меня оставил? За это благодарю я Тебя от глубины сердца. Благодарю Тебя сердечно и за святое моление Твое за распинавших Тебя. О Боже и Господи мой! Я распинал Тебя грехами моими, а Ты молился за меня. Благодарю Тебя и за утешительное слово: ныне будешь со Мною в раю. Молю Тебя, Господи, помани и меня в вечном царствии Твоем: отвержи и покажи мне рай при последнем смертном страдании моем .. Благодарю Тебя за святую язву Твою в ребре Твоем и за дорогое сокровище, святую кровь Твою, из нее истекающую, которая есть совершенная и преизбыточная уплата за грехи мои. Как может быть так велик какой-либо грех, чтобы такое страдание и смерть столь высоко Лица не послужили преизбыточным за него вознаграждением? Как могут быть грехи так ужасны, чтоб не были отъяты этой ужасною и поносною смертию? Ты однажды принял уже, Отче, за грехи мои эту совершенную уплату, и потому конечно не потребуешь уже от меня уплаты .. отныне Ты во веки не будешь уже гневаться на меня. Соделай, чтоб и меня сретили благодать и истина Твоя, правда и мир да облобызаются. Я исповедую со всеми святыми и говорю: в Господе имею я правду и крепость. Тебе да будет слава и благодарение во всю вечность. Аминь.»^{2237*}

В это же время другой Иоганн, великий лютеранский теолог Иоганн Герхард говорил в своих «*Meditationes Sacrae*» (1606, гл. XX): «Давайте вспомним о нашем достоинстве. Всякое творение – это только тень, сон, ничто пред лицом Создателя .. Однако достоинства человека гораздо более многочисленны и серьезны. Своими грехами он поистине оскорбил своего Творца. Бог праведен по природе и по сути Своей. Что мы, как не трут, возжигающий этот пожигающий огонь? Как может невыразимейший смрад наших дел быть в Его присутствии? Боже, как могут наши беззакония, которые Ты положил перед Собою, и наши заблуждения, которые Ты привел во свет лица Своего, находиться в Твоем присутствии? .. Поощрит ли творение Тот, Кто не пощадил Своего собственного Сына? .. Однако, давайте в этом испытании вспомним не только о себе, но и об этом благословенном хлебе, который есть участие в Телес Христовом. И тогда мы увидим в нем подлинный источник благодати и неиссякаемый родник милости. Конечно, Господь не способен отвергнуть нас – тех, кого Он сделал причастниками Своей плоти. Действительно, кто когда-либо испытывал ненависть к своей собственной плоти? Аналогичным образом, эта святая трапеза преобразит нашу душу. Это божественное

* Конечно, здесь чувствуется «импрессионизм» в восприятии Страстей, на который любил обращать внимание о. Георгий Флоровский, говоря о западной религиозности. Сегодня, правда, этот «импрессионизм» не кажется таким уж «благочестивым» даже части протестантских авторов. В частности, лютеранин И. Барон говорит о фильме Гибсона «Страсти Христовы»: «фильм.. вызвал определенную критику со стороны православия именно из-за чрезмерного «натурализма» тех же страстей. С таким же намерением Воскресению в картине было отведено лишь пару секунд!.. В данном феномене искусства кинематографа.. немалую роль сыграло само настроение западного человека, находящегося уже в постхристианском обществе. Невольно задаемся вопросом: неужели современный Запад способен воспринимать что-то от Евангелия лишь в такой концентрации насилия (сацизма), показанной в фильме?» (Архиеп. Барон И. Крест и диалог. - С.115). С последним, наверно, можно согласиться. Но разве нечувствительность Запада к Воскресению Господа, и, наоборот, его гиперчувствительность к Страданиям Господним, не воспитывалась столетиями в западном обществе, еще когда оно было христианским?

пиршество сделает нас божественными людьми до тех пор, пока, в конце концов, мы не сделаемся причастниками будущего блаженства, «всецело богоподобными, вмещающими в себе всецелого Бога и Его единого» (Григорий Богослов, слово 30) .. Эти тела наши, которые теперь есть храмы Святого Духа, оживляемые и освящаемые телом и кровью Христа, в них обитающего, обретут следующее достоинство: в них мы сможем видеть Бога лицом к лицу. Это святейшее лекарство лечит все язвы греха. Эта животворящая плоть покрывает всякий смертный грех. Это наисвятейшее знамение божественных обетований, на которые мы можем сослаться в присутствии божественного Судии .. Радуйся же, Невеста, ибо близко время, когда тебя позовут на бракосочетание с Агнцем. Облекись в драгоценное. Надень свадебное платье, чтобы Он не нашел тебя нагою. Это платье – праведность Жениха, в которую мы одеваемся в Крещении. Наша собственная праведность совершенно неприемлема в качестве свадебного платья, поскольку она похожа на тряпки, запачканные во время кровотечения. Давайте же опасаться того, чтобы нам не оказаться приведенными на этот торжественный брачный пир Агнца в позорных и смрадных одеждах наших собственных дел. Одень нас, Господь, чтобы не оказаться нам нагими».

Эти молитвенные размышления двух Иоганнов заставляют вспомнить о многом: здесь и нечто от отцов Церкви, и от средневекового католичества, но и от нового, протестантского духа. С одной стороны, они уверены, что Господь все заплатил за них на кресте, и им ничего не надо платить. Конечно, «платить» ничего не надо, но Божий дар спасения надо принять, чтобы он не был напрасным. Герхард боится, что он предстанет перед Богом в одежде своих дел, а они – всего лишь тление и смрад. Да, если мы надеемся на наши дела, - это все равно, что думать, будто огонь ада очистит тебя от грехов. Однако Герхард думает, что Господь не отвергнет нас, если мы стали причастниками Его Тела и Крови: разве не бывает недостойного причащения? Православные как раз боятся именно своего недостойнства в причастии, того самого «смрада дел», а, точнее, грехов, о котором говорит лютеранский теолог. Он полагает, что человек оказывается в праведности Христа, как только он крестился. А дальше? Что наши грехи делают с праведностью Господней? Как нам сохранить праведность Христову, чтобы она стала нашей, а не чуждой праведностью, чтобы мы преобразились в ней? Для этого нужно потрудиться.. Православные монахи могли бы многое рассказать об этом лютеранским теологам: только стали бы они слушать монахов, когда у них есть свой «монах» - Лютер? Герхард молился, чтобы его единоверцам не оказаться нагими: так и будет, если следовать Лютеру, а не Христу, следовать помрачению одного вождя, а не разуму всей Церкви Господней. Пусть же Милосердный Господь соделает так, чтобы исчезла нагота Лютера, и те, кто следуют ему, облеклись во святые одежды Господа нашего Иисуса Христа.

75. Довольно трудно переходить от рассмотрения лютеранства, которое всегда металось между церковным наследием и разрушительными тенденциями реформации, к анализу кальвинистской теологии, в которой эти тенденции одержали явную победу уже в 16 веке. Тем не менее, этот анализ позволяет точнее определить вектор реформации. Возьмем, например, проблему апокрифов в том плане, как она решается кальвинистами (впрочем, как и всеми протестантами). Как известно, протестанты признают в составе Ветхого Завета только 39 книг, в то время как католики - 45, а православные - чаще всего 50. Разумеется, «лишние» для протестантов книги в составе Ветхого Завета у католиков и православных считаются апокрифическими. Американский кальвинистский теолог Норман Гайслер предлагает следующую аргументацию в этом вопросе: Христос и апостолы ни разу не цитируют спорные книги как Писание, и, кроме того, здесь не было всеобщего согласия Церкви²²³⁸. Предлагается развернутая полемика с позицией католической церкви по поводу ветхозаветного канона. Как всегда, православная позиция практически не учитывается, и автор имеет о ней довольно смутное представление, судя по замечанию о том, что точка зрения православной церкви «неоднозначна» по этому вопросу, и она, дескать, то признает «апокрифы», то отвергает их, как и протестанты²²³⁹ (на самом деле точка зрения православных качественно иная и не сводится просто к признанию/непризнанию спорных книг). Естественно, у Гайслера и отцы Церкви, и соборы оказываются самыми что ни на есть «ортодоксально протестантскими». Хотя, конечно, нельзя не учесть, что названный автор-кальвинист придерживается (это нередко у многих протестантов) доктрины «если нам это выгодно». Если это выгодно для защиты реформатской теологии, то он цитирует отцов или иных раннехристианских авторов, постановления соборов, а если нет, то тут же читаешь до боли знакомые заявления, что авторитет святоотеческой традиции для протестанта вовсе не авторитет, и если уж авторитет, то относительный, а истинный сын реформации должен опираться исключительно на абсолютный авторитет Писания. Замечательно, м-р Гайслер, замечательно! Вот только в Библии мы ни слова не встретим о том, какие ее книги считать каноническими, а какие - нет.. Приходится пользоваться другими аргументами, небиблейскими, что делает и данный теолог. Не совсем по-протестантски, но что поделаешь..

Все же, не перестаешь изумляться тому, как протестантские теологи придерживаются в данном вопросе политики «двойных стандартов». Казалось бы, если уж вы всерьез считаете себя верным учеником Лютера, Кальвина и Цвингли, то не может быть иного выхода по данной проблеме, чем попытка обосновать канон Писания ссылками исключительно на само Писание. Вместо этого автор предпочитает полемизировать с католической точкой зрения, видящей основание для своего ветхозаветного канона в постановлениях соборов и цитатах из святых отцов. Итак, вместо положительного обоснования идеи исключения «апокрифов» из протестантского канона, нам предлагается критический анализ доказательств в защиту канона католического. Но опровергнуть католический подход – еще не значит доказать истинность подхода протестантского. Всегда замечаешь, что запал отрицания у протестантов заметно больше, чем потенциал утверждения. В качестве положительных аргументов в пользу протестантского канона Гайслер ссылается на то, что таков он был у иудеев, в подтверждение чего он приводит примеры из Филона Александрийского и Иосифа Флавия. Нет, ну каков протестант! Вот уж действительно «библейские» аргументы! А как же быть с принципом «Писание толкует само себя»? Вот и обоснуй канон, исходя из Писания, процитируй хотя бы раз Христа и его апостолов, или ветхозаветных пророков..

Вместо этого наш кальвинист противопоставляет отцам Церкви и соборам других отцов и другие соборы, а также двух известных иудейских авторов, – по сути, это полный отказ от принципа «только Писание». Т.е. аргументация данного автора столь же традиционна, как и у его католических оппонентов, только он делает противоположные выводы. Это аргументация не «от Писания», а «от предания»: он ссылается на иудейское предание, а также пытается превратно истолковать предание церковное, – тем самым, конструируется «предание реформации», но никаких аргументов «от Библии» мы все равно не видим. Перед нами – протестантствующий католик; если бы он был настоящим протестантом, то не использовал бы ни одного аргумента «от Предания», а либо конструировал состав Библии по собственному усмотрению, либо предлагал бы совершенно иную «библию» вместо традиционной. Именно этим и занимаются секты типа свидетелей Иеговы или мормонов. Однако Норман Гайслер быть сектантом в данном вопросе не желает. И потому он скорее стремится «реформировать» католическую точку зрения, чем предлагать собственно протестантскую, ибо никакой подлинно протестантской точки зрения в вопросе о составе ветхозаветного канона просто быть не может, – он в принципе не выводим из себя самого..

В свете этой дискуссии, кстати говоря, совершенно непонятно, почему реформатский теолог не подвергает критике также и «католический» канон Нового Завета. Ведь та контраргументация, которую он предлагает относительно ветхозаветного канона у католиков (неоднозначность мнений у соборов и отцов, отсутствие всеобщего согласия) может быть с успехом применена и к традиционному новозаветному канону: чего стоит хотя бы история со вхождением Апокалипсиса в канон на христианском Востоке; Эфиопская церковь до сих пор не придерживается стандартного канона Нового Завета из 27 книг, – в своем каноне они насчитывают 35 книг. По каким же основаниям Гайслер в вопросе о новозаветном каноне остается «традиционалистом» и «католиком»? По-видимому, основания эти вероучительные. В традиционном каноне Нового Завета наш автор не видит чего-то такого, что в принципе исключала бы протестантская догматика. Правда, в послании Иакова и некоторых других апостолов говорится о спасении «по делам», но реформационное богословие еще в 16 веке нашло способ примирить позицию этих посланий с жизненно важными для протестантов двумя посланиями апостола Павла (к Римлянам и к Галатам), где, как они считают, говорится о спасении «по вере». Хотя, несмотря на это, Лютер, а также некоторые реформатские теологии собирались реформировать новозаветный канон. Но богословие и здравый смысл все-таки победили.

Правда, и по сию пору протестантских теологов посещают сомнения относительно состава новозаветного канона. В частности, лютеранин Мартин Францманн утверждает, что «Церковь не может стереть границу между антилегонами (спорными книгами канона) и гомолугенами (общепризнанными). Она не может переписать или не дописать историю. И слабость исторического засвидетельствования Второго Послания Петра .. и особый характер этого произведения не могут и не должны быть просто проигнорированы»²²⁴⁰. Этот фрагмент из труда лютеранского теолога заставляет усомниться в том, насколько правомерно помещать данное послание Петра в новозаветный канон. Понятно, что этому посланию Петра «не повезло» с репутацией у протестантов: они видели в нем аргументы в пользу спасения «по делам». Если и сегодня «трудности» этого послания не могут быть «проигнорированы», то, что же делать, если протестанты включили его все-таки в свой канон? Меньше цитировать? Не опираться на него, доказывая догматические истины? Ясно только одно: сомнения в каноничности некоторых книг Нового Завета полностью не оставили протестантскую мысль и в настоящее время. И все же, со времен реформации позиция протестантских церквей относительно канона Нового Завета мало чем отличается от традиционной.

76. В ситуации с ветхозаветным канонам все произошло по-другому, поскольку в спорных книгах были не просто неприемлемые для протестантов идеи, но их богословие не смогло согласовать эти идеи с идеями из иудейского канона. Особенное неприятие вызывала у реформаторов молитва и жертвоприношение мессии за усопших, что ассоциировалось у них с торговлей индульгенциями, спасения «по заслугам» и т.д. Католики, оправдывая подобную практику, часто цитировали фрагмент из 2-й Маккавейской книги (12, 39-45). К тому же, для римской церкви этот фрагмент оправдывал и учение о чистилище. Протестантским теологам не удалось примирить этот фрагмент со своей доктриной, и потому он не мог не быть исключен из канона. Как видим, аргументация здесь в любом случае небиблейская: в Писании мы не встретим ни одного аргумента против Маккавейских книг. Правда, Гайслер пытается использовать следующий аргумент: он говорит, что спорные книги ни разу не цитируют Иисус или апостолы. Аргумент этот весьма слабый: во-первых, если это и так, то факт «нецитирования» сам по себе еще не означает, что Христос и апостолы исключают эти книги из канона, ибо они вообще ни разу не говорят о составе канона как таковом; во-вторых, в Новом Завете ни разу не цитируется Песнь Песней, например, - что же, тоже отнести эту книгу в состав «апокрифов»?! Вообще, сам факт цитирования или отсутствия такового еще никак не решает каноничность цитируемого. Хрестоматийные примеры: апостол Павел цитирует языческих поэтов (1Кор. 15, 33; Тит. 1, 12), но он, конечно, не собирается включать их произведения в состав Библии; 9-й стих послания Иуды пересказывает апокриф «Успение Моисея», но он не входит ни в протестантский, ни в католический, ни в православный ветхозаветный канон. Так что Маккавейские и другие книги исключены протестантами не по библейским принципам, а, скорее, по принципу «ну не нравишься ты мне!».

Можно констатировать, что найти математически точную и доказательную аргументацию в защиту протестантского канона Ветхого Завета традиционными способами (Писание, соборы, отцы) Гайслеру не удастся. Как замечает по этому поводу православный библеист Андрей Десницкий, «для разрешения своих споров разные деноминации, как обычно, обращаются к опыту первых веков христианства и, что тоже обычно, четкого и однозначного ответа там не находят»²²⁴¹. В связи с дискуссиями о библейском каноне это подтверждается полностью: первые столетия христианства демонстрируют нам множество разногласий по вопросу о том, какие именно книги должны включаться в состав Священного Писания. Тем не менее, такая ситуация не приводит к кризису в Церкви. Хотя, если следовать протестантской логике, отсутствие четкого деления книг на канонические/не-канонические или богодухновенные/не богодухновенные должно было бы чуть ли не немедленно привести к уничтожению христианства. Однако этого не происходит, что лишний раз доказывает: христиане первых столетий явно не придерживались протестантских взглядов на исключительность Писания..

Впрочем, и Гайслер то придерживается подобных взглядов, то нет. Например, оправдывая протестантский канон, он ссылается на мнение св. Афанасия Великого, который не упоминает об «апокрифах». В тот же момент он упоминает и более традиционные для протестанта аргументы: апокрифы не содержат пророческих предсказаний; в них нет новых мессианских истин; они не цитируются в качестве авторитетного источника какой-либо канонической книгой, написанной после них²²⁴². Замечательные аргументы, но легко оспариваемые: а как быть с той же книгой Песни Песней? Какие там предсказания? Какие новые мессианские истины, особенно, если учитывать «эротическую» трактовку этой книги у большинства протестантов? Где бесспорные цитаты из нее в более поздних книгах? Что г-н Гайслер сказал бы в связи со своими «критериями апокрифичности» о книге Есфири? Что касается ссылки на св. Афанасия, то у православных на этот счет иное мнение. Да, в своем 39-м праздничном послании святитель перечисляет канонические книги Ветхого и Нового Заветов. Однако в каноне Ветхого Завета он не упоминает книгу Есфири; зато в него включаются книга Варуха и послание Иеремии, относимые протестантами к числу апокрифов²²⁴³. Св. Афанасий делит книги на канонические, неканонические, но предназначенные для чтения, и те, что читать не следует. Состав канона, как видим, у него отличается от протестантского. К тому же, отец Церкви не упоминает, какие именно книги в канон нельзя включать в принципе. Вот что в связи с этим пишет Андрей Десницкий: «св. Афанасий .. списка этих ненужных книг не приводит. Значит ли это, что он отвергает Маккавейские книги? Не обязательно. Возможно, в данном месте и в данное время их просто не было в наличии, и поэтому говорить о степени их пригодности было просто ни к чему»²²⁴⁴.

Таким образом, ссылку на св. Афанасия у Гайслера нельзя назвать слишком удачной. Не говоря уже о том, что святитель был активным сторонником монашества и даже написал житие св. Антония Великого. В глазах настоящего протестанта это огромное пятно на репутации. Стало быть, нужно поискать авторитетов с более чистой «биографией». Гайслер находит их в иудейской среде, - например, Иосиф Флавий говорит о

22-х книгах Ветхого Завета (у иудеев 39 книг традиционно объединялись в 22). Но тот же А.С. Десницкий настроен скептически по поводу этого аргумента, ведь Иосиф Флавий не говорит, какие именно книги он включает в число 22-х. Он комментирует эту ситуацию так: «число 22, впервые отмеченное Иосифом Флавием, у св. Афанасия носит уже чисто символическое значение. Есфирь из этого числа выпала, в то же время Варух и Псалтирь Иеремии, будучи присоединены к книге Иеремии вместе с Плачем, в него вошли. Очевидно, что в своем выборе св. Афанасий руководствовался не верностью иудейскому канону, а совершенно иными критериями. Понятно, что книга Есфири могла быть исключена из основного списка просто потому, что ее содержание показалось св. Афанасию не самым подходящим для наставления своей паствы»²²⁴⁵. То, что показалось св. Афанасию «неподходящим» в книге Есфири, кажется проблематичным и сегодня. Вот цитата из кальвинистской Новой Женевской Библии: «Возражения христиан, оспаривавших священный характер Книги Есфири, сводятся, в частности, к тому, что ее нет в самых ранних списках канонических книг, что на нее нет ссылок в НЗ, что в ней отсутствуют прямые упоминания о Боге, она не имеет явного религиозного значения, и, кроме того, книга пропитана национализмом и духом мщения»²²⁴⁶. Кальвинистам вторит баптистский теолог Джон Мак-Артур: «Проблемы и вопросы в книге Есфирь исходят из того, что Бог в книге нигде не упоминается .. Нигде также нет ссылок на Божий закон, левитские жертвоприношения, поклонение и молитвы. Скептик может спросить: «Почему Бог ни разу не упомянут, в то время как персидский царь упоминается 175 раз? Если Божья сила одержала победу в спасении евреев, почему тогда Бог не получает соответствующего признания?»²²⁴⁷. Как же книга Есфири все-таки попала в канон? Мак-Артур предлагает такую версию: греческая Септуагинта (LXX) добавила в книгу апокрифические стихи, куда вошли сон Мардохея о грядущем уничтожении евреев, а также молитвы Есфири и Мардохея об избавлении от беды, - именно это помогло компенсировать «недостатки» данной книги²²⁴⁸. Заметим, что данный аргумент прямо-таки смертелен для позиции Гайслера: получается, что только благодаря «апокрифу» данная книга закрепилась в христианском каноне!

77. По всему видно, что от «ясности» протестантской позиции в вопросе о каноне не остается и следа. Особенно, если познакомиться с тем, как православие издавна смотрело на эту проблему. Точнее, сама проблема носила иной характер. Десницкий отмечает, что среди материалов Вселенских соборов мы не обнаруживаем списка книг Священного Писания. Поместные соборы дают различные списки библейских книг. Поэтому православный библеист констатирует: «Если же обратиться к первым спискам библейских книг, составленных .. в первые века н.э., то .. невольно возникнет недоумение, почему эти списки так разнятся и почему сами Отцы Церкви этих разногласий как бы не замечали .. Разнообразие списков станет понятнее, если мы примем во внимание, что Отцы стремились не столько дать недвусмысленное правило на все времена, сколько указать своей собственной пастве, какие книги стоит принимать как вероучительные, а какие – нет»²²⁴⁹. Вот такой православный парадокс: канон есть, но канона нет! Есть книги, которые включаются в православные издания Библии и читаются во время богослужения в православных храмах. Но отсутствует «математически точный канон», который проводил бы четкую разграничительную линию, - вот здесь богодухновенные книги, а вот там – апокрифы, в которых никакой богодухновенности нет.

Тем самым вся протестантская полемика рушится и летит в бездну, ведь и католики, и протестанты, пусть и по-разному, но исходили из мысли, что есть все-таки точный и выверенный канон Писания, только состав его был у них неодинаков. Конечно же, здесь существует разница в образе мышления: Запад стремится к схоластической точности и рациональной ясности, - отсюда тяга к строгому канону и определению границ; Восток не чувствует нужды в строгих исключительных списках правильных книг, - для него ясно, что Дух дышит, где хочет; Восток скорее указывает книги, в которых Дух дышал с наибольшей силой, - но не более того; канон Запада принудителен; канон Востока свободен и допускает «мнения». Запад пытается с математической точностью вычислить меру богодухновенности; для Востока это невозможно и даже богоулыно. Поэтому для одних богодухновенность «заперта» в Библии (особенно у протестантов), для других она присутствует всегда и везде. Как в таком случае спорящим сторонам понять специфику позиции друг друга?

Для западнохристианского сознания богодухновенность может быть точно установлена вплоть до «где» и «когда»: с такой точки зрения есть строгое число божественных книг и в послеапостольский период никакие божественные книги появляться не могут. Восточное сознание бежит от такой «точности»: оно может указать, «где» Писание, но оно не может однозначно определить, «где» Писание (богодухновенность) заканчивается и исчезает. Нет, конечно же, всегда можно сказать, что у маркиза де Сада, например, богодухновенность отсутствует. Но как быть с раннехристианскими авторами, с отцами Церкви? Западу важно провести строгую границу между черным (не-Писание) и белым (Писание); Восток понимает, что это утопия, ибо такой границы не существует. Для Запада, особенно, в эпоху реформации, необходимо

«удержать» дыхание Бога в раз и навсегда данных контурах библейского текста: после католической «порчи христианства» бояться потерять Бога совсем. Бога «отпускают» из причастия, чтобы не «пустить» Его из Писания. Здесь очень пригодились печатание Библии, которое на зрительном уровне как бы фиксировало идею четких границ, законченности, «застывания» Откровения. Запад всегда пытался быть еще с кем-то, - с папой, с Библией. Восток предпочитает быть с Богом. Для него чересчур наивны попытки протестантов опереться исключительно на Писание: что есть Библия без богообщения? Вот Гайслер изо всех сил пытается доказать апокрифичность 2-й Маккавейской книги: он полагает, что если добьется своего, то у католической церкви не будет возможности защищать молитвы за умерших. Кальвинистский теолог не понимает, что молитвы Церкви за умерших строятся не на одном фрагменте из Маккавейской книги, а на опыте причастия Богу. Сами по себе библейские цитаты не могут служить окончательным аргументом. Ведь и протестанты отрицают молитвы за усопших вовсе не на основании только лишь библейских фрагментов. В значительной степени это вытекает из их разочарования католической практикой в этой области, ее злоупотреблениями. Так что у сторонников реформации здесь тоже особый опыт богообщения, исключающий попытки помочь усопшим душам. Православных такой опыт не устраивает: они видят в этом недостаток любви, - достаточно вспомнить о жестокостях Кальвина, «женеваго папы»..

Т.е. нужно сказать, что даже если бы исчезли все книги Библии и никто не помнил ее содержания наизусть, то православные все равно молились бы об упокоении душ, а протестанты все равно отрицали бы это. Тут разная «интуиция» и разная «совесть». Но Гайслер думает, что все дело лишь в разном составе Писания и в разном отношении к нему. Для этого он предлагает распространенную у протестантов схему из «неправильного» и «правильного» взглядов на канон Писания. Черное: Церковь определяет, регулирует канон; она – мать, судья, хозяин канона. Белое: Церковь – дитя, исполнитель, свидетель, слуга канона; она выявляет и осознает канон. Как любят протестанты эти ложные дилеммы: или вера, или дела; или Церковь, или Библия. Как будто Библия возникла не в Церкви! Однако у этого кальвинистского теолога читаем: «именно Бог породил (через вдохновение священнописателей) канонические Писания, а отнюдь не Церковь»²²⁵⁰. С ума сойти! А священнописатели, они что, не входили в состав Церкви?! Или они были антицерковными и сектантскими элементами?! Такое впечатление, что протестанты, сами отколовшиеся от Церкви, и в библейских авторах склонны видеть таких же раскольников.. Гайслер настаивает, что позднейшая церковь не является для канона свидетелем-очевидцем, поэтому она только наблюдает и выявляет то свидетельство, которое сохранилось после изначального подтверждения канонических книг.

Это мнение вызывает ряд возражений: во-первых, как было показано выше, свидетельства древности относительно библейского канона не всегда однозначны, - как быть тогда с каноном вообще, какие свидетельства выбирать? Во-вторых, хотя ныне живущие на земле участники Церкви не являются историческими современниками Христа и апостолов, однако, сама Церковь всегда – свидетель и очевидец Христа, иначе она не была бы Церковью. Церковь всегда богодухновенна и всегда в состоянии решить, что канонично, а что – нет. Она непрестанно общается с Богом и потому прошедшие столетия для нее не преграда, - они преодолеваются божественной вечностью, например, в таинстве Евхаристии, т.е. Церковь всегда «современна Христу». Не будем забывать, что у кальвинистов таинство причастия отсутствует, поэтому-то они убеждены, что времена Христа давно позади, и можно только повторять мнения, прозвучавшие много сотен лет тому назад: реформаты не чувствуют себя современниками Христа, Бог для них «не здесь и не сейчас». Но и в этом случае они не очень последовательны: они ведь не просто воспроизводят мнения древности о каноне; среди них они выбирают такие, которые лучше всего соответствуют их пониманию христианства, - «свидетельство Кальвина» оказывается важнее свидетельств современников Христа.

78. Вернемся теперь к схеме Гайслера о каноне. Ее суть ясна, это почти комикс: с одной стороны злобная католическая церковь, которая столетиями по своему произволу меняет канон как ей заблагорассудится; с другой стороны смиренные протестантские овечки, которые послушно следуют за каноном и во всем слушают только Писание, а не дышащего огнем папу. В общем, опять боевик на тему «плохие парни» и «хорошие парни».. По всему видно, что Гайслер пытается четко разделить Бога и Церковь: не Церковь судит о каноне, а Бог, Который его распознает. В этом случае вообще непонятно, зачем тогда Церковь? Если Бог все делает непосредственно, то Он мог бы сообщить содержание канона каждому христианину отдельно, - идея, которая была близка Кальвину (т.н. «свидетельство Святого Духа»). Быть может, в этом настойчивом стремлении отделить Церковь от Бога, или исключить Его из Церкви скрыто внутреннее самоощущение общин реформации? Как бы там ни было, но такое мнение противоречит истине. Бог судит о каноне только через Церковь: в противном случае Он либо сообщал его каждому христианину, либо на землю с небес падала книга, в которой бы утверждался тот или иной канон, либо просто каноничный эк-

земляры Библии. Все три варианта ошибочны, следовательно.. Схема Нормана Гайслера некорректна уже в том, как жестко он противопоставляет Церковь и Писание: для него это две совершенно различных сущности, сама-по-себе-церковь и сама-по-себе-Библия. Да еще Бог, Существующий отдельно от Церкви и от Писания!

Это напоминает кальвинистское восприятие причастия: хлеб отдельно, Тело Христово отдельно, и одно не может присутствовать в другом. Богообщение в Евхаристии исключается; по-видимому, такая же идея присутствует и здесь. На самом же деле, Писание возникает благодаря Богу в Церкви. Рассуждая о каноне, Церковь судит о нем не как о внешней и чуждой сущности, но распознает в нем свое, то, что принадлежит ей и вышло из ее среды. Итак, Писание находится «в» Церкви, а Церковь – в Боге. Взгляд, который Гайслер в данном случае считает правильным, предполагает, что Церковь – слуга канона: это было бы верно, если бы канон был Самим Богом; однако, думать так – значит впадать в очередное идолопоклонство (или «канонопоклонство»). Нет, Церковь служит и поклоняется только Богу. Библейский канон не сошел с неба и не распинался за нас. Нелепо также считать, что Церковь – дитя канона: протестанты с удивительным упрямством повторяют миф о том, что Библия «творит» Церковь, как если бы Библия была самостоятельным свободным существом. Опять мы наблюдаем обожествление Писания. Разве можно говорить, что Церковь – «исполнитель канона»? Церковь исполняет волю Божью. Скажут: а разве воля Божья не содержится в каноне? Конечно, да. Но как быть с теми временами, когда библейского канона не было? Исполняла тогда Церковь волю Божью, или нет? И потом, разве воля Божья осуществляется только через текст Писания? Откуда такое ограничение Его могущества у конфессии, больше других восхваляющих предопределение? Если уж кальвинисты хотят исключить вторичные причины, стоящие между божественной первопричиной и людьми, тогда они должны были бы исключить не только посредничество Церкви, но и посредничество Писания. Тем не менее, посреднические функции Церкви отныне приписываются Библии, но она-то напечатана на бумаге..

В известном смысле, оба взгляда на канон, предложенные Гайслером, верны: Церковь и определяет, и выявляет канон; она и регулирует, и осознает его; она и судья, и свидетель канона. Это верно, если не придерживаться крайних интерпретаций, если не считать, что церковь по своему произволу делает с каноном все, что угодно, или, напротив, канон по своему произволу создает церковь из ничего. Церковь по воле Божьей отделяет истинные книги от неистинных; исходя из Предания, т.е. своей жизни в Боге, она узнает эту жизнь в книгах, которые и составляют Писание. Другое дело, если как Гайслер думать, что канон фактически утверждает сам себя, Писание само себя канонизирует и «заставляет» Церковь признать себя таковым. Эта мифология совершенно неприемлема хотя бы потому, что она противоречит историческим фактам: Гайслер сам упоминает историю утверждения канонических книг, и она, мягко говоря, не совпадает с идеей *немедленного* принятия книг в качестве канонических. Кальвинистский теолог все-таки вынужден признать, что Церковь *судит* о каноне. Он считает, что протестанты судят о нем наподобие суда присяжных, рассматривающих свидетельства, а католики – как судья, решающий, что считать свидетельством. Но здесь нет противоречия: ведь и присяжные отбирают и взвешивают свидетельства, – стало быть, они все равно решают, какое свидетельство истинно, а какое ложно, и поэтому не является таковым. При этом надо помнить, что Церковь должна всегда исполнять волю Бога, а не волю пап, вождей реформации или кого-либо еще, – только мнение всей полноты Церкви играет существенную роль; когда об этом забывают, то возникают те нелепые ошибки в понимании связи между Церковью и Писанием, о которых говорится здесь.

79. В рассуждениях Гайслера о каноне есть еще один интересный аргумент. Понимая, что единого мнения о ветхозаветном каноне у христиан не было, и в него часто входили «апокрифы», он защищает иудейский канон так: «эти книги не были христианскими произведениями. Поэтому решения о них не входят в компетенцию христианской церкви. Это компетенция иудейского сообщества .. которое .. не признало их частью канона»²²⁵¹. При этом христианские суждения о каноне названы им свидетельствами из вторых рук, а иудейские – из первых. Автор признает, что отрицание «апокрифов» иудеями произошло не ранее 90 г., т.е., когда иудейская община окончательно отвергла Христа. Как можно считать компетентными в библейском каноне людей, являвшихся противниками Христа, просто уму непостижимо! А как же Бог, Который решает, что канонично, а что – нет? Бог больше не действует через Свою Церковь? Или речь идет только о церкви кальвинистов? Для православных достаточно того, что эти книги были написаны в ветхозаветной церкви; христианская Церковь является ее истинной преемницей, поэтому вправе судить о каноничности данных произведений. Неужели же Христос не может сообщить Церкви, что канонично в Ветхом Завете, а что – нет?! Опять какие-то кошмарные ограничения могущества Бога.. Получается, Бог продолжает действовать в данном случае через иудеев, отвергших и распявших Его Сына, а через христиан – отказыва-

ется. Причем свидетельство распявших Бога – из первых рук, а свидетельство распятых – из вторых! Не странно ли приписывать Богу путаницу в принципах? Впрочем, протестантизм уже в 16 веке следовал иудейскому канону, и чаще католиков обращался к Ветхому Завету, – поэтому они видели в этом «реиндуизацию» христианства.

К тому же, Гайслер, по-видимому, придерживается принципа политкорректности: об иудеях надо говорить только хорошо, а христиан можно и покритиковать. В этом он не одинок*. Например, современный англиканский библиист Ричард Хейз в своем труде по этике Нового Завета договаривается до удивительных вещей. Скажем, о конфликте ранних христиан с синагогой в Евангелии от Матфея он пишет: «конфликт .. с раввинистическим иудаизмом запечатлел свои шрамы на этом Евангелии – шрамы в виде резкой пророческой критики в адрес книжников и фарисеев. Евангелист не дает нам ключей к пониманию того, как непримиримая враждебность по отношению к традиционным представителям Израиля сочетается с заповедью о любви к врагам»²²⁵². А что, любовь к врагам и их критика, пусть и в резких выражениях, несовместимы? Или речь идет о политкорректной псевдолюбви, когда обо всех нужно говорить «вы просто душка!», хотя на самом деле ты не очень-то их и любишь.. Интересно, а когда Бог называет избранный народ жестоководным (Исх. 32, 9), Он любит его, или нет? Ответ очевиден. А ведь в книгах Ветхого Завета есть и более жесткая критика еврейского народа: в 16-й главе Иезекииля Израиль сравнивается с необузданной блудницей, – что, не очень «либерально» звучит? Во 2-й главе у Иеремии Бог в жестких выражениях критикует отступничество Израиля и его идолопоклонство. Но то, что можно было Богу в Ветхом Завете, оказывается совершенно нельзя в Новом. Новые теологи требуют, чтобы Христос, как и они, был политкорректным. Поэтому нехорошо говорить иудеям «порождения ехиднины»: ах, как обидно! А «необузданная блудница» – нормально!

Хейз идет дальше и в 8-й главе Евангелия от Иоанна видит «парадигму» провокационной и злонамеренной инвективы против евреев»²²⁵³. Более того, он фактически становится на сторону евреев, собравшихся побить Иисуса камнями (Ин. 8, 59), т.к. считает, что Он их спровоцировал. Хейз даже полагает, что эпизо-

* Разумеется, можно написать множество томов о протестантской политкорректности по отношению к иудаизму. Вот еще один классический пример. Американский протестант Филип Янси в своей отнюдь не поверхностной книге об Иисусе утверждает: «В церкви мы повторяли, что верим в Иисуса, Единородного Сына Божия, рожденного от Отца прежде всех веков.. Однако в Символе веры нет ни слова о том, как Иисус рос среди иудеев в маленьком городке Назарет.. Мы, христиане-неевреи, старательно скрываем происхождение Иисуса, да и Его человеческую сущность. Мы присвоили себе Христа – это исторический факт.. Нельзя понять Иисуса в отрыве от Его еврейских корней.. Мне нужно вернуться назад, в прошлое, и представить Иисуса с филистерией на запястье и в пыльных сандалиях // Все пророки учили, что.. Бог не оставил Своей народ. Он придет, и все будет, как в молитве Исайи: «Если бы расторг небеса и сошел! Горы растаяли бы от лица Твоего, от лица Твоего содрогнулись бы народы» (Ис. 64, 1-2). Однако давайте говорить честно. Когда Тот, о Ком рассказывал Иоанн Креститель, пришел, горы не растаяли, а народы не содрогнулись. Иисус не оправдал возложенных на Него надежд. Напротив, вскоре после смерти Иисуса.. Храм был разрушен, и молодая христианская церковь увидела в этом знак того, что завет между Богом и Израилем расторгнут. Начиная со второго века лишь очень немногие иудеи обращаются в христианство. Христиане позаимствовали у иудеев священные книги, назвав их Ветхим Заветом, и отказались от соблюдения большинства традиций. Презираемые церковью, которая винит их в смерти Христа, некоторые иудеи отвечают христианам тем же.. Ярослав Пеликан писал: «Разве возник бы антисемитизм, разве произошло бы столько погромов, разве был бы Освенцим, если бы в каждой христианской церкви, в каждой христианской семье почитали не только Матерь Божию и Царицу Небесную, но и еврейскую девушку Марию.. не только Христа-Вседержителя, но и равви Иешуа-бар-Иосифа, Иисуса из Назарета?» (Янси Ф. Иисус., которого я не знал. - М.: Триада, 2005. - С.48, 52, 55).

Автор еще долго рассуждает в том же духе. Смысл его слов ясен: все христиане виновны перед иудеями; иудеи, если и виновны, то лишь «некоторые», и не так «сильно». Да, в Символе веры нет ни слова о том, как Иисус рос среди иудеев в Назарете, – но ведь об практически ничего нет и в Евангелии. Только Лука кратко касается детства Иисуса, да и то основное внимание уделяет эпизоду с двенадцатилетним Иисусом, происшедшему в Иерусалиме. Символ веры – это краткое изложение основных пунктов догматики, и потому там не может быть таких «частностей», как жизнь Спасителя в Назарете до 30 лет, о которой мы знаем слишком мало. Церковь не «присвоила» себе Христа: просто она неразрывно связана с Ним. Непонятно, как же это христиане 2000 лет старательно скрывают еврейское происхождение Христа и Его человеческую сущность? Разве Символ веры не говорит о Боговоплощении, а христианские догматики не разъясняют достаточно подробно вопрос о приуготовлении еврейского народа к принятию Искуителя, который родится в его среде? Но нет. Янси хочет возвратиться назад, к «Иисусу с филистериями». Да, очень важно осознавать, что Иисус воплотился в еврейском народе и жил на земле, соблюдая его законы. «Еврейские корни» Спасителя помогают нам понять Его изречения. Но Церковь всегда больше интересовала «божественные корни» Господа Иисуса: для христианина важнее знать, что спасение пришло не от филистерий, но от креста, на котором был распят Иисус и от пустой гробницы, возвестившей о Его Воскресении. Что касается «Иисуса, не оправдавшего иудейские надежды», то цитата из Ис. 64, 1-2 не говорит о Христе, она утверждает мощь и величие Яхве, на которые надеется пророк. Когда же Исайя говорит о Спасителе, речь не идет о «таянии гор и содрогании народов»: «Он был презрен и умален пред людьми, мук скорбей и изведаний болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, [что] Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего [было] на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стриженным его безгласен, так Он не отверзал уст Своих» (Ис. 53, 3-7).

Т.е. пророк говорит не о земном триумфе Мессии, но о Его мучениях. Полагаю, Янси слишком хорошо знает Евангелие, и потому не может не понимать: отвержение Христа большинством иудеев связано именно с тем, что они «не так» читали пророков, и потому вычитывали из них лишь «триумфализм» Мессии, но не добровольные страдания за грехи людей. Однако у Янси главенствует «презуппозиция виновности»: после разрушения Иерусалима Церковь увидела, что завет между Богом и Израилем расторгнут, и потому со 2 века иудеи перестали обращаться к Христу. Но знаком «расторжения завета» было уже Распятие: иудеи в массе своей не приняли Христа и, так или иначе, поддержали Его казнь. Это доказывает, что и в 1 веке немногие иудеи обращались в христианство. У Янси иная логика: Церковь, дескать, презирала иудеев, а они «вынуждены» были отвечать тем же. Распятие, видимо, было после «презрения» Церкви. Т.е. именно в Евангелии мы видим «презрение и ненависть» со стороны иудеев: кстати, и злая сказка Талмуда про незаконное рождение Христа, о которой упоминает Янси, содержится в Евангелии (см. Ин. 8, 41). Итак, первична ненависть иудеев, а не христиан. И вообще, Церковь никогда не учила «презрению к иудеям»: отвержение иудаизма – это одно, но к заблуждающимся иудеям возможна только любовь. Конечно, можно и нужно рассуждать о том, почему христиане часто не соответствовали этому идеалу. Но равным образом нужно говорить и о том, почему иудеи часто демонстрировали отнюдь не благостные чувства по отношению к христианам. Что до цитаты из Пеликана (кстати, лютеранина, ставшего православным), то невозможно понять, как почитание не только Богоматери, но и «еврейской девушки Марии», помогло бы избежать Освенцима. Церковь никогда не забывала о еврейских корнях Христа, Его Матери и Его апостолов, но она также всегда понимала, что спасение принес Бог, ставший человеком, а Бог – Один для всех и не имеет национальности. Освенцим устроили не люди, жившие согласно Христу, но «арийские» язычники и богоборцы. Погромы тоже дело рук не истинных христиан, но людей, ослепленных социальной и национальной ненавистью (ее причины – отдельный вопрос). Так что обвинения Церкви в «антисемитизме» в конечном итоге приводят к обвинениям против Евангелия, после чего нельзя оставаться христианином. К счастью, Янси это осознает: «я понял, насколько отличаемся мы от мусульман и иудеев благодаря Иисусу. Богослужение в исламе – это благоговейные молитвы к Всемогущему. Иудеи читают псалмы и Тору и очень красиво поют. Все это есть и в христианском богослужении. Причастие – вот что отличает нас.. Тело Христово – в этом все различия» (там же, С.54). Верно, однако для многих протестантов (особенно американских) причастие – это всего лишь «минималное воспоминание» о Боге, и тогда существенных отличий от иудеев и мусульман нет: формулы разные, но везде приобщаются к Богу только с помощью молитвы. Церковь же навсегда сохранила истину: Бог стал человеком, и мы становимся едиными с Богом Любви в Иисусе Христе, становимся богоносцами в Евхаристии, единотелесными и единокровными Христу богами по благодати – вот чего лишены мусульмане и иудеи..

ды из 8-й главы не имели места в реальности: это всего-навсего «озлобленная реакция» общины Иоанна на евреев, не принявших Христа²²⁵⁴! Но кульминации политкорректные обвинения Хейза достигают вот в чем: «Есть причины опасаться, что теоретическая траектория с исходной точкой в Ин. 8 приводит в Освенцим»²²⁵⁵. Как все-таки агрессивна и глупа политкорректность! Христос называет детьми дьявола не желающих уверовать в Него, а либералы выводят из этого уничтожение евреев нацистскими безбожниками. Можно ли, называя людей «детьми дьявола», любить их? Думаю, да: любить – значит желать им спасения, а для этого нужно указать, от кого спасаться, и к Кому обращаться с молитвой о спасении. Христос сказал иудеям об этом. Но они распяли Его, Бога – это ли не действие сатаны? Но наш Бог молился за Своих врагов на кресте, и не требовал от них политкорректных высказываний, смиренно перенося хуления. Поэтому Его слова – это не путь в Освенцим. Он Сам пережил Освенцим на кресте, и просил Отца простить Своих врагов: это доказывает, что Он – Любовь.

Размышления о «теологии чтения»

Люди читали всегда. Читали даже тогда, когда не было глиняных табличек, рукописных фолиантов, или привычных нам бумажных книг. Читали потому, что постоянно видели перед глазами неповторимую и неисчерпаемую книгу природы. Сравнение мира с книгой присутствовало уже в древности; не умерло оно и сегодня, – в частности, известный аргентинский писатель-модернист Хорхе Луис Борхес часто любил сравнивать вселенную с библиотекой. Так что человек всегда живет в окружении бесчисленных книжных полок. Читать книгу природы – это, очевидно, познавать ее, учиться у нее жизни, и притом жизни истинной. Ибо как познавать, как жить, если не умеешь отличать ложь от истины? Однако люди не просто всегда читали книгу природы: внутреннее чувство постоянно подсказывало им при чтении этих страниц, что за пределами этой книги находится ее автор. Это совершенно ясно уже в райском саду. Не говоря уже о том, что «Творец» по-гречески звучит как «Поэт». Таким образом, люди всю свою историю непрерывно углубляются в поэтическую книгу Создателя, пытаясь уяснить ее смысл. В связи с этим не случайно, что первыми книгами, созданными людьми, были книги, религиозное содержание которых очевидно. Обычно говорится, что первыми книгами у многих народов были записи мифологической тематики, но какая же мифология без религиозных представлений? Читая и перечитывая книгу мира, человечество за словами, написанными на теле природы, прозревало Слово, возвышающееся над всеми записанными словами, Слово, Которым Бог творил мир. Этой мыслью и открывается Евангелие от Иоанна: в начале было Слово (Ин. 1, 1). Затем говорится о том, что это Слово воплотилось: как познать (прочсть) Его? Для этого в Библии предусмотрены две дороги: чтение Библии (и чтение молитв) и таинство причастия Слову-Христу.

Этот первичный мотив приобщения к сакральному слову присущ не только христианской культуре. Ислам, например, не предполагает таинства причастия Аллаху, не предполагает он и воплощения Слова Божьего и распятия, однако Коран у мусульман понимается как нечто большее, чем просто непогрешимый указатель пути к Богу. Богословы ислама говорят о вечности и несотворенности Корана, что прямо указывает на божественный статус Книги. Отсюда и представление о том, что настоящий Коран находится на небе, и только затем ниспадает с него, чтобы быть записанным людьми. Какое-либо творческое участие человека в создании Корана тем самым практически исключается. Современные мусульманские авторы поясняют эту ситуацию еще проще: христиане верят в то, что Бог стал человеком, а мусульмане – в то, что Бог стал книгой, Кораном. Такой взгляд, безусловно, возвышает книгу, но не унижает ли это Бога? Так, или иначе, но чтение Корана в исламе рассматривается как высочайший сакральный акт приобщения к божественному первоисточнику. Читать Коран для мусульманина – это в буквальном смысле слова подниматься до божественных высот.

Христианство не обожествляет Библию (впрочем, с протестантами не все так просто и легко), но придает книге как воплощенной словесной мудрости священное и таинственное звучание. Уже в книге пророка Иеремии написано: «Обретенны слова Твои, и я съел их; и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего» (Иер. 15, 16). Здесь мы впервые в Библии встречаемся с мотивом «поедания слова», что на сакральном языке Библии означает причастие божественной мудрости, чтение Божьего слова, только чтение сверхъестественное, мистическое: чтение божественного наполняет божественным. Чтение Писания в своей святости приближается здесь к причастию Тела и Крови Слова-Христа в таинстве Церкви. Аналогичный мотив мы видим и в эпизоде с призванием пророка Иезекииля: «И сказал мне: сын человеческий! Съешь, что перед тобою, съешь этот свиток, и иди, говори дому Израилеву» (Иез. 3, 1). Здесь книга

понимается как духовная пища, духовная в самом высоком смысле слова. В последний раз такой мотив мы находим на апокалиптических страницах Откровения Иоанна Богослова: «И взял я книжку из руки Ангела, и съел ее; и она в устах моих была сладка, как мед; когда же съел ее, то горько стало во чреве моем» (Отк. 10, 10). Божественная премудрость, как видим, может быть не только сладкой, но и горькой, ибо в ней возвещаются страдания человеческие. Мотив сладкой и одновременно горькой премудрости запечатлен в 20-й главе Апокалипсиса: «И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими» (Отк. 20, 12). Таким образом, даже Страшный Суд сравнивается в Библии с чтением книг, и эти книги несут сладкую весть спасенным, и горькую – осужденным. Здесь прочтение книг – это не просто познание, но и управление судьбами всего мира. Каждый вечер православные читают молитву св. Иоанна Златоуста: «Господи Иисусе Христе, напиши мя раба Твоего в книзе животней». Как записано Богом, так и будет. Что Он прочитает в этой книге на Суде, так и произойдет. Однако Он предопределил спасти нас в согласии с нашей свободой, и потому может внести изменения в Свою книгу. Чтение божественных книг преображает мир.

Рассуждая о чтении сакральных текстов, необходимо понимать, что здесь имеет место парадокс: с одной стороны, не причастный Богу не может должным образом прочесть (т.е. понять) такой текст, а с другой, – именно чтение этого текста приобщает к Богу. С библейской точки зрения, только чистым сердцем дано уразуметь истинные глубины божественного, заключенные в Библии. Подобная чистота сердца дается жизнью во Христе. Возникает вопрос: а как быть с обычными, «земными» книгами? Насколько вышеприведенные рассуждения верны относительно «несакральных» книг? Конечно, рассуждать о чтении обычных книг подобным образом было бы не совсем правильным. Тем не менее, в средние века было естественным думать, что одни книги ведут к Богу, и тогда к ним в той или иной степени применимы представления о сакральном статусе чтения; другие же книги отвращают от Бога, читать их не следует, поскольку в противном случае человек приобщает к враждебному всем людям духу, – дьявольскому. Однако для человека благочестивого даже чтение отвратительных книг может иметь спасительный характер, ибо, отвращаясь от зла, содержащегося в них, он все равно пребывает с Богом. Чтение таких книг позволяет лучше познать глубину человеческого падения, а это приводит нас к большему пониманию неизмеримости божественного милосердия. В конце концов, для чистого все чисто.

В конце 18 века немецкий романтический поэт Новалис говорил: «Для благочестивого человека всякая вещь может стать святыней .. если дух освящает, то каждая настоящая книга становится Библией»²²⁵⁶. Тут опять всплывает на поверхность христианская мысль: для чистого духом в каждой книге видится присутствие Божие, и чтение книг сводится к чтению Писания. Даже если в книге отсутствует Бог, то само это отсутствие толкает дух к Нему. Но насколько чистым духом нужно для этого обладать! Что же делать тем, дух которых не настолько прозрачен для небес? Вплоть до исхода средних веков, книги читало явное меньшинство. Почти все люди были малограмотны или безграмотны, да и, кроме того, книги мог достать не каждый, поскольку они стоили целое состояние. Человек средних веков в своей массе не читал книгу, но слышал чтение Книги книг во время службы в церкви. Все изменилось в 15 веке, когда Гуттенберг изобрел книгопечатание. Книг сразу стало заметно больше, и, в конце концов, они стали доступными чуть ли не каждому человеку. Нас интересует, что изменилось в восприятии книжного пространства, в чтении книг. Канадский культуролог Маршалл Мак-Люэн видит в изобретении книгопечатания тектонический сдвиг. Для него печатная книга неизбежно означает процесс десакрализации, т.е. разрушение прежнего «книго-пространства». По его мнению, «книгопечатание как горячее средство коммуникации позволило людям впервые увидеть язык, на котором они говорят, и тем самым визуализировать свое национальное единство посредством единства языкового .. С национализмом гомогенных носителей .. языка неразрывно связан и индивидуализм .. Визуально однородная масса состоит из индивидов в совершенно новом субъективном смысле. Буйе указывает на средневековый переход от объективного к субъективному благочестию: «..единство с Богом все более начинает мыслиться не в плане всей церкви, а в плане индивидуальной души»²²⁵⁷.

Издание Священного Писания с появлением типографий становится очень много, и подобные тиражирование и воспроизводимость уже снижают сакральный статус Библии. Сегодня нередко можно прочитать, что технический прогресс, делая «духовное» все более доступным, предоставляет нам «медвежью услугу»: еще недавно паломничество занимало дни, недели и месяцы, а теперь часы и максимум несколько дней; разумеется, это практически уничтожает духовную жертву, и все более превращает паломничество в развлечение и туризм; человек, желающий сегодня послушать Баха, не затрачивает почти никаких материальных, а

часто и духовных усилий, - все сочинения Баха ныне существуют в электронном виде, и всегда в наличии только для вас; не нужно идти в лютеранскую кирху или католический храм, или куда-то, где есть орган. Такая ситуация значительно больше замыкает человека на себе самом, не требует от него отказа от собственной греховности, и, тем самым, невольно увеличивает развращенность, придавая ей «утонченно-духовный» характер. Конечно, никто не зовет здесь к полному отказу от техники и к уходу в очередные «леса и пустыни». Речь только о том, как оставаться христианином в новую эпоху «всеобщего комфорта и доступности». Вот и Писание с появлением книгопечатания становится все более доступным, но доступным для кого? Для всех, кому не лень. И трактовать его начинают, кто пополю. Отсюда чтение Библии с небес нисходит на землю. Лидер немецких протестантов Лютер разрешает всем прихожанам читать и трактовать Библию. Здесь причастность Богу как условие чтения Книги книг постепенно утрачивается: Библию можно читать так же, как читают и все остальные книги. Тогда и «обычные книги» перестают рассматриваться как отражение Первокниги. В традиционном богослужении вся Церковь собирается вокруг чтения Писания на литургию. Отныне каждый читает печатную Библию у себя дома, что очень ясно осознано в протестантской религиозности. Из собственности Церкви (которая, при правильном понимании Церкви совпадает с собственностью Божьей) Библия становится частной собственностью каждого. Это не может не разрушать Церковь.

Отсюда и упразднение таинств в общинах реформации: Библию еще можно напечатать в типографии, но таинства (крещение, причастие) нельзя воспроизвести таким же механическим путем, ибо благодать не размножается в типографии. Поэтому и от таинств в этих общинах остаются лишь внешние механические действия (обряды), но не сверхъестественное воздействие Бога. Нечто подобное можно сказать и о печатании Библии: напечатанное Писание – это Писание, вырванное из-под власти Церкви, ставшее средством утверждения собственной индивидуальности. Протестанты часто говорят о чтении Библии как о единственном средстве причастия Богу, но их индивидуализм предполагает, что каждый приобщается Богу в одиночку, и тем самым истинное общение Церкви со Спасителем распадается на множество частных, искаженных «общений». Опасность такого распада сакрального пространства библейских книг осознавалась критиками протестантизма еще в 16 веке. Мученик католической церкви и автор «Утопии» Томас Мор, опровергая в своем письме заблуждения протестанта Джона Фрита, писал: «Если бы он сказал, что слова Христа, кроме буквального, могут иметь и аллегорический смысл, я бы с этим согласился .. таким образом мы приходим к постижению духовного смысла слов, помимо того явного, который первично подразумевают буквы. Но, с другой стороны, поскольку некоторые слова Писания могут быть поняты только как аллегория, то на этом основании перетолковывать как аллерию истинный буквальный смысл Писания, как это он делает, есть ошибка. Если действовать таким образом, то Писание .. может утратить силу своего воздействия»²²⁵⁸. История развития западного христианства показала, что опасения Мора были не напрасными.. Мак-Люэн видит в этом новое видение Писания в печатную эпоху: «Фрит воспринимает все Писание как непрерывное, лишённое различий гомогенное пространство, т.е. именно так, как оно представлено в новой живописи. По-видимому, новая гомогенность печатной страницы стимулировала, с одной стороны, бессознательную веру в действенность печатной Библии даже в большей степени, чем авторитет устной церковной традиции, а с другой – потребность в ее рациональном критическом изучении. Дело обстояло так, словно печатный текст благодаря свойству точной воспроизводимости обладал гипнотической властью, создававшей впечатление независимости книги от человека»²²⁵⁹.

Беда этой эпохи в том и состояла, что перестали четко различать букву и дух, поэтому наивно полагали, что, воспроизводя печатную букву Библии, воспроизводят и ее дух. Спустя 500 лет не так просто понять, откуда взялась эта волшебная вера в магическую действенность произведений печатного станка. Понятно только одно: вера в действенность механического распространяется и на прочтение Библии*. Ищут волшебный ключ, мгновенно открывающий все замки естественным и рациональным образом, например: все Писание должно трактоваться буквально – а как еще должны рассуждать люди, замороженные печатными буквами? Иногда думаешь, что именно такой буквализм породил своеобразное «причастие Писанию» у протестантов: «съедание книги» в Апокалипсисе как мистическое приобщение к божественной

* Поэтому верно следующее замечание: «...образ искусственной вещи.. механизма противопоставлялся протестантизмом 17 века явлениям живой природы как выражение высшей духовности в противоположность ветхой «душевности» (Косарева Л.М. Генезис научной картины мира. - М.: ИНИОН, 1985. - С.65). Т.е. творение человека противопоставляется природе как творению Бога – здесь уже виден антропоцентризм, противопоставление себя – Богу. Думается, истоки такого отношения – в печатной Библии, появившейся на свет с помощью «механизма». Эта «механистичность» противопоставляется католической рукописной Библии, обросшей неправильным преданием. Духовность печатного механизма, дарующего непогрешимую Библию, превозносится над «живой и природной» Библией Церкви, в которой протестантское сознание видит «ветхость» и «испорченность». «Механистичный человек» реформации побеждает живого человека Церкви. «Механические» и «номинальные» святые протестантизма вытесняют настоящих святых христианства. Библию печатают в типографии; так же «печатают» и протестантское человечество, что особенно видно в американском протестантизме, все более превращая его в обезличенный автомат; предопределение тоже склонно относиться к человеку как автомату, но не личности; реформация и ее механистический пафос открыли клонирование раньше клонирования: чем больше сектантства в ней, тем больше этого духа, - «ксерокопии» духовного уничтожают истинный Дух.

мудрости, в печатный век превратилось при буквальном толковании чуть ли не в настоящее поедание бумажных страниц Библии, - читают Библию, и думают, что от этого автоматически Бог прямо с ее страниц оказывается внутри читающей души, - если Бог внутри бумаги и печатных знаков, то, видимо, придется «есть» Писание?! Этим, однако, Писание можно уничтожить.. О разложении Библии в протестантских сердцах можно говорить очень долго.. При этом само Писание, как известно, предупреждает о том, что буква убивает, а животворит дух. Времена реформации ждут животворения от буквы, а получают только хаос смерти. Можно вспомнить, как Иосиф Бродский говорил, что он предпочитает писать стихи на бумаге, но не печатать их на машинке, ибо тогда возникает иллюзия, что получилось то, что давно не получалось: такова магия напечатанного. У протестантов это ощущение существует уже несколько столетий: напечатанное Писание – это и есть то, что «получилось» в то время, когда у других ничего «не получается».

Рукописные Библии католиков кажутся сомнительными из-за ошибок переписчиков, - они ведь не предохранили от искажения католическую традицию; это же касается и устного предания, которое легко может превратиться в «испорченный телефон»; то ли дело Библия напечатанная, где фактор людского субъективизма почти что исключен, - протестантам кажется, что это и есть сфера божественного, на которую не влияют человеческие мнения. Увы, здесь не понимают, что Предание Церкви – в богообщении, в Духе Святом, а не просто в «рукописном» и «устном». Точная воспроизводимость печатного библейского текста не предохраняет от духовных ошибок: как характерна эта вера реформаторов в том, что отсутствие типографских ошибок гарантирует и отсутствие вероучительных искажений! И потому порой кажется, что весь протестантизм – это одна большая опечатка, но сделанная не на бумажных страницах, а в духе, мутация христианской духовности, т.е. ересь – мистическая опечатка в Предании, в опыте общения с Христом, которое неизбежно заполняется собственным субъективизмом, произволом. Протестантам казалось, что католическую церковь оставила благодать, - стало быть, она улетучилась из рукописных Библий и остальных духовных книг; печатная Библия представлялась такому сознанию единственным средством защитить церковь от «исчезновения благодати»: как будто печатные буквы могут удержать благодать Божью! В этом случае печатное Писание призвано как бы «удержать» Христа в церкви, чтобы Он не покинул ее, как Он покинул «папистскую церковь». Отсюда и все тенденции к обожествлению Библии, на которую переносятся те чувства, что католики испытывают к папе: пусть все ошибаются, но папа безошибочен; у протестантов безошибочна Библия, и она вместо Христа должна вести церковь ко спасению. Забывают, что Библия безошибочно указывает путь только для тех, кто испытывает истинное общение с Господом. Иначе можно легко утонуть в адской бездне «буквализма» или «символизма» толкований..

Тезис об абсолютном буквализме Писания у протестантов, легко оборачивается в атеистическую эпоху своим антитезисом: все Писание аллегорично и «мифологично». В средние века за буквой Писания пытались узреть истинный смысл, который далеко не всегда совпадает с буквой, и уразумение которого дается пребыванием с Творцом Писания: так читали Писание. Теперь же в букве видят тождество духу, и потому нет нужды из всех сил стремиться соотносить свою жизнь с Богом: эти желания постепенно погаснут в человечестве. Раз опыт божественного отныне не нужен для прочтения Библии, то на смену ему тут же приходит человеческий опыт. К чтению Библии применяются приемы литературной критики, которую со временем стали именовать библейской критикой. Сегодня не может не быть очевидным тот факт, что такое чтение разрушает Писание, но не только его, а и любую книгу. Поэтому не стоит удивляться таким, например, трактовкам Писания: «Песнь Песней описывает любовников, сексуально наслаждающихся друг другом в саду. Они не стыдятся»²²⁶⁰. Да, протестантские авторы этих слов действительно не стыдятся, коль скоро приписывают Библии такой смысл. Интересно, стыдились бы они, вынося на публичное обсуждение собственные сексуальные действия в саду?! Такие интерпретации возможны только при утрате божественного. Бог застал протестантов в райском саду, но они и там способны думать только о наслаждении в свете собственной «оправданности». При этом они по-прежнему не стыдятся..

В современную эпоху анализ Библии сменился литературоведением. Такое прочитывание текста порождает определенные проблемы именно из-за утраты священного измерения. Можно сколь угодно долго посвящать свои литературоведческие изыскания творчеству Достоевского, например. Но если ты никогда в жизни не испытал «опыта Достоевского», буквально не живешь в его мире, то какова цена подобных исследований? Сегодня основательно забыто, что за буквой скрыт дух, причем этот дух позволяют раскрыть не столько научные приемы (хотя их никто не отрицает), сколько приобщение духу автора. Нет, я не призываю к коллективному спиритическому сеансу для общения с духом Достоевского. Также, для ознакомления с опытом Достоевского я не зову к убийству старушек, собственного отца, или к проигрышу огромных сумм в казино. Однако, если Федор Михайлович счел нужным написать о борьбе Бога и

дьявола в сердцах людей, то люди, не пережившие этого опыта, мало что могут сказать о его творчестве. А истинное понимание смысла этой вселенской борьбы добра и зла как раз и запечатлено в Книге книг и в универсальном опыте Церкви. Иначе получается навязывание русскому писателю собственных мифологем, как, например, в статье Фрейда «Достоевский и отцеубийство», или у марксистских авторов, во всем видящих эксплуатацию и классовую борьбу. Повторюсь, это не означает, что «светское» литературоведение не имеет никакого смысла; скорее, это значит, что подобное отношение к творчеству Достоевского (и не только его) не касается подлинных глубин, метафизической бездны, если игнорирует сакральное.

Мак-Люэн пытается проследить непосредственное влияние печатного текста на устранение традиционной сакральности слова. Одна из глав его книги сформулирована в виде следующего вопроса: «насколько тиражированный печатный текст сумел заменить тайную исповедь?»²²⁶¹. Ответ очевиден для автора, да и для многих: «исповедь как форма частного самоосуждения превратилась в форму публичного разоблачения других»²²⁶². Т.е. личный текст, вынесенный на тайный суд Церкви с тем, чтобы превратиться в текст прощения, произносимый от лица Бога, теперь заменяется текстом, где все перевернуто с сатанинской последовательностью; отныне торжествует антиисповедь, смысл которой в том, чтобы не раскаиваться самому, но обличать других, заставляя их оправдываться. Отсюда новый феномен в печатную эпоху: наряду с книгой появляется газета, которая постепенно затмевает ее. Еще бы: газета в отличие от книги ежедневна, и позволяет каждые сутки смотреть в замочную скважину, осуждая при этом грехи других, и чувствуя себя обладателем некоей тайны, что так возвышает над остальными. В Библии грехи обличают Бог или Его святые, а здесь – грешники самовольно берут на себя функцию обличать всех и вся. Не раз уже отмечалось, что журналисты сегодня с успехом заменили религиозных пророков древности: только пророкам для вдохновения нужен был Бог, а журналистам хватает собственных страстей.

Тайная исповедь призвана преображать человеческое бытие, вводя его в атмосферу божественной любви. Газете нужно вскрывать изнутри человеческое существование, осуществляя философию «грязного белья», кухонных сплетен. Кто-то из писателей 19 века назвал чтение утренней газеты молитвой современного человека. Так было: текст молитвы читают Богу, чтобы спасти себя и других; текст газеты читают себе, чтобы не думать о спасении себя и других, чтобы развлечься в океане информации. К тому же, газета чаще всего не предполагает ничего, кроме буквального смысла, и требует все меньше и меньше духовного напряжения для ее понимания. Газета на удивление «не сакральна»: только представьте, что Библия была бы издана в виде газеты, - как это было бы ужасно! Это было бы неприятно даже брать в руки.. Сегодня газету заменил Интернет. Изменилась и сама книга, приобретя призрачную плоть электронных очертаний. Наряду с этим обрела зримые черты и аудиокнига. В средние века человек слушал на литургии чтение Библии, чтобы придти в божественное присутствие. Сегодня человек слушает чтение книги (скорее всего, это не Библия), чтобы погрузиться в собственные мысли, и не думать о Боге или чем-либо «метафизическом». Другой вариант приобщения к аудиокниге – не думать вообще ни о чем, не быть в зависимости от книги, как это было в печатном варианте, когда она все-таки привязывала к себе, не выходит за пределы себя, но возвратиться в собственную утробу, где часто - ад. Т.е. в прежнюю эпоху погружение в чтение Библии преследовало цель сделать человека богоподобным. Век печати старался разрушить эту цель, но не вполне удачно; электронный век стремится сделать человека все менее «человекоподобным».

Герой романа Виктора Гюго «Собор Парижской Богоматери» Клод Фролло как-то сказал: это убьет то. Подразумевалось, что печатная книга убьет храм как источник божественных знаний, причастие несотворенной премудрости уступит место мудрости, созданной человеком только для себя. Сегодня мы наблюдаем следующий этап этого процесса десакрализации: компьютер убивает книгу. В настоящее время «читать с экрана» становится все более привычно, чем «читать с листа». Это означает, что ощущения от чтения книг стали иными. Книга стала значительно более «бесплотной». Уменьшение толщины страниц отражает уменьшение духовной глубины: не всегда это касается самих книг, но, скорее, их восприятия. Рукописная книга оставляла ощущение духовной мощи, таинственной недосказанности, - было ясно, что ключ к ней не в ней самой, но за ее пределами, - в божественной трансцендентности. Библейская рукопись – воплощенный призыв к божественному. В рукописной Библии чувствовалась мистическая душа; в изобильных зигзагах рукописной плоти ощущалось изливание благодати, пророческое воспарение над бездной мира. Но вот появился типографский шрифт, - и повяло новым духом. Новые очертания букв оставляют ощущение законченности, завершенности. В них не чувствуется «прыжка в сверхъестественное». Напротив, явственно стремление оторваться от небес, «законсервировать» божественное в тексте, поймать, уловить благодать при помощи новой технологии.

Свинцовая сущность новых букв пытается удержать трансцендентное в собственной конфигурации, не выпустить его из бумажного пространства. По этому поводу Мак-Люэн приводит такую цитату: «Когда слова обретают письменную форму, они .. становятся частью визуального мира .. они становятся статическими вещами и как таковые теряют динамизм, присущий звучащему слову вообще .. они почти полностью утрачивают элемент личной обращенности»²²⁶³. Но рукописная традиция, при всех недостатках, еще хранит божественную динамику и личную обращенность, - потому так таинственно-торжественно литургическое чтение Писания в храме; в то же время печатный текст уже статичен и потому «замораживает» мистическое. Плотность книги в этот век уменьшается, как уменьшается и плотность храмового тела протестантских церквей. Средневековые храмы воспаряют к Богу – они рукописны; протестанты снижают эту «воспаренность», а затем и вовсе уничтожают ее, превращая храм в механическое здание, ничем не напоминающее что-либо «сакральное». Это – явный аналог печатной Библии. Электронная книга полупризрачна, что символизирует почти полное отсутствие в храме в нынешнем мире. Таинственность окончательно покидает книгу, как ранее таинства покинули протестантское богослужение. Из книги уходит душа, поскольку у нее почти нет тела; это у же не просто статичность, а сверхстатичность; печатная книга еще должна была развивать динамизм индивида, но теперь ее электронная версия призвана окольцевать личность своей статикой, не дать ей сдвинуться с места и броситься к Богу, замкнуть ее в своем одиночестве, и, следовательно, нивелировать личность совсем. Прежние варианты книги, пусть и в разной степени, воплощали присутствие; сегодня электронные издания воплощают черную дыру отсутствия, в которую они зовут читающего.

Таким образом, чтение радикально изменилось со времен рукописных книг. Тогда речь могла идти о мистическом, душеспасительном чтении, что метафорически выражалось в «съедании сакральной книги». Печатные книги читались более рационально, удовлетворяя различные потребности человечества. Ныне электронные, да и печатные книги чаще всего проглатываются – это fast-food, книги от Мак-Дональдса. Это распространяется и на библейские издания: все больше можно видеть Библии, которые уже на уровне шрифта и обложки ничем не напоминают что-либо священное. Возразят: форма не главное, главное - содержание; кто же спорит! Вот только отказ от сакральной формы у наследников реформации очень часто приводит к отказу и от сакрального содержания. Здесь побеждает все та же идея доступности, захватившая мир в эпоху печати. Распространилась эта идея и на переводы Писания. Достаточно привести для примера Good News Bible - один из тех переводов, где стремление «секуляризировать» Библию доходит порой до крайних пределов. Видимо, предполагается, чтобы, читая Библию, человек не «напрягался», и видел в ней текст, наподобие газетных или телевизионных сообщений. В данном случае печатная Библия нисходит до уровня тинэйджеров: пусть примитивно, зато доходит до каждого, и легко «проглатывается» - так американские евангелики всегда оправдывают собственную бездарность. Все-таки печатная книга часто была призвана возвышать человека, пусть и не в божественном плане. Нередко предполагалась более или менее достойная цель написания и распространения данной книги. Она еще куда-то звала. Но вот мы видим, что книга большей частью снизилась до уровня самой серой массы: такие книги имеют быстрорастворимый вкус, - никто не может внятно объяснить, что в них нравится, и никто не будет читать их во второй раз; однако они оставляют ощущение, что нечто прочитано, и ты как будто обретаешь иллюзию чего-то важного и необходимого, т.е. ощущения жвачки для скота, единственное предназначение которой – набить желудок, и быть извергнутой вон. Такие книги никуда не зовут, и потому читать их очень удобно – для этого можно не вставать с дивана или со стула.

Я не думаю, что бумажную книгу так скоро похоронят. Ведь остались же храмы после появления печатной книги. Остались, только люди со временем стали реже их посещать, да и ощущения сакральности поубавилось; возникло все большее дистанцирование от божественного присутствия; так и печатная книга постепенно оттесняется на второй план, - уменьшаются тиражи книг (хотя общий тираж вряд ли), люди все меньше читают. Человек пожирает электронные книги, или, быть может, они пожирают его, превращая в свой образ и подобие. Проблема не только в том, что люди меньше читают «хорошие книги»; увы, но сегодня, даже читая Достоевского, человек все менее склонен изменять собственное бытие в том направлении, которое русскому писателю представлялось истинным – в направлении Христа. В век реформации таинства перестали быть таинствами, храмы – храмами, а сегодня книга перестает быть книгой, и чтение – чтением. Читают не для того, чтобы что-то прочесть в своей душе, но чтобы уничтожить такое чтение. Это означает, что приближается последнее чтение в жизни нынешнего человечества – чтение книг Суда в Апокалипсисе.

Бизнес в религии американского протестантизма

Заголовок данной статьи, естественно, может вызвать вопрос: как это может быть бизнес в религии? Казалось бы, прописной истиной любого учебника по истории религии является та, согласно которой любая религия требует как минимум отказа от значительной части земных удовольствий. Стало быть, если бизнес и религия и совместимы, то с серьезными ограничениями, которые налагает религия. Но уж бизнес в религии, - это кажется чем-то трудно вообразимым. Если читателю показалось, что речь пойдет о нечистоплотном поведении служителей церкви, которые занимаются бизнесом, то спешу его успокоить: не об этом. Суть в другом: бизнес действительно может существовать в религии, если религия эта специфическая. Мы имеем в виду мир американского евангелизма. Спросим себя: возможен ли бизнес без рекламы? Очевидно, нет. Допустима ли реклама в религии? Наверно, многие ответят отрицательно. Вот если проповедь – это другое дело, а реклама.. Ну, нельзя же, в самом деле, проповедовать спасение во Христе на манер стирального порошка, который мгновенно и без единого усилия отстирает всю Вашу грязь (грехи)?!

Вот свежий пример из разряда «под ногами» (точнее, под руками). Сразу после Нового года нахожу в почтовом ящике очередной рекламный листок. На 1-й странице – золотая маска Тутанхамона, над которой крупными буквами написано: «ТАЙНЫ ДРЕВНИХ ПРЕДСКАЗАНИЙ». Ниже сказано, что эти тайны вам раскроют в ДК БМЗ. Оказывается, уже миллионы людей посетили эту «программу» в России и за рубежом (конечно, эту информацию трудно проверить). Первая мысль: опять оккультисты разбушевались, и сейчас на сцену снова ползут экстрасенсы-целители-чудотворцы-ясновидящие и прочая астрально-эфирно-кармическая публика. Однако на следующей странице нас поздравляют с Рождеством Христовым, - стало быть, не совсем экстрасенсы, хотя они и могут использовать христианство в своих целях.. Дальше – еще яснее: «телекомпания «Три ангела» и Заокская Духовная Академия приглашают Вас изучить древние пророчества». Тут понимаешь: нет, это совсем не экстрасенсы. Судя по «трем ангелам» и особенно по «заокской академии», нас приглашают старые знакомые из числа адвентистов седьмого дня. К сожалению, прямо об этом не сказано, а подавляющее большинство наших сограждан ничего не знают о «заокской академии» и ее связи с адвентистами. Получается недоговоренность, которой так много в протестантских листовках разных исповеданий.

Стоит ли снова и снова говорить о том, что неполная информация несет в себе ложь? Почему бы уважаемым адвентистам на первой же странице в самом верху крупными буквами не написать: церковь христиан адвентистов седьмого дня приглашает вас узнать все пророческие тайны? К чему все эти «шифровки» и как это соотносится с заповедью «не лжесвидетельствуй»? Не нужно быть особенно проницательным человеком, чтобы понять: причем здесь заповеди, когда речь идет о мире рекламы, и люди должны поступать по ее законам, а не по закону Бога? Вот и в данной листовке вам предлагают Библию и учебное пособие в подарок; по ходу текста читаешь надписи крупными буквами на ярком фоне, - «ВЫ БУДЕТЕ УДИВЛЕННЫ», «ПРИХОДИТЕ ВСЕЙ СЕМЬЕЙ», «ВАШИХ ДРУЗЕЙ ЭТО ЗАИНТЕРЕСУЕТ». Что же, обычный рекламный слоган, - что-то вроде «наши цены Вас приятно удивят». Конечно, бессмысленно задаваться вопросом, откуда у авторов рекламы непреходящая уверенность в том, что они непременно вызовут у нас удивление и ЭТО заинтересует наших друзей; моих друзей, адвентистское ЭТО совершенно не интересует, но это уж кому как.. Впрочем, реклама не может не быть навязчивой и наглой.. В общем, почти по Бродскому: «Куда ни странствуй, / всюду жестокость и тупость воскликнут: «Здравствуй, / вот и мы!»²²⁶⁴. Все то же самое, за исключением жестокости.. А между тем адвентистская реклама манит привлекательными заголовками: «узнайте правду о пришельцах из космоса, которые спустились на Землю в древности и сегодня незримо обитают среди нас»; т.е. мы рыцари-джедаи, борцы со злом, мы темную силу завяжем узлом! Кто же спорит, что адвентистская эсхатология действительно напоминает сюжеты «звездных войн»..

На последней странице нас продолжают увещевать: «Вы соприкоснетесь с неизведанным и таинственным». Сколько же в адвентизме неизведанного, а уж всей тайн достопочтенной Елены Уайт (главный богослов адвентизма, полное собрание сочинений которой насчитывает 98 томов) не перечесать.. Все-таки как важна точность: «вы изучите более 100 самых интересных и актуальных предсказаний»; разумеется, книжные магазины сегодня пестрят книгами вроде «100 катастроф», «100 загадок истории», «100 знаменитых женщин» и т.д., так что дух времени здесь уловлен правильно, - 100 предсказаний, тщательно отобранных адвентистами. Тут еще нам обещают «более 3000 слайдов на экране», - видимо, это число призвано поразить воображение обывателя, как его поражает тот факт, что новый телевизор способен воспроизвести

сотни миллионов цветов.. А листовка продолжает бесноваться: «как отложить свои похороны минимум на 20 лет», «загадочный антихрист. Кто он?». Последнее очень похоже на рекламу.. Что же касается первого, то, надо полагать, адвентистская «санитарная реформа» (пищевые ограничения вроде неприятия чая) поможет вам жить на десятки лет дольше. А то как же, - не пьешь чай, и жизнь бьет ключом.. Хотя и не видно, чтобы адвентисты жили значительно дольше остальных людей, но звучит привлекательно и, в духе века, материалистично. Ведь сегодня все так хотят продлить свое физическое существование, - а с Богом оно, или без Бога, - не так уж важно.. Правда, Христос ничего не говорит о том, что благодаря Евангелию мы станем жить на 20 лет дольше: и Он Сам, и его апостолы жили на земле не дольше остальных. Христос обещает не продление жизни земной, но жизнь вечную. Однако у адвентистов с вечной жизнью как-то не ладится, - и душа у них смертна, и Бог уничтожает грешников; что же до праведников, то их вечная жизнь в описании адвентистов слишком «приземленная», - не сразу и поймешь, то ли это вечное и нетленное, радостное сияние с Христом, то ли коммунистический рай, то ли суетное существование Агасфера..

Напоследок нам предлагают «уникальную музыкальную программу», - вот уж не знал, что у адвентистов есть «уникальная музыка»: это эстрадные номера на манер «фабрики звезд», что ли, - шедевры типа «счастлива я, Бог любит меня / Бог любит меня, и счастлива я»? Но чтобы счастье было совсем полным, вам обещают «специальное свидетельство по окончании программы», - видимо, это будет сразу «свидетельство о спасении».. Последняя строчка на последней, четвертой странице таит сюрприз: на ней очень мелкими буквами (самими мелкими в этой рекламной листовке) написано, что организатор данного мероприятия – церковь адвентистов. Т.е. полная информация все же предоставлена, но как! Шрифт такой мелкий, что не сразу и прочтешь: нужно ближе поднести листок к глазам.. Очень похоже на рекламное «кидалово», - сначала вам крупными буквами гарантируют выигрыш несметных богатств, а потом, где-нибудь на задворках, очень мелко написано, что предварительно вы обязаны внести некоторую сумму.. Напрашивается вопрос: почему адвентисты так утаивают правду о себе в своей же рекламе?

Конечно, бизнес – это не только реклама. Это еще и дух. Макс Вебер любил подчеркивать, насколько кальвинистский дух способствовал процветанию капитализма. Можно долго спорить долго о том, присутствует ли у самого Кальвина проповедь обогащения в рамках религии. Одно несомненно: в кальвинизме уже в XVII веке побеждает позиция, согласно которой, если твой бизнес пошел лучше, то это знак того, что Бог тебе благоволит. Надо полагать, у российских олигархов с Божьим благословением все в порядке.. Так, или иначе, но американская цивилизация проросла именно на почве вышеупомянутой кальвинистской этики. Сегодня это приводит к удивительным последствиям. Передо мной небольшая книга американского пятидесятника Дэвида Тинни с предисловием лидера украинских пятидесятников Сандея Аделаджи. Напомню, что последний являлся (а, быть может, и является) советником экс-премьер-министра и экс-кандидата в президенты Украины Юлии Тимошенко..

А теперь о кальвинистском духе. Вот характерная цитата из мистера Тинни: «Я прихожу к выводу, что Бог – капиталист. Да, Он капиталист, потому что суть капитализма в том, чтобы работать на себя и получать благословения за свой труд»²²⁶⁵. Читаешь эту фразу и недоумеваешь. Разве Бог работает на Себя? Мне всегда казалось, что христианство придерживается жертвенного понимания Бога, согласно которому Бог есть любовь, и потому Он работает ради других, отдает Себя им. В связи с этим христиане верят, что Бог стал человеком в лице Иисуса Христа и пожертвовал Своей жизнью ради спасения людей. Неужто и на кресте Бог работал на Себя?! Что касается благословений, то, действительно, в христианстве множество примеров, когда люди получали благодать от Бога за свой труд. Но Бог – полнота бытия и ни в чем не имеет недостатка: какие же благословения может получать за свой труд Бог?! От людей Он может получать разве что хвалу (хотя и не нуждается в ней), но чаще, увы, получает проклятия.. В любом случае, данные слова американского протестанта смущают. Разумеется, работа у людей предполагает и элемент работы на себя. Но это все же не главное, иначе получается чистый эгоизм: его действительно слишком много именно при капитализме. Жертвенный характер христианской этики говорит в первую очередь о любви к другому, а не о себялюбии. У Тинни акцент смещен на самоудовлетворение.. И потом, как-то слишком прагматично звучат слова о том, что работать нужно только ради благословений. Для христианства важен не этот прагматистский мотив, но работа ради любви к Богу и людям.

Неудивительно, что Тинни тут же начинает говорить о том, как хорош капитализм с его экономикой²²⁶⁶. Очевидно, что для него, как и для многих протестантов, «прелести» американской экономики служат знаком того, что американский протестантизм является религией истины. Интересно, почему никто не спрашивает: неужели экономика древнего Израиля времен Иисуса Христа была эффективной? Столетиями христиане не считали развитие экономики признаком истинности собственного духовного пути: Богу бо-

гово, а кесарю – кесарево. Но сегодня времена иные: правильная экономика – правильный дух. Вот только где в Евангелии про это написано? Впрочем, трактовка Евангелия у Тинни своеобразная, как и у многих пятидесятников. Вот, например, как он трактует известное из Евангелия насыщение пятью хлебами пяти тысяч человек: «Служение Иисуса было богатым .. Помните умножение хлебов? Там собралось 5000 человек. Иисус сказал: «накормите их». Ученики ответили: «Ты что, хочешь, чтобы мы пошли и купили так много хлеба?». Подумайте, у них были деньги, чтобы накормить 5000! Измените мышление. Не читайте Писание религиозно, а так, как оно на самом деле написано»²²⁶⁷. Да уж.. Если христианский автор призывает нас не читать Евангелие религиозно, начинаешь сомневаться буквально во всем.. А как еще христианин может прочесть Евангелие?!

Из интерпретации мистера Тинни следует, что чудо Христа вообще не было нужным: «богатые» апостолы могли просто пойти и купить хлеба! Однако Бог не творит бессмысленных чудес.. Как характерно это подчеркивание автором «богатого» служения Христа: обычно подчеркивается духовность Его служения.. Но этого господина интересует только прибыль.. Конечно, в Евангелии от Марка есть эпизод, где апостолы говорят Христу: «разве нам пойти купить хлеба динариев на двести и дать им есть?» (Мк. 6, 37). 200 динариев по тем временам – довольно крупная сумма, учитывая, что динарий составлял ежедневную плату римского воина. Но у Иоанна есть уточнение, - апостол Филипп говорит Христу: «им на двести динариев не довольно будет хлеба, чтобы каждому из них досталось хотя понемногу» (Ин. 6, 7). Стало быть, евангелия, скорее, утверждают, что у апостолов не было достаточно денег, чтобы насытить хлебом 5000 человек. К тому же, если апостолы вначале просят Христа: «отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи» (Мф. 14, 15), то тем самым предполагается, что денег у учеников Христа было не так много, как думает пятидесятнический автор. И потому Христос с помощью чуда восполняет нужду собравшихся послушать Его проповедь людей. Мы просто забыли, что Дэвид Тинни призывал нас не читать этот эпизод религиозно: ему не нужно чудо, его интересует, что можно купить, и что – продать.

И потому он рассуждает так: «Мы – бизнесмены, и должны получать доход. Конечно, я благословляю мою церковь, но не могу снабжать ее бесплатными билетами .. Пора менять коммунистическое мышление на мышление частного предпринимательства. Бизнес делается для получения прибылей»²²⁶⁸. Понятно, что такое мышление быстро превращает церковь в бизнес-сообщество, где каждый занят только подсчетом прибыли. Бескорыстие такому мышлению, видимо, не свойственно.. Это на Руси ценились бессеребренники.. Немудрено, что Тинни рекомендует христианам учиться у.. Мак-Дональдса! Таким образом, церковь становится евангелическим супермаркетом, а не Царством Божьим.. Последний пример, подтверждающий эту мысль, приводит сам мистер Тинни: «Лидер группы прославления нашей церкви занялась продажей косметики Мэри Кей. Она попросила мою жену, с которой дружит: «Джуди, помоги мне начать бизнес. Ты не могла бы пригласить к себе своих сотрудниц, а я бы показала им косметику Мэри Кей?». Они пришли. И целых четыре часа наносили макияж себе на лицо, а потом смотрелись в зеркало .. Это сработало. Две из трех пришедших женщин сделали покупки»²²⁶⁹.

Вот такое христианство! Добрые христианки-пятидесятницы, абсолютно уверенные в собственной святости и автоматическом попадании в рай (это отражено в протестантской догматике), четыре часа наносили себе макияж и смотрелись в зеркало! А все для того, чтобы продать косметику. Вот уж, поистине христианское дело.. Автор совсем не задается вопросом, насколько такое занятие совместимо с христианской этикой.. Впрочем, кому этика, а кому – косметика. Между прочим, в «Книге Еноха» (2в. до н.э.; книга апокрифическая, но отражающая библейские представления) повествуется о демоническом духе по имени Азазель, который научил женщин блудному искусству раскрашивания лица²²⁷⁰. Но американским протестантам нет до этого никакого дела: они раскрашивают свои лица, чтобы в таком виде попасть в Царствие Небесное.. Религия бизнеса торжествует..

Что тут поделать, - такова эта религия.. Ее коммерческий характер ни для кого не был секретом и раньше. Например, еще более 100 лет назад В.В. Розанов подмечал: «Когда Жуковский писал «Сельское кладбище» - американцы торговали; когда Байрон пел Чайльд-Гарольда – американцы опять же торговали. Пришел Гюго с «Эрнани» - и все же американцы только торговали. Канта сменил Шеллинг, Шеллинга – Гегель, у англичан выросла и умерла величайшая из идеалистических философий, так называемая «Шотландская философия»: и все это время американцы только открывали банкирские конторы»²²⁷¹. Такая уж эта нация, - тут даже как-то не к месту подробно говорить о «пуританских истоках» и «кальвинистской этике», поскольку это кажется европейским «метафизическим усложнением» данного феномена. Все очень просто – люди торгуют всем, даже религией. У них кровь бизнесменов. Поэтому-то в рассказах Конан Дойла о Холмсе американец – это мужчина с гладко выбритым круглым лицом «дельца», в речи которого

слышатся «фазвязные американизмы», и который не задумываясь пускает в ход оружие; нередко это просто бандит.. Да, возможно, это окарикатуренный образ, реакция викторианского англичанина на варвара-племянника из-за океана; но ведь было на что «реагировать».. В общем, писатель рисует вполне сектантский тип: отсутствие духа и интеллекта, зато энергичности и агрессивности хоть отбавляй..

Что же могут нести окружающему миру эти «дельцы»? Тот же Розанов в 1904г. видел это так: «Если справедливо, что американцы идут на Европу.., то это прежде всего идет банкир на профессора, слесарь на астронома, биржевой маклер на старого геттингского или московского идеалиста .. Суть «янки» состоит в том, что торжественно поставив огромный сапог из американского бизона на академический стол, он увенчал его лаврами, снятыми с голов Гомера, Данте, Шекспира, Мильтона.. даже нельзя с определенностью и уверенностью сказать, что они есть «государство»: до того их строй напоминает собою просто громадно разившуюся администрацию богатейшей торговой компании.. За что они идут на Восток? За какую свою веру? Отечество? Какого Рафаэля или Канта несут туда? Они идут с торговой конторой.. представляют собой последнюю минерализацию духа, его окостенение, «выветривание».. Они умеют больно кусаться, эти крысы и мыши; они могут поесть наши хлебные запасы; разорить нашу бедность.. Но во всемирном смысле-ле жизнь их была и останется отрицательною, без творчества, без идеала, без духа»²²⁷².

Прогноз русского философа оправдался: коммерческий энтузиазм победил европейскую мечтательность и идеализм. Нашу русскую бедность действительно «разорили» и наши хлебные запасы «поели»; только первоначально вместо сапога янки на нашу землю пришел иной сапог – с серпом и молотом.. Это, впрочем, иная история.. Розанов прав, только он забыл упомянуть, что, кроме бизнеса, на Восток идет и американская религиозность: не только американское государство похоже на торговую кампанию, - на эту кампанию похожи и американские церкви. Да, они не несут к нам Рафаэля или Канта, они идут «с торговой конторой», но в этой конторе они несут.. Христа! Но это не Христос Церкви, это – божество евангелических торговцев, коммерческий божок их церквей. Да, это минерализация духа, это – выветривание благодати, отсутствие таинств и общения с божественным, которые только и порождают творческий, идеалистический дух. Но зато у них есть дух предпринимательства и четкое планирование доходов. Их сектантство всегда активно и нацелено на конечный результат: торговля и дивиденды. Евангелические акции растут в цене и на каждой из них гроздьями висят погубленные души. Однако шоу должно продолжаться и биржевая деятельность не может прекратиться ни на минуту. Дело Иуды живет и процветает: Христа успешно продают и перепродают. Только сегодня не нужно идти для этого к иудейским старейшинам, - американские евангелические торговцы сами к вам придут и предложат «бесплатно» купить у них спасение во Христе.. Потом они отрапортуют: продажи Христа во всем мире увеличились; никогда еще религия бизнеса не была столь успешной.. Коммерческое христианство торжествует и никому их нет дела до того, что Христос погребен во второй раз этими евангелическими корпорациями; они умертвили Его, сами свели Его в ад и не дают из него выйти; гроб с телом Христа помещен в американском мавзолее, на котором написано только одно слово - «ПРОДАНО»...

P.S. И еще несколько слов о «религии бизнеса». По городу Брянску, в котором я живу, расклеены плакаты с рекламой некоей благотворительной организации «Преображение России», обещающей излечение от наркомании и алкоголизма. Даны телефоны, есть ссылка на сайт. При этом половину «рекламного пространства» занимает икона св. Георгия Победоносца, убивающего змия.. Казалось бы, что плохого: по всей видимости, православные люди желают бороться с широко распространенным общественным злом. Вот она, долгожданная социальная активность православных! Да, все хорошо, но это только по видимости.. Дело в том, что организация эта принадлежит пятидесятникам («христианам веры евангельской»). Таким образом получается, что с помощью известнейшей православной иконы сектанты-иконоборцы зовут избавиться от алкоголизма и наркомании; зовут излечиться от этого зла с помощью еще большего зла – искаженной и извращенной веры. Конечно, обыватели всегда скажут: подумаешь, вера; главное - что не пьет, не курит и не колется. Да, обывателя интересует только то, что человек более не доставляет бытовых неудобств. А то, что он стал сектантом и тем самым нанес чудовищный вред своей душе, - так это для обывательского глаза не очевидно..

Как «излечивают» пятидесятники мы слишком хорошо знаем: «кодирующие» методики их собраний, постоянные взрывы эмоций во главе со «святым смехом», трансовые состояния, - способны излечить человека от всего, - даже от самого себя, от необходимости в постоянном покаянии. Эти рекламные плакаты лишний раз подтверждают: для религии бизнеса все средства хороши. Пятидесятническая организация почему-то называется в духе русского православия - «Преображение России», хотя они имеют к нашей стране только формальное отношение (прописка, проживание, канализация); духовная же их родина - за

океаном, поэтому русскую духовность они порицают, как могут. Люди, которые называют иконы только ругательными словами, тем не менее, отчего-то используют православную икону в своей рекламе, в которой, кстати, нет даже намека на то, что «организация», излечивающая от наркомании, курения и пьянства имеет отношение к религии, причем такой своеобразной, как пятидесятничество.. Что же, цель в очередной раз оправдывает средства. И если уже рекламный плакат начинается с наглой лжи, с попытки маскироваться под православие, то от чего могут вылечить такие люди? Тут поневоле обращаешься к евангельскому «врач, исцели самого себя» (см. Лк. 4, 23): пусть пятидесятники, создавшие эту рекламу, вначале сами излечатся от лжи, заключенной в ней, а уж потом претендуют на то, чтобы кого-то исцелять. Впрочем, мы напрасно возмущаемся тем, что пятидесятники не «играют по евангельским правилам». Они ведь представляют собой не религию евангельского Христа, не религию Церкви, а религию «христианского бизнеса». Просто религия бизнеса всегда играет по своим правилам..

Лабиринты протестантизма

Вот какой-нибудь действительный и настоящий триумф на этом поприще .. способен был бы поднять всю Россию за собою.. Но что это такое? Любовь. Если, наконец, скажут, что, ведь, «любовь есть главный принцип Евангелия» .. то на это можно ответить, что, ведь, Евангелие с неменьшим вниманием, чем на Востоке, читали и на Западе, но почему-то ни папы, ни Лютер не остановились на этом, как на главной стороне христианства.

Розанов В.В. А.С. Хомяков.

Если б пролитые мною слезы заставили выйти Дунай из берегов, и тогда не утихла бы моя боль за нынешнее состояние протестантской Церкви.

Файт Дитрих, ученик Лютера.

1. Протестантский рационализм давно уже стал притчей во языцех. Ну, ладно, у лютеран хотя бы есть некое подобие мистики: католическое наследие не прошло для них даром, да и традиции немецкой мистики в духе Экхарта, Сузо или Таулера не могли не найти своего преломления у сторонников виттенбергского реформатора. В конце концов, разве не мистичен Бах? Конечно, на многих он производит «схоластическое» и «средневековое» впечатление, но ведь «средневековая схоластика» невозможна без определенной мистики. Однако, как бы там ни было, очевидно, что если в католичестве богословие и мистика в значительной степени разорваны, то в лютеранстве рационализм изначально преобладает, и это в результате приводит к постепенному исчезновению мистического у «звезд» либерального лютеранства (Гарнак, Ричль и т.д.). Что же касается остальных протестантов, начиная с кальвинистов, то здесь и на начальном этапе мистического как-то мало. Лютеране исказили католическую мессу, а реформаты просто убрали ее с дороги, - чтобы не мешала. Заокеанский вариант протестантизма примитивизирует даже остатки мистики. В связи с этим примечательно, что даже тогда, когда американские протестанты претендуют на что-то «таинственное», получается как-то странновато.. Хрестоматийный пример – пятидесятники. Вот уж где мистика: и говорение на непонятных языках, и массовые исцеления, и множество других, прямо-таки сногшибательных явлений.. Да только стоит один раз посмотреть на собрания пятидесятников, пусть даже по телевизору, а не «вживую», и характер этой «мистики» становится до оскорбительного ясным, причем не только православным, но и большинству протестантов. Ибо это мистика без мистики, эстрадная пародия на заданную тему. Это тайны людей, которые даже никогда не слышали о божественных тайнах, и ни разу не прикасались к ним. В лучшем случае, это забавно. Примерно так же, как забавен карнавал во время похоронной процессии..

Здесь поневоле приходишь к выводу: мистику нельзя изобрести, никакие человеческие приспособления и механизмы не помогут. Особенно, когда мы имеем дело с амистичным человеком современной Америки. В данном случае возможна только «техногенная мистика», но это противоречие в определении. На ум приходит одно высказывание Оскара Милоша, родственника известного польского поэта Чеслава Милоша: «Не люблю, когда кто-то говорит, будто еженедельно бывал у Господа Бога на завтраке»²²⁷³. Можно добавить лишь, что пятидесятники бывают на «небесных завтраках» заметно чаще, чем раз в неделю.. Вот только, что это за «небеса», и какую «еду» подают на этих «трапезах»? Судя по результатам, вряд ли это Божьи яства.. Так что мистика здесь невозможна, кроме мистики притворства. Но какая же религия без мистики?

Когда поближе познакомишься с миром американского неопротестантизма, душу порой терзают сомнения: а имеешь ли ты вообще дело с религиозным миром? Священники ли это, пусть и протестантские, или клерки из бизнес-офиса? Православные батюшки тоже, конечно, не все святые, и некоторые из них тоже демонстрируют скорее предпринимательский дух, чем высоты благочестия. Но у «наших» это не «в крови», а у них - и в крови, и в костном мозге. Да тут еще религия.. Видимо, прав был Аверинцев, сказавший однажды о собраниях американских протестантов как о явлениях, «принадлежащих, безусловно, области религии, но выходящих едва ли не за пределы культуры, в том числе и религиозной»²²⁷⁴. Американцы любят говорить о «вере без верования», когда хотят сказать о формально верующих людях. Тут другое: религия без религиозного, религия без связи с божественным (ведь само слово «религия» происходит от латинского «religare», - «связывать»). Советский человек был религиозным, но без религии; человек американский показывает нам противоположный вариант, - он безрелигиозен, но у него есть религия. Советские люди были своеобразными «христианскими атеистами»; американцы в своем радикальном протестантизме, - атеистические христиане, пусть и весьма «религиозные».

2. Говоря об исчезновении мистики в протестантизме, нельзя упускать из виду и то, что знаменитый «протестантский рационализм» со временем приобретает иной характер. Рационализм Лютера – не то же самое, что рационализм лютеранских «схоластов» в 17 веке. «Рационализмы» Баха и Канта также весьма отличаются друг от друга. Рационализм лютеранских либералов 19 века, хотя и восходит к Лютеру, но все же заметно отличен от его «фацио». А если мы возьмем рационализм американских неопротестантов, то увидим во многом совершенно иной тип «фацио», чем у лютеран. Это будет, так сказать, менее «человеческий» рационализм, но более «технический». Так, или иначе, но рационализм протестантов эволюционирует, и со временем начинает приобретать все более тревожный характер.

Любой человек, изучавший историю средневековой философии, не может не знать о знаменитом онтологическом доказательстве, впервые предложенном в 11 в. Ансельмом Кентерберийским. Тема эта огромная, и, конечно, требует как минимум отдельной книги. Можно долго рассказывать об истории обсуждения этого аргумента в философской мысли, - вот позиция Фомы, вот Дунс Скот, а дальше, - Декарт, Лейбниц, Кант и т.д. (из русских не забудем упомянуть Семена Франка). Но обратимся к современному протестантизму. Для примера рассмотрим рассуждения известного американского философа и прихожанина кальвинистской церкви Алвина Плантинги. Он предлагает новую версию онтологического аргумента, которую можно свести к следующим десяти пунктам: 1. Нечто обладает свойством максимальной величественности, если обладает свойством максимального совершенства в любом из возможных миров (самая величественная вещь должна быть наилучшей вещью во всех возможных мирах). 2. Максимальное совершенство подразумевает всеведение, всемогущество и нравственное совершенство. 3. Максимальная величественность может реализоваться. 4. Существует мир W, в котором сущность E такова, что E реализуется в W и достигает максимальной величественности в W. 5. Для любого объекта X, если X реализует E, то X реализует максимальную величественность в любом из возможных миров. 6. E обладает свойством максимального совершенства в любом из возможных миров. 7. Если мир W актуально существует, то невозможно, чтобы E не реализовалась. 8. То, что невозможно, от мира к миру не меняется (не бывает логически возможных миров, в которых круги были бы квадратными). 9. Существует такое существо, которое обладает максимальным совершенством в любом из миров. 10. Вывод: Существо, обладающее максимальным совершенством, существует в актуальном мире²²⁷⁵.

Читаешь это, и.. удивляешься. Что, собственно, хотел доказать автор? Бытие Божие? Но о нем как-то забываешь за всеми этими W, E и X. Вот христианские богословы различных исповеданий не устают напоминать нам о том, что существование Бога нельзя доказывать как математическую теорему. Тем не менее, рассуждения г-на Плантинги построены именно по «математическому» принципу: возникает ощущение, что перед нами – очередной вывод новой математической формулы. И от этого как-то пропадает чувство, что Бог – ЖИВОЙ. Философии Плантинги здесь (как и многим до него) не хватает живого богословия. Он ведь наверняка поклоняется не «сущности E», а Господу нашему Иисусу Христу.. Но и с точки зрения философии здесь можно возразить: 1. Доказательство начинается с тавтологии: нечто максимально величественно, если оно максимально совершенно, если оно наилучшее. 2. Детализируя понятие совершенства, Плантинга упоминает о всеведении, всемогуществе и высочайшей нравственности; это важно, поскольку многие авторы, к сожалению, не объясняют, о каком совершенстве идет речь, если мы называем Совершеннейшим Бога, - предполагается, что все и так это знают; здесь-то и возникает проблема: совершенство заранее описывается в теистических, христианских терминах, - насколько это очевидно для любого человеческого ума? Норман Гайслер в связи с этим спрашивает: «почему совершенство не может описываться как

аморальное или неразумное?»²²⁷⁶; стандартный ответ будет таков: всеведение совершеннее ограниченного ведения, разумное совершеннее неразумного, моральное совершеннее аморального и т.д.; но эти рассуждения понятны только в библейской перспективе, - в перевернутом мире (сатанинском?) это будет уже непонятно. 3. Никогда нельзя забывать, что для христиан совершенство Бога состоит особенно в том, что Он – Личность, Он – Любовь; об этом Плантинга подробно не говорит; можно же представить себе «обезличенного бога», - эдакий всевластный, всезнающий компьютер (матрица?); скажут: а нравственное совершенство? почему бы и нет: компьютер ко всем справедлив, - каждый получает по заслугам соответственно компьютерной программе, - прошел тест, не прошел тест. Чем, кстати, не мусульманский вариант, хотя они и говорят о «милосердном Аллахе»? Христиане будут говорить о Личности, о Жертве, о Любви, а мусульмане, - о том, что это «недостойно» Бога и чуть ли не «безнравственно».

4. Здесь вспоминается возражение Фомы Ансельму, что в пределах земной жизни человек не имеет совершенного познания божественной сущности; это так, но христиане все же способны узнать из Откровения, что Бог – Личность, и поэтому Он – Любовь; однако, насколько это отражено в различных вариантах онтологического аргумента? Не доказывают ли мыслители существование «чего-то совершеннейшего», а не «Кого»? Существование всеведения, всемогущества и т.п., а не бытие Всемогущего, Всевидящего, Любящего? Тут, конечно же, мало одной логики разума, но необходима и логика сердца, а она вряд ли до конца выражима в «математических» рассуждениях. 5. Гайслер справедливо замечает, что здесь с самого начала бездоказательно постулируется, что нечто существует, - например, реальный мир. Хайдеггер любил повторять: «только один вопрос: «Почему есть сущее, а не, наоборот, ничто?» - предрешил судьбу западного мира»²²⁷⁷. А если взять известный пример с матрицей, и предположить, что никакого мира нет? Потом мы, конечно, рассмотрим аргументы Декарта, - я-то существую, пусть даже мира нет, а у меня есть идея Бога и т.д.; и в итоге получится, что я существую, следовательно, есть Совершенное Существо, - что же делать, данное доказательство в какой-то степени неизбежно будет «антропоцентричным». 6. В пункте 3 своей аргументации Плантинга утверждает, что максимальная величественность может реализоваться, - и где же доказательства? Ведь именно это и нужно доказать в онтологическом аргументе, - что идея совершенства не может не иметь онтологического воплощения; в пунктах 4 и 7 уже, по сути, предвосхищается существование максимального совершенства, бытие которого «официально» выводится только в пункте 10. 7. В очередной раз приходится констатировать, что доказательство Плантинги ничего не доказывает; в то же время, если у Ансельма и Фомы мы наблюдаем изоциренный средневековый интеллектуализм, то у протестантского автора вместо метафизики есть только математика и логика, а Живой Бог – увы, за скобками. Это касается в определенной степени и Нормана Гайслера, критические замечания которого на доводы Плантинги мы уже приводили. Вот образец «неживой математики» у Гайслера: «Нечто должно сначала существовать, чтобы сделать хоть что-то. Даже Бог не в состоянии выгнать Себя из небытия за Свою онтологическую косичку»²²⁷⁸. Так бесцеремонно, что комментарии излишни.

Вышеупомянутый «Вопрос Хайдеггера» о сущем в контексте богословия должен был бы формулироваться так: «почему есть Бог, а не отсутствие Бога?». Но теологически это бессмысленно: не было бы Бога, не было бы и такого вопроса. Бога не может не быть, и нелепо вопрошать, почему Он есть, как если бы Его могло не существовать. «Как возможен Бог?» - это вопрос атеиста. Бог не существует между возможностью и невозможностью: Он обязательно есть. Вот и Шерлок Холмс, которого обычно считают чуть ли не позитивистом, восклицает: «Что же это значит, Уотсон? .. Каков смысл этого круга несчастий, насилия и ужаса? Должен же быть какой-то смысл, иначе получается, что миром управляет случай, а это невыносимо»²²⁷⁹. Чем не доказательство бытия Божия? Онтологический аргумент, как мы видели выше, продолжает волновать theologов, но у кальвиниста Плантинги навряд ли получилось сделать его «доказательнее» по сравнению с тем, что было в средние века. А доказателен ли вообще это аргумент – тема отдельного исследования.

3. К данной дискуссии о доказательности аргументов в защиту бытия Бога можно добавить еще одно существенное замечание. Ведь христиане верят не просто во всемогущего, нравственного и всеведущего Бога, - они верят в Бога Троицного. Для христиан совершенство Бога, помимо прочего, выражается и в Его Троичности. Конечно, можно доказать, что Троичность Бога вытекает из того, что Он – Личность, а изолированной Личности не бывает; Он – Любовь, а Любовь – это не замкнутое себялюбие, как это оказывается в случае Аллаха у мусульман, любовь – это сущность отношений между лицами Троицы. Эти аргументы не будут рационально самоочевидными, а, опять-таки, скорее окажутся «аргументами откровения». Кстати, практически ни в одном из многочисленных доказательств бытия Бога не встречается упоминание о Его Троицности. Но тогда доказываемое скорее существование Бога мусульман или иудеев, а не Бога христиан, Бога Истинного. Американский кальвинистский теолог Корнелиус ван Тиль в связи с этим критикует аргу-

менты Фомы Аквинского за то, что они ни при каких условиях не ведут к «онтологически замкнутой Троице Писания»²²⁸⁰.

Действительно, из аргументов Фомы и других схоластов в защиту существования Бога, не следует, что Бог именно Троица. Здесь ван Тиль прав. Но его собственные воззрения на тринитарный догмат отличаются значительно меньшей определенностью, чем у того же Фомы. Например, он утверждает, что Бог является и одной ипостасью, и тремя ипостасями: «мы заявляем, что не утверждаем единственности и троичности одной и той же сущности. Однако это еще не вся истина в данном вопросе. Ведь мы утверждаем, что Бог, то есть вся Троица, есть одна ипостась»²²⁸¹. Прямо скажем, для «консервативного христианского теолога», каким позиционировал себя ван Тиль, и каким его воспринимали в евангелических кругах Америки, это весьма революционное утверждение, а любая революция в догматике, – это, несомненно, ересь. И надо признать, что единоверцы ван Тили по реформатской церкви не замедлили указать на это. Гайслер отвечает на новации в догмате о Троице очень даже традиционалистски: «это богословское построение, которое прежде никогда не встречалось ни в одном ортодоксальном символе веры, ни в одном вероисповедании и ни в одном из основных трудов отцов Церкви /.../ выглядит несколько самонадеянным предположение, будто бы он открыл то, чего не смогли выявить за девятнадцать столетий все богословы, символы веры и соборы Церкви»²²⁸². Если бы протестанты были столь же традиционны и по отношению к богословию реформации!

Между тем, ван Тиль и его единомышленники пытаются защищаться. Его ученик Джон Фрейм приводит следующую аргументацию: «Он есть одно «существо», а не три; трое соучаствуют в одной «сущности». И тогда возникает вопрос – «является ли это одно существо личностным или безличностным?». Ван Тил считал, что в исторически принятой формулировке Отец, Сын и Дух становятся индивидуальностями, однако о самой божественной сущности, о Боге, можно тогда мыслить лишь абстрактно. И такие представления могут быть лишь неадекватными, ибо Бог не есть абстракция»²²⁸³. По-видимому, «существо» у ван Тили тождественно термину «сущность». Читая эти рассуждения, можно констатировать, что этот автор как раз является наследником той самой схоластики, которую он критикует за «неправильную» апологетику христианства. Православные богословы часто указывали на то, что в западном христианстве Бог понимался именно как абстрактная сущность, которую «разнообразят» ипостаси: общее в Троице (сущность) считалось «реальнее» единичного, индивидуального (ипостаси). Догмат о Троице постепенно превращался лишь в экзотическое дополнение к догмату о единственности Бога, единстве Его сущности, простоте божественного существа. Мы видим, что у ван Тили божественная сущность и Бог – тождественные или взаимозаменяемые понятия, ипостаси существуют чуть ли не «отдельно» от сущности Бога, и потому для данного теолога сущность Бога (или Сам Бог) оказывается абстрактной и обезличенной. Здесь наблюдается характерный для западной теологии разрыв между сущностью Бога и Его ипостасями и даже их противопоставление.

Вопрос о том, безлична или личностна сущность Бога, неправилен по своей сути. Это аналогично ситуации, как если бы мы взяли абстрагированную от всех людей «человеческую субстанцию», и спросили: она личностна, или нет? Личноستن человек. Порой кажется, что здесь не совсем различают личность и природу (сущность), – ошибка, кстати говоря, распространенная в богословии. Вспомним, как для несториан две природы Христа означали две разных личности, а для монофизитов одна Личность Христа – это обязательно и одна природа. Природа сама по себе не есть личность. Поэтому богослову необходимо говорить не об абстрактной божественной природе, но о том, что Сам Бог личностен, поскольку Он Троица. Природа Бога не существует отдельно от Трех Божественных Ипостасей. Нельзя сказать: в начале природа, потом лица, или наоборот. В Новом Завете мы сразу же встречаем личного, Триипостасного Бога, Троицу единосущную и нераздельную, а не какую-то «безличную божественную сущность». Существует одна сущность в трех ипостасях (личностях); божественная природа проявляется не иначе, как во Отце, Сыне и Духе. Гайслер возражает ван Тиллю вполне адекватно: «Бог не является ни личностным (в единичном смысле), ни безличностным. Он имеет три ипостаси, три лица. Поэтому нет необходимости делать вывод о том, что сущность Бога безличностна, ведь в ней сочетаются три ипостаси, три лица. Три ипостаси образуют личностное Существо»²²⁸⁴. Видимо, ван Тиль был не лучшим образом знаком с трудами св. Григория Богослова. Иначе он не допускал бы элементарных логических противоречий в духе «одна ипостась – три ипостаси», и не задавал бы абсурдных вопросов о безличности божественной сущности. Все дело в том, что у св. Григория был опыт общения со Святой Троицей, а у ван Тили его не было. У великого отца Церкви было общение с Личным Богом, с Отцом, Сыном и Святым Духом, а у ван Тили – только абстрактные рассуждения. Отсюда все его сомнения и ошибки. Святые живут Богом, а наш кальвинист живет собственным разумом, вопрошающим Бога, словно забывая, что разум – ложь в свете божественной истины.

4. Уже неоднократно отмечалось, что различие между православием и большинством протестантов в учении о причастии объясняется расхождениями в христологии, даже если эти расхождения не осознаются четко. Не забудем, что формально протестантские деноминации (свидетели Иеговы и прочие сектанты не в счет) придерживаются учения IV Вселенского собора о двух природах во Христе. Различия тут в деталях. Не будем забывать, как Кальвин отрицал особые свойства воскресшего Тела Христа, позволявшие Ему проходить сквозь закрытые двери, а Цвингли трактовал общение свойств между человеческой и божественной сущностями Христа чисто номинально. Конечно, это нельзя назвать несторианством в чистом виде, но тенденция к нему налицо. Здесь мы наблюдаем недостаточную веру в воскресение Христа. Нет, конечно же, «ортодоксальные» протестанты в это верят. Но не делают окончательных выводов. Как повлиял на человеческую природу Христа факт воскресения? Для кальвинистов очевидно лишь, что Телу Христа было сообщено нетление. По большому счету, это все. Тело было прославлено: но как прославлено? В чем это выразилось конкретно? Кальвинист Норман Гайслер продолжает, вслед за Кальвином, утверждать: «В тексте фактически не сказано, что будто бы Иисус проходил через закрытые двери .. в тексте не поясняется, как Он попал в дом. А поскольку в тексте явным образом не указано, как Иисус проник через закрытые двери, все предположения на эту тему будут чисто умозрительными. Зато мы знаем, что ангелы воспользовались своей особой властью, чтобы растворить ворота темницы и освободить Петра (Деян. 12, 10). Христос, безусловно, обладал такой сверхъестественной властью ././ Иисус, если бы захотел этого, мог совершить такое же проникновение Своего физического тела еще до Воскресения. Способность творить чудеса у Него, как Сына Божиего, была столь же велика и до Воскресения. Даже до Воскресения Иисус совершал со Своим физическим телом чудеса, которые выходили за пределы законов природы, например когда Он шел по морю»²²⁸⁵.

Обратите внимание на это повторяющееся «что было до Воскресения, то и после». Как будто ничего особенного и не случилось. Как будто воскресшее Тело чуть ли не полностью идентично распятому. Как будто воскресение никак не преобразило Тело Господа, а только восстановило его. Т.е. получается, что божественное почти никак не влияет на человеческое, или влияет, но только извне: Христос ходил по водам. Этим кальвинисты хотят подчеркнуть, что не Тело Христа вдруг стало невесомым, а Его божественность властна над всеми стихиями творения, в том числе, и над водой. Эту же логику хотят применить и к воскресшему Телу: вошел в дом (Ин. 20, 19), - ну и что? Он ведь всегда обладал властью открыть любые двери! Выходит, воскресение не принесло никаких изменений в человечество Христа. За этим кроется явный отпечаток протестантской сотериологии: Бог спасает человека извне, не преображая его, но «отменяя» его грехи. За этим стоит опыт отчуждения человека от Бога, их жесткой разделенности. Потому и в христологии мы наблюдаем те же «оттенки»: умалить, или вообще исключить «общение свойств», общение божественного и человеческого во Христе. Не случайно, что говоря о человеческом уме Христа, протестантские авторы обычно стремятся исключить что-либо сверхъестественное в Его человеческом познании: дескать, как все, «возрастал в премудрости», а если знал будущее, - это по божественной природе. Мы же видели, какая тут возможна аргументация: в тексте «не сказано»!

Гайслера, видимо, не очень смущает, что так «сказано» Церковью: он ведь протестант и в нужном случае быстро вспоминает, что опираться необходимо только на Библию. Когда ему пришлось критиковать своего единоверца ван Тиля за искажение догмата о Троице, он ссылаясь на вполне традиционные аргументы: соборы и отцы так не учили. А здесь – эти «предположения» умозрительны. Зато «предположения» Кальвина берутся в расчет! И потом, если в тексте «прямо не сказано», то почему нужно намекать на «раскрытие дверей», а не «прохождение сквозь них»? Тогда и «раскрытие» будет «умозрительным предположением».. Но ведь «предание от Кальвина» все же роднее.. Впрочем, справедливости ради заметим, что в этих фразах Гайслер скорее отталкивается от концепции нематериального Тела Христова по воскресении, согласно которой, проходя через двери, Он как бы «дематериализовался». И поэтому, вне контекста критики он пишет довольно здраво: «Воскрешенное тело, хотя и было вполне физическим, по самой своей природе существовало как сверхъестественное тело. Поэтому можно ожидать, что оно было способно на сверхъестественные действия, такие, например, как проникновение через запертые двери»²²⁸⁶. Это весьма напоминает традиционное учение о воскресшем Телу. Думается, что Гайслер здесь находится в плену жесткого противопоставления идеального и материального, восходящего к античной философии. У отцов Церкви это противопоставление не является абсолютным и рассматривается, скорее, в контексте тварное/нетварное.

Например, св. Макарий Великий говорил, что совершенно бестелесен только Бог, но все сотворенное, включая ангелов и человеческие души, в той или иной степени телесно. Духами же ангелы называются в Писании, поскольку они не вещественны, как земные тела. Так что для отцов не было бы противоречием говорить о телесном, но нематериальном, если иметь в виду физическую, земную материю. Поэтому они

говорят о «тонкой» телесности, «огнеобразных» телах и т.д. Но для Гайслера телесное, материальное, физическое – это почти синонимы. В связи с этим слова ап. Павла о «духовном теле» могут показаться таким авторам по меньшей мере странными, ведь тело «только материально»? И вот тут весьма характерно, как Гайслер трактует это выражение апостола. По его мнению, это обычное тело, только нетленное, живущее духовной жизнью, находящееся под властью Бога. Примечательная фраза: «Воскрешенное тело можно назвать «духовным телом» примерно в таком же смысле, как мы называем Библию «духовной книгой». Несмотря на их духовное происхождение и духовные свойства, как Библия, так и воскрешенное тело суть материальные объекты»²²⁸⁷. Очевидно, Библия не может проникать сквозь «закрытые двери»: с точки зрения физики она одинаково вещественна с любыми, даже самыми недуховными книгами. В этой фразе новые свойства воскресшего тела понимаются в абстрактном смысле «образа жизни», – само же тело никак существенно не изменяется (приобретается нетление, но и оно понимается внешне, как «отмена» тления). Далее Гайслер поясняет, что духовное тело – это «физическая сущность, которой коснулись духовные, сверхъестественные силы»²²⁸⁸. Заметьте: только «коснулись», но не «преобразили»! В этом и состоит основное различие между православным пониманием общения Бога и человека, и протестантским: у них спасение и состоит лишь в прикосновении, но не существенном изменении человеческого под влиянием божественного.

5. Гайслер продолжает свои прямолинейные рассуждения в стиле телесное=материальное. Поэтому явления воскресшего Христа апостолам он категорически отказывается трактовать в том смысле, что невидимое сделалось видимым. Он признает, что древнегреческое *orphthe* означает «дал Себя увидеть», но полагает, что Иисус просто решил раскрыться для кого-то, а не то, что Он был сущностно невидимым, прежде, чем сделал это. Чуть позже кальвинистский теолог объясняет суть явлений Воскресшего Господа более подробно: «*orphthe* означает «появился для всеобщего обозрения, перешел из места, где не был виден, в место, где стал виден». Это слово не означает, что нечто, по своей природе незримое, сделалось видимым. Когда .. *orphthe* употребляется по отношению к Богу или ангелам, то есть незримым сущностям, в таком контексте оно действительно означает, что невидимое стало видимым. Но поскольку то же самое выражение употребляется по отношению к человеческим существам, имеющим физические тела, и поскольку сказано, что у Христа было тело, нет оснований понимать это выражение иначе, как ссылку на тело в буквальном смысле, на физическое тело»²²⁸⁹.

Здесь к жесткому противопоставлению материальное/нематериальное Гайслер добавляет зримое/незримое. Православные могли бы возразить, что в нашем вероучении и ангелы имеют тонкие, неведущие тела, но тела эти не увидишь обычным зрением, т.е. для Церкви не составляет труда говорить о «незримом теле»; для Гайслера же есть только черное и белое, – зримое (тело) и незримое (дух). Можно было бы сказать, что и с позиции современной физики отождествление физического и зримого выглядит не таким уж однозначным. Скажем, кварки зримы, пусть даже с помощью приборов, или нет? «Первоначальный вакуум», расширение которого, как полагают, привело к нынешней вселенной, зрим, или нет? Церковь значительно раньше современной физики знала, что бывают различные степени материальности, и нельзя все сводить только к вещественности, к «грубой» материи. Воскресшее Тело Иисуса для православных не настолько материально, как наши тела. У Гайслера же делается значительно больший акцент на тождественности Его Тела нашим. В конце концов, если после Воскресения у Христа обычное физическое, зримое тело (+нетление), то означает ли это, что и сейчас мы можем его увидеть нашим зрением, пусть и с помощью «приборов»? Я уверен, что Гайслер счел бы такую постановку вопроса абсурдной. Сказал бы, что Христос в раю, а рай – это не «физика». Но если рай – это не «физика», то и воскресшее Тело Господа – это «не совсем физика». Вспомним, как кальвинисты отрицали присутствие Плоти Христовой в причастии, поскольку Телом Христос может находиться только в одном месте, на небесах. Их критики (из числа католиков и лютеран) справедливо указывали, что рай, небеса – это не физическое место, в котором как бы заключено Тело Христово. Однако Гайслер продолжает логику своего учителя Кальвина: Тело Христа физично; тогда и рай должен быть описываем нашей физикой. Пока же мы прибегаем к мета-физике..

Задолго до кальвинистов было известно, что физическое тело не может одновременно находиться в разных местах. Да, мы говорим об особой, преображенной, метафизической плоти Воскресшего Иисуса. Т.е. о том, что находится по ту сторону земной физики, о той грани, за которой физика бессильна. Тем не менее, на многоприсутствие Тела Христова можно попытаться взглянуть и с физических позиций. Как известно, в физике микрочастиц давно уже рассуждают о корпускулярно-волновом дуализме. Поэтому местоположение и импульс электрона, например, согласно принципу неопределенности Гейзенберга, невозможно одновременно и точно установить. Это естественно, учитывая, что электрон может иметь волновые свойства, а волна одновременно может находиться в разных местах и при этом заполнять все новые и но-

вые области пространства. В связи с этим мы можем провести аналогию с присутствием Тела Христа. Оно тоже, кроме корпускулярных, имеет «волновые свойства». Можно предложить такую параллель: преображенная плоть Иисуса в отличие от обычных физических тел может проявлять волновые параметры, которые в земном мире присущи только микрообъектам.

Мы уже говорили о том, что воскресенное Тело Искупителя имеет как бы «безразличные» размеры, что позволяет ему проходить сквозь препятствия, присутствовать где угодно и в каком угодно физическом объеме, и при этом сохранять «обычные» пространственные размеры. Т.е. Тело Христово может быть уподоблено микрочастице, даже самой мельчайшей из них, и даже еще меньше. Это можно сопоставить с волной, которая одновременно пребывает в разных местах и в то же время может охватывать новые участки пространства. Только в нашем случае это «распространение» волны происходит мгновенно, с бесконечной скоростью, беспрепятственно пронизывая весь мир в один и тот же момент. Однако не забудем, что электрон как частица имеет все же обычные геометрические размеры, но как волна он не локализован. Разве это не напоминает нам: Христос на небесах одесную Отца и это место Его пребывания, но это место – не совсем место.. Христос ведь может пребывать во всех литургиях и во всех верных чадах Церкви не только как Бог, но и как Человек.. У электрона нет четкой траектории движения в атоме, учитывая его волновые свойства. Присутствие Тела Христова в Евхаристии также нельзя объяснить схождением Плоти Иисуса с небес «вниз», на землю. Здесь нет никаких траекторий, Плоть Бога просто является, проявляется, актуализируется, пребывает в Евхаристии, но не движется от одной точки к другой, а если и «движется», то без определенной траектории и бесконечно быстро..

А в это время кальвинистский теолог все-таки настаивает, что явления воскресшего Христа означали только Его мгновенные перемещения из одного места в другое (кстати, разве нельзя этим оправдать и реальное присутствие Его Плоти в причастии, ведь мгновенное перемещение означает, что Он одновременно может пребывать Своим Телом повсюду?): «Бог имеет сверхъестественные возможности мгновенно перемещать людей даже в их физическом, не воскресенном теле из одного места в другое»²²⁹⁰. Заметим, что и здесь говорится не о передаче божественных свойств человечеству Христа, но о внешней деятельности божественного всемогущества: Бог может перемещать тела, и воскресшие, и не воскресшие, но у самого Тела Христа не обнаруживается новых свойств, освобождающих его от власти пространственных ограничений. Православные, безусловно, допускают, что внезапные возникновение и исчезновения Христа могут объясняться переходом от «невидимости» к «видимости» и наоборот. Блаж. Феофилакт Болгарский в толкованиях на Евангелие говорит о явлениях Воскресшего: «имея тело уже духовное и Божественнейшее, Он в состоянии мест не находил препятствия быть с теми, с кем Ему угодно .. тело Его уже не таково, чтобы могло быть усматриваемо всеми вообще, но что воскресло хотя то же, которое и пострадало, однако же видимо бывает только для тех, кому Он благоволил»²²⁹¹.

Как видим, Феофилакт говорит не только о «мгновенных перемещениях», но и о том, что Христос Свое незримое Тело мог по желанию делать зримым. Это же касается и присутствия Его Тела в причастии: в Евхаристии Плоть Иисуса невидима, и мы говорим, что Господь это делает по снисхождению к нашей немощи, иначе нам трудно было бы причащаться. Стало быть, Христос по Своей воле может делать собственное Тело и зримым, и незримым, что невозможно, если бы это было просто физическое тело, пусть даже и нетленное. Так что для православия воскресшее Тело Господа не настолько материально, как физические тела, - это «тонкая материя», и потому «духовное тело». Для Гайслера это обычная материя, к которой внешне, как бы механически добавляются божественные действия. Наш автор пытается провести еще такое разграничение: «На время .. явлений ангелы принимают зримую форму, а затем возвращаются в свое нормальное, незримое состояние. Однако явления Христа после Воскресения сводились к тому, что Его видели в Его постоянной, зримой, материальной форме посредством естественного зрения»²²⁹². Как же это в «постоянной»? А внезапные возникновения и исчезновения? Гайслер, скорее всего, сослался бы здесь на «мгновенные перемещения».. Но традиционная христология здесь видит только то, что Христос сколь угодно долго мог бы пребывать в «зримой материальной форме», если это нужно для нашего спасения. Но Он может так же пребывать и в незримой форме, - как пожелает Его святая воля. Его воскресшее Тело преодолело грань между видимым и невидимым, и легко может быть и тем, и другим. Но нашему кальвинисту это кажется слишком «спиритуалистичным». Интересно, как бы он отнесся к учению отцов о невесомости воскресших тел?

6. Разумеется, Гайслер, говоря о воскресшем Телe Сына Божьего не чужд определенного «спиритуализма», иначе он явно выходил бы за рамки Писания. Например, он упоминает, что воскресенное тело не будет иметь потребности в пище. Это верно. Но далее следует вот что: «способность принимать пищу оно

все же сохранит. Еда на небесах станет чистым удовольствием, без суровой необходимости ././ Итак, Его воскресенное Тело способно было усваивать физическую пищу»²²⁹³. Безусловно, нужно согласиться с тем, что воскресшее Тело было способно принимать пищу, в противном случае это резко противоречило бы Евангелию. А вот насчет чистого удовольствия от еды в раю.. На небесах ведь одно наслаждение - общение с Богом. «Общение с едой» - это уж, скорее, мусульманские небеса.. Не очень ясно и последнее предложение: что же, автор хочет сказать, что воскресшие тела «усваивают» пищу? И что же, простите, происходит дальше? Не переносим ли мы тем самым на небесный мир законы и порядки нашего, тленного мира? В православии иной взгляд на эти вещи. Блаж. Феофилакт писал, что когда ученики все еще не были до конца убеждены в телесном воскресении Христа, то «Господь присовокупил и еще доказательство - вкушение пищи, употребляя ее некоторой божественной силой»²²⁹⁴. В другом месте святой отец пишет так: «Как Он ел, мы не можем объяснить, ибо это происходило необыкновенным образом - не потому, чтобы природа Его нуждалась в яствах, но это было делом снисхождения, для доказательства воскресения»²²⁹⁵. Но если воскресшее Тело не нуждается в еде, то зачем ее усваивать, перерабатывать, как это обычно происходит у людей? Вот поэтому-то блаж. Феофилакт и говорит, что воскресший Господь употреблял пищу «божественной силой», по-видимому, намекая на то, что она не перерабатывалась обычным, тленным способом. Не стоит приписывать воскресшему Телу Христа никаких элементов «тленности».

А вот как быть с мертвым Телом Господа, лежащим во гробе? Гайслер рассуждает об этом достаточно четко: «В отличие от наших тел, тело Иисуса не разлагалось во гробе ././ в случае Иисуса большая часть (если не все) из материальных частиц, входивших в Его Тело до Воскресения, перешла в Его воскресенное тело. Кое-кто утверждает, что в теле Иисуса должен был осуществиться ряд процессов разложения, поскольку факт смерти уже сам по себе предполагает разрушение некоторых органических молекул. Но опять же возможно, что это относится только к простым смертным. В любом случае, окончательного разложения не произошло, так как Его воскресение вернуло эти процессы к исходной точке»²²⁹⁶. Со многим здесь нужно согласиться. Возражение вызывает только фраза, что «окончательного» разложения Тела не было: тогда до какой «степени» оно было?! Допустимо ли здесь говорить о «разложении» Тела Христа? И что считать «разложением»? Признаемся, это сложные вопросы, но православное богословие, конечно, отрицает «тление» человечества Христова по смерти. И выражается это вот в каком пункте: как известно, во время литургии в уже освященные дары вливается «теплота», т.е. горячая вода. В 11 веке Никита Стифат, ученик св. Симеона Нового Богослова, трактовал этот обычай так: когда мы пьем Его живую и горячую Кровь вместе с водою, истекшую из Его ребра, мы омыты от всякого греха .. мы пьем эту Кровь горячею, как она истекла из Господа. Ибо из теплого и оставшегося по действию Св. Духа Тела Христа истекли для нас вода и Кровь»²²⁹⁷. Здесь явно говорится о том, что речь идет о горячей Крови мертвого Христа, т.к. к моменту прободения копьем (когда истекли кровь и вода), Он уже испустил дух. Таким образом, православные видят смерть Христа в отделении души от тела, но не в остывании крови, например. Это для них означало бы тление, которое недопустимо для человечества Господа. Феодор Вальсамон в 12 веке говорит, что те, кто не вливают теплоту, причащаются холодной Крови Спасителя и тем исповедуют, что Божество Христа не осталось в Нем после смерти, и Тело Его, таким образом, не отличается от нашего²²⁹⁸. Любопытно, что католики отрицали, что у мертвого Тела Христа была горячая Кровь. Небезызвестный кардинал Гумберт отвечал Никите Стифату, что в таком случае Христос не умер. Архимандрит Киприан (Керн) комментирует это так: «кардинал, олицетворяя западное богословие, учил о тленности Тела Спасителя»²²⁹⁹. Скорее всего, Гайслер придерживается точки зрения кардинала, хотя тот был и явным католиком..

И еще одно замечание. Гайслер, рассуждая о прохождении воскресшего Христа сквозь закрытые двери, утверждает: «Согласно современной физике, нет ничего невозможного в том, чтобы материальный объект проник через закрытую дверь. Это лишь маловероятно статистически. Физические объекты состоят в основном из пустого пространства. Все, что необходимо, чтобы один физический объект прошел через другой – правильно выстроить частицы, составляющие оба эти физических объекта. Это не может быть проблемой для Того, Кто изначально сотворил все тела»²³⁰⁰. Пусть это довольно «материалистический» аргумент, но звучит он правильно. Но если воскресшее Тело способно «выстроить частицы», чтобы пройти сквозь любой материальный предмет, не говорит ли это о том, что оно уже не настолько «физично», как обычные тела? Конечно, всегда можно заявить, что Бог мог «перестроить частицы» и в не воскресшем теле. Да, но это было бы внешним действием по отношению к человеческой природе, а по отношению к нашим бренным телам – насилием. Воскресшая Плоть Иисуса уже подчинила себе законы природы, и она настолько «тонка» и «маловещественна», что способна изменять свои «частицы», как ей это угодно. Здесь уже нет той «статики частиц», которая характерна для физического тела. Кстати, не объясняет ли это хотя бы отча-

сти присутствие Плоти Господа в Евхаристии? Его Тело настолько духовно, что способно одновременно пройти сквозь все объекты нашего мира (одновременно «настроив частицы» для всех возможных объектов), и, стало быть, способно присутствовать в них для спасения наших душ и тел. Еще раз оговоримся, что это, так сказать, «материалистическая» аналогия. Ведь если мы говорим о духовности Тела Христа, то можно сказать, что «частицы» Его Тела просто «тоньше», духовнее элементарных частиц физики. И потому для них нет никакой трудности пройти сквозь любые физические препятствия. Невесомому Телу Христа материя нашего мира не может оказать никакого сопротивления.

7. Мне всегда казалось, что есть святыни, объединяющие всех христиан, независимо от исповеданий. Например, храм Гроба Господня. Но при детальном знакомстве быстро выясняешь, что еще с 19 века часть протестантов считает местом погребения Христа совсем не территорию этого храма, а нечто совершенное иное – «сад Гроба Господня». Но это еще не все. Казалось бы, знаменитая Туринская плащаница уж точно должна сближать всех христиан, тем более, что ее значение в христианской апологетике огромно. Увы, но это не так. И анализируемый нами кальвинист Норман Гайслер говорит об этом недвусмысленно. Поначалу он приводит аргументы «за» плащаницу, а затем «против», больше останавливаясь на последних. Надо сказать, аргументы «против» достаточно надуманы (вроде того, что подробности распятия, такие, как забивание гвоздей в запястья, а не в ладони, могли быть известны в средние века; опять повторяется фантастическая версия с художником, якобы нарисовавшим изображение на ткани). Наконец, Гайслер останавливается на излюбленном аргументе скептиков – радиоуглеродный анализ говорит о позднем средневековье. При этом, по-видимому, игнорируется тот факт, что все (или почти все) остальные данные свидетельствуют в пользу подлинности ткани, и доказывают невозможность такой подделки в средние века. Трудности же с определением датировки вполне могут быть преодолены, - радиоуглеродный анализ не всегда надежен, ткань попала в пожар, от воскресавшего тела могло исходить излучение, и т.д.). Однако автор об этом почему-то не пишет.

Любопытно, что в своей книге Гайслер останавливается на проблеме датирования древних пород, и высказывается довольно скептически по поводу миллионов и миллиардов лет, которыми оперирует современная эволюционистская наука. Но в статье о плащанице этот скепсис куда-то исчезает. «Дух» статьи таков, что возникает ощущение «скорее нет, чем да». Вывод, делаемый Гайслером, таков: «Никакого существенного значения плащаница для апологетики не имеет»²³⁰¹. Гайслер полагает, что для свидетельства о Христе плащаница никак не годится, поскольку в ее подлинности много сомнений, т.е. и «тактическое» значение ткани следует расценивать как сугубо отрицательное. Кальвинистский теолог допускает лишь некоторое «теоретическое» значение ткани, если докажут ее подлинность. Он защищает свое скептическое отношение тем, что все существенные свидетельства в пользу христианства никак не зависят от плащаницы, т.к. они содержатся в Библии. С одной стороны, он прав: более 19 веков христиане всего мира верили в распятие и воскресение Христа ничего не зная об исследованиях плащаницы, и в этом смысле достаточно доказательств Евангелия. С другой стороны, плащаница детализирует наши сведения о страданиях Христа, и позволяет получить «материальные аргументы» даже в защиту Его Воскресения. Недаром же некоторые исследователи ткани называют ее «пятым евангелием». Если угодно, плащаницу можно было бы назвать «евангелием для неверующих», для тех, кого канонические евангелия не убеждают, поскольку это, так сказать, «свидетельства духа», а плащаница – «свидетельство материи».

Тем не менее, Гайслера эти «свидетельства материи» не очень-то убеждают, и тому есть свои причины. Главная причина, по-видимому, в том, что у протестантов, как известно, негативное отношение к материи. Поэтому для них неприемлемо понятие вещественной святыни. А плащаница – это как раз святыня. Т.е. плащаница «не устраивает» протестантского автора по той же причине, по которой многих протестантов «не устраивает» храм Гроба Господня, - Бог не может присутствовать в материи, Он не освящает ее таким образом, что она может быть объектом почитания. Единственная святыня протестанта – это Библия. И здесь мы сталкиваемся с другой причиной отвержения плащаницы, - библиоцентризм реформации. Предполагается, что Слово Божие может быть только на страницах Писания, на бумаге, но Его не может быть на иконе, или, как в данном случае, на ткани. Исключительность Писания для протестанта делает малоприемлемым те «дополнения» к Писанию, которые, как многие считают, дает плащаница, конкретизируя, например, события Страстей. Протестантское сознание кричит: только Писание, никаких «дополнений»!

Заметим, что скепсис г-на Гайслера относительно плащаницы может быть легко перенесен и на Писание. Вот он утверждает, что много сомнений в подлинности ткани. Но ведь у «светских» библеистов, да и у либерально-протестантских, «много сомнений» в подлинности Писания. Это же не значит, что Гайслер откажется использовать евангельские свидетельства в целях апологетики христианства. Проблема тут не в со-

мнениях, - сегодня «сомнения» атакуют христианский мир со всех сторон, - а в вере. Кальвинистская вера Гайслера в определенной степени препятствует признанию подлинности плащаницы, поскольку это нарушало бы его последовательный библиоцентризм, - пришлось бы признать «Библию на ткани». Во всяком случае, православные и католики демонстрируют заметно меньше скепсиса относительно плащаницы. Кроме того, предположим и еще один повод для отрицательного отношения кальвинистского теолога. Гайслер приводит аргумент исследователей ткани в пользу Воскресения Христа: отсутствие композиционных признаков на ткани доказывает, что тело исчезло мгновенно, т.е. прошло сквозь ткань. Но выше мы видели, что Гайслер склоняется к мысли об отсутствии у воскресшего Тела Христа способности проходить сквозь закрытые двери, - ему было бы проще верить в то, что был «отрыв от ткани». Так или иначе, но протестантский автор необдуманно, на наш взгляд, отказывается признать апологетическое значение плащаницы, и причина тому в его конфессиональных предпочтениях.

8. Общеизвестно весьма настороженное отношение протестантов к мистицизму. Если слово Божие к человеку совпадает с Библией, то здесь возможна только «книжная мистика». Все остальное подпадает под подозрение. Католический сакраментализм стремительно выпесняется, особенно в неопротестантизме, и, следовательно, еще один источник мистического высыхает. Разумеется, явления Бога или Его святых кому-либо рассматриваются как малодостоверные. Конечно, мы знаем: доверяй, но проверяй; и сатана может принимать облик ангела света. Однако протестанты гиперкритичны в первую очередь по отношению к католической мистике (о православной просто меньше знают). Например, это касается явлений Девы Марии. Само собой, явления Божьей Матери неприемлемы для протестанта хотя бы в силу доктринальных положений. Гайслер перечисляет их: поклонение статуе, распятию, иконе, общение с умершими, обожествление Девы Марии и т.д.²³⁰². Кроме того, указывается на то обстоятельство, что у буддистов есть видения Будды, у кришнаитов – Кришны, а у основателя секты мормонов Смита были «ангельские видения». Наконец, говорится о том, что ни один «визионер» не смог подтвердить свои видения такими чудесами, как Иисус Христос. Отсюда делается вывод, что видения либо обман, либо нечто сатанинское. В любом случае, они не имеют апологетического значения.

Спорить здесь, конечно, есть с чем, но далеко не со всем. Во-первых, почитание святых не противоречит ортодоксальному христианству и не является идолопоклонством, - просто протестанты не понимают, или делают вид, что не понимают разницы между почитанием святых и поклонением Богу, - уже Кальвин жаловался, что это различие понятно якобы только для «посвященных». Во-вторых, просто безумно называть христианских святых и особенно Мать Господа нашего «умершими» и общение с ними – диалогом с «мертвыми»; если люди, которым Христос дал Свою божественную славу являются мертвыми, то как же протестанты думают о самом Христе?! Весь христианский мир в свое время был испуган «теологией смерти Бога», - не голландские ли кальвинисты активно участвовали в ее распространении? Все логично: люди, считающие общение между землей и небесами разговорами с мертвыми, в конце концов приходят к выводу, что и Бог «мертв». Кроме того, не очень умно со стороны протестантского теолога сравнивать явления святых со всевозможными оккультными «явлениями»: ни православные, ни католики не вызывают умерших и не проводят с ними спиритические сеансы.

В-третьих, ссылаться на то, что, дескать, мистические явления есть и в других религиях, и поэтому явления Девы Марии не что иное, как обман – это значит вообще отрицать мистику в религии. Тогда нужно отвергать и явление Христа Павлу на пути в Дамаск. Уверен, что г-н Гайслер никогда не зайдет так далеко. В-пятых, несостоятельно утверждение, что якобы совсем никто в христианской истории из тех, кому являлась Богоматерь, не творил чудес. Православные могут привести известный пример со св. Серафимом Саровским. Этому святому являлась Матерь Божья (последний раз – незадолго до смерти). Но его святость заключалась, конечно, не просто в этих явлениях, а в многочисленных чудесах, которые он совершал силой Божьей. И этому было очень много свидетелей. Протестанты часто любят говорить, что жития святых – это «легенды», но св. Серафим жил сравнительно недавно, и был старшим современником Пушкина. О духовной прозорливости саровского старца тоже сохранилось немало воспоминаний. Конечно, чудеса святых не могут сравняться с чудесами Господа нашего, но это не повод, чтобы отвергать чудеса святых совсем. Даже от российских баптистов, например, можно услышать положительные отзывы о жизни св. Серафима.

Здесь у Гайслера только два выхода – либо и чудеса святых полностью списать на «сатанизм» (на обман не спишешь, - слишком много очевидцев, хотя есть шанс поговорить о «самовнушении», - сегодня это модно), либо признать их подлинность, но для придется перестать быть протестантом. Не может же человек попеременно творить то Божьи чудеса, то дьявольские! Собственно, это одна из тактик дьявола: объявить все божественные чудеса сатанинскими, - ведь и Христа обвиняли, что Он творит чудеса силой князя бесов-

ского. Здесь нужно оговориться. Никто не спорит с тем, что бывают лжечудеса, - некоторые из них совершенно антихристианские, другие по видимости христианские. Другое дело, когда чудеса заранее объявляются ложными только потому, что они не соответствуют именно протестантским доктринальным положениям. Что антихристианского в явлениях Девы Марии как таковых? Ничего, если они ведут ко Христу, если они указывают на Христа и Его Церковь как на путь спасения. Другое дело, что с католическими явлениями Пресвятой Девы действительно есть определенные сомнения (хотя лжеявления Христа или Девы Марии могут быть в любой конфессии; здесь речь идет о тех явлениях, которые сами католики считают истинными). Я намеренно не касаюсь здесь вопроса о подлинно христианских чудесах за пределами православия.

Понятно, что милосердие Божие беспредельно и было бы неразумно считать, что Его милость ограничивается только рамками прихожан Православной Церкви. Опять же, довольно сложно заранее отвергать возможность того, что Богородица явится кому-либо из католиков, монофизитов или даже протестантов. Явился же Христос Павлу, когда тот был еще гонителем христианства. А русские православные до сих пор верят в то, что Божья Матерь явилась во сне известному завоевателю-мусульманину Тамерлану (Тимуру), после чего он отступил от Москвы в 1395г. и не смог полностью разорить русские земли. Т.е. для русских это самый что ни на есть исторический факт: разве не Христос по молитвам Своей Матери уберег христиан Руси от жестоких бедствий? С точки зрения кальвиниста Гайслера это, видимо, нужно расценивать тоже как нечто «сатанинское» или «галлюцинативное». Тогда нужно верить, что «сатанинская галлюцинация» спасла Русь и ее христианский народ от врагов Христа. Тут понимаешь, что такое предположение однозначно безумно: сатана не станет защищать христиан. Впрочем, для наиболее радикальных протестантов мы, русские, вообще не христиане..

Но возвратимся к явлениям Пресвятой Девы в католическом мире. Здесь опасения православных связаны с тем, что сила воображения и чувственность играют в католичестве значительную роль. И потому ряд явлений Богородицы у католиков должен быть подвергнут обоснованным сомнениям. Как быть, если человеку ежедневно (!) является Дева Мария на протяжении многих лет? Многие христианские святые ни разу не удостоились такой чести, а другие (тот же св. Серафим) – в лучшем случае несколько раз. Зато шесть «визионеров» из Хорватии имеют тысячекратные видения Девы Марии! (тут поневоле вспоминаешь цитированную выше фразу Милоша о постоянных завтраках у Господа Бога). Это связано с известным в католическом мире явлением Богородицы в Меджугорье (все-таки св. Серафима не назовешь «визионером»; по отношению к нему это звучит дико). В данном случае православные вместе с Гайслером склонны сказать «не верю». Это касается и католических видений Христа. Уж очень они бывают странные, нередко с эротическими оттенками (взять хотя бы видения Анджелы из Фолиньо). Относительно же других явлений Девы Марии (например, в Фатиме) в православной литературе высказываются разные мнения: от их признания с оговорками до полного отрицания. Особый случай – это явления Девы Марии у католических сектантов (например, группа мариавитов, отколовшихся от католичества и обожествляющих Деву Марию): здесь однозначно можно говорить о заблуждении, если не сатанинском обольщении. Но совершенно отвергать истинность явлений Богородицы – это оскорблять Христа, Который избрал Ее стать Своей Матерью, через Нее положил начало чудесам в Кане Галилейской (см. Ин. 2, 11), и сейчас творит чудеса через Преподобную Деву для всех верных. Истинные явления Богородицы ведут только к Христу и к спасению в Нем, Господе нашем. Омраченное сознание реформации, конечно, может считать все чудеса Преславной Девы и других святых ложными. Но ведь все познается по плодам. Каковы плоды истинной христианской веры? Очевидно, - любовь, милосердие, смирение. Читая житие того же св. Серафима Саровского, протестанты, как и православные, не могут не почувствовать истинно христианский дух и великую любовь этого угодника Божьего ко Христу и всем людям. Тут уж вряд ли кто-то посмеет (если только он не безнадежный сектант) объявить чудеса этого святого «дьявольскими». Дьявольский дух – это гордыня, ведущая в итоге к самообожествлению. Мы можем наблюдать это у всевозможных «гуру», но св. Серафим слишком явно излучает свет смирения. И потому через него тысячи людей обращались и обращаются ко Христу, исповедуя грехи свои..

9. Не будем, однако, забывать, что для протестанта «излучать свет смирения» - это слишком «мистично» звучит: «ты спасен, брат», - вот и вся «мистика». Вообще, мистицизм вызывает у Гайслера негативную реакцию. Тут понимаешь, что он отрицательно относится к явлениям Девы Марии не только в силу конфессиональных причин (ведь протестанты Ее не чтут), но и потому, что такую «мистику» он в принципе отвергает. Кальвинистский теолог считает, что мистический опыт в отличие от общего, доступного всем, является частным, личностным, субъективным, не самоудостоверяющим, не поддающимся анализу²³⁰³. При этом Гайслер однозначно высказывается в пользу «общедоступного» религиозного опыта и против «частного». За этим может скрываться протестантский «демократизм» вроде учения о всеобщем священстве: в церкви

все равны, а мистический опыт предполагал бы некоторую «иерархию», «аристократию». Тут протестанты, конечно, за «коммунизм» и «полное равенство». Но главная проблема в другом. Насколько возможно четко разделить «мистический» и «не-мистический» опыт? Ведь ни одна религия не может быть абсолютно рациональной, построенной только на разуме. И пусть Кант говорил о «религии в пределах только разума», - это «протестантское бессознательное», «протестантское либидо», но «протестантский разум» вряд ли с этим согласится. Вот и в догматы мы «верим», но никто не скажет, что мы их на 100% «знаем» и можем рационально доказать как истины математики. Мы молимся Богу, при этом не видя Его телесными очами: такое общение, очевидно, не может быть строго рациональным.

Наверно, любой «практикующий» христианин может сказать: «Господь говорил мне..», «Господь утешал меня..», «Господь наказал меня..». Насколько такой опыт может быть полностью вынесен за пределы мистического? Не скажут же протестанты, что он без остатка рационален? Православные и католики могут также сослаться на «сакраментальный опыт»: опыт участия в исповеди или Евхаристии, например. Само слово «таинство», или «мистерия», если вспомнить греческий, предполагает сверхрациональный опыт. Как видим, и «общедоступный» религиозный опыт пронизан мистическим: иначе и быть не может, иначе – безверие, прикрываемое религией. Конечно, дело здесь в том, что еще с эпохи реформации для протестантов преобладающим был «книжный опыт»: религия сводилась не к таинствам, даже не к молитве (Лютер и Кальвин – это же не отцы-пустынники), а к чтению Писания, и к как можно более буквальным толкованиям его. Это и породило феномен «профессорской религии» (только у неопротестантов это уже не профессорский, а, скорее, ассистентский уровень богословствования). Для людей, знающих только книжную мудрость, мистика действительно будет казаться чем-то фантастическим. В конце концов, сказал же как-то известный теолог Пауль Тиллих, что он не молится, а медитирует, т.е. размышляет²³⁰⁴. Если есть Книга, зачем молиться, причащаться, искать Бога Истинного, - читай Книгу и трактуй собственным разумом. Чтобы придти к этой нехитрой мудрости, протестантам понадобилось не слишком много времени.

Итак, в религии возможна и «общедоступная мистика». Но Гайслер, скорее всего, понимает под мистикой «видения» или что-то такое же «особенное». Но и в этом случае его негативное отношение непонятно. Ведь Библия нередко говорит о мистических видениях. Разве не мистичны видения Иезекииля? А как быть с восхищением апостола Павла до третьего неба? Да и само обращение Павла ко Христу мистично. Гайслера смущает субъективность мистического опыта. Но ведь любой опыт субъективен хотя бы в силу того, что переживается определенным субъектом. Но этот же опыт может быть и объективен, если он соответствует реальности. Думается, что Гайслер слишком прямолинейно противопоставляет «общедоступный» и «частный» религиозный опыт: одно для него объективно, а другое субъективно, одно хорошо, другое – не очень. Для православия и то, и другое – это опыт Церкви, опыт ее общения с Богом. Поэтому даже одинокий монах в пустыне, имеющий мистический опыт – это не «гордый одиночка», но член Церкви: опасность индивидуализма изживается соборной объективностью церковного опыта. Однако для протестанта Гайслера такое «ощущение Церкви», видимо, не очень доступно. У протестанта нет соборности, когда личностное начало наиболее полно проявляет себя именно в Церкви, ибо без Церкви и личность-то не личность, а есть сборность – собрание индивидуалистов. Для него «личное», не «общедоступное» несет на себе опасность «мистического анархизма» (личностное начало в протестантизме формировалось в борьбе с церковью, поэтому единственная возможность избежать личностного «субъективизма» - это не церковность, а ссыла на «общедоступность» и «общераспространенность»). Для него это не опосредовано соборным разумом Церкви и ее опытом: нет, только частные толкования Библии (ну, или «общепринятые»). В Библии, однако, нет строгой инструкции, насколько истинен мистический опыт того или иного человека. А с богатством церковного опыта у кальвинистов не слишком..

И в итоге получается какой-то статистический подход: если опыт общедоступен, то он, скорее всего, истинен, а если нет, то, это, вероятно, ложный опыт. Такое разделение, увы, неадекватно. Православные могли бы сказать (и с ними, я думаю, согласились бы и многие единоверцы Гайслера), например, что «общедоступный» опыт пятидесятников является во многом ложным и субъективным, - в отличие, скажем, от «частного», но объективного опыта православных подвижников.. Один из них, св. Симеон Новый Богослов как-то сказал, что «стяжавший в себе Бога» уже не будет более нуждаться в чтении книг потому, что «обладающий как собеседником Тем, Кто вдохновил написавших Божественные Писания .. сам будет для других богодухновенной книгой»²³⁰⁵. Это далеко не единичный пример подобных рассуждений у православных авторов: за 600 лет до преп. Симеона очень похожие мысли высказывал св. Иоанн Златоуст. И здесь ясно осознаешь, что такой опыт протестантам недоступен, - они в ужасе побегут от одной только мысли о том, что после общения с Богом человек не будет нуждаться в чтении Библии. И скажут, а если не скажут, то по-

думают: не надо нам такого общения с Богом, нам достаточно общения с одной только Библией. Остается только «научное» познание Бога, а все прочее объявляется «ненаучным», - и, в позитивистском духе, - неистинным. Может, здесь и кроется секрет протестантского скатывания к полному безверию? Сколько раз, начиная с 16 века, протестанты ссылались на то, что не нужно никакой «особой» духовности, «особых» духовных занятий вроде монашества: достаточно, дескать, того «духовного» делания, которое доступно обычной кухарке и является ее повседневным опытом. Какая же тут возможна мистика? Только там, где есть особое служение Богу (монашество), может существовать личный мистический опыт (хотя он возможен и для всех верующим, но при условии, что они живут полнотой церковной жизни). Это касается и других религий – суфизм в исламе и отшельничество в буддизме неразрывно связаны с мистикой. Там, где такое служение отбросили, сведя его к обычному мирскому служению, пропадает не только мистический опыт, но и всякий религиозный опыт вообще, ибо религия без мистики нежизнеспособна.

Но анализируемый кальвинистский теолог так не считает. Напротив, он считает, что мистицизм ведет к агностицизму: дескать, мистический опыт негативен, ибо мистики способны лишь сказать, каким Бог не является, но у них нет позитивного знания о Нем. Вывод делается такой: «поскольку религия .. предполагает личностные отношения с Богом, затруднительно понять, как они могут возникнуть у того, кто ничего не знает о качествах Возлюбленного Существа»²³⁰⁶. Чуть выше, как мы видели, Гайслер настаивал на том, что мистика – это как раз личностное, а здесь, наоборот, выражается сильное сомнение в том, что мистицизм может быть личностным. Удивительно? Наверно.. Но еще удивительнее то, что свою критику мистицизма Гайслер завершает цитатой из атеиста Людвиг Фейербаха, говорящей о том, что когда человек утрачивает вкус к религии, то она становится пресным существованием, как и бытие Бога – существованием без качеств. Вот уж действительно: с больной головы на здоровую! Сколько людей покидало протестантские конфессии в 20 веке именно из-за того, что они видели в них «слишком пресную» религиозность. Можно вспомнить хотя бы известного писателя Германа Гессе, который свое увлечение буддизмом Востоком объяснял именно «пресным» и «безвкусным» характером лютеранства, в котором был воспитан. Г-н Гайслер, да по части пресности православным и католикам невозможно сравниться с вашими собраниями!

10. Кстати говоря, не очень понятно, кого именно имеет в виду кальвинистский теолог, говоря о негативном характере мистики. По имени он называет только Мейстера Экхарта. Но Экхартом не исчерпывается католическая мистика, не говоря уже о православных: мистика света у Симеона Нового Богослова не несет в себе такого «негативизма». К тому же Экхарт для католической церкви – это все же еретичествующий мистик. В любом случае, обобщать по поводу негативизма мистиков было бы некорректно: видения многих католиков скорее «позитивны», - например, видения Терезы Авильской (ангел с горящим копьем и т.д.). Если же Гайслер намекает на апофатизм мистического богословия, то, да, протестанты иногда намекают на то, что в нем заложен чуть ли не атеизм, - недавно известный российский баптист г-н Подберезский тоже совершил очередное богословское «открытие», заявив, что советский атеизм был предопределен апофатизмом православного учения (кстати, разве не апофатичен опыт св. Павла из 12гл. 2Кор., - он не знал в теле был, или вне тела и слышал «неизреченные» слова). Ну да ладно: Подберезский все-таки профессор, - кому же, как не профессору открытия совершать? Но если говорить всерьез, то человек, заявляющий, что апофатизм и агностицизм – примерно одно и то же, просто плохо читал «Ареопагитики». Между прочим, знаменитый «Ареопагитский корпус» - это мистика, или нет, если следовать критериям Гайслера? «Видений» и «явлений» там нет, и многим может показаться, что это вообще едва ли не вершина «схоластики», однако, «апофатическую мистику», безусловно, всегда вдохновляли именно эти трактаты до сих пор неизвестного автора.

Читая их, непредубежденный читатель быстро почувствует, что никаким «агностицизмом», учением о полной непознаваемости Бога здесь и не пахнет. «Негативизм» Ареопагита (Бог не то, не то, и не это) – это просто более глубокое познание Бога, чем в случае обычного перечисления божественных качеств. Ибо такое перечисление человек может увидеть в любом учебнике богословия. Но на опыте он убеждается в том, что Бог не исчерпывается ни одним из Своих определений – Он выше их, выше до такой степени, что Ареопагит именует Его даже Сверх-Богом. Так что «негативизм» апофатической мистики – это «сверхпозитивизм», более глубокое «да» сквозь многочисленные «нет». К сожалению, у Гайслера экспертом по мистике оказался известный немецкий атеист. Впрочем, у кальвинистского теолога есть ссылки и на другой авторитет в этом вопросе. Это известный американский психолог Уильям Джеймс (сразу возникает вопрос: а что, м-р Джеймс великий христианский святой, чтобы быть специалистом в области христианского мистического опыта?). Ссылаясь на него, Гайслер пытается доказать, что мистический опыт лишен авторитетности для тех, кто его не пережил. Стоп! А как же опыт Иезекииля или апостола Павла? Разве он лишен авторитетно-

сти для христиан, хотя они и не имели таких переживаний, как эти библейские писатели? Конечно, их произведения входят в состав Писания, и потому авторитетны для верующих. Но ведь не только же книги Библии авторитетны для нас, - в Церкви всегда были и будут люди, мистический опыт которых авторитетен для других христиан. Именно Церковь является судьей объективности того или иного опыта, - Гайслер же утверждает, что мистический опыт якобы вообще не поддается анализу и не допускает объективной проверки.

О каком анализе и о какой-то проверке идет речь? Понятно, что мистический опыт не может без остатка поддаваться рассудочному анализу, поскольку он носит иной характер. Ясно также, что речь не может идти о некой экспериментальной проверке истинности мистических переживаний: религия – это не естествознание. Но в христианстве такие переживания проверяются «экзистенциально», - исходя из двухтысячелетнего опыта жизни Церкви во Христе, истинность которого удостоверяет Сам Бог, рождая все новых и новых святых в лоне церковного организма. В более конкретном плане православная «аналитика» исходит, например, из «Добротолубия», дополняемого живым опытом подвижников в настоящее время. А у протестанта только Библия, - ну и, что говорит Библия об опыте Лютера или Кальвина? Странно слышать от кальвинистского теолога, что мистический опыт не является самоуверяющим и может быть неверно истолкован. Но что такое «самоуверяющий опыт»? Гайслер приводит пример: утверждение «все треугольники имеют три угла» самоочевидно, т.к. предикат выражает в точности то же самое, что и подлежащее²³⁰⁷. Боюсь, однако, что истины религиозного опыта не являются самоочевидными в том же смысле, что и математические истины. Так что здесь наш теолог ничего не доказывает: неверно может быть истолкован любой религиозный опыт, но это не повод, что считать ложными все религиозные переживания. И уж совсем несостоятельными выглядят попытки Гайслера отвергнуть мистику на том основании, что и в других религиях она тоже есть. Ну и что? Священные книги есть, кроме христианства, и в исламе, и в индуизме, и в зороастризме: что же, теперь отвергать Библию на том основании, что у других есть что-то похожее?

Претензии к мистическому опыту в том плане, что он сам себя не истолковывает, странны. Ведь именно протестанты пытаются показать, пусть и неудачно, что Библия истолковывает сама себя. В действительности ни один религиозный опыт не является настолько «замкнутым», чтобы истолковывать сам себя. Всегда есть опыт Церкви, в свете которого видна истинность того, или иного опыта, а истинность Церкви «истолковывает» Бог, снова и снова посылая ей святых, которые напоминают нам о наших грехах, и о пути спасения.. Итак, мистика может быть истинной или ложной, хотя самому мистическому может казаться, что только его опыт абсолютно истинен, но на то Бог и основал Свою Церковь, чтобы она, опираясь на Писание и опыт общения с Господом, проверяла объективность мистицизма каждого из христиан: Церковь умеет судить по плодам. А вот если люди разрывают свою связь с Церковью, у них не остается истинных критериев оценки мистического, и тогда возникает либо мистика, окрашенная в ложные тона (католичество), либо полное отрицание мистики в силу победы рационального подхода к религии, и сомнений в том, можно ли вообще адекватно оценить такой опыт. Православные «эксперты» в области мистики - это монахи-подвижники, протестантские – в лучшем случае профессора, «интеллектуальная элита». Словно забыли, что именно интеллектуальная элита, фарисеи и книжники, 2000 лет назад отвергли Христа..

11. Поскольку Норман Гайслер «против» мистики, немудрено, что и его отношение к чудесам выглядит неоднозначным. Разумеется, он не отвергает чудеса так же, как отвергал мистику. Дискуссия, в которой участвует кальвинистский автор касается вопроса о том, прекратились ли особые чудесные дары, которые во времена апостолов применялись для подтверждения Божьего откровения, или нет. Заметим, что эту проблему Гайслер обсуждает в контексте критики пятидесятников, постоянно хвастающихся тем, что они обладают дарами апостолов (он упоминает Робертса и Уимбера, известных харизматических «целителей»). Если так, то православные согласились бы, например, с тем, что дар «говорения на языках» прекратился в апостольские времена, т.к. был нужен для укрепления древней Церкви и более быстрого распространения первоначального христианства в разных странах: сегодня в нем нет нужды, Церкви не угрожает быстрое уничтожение, и поэтому проповедникам можно порекомендовать учить иностранные языки, а не претендовать на возобновление апостольских глоссолалий. Пятидесятнические «говорения» - примитивная подделка: приезжая в Россию, эти «лидеры мирового евангелизма» не могут обратиться к нам даже на ломаном русском языке, - где же их апостольские дары?

Однако Гайслер отвергает не только «говорения на языках», но и такие дары, как дар чудотворения. Он полагает, что этот дар прекратился после того, как было подтверждено божественное происхождение апостольской проповеди²³⁰⁸. По мнению Гайслера, чудеса сконцентрированы в трех периодах библейской истории: 1) Времена Моисея от Исхода до обретения земли обетованной; 2) Пророческий период от Илии и Ели-

сея до Исаяи; 3) Апостольский период. В эти периоды чудеса были нужны, соответственно, для избавления евреев от рабства, затем – для избавления от идолопоклонства, и, наконец, для установления Нового Завета. Неужели же во всех остальных книгах Библии ничего не сказано о чудесах? А если бы даже не было сказано, то разве мы можем допустить, что Бог хоть на мгновение оставлял Свой народ без Его присутствия? И разве после апостолов Бог оставил Свою Церковь? Судя по всему, Гайслер находится под влиянием диспенсационализма – течения американского евангелизма, произвольно делящего библейскую историю на периоды (у кого-то их семь, у кого-то иное число), для которых характерна какая-то одна закономерность. Также они любят выделять и «периоды чудес», и «периоды отсутствия чудес», – например, нынешняя эпоха. Такое деление, конечно, искусственно. Вот и Гайслер замечает, что «период Моисея» можно дополнить случаями в «период Судей», а «пророческий период» в меньшей степени относится ко временам Исаяи. Собственно говоря, деление искупительного замысла Бога на стадии несколько механистично: христиане знают только две таких стадии – Ветхий и Новый Заветы. Все остальное – это попытки втиснуть промысел Бога в жесткие схемы евангелического богословия. Поэтому три периода «концентрации чудес» вызывают вопросы: можно ли провести однозначную границу между «концентрацией чудес» или отсутствием таковой? Если говорить об апостольском периоде – что же, после окончания земной жизни апостола Иоанна, «концентрация чудес» резко снизилась? Где доказательства, что чудесные исцеления, например, явно пошли на убыль во втором веке? Из многочисленных «Житий Святых» мы получаем иную картину.. Впрочем, протестанты, наверно, эти жития нечасто читают..

Заметим, что Гайслер в принципе не отвергает, что чудеса происходят и после апостолов. Он лишь говорит, что дар чудотворения, подтверждавший новое откровение, прекратился чуть ли не после написания книги Деяний, т.е. в 60–61 гг.²³⁰⁹. Логика реформатского теолога такова: когда не было Нового Завета в написанном варианте, нужны были особые чудеса; теперь же у нас есть все книги Нового Завета и, следовательно, особые чудеса не нужны. Сразу видно, что это излюбленная протестантами логика: есть Писание, и потому не нужно Предание; есть богодухновенные книги, и потому не нужна богодухновенная Церковь. Эта логика категорически неприемлема для православных, которые настаивают на том, Бог всегда благодатно пребывает в Своей Церкви. Например, Гайслер говорит о том, что когда Иисус или апостолы совершали чудо, результат всегда был незамедлительно, одномоментно и эти дары были действенными при всех обстоятельствах. В последнем как раз можно усомниться. Ведь Евангелие говорит о том, что даже Сам Господь Иисус не мог совершить многих чудес в Галилее «по неверию их» (Мф. 13, 58). Для чудотворения необходимо согласие свободной воли человека: чудеса Христа – это ведь не магия, и не кальвинистское «предопределение». Также нельзя сказать, что новозаветные исцеления были всегда «одномоментными»: например, мы читаем, что при исцелении Христом десяти прокаженных, они были исцелены не мгновенно, но когда «шли, очистились» (Лк. 17, 14), т.е. спустя некоторое, пусть и небольшое время после слов Христа. Вообще, мы нигде в Новом Завете не встречаем утверждения, что все исцеления апостольского периода были исключительно мгновенными.

Зато в житии св. Серафима Саровского мы читаем, что когда он отпустил больную, «недуг тогда же отошел от нее весьма ощутительно и как бы с неким шумом. Впоследствии болезнь к ней не возвращалась»²³¹⁰. В другом эпизоде мы читаем: «он .. велел Манторову обнажить ноги и помазал больные места. И тотчас же струпья, покрывавшие тело, мгновенно отпали, и Манторов получил исцеление и без посторонней помощи вышел из келии Саровского чудотворца»²³¹¹. Как видим, здесь тоже было мгновенное исцеление, но отнюдь не во времена апостолов. Здесь же читаем, что св. Серафим мазал больных маслом из лампады, горевшей перед иконой Божьей Матери «Умиление», объясняя это так: «Мы читаем в Писании, что апостолы мазали маслом и многие больные от сего исцелялись. Кому же следовать нам, как не апостолам?»²³¹². Т.е. русский святой говорит о продолжении апостольской деятельности. После его помазываний маслом многие люди исцелялись, как и в те времена. Значит, св. Серафим считал, что чудеса апостолов не окончательно ушли в прошлое и доказывал это своим примером.

Правда, Гайслер пишет, что нет свидетельств об отдельных людях или общинах, обладающих особыми дарами. В протестантской Америке, может быть, и нет. Но в житиях православных святых мы можем прочитать о людях, обладавших даром и чудотворения, и прозорливости. Что касается общин, то ведь нельзя сказать, что абсолютно все христиане апостольского периода обладали, например, даром чудотворения, или все христиане, проповедовавшие в первом веке тут же подкрепляли свою проповедь чудесами. Достаточно верить, что этот дар был в Церкви, и он не может совершенно иссякнуть, ибо тогда прекратится бытие самой Церкви. Логика Гайслера обыденна для протестанта: апостолы умерли, и вместе с ними закончилась «особая эпоха», а теперь у нас «Библия вместо чудес»: сегодня, дескать, проповедь подтверждается со-

блюдением истин Писания, а не чудесами. Но ведь и в первом веке это был главный критерий: все не строилось только на чудесах; если безоглядно идти за чудесами, можно, в конце концов, придти к дьяволу; христианские чудеса всегда связаны с соблюдением заповедей, духом любви и смирения. Именно дух жертвенной любви обращал людей ко Христу во все столетия истории христианства, - чудеса же происходят и сегодня, хотя и не так явственно. Никто не спорит с тем, что апостольский век был действительно особенным в истории Церкви, в том числе, и по интенсивности и многообразию божественных даров. Проблема в том, что православные здесь не видят разделения на белое и черное, эпоху благодати и эпоху чуть ли не полного отсутствия таковой: да, часть даров прекратилась, ибо в них нет особой нужды, но огонь Пятидесятницы всегда с Церковью, и потому никогда нельзя исключать дар чудотворения, например. Критикуя пятидесятников, кальвинистский автор во многом прав: «Попытки сослаться на чудеса и заявлять о своем сверхъестественном даре превратились скорее в повод для дисквалификации претендента, нежели для квалификации его в качестве избранника Божьего»²³¹³.

Но ведь такие «попытки» и «заявления» исходят из протестантского мира, от харизматов. Православные чудотворцы никогда публично не заявляли: смотрите, я творю чудеса! Также трудно представить себе апостолов, расклеивающих объявления: сегодня в нашей общине излечат от всего! В такой «рекламе чудес» проявляется горделивый дух протестантской Америки. Вот и пусть г-н Гайслер объяснит, почему именно в протестантской среде проявилось так много лже-чудотворцев, людей, изгоняющих бесов, не вставая со стула. А причина этого «разгула чудес», думается, именно в том, что протестантское учение попыталось резко ограничить чудеса эпохой написания книг Нового Завета: у апостолов «все было», а потом – сплошное оскудение и извращение; в общем, если у вас духовные проблемы, - читайте Библию. Вместо причащения Христу, исцелений, изгнаний бесов, видения будущего, - занимайтесь чтением, платите десятину и пойте простенькие гимны. Такой пуленепробиваемый скучный рационализм оказался невыносим. Это и породило очередной «протест» в лице пятидесятников. И в итоге вместо истинных явлений Христа, Девы Марии, святых, мы получаем лжеявления Христа; вместо истинной христианской мистики – пародию на нее у харизматов; вместо настоящих чудес – фальшивые и смехотворные чудеса очередного «чудотворца в пиджаке». Для Гайслера все просто: апостолы умерли, а вместе с ними умерли и чудеса. Но православные верят, что у Бога все живы, а, кроме того, они верят в апостольское преемство – епископы и вообще священники суть преемники апостолов. Нет, не каждый священник творит чудеса, но через таинства, совершаемые ими, происходит множество чудес, ведь Врач душ и телес у нас Один – Господь Иисус Христос. Так что: апостолы не умерли, и те чудесные дары, которые и сегодня необходимы Церкви, не умерли и продолжают проявляться среди христиан.

12. В большинстве случаев протестантская апологетика христианства существенно не отличается от православной. Это видно и по энциклопедии Гайслера. Но есть эпизоды, когда отличие становится ощутимым. Вот, например, Гайслер защищает концепцию искупления, которую в православных книгах называют «юридической». Его главные противники – мусульмане и либеральные протестанты. Мусульманский теолог Абдалати спрашивает: «Разве Бог, Милосерднейший, Всепрощающий, Высочайший, не в состоянии был простить людей без того, чтобы обрекать на это предполагаемое жестокое и самое позорное распятие того, кто не только был невиновным, но и самым замечательным образом посвятил себя Его служением и Его целям?»²³¹⁴. Гайслер отвечает на этот моральный аргумент поначалу вполне ортодоксально: жертва Христа была добровольной, а не принудительной. Он добровольно принимает на себя наказание. Далее он в полном согласии с Писанием говорит, что Бог не может простить грехи без покаяния, иначе люди погрязли бы во грехах. Наказание же, добавим мы, нужно понимать не как месть Бога, но как вразумление, средство искупления (у Гайслера здесь, конечно, акцент на наказании в юридическом плане). Здесь говорится о драме ветхозаветного человечества: в связи с первородным грехом люди не могут сами искупить свои грехи, и потому им нужен Искупитель. Думается, что в данном эпизоде Гайслер как протестант больше нацелен на «прощение грехов», а не на исцеление от них. Разве не каялись люди в Ветхом Завете? Разве Бог не мог на основании этого покаяния простить их грехи? Мог, конечно. Т.е. проблема тут не просто в прощении как таковом, но исцелении от смертельной болезни греха: прощение без исцеления не имеет смысла, ибо никого не спасает. Как известно, западные христиане понимают греховность больше в правовом аспекте, как преступление и вину, а восточные – в медицинском плане, как болезнь.

Для православия ветхозаветная трагедия состоит в том, что хотя Бог может простить людей за грехи (они ведь каются), но они не в состоянии привести свою волю в согласие с волей Бога, - «закон греха», изначальная ущербность человеческой природы, унаследованная от прародителей, тянет их в преисподнюю. А Бог не может насильственно «облагодатствовать» человечество. Нужен Тот, Кто добровольно приведет чело-

вечество к согласию с Богом, преодолеет этот смертельный разрыв, исцелит человеческую сущность от тяжелой болезни греха – Сам Бог станет Человеком в лице Иисуса Христа, взяв на себя все последствия наших грехопадений, и преодолев их Своей Любовью вплоть до смерти за всех нас. Ветхозаветные жертвы хотя облегчали и снимали вину греха, но не возрождали человечество от грехов, ибо для этого необходимо полное послушание воле Божьей, а его не могло быть у падшего человечества. Конечно, ислам отрицает концепцию первородного греха как «несправедливую», и здесь важно подчеркнуть, что православные, в отличие от протестантов, не верят в «первородную вину», – младенцы невиновны перед Богом в грехах, в том числе, и в грехе Адама. Первородный грех – заразная болезнь, передающаяся по наследству. Мусульмане не смогут отрицать, что такое возможно. Кроме того, в высказываниях Мухаммеда из хадисов встречается фактическое признание доктрины первородной испорченности. В конце концов, утверждение ислама, что все зло в человеке из-за «неправильного воспитания» выглядит несерьезно: а почему, собственно, ни разу в истории никто никого не смог правильно воспитать? Откуда эта «неправильность» в воспитателях? Тоже от воспитателей? Но так мы неизбежно дойдем до первопричины, – падения первых людей, что признается и Кораном.

К сожалению, когда Гайслер говорит мусульманам об искупительной миссии Христа, Он делает неправильный акцент на Божественной справедливости: «Истинно праведный Бог не может просто закрыть глаза на грех. Пока кто-то, способный искупить долги грехов наших перед Богом этого не сделает, Бог обязан проявлять Свой гнев, а не милосердие»²³¹⁵. Странно как-то. Получается, что в Боге милосердие и справедливый гнев существуют отдельно друг от друга и даже воюют друг с другом: Он почему-то проявляет отдельно то гнев, то милосердие. Это плохо согласуется с тем, что Бог есть любовь. Здесь говорится, что пока кто-то не искупит грех, Бог не проявляет милосердия, а только гнев. Но разве это Бог Библии? Разве в Ветхом Завете, еще до искупления, Бог не любил людей? Какая же любовь без милосердия? Удивительная картина: люди убили Сына Божьего, но теперь, после этого величайшего в истории человечества греха, Бог почему-то перестает на них гневаться, и начинает проявлять милосердие. Богословски это совершенно неприемлемая позиция: Бог не может переходить от «периода гнева» к «периоду любви», т.к. это предполагало бы существенные изменения в Его природе. Нет, Бог всегда любит, и всегда отвращается от греха. Только гнев Божий нельзя понимать антропоморфно, как некую отрицательную эмоцию, как ненависть по отношению к грешникам. У Гайслера гнев кажется независимым от Самого Бога: как будто что-то заставляет проявлять Бога исключительно гнев, как будто есть некая механическая необходимость, которая выше Его любви и свободы. Скажут: это грехи. А сейчас люди, что, не грешат? Думаю, не меньше, чем 2000 лет назад. Но по теории кальвинистского теолога после искупления Бог меняет гнев на милость: Он гневается на грех, но теперь на первый план выходит Его милосердие. Но не может же Бог переходить от гнева к милосердию, или от меньшего милосердия к большему!*

Логика Гайслера порой просто потрясает: «Справедливость требует, чтобы совершилось заместительное жертвоприношение Христа /./ нет нарушения никаких нравственных абсолютов в том, чтобы наказать невинного ради искупления чужой вины, учитывая, что это делается по его воле, и высшим нравственным законом отменяется низший»²³¹⁶. Т.е. справедливость Божья удовлетворяется наказанием кого-либо, желательно, со смертельным исходом хотя из Библии мы знаем, что Бог не хочет смерти грешника. Мусульмане говорят: Бог может простить, не наказывая. Наш кальвинист это отрицает: у него Бог, если не накажет (т.е. удовлетворит Свою справедливость, фактически отомстит), то не простит. А где же тут любовь? А любовь – это у либеральных протестантов. Здесь интересное распределение ролей: «консервативные» протестанты часто говорят о справедливости Божьей без любви (даже в аду страдания грешников «удовлетворяют» гнев Божий), а «либеральные» – о любви Божьей без справедливости (Бог и так всех простит, даже если они не слишком к этому стремятся). У Гайслера высший нравственный закон – это наказание невинного! А какой же тогда «низший» – не наказывать невинного?! Немудрено, что у протестантских либералов высшим нравственным законом становится, – простить виновных и нераскаявшихся; одна крайность всегда вызывает к жизни другую. Православных всегда пугал этот воинствующий юризм: Бог жаждет наказания грешников и их смерти. А мы-то думали, что Он жаждет их спасти и исцелить, а смерть грешника – это следствие его добровольного отпадения от Бога, уклонения от Его любви, а не «удовлетворение» Всевышнего. Гайслер, пытаясь объяснить мусульманам смысл жертвы Христа указывает, что когда убийца отнимает чью-то жизнь, он должен в наказание отдать свою собственную. Но юридическая доктрина Гайслера предполагает, что Бог

* Сегодня, конечно, протестантские теологи осознают эту ошибку. Например, лютеранский епископ Й. Барон отмечает: «Мы не должны видеть в Боге раздвоение, вследствие которого Ему свойственна, с одной стороны, любовь, а с другой – вражда. Мы также не должны думать, что эту вражду следует преодолеть, чтобы смогла активно проявиться любовь; не должны мы и противопоставлять Бога-Отца и Его Сына Христа, считая, что Сын Своей смертью «смягчил» Божий гнев, превратил враждебность в дружбу, а ненависть в любовь» (Архиеп. Барон И. Крест и диалог. – С.200). Не будем, однако, забывать, что Барон осуществляет свое пастырство на территории России, и его книга написана не без существенного влияния православного богословия.

не может «удовлетвориться» даже смертью всех людей на земле; и тогда Христос отдает Свою жизнь за людей, которая «удовлетворяет» Отца.

Хорошо, Иисус добровольно отдал Себя, Невинного, за грехи всех людей. Но что бы вы сказали о судье, который принял эту жертву как справедливую? Вот у г-на Гайслера наверняка есть дети. Если бы он принял их грехи на себя, то это был бы высоконравственный поступок. Но судья, который счел бы справедливым наказать г-на Гайслера за чужие грехи, зная, что он невинен – это ужасный судья, моральные качества которого, мягко говоря, оставляют желать много лучшего. Может быть, кальвинистский теолог и может так думать о справедливости Бога, но я не нахожу это возможным, и такие представления вызывают скорее омерзительные чувства. Здесь можно сделать только один вывод: доктрина искупления, основанная только на юридических категориях, неизбежно заходит в тупик. Она представляет справедливость Бога настолько искаженно, что Бог кажется мстительным существом, праведность которого удовлетворяется только смертью Его Сына. Апология христианства с помощью таких концепций может отвратить от Христа немало людей, которые хотели в Нем видеть Бога любви, а здесь встречаются с непреодолимым гневом Бога, жаждущего наказать Невинного, и считающего это справедливым! Отец не наказывает Сына в юридическом аспекте, Он принимает Его Жертву как искупление за мир, - это и есть наказание, но наказание любви, а не гневной справедливости. В действительности Отец принимает жертву Сына не потому, что это «юридически справедливо», но потому, что это жертва Любви, а Любовь – выше справедливости. Это Жертва, спасающая несчастных грешников, и Бог Любви, всегда стремящийся их спасти, не может ее не принять.

13. В рамках своего труда по апологетике Гайслер касается и «пограничных ситуаций» в сотериологии: имеется в виду проблемы спасения младенцев и язычников. Сразу же начинаются определенные искажения. В частности, автор утверждает, что с точки зрения сакраментализма (богословия таинств) для спасения необходимо крещение (эта позиция приписывается католикам, лютеранам и англиканам; о православных ни слова). А затем, со ссылкой на блаж. Августина, показывается, что эта позиция приводит к осуждению некрещеных младенцев на адские муки, или на страдания в чистилище, как у католиков (впрочем, сегодня у католиков больше разнообразия в данном вопросе). Автор приходит к заключению: «Позиция сакраментализма в отношении спасения младенцев выглядит слишком суровой и жестокой, тогда как Библия раскрывает бесконечное милосердие и благодать Божии»²³¹⁷. И это говорит человек, который только что утверждал, что справедливость Божья требует смертельного наказания Невинного Христа! Это, разумеется, не сурово и не жестоко! Далее Гайслер вопрошает: «Многие задаются вопросом, можно ли ребенка, не несущего на себе никакой личной вины, отлучать от небес? Разве на людей не возлагается ответственность только за их личные грехи, но не за чужие?»²³¹⁸. Но ведь чуть выше этот человек доказывал правомерность возложения Богом на Христа ответственности за грехи других! И потом, многие протестанты как раз понимают первородный грех, в том числе, и как изначальную вину.

Дело в том, что «сакраментализм» редко у кого в истории был крайне жестким. Гайслер сам признает, что суровость взглядов Августина на участь некрещеных младенцев связана с его крайне пессимистическим учением о первородном грехе, а не исключительно с «богословием таинств» (кстати, именно эту пессимистическую антропологию у Августина заимствовали лидеры реформации, а с ними – все протестанты). Чуть выше кальвинистский теолог ссылается на мнение св. Амвросия Медиоланского, который, хотя и придерживался традиционного взгляда на крещение, но отрицал, что младенцы без крещения обречены на муки. Гайслер совсем не приводит мнения восточных отцов (св. Григорий Нисский, например), которые, отрицая муки некрещеных, считали, что они будут находиться между раем и адом. Впрочем, это никогда не было соборно зафиксированной позицией православия. Однако в любом случае восточная церковь всегда склонялась к отрицанию мук некрещеных. Так что, из «сакраментализма» отнюдь не следует идея автоматического осуждения некрещеных детей. Церковь никогда не учила, что Бог заставляет страдать невинных младенцев за грехи прародителей. Что касается необходимости крещения для спасения, то да, Церковь учит этому, но не видит в этом некоего магизма, абсолютной необходимости. Крещение ведь не гарантирует спасения. Для этого еще нужны вера и дела. А то Гайслер, в протестантском духе, противопоставляет веру как условие спасения – крещению. В действительности необходимо и то, и другое. Но, увы, протестанты так любят ложные дилеммы: или вера, или дела; или крещение, или вера, или гнев Бога, или Его любовь..

Тот факт, что Церковь не видит в крещении чего-то абсолютно необходимого, доказывается хотя бы тем, что всегда признавалось крещение кровью: люди, отдавшие свою жизнь за Христа, считались святыми, хотя они и не были крещены в воде. Этот взгляд, кстати, трудно согласовать с учением большинства протестантов: они ведь отрицают крещение детей на том основании, что необходима «сознательная вера», - выучить катехизис, например. Но люди, принявшие Христа буквально за несколько минут до своей мучениче-

ской смерти вряд ли читали катехизис или учебники догматики. Значит, жертва ради Христа важнее «рационально выученной» веры. Трудности возникают еще и потому, что Христос сказал об осуждении тех, кто не будет веровать. У младенцев нет сознательной веры: как же они спасутся, если веры нет, а спасение у протестантов исключительно по вере? Гайслер анализирует позицию Кальвина, из которой видно, что, несмотря на отсутствие сакраментализма, Кальвин вряд ли больший «гуманист», чем блаж. Августин: у него спасаются только избранные младенцы. Кто избран, непонятно, но в 17 артикуле «Канонов Дортского синода» (1618-1619) дается понять, что спасены будут младенцы верующих родителей. Остальные младенцы будут лишены подобных привилегий и отправятся в преисподнюю. Не забудем, что у Кальвина вообще спасаются только избранные, причем безо всякой причины с их стороны: просто Богу так захотелось. Осуждение также беспричинно, и люди идут в ад только потому, что так построено богословие Кальвина! Следовательно, не стоит обвинять в суровости «сакраменталистов»: по части суровости и жестокости Кальвин – безусловный чемпион.

И здесь Гайслер отказывается от последовательного кальвинизма, – он утверждает, что Бог желает спасения всех и далее рассуждает вполне ортодоксально: «если Бог действительно хочет, чтобы все были спасены, и для Него возможно спасти некоторых младенцев независимо от их личной веры, то почему Он не избрал для спасения их всех? .. почему нет всеобщего спасения для детей остальных, не избранных родителей?»²³¹⁹. Все правильно, кроме того, что сама концепция избрания в кальвинизме тесно связано с идеей предопределения, лишаящей человека свободы в своем спасении, и потому категорически отвергаемой Церковью.. Увы, но кальвинистский теолог не в состоянии отказаться от подобного «избрания». Зато он отвергает вариант предыдущей концепции, согласно которому Бог спасает только тех младенцев, о которых Он предугадал, что они уверовали бы, если бы стали взрослыми. Справедливо указывается, что это богословская спекуляция, что никто не спасается по «потенциальной вере», и, наконец, что все равно остается ужас страданий «непредуганных» младенцев. Кроме того, спасение не знает сослагательного наклонения: нельзя спасти человека по принципу «если бы». Бог не может оправдать одних младенцев и осудить других на основании того, что бы они сделали в будущем: судят только за совершенные дела или помыслы, а какие свершившиеся дела и помыслы есть у младенцев, находящихся еще в бессознательном или полубессознательном состоянии? Можно согласиться с Гайслером и в его критике спасения некрещеных через чистилище: он отмечает, что эта доктрина не имеет четких оснований в Писании, да сегодня и часть католических теологов ее, по сути, отвергает.

14. Больше склонности Гайслер проявляет к концепции «евангелизации после смерти»: маленькие дети получают возможность «взрослеть» на небесах, услышать Благою весть и решить для себя, где они будут вечно. Кальвинистский теолог возводит этот взгляд к св. Григорию Нисскому, не приводя конкретных цитат. Здесь предполагается, что для спасения необходим акт веры. Однако Гайслер отмечает, что с библейским обоснованием здесь «не очень», т.к. в Писании говорится о «евангелизации на земле», хотя возможно допустить и такое развитие событий, как в этом варианте. По-видимому, кальвинистскому теологу более всего нравится доктрина спасения всех некрещеных младенцев. Она выглядит «самой гуманистичной» и, как замечает автор, становится все более популярной, начиная с 17 века. Здесь предполагается, что из спасения на основании веры есть исключения: в рай не могут попасть только те, кто не хочет уверовать, а не те, кто не мог уверовать. Спасение некрещеных – это не насилие их воли, а действие независимо от их воли, тем более, что их воля находится еще на начальном этапе формирования. Здесь, конечно, тоже есть возражения. Ряд из них похожи на предыдущие: с библейским обоснованием тут вряд ли намного лучше, чем в предыдущих вариантах. Нигде не сказано прямо, что все некрещеные младенцы спасутся; непонятно, как быть с первородным грехом и с осуждением всех людей в Адаме. Сторонники этой концепции говорят, что Христос умер за всех, и потому младенцы спасены жертвой Христа. Правда, мы знаем, что в рай ничто нечистое не войдет, и поэтому в этой теории считается, что младенцы каким-то образом очищаются от первородного греха (каким образом – не очень ясно).

Возникает также вопрос: где та грань, за которой младенцы уже сознательны и нравственно ответственные? Понятно, что математически эту грань не провести, но ясно, что она есть. В любом случае, если признавать спасение всех младенцев, независимо от крещения, то надо признать особый вариант спасения: не на основании образа жизни или факта возрождения в крещении, но по другим причинам. Нельзя же просто взять и спасти. Конечно, причина любого спасения – в милосердии Божьей. Но тут важно хотя бы до некоторой степени понять, как оно осуществляется в этом случае. Бог не может спасти человека без него самого – это важный церковный постулат, даже если он не нравится части протестантов с их жестким предопределением. В случае крещеных младенцев они получают спасение в крещении по вере Церкви. А здесь?

Все равно остается много неопределенностей: либо нужно предположить, что у младенцев все же есть некое подобие веры (похожее учение принято лютеранами), либо веру они получают после кончины (см. вариант с евангелизацией после смерти), либо вера дается в самой смерти (нечто в этом духе проповедуют некоторые католические теологи), либо это вообще спасение без явной веры как таковой. Так, или иначе, но вопрос один: как некрещенные младенцы «сделаются праведными» (Рим. 5, 19)?

В заключении Гайслер подводит итог в виде нескольких «если»: «Если вера не является абсолютно необходимым условием, то следует проводить разграничительную черту между личной невинностью и сознательной греховностью взрослых. В таком случае более вероятным выглядит мнение о том, что спасены будут все младенцы. Если же вера выступает абсолютно необходимым условием .. то для тех, кто не смог уверовать путь на небеса закрыт .. В таком случае больше смысла усматривается в той позиции, что младенцы взрослеют на небесах и получают возможность уверовать. Если Бог не предоставляет реальной возможности уверовать, то более оправданным выглядит мнение о том, что на небеса попадают только крещенные или избранные младенцы. Однако Библия .. указывает, что Бог истинно предлагает всем реальную возможность спасения. А если так, то отсюда следует, что те, кто уверовал бы, если бы смог, но слишком рано умер, получают возможность уверовать после смерти .. именно этого требуют Божья любовь и справедливость .. Коль скоро .. первородная греховность наследуется человеком .. представляется, что только крещенные или избранные младенцы могли бы находиться в святом присутствии Бога. Если, однако же, личное, осознанное решение человека отвергнуть Божий призыв выступает обязательным условием осуждения на муки ада, то указанная концепция становится маловероятной .. маленькие дети не имели никакой возможности отвергнуть Христа»²³²⁰.

Эта фраза приведена столь подробно, потому что в ней суммированы многие проблемы в связи с вопросом спасения младенцев. Слишком много «если», и это не от отсутствия у автора четкой позиции (он все же склонен к идее спасения всех младенцев), а, скорее, от того, что по данному вопросу вообще невозможна четкая рациональная формула решения. По сути, и по данной цитате мы видим, что автору проще формулировать свое мнение в негативном ключе: проще говорить, какая позиция однозначно неприемлема. В православии, как уже говорилось, отсутствует однозначное решение данной темы. Но можно оговорить заранее неприемлемые варианты. Ясно, что любые варианты с осуждением некрещенных детей не могут быть приняты – неважно в августиновском или кальвиновском варианте. Евангелизация после смерти более приемлема, но однозначно не выводима ни из Писания, ни из творений святых отцов. Очевидно, что вера и крещение выступают хотя и необходимым, но не абсолютным условием спасения. У некрещенных детей нет личной вины, и потому св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский останавливались на том, что эти дети будут между раем и адом. На этом остановимся и мы. Не потому, что идея спасения всех детей абсолютно неприемлема, а потому, что о ней нет четких божественных свидетельств: если Бог спасает всех младенцев, то нужно попытаться объяснить как, но вопросов больше, чем ответов. Конечно, мы все хотим, чтобы спаслись все умершие младенцы. Не подлежит сомнению, что этого хочет Бог. Но что происходит в реальности, - мы не знаем, и узнаем не раньше всеобщего воскресения.

15. Люди всегда испытывают соблазн узнать тайны Божьего промысла. Если не все, то хотя бы некоторые. Смириться человеку трудно, и потому он часто впадает в искушение, которое можно выразить следующим вопросом: почему Бог поступает так, а не иначе? Люди хотят также знать о любом человеке, - спасен он, или нет, и почему? Известный философ, лютеранин Лейбниц, великий европейский ум, попытался понять тайны божественного провидения в своей «Теодицее». Читая его труд, можно сказать лишь одно: ему это не удалось. Но не потому, что он мало усердствовал, а потому, что даже великий человеческий ум не в состоянии проникнуть в бездну этих тайн. Нет, усилия такого рода не абсолютно бесплодны, и иногда приводят к каким-то «общим контурам», выхватывают «кончик нити», но никогда не доходят до «иглы». Только святые касались этой «иглы», но они не формулировали это в виде рациональных богословских доктрин, поскольку оставались «богословами сердца». Но «школьные» богословы не свободны от таких искушений, и поэтому любят решать «крайние» вопросы: спасутся ли младенцы; спасутся ли инославные, спасутся ли мусульмане? Богословские решения стремительно сменяют друг друга, но что остается в результате?

Норман Гайслер сразу после обсуждения проблемы спасения младенцев пытается решить и вопрос о том, спасутся ли язычники? Тема, что и говорить, актуальная. Вообще говоря, это симптом нашего времени, и симптом тревожный. В старые добрые времена христиане думали: а спасусь ли я, мои близкие? Сегодня это уже не так интересно. Богословская литература, преимущество у западных христиан, неистово бьется над проблемой: спасутся ли дальние, все, кто угодно, кроме нас самих. Спасение же нас самих волнует умы

не так сильно. Протестантов в этом смысле как раз можно понять (в отличие от католиков). Они ведь убеждены, что уже спасены по вере, - следовательно, остается много времени для решения проблемы спасения «других», в том числе и язычников. Видимо, есть время для распутывания данной проблемы и у кальвинистского теолога. Гайслер использует «аргументацию от противного». Поначалу излагаются мотивы тех, кто допускает спасение язычников. Все как обычно: ссылки на Божественную любовь, которая, видимо, обязана спасать всех или почти всех, цитаты из Нового Завета, где говорится о спасении людей из разных народов. Сторонники этой концепции, скорее всего, полагают, что для спасения язычников достаточно факта смерти Христа, но для этого не абсолютно необходимо знать о Его смерти и верить в ее искупительное значение. Здесь можно наблюдать воспроизведение тех же мыслительных схем, как и в случае с вопросом о спасении младенцев.

Гайслер правомерно отвергает такую «гуманистическую» доктрину. Думается, что консервативный христианин в любой конфессии не может не быть твердо убежден в одном – Христос есть Спаситель всех людей; помимо Него, Его Смерти и Воскресения, спасения не существует и не может существовать. Т.е. Иисус не частный и относительный спаситель, как то было в язычестве, но Абсолютный и Всеобщий Искупитель народов земли. Свидетельств Писания в этом случае предостаточно, - хотя бы Деян. 4, 12. Поскольку язычники не верят в Христа как Спасителя, пусть даже они не слышали о Нем, следовательно, их осуждение справедливо, - заключает кальвинистский автор. Его логика такова: через общее откровение они познали, что есть вечная сила Его и Божество» (Рим. 1, 20). Чуть далее апостол Павел говорит о язычниках: «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2, 14-15). Однако язычники отвергли свет общего откровения, поэтому Бог не обязан давать этим людям больше света в виде откровения частного. Т.е. Гайслер делает отсюда вывод, что если человек истинно ищет Бога через общее откровение, то Бог даст ему и частное откровение, достаточное для спасения²³²¹.

Действительно, рассуждения американского теолога логичны, но не будем забывать, что Бог – это не логическая машина. В конце концов, Кальвин со своим жестким предопределением был тоже весьма логичным, но его учение о гибели «неизбранных» было чудовищным отступлением от христианства. Полагаю, что всегда уместным бывает поставить себя на чужое место. Если бы г-н Гайслер родился в языческой стране, он бы избрал свет общего откровения? Вспоминается, как в рассказе Конан Дойла «Тайна Боскомской долины», Холмс, услышав признание убийцы, которого убитый шантажировал много лет, говорит: «В подобных случаях я всегда вспоминаю слова Бакстера и говорю себе: кабы не милость Божья, на его месте был бы я»²³²². Холмс здесь имеет в виду известного английского кальвиниста Ричарда Бакстера, хотя фраза эта принадлежит другому протестанту – Джону Брэдфорду. Смысл этих слов понятен: наш суд над другими должен всегда предваряться судом над собой. Иначе и быть не может у христиан. В рассуждениях Гайслера есть одна проблема: очень уж они напоминают кальвинистское учение о «претеритии», прохождении Бога мимо «неизбранных». Предполагается, что Бог проходит мимо избранных, поскольку знает, что они все равно отвергнут его призыв (или уже один раз отвергли). Можно подумать, что у Бога ограниченная любовь, или, что Он «экономит» милосердие, не даря Его тем, которые все равно его не примут. С этим трудно согласиться: Бог любит всех, и делает все возможное для спасения каждого. Конечно, язычник чаще всего не поставлен перед ясным выбором – поверить в Христа, или нет. Это происходит потому, что Бог обращается к людям, как правило, через людей (напр., миссионеров). Но если миссионеры еще не достигли какого-то отдаленного языческого уголка, то отсюда все-таки слишком рано делать вывод, что местные язычники предопределены к преисподней и поэтому, дескать, Бог не обращается к ним, - бесполезно. Почему так происходит, ясно далеко не всегда.

Можно, конечно, сказать, что язычники из страны Х просто «не дозрели», чтобы услышать проповедь Христа. Но это спорный аргумент: а кто, собственно, «дозрел»? Даже избранный народ, и тот в подавляющем большинстве отверг Христа. Здесь сразу же возникает вопрос: почему язычники Рима и Греции «дозрели» уже в I столетии, а язычники-славяне значительно позже? Хрестоматийный ответ будет, конечно, такой: у греков и римлян были философы, предвосхищавшие идею Единого Бога; их мыслительная традиция оказалась благодатной почвой, на которую упало христианское откровение. Хорошо, но у славян или германцев никаких философов не было, однако к ним христианская весть пришла на много столетий раньше, чем, допустим, к японским или индейским язычникам. Это не обязательно означает, что славяне или германские племена были намного лучше, чем японцы, индейцы или большинство жителей Африки. Можно ли сказать, что древние славяне, например, через общее откровение узрели Единого Бога? Все же, тайны Промысла надежно скрыты от глаз, и мы не можем знать их до самого дна.

16. Итак, допустим, что язычник не слышит прямой проповеди Христа. Может ли он при этом быть добродетелен в рамках «естественного морального закона»? Видимо, да. Предположим, что он умер в этом, сравнительно добродетельном состоянии. Будет ли он спасен, если так и не принял сознательно Христа, поскольку не услышал о Нем, или услышал искаженно? Ответ предсказуем: никакой человеческой добродетели, пусть даже христианской добродетели, недостаточно для спасения. В Христа он не уверовал, следовательно.. Гайслер в этой ситуации рассуждает так: «Нет ничего несправедливого в том, чтобы отправлять в преисподнюю тех, кто никогда не слышал Благой Вести. Думать иначе – то же самое, что утверждать, будто бы неправильно, если человек умрет от болезни, для которой на самом деле есть лекарство, но больной просто о нем не слышал. Критически важен вопрос, почему человек заболел, а не вопрос, слышал ли он о лекарстве .. если больной не хочет ни узнать о лекарстве, ни сделать все необходимое для лечения, то не может быть никаких сомнений, что он сам и виноват»²³²³. Эта мудрость, в общем-то ясна: незнание закона не освобождает от ответственности.

Сомнения в этой мудрости все же есть. Что значит «больной не хочет знать о лекарстве», если язычник даже не слышал о существовании лекарства? Это ведь не та ситуация, когда тебе предлагают что-то исцеляющее, а ты говоришь: ничего не хочу об этом знать! Как же больной может «сделать все необходимое для лечения», когда он не имеет представления об этом необходимом? Конечно, такой язычник своим образом жизни не может быть во Христе (хотя он, разумеется, может быть ближе ко Христу, чем многие нынешние христиане). Но какая-то степень приближения ко Христу в этих рамках, видимо, возможна. Нет, это не основание для спасения. Мы легко повторяем: незнание закона не освобождает. Если человек убил, и не знал, что убивать грешно, он все равно преступник. И было бы странно приписывать Богу оправдание такого преступника, - к тому же, если он сделал это сознательно, исполняя долг жертвоприношения, например, и при этом не думая раскаиваться. Все это так. Но мало ли язычников, которые не убивают, не крадут и не прелюбодействуют, а поклоняются не Богу Истинному, а идолам? Да, незнание закона не освобождает. Но ведь Бог - не компьютер: тогда было бы все просто. Кто-то прошел тест, кто-то нет, и никаких угрызений совести. Но Бог - живая и любящая Личность. Человеческий суд все-таки обезличен: от судьи не требуется любить осужденного и он не обязан проявлять милосердие. А наш Судья распялся за нас, - предложите это судьям из человеческих судов, и они сочтут вас за сумасшедшего: распинаться за преступников, - за насильников, маньяков, убийц и воров, - что за бред?! Пусть они страдают, а не мы! У Бога прямо противоположный подход: пусть Я страдаю, а не они.

Гайслера интересует справедливость отправления в ад язычников. Но по справедливости *все люди* из-за своих грехов должны быть в аду. Поэтому нельзя забывать о божественной любви, что бы там ни говорили либералы о всеобщем спасении. Нельзя же думать, что к христианам Бог проявляет только любовь, а к язычникам только справедливость. Он любит всех, оставаясь при этом справедливым Богом. Если мы будем делать слишком сильный упор на справедливость, то может возникнуть проблема, о которой знает и Гайслер: «Бесспорно, несправедливо, если на небесах будет так много людей с Запада и так мало с Востока»²³²⁴. Ведь люди, родившиеся в христианском мире, имеют значительно больше возможностей узнать о Христе и, следовательно, уверовать в Него, чем люди мира язычества. При одностороннем акценте на справедливости Бога можно легко прийти к концепции предопределения, на этот раз в духе «географического детерминизма». Можно подумать, что люди определены к раю или к аду чуть ли не «по месту прописки»! Эту тень Кальвина, безусловно, нужно рассеять. Но как быть дальше? Сразу возникает опасность рационализации. Гайслер, например, отвергает идею «второго шанса»: те язычники, которые никогда не услышали Благой Вести, после смерти услышат ее и тогда примут решение «за», или «против». Конечно, прямых подтверждений такой доктрины в Писании нет (впрочем, можно вспомнить о схождении Христа во ад – 1Пет. 3, 18-19): это попытка интеллектуально разрешить то, что разрешить таким способом нельзя.

Гайслер также не избегает соблазна изобретения четкой формулы, «уравнения спасения» для язычников. Так, например, он считает, что у язычников спасутся только младенцы: «поскольку во многих языческих странах не слышали Благой Вести, разумно сделать вывод, что те избранные Богом, которые будут взяты из всех племен, и колен, и народов, могут оказаться именно умершими младенцами. Так как .. в языческих странах половина детей умирает раньше достижения ими возраста ответственности, отсюда следует, что на небесах будут пребывать неисчислимые множества язычников, никогда не слышавших Благой Вести, - возможно, все те младенцы, которые умерли прежде, чем смогли бы даже понять обращенную к ним Благой Вестью»²³²⁵. Судя по всему, протестантскому теологу кажется, что он решил трудную проблему спасения язычников, да еще сделал это в духе христианской любви. Да, такое предположение можно сделать и бу-

дучи православным. Но ведь проблема божественной любви и справедливости остается и в варианте Гайслера.

Допустим, что все умершие младенцы спасутся. Допустим, что ни один взрослый язычник не спасется. Если младенцы-язычники – это избранные Богом к спасению, то почему Бог оставляет жить всех других язычников, заранее зная, что они попадут в ад? Быть может, Гайслер хочет сказать, что младенцы-язычники избраны еще и потому, что Он знал о них: если они станут взрослыми, то обратятся ко Христу. Однако такой вариант «предузнания» кальвинистский теолог, как мы видели, отвергает: никто не спасается «как если бы». Ведь подавляющее большинство умерших младенцев из языческих стран, если бы остались жить, стали бы правоверными язычниками и, согласно схеме Гайслера, все пошли бы в ад. Все в руках Божьих: почему же тогда все язычники не умирают младенцами? Все равно возникает кальвинистский вариант доктрины предопределения: Бог мог бы спасти всех язычников, прекратив их жизнь в детстве, но Он почему-то этого не делает, и, тем самым, фактически предопределяет взрослых идолопоклонников к вечным мучениям. Это в очередной раз концепция «прохождения мимо», – Бог посетил младенцев-язычников, но «прошел мимо» взрослых.

Тут никак не откажешься от мысли, что у Бога какая-то ограниченная любовь: Он приводит к жизни все новых и новых людей в языческих странах, но при этом оставляет их в живых до старости, зная, что они будут в аду. Зачем тогда вообще давать им жизнь, если у них нет возможности обратить эту жизнь к Свету? Православные не могут поверить, что Бог просто творит «адскую массу страданий». Может, так и допустимо рассуждать с кальвинистской точки зрения, когда страданиями людей Бог «удовлетворяет» Свое правосудие, но для православия с его особым акцентом на божественной любви, это кажется невыносимым, какой-то чудовищной бессмыслицей. Но у Бога все имеет смысл, и смысл этот – в спасении всех. Это не значит, что здесь проповедуется спасение язычников; здесь только говорится о том, что их предполагаемую гибель не так-то легко принять и осмыслить. Доктрина спасения только младенцев-язычников в этом свете не может быть однозначно принята, поскольку пытается искусственно провести границу между детьми язычников и их взрослыми, а также потому, что Писание и Предание Церкви не дают такого математически точного ответа на этот вопрос, – тогда выходило бы, что дети какая-то особенная, привилегированная часть людей в плане спасения. Но у Бога нет привилегий. Спасутся язычники, или нет – знает Бог: Он справедлив и Он любит, и все будет так, как этого хочет Любящий и Справедливый Бог. Окажутся ли язычники спасенными, – мы не знаем. Но мы знаем, что если их спасение и возможно, то обязательно во Христе, Господе нашем.

17. В конце второго «короба» своих «Опавших листьев» русский философ Розанов рассуждает вдруг о «штунде». Напомним, что штундизм – одна из множества протестантских групп в дореволюционной России, возникавших, как правило, под влиянием проповеди иностранных миссионеров (в данном случае – немецких). Его высказывание интересно не только в религиозноведческом плане, но и в историософском, поскольку касается проблемы «русского пути». Розанов говорит: «Штунда – это мечта, «переработавшись в немца», стать если не «святою» – таковая мечта потеряна, то по крайней мере хорошо выметенной Русью, без вшей, без обмана и без матерщины дома и на улице. – Несите вон иконы.. – Подавайте метлу! С «метлой» и «без икон» Русь – это и есть штунда»²³²⁶. Философ видит здесь «соблазны». Соблазн «русского протестантизма» – в построении «рая на земле», материалистического совершенства, механического «небесного царства». Не так давно наш современник, известный режиссер А. Михалков-Кончаловский в одном из интервью сказал, что там, где победил протестантизм, – там чистые и ухоженные туалеты, а вот в православном мире.. (впрочем, сам режиссер позиционирует себя в качестве православного). Конечно, стремление к рациональному и обустроенному быту понятно – оно глубоко внутри практически каждого человека. Но вот насколько оно является христианским? В Евангелии от Матфея Христос говорит: «не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды? .. Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6; 25, 33-34).

Христианские богословы во все времена разъясняли эти слова в том смысле, что Спаситель не отрицает здесь заботу вообще. Осуждается забота чрезмерная, такая, которая не уповает на Бога и пытается вместо Него «сделать всю работу», чтобы совершенно не беспокоиться о «завтра» и «послезавтра»: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Но ведь так хочется приобрести весь мир и управлять им! И ни от кого не зависеть! Это искушение идет еще из райского сада – в стремлении «быть как боги». В 12-й главе Евангелия от Луки Христос рассказывает притчу о безумном бо-

гаче, который в самодовольстве решил сломать свои житницы, чтобы построить новые, не ведая, что в ближайшую ночь он умрет. Разве это не напоминает американские города (например, Нью-Йорк, а сегодня даже и русские(?) – ту же Москву), где постоянно сносят сравнительно недавно построенные здания, чтобы на их месте построить более высокие, поскольку очень дорога стоимость земли? Это способствует приросту капитала и общему подъему экономики. Не здесь ли проявляется «дух штунды», подмеченный Розановым? Т.е. эффективная экономика и комфортное существование для всех: неужели протестантизм, особенно в кальвинистском варианте, никогда не стремился к этому?

Заметим, что не один Розанов видит в русском сектантстве стремление к «земному раю». В православной полемической литературе конца 19 - начала 20 века русское сектантство небезосновательно упрекали в «коммунистических тенденциях. Известный советский, а затем российский религиовед Л.Н. Митрохин приводит такой эпизод: когда русский царь Александр III узнал, что по учению штундистов земля, леса и воды не должны составлять чьей-либо собственности, что платить и нести повинности, а равно иметь и почитать начальство не следует, он сказал – «почти что социализм»²³²⁷. Впоследствии, когда штундизм превратился в баптизм, его «социализм» приобрел более западный характер и относился к частной собственности и начальству уже по иному.. Сам Митрохин констатирует, что штундизм «можно рассматривать как запоздалый рецидив «духовного христианства» .. Последнее, как мы помним, уповало на свободу от крепостной кабалы, на веру в хозяйственную и духовную независимость, которая, казалось, несла освобождение. Подобные надежды уже обернулись драконовской Духоборией и деспотией молоканских «старцев». Религиозное сознание, однако, неохотно усваивало уроки прошлого»²³²⁸.

Как видим, стремление сектантства к «демократии» нередко оборачивалось тираническими тенденциями. Хотя это свойственно не только русским протестантам. Уже в 16 веке Кальвин в Женеве и анабаптисты в Мюнстере наглядно продемонстрировали, чего стоят все их призывы к восстанию против «римской тирании» и обретению «евангельской свободы». Как бы там ни было, но экономическая и религиозная программы штундизма, как и вообще русского сектантства были очевидны, и они заключались в уничтожении старой России: «ясно сказано Богом, что уже наступает время, что с этих православных царей упадет с головы венец славы их, и они у же смирятся и сядут пониже, то есть вовсе уничтожатся и звание их, вот эти только южные города (где штундистов было более всего - К.М.) .. заперты будут, то есть уцелеют, а вся Россия отведется в плен»²³²⁹. Сегодня мы можем сказать: это пророчество сектантов о будущем России исполнилось, их большевистские мечты воплотились, - венец упал с головы русских царей, и вся Россия действительно была отведена в плен, из которого она полностью не освободилась и поныне.. Конечно, для себя сектанты исключают всякий апокалипсис: всех будут судить, а вот их суд обойдет стороной. Эти «евангельские христиане» как-то быстро научились забывать слова ап. Петра: «время начаться суду с дома Божия» (1Пет. 4, 17). Пройдет немного времени, и это случится: суд начнется с дома Божия, с Православной Церкви, сразу оказавшейся в центре гонений. А Россия окажется единственной в мире страной, которую обошел «буржуазный апокалипсис»: в ней одной победит социализм. Так что сбылись ваши чаяния, господа «не курящие табака», как однажды сказал о них Розанов..

Кстати говоря, когда эти чаяния уже сбылись, преемник штундистов баптист И.И. Бондаренко в 1925 году вполне искренне писал, что наряду с первым пришествием Христа можно выделить и «вторую вежу», а именно.. Октябрьскую революцию! Именно тогда, дескать, «Иисус с бичом вошел в Вавилон», ниспровергнув «опошленное и загаженное развратом лжехристианство» - православную церковь²³³⁰. Справедливости ради отметим, что и некоторые католические деятели высказывались о русской революции в том же духе, полагая, что Бог очищает огромную страну от «ложного» православия, чтобы воцарилась католическая церковь. Разумеется, могут вспомнить, что и русские православные иерархи в ту пору делали порой весьма двусмысленные заявления. Но тут, как в случае с известной декларацией митрополита Сергия, все объяснялось большевистским насилием и прямым шантажом. Однако отношение советской власти к баптистам в это время было иным: как пострадавшие от «царизма» они еще не были гонимы (что не исключало попытки контроля) и с ними пытались заигрывать..

18. В 1926 году близкий к баптистам «евангельский христианин» И.С. Проханов в своей статье о «евангельской жизни», призывал широко использовать «все достижения и усовершенствования науки и техники», овладевать знаниями, получать высшее образование, практиковать «такие светлые, невинные развлечения, как спорт, гимнастику, плавание, греблю и бег на ристалище»²³³¹. Конечно, в этом можно видеть просто попытку одного из лидеров русских протестантов приспособиться к реалиям советской власти. Но, думается, более прав Л.Н. Митрохин, заключающий: «Проханов санкционировал тип верующих, который преобладал в ту пору – всех этих «экономистов», последователей «удобного христианства»; он легали-

зовал меру подобной «обмирщенности» в качестве новой «свободной» и «открытой» религии, на роль лидера которой настойчиво претендовал»²³³². Так ведь это и есть тот штундистский дух, о котором писал Розанов! Эпоха, о которой идет речь – эпоха НЭПа. Нэпман – тип вполне западный. В это время полностью ушли люди типа овцевода-миллионера Мазаева, который олицетворял баптизм дореволюционный и о котором даже его единоверцы высказывались весьма критически: «помещик, у которого нет ни малейших признаков христианства, ни в семье, ни в общине, ни в сердце»²³³³. Но теперь, когда «новых помещиков» в среде баптизма стало много, пришлось пойти им навстречу и предложить соответствующую программу, напоминающую представления современных западных протестантов. Проханов, кстати, считал период с 1923 по 1929 год евангельской революцией..

И революция на самом деле была: ее дух был таким, каким его предвидел Розанов. «Без икон», которые миллионами уничтожались на радость всем баптистам и иже с ними; «с метлой», да еще с какой – выметшей миллионы душ; не обошлось и без «немца» - Карла Маркса. Вшей тоже победили.. Впрочем, Розанов искал «истоки» и потому писал: «Штунда – не одно евангелическо-церковное явление. Штунда – это все, что делал Петр Великий .. штунда – это Винавер и Милюков, это Струве и его «Освобождение». Если бы Петр Великий знал тогда, что она *есть* или *возможна*, знал ее образ и имя, он воскликнул бы: - «Вот! Вот! Это!! Я – только не умел назвать! Это *делайте* и *так верьте*, это самое!». Это – вычищенные до «блеска золота» дверные ручки в клинике .. «просветительные и культурные усилия» гимназии Стоюниной, весь Толстой с его «пожалуйста, все читайте Евангелие, и постоянно»..²³³⁴. Как видим, русский философ весь петербургский период с его «западничеством» и подражанием в первую очередь протестантским образцам жизнеустройства причисляет к «штунде». Потому и русский царь-реформатор, и кадетские либералы, и Толстой с его «реформированным евангелием» - все оказываются причастными к одному духу. Все хотят изменить мир к лучшему без Церкви, а потому, в конечном счете, и без Бога. Розанов дожил до того момента, когда к власти пришел человек, который увенчал это стремление устроить русскую жизнь без Бога – это, конечно же, Ленин. Тут же вспоминается, как Бердяев сравнивал Ленина с Петром в их жажде вернуть Россию на новые пути..

Выходит и Ленин – та же «штунда», ее результат, наш самый великий протестантский вождь. Поэтому, возможно, прав современный русский философ Д. Галковский, когда говорит: «Ленин это и есть конкретное воплощение смутной русской мечты о трезвой, рациональной и основательной жизни: русской штунды «без икон и с метлой». С культурным европейским бассейном вместо грязных юродивых, толпящихся под золочеными куполами»²³³⁵. Заметим только, что это, скорее, тень русской мечты, ее ночная сторона. На «дневной» русский человек мог думать о Святой Руси, но на противоположной стороне своего сознания его мог соблазнять идеал «земного рая». Хотя по-русски это идеал был хаотичен и неясен: подумаешь, Стенька Разин или Емелька Пугачев.. Но Запад в лице Петра дал форму и порядок этому русскому темному хаосу, дал идею, дал «свет». И, в конце концов, в России появился Пугачев с университетским образованием, как 200 лет назад писал известный консерватор, граф Жозеф де Местр.. Жажда «демократии» и «рая» по страшному и неумолимому закону диалектики завершилась собственным отрицанием – диктатурой и адом.

Ладно, русская «штунда» закончилась историческим провалом. Но ведь западный вариант, как кажется, значительно более успешен: хорошо «выметенный» мир, да и дверные ручки «начищены до блеска», и если бы только ручки.. Торжество сектантского рая налицо? Известный французский постмодернист Жан Бодрийар убежден, что современная Америка – это реализованная сектантская утопия, и потому – «Санта-Барбара – этой рай. Диснейленд – это рай. Соединенные штаты – это рай. Рай – то, что порой оказывается монотонным, поверхностным и, возможно, похоронным. Но, тем не менее, это рай»²³³⁶. «Монотонный и похоронный рай» - это, пожалуй, звучит как диагноз. Но Бодрийар здесь прав: конечно, рай, но какой-то «не райский», чего-то все-таки не хватает.. Все так хорошо выметено и вычищено, что, видимо, выметен и вычищен Сам Господь Бог.. Это подмечает и французский автор: «дух Америки заключен в ее образе жизни .. Спасение отныне не Божий и не государственный промысел, но дело идеально устроенной жизни. Стоит ли здесь вспоминать о протестантском требовании секуляризации совести, переноса божественной юрисдикции в повседневную дисциплину? Действительно, например в религии, которая проникла в нравы, уже невозможно усомниться, а ее основания пересмотрены, поскольку она утратила трансцендентальную ценность»²³³⁷.

Бодрийар, конечно, не задается вопросом, почему же сектантская форма религиозности, победившая в Америке, утратила трансцендентное измерение, причем утратила естественным образом, безо всяких гонений. Ответ заключается в особенностях этой религиозности. Само сектантство, каким мы его видим в 16 ве-

ке, или еще раньше, в позднем средневековье, всегда склонялось к «имманентному Богу»: казалось, что «официальная церковь» со своей иерархией и грехами делала Бога недоступным «слишком трансцендентным», - отсюда стремление к интимному общению без посредников, стремление, чтобы Бог был всегда рядом, «под рукой», эдакий «уютный и домашний» Бог, Который постоянно с тобой, как только ты этого захочешь. Для этого не надо храма, а можно прямо здесь, в комнате, почувствовать Бога в одиночку или на «собрании». Другая причина утраты трансцендентности в своеобразном понимании спасения, достигаемого мгновенного и навсегда. Да, это обычное протестантское «спасение по вере», как и у Лютера, но в 16 веке это еще сопрягалось с позднесредневековым аскетизмом, как мы видим и у пуритан; впоследствии же, понимание спасения еще более упростилось. Протестантский проповедник лорд Редсток, проповеди которого в Петербурге 70-х годов 19 века вызвали очередное «евангельское пробуждение», полагал, что человек становится христианином сразу в момент обращения и для этого не нужно бороться с грехом всю жизнь. По этому поводу графиня А.А. Толстая писала: «Природу человеческую он вовсе не знал .. потому что при его системе каждый человек может в секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанию идти за Спасителем... He was a complete unbeliever. I spoke with him in the garden, we prayer together and he went away a christian»²³³⁸.

Как это напоминает современные протестантские «схемы спасения»? Здесь тоже все по пунктам: 1. Человек был совершенно неверующим. 2. В саду с ним провели «беседу». 3. Совместная молитва. 4. Он - полноценный христианин и его спасение гарантировано! А если так, то чего обращать внимание на «проблемы духа», когда вокруг – множество земных проблем? Успешное разрешение «проблем духа» - не очевидно, но ведь протестантская догматика обещает их мгновенное исчезновение, зато земные успехи видны всем и каждому. Поэтому-то кальвинистская этика довольно скоро стала презрительно смотреть на бедность как свидетельство лишь собственной лени, а на богатство – как на результат благочестивой жизни. Отсюда максима: «Богатство удостаивает лишь морального человека»²³³⁹. Чем не «штунда»? Многообразие сект и деноминаций в протестантской Америке релятивизирует абсолютность религиозной истины и заставляет искать абсолютность в ином, - например, в экономическом и государственном устройстве. Известный американский баптистский теолог 20 века У. Раушенбуш писал: «если .. мы сможем проявить достаточно религиозной веры и моральной способности, чтобы сломать оковы зла и направить нынешние беспрецедентные экономические и интеллектуальные ресурсы на гармоническое развитие подлинной общественной жизни, то еще не родившееся поколение отметит это как великий день Спасителя, которого ждали века ././ Царство Божие включает в себя экономическую жизнь, т.к. оно означает преобразование всех человеческих действий посредством идей и духа Христа»²³⁴⁰.

19. Теперь, стало быть, мы достигли такого преобразования экономической жизни, когда и справедливость, пусть и относительная, налицо, и бедность в США практически побеждена.. Концепцию Раушенбуша называют «социальным евангелизмом» (американский аналог «христианского социализма»), но, как бы ее ни называли, понятно, что баптистского теолога интересует не «небо», а «земля», и хорошо обустроенная «земля» для него, по сути, и является «небом».. Здесь видна уверенность, что «все в твоих руках», и Бог всегда тебя благословит, если ты чувствуешь что действуешь согласно Его Слову.. Да, американцы очень религиозны: они всегда молятся перед едой, а уже потом можно выбрать - отдать ли приказ об атомной бомбардировке японских городов, или лучше бомбить Белград с Багдадом? Протестантская «метла» не только вымела мусор этого мира: она и саму религию очистила от всяческой тайны, придав ей столь «рафинированный» вид, что уже и не знаешь, религия ли это. Вот что пишет светский религиовед о проповедях всемирно известного баптиста Билли Грэма: «Они как бы замкнуты на самих себя, их действие прекращается после того, как с окончанием театрализованного представления перед кафедрой Грэма выстраивается .. очередь из «прозревших» граждан, намеренных публично засвидетельствовать собственное покаяние и факт «второго рождения» во Христе. Но в этих сценах есть что-то от безвкусных «мыльных опер», от бесцеремонной профанации тайны приобщения к сокровенной религиозной духовности, которая плохо совместима с фестивально-парадной атмосферой»²³⁴¹. Можно только добавить: в «рождениях» после проповеди Грэма есть не просто нечто от «мыльной оперы», но они, во многом и есть непрерывная мыльная опера, рядящаяся в христианские одежды.

А теперь представим, что и в России победила такая же «штунда»: чистые улицы и туалеты, высокие доходы, трезвость и борьба с курением, все блестит, и все улыбаются. А на стадионах блистают проповедники в дорогих пиджаках, прилетевшие на дорогих самолетах. Все это, конечно, неплохо, да только.. главного-то в этом нет – человеческого сердца, и Бога, согревающего любовью это сердце. Разве Христос и апостолы имели высокий доход? Разве Христос только тем и занимался, что давал советы по строительству эффек-

тивной экономики на евангельских началах? Разве первохристианская Церковь была озабочена экономическими проблемами античного общества и чистотой римских или афинских улиц? Она была озабочена спасением душ. Здесь же все души спасены сразу, и остается только продолжать строить свой скучный рай. Чем «без-образнее» это американское христианство (без икон же!), тем прекрасней и комфортней созданное им общество. Впрочем, это красота не из тех, что спасет мир.. Уж слишком она технологична и потому отдает смертью..

Бодрийар тонко подметил это: «На благоухающих холмах Санта-Барбары все виллы напоминают funeral homes (место, где происходит панихида). Здесь, среди гардений и эвкалиптов, в изобилии видов растительности и однообразия человеческого вида, зловещая судьба реализованной утопии. В этом средоточии богатства и свободы всегда стоит один и тот же вопрос: «What are you doing after the orgy?» (что вы делаете после оргии?). Что делать, когда все доступно: секс, цветы, стереотипы жизни и смерти? .. Все дома мертвенны, и ничто не нарушает этого искусственного спокойствия. Отвратительная вездесущность зеленых насаждений как навязчивая мысль о смерти, застекленные проемы, напоминающие хрустальный гроб Бело-снежки, массивы бледных и низкорослых цветов, расползающихся подобно рассеянному склерозу, бесконечное ветвление проводов над, под, вокруг дома, напоминающих катетеры в реанимационном отделении госпиталя .. машины, обеспечивающие связь с погребальным торговым центром, супермаркетом, наконец, жена и дети как наглядные признаки успеха, - все здесь говорит о том, что смерть в конце концов нашла себе идеальное пристанище»²³⁴². Эстетика этого земного рая здесь видится вполне кладбищенской. А разве протестантские молитвенные дома (особенно внутри) не следуют той же похоронной эстетике? Да, это рай – «рай» Содомы и Гоморры, но только в эпоху технического прогресса, в которой и пороку можно придумать привлекательный рекламный образ.

Недаром Бодрийару чудится в этом раю «конец света»: «Все формы здешней активности несут на себе отпечаток конца света: калифорнийские эрудиты, свихнувшиеся на латыни или марксизме, многочисленные секты девственников или злодеев, сомнамбулические джоггеры в тумане, тени, сбежавшие из платоновской пещеры, настоящие дебилы или дауны, удравшие из психиатрических лечебниц (сумасшедшие, которые живут в городе на свободе .. представляются .. верным признаком конца света, последней печатью Апокалипсиса), толстяки, вырвавшиеся из гормональных лабораторий собственных тел, автозаправочные станции - нефтяные святилища - сверкающие в темноте как .. корабли инопланетян»²³⁴³. Рай без ума, души и Бога действительно насквозь апокалиптичен.. И этот рай кажется значительно более безнадежным и антихристианским, чем коммунистический рай именно потому, что он успешен и внешне не так разрушителен.. Пусть Святая Русь кажется далекой ныне от нас, но все же отрадно думать, что возможен другой рай, не «с метлой и без икон», не с резиновыми улыбками самодовольных биороботов, не с «нефтяными святилищами», а рай христианский, с иконами и храмом, с чистотой сердец, а не одних лишь улиц, и с блистанием Бога, а не «дверных ручек»...

20. Православные в России привыкли говорить о Святой Руси, но российские протестанты ничего об этом и слышать не хотят. Зато они с невиданным энтузиазмом ищут своих предшественников в истории России. Им очень хочется обнаружить свои русские корни, и потому любая секта, то тут, то там появлявшаяся на Руси моментально вызывает у них симпатии. Что ж, каждый лучше знает своих родственников..

Например, плодовитый баптистский автор, профессор социологии из Санкт-Петербурга Бачинин, видит истоки баптизма уже в ереси стригольников и жидовствующих: он прямо пишет о том, что новгородские стригольники – духовные предтечи современных российских протестантов²³⁴⁴. Напомним, что стригольники – еретическое движение 14 века, появившееся в Новгороде, основным мотивом которого было мздоимство церковной иерархии. Отсюда делался вывод, что вся иерархия отпала от благодати Божьей, ей не следует подчиняться, а ее учению нельзя верить. Это - классическое развитие многих сект: моральный максимализм. Люди Церкви низко пали, - давайте отделимся от них и образуем замкнутое «общество святых». Но никому из сектантов так и не удалось создать такое общество – «закон греха» сразу же обнаружился и у них.. В принципе, здесь нет ничего оригинального: моральный максимализм не раз сотрясал Церковь, не давая ей ничего, кроме расколов. В данном случае не видно никакой положительной догматики, - главное в отрицание догматики уже существующей. Идеал беспоповства, предлагаемый сектантами, вряд ли может быть напрямую воспринят нынешними баптистами, - скорее, это напоминает квакеров. Если критиковать «иерархию» по причине ее греховности, то очень быстро можно отказаться от нее вообще: ведь уже апостолы разбежались, когда арестовали Христа, да и предал Его один из них.. Что же, нам не верить апостолам? Давно известно: группы, выступающие против греховности «иерархии» затем создают свою, которая бывает

не менее греховна. Тогда нужно стать последовательным анархистом, и категорически отвергать всех этих пасторов-стяжателей, пресвитеров-материалистов и съезды, проводимые раз в четыре года..

Но вернемся к стригольникам. Да, обличать иерархию - это красиво, это вдохновляет многих сегодня, даже в православной среде, это соответствует нигилистическому дыханию современной эпохи. Но судьи-то кто? Не получается ли как в Евангелии: в чужом глазу виден сучок, а в своем не видно и бревна? Заметим, что свои аргументы против симонии сектанты не придумали сами, а, по сути, заимствовали из православных источников. Вот что пишет церковный историк Карташев: «надо признать, что идейный полемический аппарат вручен был недалеким в науке стригольникам темпераментными писаниями тверского монаха Акиндина. Он не только утверждал факт узаконенной симонии в церкви, но с большой начитанностью собрал цитаты из канонической литературы о роковых последствиях симонии»²³⁴⁵. В первой половине 14в., в царствование московского князя Ивана Калиты, появляется книга под названием «Власфимия», в 67-и главах которой процитированы изречения отцов Церкви и канонические постановления против симонии. Так что нельзя сказать, что православные-де одобряли незаконные действия иерархии, и только у сектантов осталось высокое моральное чувство. Осуждаемые стригольниками грехи категорически отвергались православным вероучением. Тот факт, что часть православных иерархов не соответствовала высоте этого учения, является прискорбным и должен осуждаться, но отсюда еще не следует, что нужно вместе с сектантами уходить из Церкви и отвергать ее учение. В поведении вождей реформации Лютера и Кальвина было масса недостойного и попросту преступного, но я не думаю, что протестанты из-за этого пересмотрят доктрины, предложенные этими вождями. Вопрос должен ставиться так: было ли в самой православной доктрине нечто такое, что позволяло иерархам мздоимствовать? Скажем, практика индульгенций официально одобрялась католической церковью и вытекала из ее доктрины сверхдолжных заслуг. Из какой православной доктрины вытекала симония? В рассуждениях петербургского баптиста нет ответа на это вопрос.

Профессор Бачинин пытается доказать, что стригольники, дескать, были самой «продвинутой» частью тогдашнего новгородского общества. Угадывайте почему? Правильно: причиной тому были «активные контакты» с цивилизованным Западом²³⁴⁶. В общем, - за граница нам поможет, Запад с нами! Сегодня российские протестанты (неважно, баптисты или, скажем, пятидесятники) также считают себя «продвинутыми», - видимо, из-за контактов с «цивилизованной» Америкой. А вот российские историки придерживаются несколько иной версии. Выше мы уже процитировали мнение Карташева о «недалеких в науке» стригольниках. Разумеется, его можно обвинить в пристрастности. Но разве протестантские историки русской церкви беспристрастны? Помилуйте! Если православных историков еще можно обвинять в предвзятости, то, как быть с историками светскими? Для примера процитируем известного религиоведа Митрохина, которого вряд ли заподозришь в сильных симпатиях к православию. Он полагает, что российских сектантов отличало от западных следующее: «исходные воззрения не переплавлялись в формализованные теологические системы, неуязвимые для спонтанных настроений и политической конъюнктуры. Подобная аморфность мстила за себя. Сменялось всего несколько поколений, а объединявшие всех ценности, как и сплоченные коммуны, неуклонно распадались»²³⁴⁷. Вывод у Митрохина в своей основе тот же, что и у Карташева: русские сектанты не слишком сведущи в богословии и культуре, русских Лютеров и Кальвинов среди сектантов не было, как и вообще в этой среде не было «продвинутых» интеллектуалов. Пример «интеллектуализма» стригольников можно увидеть, например, в следующем: исповедоваться они советовали матери – сырой земле²³⁴⁸. Бачинин, кстати, говорит, что стригольников нельзя называть еретиками, т.к. они якобы следовали апостольской традиции²³⁴⁹. Видимо, исповедоваться сырой земле – это традиция учеников Христа.. Что же касается предполагаемых контактов стригольников с Западом, то, возможно, они и были, но вот Карташев считает более вероятным влияние на стригольников богомильского учения (т.е. юг, а не запад), которое, как известно, несло в себе серьезный гностический оттенок и ни в каком смысле не может быть названо «апостольским».

После стригольников своих предшественников баптист Бачинин видит в ереси жидовствующих. Это еще менее удачный пример. Тем более что наш автор пытается утверждать, что нет доказательств в пользу того, что у истоков этой ереси стояли иудеи. В связи с этим достается преп. Иосифу Волоцкому и всей русской истории за «антисемитизм»²³⁵⁰. Что ж, вполне политкорректно.. Однако аргументов по поводу иудейских корней данной ереси достаточно. Тот же Карташев указывает, что в свите киевского князя Александра Михайловича Олельковича, прибывшего в Новгород в 1470г. были три еврея: Схария, Моисей Хануш и Иосиф Шмойло Скарабей²³⁵¹. Они-то и послужили началом для возникновения новой секты. Они проповедовали возврат к Ветхому Завету и отрицали догмат о Троице; в их кругах нередко вращались и астрологические книги, - например, «Шестокрыл», таблицы, составленные итальянским евреем Иммануэль-бар-

Яковом в 14 веке²³⁵². Протопопы Денис и Алексей, увлекшись новым учением, хотели даже обрезать: это ли не доказывает иудейские истоки ереси? Или будем продолжать бросаться обвинениями в «антисемитизме»? Между тем, «жидовствующие» были едва ли не первым в России конспиративным обществом. Они до определенного предела могли изображать из себя православных и потому вышеупомянутым протопопам основатели ереси запретили обрезать, т.к. это могло послужить явным обвинительным доказательством. Конспирация проявлялась и в том, что раскаявшиеся еретики не могли назвать практически никого из своих единоверцев²³⁵³. После всего этого странно видеть в этой пестрой смеси иудаизма, астрологии и конспирации некий «евангелизм», как пытается делать г-н Бачинин и его единоверцы. Впрочем, если они будут настаивать на том, что и «жидовствующие» - их предтечи, то я не буду сильно возражать. Что же: скажи мне, кто твои близкие, и я скажу, кто ты.. Справедливости ради замечу, что анализируемый автор все-таки понимает, что русское сектантство – это «не совсем то»: «Древнерусский ранний евангелизм 14-15вв. не был протестантизмом в прямом смысле слова»²³⁵⁴. Тогда придется признать и стригольников, и жидовствующих протестантами только в смысле протеста против православия, т.е. главное – это не их положительные идеи, но антиправославие.

Как известно, ересь жидовствующих была подавлена, в том числе, и с помощью смертной казни. В связи с этим Бачинин критикует Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого за «жестокость». Но не будем забывать, как обосновывалась расправа с еретиками. Вот что пишет Карташев: «Геннадий указывает совершенно конкретно прямой источник, откуда он получил вдохновение к физическим казням еретиков. В 1486г. в Москву проезжал через Псков и Новгород посол австрийского императора Николай Поппель. Он рассказал Геннадию про испанскую инквизицию и вызвал этим его сочувствие .. Так по инициативе Геннадия на соборе 1490г. встал в ясной форме пререкаемый вопрос о казни еретиков. Этому, чуждому духу Востока, идеалу костров инквизиции противостояли на соборе .. безупречные идеалистические фигуры заволожских старцев»²³⁵⁵. Как можно убедиться, инквизиционный дух русские люди извлекли не из собственных сердец, не из православного вероучения, но заимствовали из практики средневекового католичества. Как широко известно, испанская инквизиция отличалась особой жестокостью..

21. Я не случайно привел цитату из Карташева, где он упоминает «заволожских старцев». Здесь мы сталкиваемся с любопытным феноменом. Дело в том, что г-н Бачинин, в числе предшественников «русского евангелизма» упоминает преп. Нила Сорского! Это наталкивает на странные мысли.. Что же, теперь и Нила Сорского придется в баптисты записать?! Впрочем, когда автор раскрывает свое понимание евангелизма, ситуация в известной степени проясняется. Он определяет евангелизм как «первородный субстрат первоначального апостольского христианства, не искаженный социально-региональными, национальными, политическими и прочими наслоениями. Стоять на позициях евангелизма можно, будучи и католиком, и православным, и протестантом»²³⁵⁶. Итак евангелизм в понимании баптистского профессора - это что-то вроде неискаженного христианства, идеальный дух Христа. В этом случае я бы сказал, что евангелизм – это православие. Но г-н Бачинин причисляет к евангелизму все исповедания, тогда евангелизм – это, видимо, экуменизм, нечто вроде «везде есть хорошие люди». Это верно, конечно, хорошие и благочестивые люди есть во всех исповеданиях. Однако для православного сознания не все благочестивые люди, принадлежащие разным конфессиям, в равной степени принадлежат Христу..

У Бачинина нет такого ощущения церковности, поэтому в предшественниках евангелизма у него оказываются православные святые – Нил Сорский и архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), католический святой доктор Фридрих Гааз, а также отец Александр Мень – экуменически настроенный православный. От такого «евангелизма» голова кругом идет. Особенно, когда к такого рода «евангелизму» Бачинин добавляет кроме упоминавшихся стригольников и жидовствующих, духоборов и молокан²³⁵⁷. В итоге происходит соединение несоединимого: с одной стороны – православный и католический традиционализм, а с другой – крайне нигилистическая традиция, отрицающая Церковь и ряд основополагающих догматов христианства (по крайней мере, для жидовствующих и духоборов были неприемлемы догматы о Троице и Богочеловечестве Христа). Конечно, не может не радовать, что баптистский автор обращается и к православной традиции, чтобы указать истоки российского протестантизма, но при этом он смешивает православие с примитивным сектантским искательством, грубо говоря, валит все в одну кучу. Замечательно, что данный автор стремится найти приемлемое для баптистов в русском православии и, следовательно, отказывается от тотального отрицания 1000-летнего «русского христианства», что свойственно многим протестантским публицистам в России, но как примирить в этой связи свет со тьмой, православие с антиправославием - не очень понятно. Не ясно также еще одно обстоятельство: хорошо, среди православных и католиков есть «евангели-

сты», но, по-видимому, много и «не-евангелистов», а вот среди протестантов, – все ли являются «евангелистами»? Автор не дает ответа на сей вопрос.

Бачинин пытается детально разъяснить, что все же следует понимать под «евангелизмом», кроме абстрактных ссылок на «первохристианство». Российский евангелизм, по его мнению, должен отвечать четырем признакам: 1. Ориентация на поиск живого Бога, на первостепенное внимание к духовной практике личного богопознания, стремление к обретению и расширению личного духовно-религиозного опыта, движимого любовью к Богу. 2. Неприятие ритуально-обрядового формализма. 3. Живой интерес к тексту Библии как наиболее авторитетному источнику. 4. Убежденность в необходимости такой организации церковной жизни, которая соответствовала бы принципам апостольской церкви²³⁵⁸. Честно сказать, если евангелизм в понимании баптистского автора исчерпывается этими пунктами, то все православные святые были бы «евангелистами». Конечно, Бачинин жаждет приписать всем русским «обрядовый формализм», который они якобы заимствовали из Византии. Это ошибка, которую совершают многие протестанты: путают порядок богослужения с обрядоверием. Особым обрядоверием отличались лишь русские старообрядцы, что вскоре привело часть из них к позициям, близким протестантским, но они были отвергнуты Церковью, а вместе с ними – абсолютизация обрядности (можно сказать иначе: да, русские порой склонны к «формализму», но православию как таковому ритуализм не свойственен, – православие не следует путать с исламом). В этих четырех пунктах многое зависит от интерпретации. Разве монашество, в том числе, русское, не искало Живого Бога, движимое любовью к Нему (в идеале, конечно)? Тогда все монахи – «евангелисты». Или профессор социологии имеет в виду сектантское богоискательство, поиски Бога вне Церкви, в которой Его якобы не осталось? Тогда евангелистами будут только еретики. «Интерес к Библии» также присутствовал у православных святых, но что под этим подразумевает автор: быть может, протестантский принцип «только Писание»? Тогда опять-таки в евангелизм можно записать всех сектантов, отвергших церковное Предание. Организация церковной жизни по апостольским образцам тоже может пониматься по-разному: для православных иерархический принцип устройства Церкви вытекает из Нового Завета; протестантам же по душе анархический принцип, разрушающий любую иерархию.

22. Эти «четыре признака» евангелизма – еще не все. Бачинин также утверждает, что российские протестанты – неконформисты в том смысле, что они не признают «религии большинства» и не пользуются покровительством государства. Звучит красиво: мы независимые, мы – свободные! Но термин «неконформисты» все же следует уточнить. А что сегодня в России является религией большинства? Формально правильным ответом будет: православие. Да, большинство наших сограждан считают себя православными и крещены в православной церкви. Да, Россия – страна православной культуры в своих основах. Но фактически очевидно, что реальных православных, живущих жизнью Церкви – меньшинство. А вот что сегодня исповедует большинство россиян – большой вопрос. Судя по множеству исследований – это причудливая мешанина из обрывков православия, оккультизма и абстрактных религиозных представлений, которые по своей определенности невозможно отнести к какой-либо конкретной религии. В таком случае и православные – неконформисты, т.к. они не разделяют подобных идей. Что касается покровительства государства, то у нас нет государственной религии по конституции и даже особая роль православия в конституции не отмечена. В 90-е годы особенно чувствовалось, что православие не имеет никакого государственного покровительства: одна история с подписанием президентом закона о религиозных объединениях чего стоит! В этой истории интересы православных в расчет явно не брались.

Да, формально наши госчиновники демонстрируют приверженность православию, иногда посещают богослужения, встречаются с иерархами православной Церкви. Но в том-то и проблема: «демонстрируют» православие, но не «исповедуют» его, поскольку являются типичными постсоветскими людьми с их сугубо прагматичным, прохладным отношением к религии. Любому исследователю ясно, что правящая элита нынешней России не принимает православие настолько всерьез, чтобы руководствоваться евангельскими идеалами в своей политике (впрочем, а в какой стране христианского мира политики готовы до конца отстаивать христианские идеи?). Даже введение в школах «Основ православной культуры» много лет наталкивалось на сопротивление властных структур. Так что никакого особого покровительства Церкви, никакой особой клерикализации, российское общество не испытывает. Государственные решения принимаются, как правило, без учета мнения Церкви. Патриарх в нашей стране не звонит президенту или премьер-министру, требуя принятия каких-либо решений и назначения, либо увольнения каких-либо высших чиновников. Следовательно, и здесь православные – скорее неконформисты. Может быть, в меньшей степени, чем российские протестанты, но все же.. Сегодня практически ничего не напоминает отношения Церкви и государства до 1917 года..

Я полагаю, что г-н Бачинин упустил из виду еще одно понимание нонконформизма. Имеется в виду, что все христиане должны быть независимы не только от диктата государства или толпы, но – от духа мира сего. Православие с его богатой аскетической традицией «умеет это делать». О протестантах, тем более такого радикального толка, как баптисты, этого не скажешь. Достаточно посмотреть на выступления какого-нибудь известного американского евангелиста (хотя бы того же Билли Грэма), и быстро начинаешь понимать, что дух мира сего проник в эти «эстрадные номера» настолько глубоко, насколько это вообще возможно. Известный пятидесятнический проповедник в странах бывшего СССР Ледяев выносит на сцену унитаза, садится на него, а параллельно говорит о «духовной жизни».. Вопрос не в том, если здесь «мирское»; он, скорее, в том, есть ли здесь евангельское? По букве, да, оно есть – люди все же цитируют Библию; а по духу, – лучше не говорить об этом долго.. Не забудем, что протестанты настолько увлеклись буквой Писания, противопоставляя зазубренные цитаты «неграмотным» католикам и православным, что, видимо, совсем забыли о духе.. Так что в этом плане православные – настоящие нонконформисты, а протестанты, особенно американского происхождения, давно уже подчинились веку сему.. Признаком того, что это так, служат слова, которыми Бачинин характеризует христиан-нонконформистов (т.е. себя и своих единоверцев): «Их нельзя отнести к тем, кто холоден или тепл. Они горячи, ибо их жжет изнутри пламень религиозного энтузиазма. Их можно считать пассионариями, которым чужды равнодушие, пассивность, инертность, прозябание и бездействие»²³⁵⁹. Пассионариями, полными энтузиазма, можно назвать и большевиков.. Тем более что «энтузиазм» изначально обозначал одержимость и беснование.. Впрочем, даже не в этом дело. Дело в том, как эти пассионарии хвалят себя, собственную горячность, неравнодушие и энергичность.. В общем, я люблю, как я люблю.. Вот здесь-то дух мира сего и улавливает души, которые изнутри жжет пламень – вот только какой.. Здесь-то и пролегает граница между истинным христианским нонконформизмом, полным духа смирения, и ложным нонконформизмом реформации, которому так невыносимо нравится собственная оторванность от Церкви..

23. Видя в преп. Ниле Сорском представителя русского евангелизма, Бачинин характеризует его взгляды как «антивизантистское православие, открытое для евангельской духовности»²³⁶⁰. Попутно заметим, что профессор часто употребляет термин «византистский», а не «византийский»: разницу он видит в том, что «византизм» – культурологическая категория, а «византизм» – социально-политическая; «византизм» – нечто положительное, а «византизм» – отрицательное²³⁶¹. Излагая взгляды Нила Сорского, Бачинин подчеркивает, что русский святой отражал «евангельскую духовность», однако при этом он рассказывает как раз о деталях аскетического учения, проповедуемого преп. Нилом. Это – типичная православная аскетика, основы которой каждый православный может найти в том же Добротолюбии. Бачинин сам признает, что преп. Нил многое воспринял от Симеона Нового Богослова и Григория Паламы, – но ведь это классика византийской мысли! Тогда о каком «антивизантистском православии» можно вообще говорить?! Бачинин упоминает о безмолвии св. Нила, затем излагает его учение о борьбе с греховными помыслами и об умной молитве.

Любопытно, что он ни единым словом не критикует св. Нила, хотя очевидно, – аскетическая духовность русского святого, во многом соприкасающаяся с византийским исихазмом, не может не быть чужда последователю американских протестантов. Не может хотя бы потому, что монашеский аскетизм, представителем которого был преп. Нил, просто бессмыслен для протестанта, верящего в спасение по вере. Читайте Лютера, господа! А если не хотите, то собственных американских авторов или своих русских единоверцев, которые не видят в монашестве ничего, кроме «эгоизма» и ругают его почему зря. Зачем протестанту учение о «прилогах» и «сочетаниях»? Для него все грехи уже прощены Христом, – получи прощение и распишись. Вот г-н Бачинин упоминает о важности для св. Нила идеи соработничества Бога и человека. Но ведь у протестантов, тем более придерживающихся кальвинистского учения, как баптисты, никакого соработничества быть не может, – ты спасен, вечная безопасность! И в этом случае умная молитва и другие жемчужины православного аскетизма могут казаться только ненужным напластованием на теле благополучного «библейского христианства», импортированного из Америки. Как же г-н Бачинин этого не понимает? Разве может он представить себе баптиста с духовностью Нила Сорского? Думаю, что нет. Но тогда к чему все эти заверения в «евангелизме» русского подвижника? Или просто необходимо продемонстрировать русским баптистам, что они не одиноки в русском мире, и у них были предшественники и до второй половины 19 века, в том числе, и среди русских православных святых? Видимо, это и называют «инкультурацией». Профессор Бачинин стремится приблизить свое исповедание к русской ментальности, сделать его не таким чуждым. Получается это плохо. Плохо, потому что сочетается с прославлением русского сектантства, которое стремилось уничтожить духовность, свойственную преп. Нилу и другим святым. Если же в св. Ниле Сорском

петербургский баптист видит евангельскую духовность, тогда он просто обязан увидеть ее также во всей православной традиции, начиная с Византии.

Но тут мы сразу можем заметить иное «направление» у нашего оппонента. Например, он яростно критикует св. Иосифа Волоцкого, видя в нем как раз «византизм». Конечно, в этой критике нет ничего оригинального. Критические замечания в адрес св. Иосифа встречаются, например, у известного русского философа Г.П. Федотова. Да и о. Георгий Флоровский писал, что деятельность иосифлян не благоприятствовала культурному подъему. Проблема скорее в том, что г-н Бачинин подходит к русскому святому с позиций «презумпции виновности». Скажем, тот же Флоровский, напротив, попытался увидеть в расхождении преп. Иосифа и преп. Нила «две правды»: «всего труднее понять преп. Иосифа и его правду, которая так потускнела от малодушия и податливости его преемников. Но правда здесь была. Это была правда социального служения. Иосиф был прежде всего исповедником и властным проповедником строгого общежития. Он был суров и резок, но больше всего к самому себе .. прежде всего требовалась крайняя собранность воли, последняя напряженность. С этим связана мерность, нарочитая чинность, уставность жизни .. Идеал Иосифа, это своего рода хождение в народ .. Своеобразие Иосифа в том, что и самую монашескую жизнь он рассматривал и переживал, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу. Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но самое молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия .. он был великим благотворителем, «немошным спострадателем»²³⁶².

24. Однако у протестанта Бачинина «другой взгляд»: любая «чинность» богослужения у него превращается в «обрядоверию», а «строгость и дисциплина» оборачиваются непременно «страхом», «рабством» и всякого рода «тоталитарностью». Между прочим, Флоровский констатирует, что в общежительном идеале русского святого много новых, не византийских черт²³⁶³. Но Бачинину не до этого: особенное отрицание вызывает у автора «византийское» учение преп. Иосифа о соотношении духовной и светской властей, - он полагает, что св. Иосиф окружает божественным ореолом царя и признает его право на неограниченную и абсолютную власть. По мнению же Флоровского преп. Иосиф учил несколько иному: «Царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или «строптивому» Царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, - «таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель»²³⁶⁴. Так что вряд ли стоит вместе с г-ном Бачининым записывать Ивана Грозного в прямые последователи св. Иосифа, ведь слова о «мучителе» вполне могут быть отнесены к русскому царю..

Но баптистскому автору не до этих тонкостей. Обвиняемый по имени «византизм» у него виновен во всех мыслимых грехах. Чего стоит хотя бы такая фраза: «Византия не оставила, кажется, ничего великого в сферах философской, социальной, нравственной, политической мысли. Не появилось заметных шедевров мирового уровня в художественных областях – литературе, музыке, живописи, скульптуре, театре»²³⁶⁵. Далее автор говорит, что все это выглядит довольно грустно. Да, эти слова выглядят действительно очень грустно, и говорят о не слишком адекватном знании автором истории Византии. Даже на столь любимом автором Западе его бы наверняка уличили в «неполиткорректности». Неужто ничего великого не оставила Византия в нравственной области, - а великие святые, святость которых г-н Бачинин вряд ли посмеет полностью отвергнуть; а шедевры византийского богословия (может быть, они неизвестны нашему автору?); сегодня во всем мире признаны глубина и богатство византийской церковной музыки, а византийская икона способна поразить своей духовной утонченностью любого, в том числе, и протестанта. И после этого - *так* ничего и не заметить? Может, дело не в Византии, а в особенностях зрения г-на Бачинина? Может, он заранее надел «антивизантийские» очки?

И вот здесь самое интересное. После «грустных» слов о Византии, баптистский автор все-таки утверждает, что свою историческую миссию она выполнила, - адаптировала христианство «к социальным и культурным особенностям народов, заселявших земли к востоку от Рима. И хотя это было нелегко и непросто, Византия блестяще справилась со своей миссией»²³⁶⁶. Автор как бы не замечает, что это противоречит вышеупомянутой «грустной» фразе: как же так, - такая бесталанная цивилизация, не породившая ничего великого, - и вдруг такой грандиозный успех, да еще в самой важной для христианина сфере, сфере передачи Божьего Слова. Как же это совместимо? Миссионерские успехи Византии налицо, - быть может, не такой уж и бесплодной была эта цивилизация? Известный византолог, о. Иоанн Мейендорф пишет о ней так: «Со времен Гиббона историки привыкли твердить о косности и недвижности византийского общественного уклада, о скудости ее творческих достижений в научно-технической сфере, о сакрализации государства .. но .. Византия внесла подлинный и непреходящий вклад в историю человечества, и, прежде всего, трудами

своими на ниве религиозной мысли .. Византии несомненно удалось открыть нечто основополагающее и глубокое, - некую значительную истину о человеческом естестве и об его отношении к Богу»²³⁶⁷.

Осмелюсь предположить, что Мейендорф лучше представляет себе византийскую культуру, чем уважаемый профессор социологии.. Кстати говоря, обращает на себя внимание, что анализируемый автор применяет скорее светские критерии для оценки византийской цивилизации: политика, экономика, скульптура, театр, музыка и т.д. Но ведь христианин должен все оценивать прежде всего «с точки зрения вечности». Возьмем для примера древнееврейскую цивилизацию: так ли уж были велики ее успехи в скульптуре, в театре, в философии, в светской литературе, в социально-политических вопросах? Полагаю, что нет. Но посмеет ли какой-либо христианин сказать: древние евреи не оставили ничего великого; все это очень грустно? Разумеется, нет. К тому же, за такое высказывание сегодня могут обвинить и в фашизме.. А как быть, например, с американской цивилизацией, успехи которой в вышеперечисленных областях по сравнению со многими другими народами тоже как-то не очень.. Я уже не говорю о культурных успехах «баптистской цивилизации», блестящие философы и скульпторы которой все, как на подбор.. Нет, разумеется, театр, философия, политика, скульптура – все это очень важно. Скажем, бесплодие сект в этих областях отражает их религиозную пустоту. Но бывает и иначе, как мы видели на примере народа Библии: его миссия была преимущественно в религиозном творчестве. В конце концов, на Страшном Суде нас будут судить в первую очередь за наши отношения с Богом, а не за количество оставленных скульптур или театров (хотя и за это тоже)..

25. Итак, Византия, не имея больших успехов в театральном искусстве, «имела успехи» в познании Бога и человека. И это свое главное сокровище она передала России. Предположим, что столь негативное отношение г-на Бачинина к Византии с этим как раз и связано: с миссионерскими успехами православного христианства, которое для баптиста, разумеется, является весьма искаженным «язычеством». Автора по-видимому не очень смущает, что такое отрицание византийской культуры наносит сильный удар и по культуре русской: если Россия – наследница этой бесплодной Византии, то, видимо, и в русской культуре ничего великого нет? Напрямую автор не делает такого вывода, но пишет о «комплексе неполноценности» русских, а также о «маргинальности» их характера²³⁶⁸. И, наконец, прячется за достаточно красноречивой цитатой из Лотмана: «Все развитие России сложилось бы совершенно иначе, если бы в конце 15 века Новгород, а не Москва, оказался руководящей, главенствующей силой объединяемой страны .. Новгород во главе объединенной Руси не допустил бы рокового изолирования страны от духовного и технического прогресса Европы эпохи Возрождения. Идеи гуманизма, идеи Реформации не остановились бы на границах Польши и глубоко изменили бы облик отсталой Московитии, приобщая страну к главным источникам европейской мысли .. Реакционная деятельность балканских эмигрантов, тянувших Москву вспять к Византии, не нашла бы себе почвы в условиях европеизации, истинная литература на русском языке появилась бы на два с половиной века раньше, и сам литературный язык отразил бы в себе не столько шамканье московской просвирни, сколько язык просвещенных новгородцев. Литературный язык развивался бы не в оранжерейных условиях славянины, не в затхлой среде малокультурного духовенства, а в демократической среде свободного города»²³⁶⁹.

Что же, весьма откровенная русофобия: если Москва, то отсталость и шамканье, если славянство, то почему-то в виде «оранжерейной славянины», если духовенство, то исключительно затхлое и малокультурное, а балканские эмигранты в лучших традициях жанра оказываются завязатыми реакционерами. Между прочим, деятельность Нила Сорского, так или иначе, связана с этими «реакционерами». Но Бачинин, похоже, этого не заметил, иначе не записал бы преп. Нила в «евангелисты». Мысль Лотмана ясна: без просвещенного Запада может быть только отсталая Московия. Видимо, известному ученому чужда православная религиозность. Иначе он не написал бы о духовном прогрессе Европы в эпоху Ренессанса: надо полагать, что «Венеры» Боттичелли и Тициана – это прогресс по сравнению с византийской иконой? Баптистскому автору, конечно, должна импонировать мысль об идеях реформации, которые почему-то непременно благодетельствовали бы русским.. Да, многообразная литература на русском языке в этом случае действительно появилась бы раньше, но *какая* литература? После открытия «железного занавеса» в недавние годы на русском тоже появилось много неизведанного, и чаще всего – яд. Так случилось бы и в 16 веке. Будем ли мы переживать, что отрава Ренессанса и Реформации, разлагающая божественное в угоду «слишком человеческому», пришла к нам несколько позже, с реформами Петра? И в результате через 200 лет нашей страны не стало. Но, допустим, мы открылись бы Западу за 2 века до Петра: да, экономические успехи, возможно, были бы значительнее, но с гей-парадами мы познакомились бы на несколько десятилетий раньше, - да здравствует «прогресс»! И потом, в случае победы Новгорода и идей реформации, у нас вряд ли бы был Достоевский,

поскольку это классический русский тип. Променили бы русофобствующие господа Достоевского на современных европейских и американских зомби, готовых сражаться за что угодно, кроме Истины? Если бы мечта г-на Лотмана осуществилась, то сегодня мы были бы одним из цивилизованных свиных стад Запада, бегущих к обрыву и визжащих от удовольствия.

26. Надо сказать, что представления г-на Бачинина о Византии – это в основном набор штампов: цезаропапизм, культурная отсталость, подавленность индивидуального всеобщим, отсутствие стремления к совершенствованию и т.д. Обвинения достаточно избитые. Разумеется, нельзя не согласиться с тем, что византийские императоры могли бесцеремонно вмешиваться в жизнь Церкви. Но, говоря об этом грехе, мы не должны забывать о византийском идеале церковно-государственных отношений, который заключался в ином. Об этом идеале, симфонии властей, упоминает и наш автор, но для него это ничего не меняет: цезаропапизм, по его мнению, – это и есть вариант симфонии²³⁷⁰. Мнение, прямо скажем, достаточно спорное. Например, известный российский сектовед и историк Церкви Александр Дворкин считает обвинения «византизма» в цезаропапизме бездоказательными. В этих обвинениях обычно предполагается, что византийский император мог делать что угодно в отношении Церкви. Дворкин приводит примеры обратного: «Мог ли император делать вероучительные заявления, не созывая собора? Зенон и Ираклий попытались сделать это .. тем не менее обе попытки провалились. Императоры могли прибегнуть и к другому пути: вместо единоличных заявлений навязать собору свою волю. Но и это им удавалось сделать, лишь если их позиция принималась Церковью. История иконоборческих императоров и их соборов – наглядное тому подтверждение»²³⁷¹.

Св. Федор Студит писал императору Льву V о пяти патриархах: «Именно они составляют из себя суд для рассуждения по вопросам святого вероучения. Дело царей и правителей – оказывать им помощь в совместном свидетельстве веры и примирять различия между ними в делах мирских. Ты занимаешься политикой и войной. Оставь дела церковные иерархам и монахам»²³⁷². Как видим, никакого «цезаропапизма»: Богу богово, а кесарю – кесарево. В «Эпанагоге», сборнике, выпущенном при Льве VI в конце 9 века, был утвержден принцип симфонии. Царь и Патриарх считались необходимейшими чертами государства, но обязанности их были различны: «задача царя – охрана и обеспечение народных сил добрым управлением, восстановление поврежденных сил бдительной заботой и приобретение новых сил мудростью и справедливыми путями и действиями. Цель патриарха – .. чтобы тех людей, которых он принял от Бога, охранять в благочестии и чистоте жизни .. всех еретиков, по возможности, обращать к Православию и единству Церкви .. а еще приводить к перениманию веры неверных, поражая их блеском и славностью и чудом своего служения .. Патриарху свойственно быть учительным и равно относиться без ограничений к высоким и низким .. а о правде и защите догматов говорить перед лицом царя и не смущаться... Патриарх один только должен толковать правила древних и определения Святых Отцов и положения Святых Соборов... Царь же имеет подкреплять .. все написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью Святыми Соборами, а также избранные римские законы»²³⁷³.

Никаким диктатом императора здесь и не пахнет. Да, действия двух властей должны быть согласованы, обе власти служат Христу, но в Византии, конечно, прекрасно помнили слова св. Иоанна Златоуста о том, что власть священства превышает власть царскую.. Можно легко возразить, что реальная жизнь Византии была далека от этого идеала, но ведь жизнь христиан чаще всего далека от Евангелия – это же не повод, чтобы его отвергать! Что касается русских реалий, то ведь несколько столетий духовная власть в России зависела от патриарха другого государства – Византии, что вряд ли можно обозвать цезаропапизмом. Когда же русские обрели своего патриарха, зависимость Церкви от царской власти стала заметно больше, но идеал остался тем же самым и не предполагал цезаропапизма. А вот когда ситуация действительно стала напоминать цезаропапизм, так это после реформ Петра и упразднения патриаршества. Но не забудем, что при этом русский царь ориентировался на протестантские образцы.. В конце концов, открытый цезаропапизм – это совсем не византийский вариант, а устройство англиканской церкви, где глава – король или королева, а парламент может изменять богослужебные и вероучительные тексты.. Но англикане-то отнюдь не православные, а почти протестанты..

Боюсь, однако, что эти аргументы не убедят нашего оппонента. Он заранее уверен, что зловерный дух цезаропапизма погубил сначала Византию, а затем – Россию. Как будто Маркс был византийцем, а реформы Петра в точности соответствовали византийским идеалам! Да, в немалой степени можно согласиться с Бачининым, когда он говорит о ненормальности церковно-государственных отношений в петербургский период. Но ведь она вытекала не из православного духа, а из попытки следовать идеалам столь любимой автором реформации: патриаршество упразднили, церковь подчинили государству, правящую элиту ото-

рвали от народа и отправили к немцам на обучение; в итоге элита поклонилась новым богам и революционный хаос смел всех (кстати: много ли русских иерархов в свое время поддержали реформы Петра?). Это не значит, что история русского православия была безгрешной; это не значит, что с русского православия снимается всякая ответственность за произошедшее; но это означает, что из православного учения, из самого сердца Церкви никак не вытекает то, что произошло с Россией и Византией. Мы знаем, что кого Бог любит, того и подвергает испытаниям: разве Сын Божий не был подвергнут испытаниям, и притом самым жестоким из них? Нельзя забывать: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Отк. 3, 19).

Вот Бачинин пишет о русской жизни: «Экономика и святость, богатство и благочестие, рыночные отношения и молитвенный труд оказались на деле почти несовместимыми вещами»²³⁷⁴. И тут я практически согласен с автором. Православные страны со значительно большим трудом совместили в себе эти вещи, чем страны католические и тем более, чем страны протестантские. И это понятно: «сыны века сего догадливей сынов света в своем роде» (Лк. 16, 8). Нет, я не собираюсь всех жителей православных стран или всех православных верующих объявлять «сынами света», - речь идет о разнице между православными идеалами и идеалами, скажем, американских протестантов. У последних святость и богатство, молитвенный труд и рыночная экономика сочетаются достаточно легко, а все потому, что они никогда не знали ни настоящей святости, удовлетворяясь только «номинальной святостью» (ты спасен, и привет), ни труда молитвы, как он изложен, например, в книгах Добротолюбия. Так что ни один христианин не может пройти мимо вопроса о том, насколько вообще совместимы богатство и рыночная экономика со святостью, благочестием и молитвой. Ведь богатому, как известно, очень трудно войти в Царствие Небесное, - как же туда войти самым богатым странам современного мира?

Да, Россия выбрала скорее святость и благочестие, а западный мир – экономику и богатство. И Россия испытала самый сокрушительный удар за всю свою историю, но это не порождает отчаяние, это как раз доказывает, что Бог с нами, раз Он так наказал нас. Вот что пишет по поводу стиха из Отк. 3, 19 шотландский кальвинистский библист Уильям Баркли: «Этот стих вполне можно было бы перефразировать так: "Строже всего я наказываю тех, кто Мне дороже всех". Рассмотрим сначала слово *обличаю*. В греческом это *elegchein* и оно передает обличение, заставляющее человека видеть ошибки своего поведения. .. Самый яркий пример такого обличения - как Нафан открывал Давиду глаза на его грехи (2 Цар. 12, 1-14). Обличение Божье - это не столько наказание, сколько озарение, разъяснение. Посмотрим теперь, как проходит в Библии идея наказания .. "Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает. Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец? Если же остаетесь без наказания, которое всем обще, то вы - незаконные дети, а не сыны" (Евр. 12, 6-8). Собственно, если Бог оставляет человека одного - это уже окончательное осуждение. "Привязался к идолам Ефрем; оставь его" (Ос. 4, 17). Как сказано в одном комментарии: "Великий Мастер-строитель многочисленными ударами резца и молотка обтесывает и шлифует камни, которые, наконец, найдут свое место в стенах небесного Иерусалима... Вкусное вино течет из давленного винограда, а не из нетронутого". Самый верный способ позволить ребенку погибнуть - разрешить ему поступать, как ему хочется .. Наказание Божье - это не нечто такое, чего мы должны избегать; за него мы должны быть искренне благодарны»²³⁷⁵.

27. Думается, проблема такого гиперкритицизма по отношению к византийскому наследию у г-на Бачинина в том, что он не *любит* православие. Потому и находит в нем мало хорошего. В связи с этим он соглашается с известным историком Тойнби и его фразой о Византии как о тоталитарном государстве. Т.е. Византия должна быть поставлена на одну полку с Третьим рейхом и коммунистическим СССР? Конечно, скажет г-н профессор, ведь личность была там подавлена «соборным началом». И здесь дело в том, что г-н Бачинин иначе понимает личность, чем это было в Византии, в православном богословии. Для него как для радикального протестанта личность – это всегда автономия, независимость, отталкивание от себя всего иного, т.е. личность – это протест, маленький гордый атом, что отражает ситуацию многочисленных реформационных дроблений и разделений. Но для православия личность не существует автономно, изолированно, она существует только в сообществе других личностей, где она прозрачна для них в любви, - личность «есть» только в богочеловеческом организме Церкви, во Христе. Из такого понимания личности исходит и христианский догмат о Троице. А вот автономному пониманию больше соответствует мусульманское видение Аллаха, который отделен от всех и ни с кем не соединим. Разумеется, для предвзято настроенных авторов, - что соборность, что советский коллективизм, - одно и то же. Но для непредубежденного исследователя должно быть ясно, что коллективизм тоталитарной эпохи – это сборность, а не соборность, антицерковь, соборность без Бога.

Нашему исследователю это далеко не ясно. Вот, например, как он характеризует «византистский» тип духовности: «Для византистского типа не характерна интенсивная религиозно-духовная жизнь. Для того чтобы чувствовать и осознавать себя полноценным православным христианином, ему достаточно своевременно выполнять обряды, исповедоваться и причащаться»²³⁷⁶. И дальше автор делает обычный для протестанта вывод, что такая духовность «пассивная», «замкнутая», «застывшая», «авторитарная», «ксенофобская» и т.д. Классика жанра. Видимо, Бачинин никогда не был православным, поэтому и не чувствует, как смешно звучит фраза о том, что исповедь и причастие не являются «интенсивной духовной жизнью». Его можно понять: у баптистов нет ни исповеди, ни причастия, а их хлебопреломление и публичное покаяние один раз в жизни - для православных «совсем не то». Что такое «выполнять обряды» - не слишком понятно, но, скорее всего, речь идет об участии в богослужении. И снова автор демонстрирует здесь «популярный уровень», - выходит, что богослужебная практика православных – нечто мертвое, формальное, «мешающее» общению с Живым Богом. Тут все зависит от того, а что, собственно, понимать под «общением с Богом»? Для православных, например, причастие – это интенсивное общение с Богом, но для баптиста хлебопреломление, по сути, не содержит никакого особого общения с Христом, - можно и просто помолиться. Для православного обрядность богослужения, его прекрасная упорядоченность, - это помощь в общении с Богом, это являет нам чудотворную божественность Иисуса. Баптисту, конечно, все это помешает, ибо он привык к иному: к собраниям, где повышенная эмоциональность, легкая и приятная музыка в сочетании с незатейливыми куплетами и зажигательной проповедью пастора приводит к такому «вдохновению», которое нетрудно, не имея церковных критериев, принять, скажем, за «наполнение Святым Духом».

Я могу согласиться с г-ном Бачининым в том, что регулярное посещение служб, исповедь и причастие могут приводить к формализму. Но формализм вытекает не из самого по себе факта участия в богослужениях и причастия в его конце, а из равнодушного отношения ко всему этому, которое никак не поощряется православным учением. Неужели профессор Бачинин хочет сказать, что баптистские собрания и не такие уж частые хлебопреломления не перерождаются довольно быстро в мертвый схематизм, особенно, если ваше учение о спасении не располагает к какой-либо интенсивной внутренней борьбе? После этого странно читать, что евангелистскому типу свойственно «внимательное отношение к тому, что происходит в пределах его души и духа»²³⁷⁷. Очевидно автор всерьез полагает, что «византистские» исповедь и причастие не подразумевают внимательного отношения к своей душе.. Но достаточно просто сравнить, сколько книг в православных книжных посвящено этой теме, и сколько – в протестантских, - и выводы будут однозначны: в православии значительно больше места отведено внимательному отношению к душе. Ведь г-н Бачинин читал св. Нила Сорского. Пусть он попробует найти такую «духовную внимательность» у баптистских авторов. Так что если «евангелистский» тип духовности означает «духовную внимательность», то православие относится как раз к нему, ибо гораздо больше располагает к «заглядыванию в душу», чем радикальный протестантизм. Просто в православии есть такая «традиция», а в баптизме - нет.

28. Пытаясь понять, в чем все-таки существенная разница между византистским и евангелистским типом духовности по мнению г-на Бачинина, я уяснил только одно: видимо, евангелистскому типу свойственна социальная активность, что отождествляется автором со свободным духом, а византистскому типу – социальная подчиненность, т.е. «рабство». Идея приписать русским рабство – не нова. Я не стану категорически утверждать, что русскому народу рабство вообще не свойственно, какими бы антипатриотическими обвинениями в рабстве ни выглядели. Другое дело, что «рабские состояния» свойственны всем народам. Когда русские слабо протестуют против авторитарных действий власти или по поводу снижения жизненного уровня, западный обыватель показывает пальцем и говорит, - вот оно, «рабство русских». При этом, разумеется, всегда можно вспомнить, что если бы не «рабство русских», то западный мир давно бы уже пребывал во французском или немецком рабстве, а значительная часть православного мира – в рабстве турецком. Но когда в западном мире можно увидеть довольно многочисленные демонстрации в защиту прав сексуальных меньшинств или легализации употребления наркотиков, то для обывателя русского, - это тоже проявление рабства, демонстрации в защиту «рабства греху». Я уже не вспоминаю, что демонстрации против строительства огромных мечетей в Европе не слишком многочисленны, зато демонстрации против этой «ксенофобии» - значительно больше по численности: это не движение к новому рабству? Какое из этих «рабств» хуже – пусть каждый выбирает сам; я просто хочу сказать, что рабство может быть как пассивным, так и очень активным; к тому же контроль за поведением личности на современном западе все время возрастает, а принцип политкорректности может разрушать свободу слова не хуже иного тоталитарного режима.

Тем не менее, это не мешает заявлять нашему автору, что «византистский» тип не очень расположен к идее свободы, прохладно относится к идее правового государства и гражданского общества. Почему, де-

сказать, православные так не бьются за права человека, как протестанты? Ответ прост: да потому, что сама идеология прав человека с большим сомнением может быть названа библейской. Не говоря уже о том, что в Библии нет подобных выражений, она, скорее, говорит об обязанностях человека по отношению к Богу и ближнему – те же десять заповедей. Заповеди отражают теоцентризм – Бог требует от человека благочестивого поведения, скорее уж, это «права Бога». А вот требование прав человека отражает антропоцентристский подход – я имею право, я хочу и т.д. Это плод Ренессанса и Реформации, плод освобождения человека из-под власти Бога: я сам по себе, а Бог Сам по Себе. Конечно, можно сказать, что права человека в определенной степени вытекают из 10 заповедей: право на жизнь, на собственность и т.п. Но все это имеет смысл только в случае примата обязанностей перед Богом. Сегодня борьба за права человека имеет иной смысл даже в религиозной среде. Квакеры, например, защищают права гомосексуалистов. Аверинцев справедливо заметил по этому поводу: «предметом требования является не милосердное или терпимое отношение верующих к гомосексуалистам в своей среде или вне ее, что еще возможно было бы отстаивать в соответствии с принципами традиционной христианской этики, – но безоговорочное духовное и еkkлезиологическое равенство «сексуального меньшинства», имплицитное, в частности, право лесбиянки быть рукоположенной в священника и епископа, право четы гомосексуалистов освящать свои отношения перед лицом Церкви .. подобные взгляды .. представляют собой эксцесс ложно направленного гуманизма, готового с энтузиазмом биться за чужие права (понимаемые в соответствии с возведенной в абсолют идеологией «прав человека») .. морализм, который их обосновывает, в своем христианском применении всецело вторичен; на самом деле это вполне светский, гражданский гуманизм, не имеющий никакого собственно христианского обоснования, но в нем и не нуждающийся»²³⁷⁸. Протестанты еще в 16 веке, будучи меньшинством, были готовы биться за свои права, – сегодня это привело к тому, что об обязанностях как-то подзабыли..

Сказанное не означает, что тема «прав человека» не имеет для православных никакого значения. Скорее, дело в том, что для них это не главное.. Их больше волнует соблюдение заповедей и покаяние. Конечно, баптисты тоже могут сказать, что их приоритеты – в ответственности перед Богом. Но протестантская догматика, как уже многократно отмечалось, располагает больше к внешней активности, – спасение моментально в миг уверования; запасы духовной энергии теперь обращаются не вовнутрь, а вовне, – к проповеди, защите прав, борьбе за лучшее социальное устройство; к тому же американский протестантизм заметно более технологичен, чем европейский, что позволяет вписать эту активность в четкие схемы. Для православных сам упрек в том, что они как-то вяло борются за права человека и гражданское общество – как-то странен.. А что, Христос в Евангелии боролся за это? Прочитаем ли мы в евангельских книгах повествование о том, как Спаситель мира упрекал римских императоров за несоблюдение «прав человека»? Может, Он призывал апостолов провести демонстрацию за отмену рабства в Римской империи? По-видимому, сложно извлечь из Евангелия и мотивы борьбы за правовое государство и гражданское общество или рецепты построения благополучной экономики. Все это – для людей мира сего. А для христиан – «любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14, 15).

Вспомним, как христиане в эпоху СССР защищавшие «права человека», настолько проникались этим «гражданским духом», что от их собственно христианского служения мало что оставалось. Яркий пример – Глеб Якунин. Он настолько завяз в «диссидентстве», что о его служении священника можно было забыть. В итоге это привело к его отлучению от Церкви, поскольку, защищая «права», он стал защищать любых сектантов против Церкви. А баптистский пастор Мартин Лютер Кинг? Разве его борьба за права «черных» американцев не была в ущерб пасторскому служению? Поэтому в современной протестантской энциклопедии сказано, что Кинг «не был склонен разделять духовные и социальные аспекты борьбы за гражданские права»²³⁷⁹. Митрохин формулирует позицию Кинга так: «понимание человеком своей зависимости от Бога .. не должно вести к пассивности людей, к мысли о том, что «человек должен смиренно ждать Христа» .. С возмущением Кинг приводит слова одного американца: «Я верю в интеграцию, но я знаю, что она не сможет осуществиться до тех пор, пока Создатель не пожелает, чтобы она пришла. Вы, негры, должны перестать протестовать и начать молиться». Борьба, говорит, Кинг, не может быть выиграна молитвой, а поэтому: «Мы должны с непрестанной страстью молиться за справедливость, но нам также следует употребить наш ум для того, чтобы разработать программу, сплотиться в массовое ненасильственное действие и использовать все возможности наших тел и душ для того, чтобы ликвидировать расовую несправедливость»²³⁸⁰. Православный человек сделал бы главный акцент на молитве и смирении (конечно, не отрицая полностью «действий»); протестант не желает смиренно просить Христа: он должен молиться «со страстью», т.е. не прося, а требуя от Бога, чтобы Он удовлетворил его права; протестант обязан предлагать политические программы и всеми силами воплощать их в жизнь, – молитва не главное.. Ну могли ли апостолы сочинять про-

грамму политических действий и проводить марши, требуя ликвидации религиозной несправедливости и защиты прав христианского меньшинства от римских властей? Православные предпочитают каяться и бороться с грехом внутри себя; протестант не считает это своей главной задачей: он поглощен борьбой с грехами социальными и не замечает, что собственно христианство для этого не очень-то и нужно, - можно практически обойтись и без Бога, и без Церкви, и без молитвы в этой страстной политической борьбе за лучшее социальное устройство. Та же проблема постигла и «теологов освобождения» у католиков, которые слишком легко смешали христианское и социальное..

Доктрина «прав человека» как таковая быстро вступает в конфликт с библейским духом: все имеют равные права, права каждого верующего непременно нужно защищать (вместо того, чтобы еще раз напомнить ему об обязанностях), - тогда и извращенцы имеют равные права со святыми, - а если вы им отказываете в равноправии, то они обвиняют вас в «гомофобии», христианство же, - в «репрессивности». Разумеется, есть смысл в защите прав верующих, если они нарушаются или игнорируются государством. Но основной смысл жизни христиан - в борьбе за сохранение христианского духа, духа любви и святости, через который мы преобразуемся в Боге. Защита верующих имеет смысл ради «прав Бога», Его присутствия на земле, а не ради человеческих возможностей и своеволия. Обращает на себя внимание, что в те времена, когда никто и не слышал про «права человека», невозможно было гомосексуалисту стать епископом, а лесбиянкам - проводить отдельные «богослужения».. Так было, потому что люди были благочестивее, а не потому, что они были юридически грамотными и все знали про свои права и нормы «гражданского общества». Как раз наоборот: когда разного рода извращенцы узнают про свои права, они начинают требовать от Церкви, чтобы она признала их Содом и Гоморру, и терпимо к этому относилась.

Кстати, о терпимости. Бачинин критикует византистский тип за отсутствие толерантности. Вот уж истине евангельский идеал! Спросим себя: а был ли «толерантен» Христос по отношению к фарисеям и книжникам? Ответ очевиден. Да, людей нужно любить независимо от их взглядов. Конечно, я не буду спорить с тем, что православные, увы, не являются образцом в этом.. Как, впрочем, и баптисты: когда американские протестанты появились в начале 90-х в России и начали свое миссионерское наступление, то как-то не чувствовалось большой любви к православным, - русским неофитам внушали, что в нашей истории кругом сплошные язычники, которые недостойны существовать.. Уважение к чужим взглядам - это одно, но толерантность сегодня - это политкорректность, которая повсеместно уничтожает свободу слова и затыкает рот, давая христианам все меньше возможности назвать ложь ложью, а мерзость - мерзостью.

29. Да, легко протестантам критиковать у русских православных «рабский дух». Не могу сказать, что эти обвинения совсем уж беспочвенны, нередко они очень даже «почвенны».. Просто для православных свобода - это в первую очередь свобода духа, свобода от греха, а не социальная свобода. Для баптистов с их кальвинистской доктриной, наоборот, человек не свободен духовно, он полностью потерял свободу после грехопадения, поэтому кальвинистское предопределение отражает рабский дух, - человека волокут в сторону рая.. Православные гораздо меньше обличают рабский дух, т.к. им больше свойственно смотреть на себя: а сам-то я не раб, что ж я других-то сужу? Сначала нужно избавиться от рабства в себе, чтобы избавить от него других. Баптистов такой поворот темы, похоже, не очень волнует: они убеждены, что сами навсегда избавились от духа рабства, и поэтому можно спокойно обличать его в других. Православных интересует избавление от внутреннего рабства дьяволу, а баптистов - от внешнего рабства. Но Христос избавил нас именно от сатанинской тирании, он не освободил евреев от власти римского кесаря, и вообще не был политическим борцом за отмену рабства.. Баптисты здесь скорее напоминают фарисеев, которые готовы были осудить Христа, поскольку он, дескать, не поддерживает борьбу иудейского народа за свое освобождение, ведь Его Царство - не от мира сего..

Политические упреки баптизма русскому православию часто сводятся к отсутствию у «византистов» духа демократии. У вас свободы нет, прав нет, многопартийность какая-то вялая, да вы еще и патологические антиэкуменисты.. И в чем-то глубоко эти упреки справедливы.. Да только опять незадача: в Евангелии демократией и многопартийностью в современном смысле слова и не пахнет, а Господь почему-то не обращает на это внимания. Разве есть демократия в раю? Нет, там и слыхом не слыхивали ни о каком плюрализме, и не республика там, а монархия во главе с Царем Небесным. В православии весьма прочувствован тот факт, что христианский дух любви более всего воплощен в Кротком и Любящем Царе и любящих Его поданных, а не в избранном президенте, нанятом на время, и склоках партий. Православные не склонны видеть в демократии Божий дух именно потому, что здесь пахнет «равными правами». Святой уравнивается в правах с исчадием ада, ортодоксия с ересью, а свет - с тьмой. Церковь совершенно равна с сектами. Так что глас народа в демократическом смысле - не глас Божий для православных. Для них глас Божий - в Церкви,

а не в избирателях, наделенных равными правами. В Церкви все наделены только крестом, который предстоит нести каждому. Сегодня протестанты требуют рукоположения женщин, т.к. иначе получается нарушения их прав в Церкви: с точки зрения демократии это требование абсолютно справедливо, но с христианской точки зрения все наоборот; священство – тяжелый крест, служение по образу Христа, и Церковь возлагает его только на мужчин, освобождая женщин от такого тяжелого пути..

Для протестантов свобода – в разнголосоии мнений, когда в результате столкновения маленьких носительных истин получается большая относительная истина, ведь от суммы ересей не получишь ортодоксии. Для православных свобода – в пребывании в одной-единственной Истине, – во Христе. Плюрализм в Церкви как норма – ведет к ее уничтожению, что и произошло у последователей реформации. В этом смысле многопартийность для русских абсурдна так же, как абсурдна «многоцерковность». Эту истину подтвердили и коммунисты, придя к монопартийности, которая была сатанинской пародией на единственность Истинной Церкви. Сегодня мы воочию наблюдаем, как попытка ввести «сверху» плюрализм и многопартийность в России оказывает глупой пародией на западное общество. Русский дух другой, и если уж России суждено быть демократической, то это будет «византийский» вариант демократии, заметно отличающийся от западного. Дело в том, что русские все еще ощущают сакральность власти, поэтому им легче поверить в то, что благодать нисходит «сверху» на верховного представителя власти, чем в то, что его наделяют правами «снизу»: в первом случае речь идет о Божьем благословении через Церковь, во втором – лишь о человеческом через народное волеизъявление, а народы нынешней эпохи – это, скорее, хаотический конгломерат сект-партий.

Аналогичные разногласия возникают, когда баптисты обвиняют православных в том, что они не придерживаются принципа «свободы совести». Здесь необходимы уточнения. Например, не подлежит сомнению, что совесть человека свободна в том смысле, что нет никакого жесткого предопределения (в кальвиновском смысле) к тому, чтобы человек исповедовал ту или иную религию. Что касается свободы совести в политическом смысле, то тут ситуация менее однозначна. Если под этим понимать то обстоятельство, что государство не должно принуждать людей принимать определенную религию (религию большинства), то с этим согласятся и православные. Насилие в области веры не может быть приемлемо с христианских позиций. И, конечно, нельзя не признать, что с этим в истории России все было не безоблачно. В своих изданиях баптисты любят подчеркивать, как они преследовались в Российской империи в конце 19- начале 20 века. Что было, то было.. При этом баптисты как-то упускают из виду, что в послепетровской России главными пострадавшими были как раз православные: Церковь насильственно лишили патриаршества и попытались сделать придатком государства; а сколько было закрыто монастырей! Т.е. права православных тоже нарушались в значительной степени, хотя и под предлогом «заботы» о них. К тому же, если говорить о преследованиях религиозных меньшинств, то все познается в сравнении. Если мы обратимся к религиозным преследованиям со стороны католической церкви, или к преследованиям в кальвиновской Женеве (как и в протестантских государствах Европы), то вряд ли можно придти к выводу, что русские как-то особенно нетерпимы и лишь у них нарушался принцип свободы совести. В этом смысле протестантам нельзя приписать какое-то выдающееся «свободолюбие».

Итак, государство не должно насилловать своих граждан, заставляя их быть представителями той или иной конфессии. Другое дело, должно ли государство быть абсолютно нейтральным в вопросах религии. Баптисты, видимо, полагают, что «да», ссылаясь на американский опыт. Но этот опыт не универсален. Да, Америка, пожалуй, единственная в мире страна, где радикальные протестанты, ранее именовавшиеся сектантами, победили. Религии абсолютного большинства нет, – следовательно, общественное согласие приходит к выводу о совершенной нейтральности государства в вопросе выбора веры. Но европейская, в том числе, русская ситуация – иная. Существует религия большинства и присутствует представление о единственной истинной Церкви (по крайней мере, так было долгое время). Потому и государство не соблюдает нейтралитет в религии, ему небезразлично, какой веры придерживаются его граждане. Светское государство с точки зрения Библии – полный абсурд. В этом смысле принцип «свободы совести» никак не может быть назван христианским идеалом. В христианском мире государство не может не быть религиозным. И в каком-то смысле это может означать нарушение прав религиозного меньшинства, если это понимать в современном аспекте «прав человека».

Имеется в виду, что хотя религиозное меньшинство может свободно исповедовать свою религию, и никто не вправе принудить его к отказу от нее и переходу в другую веру, но, например, свобода проповеди религии меньшинства уже не является безбрежной. Современное сознание тут же расценит это как «деспотизм» и «репрессивность», но ведь и нынешняя «нейтральность», одинаковая свобода для всех без разбора, –

это тоже деспотизм и репрессивность, это навязывание мировоззренческого хаоса, или, как сегодня любят говорить, - «тоталитарный плюрализм». Проблема в том, что с христианской точки зрения государству не все равно, попадут его граждане в рай, или нет. Оно, разумеется, не может препроводить их в рай с помощью политических мер; спасение – дело Бога и Церкви. Но все от него зависящее в этом вопросе государство должно сделать. В частности, ограничить свободу проповеди для людей, находящихся вне Церкви. Поскольку истина одна, и она – в Боге и Его истинной Церкви. «Другая истина» - это истина неполная, т.е. ложь. А проповедь лжи не может не быть ограничена. Понятно, что в своей среде меньшинства имеют полную свободу слова. Но свобода обращать большинство у них отнята, т.к. государство не желает, чтобы его граждане были в аду. Многим ныне это не очень понятно, поскольку в современных западных государствах, по сути, отсутствует понятие «духовного вреда». Сегодня человека осуждают только за то, что он нанес физический вред; даже если осуждают сектантов, то, как правило, лишь в том случае, если их деятельность привела к каким-либо физическим последствиям: убийства, финансовые махинации, сумасшествие и т.д. Духовное преступление для современного государства – вещь недоказуемая и призрачная; оно верит только в материю, но не в дух. Исключение составляет разве что пропаганда нацистской и коммунистической идеологий, да и то потому, что их мировоззрение – не религиозно.

Христианское же государство знает, что существует религиозный вред: ересь – вещь более опасная, чем даже убийство, поскольку губит душу. Следовательно, свободное распространение ереси означало бы дать свободу убивать души верных, когда вздумается. Однако, сталкиваясь с распространением ереси, государство должно действовать мягко, в духе заволжских старцев (вспомним преп. Нила Сорского). Если же православного незаконно обратили в ересь, то и здесь государство должно проявлять милосердие, не наказывая за переход в иную веру смертной казнью и используя исключительно гуманные средства, - в первую очередь проповедь. Повторюсь, нынешнему секулярному сознанию это будет казаться нарушением прав одних и предоставлением привилегий другим. Но на самом деле речь идет не о больших правах большинства, а о его обязанности – обязанности Церкви нести Слово Божие в грешный мир, являть святость и словом, и делом. Т.е. в идеале православные могли бы выступать за статус государственной религии для православия, что на деле не означало бы никакого навязывания веры, а лишь большую свободу для православных. Но это - в идеале, при воцерковленном большинстве населения. Разумеется, православные обязаны считаться с секулярным характером нынешнего российского государства и теми нормами, на которых оно зиждется сегодня. Скажем, диакон Андрей Кураев убежден, что «принцип свободы совести оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющем ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества»²³⁸¹. Но и в безрелигиозном мире Церковь обязана обратить внимание государства на тот факт, что православие играло и играет особую роль в истории России. Да, в светском государстве все равны перед законом и никто не имеет каких-либо преимуществ. Однако перед историей России религии совершенно не равны: должен ли этот факт как-то учитываться государством? Как, - это решает спокойное, без диктата, взаимодействие государства и Церкви. По поводу современных отношений государства и Церкви опять процитирую Кураева: «Патриарх Алексей .. желает, чтобы Россия была светским государством. Он не желает огосударствления Церкви, у нас для этого свои мотивы, мы нахлебались этого в былые времена, и когда государство атеистическое, и когда цари активно вмешивались в дела Церкви»²³⁸². Разумеется, концепция «светского государства не может быть образцом для Церкви. В России необходимо воцерковление общества и государства, но не огосударствление Церкви. При этом нет и не может быть никакого насилия.

..«Права человека» и «свобода совести» подвергаются православными сомнению не потому, что они за бесправие и против свободы, но потому, что они – за христианское государство, где права и свобода имеют смысл только в Боге. И еще они убеждены – правда выше закона, Христос выше прав, свобод, гражданских инициатив. В раннехристианском «Послании к Диогнету» (2в.) о христианах сказано: «Обитают в своем отечестве, но как пришельцы; участвуют во всем как граждане, но терпят все как чужеземцы, всякая чужбина им отечество, и всякое отечество – чужбина... На земле находятся, но на небе живут. Подчиняются установленным законам, но своей жизнью превосходят всякие законы»²³⁸³. Не правда ли, замечательная основа для построения правового государства и прочих прекрасных вещей?! Но русские еще помнят, что Правда-Христос – на небесах, и именно туда нужно стремиться, а не строить комфортный рай на земле..

30. Таким образом, принцип «свободы совести» в смысле «полного нейтралитета» и «полного равноправия» в вопросах религии для православных не может быть принят. Мне кажется, что протестанты сами сегодня стали заложниками этого принципа, поскольку полная нейтральность государства в вопросах рели-

гии уравнивает в правах Церковь и безбожие: в таком случае безбожники могут без ограничений проповедовать атеизм. Это ли соответствует христианским идеалам? Сторонники свободы и равноправия теснят христианство повсюду: например, из сферы образования. О теории эволюции можно и нужно говорить в школе, а вот если вы потребуете, чтобы в ней обязательно упомянули и о творении мира за шесть дней, то вам скажут, что вы нарушаете принцип светскости государства. Это – «свобода совести», доведенная до логического конца, и приводящая к торжеству атеизма и богохульства. Вот Бачинин с симпатией упоминает, что в Англии долгое время был закон, наказывающий за богохульство. Но ведь нынешняя «свобода совести» легко может оправдать такой поступок: вам скажут, что человек просто выражает свое личное мнение; вы возразите, что оно оскорбительно для многих; а он заявит, что для него «оскорбительны» многие страницы Библии. Протестанты ведь больше всех сражались за автономию личности и свободу для меньшинства. Вот этот индивид и предъявит вам свое право на автономию, а антихристианские меньшинства и так повсюду требуют равных прав с большинством и часто добиваются своего, потому что принцип религиозной нейтральности государства позволяет им это делать, и делать обоснованно.

Нельзя не видеть, что сегодня этот принцип приводит не к свободе совести, а, скорее, к свободе от совести: секты чувствуют себя все свободнее, а представители государства на жалобы христиан говорят: но они ведь никого не убили; люди имеют право выражать свои взгляды; они верят иначе, чем вы, а вы так отрицательно настроены, – ах, откуда такая нетерпимость?! Поэтому, например, секта саентологии так вольготно чувствует себя в американском государстве. И это отнюдь не евангельская терпимость. Напротив, христиане должны быть всегда нетерпимы к греху и злу. Но, увы, многие христиане попали в плен к секулярным концепциям, и готовы до победного конца отстаивать принципы свободы и равноправия, даже увидев, куда они ведут. Ведь очевидно, что секуляризация образования под предлогом того, что государство не должно «навязывать» какое-либо мировоззрение, приводит к тому, что навязывается скорее безбожие, – например, радикальные версии эволюционизма в биологии и физике. Если уж постхристианские государства современности объявили себя нейтральными в вопросах мировоззрения, то они вообще должны исключить из образования гуманитарные предметы. Разве разбор литературных произведений на уроках – это такое уж мировоззренчески нейтральное событие? А как быть с уроками истории? Можем ли мы сказать, что во время Второй Мировой войны было уничтожено нацистское зло? Очевидно, нет, поскольку это предполагает отказ от нейтральности и предпочтение одного мировоззрения другому. Тогда о победе над нацизмом нужно писать в стиле: хоккеисты одной команды победили хоккеистов другой команды. Быть может, скоро так и будет? Или, вернее, так уже есть?

Так что критика православных по поводу того, что они не принимают принцип «свободы совести» с энтузиазмом, должна быть отвергнута. Потому и не принимают, что видят идеал государства не в религиозном безразличии, но в служении христианской истине, которая одна-единственна, и воплощена в Церкви. В таком случае полная поддержка плюрализма (а это и есть свобода совести в своем завершении) – это отказ от единственности истины во Христе. Протестанты же не могут отказаться от этого, поскольку давно утратили ощущение единственности христианской истины. Протестантизм – это тысячи групп, и каждая претендует на свою истину и на свое право ее проповедовать; в этом плане свобода совести – компромисс между этими маленькими сектантскими истинами. Здесь на первом месте – ощущение относительности истины, поскольку люди давно оторвались от Церкви: мы правы, но, может, и вы правы, главное – спасение во Христе, чего спорить о мелочах. Однако дьявол как раз и прячется в этих «мелочах». Такая позиция не может не благоприятствовать экуменизму, который на практике все больше размывает христианскую истину. Православные же придерживаются принципа «монизма», который так не нравится г-ну Бачинину: Истина одна, и никакие компромиссы Истины с маленькими истинами неуместны. Разница в том, что православный скажет «люди *могут* ошибаться», а протестант говорит «люди *имеют право* ошибаться», причем право на ошибку ничуть не меньше права на истину: уравнивание в правах истины и лжи – это всегда уступка лжи и ее отцу – дьяволу.

Это совсем не означает агрессивной нетерпимости к иному мнению, как это видится некоторым. Это просто значит, что терпимость имеет пределы: можно уважать чужое мнение и не набрасываться на него с кулаками, но признавать, что можно спастись вне Христа и вне Церкви, или, что все церкви равноистинны, – православный христианин не может и не должен. У православных – свобода пребывания в Христовой истине; у американских протестантов – свобода как обязательное и едва ли не принудительное разномыслие. Да, разномыслие возможно и у православных, но в пределах единственной, ясно осознаваемой Истины. У сторонников реформации разномыслие затмевает истину, и она тонет в океане богословского хаоса. Православные, если хотят быть свободными, пытаются соблюсти заповеди, жить жизнью Церкви и ее таинствами

– «Истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32); баптисты добиваются независимости от государства, свободы слова, предпринимательства, равноправия. Для православных свобода обретается на путях стяжания благодати: хотите быть свободными, – кайтесь. Баптист «уже покаялся», получил гарантия спасения и, как его учат, свободу, – но какую свободу? Ту, которая не нужна для его собственного спасения; ее можно использовать для спасения других, но вокруг – такие же «рожденные свыше», «библейские христиане» (если иметь в виду США). Если с помощью этой свободы нельзя сделать лучше внутреннюю природу человека (все грехи прощены, и ты считаешься святым перед Богом), то можно с успехом направить эту свободу на преобразование природы внешней. Здесь протестанты добились немало; правда, глобальные проблемы экологии как-то мешают.. Протестантский мир хвалится своим «свободным обществом»: да, свобода у вас есть, но только – вне Христа. Хотите подлинной свободы – откажитесь от кальвинистского богословия, препятствующего обретению свободы во Христе и Его Церкви. Безусловно, русский православный мир тоже весьма далек от христианского идеала. Но он сквозь все испытания, ниспосланные Богом, еще не забыл о том, где свет, а где – тьма, не забыл путь, который лежит от тьмы к свету – путь спасения во Христе.

31. В своей книге, посвященной проблемам политической теологии, Бачинин, кроме русских сектантов и «евангелистов» среди православных, пытается представить и целую галерею собственных единомысленцев, в которых он видит альтернативу русской православной религиозности. Вот, скажем, Достоевский не очень приемлем для обращения русских на правильный, «евангельский» путь, и в качестве альтернативы ему предлагается.. некая Юлия Засецкая. Никогда не слышали о такой? Это ничего: хорошо известна в известных кругах. Она, между прочим, была дочерью Дениса Давыдова, известного героя войны 1812г. В 1873г. под влиянием проповеди лорда Редстока обратилась в протестантизм (по-видимому, в лютеранской форме). Бачинин рассказывает, что она была знакома с Достоевским, они много спорили о ее переходе в протестантизм, – этот факт, естественно, огорчал русского писателя.. Бачинин цитирует Лескова, который утверждал, что в этих спорах Достоевский всегда проигрывал, поскольку хуже знал Библию. Не буду оспаривать это, тем более, что свидетелем этих дискуссий я не был. Тут важно то, что баптистский автор неявно подталкивает к мысли, что для будущего евангельского обновления России Засецкая важнее Достоевского. Вот и букву Библии она выучила лучше: это вообще сильная сторона протестантов, – подчеркивать, как много цитат из Писания они знают. Православные же привыкли обращать внимание на дух.

Достоевский в своих дневниках упоминал, что после проповеди Редстока люди ищут бедных, чтоб поскорей облагодетельствовать их, хотят раздать имение и т.д. Бачинин, конечно, видит в этом проявление евангельского духа. Русский писатель смотрит на итоги проповеди лорда несколько иначе: «если он в самом деле искренен и проповедует новую веру, то, конечно, и одержим всем духом и жаром»²³⁸⁴. Т.е. «искренность» и «одержимость» одного заражают своей энергией и других. Здесь присутствует «дух», разгоряченная психика, но этот дух – совсем не обязательно истинный. В конце концов, после проповеди тоталитарных сект люди тоже готовы продать свои дома, – неужто мы и в этом увидим следование словам Христа? Бачинин все время пытается убедить читателей, что лорд Редсток проповедовал не свое учение, а учение Христа. Хорошо бы так: вот только множество столетий, начиная с апостолов, учение Христа проповедовалось Церковью иначе; только в 16 века Лютер стал распространять свое учение; но лорд Редсток даже проповедь Лютера значительно упростил, исключив из нее те элементы аскетики, которые сохранялись у сторонников виттенбергского вождя. Так что – достопочтенный лорд увлекал души своим учением. Что же до раздачи имения, то православной аскетике известны искушения души и такими грехами.

14 веков назад преп. Иоанн Лествичник писал: «уныние подушает к странноприимству; увещевает подавать милостыню от рукоделия; усердно побуждает посещать больных; напоминает о Том, Который сказал: болен бых, и прииде ко Мне (Мф. 25, 36); увещевает посещать скорбящих и малодушествующих; и, будучи само малодушно, внушает утешать малодушных. Ставшим на молитву сей лукавый дух напоминает о нужных делах, и употребляет всякое ухищрение, чтобы только отвлечь нас от собеседования с Богом ././ Когда нет псалмопения, тогда и уныние не является; и глаза, которые закрывались от дремоты во время правила, открываются, как только оно окончилось»²³⁸⁵. Как сразу и навсегда разрубить этот узел уныния? – с помощью протестантского учения о спасении. Тут уже не уныние, а его противоположность, безбрежная радость, побуждает людей жертвовать собой, но это жертва не ради Христа, а от горделивого духа обольщения.. Св. Иоанн говорит нам, что когда нет подвига молитвы, то и уныния нет. Откуда же тогда взяться унынию у новообращенных протестантов, которые и не знали никогда, что такое подвиг молитвы? А молились последователи Редстока своеобразно. Вот что писал об этом Лесков: «В молитвах, кроме прошений, слышится иногда восторженный лепет хвалы .. Это лепет страстного экстаза души влюбленной .. Молитвы в этом жанре необыкновенно нравятся редстокистам»²³⁸⁶. Еще бы! Великосветским дамам эти страстные

экстазы влюбленных понравились значительно больше, чем смиренная и покаянная молитва православных монахов.. Восторгаться всегда легче, чем постоянно каяться. Неудивительно, что целая плеяда аристократических дам решила следовать советам лорда, а не преп. Иоанна.. Кроме Засецкой это были княгиня Ливен, генеральша Черткова, графини Шувалова и Игнатьева и т.д.

В общем, нам есть на кого равняться.. Достоевский справедливо заметил, что эта петербургская аристократия настолько оторвалась от веры народа, что ей нужна своя, особенная вера, ведь свято место пусто не бывает. Эти люди были далеки от православия, а в религиозном плане, скорее всего, не слишком сведущи. Это облегчило задачу Редстоку и остальным. И тут становится понятным, что в этих «евангельских обращениях» значительная доля вины самих православных – в их неведении относительно учения собственной Церкви. Это остается верным и сегодня. В данной связи нельзя не согласиться с Бачининым, критикующим состояние грамотности у православных верующих в прошлом и настоящем. Но ведь ничто не мешает православным изменить эту ситуацию. Церковное вероучение не говорит нам о том, что истинный верующий должен быть темным забитым невеждой, полностью пассивным в области понимания православного учения. В этом смысле есть чему поучиться и у протестантов. Будь уровень грамотности православных выше, протестанты не изображали бы себя легкими победителями в дискуссиях с православными. На самом деле даже сегодня, при далеком от идеала интеллектуальном уровне православных верующих, обращает на себя внимание, что баптисты и другие неопротестанты предпочитают дискуссию с «малограмотным» православием уровня «одна бабушка сказала». Это видно даже по полемическим изданиям. Но уже диспут на уровне отца Андрея Кураева для последователей американского протестантизма практически невозможен: хотя средний уровень грамотности у них и выше, чем у православных, но звезд с неба они не хватают.

У русских православных есть «высокое» богословие; у русских неопротестантов его как-то незаметно. Поэтому, когда читаешь очередную книгу о «глубоких вопросах» русского протестанта, то сразу на поверхность выходит сильное упрощение, если не сказать жестче.. Отовсюду видно, что дискуссий с «серьезным» православием наши протестанты избегают.. Как только их собеседник демонстрирует неплохое владение цитатами из Библии, их полемический пыл сразу куда-то исчезает.. Кстати сказать, я бы не стал преувеличивать грамотность протестантских верующих. Текст Писания, - неплохо, богословие на уровне краткого катехизиса – да, но не больше. Знание истории Церкви, да и истории собственного исповедания - не лучше, чем у православных верующих. Общий культурный уровень – не выше, чем у православных. Более того: у православных больше доля интеллигенции, людей с высокими культурными запросами. Американский протестантизм здесь мало что может дать, поскольку его богословие, прямо скажем, не слишком глубоко. Тогда уж лучше к лютеранам.. Так что на самом деле победа американского протестантизма в России означала бы снижение культурного уровня. Неужели г-н Бачинин всерьез думает, что интеллектуальный и духовный уровень Пашкова и Проханова сравним с уровнем православных богословов рубежа 19-20 веков?

32. После этого удивительно, что проповедь этих господ считается чуть ли не шансом, данным России Богом для избежания революции 1917г. Бачинин утверждает, что протестантская проповедь спасает страну от кровавой революции: например, проповедь методистов спасла Англию 18 века от террора, подобного якобинскому²³⁸⁷. При этом он забывает, что в той же Англии столетием ранее пуритане возглавили революцию, которая привела к казни короля Карла I и установлению диктатуры Кромвеля. Видимо, протестантская проповедь не всегда спасает от кровавой диктатуры.. Да и лютеранская проповедь не спасла Германию от нацистского террора.. В связи с этим не забудем, как баптисты и евангельские христиане отнеслись к событиям 1917 года. Октябрь они, конечно, однозначно осудили как начало братоубийственной войны. А вот насчет Февраля все было иначе. Он был встречен с восторгом: еще бы, пала русская монархия, главный враг, преследовавший российских протестантов. Естественно, что протестанты стремились поддержать Временное правительство: «В то время как Французская революция была чисто буржуазной .. русская революция 1917г. - всецело народная по своему началу, в действительности оказалась пролетарской или даже отчасти социальной. Соответственно с этим отличаются и результаты обеих революций: в то время как первая из них добилась исключительного улучшения жизненных условий для среднего сословия, вторая достигла этого для третьего, или низшего, сословия .. Все эти удары по власти, по свободе, по русской республике – больно отзываются в сердце нашем. Хотелось бы верить, что действительно, как сказал на последнем совещании Керенский, «в момент опасности все придут и спасут страну, спасут жизнь народа, достойного светлого, лучшего будущего»»²³⁸⁸.

И «светлое будущее» вскоре наступило.. Русская революция показала себя во всей красе.. Только многим эта «краса» пришлась не по душе.. Увы, но люди, с таким энтузиазмом принявшие Февраль, почему-то

отказались признать его законное детище – Октябрь. Это так объяснимо: кому же хочется признавать степень своей собственной вины за уничтожение родины? Неужели вожди русского протестантизма не могли увидеть, что Февраль ведет Россию к полной катастрофе, а его ничтожные лидеры типа Керенского только приближают эту катастрофу? Что вся эта «пролетарская» публика из многочисленных «Советов» скоро своими действиями не оставит от русского мира камня на камне? Нет, русские «евангелисты» предпочли поддержать «республику», потому что думали о своей свободе, о падении ненавистной монархии, о большей возможности улавливать души и т.д. О России и об Истине думалось, видимо, не в первую очередь.. И, что же, зная это, продолжать повторять, что «евангелисты» - потенциальные «спасители» России? Да, они не могут быть виноваты ни в Феврале, ни в Октябре. Но если они оказались настолько слепыми к Февралю, то о каком спасении родины может идти речь? Ведь в это же время многие люди, действительно думавшие о России, ясно понимали, к чему ведет февральская революция. Например, русский философ Бердяев, хотя он и не был безудержным сторонником монархии (поначалу даже принял Февраль). Вот что об этом вспоминала Е.Ю. Рапп: «Все время до октябрьских дней .. Н.А. был настроен необычайно мрачно. Я помню его ироническую улыбку, когда наши многочисленные друзья с восторгом говорили о «бескровной русской революции», воспевали красноречие Керенского, ожидали наступления режима свободы и справедливости. Он знал, что бескровная революция окончится кровавой .. иногда, в ответ блаженно верующему в революцию собеседнику, он .. яростно начинал обличать злую стихию революции, и собеседник уходил, считая Н.А. реакционером»²³⁸⁹. Да, православие и Россию часто упрекают в «реакционности», - делают это и баптистские авторы. Но если есть «реакционеры», - должны же быть «революционеры»? Те, которые по мнению г-на Бачинина, избавили бы нас от революции с помощью революции «евангельской».. Например, Проханов, которому петербургский профессор расточает похвалы. Тот самый, который долго заигрывал с большевиками, а затем отправился в эмиграцию в США. Что же представлял собой этот человек, надежда на «светлое евангельское будущее» России?

Митрохин характеризует его следующим образом: «Энергия Проханова была поистине неисчерпаемой .. Он постоянно создавал новые союзы, организации, издания, курсы и школы, издал не менее 10 сборников духовных гимнов, свыше тысячи (!) из них написал сам («поэзия слетала с моего пера, как живой цветок») .. Еще до Октября он налаживал связи с Милюковым и Витте, баллотировался в Государственную Думу, в начале 20-х пошел на контакты с обновленцами, чем вызвал неподдельный гнев в баптистском стане .. это был религиозно-общественный деятель «нового типа», России до сих пор неизвестного. Его авторитарные методы, не всегда предсказуемые поступки смущали и раздражали более степенных и уравновешенных коллег .. баптистские руководители не могли не видеть, что повсеместное «обмирщение» веры создавало благоприятные условия для евангельских христиан»²³⁹⁰. Как раз в это же время в России был другой вождь с неисчерпаемой энергией и весьма авторитарными методами: он не просто создавал новые организации, он даже создал партию нового типа.. Быть может, поэтому последователи Проханова даже в эпоху военного коммунизма, в 1921г. могли заявлять: «Евангельские христиане в эпоху самой темной реакции подымали пролетариат нравственно и материально и открывали перед ним великие перспективы будущего»²³⁹¹. Ох уж эти перспективы! Как видно, принципиальностью Проханов не всегда отличался: контакты с обновленцами как-то смущают, ведь они, как известно, контактировали с ЧК и ГПУ.. Впрочем, и сам Проханов был близок с ГПУ/ОГПУ: «В 1926 году для реализации идеи коллективного труда Проханов предложил построить в Сибири город Евангельск. Его постоянный закулисный «консультант» Е. Тучков (известный деятель ОГПУ – К.М.) одобрил такой замысел, хотя и настаивал на наименовании «город Солнца». В 1927 году проект был одобрен Пленумом ВСЕХ, американские баптисты выразили готовность его финансировать. Были даже сделаны первые, правда, символические шаги к созданию евангельского фаланстера на Алтае. Это начинание, однако, с самого начала было обречено .. Для получения финансовой поддержки из-за рубежа в 1928 году Проханов выехал в Америку. Однако буквально в течение одного года обстановка в стране круто изменилась, и Проханов решил домой не возвращаться»²³⁹². Не хотелось, видимо, разделить страдания со своими единоверцами.. В общем, портрет Проханова, рисуемый разными авторами, напоминает в чем-то американского «дельца»: предприимчивый дух, отсутствие брезгливости, постоянно что-то организует, тип, у которого обилие энергии заменяет недостаток интеллектуальности. Обратим внимание на этот проект «евангелического фаланстера», - он лишний раз показывает, насколько радикальный протестантизм близок по духу к социальной утопии, к идее построения рая на земле: штундизм снова воскрес. Все-таки трудно себе представить «православный фаланстер», хотя в ту пору фаланстеры для православных были, но не на Алтае, а на Соловках..

Проханова же революционные изменения 20-х часто радовали: «С 1923 по 1929 год евангельское движение трансформировалось в национальную евангельскую революцию ././ Фактически мы начали победное духовное шествие по всей России. Мы должны были занять всю территорию страны, если бы не вмешательство атеистов»²³⁹³. Ну и что, что православных расстреливают и в стране установлен сатанинский режим? Зато мы теперь свободно ловим души! Дашь «евангельскую революцию»! Вот только досадное вмешательство атеистов все испортило.. Хотя Проханов и пытался с ними договориться, будучи готов к компромиссам.. Прав Л.Н. Митрохин, констатирующий, что евангельскую программу Проханова в 20-е годы «правомернее расценить как положительный ответ на давние попытки большевиков использовать «демократические и трудовые элементы» в сектантстве для созидания социалистического общества; он не противопоставлял, а, скорее, приближал христианский мир к миру светскому. И если его доктрина и несла какую-то угрозу, то не массовому атеизму, а традиционному протестантизму, теряющему свое неотъемлемое – трансцендентное измерение»²³⁹⁴. И вот этот человек и его вера спасли бы Россию от революции?

33. Между прочим, его активная деятельность в 20-е годы вызывала недовольство среди баптистов, т.к. Проханов возглавлял «конкурирующую организацию» - евангельских христиан. В декабре 1925г. Пленум (!) Совета Союза Баптистов СССР констатировал: «Недоразумения с евангельскими христианами участились .. Причины их: 1) Принятие ими в свои общины наших отлученных и образование из них новых общин под своим наименованием; 2) распространение ими клеветы и лжи на баптистов; 3) сеяние смуты и раздора в рядах членов баптистских общин..»²³⁹⁵. Пленум специально обсудил вопрос об отношении к Проханову: «Ленинградский руководящий центр союза называющих себя евангельскими христианами, всю свою энергию и средства по-прежнему направляет не на дело евангелизации .. а на разрушение общин баптистов .. Пленум постановляет: 1. Рекомендовать всем баптистским общинам не допускать к проповеди .. проповедников из числа .. не порвавших еще с Ленинградским центром, возглавляемым Прохановым. 2. Войти с предложением в исполнительный комитет Всемирного союза баптистов о лишении Проханова его вице-президентского звания»²³⁹⁶. Бачинин является баптистом: как же он связывает «евангелическое обновление» в России с человеком, который был так враждебен баптистам? Причем у него были явные вождистские устремления: в 1920 году состоялся объединенный съезд евангельских христиан и баптистов, на котором они решили преобразоваться в один союз. Но роковое разногласие состояло в том, что баптисты настаивали на коллегиальном управлении, а евангельские христиане считали необходимой фигуру председателя, которым должен был стать Проханов. После этого объединение не состоялось.

Да, не забудем, что он написал больше тысячи стихов, - куда там Тютчеву! И какие стихи.. Многие из них, кстати, до сих пор исполняются на баптистских собраниях. Эти шедевры потрясают.. Например: «Вместе будем мы стараться о развитии кружка / Будем в Боге укрепляться, чтобы жизнь была легка / Бог твое к нам возвращенье Духом благ да освятит / И совместное служенье для кружка благословит»²³⁹⁷. В другом гимне сказано: «Молись о процветанье любимого кружка» (гимн 690). Но особенно «кружковщина» прославляется в гимне № 475: «Я люблю свой кружок, в нем душой я далек от соблазнов людских и от мыслей плохих .. Как в кружке весел я, он – счастливых семья, в нем и в мыслях светло и на сердце тепло / Как в кружке счастлив я, все там братья, друзья, всюду вижу привет, ласку, радость и свет .. Боже мой, сохрани навсегда, на все дни мой кружок дорогой для работы святой»²³⁹⁸. Если убрать не такие уж частые упоминания про Бога, то этот гимн вполне могли бы петь представители других кружков – русские революционеры. Они тоже были счастливы и веселы в своих кружках: всюду друзья и везде «привет». Да только эта веселость обернулась страшным горем для России..

Мы должны быть благодарны Проханову: он точно передал атмосферу революционной кружковщины, которая вскоре заразит всю страну, но кружковцы будут продолжать радоваться, - одни пролетарской революции, а другие - евангельской. Еще в одном гимне Проханов ярче выражает снедающий его пламенный дух революции: «Стройтесь дружными рядами, разверните ряд знамен, с Богом данными словами, станьте в Божий легион .. Будем, шествуя усердно, всем брошюры раздавать, чтоб любовью милосердной души к жизни пробуждать / Дружно, стройными рядами будем шествовать вперед, и нести Господне знамя, чтоб познал Христа народ»²³⁹⁹. Тут уж просто большевистский гимн, а слово «Бог» кажется ненужным религиозным дополнением.. Брошюры есть, - наверно, Проханов не читал классика о том, что начинать, все же, нужно с газеты.. Кстати, слово «легион» встречается в Библии всего три раза, и все три раза обозначает бесов (правда в Мф. 26,53 Христос говорит, что может умолить Отца представить Ему 12 легионов ангелов, но ангелы не раздают брошюры и не шествуют рядами). Этот эпизод из Евангелия слишком известен, и Проханов его, конечно, знал: «Иисус спросил его: как тебе имя? Он сказал: легион, - потому что много бесов вошло в него» (Лк. 8, 30). Так что перед нами не христианский гимн, а, скорее, продолжение известного ро-

мана Достоевского, правда, в популярной стихотворной форме, - легион готовится захватить Россию.. Примерно в это же время и в той же стране пели очень похожие по содержанию гимны: кто шагает дружно в ряд? Пионерский наш отряд! При этом они шли стройными рядами в светлое будущее: могли бы идти и легионом, но только слово это незнакомое для победившего пролетариата.. А так, судя по гимну, Проханов с товарищами вполне мог быть евангелической колонной в этих стройных рядах..

Одни разрушали Церковь извне, другие помогали им это делать на религиозной почве, а о сходстве духа можно судить и по гимнам, и делам.. Вот Митрохин пишет о баптистских гимнах: «сразу же бросается в глаза узор и примитивность этого «жизненного мира». Самодельные, безвкусно написанные стихи, слащавые, убогие образы, «красивые» слова, столь привлекательные для мещанских вкусов. Поражает формализм умиленности и сентиментальности, заданная последовательность слез и улыбок, обличений и восторгов – словно черно-белый снимок многоцветной картины переживаний «богатой» личности»²⁴⁰⁰. Но ведь тоже можно сказать и о «пролетарской» поэзии: для революционеров вообще свойственна черно-белая картина мира и наличие узкого кругозора. А примитивная сентиментальность так по вкусу современной публике, воспитанной на плодах массовой культуры, - поэтому к баптистским словам так подходит нынешняя эстрадная музыка.. Таким образом, гимны г-на Проханова действительно помогали совершать у нас революцию, - и материальную, и духовную, и поэтическую: безвкусица ведь так часто разрушает подлинный вкус..

Допустим, мы согласимся с г-ном Бачининым в том, что Проханов и русские протестанты несли России подлинное обновление в виде евангельской реформации (профессор социологии подчеркивает, что именно реформация нужна России, а не революция, но Проханов, как мы помним, все же говорил о евангельской революции). Итак, они победили, - что дальше? Кое-что и так понятно: все русские стали бы петь те безвкусные гимны, которые и по сию пору поют единовѣрцы г-на Бачинина. Для страны Пушкина, Тютчева и Блока это было бы явным регрессом. Я уже не говорю о православной богослужебной поэзии. Что же сделали бы победившие «евангелисты» с православными храмами, - ведь для них это почти что языческие капища? Допустим, большинство православных им удалось бы превратить в баптистов: тогда пришлось бы как минимум разрушить иконостасы, которых не может быть в баптистских церквях; скорее всего, уничтожить или отправить в музеи православные иконы, которые неприемлемы для баптистов, - они предпочитают либо «популярную» живопись, либо просто нечто комиксообразное.

Особенно печальная участь ждала бы многочисленные на Руси иконы Богоматери, поскольку Ее почитание вызывает у баптистов повышенное неприятие. Кресты, быть может, и оставили, но это, пожалуй, все.. Остальная «обрядность» была бы ликвидирована. И тогда православные храмы стали бы напоминать пустые голые здания наподобие бывших католических храмов в кальвинистских районах Швейцарии. И в этих разоренных храмах с амвона вещали бы евангелические господа в пиджаках.. Разумеется, все русские святые в одночасье перестали бы быть святыми, поскольку каждый баптист святее всех русских подвижников вместе взятых. Храм Василия Блаженного на Красной площади переименовали бы не только потому, что у баптистов храмы не могут называться в честь святых, но еще и потому, что юродивые для них – не святые, а, как намекают некоторые авторы, психически нездоровые люди.. Монастыри перестали бы быть монастырями, и были бы превращены в социально полезные учреждения (ср. Петровские проекты), - больницы, детские сады, библиотеки. В общем, русская культура была бы основательно пересмотрена с позиций «евангеличности», и то, что по мнению русских, составляет христианское в ней, во многом было бы предано забвению.. Оставшиеся в меньшинстве православные должны были бы ютиться по далеким и небольшим приходам.. Что тут сказать? Да ведь все это осуществилось, господа! И храмы осквернили, разрушив иконостасы, уничтожив иконы, а часть отправив в музеи; и монастыри преобразовали во что-то полезное для общества; и о русских святых предписано было забыть; и поэзия, и культура стали примитивными, лишив русских подлинной поэзии и подлинной культуры. Ваши мечты оказались выполнены, но другой, более могучей и более последовательной силой – большевизмом. Они дали миру своих «святых», вы дали бы своих. Но в любом случае у русских не было бы христианских святых. В случае вашей победы ситуация действительно напоминала бы эпоху СССР: там, пролетарий Пупкин критиковал Гегеля и Канта за отсутствие классового подхода, и советские люди радовались, - как хорошо нам с Пупкиным, нам не нужны Гегель и Кант! У вас же евангелист Проханов написал бы статью с критикой русского православного монашества по поводу отсутствия у них «евангельского подхода», и новообращенные протестантские граждане радовались, - как хорошо нам с Прохановым, нам не нужны Сергей Радонежский и Серафим Саровский! Зато у нас наверняка был бы кто-нибудь вроде Билли Грэма (кстати, трижды крещенного – вот оно, строгое следование Библии!) и Мартина Лютера Кинга – для защиты национальных меньшинств. 1000 лет существования право-

славных русских были бы перечеркнуты, - как они были перечеркнуты и большевиками, поскольку для баптистов это период тлетворного влияния византизма; русские перестали бы быть русскими, став советскими.. пардон, «евангельскими». Была бы тишь да гладь.. только с Божьей благодатью бы не вышло, т.к. вам, господа, никогда не заменить благодать Божью американской энергичностью ..

Зато у вас присутствует человеческая активность, побуждающая к немедленным и обширным действиям. Г-н Бачинин уже и программу начертал: предполагается, что на помощь византизму в деле возрождения России должен придти евангелизм, т.е., видимо, византийские начала России следует дополнить протестантскими, - тогда, дескать, появятся динамизм и открытость²⁴⁰¹. Баптистский автор выступает как «реалист», и заявляет, что с «византизмом» нужно считаться, поскольку он фундаментален для России, - что же делать с этими русскими.. Однако то, что православные знают о баптистском динамизме и открытости, заставляет их выступить против «дополнений» «византизма», поскольку такая «открытость» приведет к секуляризации православия, к еще большему проникновению в Церковь духа мира сего. Это не значит, что православные и протестанты России не могут сотрудничать в деле противостояния антихристианским явлениям современного общества: они могут делать это, и уже в 90-е годы христиане России делали совместные заявления против агрессивной политики сект. Но то, что необходимо сегодня Церкви и обществу, - православное просвещение, - миссия православия, и она не нуждается в помощниках и дополнениях, которые только способны свести эту миссию на нет. Что касается «вредных черт» византизма, то если под ними понимать привычку во всем уповать на государство (вместо личной ответственности), пытаясь с его помощью решать любые проблемы, в том числе, духовные, то можно согласиться с тем, что от такой привычки нужно избавляться: собственную духовную бесталанность и пассивность нельзя все время прикрывать государственными механизмами. Безусловно, сегодня православие должно учесть все негативные последствия «общения с государством» в истории России и избрать более «дистанцированные» формы такого общения. Но и с этими проблемами православные могут справиться не с помощью протестантского опыта, а, опираясь на православное учение, которое не менее протестантского учит о личной ответственности человека перед Богом и о разделении функций государства и Церкви.

Баптисты хотели бы американизации нашего общества, но на евангелический, конечно, лад: это никак не поможет появлению просвещенного православного верующего; к тому же, православные всегда больше уповали на благодать Божью, а не просветительские меры сами по себе, которые не рожают святых, - их рождает Бог. Православные «византисты» могли бы сказать российским ученикам американских евангелистов: вы собрались нас евангелизировать, т.к. без этого якобы мы не возродимся; но посмотрите на страну, которую ваши учителя евангелизировали не одну сотню лет, - именно из этой страны к нам приходят многочисленные сектанты, множество образцов разврата и других «благ цивилизации», которыми мы всю «насладились» за последние 20 лет; если вы не можете насадить христианский образ жизни у себя на родине, то на каком основании вы собрались учить других? В конце концов, советское кино при всем господствовавшем тогда атеизме представляется более духовным, чем американское, созданное в «евангелической» стране. Почему? Скорее всего, потому, что «византистский» тип человека оказался ближе к Богу, чем «евангелистский», даже несмотря на многолетнее коммунистическое оболванивание.. Наоборот, с 90-х годов, когда российское кино стало подражать американскому, приобретя «динамизм» и «открытость», сразу стало понятно, что вместо духовности нас погрузили в мир технологий, где роботообразные люди выражают такие же искусственные чувства, а образа Божьего — не увидеть..

А пока г-н Бачинин предлагает некоторые политические проекты, - надо полагать, отражающие евангелический дух. Как, например, решить проблему напряженности на Северном Кавказе? Бороться с терроризмом? Баптистский автор предлагает несколько иной путь. Признать, что народы Кавказа были присоединены насильственно (какие?) и потому имеют право (!) быть непримиримо жесткими по отношению к России. Надо полагать, что Басаев имел право захватывать больницу с беременными женщинами и расстреливать ни в чем не повинных людей.. Интересно, но тот же автор осуждает революционный террор начала 20 века, а здесь вот террористы «имеют право». Кстати, в революционном терроре он видит глубокие «православные» корни (кризис православия) и осуждает, быть может, поэтому.. В кавказском терроризме православных корней уж точно нет.. Между тем, г-н Бачинин продолжает: надо признать, что Бог не благословляет присутствие Кавказа в составе России по причине виновности русских и.. отпустить Кавказ на все четыре стороны, обеспечив при этом соблюдение прав русских на этих территориях.. И еще высшей иерархии Православной Церкви надо покаяться за небогоугодные действия государства против народов Кавказа²⁴⁰². В пример ставится папа Иоанн Павел II, покаявшийся за крестовые походы.. Бачинин, очевидно, не хочет замечать всей лживости этих официальных покаяний в католичестве. Лживости, потому что события 90-х на

Западе Украины показали, что крестовые походы продолжаются, и Ватикан пальцем не пошевелил, чтобы остановить разгром православия на этих землях.. А каяться в грехах далекого прошлого, - это, извините, для прессы..

Почему-то именно в нынешнюю, секулярную эпоху настолько модными стали эти публичные покаяния. Естественно, - каяться в грехах минувших дней, которые ты не совершал, несравненно легче, чем в своих собственных. Пусть сначала русские иерархи явят чудеса покаяния в своих собственных грехах.. Заметим, что каяться, по мнению Бачинина, нужно только русским православным: противоположной стороне и ее террористам каяться как будто не в чем.. Смысл его программы ясен: русским нужно сдаваться и отступать, - вот такой «евангелизм»! То, что это еще больше будет разжигать терроризм, автору невдомек.. А про «права русских» на отделившихся территориях, - это так, пустые пожелания.. Как наш баптист определил, что Бог не благословляет действий России на Кавказе, - непонятно. Может, американские баптисты создали высокоточные приборы, позволяющие определить факт «неблагословления»? Что же, Бог благословляет террор? Террористы в этом убеждены. А граждане России убеждены, что уничтожение терроризма на своей территории – богоугодное дело. Вместо этого им предлагают признать свою вину и отпустить террористов на свободу вместе с частью российских территорий – вот оно, «дополнение» византизма евангелизмом. Интересно, а смог бы предложить г-н Бачинин такой проект американцам: все-таки они свои, родные, говорят на одном с нашими баптистами языке, - они скорее услышат. Например: пусть руководство США и наиболее крупных церквей покается в геноциде индейцев и вернет им исторически принадлежавшие этим народам территории. Или: покайтесь за захват исторических мексиканских областей и отдайте южные штаты Мексике. Вместо этого американцы борются с террором за пределами своей страны, наводя порядок в Ираке и Афганистане. Им можно, а русским в своей стране нельзя. Конечно, наш баптист не обратится к американцам с такими проектами. Скептик скажет: вы что, думаете, американцы – круглые дураки? Конечно, нет. Почему же тогда г-н Бачинин принимает русских за таковых, предлагая им эту программу?

34. Разумеется, Бачинин – не единственный протестантский автор в России, пытающийся разобраться в русской православной ментальности. Вот, например, Александр Лауга – дьякон лютеранской церкви в приходе Святой Марии (кафедральный собор финской церкви в России, Петербург). Этот автор, судя по всему, лютеранин консервативный – например, он выступает за частную исповедь и даже подчеркивает ее таинственный характер, вступая в противоречие с массовой практикой общей исповеди, давно уже ставшей обычаем в подавляющем большинстве лютеранских приходов²⁴⁰³. Кроме того, он использует аргументацию, близкую православной, и когда рассуждает о причастии: «представляется возможным предложить Лютеранской церкви пересмотреть практику преподания причастия для душевнобольных. То, что человек по какой-то причине отвернулся от мира, совсем не значит, что он лишился и Духа Божьего, если он был получен им при крещении. Если душевнобольной неполноценен для мира, то это не значит, что он неполноценен для Бога.. Если такой больной желает получить причастие, то нет никаких причин отказывать ему в этом, ссылаясь на недостаточное понимание им догматики церкви. Причастие, как и крещение, - есть таинство и совершенно не зависит от нашей сознательной воли, тогда как внутреннее желание дает на него право. «Тот факт, что сознание вовремя не прогрессирует, ничуть не значит, что бессознательная личность также остается в застое» - говорил К.Г.Юнг»²⁴⁰⁴. Вот бы баптистам прочитать эти слова, сказанные протестантом, а не православным! А то они любят рассуждать по принципу: все только сознательно и рационально. Лютеранский же автор знает, что это не так, и это здравая церковная позиция. Но когда он начинает рассуждать о православии...

Лауга решил начать с истоков православия: он как истинный протестант начинает с критики монашества, - на сей раз «не повезло» преп. Иоанну Кассиану. Лютеранскому дьякону очень не понравился его совет непрестанно молиться молитвой из псалма: «Поспеши, Боже, избавить меня, поспеши, Господи, на помощь мне» (Пс. 69, 2)²⁴⁰⁵. Это можно объяснить: непрестанная молитва - это практика, вряд ли возможная в лютеранстве. А зачем? Человек оправдан, а практика из монашеского арсенала тут же напомнит ему о ненавистном аскетизме, «зарабатывании» спасения собственными усилиями и т.д. Да, апостол Павел говорил о непрестанной молитве (1Фес. 5, 17), но протестанты давно уже значительно большее внимание обращают на оправдание по вере, о котором говорится в послании к Римлянам. Практика, предлагаемая св. Иоанном (точнее, его собеседниками из числа восточных монахов), широко известна в православии - в частности, в виде знаменитой Иисусовой молитвы.

Кстати говоря, г-н Лауга не упустил случая обвинить практику непрестанной молитвы в «восточном влиянии»: он утверждает, что это – «точная копия» практики, известной в буддистских монастырях²⁴⁰⁶. Т.е. якобы японский самурай и христианский монах применяли одну и ту же технику для достижения озарения.

Это говорится автором совершенно серьезно. Хотя, надеюсь, он не думает, что православные монахи заимствовали эту практику у буддистов.. Зато он, как и многие протестантские авторы до него, сравнивает практику, предложенную св. Иоанном с мантрами: «то, что он предлагал, в буддизме называется «мантра», и служит не для погружения нашего интеллекта в высокие истины, а для полного его отключения простым суггестивным приемом, основанным на быстрой утомляемости нашего сознания при автоматическом, бесконечном повторе одной простой фразы»²⁴⁰⁷. Позвольте, но преп. Иоанн ничего не пишет о том, что с помощью стиха из псалма отключается интеллект! Он говорит о всегдашнем памятовании о Боге..

Поэтому, слова о полном тождестве христианской молитвы с мантрой выглядят, мягко говоря, сомнительными. Лауга совершенно упускает из вида, что мантра носит ритуальный и магический характер. Например: «Мантрами называются звуки или слова, которые обладают силой влиять на состояние тела, энергии и сознания .. очищать энергетические каналы, активизировать чакры, преобразовывать внутреннюю энергию, вызывать нужные эмоции, успокаивать или концентрировать ум, очищать сознание и погружать его в состояние медитации. Среди мантр особенно выделяются биджа-мантры – неперебиваемые однослоговые мантры, каждая из которых является звуковым воплощением энергии определенного вида .. например, биджа-мантра «лам» связана с элементом земли и чакрой муладхарой, «вам» - с элементом воды и свадхи-станой, «рам» - с элементом огня и манипулой, «йам» - с элементом воздуха и анахатой»²⁴⁰⁸. Между прочим, современные исследования показали, что непрерывное повторение любой фразы, даже выражения «яблочный пирог», способно вызвать значительные перемены в психофизическом состоянии»²⁴⁰⁹. Частично этим и объясняется «эффективность» мантр: разумеется, к этому прибавляется воздействие падших духов, с которыми вступает в контакт жаждущий экстаза язычник..

Ну и что, это очень похоже на молитвы православных монахов? Неужели г-н Лауга всерьез верит, что и св. Иоанн Кассиан предлагает очищать энергетические каналы и активизировать чакры, а также, что каждый звук связан с элементами огня, воды или воздуха?! Даже если видеть в предписаниях православного монаха момент «концентрации ума», то это сходство с мантрой слишком поверхностное, ибо во всем остальном, как мы видим, это не имеет соприкосновения с практиками индуистского язычества. В последнем случае мы наблюдаем магизм и автоматизм, но их нет у св. Иоанна, и потому он не предлагает «однословых неперебиваемых» молитв. Кроме того, православная молитва имеет четкую покаянную направленность. Где же покаяние перед Богом в буддизме? В буддизме же предлагается такая популярная мантра: «ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ» (О! Сокровище в лотосе!)²⁴¹⁰. Не правда ли, точная копия православных молитв?! Однако лютеранский дьякон упорно продолжает видеть полное сходство в православной и буддийской практиках, и потому упоминает о коанах дзэн-буддизма, - фразах, которые позволяют подготовить интеллект к «трансу». Он приводит избитый пример про звук хлопка, производимый одной ладонью и т.д. Но где про это у св. Иоанна? Приведем еще один пример коана: «Что такое Будда? Кусок засохшей грязи. Что такое Дао? Три меры льна. Что такое дзэн? Ветка цветущей сливы»²⁴¹¹. Что-нибудь в аскетической практике православного монашества хоть отдаленно напоминает коаны? Пусть г-н Лауга поищет ответы в Добротолюбии.. Современный же православный автор, суммируя опыт Церкви, пишет о коанах так: «Цель коанов – ввести ученика в состояние интеллектуального шока, когда, после многодневных и безуспешных усилий угадать правильный ответ, его ум отключается, и он ощущает «пустоту». Но оперирование с умом не приносит спасения. Св. Григорий Палама говорил: «Явивший действие ума и просветившийся светом разумный или умным озарением, если посему почтет себя очистившимся, прельщает себя, впадая в ложь, и самонимением широко растворяет двери тому, кто всегда покушается прельщать нас»»²⁴¹².

Св. Иоанн Кассиан говорит об упомянутом стихе из 69-го псалма: «он заключает призывание Бога во всех опасностях, заключает смирение благочестивого исповедания, заключает постоянное бодрствование с заботливостью и страхом, содержит сознание своей слабости, чаяние услышания, надежду на настоящую и всегда присущую помощь .. Этот стих содержит горячность любви и расположения, содержит усмотрение наветов, страх врагов, которыми видя себя окруженным днем и ночью, сознается, что без помощи своего Защитника он не может избавиться от них .. Он находящимся в унынии и смущении духа, или угнетаемым печалью или какими-нибудь помыслами, не допускает отчаиваться в средствах ко спасению, показывая, что Тот, Кого призывает, всегда призывает на нашу борьбу»²⁴¹³. Здесь мы можем увидеть исповедание классической монашеской духовности: никакого автоматизма тут быть не может, - разве возможно автоматическое смирение или автоматическая любовь? Нет, ибо монашеская молитва носит глубоко личностный характер, в то время как буддийская практика несет на себе явную печать обезличивания.

Любопытно, что при всем своем критическом отношении к св. Иоанну, Лауга считает подобную практику (т.е. и практику монашества, которая для него равнозначна буддийской медитации!) приемлемой, но

только для людей с чистой душой! Прямо скажем, для православных восточная медитация неприемлема, поскольку ее целью является достижение безразличия и невозмутимости, но – Бог есть Любовь.. И откуда же возьмутся люди с чистой душой, если все мы грешники? Лютеранский диакон этого не объясняет, но пишет, что для верного «диагностирования» своей души «есть известный и веками проверенный способ – исповедь»²⁴¹⁴. Но, во-первых, практика непрестанной молитвы тоже проверена веками; во-вторых, православные всегда значительно больше внимания обращали на исповедь, чем лютеранские авторы. Как раз у св. Иоанна именно там, где он говорит о непрестанной молитве словами из псалма, довольно много сказано о «диагностике души»: «Опять, когда я нахожусь в борьбе со страстями, вдруг щекотание плоти уязвляет меня, и обольстительным удовольствием во время сна заставляя меня склониться к согласию, то чтобы разгорающийся чуждый огонь не сжег благовонные цветки целомудрия, надобно мне звать: Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися .. Беспокоит ли меня страсть гнева, сребролюбия, печали и принуждает меня нарушать предпринятую и любезную для меня кротость, то, чтобы возмущением гнева не увлечься в желчную раздражительность, с глубоким стенанием мне надобно звать: Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися. Искушает ли меня уныние, тщеславие, гордость и дух мой обольщается тонким помыслом о нерадении или холодности других, то, чтобы не возобладало надо мною это губительное внушение врага, со всем сокрушением сердца мне надобно молиться: Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися»²⁴¹⁵. Удивительно, как вместо духа глубочайшего покаяния во Христе, г-н Лауга разглядел здесь «буддийскую медитацию»!

Иерей Владимир Елисеев различает медитацию от православной молитвы следующим образом: «Медитация .. это процедура оперирования с вниманием .. никакая медитация не содержит сокрушения сердца, являющегося основой православной молитвы .. Без сокрушенного сердца и Иисусова молитва, превращаясь лишь в медитацию, может быть губительна для христианина, о чем весьма часто повествуют святые отцы Церкви. И внимание, и благоговение могут присутствовать как в православной молитве, так и в медитации, но .. никакое учение, кроме христианского, не признает покаяния так, как оно понимается в последнем .. «Начало премудрости – страх Господень» (Притчи, 9, 10), а его-то и нет в восточных учениях – присутствует лишь одно своеволие, гордыня и стремление любыми средствами обойти те запреты, которые заповедал нам Господь»²⁴¹⁶. Т.е. мы можем заключить, что православию знакомы те соблазны, которые возникают на пути непрестанной молитвы: существует, если угодно, «соблазн медитации», возможность превратить молитву в непрестанное говорение в надежде получить магический результат. Лекарство от этих соблазнов одно – покаяние и любовь. Проблема в том, что лютеранский автор видит в православной практике только соблазны и ложь не желает видеть вечной христианской истины..

35. Уже говорилось, что св. Иоанну Кассиану явно «не повезло» в работе лютеранского диакона Александра Лауги. Но если в вышеупомянутом случае св. Иоанна обвиняли в «буддизме», то теперь еще хуже – в сатанизме! Г-н Лауга имеет в виду рассказ преп. Иоанна о послушании аввы Муция. В нем повествуется о том, как авва был принят в монастырь вместе с восьмилетним сыном. Для того, чтобы отец, часто видя сына, не вспоминал о прежнем стяжании и не питал плотской любви, их отдали разным наставникам и поместили в разных кельях. Чтобы испытать, все ли делает Муций «из послушания Христова, которое должно предпочитать всякой любви, на сына его не только не обращали никакого внимания, водили его в лохмотьях, не умывали, и все это для того, чтобы раздосадовать отца, но еще часто при глазах его, без причины заушали, так что он нередко видел его плачущим. Но сколь ни жестоко поступали с сыном его, он не изменил любви и послушанию Христову ради любви родительской, ибо сына почитал уже не своим, а принесенным Христу, а посему и не трогался обидами, ему наносимыми, но еще радовался, видя, что они не оставались бесплодными, усовершенствовав его в смирении. Игумен общежития, видя твердость его духа, в намерении совершенно увериться в его постоянстве, однажды, когда сын его плакал, притворяясь прогневавшимся на него, приказал отцу бросить его в реку. Муций, выслушав такое повеление как бы от самого Господа, тотчас схватив сына, побежал с ним к реке, чтобы бросить его в оную. Он по горячей вере и послушанию непременно сделал бы это, если бы нарочно не было поручено братьям наблюдать на берегу и вытащить из реки дитя, если бы оно было брошено, и если бы они не воспрепятствовали исполнению заповеди, впрочем, уже исполненной чрез послушание и готовность»²⁴¹⁷.

Вот эту историю Лауга и считает, доходящей иногда до «полного сатанизма»²⁴¹⁸. Сказать тут можно только одно: протестант, так хвалящийся тем, что его единоверцы хорошо знают Писание, видимо забыл одну историю из книги Бытия. Имеется в виду повествование о том, как Авраам по повелению Бога хотел принести в жертву сына своего Исаака (Быт. 22, 1-12). Рассказ св. Иоанна во многом параллелен этой известнейшей библейской истории. И если г-н Лауга считает, что ребенок из рассказа св. Иоанна был душевно

изуродован, то, следуя этой логике, он непременно должен заключить, что Исаак тоже должен был быть душевно изуродован после жертвоприношения Авраама. Но думать так, было бы богохульством, поскольку Бог благословил Авраама и семья его.. И зачем попусту фантазировать, что ребенок, сын аввы Муция «не прожил слишком долго из-за перенесенных стрессов»²⁴¹⁹. Во-первых, в тексте про это ничего не сказано; во-вторых, опять же, вряд ли наш лютеранин осмелился бы заявить, что Исаак «не прожил долго из-за стресса», - а стресс, казалось бы, должен быть огромный! И уж совсем нелогичны заявления, что, дескать, так понимали учение Христа в 400 году, через 50 лет после объявления его государственной религией, - что же, история о жертве Авраама тоже связана с государственным характером христианства?! Не будем спорить с абсурдом..

Конечно, можно сказать, что в случае с Авраамом Сам Бог сказал ему принести жертву, а здесь это был всего лишь монастырский игумен. Но разве Бог не может сообщать Свою волю через людей? Кстати говоря, сразу после истории с сыном аввы Муция св. Иоанн сообщает: «Бог вскоре засвидетельствовал, что эта вера и преданность Муция угодны Ему. Игумену обители было открыто, что он этим послушанием сделал дело Авраама патриарха. Вскоре после этого игумен, при отшествии своем к Господу, предпочитая его всем братьям, назначил его преемником себе»²⁴²⁰. Г-н Лауга, очевидно, не верит, что такова была воля Божья, поскольку приводит только окончание истории - об игуменстве аввы Муция, замечая, что «такие» становятся игуменами. А с Авраамом Бог заключил завет! Ну-с, г-н Лауга, попробуйте-ка произнести: «такие» люди, приносящие в жертву своих детей, становятся патриархами! И если вы считаете оскорбительной и чуть ли не сатанинской историю о сыне аввы Муция, то договаривайте до конца: объявите таковой и историю об Аврааме и Исааке – и тогда все поймут, каков дух настоящего протестантизма! Меня лично история, рассказанная преп. Иоанном Кассианом убеждает только в одном: что православное христианство осталось верным библейскому духу любви к Богу и послушанию Ему. А критика лютеранского диакона показывает, что он иного духа. Какого? – пусть решает сам..

Судя по высказываниям протестантского автора, он понимает жизнь христианина как пребывание в неких «тепличных условиях». У американских протестантов это особенно заметно, но отчетливо наблюдается и здесь. Видимо, г-н Лауга полагает, что такие испытания, как у преп. Иоанна, Бог не может посылать людям. Но испытания, данные Аврааму и Иову убеждают в обратном. Убеждают, да не всех. Лютеранский автор пишет, что «несчастные» православные монахи разучились «уважать себя как личности, они разучились требовать уважения к себе .. вместо радости и гордости от того, что люди – любимые творения Господни .. они готовы принести себя в жертву любому сыну сатаны, радуясь возможности пострадать безвинно и искупить свои грехи»²⁴²¹. Поскольку эта фраза комментирует историю об авве Муции, позволено спросить: где же в ней сказано про принесение себя в жертву «любому сыну сатаны»? Опять, автор отдает дань воображению.. В общем, его слова удивляют. Где же в Библии говорится про уважение к себе? Да, сказано: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 39). Но каждому христианину ясно, что на первом месте у нас стоит любовь к Богу, затем – любовь к людям, и уж потом – любовь к себе. Не забудем и о грехе себялюбия.. Г-н Лауга, похоже, не очень помнит о нем: оказывается, христианин должен требовать уважения к себе! Как же быть с подставлением щеки? Когда лютеранина ударят по щеке, он не будет подставлять другую, а потребует уважения к себе? Что-то подсказывает мне, что Лютер в такой ситуации не только потребовал бы уважения, но и сделал бы еще.. если учесть его бешеный темперамент.. Разве Господь Иисус на кресте требовал к Себе уважения?! Нет, Он молился за Своих врагов. Впрочем, Лауга ведь считает, что христиане должны испытывать гордость от того, что они – дети Божьи. Для православного это звучит странно: разве можно «гордиться» Христом? Истина всегда смиряет. Но Лаугу, судя по всему, не смиряет: может, лютеранская истина какая-то особенная?

То, что это именно так, убеждает и критика лютеранским автором Владимира Марцинковского, автора православного. Вскользь Лауга упоминает, что в рамках православного богословия смирение считается одной из главных составляющих святости²⁴²². Контекст этого высказывания явно отрицательный. У лютеран это не так: человек спасается по вере и уже поэтому считается святым; смирение для такой номинальной святости, конечно, не нужно. Однако Священное Писание утверждает иное. Мы читаем, что Господь стал Человеком, потому что призрел «на смирение Рабы Своей» (Лк. 1, 48). На смирение Божьей Матери призрел Господь, а не на гордость и требование уважения к себе! Стало быть, смирение – признак настоящей святости, и потому Господь сказал: «Страх Господень научает мудрости, и славе предшествует смирение» (Прит.15, 33).

36. Лютеранскому дьякону не нравится в православии не только дух смирения. Конечно, он предъявляет к православию самые разные претензии: тут и заезженный аргумент про «зарабатывание спасения», про неграмотность православных и т.д. Здесь автору можно было бы посоветовать только одно: полагаться не на собственные измышления, не на предвзятый образ православия, нелепый до карикатурности, а просто внимательнее знакомиться с православной литературой. Две цитаты из Иоанна Кассиана характерны, но недостаточны для того, чтобы делать глобальные выводы о православии и выносить ему приговор.. Детальнее ознакомившись с текстами Добротолюбия, лютеранский автор мог бы понять, что отцы Церкви никогда не учили накоплению заслуг и самоспасению, справедливо полагая за много веков до Лютера, что в таком случае человек впадает в гордыню. Потому они и предупреждали против попыток оправдаться делами. Но, в отличие от протестантов, они учили оправданию по любви и смирению, которое достигается через дела. Если же человек надеется на свои дела, а не на Бога, он никогда не обретет истинной любви к Богу и настоящего смирения. Да простит меня г-н Лауга, но если он действительно приписывает православию католическую теорию заслуг, то это только лишний раз доказывает о его, мягко говоря, неглубоких познаниях в этой области..

Однако самое жесткое неприятие у нашего лютеранина вызывает православное отношение к страданиям. Г-н Лауга приписывает православным примерно такие взгляды: якобы они все время ищут страданий и мучений, поскольку думают с их помощью искупить грехи, но тем самым впадают в еще большие мучения, поскольку спасение-то – по вере в Христа. В общем, православные – эдакие мазохисты, на что автор довольно прозрачно намекает²⁴²³. И не он один: г-н Бачинин тоже говорит об этом, хотя и со ссылкой на американского психоаналитика²⁴²⁴. Конечно, такой взгляд не оригинален: западные авторы периодически пишут о «мазохистских комплексах» у русских.. Воспринимать такие обвинения всерьез и чересчур концептуально спорить с ними, – смешно. Слишком очевидно, что это не так: мазохисты среди людей встречаются не очень часто, да и то, речь идет не о смертельных страданиях. Но объявлять мазохистским целый народ, – это, по меньшей мере, бестактно.. Любить страдания ради них самих – это извращение. Неужели г-н Лауга действительно думает, что русские православные – едва ли не поклонники непрерывного суицида? Если да, то пусть приведет аргументы. Православным же ясно, что поиск мучений как таковых – это опасный путь, ведущий в погибель. Отцы Церкви предупреждали против такого самовольного поиска страданий, поскольку видели в этом жестокий дух гордыни, попытку возвеличить самого себя. Если русским так нравится страдать, почему же именно они спасли мир от страданий во времена Наполеона и Гитлера?

По-видимому, Лауга считает, будто православные придерживаются учения о том, что страдания автоматически очищают человека от греха и приближают к Богу. Это не так, поскольку, как уже было замечено, Церковь отрицает возможность заслужить спасение собственными усилиями. Иначе нужно было бы считать, что все жертвы нацистских и коммунистических лагерей заслужили пребывание в раю. С терпением переносить страдания нас учил Господь: «терпением вашим спасайте души ваши» (Лк.21,19). Здесь протестанты вряд ли смогут упрекнуть православных. Так в чем же дело? Скорее всего, в том, что, по мнению г-на Лауги православные слишком уж много терпят и при этом еще склонны добровольно выбирать страдания, хотя Бог избавляет нас от них и для этого пришел в мир. Насчет последнего кое-что было сказано, но можно прибавить несколько замечаний. Да, Христос пришел спасти нас от страданий, но Он не обещал, что в земном мире мы будем полностью избавлены от них. В Царстве Небесном, конечно, страданий быть не может по определению, но мы пока еще не там.. А в мире нам обещано иное: «В мире будете иметь скорбь» (Ин. 16, 33). И апостольская Церковь твердо знала: «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22). Но с помощью Божьей мы надеемся обрести исцеление..

Лауга утверждает, что если христианин желает пострадать, то он далек от Христа. Все зависит от того, что понимать под этим «желанием страдать». Если это от отчаяния, то такое желание – несомненный грех. Если в этом выражается своеволие, гордыня, если человек ищет страданий ради них самих, ради собственной славы – это грех тяжкий. Но если это страдания по воле Бога, ради любви ко Христу и людям, то в этом заключен истинно евангельский смысл. Разве Христос не добровольно принял на Себя страдания? Скажут: но ведь Он же Бог, а мы грешные люди! Конечно, это так, но должен ли христианин подражать Христу? Ответ очевиден. Это, естественно, не означает копирования Его деяний: если кто-то подражает Христу, считая себя новым спасителем, то это безумие. Однако Церковь знает про подвижников, которые добровольно принимали на себя страдания из любви к Христу и грешному человечеству: они это делали, желая обрести спасение от греха по благодати Божьей, а не ради самовосхваления.. Неужели мученики, начиная с древнейших времен, желавшие пострадать ради Христа, были далеки от Него, хотя они смертью своей и кровью подтвердили верность Господу?! Впрочем, нынешний христианский Запад жаждет, види-

мо, не страдать никогда и ни за что. Русская эмигрантка Татьяна Горичева описывает, как на одном богословском собрании кто-то из немецких теологов обрушился на нее: «Крест совсем не важен!.. нельзя стремиться к мученичеству!.. крест как изображение, появился только в III веке, раньше его не было .. нельзя быть мазохистом!»²⁴²⁵. Так что не стоит удивляться, если протестанты изображают русских мазохистами: на их языке так именуют христианское несение креста..

Лютеранский автор вообще полагает, что страдания – в большей степени удел грешников, чем праведников. Если речь вести об окончательной судьбе человека, то это бесспорно. Но на земле дело обстоит иначе. Разве жизнь нашего Господа не была непрерывным страданием? Однако Пилат и фарисеи вряд ли так уж страдали во время своей земной жизни. Страдания апостолов общеизвестны. Но разве язычники, убивавшие их, страдали на земле больше? Бог не обещал нам сплошного земного триумфа. Да, Христос исцелял от страданий, и христиане тоже стремятся исцелиться от них, но путь к освобождению от страданий лежит через страдания же. Напрасно Лауга пытается приписать православным чуть ли не культ страдания: если православный тяжело болен, - от него что, непременно требуют страдать и не лечиться? Подобное бывает разве что в некоторых тоталитарных сектах.. Однако Писание подчеркивает, что если страдание происходит из любви и смирения ради Христа, то оно способствует спасению: «как Христос пострадал за нас плотию, то и вы вооружитесь тою же мыслью; ибо страдающий плотию перестает грешить» (1Пет. 4, 1).

Этот отрывок может быть интерпретирован по-разному. Православная мысль трактовала его так: «Мысль о Христе, пострадавшем за людей .. должна, по Апостолу, побуждать и всех христиан вооружиться готовностью страдать, в случае надобности, за Христа»²⁴²⁶. Как видим, здесь нет никакого учения об автоматическом очищении через страдания. Кальвинистский библиист Баркли приводит несколько иную трактовку, с которой он, однако, не соглашается: «В иудейском мировоззрении есть твердая установка, что страдание само по себе большое очищение. В "Апокалипсисе Варуха" автор, повествуя о переживаниях народа Израиля, говорит: "Ибо потому были они караемы, чтобы они были очищены от порока" (13,10). Относительно очищения душ человеческих книга Еноха говорит: "И в соответствии с тем, как горение тела их усиливается, соответствующее изменение происходит в их душе навсегда; ибо пред Богом душ никто не произнесет лживого слова" (67,9). Во Второй книге Маккавеев описаны страшные мучения и автор говорит: "Тех, кому случится читать эту книгу, прошу не страшиться напастей, и уразуметь, что эти страдания служат не к погублению, а к вразумлению рода нашего, ибо то самое, что нечестивцам не дается много времени, но скоро подвергаются они карам, есть знамение великого благодеяния. Ибо не так, как к другим народам, продолжает Господь долготерпение, чтобы карать их, когда они достигнут полноты грехов; не так судил Он о нас, чтобы не покарать нас после, когда уже достигнем до конца грехов. Он никогда не удаляет от нас своей милости, и, наказывая несчастьями, не оставляет Своего народа" (2 Макк. 6, 12-16). Идея заключается в том, что страдание очищает от грехов и что величайшее наказание, какое Бог может возложить на человека, как раз в том и заключается, чтобы не наказывать его. "Блажен человек, которого вразумляешь Ты, Господи," - говорит псалмопевец (Пс. 93,12). "Блажен человек, которого вразумляет Бог", - вторит ему Елифаз (Иов. 5,17). "Ибо Господь, кого любит, того наказывает" (Евр. 12,6). Если Петр вкладывал в свои слова этот смысл, то это значит, что тот, кто наказан страданиями, очищен от грехов: это великая мысль. Это дает нам возможность, как выразился английский поэт Роберт Браунинг: "Приветствовать каждый резкий толчок, обращающий в ухабы гладкую поверхность земли", и благодарить Бога за опыт, который больно ранит, но зато спасает душу»²⁴²⁷.

Если отказаться от мысли, что страдания сами по себе очищают, - это напоминает, скорее, католическое учение о чистилище, - то в этом фрагменте содержится вполне православная мысль: мы приходим к Богу через испытания страданием, а не через комфорт.. Между тем, сам Баркли выбирает трактовку этого фрагмента как говорящего о крещении: в крещении человек прощается со своим прежним образом жизни и теперь он не может грешить. Это, конечно, так, но говорит ли апостол Петр *только* об этом? Новая Женевская Библия, отражающая взгляды швейцарских реформатов, дает такое толкование: «Некоторые толкователи видят здесь указание на то, что страдания полезны человеку и укрепляют его характер. Однако Новый Завет нигде не приписывает страданию такого благотворного действия»²⁴²⁸. Конечно, страдания не всегда благотворны и могут ожесточать, но в таком однозначном отвержении видна позиция, близкая Лауге: христиане не страдают, а радуются и гордятся. Интересно, что в современных лютеранских комментариях к Библии выражено вполне ортодоксальное отношение к этому фрагменту: «Верующие должны быть также готовы страдать незаслуженно и выстоять вопреки жестокости, следуя Христову примеру .. такие страдания выявляют истинные ценности. Греховные похоти и отношения, казавшиеся важными раньше, оказываются ничтожными, когда жизнь в опасности. Глубокие страдания во имя Христова способствуют освяще-

нию»²⁴²⁹. Аналогичный комментарий дает и баптист Дж. Мак-Артур: «Христианин должен быть вооружен .. тем же пониманием, которое проявилось в страданиях Христа, т.е. что можно быть победителем даже в страданиях, несущих смерть. Иначе говоря, христианин должен добровольно принять возможную смерть как часть своей христианской жизни. Петр осуществил это принцип в своей жизни, когда принял мученическую смерть .. Худшее, что может произойти с верующим из-за несправедливо обрушившихся на него страданий, есть физическая смерть, но это и лучшее, что может случиться, потому что смерть приносит полное и окончательное отделение от всех грехов»²⁴³⁰.

Возможно, лютеранский диакон сказал бы, что он и не возражает против таких трактовок (тем более что он не анализирует непосредственно данный фрагмент), но он против добровольного поиска и пассивного принятия страданий. И он был бы прав, если бы в страданиях искали собственной славы, а не Христовой. Но страдание – средство спасения, а не самоцель, причем средство не единственное. Ни один нормальный человек не будет любить страданий ради них самих, но ради прекращения греха и воссоединения с Христом, Который есть Любовь, он претерпит самые жестокие муки. Судя по Писанию, именно такой план спасения Бог предусмотрел для Своих чад: история Церкви, в том числе, в 20 веке показала, что так происходит и сегодня. В этой связи важны слова сказанные протестантом Баркли о Божьей Матери: «Нигде не видна ясней парадоксальность блаженства, нежели в ее жизни. Марии было предопределено стать Матерью Сына Божия. Ее сердце, естественно, было переполнено изумлением и трепетной радостью от того, что ей была оказана такая благодать. И в то же время это счастье как острый нож пронзало ее сердце. Это значило, что ей суждено было однажды увидеть Сына Своего распятым на кресте. Быть избранником Божиим так часто означает и верх блаженства, и крест страданий. Поразительно то, что Бог не избирает человека для спокойной и удобной жизни и самодовольной радости, а для выполнения задачи, которая потребует от него все, что его голова, сердце и руки могут давать. Бог зовет работников в Свой виноградник. Когда Жанна д'Арк осознала, что ей недолго осталось жить, она молила только об одном: "Мне остался лишь один год; употреби меня как Тебе надобно". Осознавший это, человек не жалуется на трудности и печали, которые связаны со служением; они прославят его, потому что он страдал во имя Бога. Когда драгуны поймали Ричарда Кэмерона, они убили его и, отрезав его красивые руки, послали их отцу, упрашивая, узнает ли он их. "Это руки моего сына, - ответил он, - моего дорогого сына. Да будет благословенна воля Бога, Который никогда не может быть несправедливым ко мне, или к моим близким". Раны горя залечило сознание того, что и они входят в Божий план. Великий испанский святой молился за свой народ: "Боже, лиши их мира, но дай им славу". Один из крупных проповедников современности говорил: "Иисус пришел в мир не для того, чтобы облегчать жизнь, но чтобы сделать людей великими"»²⁴³¹. Кто-то возразит: Бог избирает для нас страдания, а не мы для Него. Это верно; но также верно и то, что мы избираем страдания из любви к Нему и людям, дабы освободиться от рабства дьяволу и вечно быть с нашим Спасителем.

37. Как бы там ни было, но г-н Лауга убежден, что русские любят страдать и ничего у нас не изменится, пока.. «протестантское богословие не дойдет до душевных глубин россиян, они будут оставаться униженными и оскорбленными, месяцами не получая нищенских зарплат и пенсий»²⁴³². Что ж, опять возник призрак розановской «штунды»: на сей раз это Русь «с зарплатой и без икон». Вот так: прими протестантское оправдание по вере – и будут пенсии, будут зарплаты, и ты перестанешь беспокоиться и начнешь жить.. Как-то сразу вспоминается один известный персонаж из Евангелия, который говорил Христу: «все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне» (Мф. 4, 9). Но Господь напомнил ему, что поклоняться следует только Богу.. Лютеранский автор этого и не думает отрицать, вот только он желает поклоняться Богу в тепле и уюте, а посему пытается убеждать русских: «никто не способен жить и плодотворно действовать, не избавившись от чувства своей греховности»²⁴³³. Однако столь любимый протестантами апостол Павел говорил: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый» (1Тим. 1, 15). Мешало ли это апостолу жить и действовать? Конечно, нет, поскольку он всецело полагался только на Христа. Так же осознание собственной греховности не мешает действовать и православным, если они надеются на Господа. А вот протестанты, видимо, не могут жить иначе, чем будучи уверены, что все их грехи заранее прощены.. Все равно, как если бы студент перед началом учебы сказал, что он не выдержит пятилетних волнений в университете, если ему сразу же не выдадут диплом отличника.. Может, такому студенту и вовсе не следует учиться, ведь тот, кто выдает диплом еще до начала учебы – обманщик. Обманщик, который даже хуже тех, что торгуют липовыми дипломами в подземных переходах. Они, хотя бы требуют за это деньги, но если вам вручают такой диплом вместо учебы еще и бесплатно, то такой обманщик – идейный, и это, разумеется, роднит его с прародителем всяческого обмана..

У лютеранина есть и другие доводы в защиту реформаторского оправдания по вере: «Попытки своими силами избавиться от греха были, есть и будут. Католики, переложившие груз своих грехов на церковь, которая, по их мнению, имеет запас святости, и может поделиться им с ними, чувствуют себя достаточно комфортно. Они свято верят в прощение, которое объявляет им пастор на исповеди .. ошибочность такой практики .. лежит буквально на поверхности. Католические страны заметно отстают в развитии от протестантских в силу того, что идея самостоятельного искупления живет и действует в душах людей, их населяющих, подкрепляемая епитимьями и верой в чистилище»²⁴³⁴. Лауга, как и его единоверцы, не понимает, что спасение – соработничество, совместное действие Бога и человека, поэтому никакого спасения своими силами нет и не может быть. Нет этого и у католиков, хотя они, в отличие от православных, делают слишком большой акцент на человеческих усилиях, их количестве, отчего и получают обвинения в «самоспасении». Правда, не очень понятно, зачем Лауга критикует католическую исповедь: конечно, для него неприемлемо прощение грехов, объявляемое властью священника (вместо моментального прощения всех грехов заранее у протестантов), но ведь он сам в этой книге выступает за расширение практики частной исповеди, - зачем, если все грехи и так уже прощены? Зачем так настаивать на дарах причастия, если все дары уже получены в момент уверования? Не лучше ли обратиться к практике радикальных протестантов (типа тех же баптистов), у которых нет ни исповеди, ни причастия? Что касается «комфортных ощущений» католиков, то, думается, сегодня они связаны не с их учением, а с тем, что их церковь резко ослабила духовную дисциплину, начиная с реформ 60-х годов.. Но в любом случае, кто же в христианском мире сравнится с комфортом протестантов, которые «святые» и «спасены», и могут совершенно спокойно делать то, что им по душе? Если же говорить об «отставании в развитии», то надо детально выяснять, о *каком* развитии идет речь? Об экономическом, духовном, еще каком-то? Видимо, об экономическом. Тогда *какие* католические страны отстают от *каких* протестантских? Но пусть даже все. Что это доказывает? Неужели большую духовность, истинность протестантизма? Но ведь Япония или некоторые арабские страны во многих отношениях еще эффективнее многих протестантских: если следовать логике Лауги, то это доказывает большую духовную истинность ислама, синтоизма и буддизма. Кстати, ни одна из вышеперечисленных религий не придерживается принципа «спасения по вере»: они все предпочитают спасение «зарабатывать»..

Разумеется, популярное объяснение экономической состоятельности протестантов можно дать: раз они все спасены, то им не нужно тратить время, чтобы обустроить собственную душу, и они тратят его на обустройство мира вокруг.. Но решать с помощью уровня развития экономики, чья вера истиннее, - это не христианский, а поистине протестантский аргумент. И это аргумент материалистов и коммунистов – в СССР тоже внушали, что у нас самая развитая экономика, потому что у нас самая прогрессивная идеология. Православные страны, конечно, отстают в экономике от католиков и протестантов. Апостол Павел говорил: «я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2Кор. 12, 9). Что ж, будем хвалиться немощами, а кто-то пусть хвалится своим экономическим развитием: больше, видимо, нечем.. Наш лютеранин кричит: зато мы сняли с людей бремя вины! Да вы сняли бремя, и теперь они могут строить «прогрессивное общество». Психологически им легче. Возможно, им легче и онтологически – здесь, на земле. Но как им будет на небесах? Если человек не нес свое бремя здесь под предлогом спасенности, то невыносимое бремя на него будет возложено там, - и это бремя тяжести адского огня.. Св. Павел напоминает нам: «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов. Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя. Каждый да испытывает свое дело, и тогда будет иметь похвалу только в себе, а не в другом, ибо каждый понесет свое бремя» (Гал. 6, 2-5). Протестанты давно уже считают себя не просто «чем-нибудь», а - святыми, прогрессивными, развитыми. Разве скажут они: мы - ничто. Нет, они – цивилизация высокого уровня! Уровня обольщения..

Между тем, Лауга, осознавая, что его аргументация недостаточна, приводит такой аргумент: «современная наука однозначно утверждает, что ни один человек не может успешно жить без ясного осознания прощения его грехов»²⁴³⁵. Ссылки на науку – это уже аргумент от бессилия. Скажем, баптисты любят писать, что присутствие Тела Христова в причастии не подтверждается современной наукой и философией. Но православные не согласятся с этим, да и г-н Лауга, я полагаю, тоже, если он лютеранин.. В конце концов, современная наука доказала, что г-н Лауга близкий родственник африканской обезьяны, но он будет это отрицать и я тоже. Эта фраза сомнительна не только из-за ссылок на науку: неужели *все* люди не бывают успешными из-за присутствия греха? Ничего подобного! Многие люди вполне успешны, хотя и понимают, что весьма грешны, но им это не очень-то мешает. И потом: разве для христианина самое главное - успех в этом мире? Разве каждый верующий в Христа должен непременно быть кем-то вроде американского бизнесмена, до мозга костей одержимого зарабатыванием денег? Наш лютеранин не говорит здесь о бизнесе, но

на первое место ставит, как видно, самореализацию. Для эгоиста вполне подходящий идеал. Для христианина же на первом месте должно стоять несение духа Христова в этот мир, а потом уже реализация себя.. Да, прощение грехов необходимо в христианской жизни как проявление любви и милости Божьей, но это не протестантское прощение всех грехов заранее, чтобы человек мог быть «эффективным» в мирской жизни: это прощение для святости в Боге.

Но, похоже, и ссылки на науку не помогают г-ну Лауге почувствовать себя уверенно в борьбе с православием. И тогда он начинает просто хамить, причем вполне по-большевистски: «Если Россия не сумеет стать протестантской страной, то есть если православная церковь не согласится, наконец, что прав апостол Павел: «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2, 8-9) .. то это государство вечно будет тюрьмой народов и угрозой для мира .. Если ты не поймешь наконец, что всякая вина твоя снята с тебя давно, две тысячи лет назад .. то ты будешь искать наказания и смерти и непременно найдешь их. В болезни ли, в пьянстве, в тюрьме или в бою. Другого пути нет .. Христианству альтернативы нет: или церковь Христова, или волчья стая»²⁴³⁶. Да, господа, это хамство – упрекать Церковь, которой 2000 лет и которая дала вам Писание в том, что она не знает его правильной трактовки; это хамство – говорить о том, что в православии дорога только к пьянству, болезни и смерти; это хамство – живя в России, называть ее тюрьмой народов и угрозой для мира; и это беспардонное хамство – намекать на то, что православная страна представляет собой что-то вроде волчьей стаи.. Впрочем, если г-н Лауга действительно считает себя протестантом, то его можно даже похвалить за то, как он хорошо внял заветам «протестанта» Ленина, ибо последний тоже говорил о тюрьме народов, покуда Россия не примет новые идеи. Результат слишком известен...

Интересно, а как бы г-н Лауга прореагировал, если б прочел в православной книге: пока Германия не станет православной страной и не научится правильно читать Библию, она так и будет воспроизводить нацистские идеи и убивать евреев и славян, периодически угрожая всему миру; нацистские идеи, очевидно, связаны с лютеранским исповеданием большинства немцев? Думаю, наш лютеранин сильно бы осерчал.. А не обиделся бы американец, если б кто-то сказал ему: Америка так и будет снимать тупые фильмы и бомбить японские и иракские города, пока она не откажется от своих радикально протестантских идей? Конечно, дело тут не в обидах. Дело в непонимании Лаугой сути православия, а, как давно было сказано, люди привыкли издеваться над тем, чего они не понимают.. И тогда приходится излагать «развесистую клюкву» вроде того, что православные могут быть только больными, пьяницами и мазохистами.. Думаете, я так уж преувеличиваю? Вот вам цитата из Лауги: «душевнобольной .. ничем не отличается, скажем, от монаха, который затворился в монастыре, не желая участвовать в делах мира. Просто его «монастырь» очень далек»²⁴³⁷. Таким образом, становится понятной ненависть Лауги к православию вообще и монашеству в частности: это ненависть «здорового» к «душевнобольным». Нет, конечно, он нас любит, но очень странною любовью.. Зато не осталось сомнений, почему так яростно отвергался св. Иоанн Кассиан: ну разве можно принимать идеи «душевнобольного»? Православная критика протестантизма тоже не всегда образцова, как и в данном случае, но многие ли православные осмелились бы назвать Лютера или какую-то часть лютеран душевнобольными?

Лютеранский автор и без того периодически намекает на неполноценность русских, а здесь, назвав душевнобольным монаха, он говорит об истоках – о православии, что еще больнее. Баптистский профессор Бачинин вторит ему: «На протяжении 20в. в России случилось столько социальных катастроф, а в человеческой личности .. произошли такие негативные мутации, что это заставляет многих современных ученых говорить о нисхождении массового российского человека на более низкую ступень социокультурного развития»²⁴³⁸. Это - классика жанра, - представитель «высокой цивилизации», обращаясь к представителям «низкой», говорит, ничуть не стесняясь: вы - варвары, вы - туземцы, теперь вот еще появилось фантастическое слово «мутанты». Много из этого уже было: один пламенный поэт называл нас скифами и азиатами. Но это он так, в порыве революционного вдохновения.. Здесь дело посерьезней будет. Да, Россия в прошедшем веке пережила невиданную катастрофу: в 1917 и последующие годы Святая Русь претерпела страстную пятницу. Были и «мутации»: появление советского человека, который есть «русский мутировавший человек». Но тот факт, что русские выжили после всех катастроф, доказывает, что они прочно укоренены в бытии, а это – аргумент в пользу не самого «низкого» развития. Что же касается обвинений г-на Бачинина (правда, со ссылкой на ученых), то, судя по его книге, русские всегда были на «низкой» ступени развития, и виной тому – «византизм», а, в конечном счете, - православие. Не знаю, возможен ли иной вывод для протестанта.. Думаю, да. Но для господ Лауги и Бачинина русские и Россия из-за своего православия явно не могут быть причислены к лику «цивилизованных» стран. Конечно, можно было бы привести контраргумент: Германия

тоже пережила в 20в. чудовищную катастрофу, но вряд ли г-н Бачинин обвинил бы немцев в низком развитии. А вот Америка, чей баптизм исповедует петербургский профессор, тоже кажется многим в Европе и России страной с низким умственным уровнем, - хотя бы из-за своих фильмов. Однако ее ни в чем не обвиняют, по крайней мере, наши авторы.. Зато Россия виновата в том, что поддерживала «геноцид в Югославии». Можно долго дискутировать, кто прав, а кто не прав в югославской войне, но для наших протестантов ясно одно: Россия все равно виновата. А вот бомбардировки Сербии под предлогом мнимого геноцида албанцев – это, видимо, по-христиански, по-евангельски. Понятное дело, ведь это бомбардировки православных.. Чуть выше мы уже читали, что православная Россия – угроза для всего мира. Стало быть, бомбардировки нашей родины для этих господ не явились бы чем-то абсолютно чудовищным.. Что же поделать, если действительно нет другого пути сделать Россию протестантской страной...

38. А вообще-то все эти обвинения в «не цивилизованности» не очень-то и задевают. Ведь главное, что должно волновать христианина – это не причисление его к цивилизованным людям, а причисление его к святым. Я могу понять господ Лаугу и Бачинина: по догматике их конфессий они уже святые и потому у них остается много времени, чтобы обсуждать проблемы цивилизованности других людей и народов. Вот какой портрет рисует лютеранский диакон: «Церковь, воспитавшая податливую русскую душу, вскормила ее не на Евангелии. Когда православной церкви на Руси было уже почти полтысячи лет и когда в правление Ивана Грозного первопечатнику Федорову было велено напечатать Библию, ее не оказалось на «святой Руси»!.. Полной Книги не было.. Библия появилась, но сложившуюся за века традицию игнорировать Священное Писание.. ставили выше. Поколения приходили и уходили, не слыша о милости Христовой. Они жили преданиями человеческими. Чувство вины росло и укреплялось. Людей пугали гневом Господним, если они ели мясо в неположенные дни, если они не удосужились прочитать положенное число молитв, не сходили босиком на поклонение в далекий монастырь, не принесли положенной лепты.. Люди накладывали на себя бремена неудобноносимые и наказывали себя, не сумев их исполнить. А священники говорили им: «Покайтесь, охальники! Господь терпел и нам велел!». И пугали народ не прощенными грехами и мытарствами после смерти. Искупил свою вину страданиями – так внушалось веками. Русский народ усвоил этот урок. Это стало его проклятием»²⁴³⁹.

Начнем с того, что Евангелие может пониматься лютеранином – не как Евангелие собственно, а как учение об оправдании по вере. Тогда нас просто обвиняют в том, что мы выросли не на Лютере. И слава Богу! Да, на Руси долгое время не было полного перевода Библии, и в этом есть «тени». Впрочем, русских можно обвинить только в том, что у них не было в полном объеме «библейской буквы». Для протестантов это катастрофа. Для православных нет, поскольку они всегда знали и верили, что жить надо Христом, а не одной буквой Писания. Апостольская Церковь тоже не имела нынешней Библии в полном объеме, но это ей нисколько не мешало: она была со Своим Икупителем. То же можно сказать и о святой Руси: у нее не было всей буквы Библии, но был ее Дух. В этом меня убеждают как русские святые, так и, например, иконы преподобного Андрея Рублева. Подозреваю, что для г-на Лауги это не аргумент, но ведь у лютеран вообще слишком причудливое понимание святости.. Что до протестантов, то специально для Лауги я процитировал бы слова пресвитерианского библеиста Уильяма Баркли. Они сказаны об иудеях времен Иисуса, но очень подходят и к последователям реформации: «они читали Писание неправильно. Они читали Писание предвзято. Они искали в нем не Бога, но доводов в пользу своей позиции; они любили не Бога, а свои представления о Нем. Ждать, что слово Божие дойдет до их умов можно было с таким же успехом, как ждать, что вода проникнет бетон. Они не изучали богословие по Писанию, а использовали Писание для обоснования своего богословия. И сегодня еще существует опасность, что мы используем Библию для обоснования нашей веры, а не для испытания ее»²⁴⁴⁰.

В том-то все и дело: протестанты всегда гордились тем, что у них есть буква Писания, но в итоге они стали видеть в Библии только сборник цитат для подтверждения своей позиции. В итоге Писание для каждого протестанта стало состоять из «любимых» и «нелюбимых» цитат. Не будем забывать, что фарисеи и книжники знали текст Писания лучше галилейских рыбаков, - но именно первые осудили Христа.. Лауга использует типичное для протестанта обвинение в адрес православных по поводу «человеческих преданий». Очевидно он думает, что сочинения Лютера со всеми их многочисленными ругательствами – это не человеческие предания.. «Книга согласия», с содержанием которой лютеранский диакон должен быть очень хорошо знаком, видимо, полностью взята прямо из Библии.. Что касается восприятия русскими людьми христианского идеала по «версии Лауги», то все, им описанное, действительно могло иметь место. Только лютеранский автор использует окарикатуренный образ: русских запугивали адом и в итоге полностью запугали.. Да, православные иначе понимают спасение, чем лютеране: они с апостольских времен осознают, что спа-

сение, освобождение от грехов и обретение Христа – это не мгновенный процесс, он совершается всю жизнь, и происходит в испытаниях. Но это не значит, что каждый православный только и делает, что дрожит от страха перед преисподней и думает, как бы руки на себя наложить. Обращает на себя внимание, что Лауга рисует для Руси католическую, по сути, картину: прочитай столько-то молитв, сходи в монастырь – и все. Конечно, на Руси могло быть искушение «законничеством», но православное учение никогда его не принимало. Зато русские навсегда усвоили простую истину: на Бога надейся, а сам не плошай. Отсюда и пост, и молитва, и паломничества как средства обрести спасение в непрерывном покаянии.

Так что дело не в том, что какие-то бородатые люди пугали народ не прощенными грехами. Суть в том, что у русских был «страх Господень», а потому они действительно боялись оскорбить Бога грехами своими.. «Бремена неудобноносимые» если кто-то и накладывал на себя, то это – от гордыни. Здесь все зависит от того, что считать такими «бременами». Полагаю, что для многих западных христиан, в том числе, единоверцев г-на Лауги, простоять три часа на обычной православной службе – это невыносимо; однако русский православный искренне удивился бы такой «слабости».. А на вопрос «зачем такие длинные службы?», вспомнил бы о том, что христианин обязан отдавать себя Богу. Ведь если полчаса сидишь на скамье и слушаешь орган, возникает ощущение не отдачи Богу, а какого-то развлечения.. Видимо, бессмысленно спорить с нашим лютеранином, что православная доктрина никогда не исповедовала искупление вины страданиями – ни в виде чистилища, ни в виде «замаливания» грехов. Но страдания как данная Богом возможность обуздать грех рассматривались в качестве ведущих к спасению во Христе. В статье «Святость и смерть» Розанов писал, сравнивая лютеранство и православие: «Лютеране вообще как-то не углубляются в христианство и, будучи мудры, все-таки как-то скользят по поверхности вещей и вопросов. Если «Господь в гробу» - то степени приближения к Богу, т.е. святость, непременно выразятся в «гробовых останках». Мощи вовсе не есть .. разрозненный и одиночный факт; они глубочайшим образом затканы во всем составе христианства .. Чудные наши заупокойные напевы не есть ли уже некоторое предуготовление к идее мощей, не есть ли некое ожидание о *святости*, наступившей для умершего? .. чем ближе к смерти - больше святости; и весь народ говорит: «хорошо *пострадать*, страдания нам *посылает Бог*», т.е. в страданиях – *святость*. Благочестивые русские боятся умереть внезапно и даже боятся и не хотят умереть безболезненно .. «..как страшно умереть, не переболев, не выболев грехов своих, не *пострадав*! Так животные умирают!...»²⁴⁴¹.

Для Лауги эти слова, видимо, будут только подтверждением его воззрений; для русских они только говорят о глубине покаяния в православии, о христианском понимании страдания. Попытка же протестантов создать «человека без страдания» во многом удалась, - только вот образ Божий в этом человеке стирается все сильнее и сильнее, и причем без всяких революций.. Нестрадающий человек не может быть христианином, - ну разве что христианином «удобным и комфортным», христианином без души, но с ухоженным и упитанным телом. Православная эмигрантка Т. Горичева увидела мир этих христиан таким: «семья миллионеров строит увеселительный комплекс. Там, среди прочих аттракционов есть и «парк Евангелия», и «гора Голгофы». Есть и кабинки для желающих одиноко помолиться. В каждой кабинке на тумбочке лежит пакетик с бумажными платочками (если кто расчувствуется и заплачет). Тут же, в роскошной гостинице бассейн, украшенный золотом, для тех, кто хочет креститься. Доходы от всего огромные»²⁴⁴². Полный успех, братья протестанты! Бедные русские, как они страдают, у них нет даже бумажных платочков для слез! Какая дикость и отсутствие прогресса! Какое неправильное понимание Евангелия!

Наверно, русских можно было бы упрекнуть, что они как-то слишком безропотно страдают, и не пытаются хоть что-то изменить, чтобы не страдать.. Но здесь все зависит от акцентов. Когда русские православные страдают, они воспринимают образ безропотно страдающего Христа. Протестантам это кажется слишком пассивным. Поэтому протестант, если страдает, говорит: нужно изменить социальные и экономические условия, и тогда мы не будем страдать. Это понятно: для протестанта страдания не имеют смысла в качестве пути к спасению; не нужно страдать, нужно радоваться, быть здоровым и всем говорить о`кей. Конечно, изменение социальных условий имеет определенный и важный смысл. Но невозможно представить себе, чтобы Христос с креста призвал апостолов бороться за изменение государственного устройства Римской империи с тем, чтобы казней безвинных больше не было. Он просто спас нас.. У русских другое ощущение святости.. Тут можно вспомнить пример, приводимый Розановым: «Иоанн IV губил людей; вдруг юродивый подает ему кусок коровьего мяса. «Я не ем скоромного в пост», - ответил грозный царь. Никита возразил: «А человеческое мясо ешь?». Это тип, и речь, и манера святого человека. Германский правдолюбец поднял бы против жестокости восстание, устроил бы заговор, произнес бы в собрании народа пламенную речь. Но святой поступил совсем иначе»²⁴⁴³.

Так что в русских можно при желании видеть образец «рабского страдания» и нельзя сказать, что такое желание совсем уж безосновательно. А можно увидеть и подобие христианского смирения. В конце концов, мусульмане, например, критикуют христианство за то, что «ваш Бог дал Себя распять». А ведь можно было бы «сокрушить врагов» и т.д. Протестанты также видят в русских «слабость», когда, по их мнению, необходимы решительные действия.. Но Писание может смотреть на слабость и иначе: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2Кор. 12, 9). Быть может, русские не забыли эти слова? Скажем, американский историк Р. Масси высказывался о религиозности русских так: «По-видимому, христианство в его идеальном выражении особенно созвучно русскому характеру. Русские - чрезвычайно набожный, жалостливый и смиренный народ, отдающий вере преимущество перед разумом, и убежденный, что жизнью руководят высшие силы – духовные, автократические и даже потусторонние. В России гораздо меньше, чем на практическом Западе, интересуются, отчего происходит то или иное явление, как сделать, чтобы оно повторилось – или не повторилось – вновь. Случаются несчастья, и русские примиряются с ними; издаются законы, и русские им подчиняются. И эта покорность совсем не тупая, а скорее проистекающая от сознания неизбежности естественного хода жизни. Русские склонны к созерцанию, мистике, мечтательности. Из своих наблюдений и размышлений они вывели такое понимание страдания и смерти, которое придает жизни смысл, близкий по содержанию учению Христа»²⁴⁴⁴.

Однако то, что понял американский исследователь русской истории, не очень понятно лютеранскому исследователю. Он непоколебимо убежден, что русские страдают «неправильно» вместо того, чтобы строить «светлое будущее», - только не на коммунистический, а на западный, конечно, манер. Характерно, что статья о «русском страдании» в его книге называется «Национальная идея России: диагноз или приговор?». Комментарии практически излишни, но так плюнуть в душу русским – надо уметь! Г-н Лауга волен считать православную веру диагнозом или приговором (видимо, он полагает свой заголовок эффектным или даже остроумным), - как ему вздумается. Но своей статьей он вынес приговор и поставил диагноз в первую очередь себе. Если кто-то останавливает человека на улице и спрашивает его «ты идиот или debil?», то ведь такой вопрос ярко характеризует не того, кого спрашивают, а самого спрашивающего.. А непонимание г-ном Лауги страданий русской души показывает хотя бы то, что свою статью он почему-то завершает большими цитатами из Юнга и Фрейда. Выходит, эти нехристиане-психоаналитики чуть ли не главные специалисты по русским и православию? Может, лучше было.. на Библию сослаться?! В конце Лауга желает, чтобы Бог помог «нашей несчастной стране»²⁴⁴⁵. Так Господь Бог, или все-таки Юнг с Фрейдом? Может, хотя бы Мартин Лютер?

39. Общеизвестно, что Лютер свое учение об оправдании извлек в первую очередь из Послания к римлянам св. апостола Павла. В связи с этим важно ознакомиться с комментариями немецкого реформатора к этой новозаветной книге. Это тем более любопытно, поскольку ранние комментарии Лютера к этой книге были сделаны в 1515-16гг., когда он был еще только ищущим и сомневающимся доктором Лютером, а не уверенным в собственной правоте фюрером Лютером. В этой связи представляется важным проследить генезис лютеранской мысли, приведшей его к окончательной формулировке доктрины оправдания.

Свои «заметки на полях» Лютер открывает, казалось бы, ничем не примечательными словами: «Поскольку Павел имеет столь великого Господа, он должен приниматься с тем же почтением, как если бы он был Самим Христом»²⁴⁴⁶. Вроде бы, ничего необычного. Библия – слово Божие, следовательно, и слова св. Павла тоже должны приниматься за слова Бога, - мысль для любого христианина бесспорная. Однако в свете дальнейшей эволюции Лютера к этим словам нужно отнестись иначе. Ведь сравнительно скоро Павел действительно станет для него как бы «Самим Христом»: послания Павла (в основном к Римлянам и к Галатам) затмят для витгенбергского богослова все остальное Писание, даже Евангелия Господа Иисуса Христа. В итоге возникнет трудноразрешимая для протестантов проблема «канона в каноне» - вся Библия будет читаться в свете двух посланий апостола Павла.. О «равнобожественности» книг Писания будет забыто.. Даже если не придерживаться точки зрения о «равнобожественности», ибо кто может измерить божественность библейских книг с математической точностью, не подлежит сомнению, что «ядро» христианской Библии составляют четыре Евангелия. У Лютера это не так..

В заметке на Рим. 2,1 Лютер говорит, что «праведный человек всегда стремится видеть свои собственные порочные деяния и не замечать их у других ././ Что такое праведный человек? Это тот, кто сам себя обвиняет. Почему? Потому что он предвкушает суд Божий и осуждает то, что Бог осуждает .. и, таким образом, он во всем согласен с Богом и с Его судом»²⁴⁴⁷. Здесь еще, как видим, нет четкого понимания того, что праведник – это оправданный, провозглашенный таковым Богом, человек. Здесь праведник - тот, кто видит свои грехи так же, как их видит в вечности Бог. С этим определением согласились бы и святые отцы, кото-

рые даже умирая, видели собственную порочность, а не святость. Лютер же впоследствии объявит, что каждый грешник, верящий в Иисуса - святой, и поэтому нет нужды видеть всю глубину своих грехов: надо радоваться спасению. Но пока что реформатор комментирует слова из Рим. 2, 13 о том, что оправданы будут исполнители Закона, следующим образом: «Быть праведным перед Богом» - это то же самое, что «быть оправданным в присутствии Божьем». Бог не считает человека праведным потому, что тот праведен .. Но никто не выглядит праведным, не исполняя Закон на деле, и никто не может исполнить Закона, кроме человека, который верует во Христа»²⁴⁴⁸. В этом фрагменте Лютер еще убежден, что Закон может быть исполнен верующим, хотя затем он откажется от этой идеи в пользу спасения по вере; в данном же случае «быть оправданным» у Лютера не несет в себе последующего юридического смысла.

Таким образом, в 1515г. реформатор во многом остается в рамках предшествующей традиции. И хотя он критикует фарисеев, которые надеются на свои дела, но все это – в русле евангельской парадигмы, противопоставляющей фарисея с его мнимой праведностью – мытарю, уповающему на милосердие Божие. В более поздний период протестантам будет казаться, что они единственные во всем мире правильно поняли Писание, и потому как евангельский мытарь, надеются только на милосердие Божье в отличие от этих фарисействующих католиков с их индульгенциями. На самом же деле Лютер соединит теоретическое «мытарство» с практическим фарисейством: в теории человек будет уповать только на милость Иисуса, но на практике он будет довольствоваться собственным оправданием так, как будто он уже выполнил все дела Закона. Пока же он соглашается с блаж. Августином, согласно которому Бог оправдывает Своим милосердием тех, кто смирился²⁴⁴⁹. Это, конечно, не очень похоже на реформатора: тогда получается, что спасаются смирением, а не по одной только вере.. Чуть далее он говорит слова, более согласующиеся с «классическим Лютером»: «тем, кто уже был оправдан верой, заповедано теперь совершать добрые дела, постоянно обрезая себя в своих порочных похотях, и умерщвлять свою плоть, с ее делами и похотями. Этими признаками они своего рода демонстрируют, что имеют веру и были оправданы»²⁴⁵⁰. Это действительно похоже на обычный протестантизм: ты спасен по вере, а добрыми делами доказываешь, демонстрируешь, что это событие произошло. Но дело в том, что Лютер еще не проводит здесь ясного отождествления оправдания и спасения. Возможно, он понимает оправдание в традиционном смысле – как начало христианской жизни, когда прощаются грехи, совершенные до оправдания, но не все грехи вообще. Отцы видели решающий момент такого оправдания в акте крещения. Так что эти слова Лютера не могут быть истолкованы однозначно в смысле «спасенности».

Делая замечания к пятой главе Послания, Лютер, комментируя слова апостола «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5, 1), говорит: «мы имеем мир .. с Богом», хотя пока еще не с людьми, не с плотью, не с миром и не с дьяволом, с которыми мы, на самом деле, имеем еще больше проблем»²⁴⁵¹. И тут Лютер выглядит традиционалистом: борьба с дьяволом не заканчивается после оправдания, а только начинается. И даже, когда немецкий реформатор станет учить мгновенному спасению по вере, он все равно будет убежден, что битва с сатаной предстоит и «навек оправданному»: монастырский опыт не прошел для него даром. Об «умерщвлении плоти» пишут и современные лютеранские догматики. Впрочем, современный протестантизм во многом забыл то «средневековье», которые часто присутствует в трудах Лютера. Скажем, консервативный баптистский теолог столетней давности И.В. Каргель (кстати, авторитет для отечественных баптистов) считал, что «искупительная жертва Христа .. дала человеку лишь возможность и способность очиститься от греха. Но это лишь предпосылка спасения. Человек должен осознать себя не просто грешником, а «погибшим грешником» и все надежды возложить на Христа. Это не повод для самодовольства, а исходный момент для тяжких усилий, для преодоления всех искушений с тем, чтобы наша греховная природа вошла в смерть и на ее место вступила божеская»²⁴⁵². Здесь Каргель близок ощущениям Лютера: он отмечает восторги по поводу «спасенности». Это, если угодно, пессимистический вариант доктрины оправдания. Здесь еще помнят о том, что мы – грешники, и совершенное избавление от греховности нашей природы происходит на небесах, а потому – необходимо сражение с «ветхой плотью». В этой связи, лютеранское благочестие может показаться нынешним последователям реформации «суровым». Правда, не очень ясно, как это сочетается с «уже спасенностью» и прощением всех грехов, но это противоречие в истоках протестантизма: пытаться порвать с церковной традицией, в то же время декларируя ей верность и частично на нее опираясь. Зато современные протестанты, особенно американские, придерживаются «оптимистического оправдания». Ты спасен, радуйся жизни и сообщай всем об этом. Здесь борьба с грехом оказывается слишком легкой, что больше соответствует духу секулярного века. Не случайно, что наиболее интенсивно такой безбрежный оптимизм по поводу собственной «спа-

сенности» и «святости» среди протестантов наблюдается у пятидесятников – общины, возникшей в самом начале 20 века.

Между тем, в заметках к пятой главе Лютер демонстрирует, насколько он пропитан юридическим пониманием христианства, которое досталось ему в наследство от католичества. О первородном грехе он пишет так: «грех Адама – это преступление (*prevaricatio*) и нарушение (*transgressio*), но первородный грех не является преступлением, но лишь «грехом» (*peccatus*) и виной (*reatus*) .. вместе со своей природой он передал также и свой грех всему человечеству, потому что, поскольку он сам, совершив такой грех, стал грешником и порочным человеком, то от него не могло родиться ничего, кроме грешников и порочных людей»²⁴⁵³. Здесь мы видим в ясной форме абсурдное учение о том, что все люди виновны в грехе Адама, хотя они сами его не совершали, и не могли совершить. И это при том, что Лютер подчеркивает: преступление Адама не передается всем остальным людям. Как же может передаваться вина, если не передается преступление? Во второй части этого высказывания Лютер ближе к церковной традиции: первородный грех в том, что порочное состояние природы Адама передается всем его наследникам. Отцы, конечно, понимали испорченность человеческой природы как болезнь, но Лютер верен правовому духу западной традиции, - преступление, нарушение, вина. Потому и спасение, дарованное Христом, он трактует в свете этой же традиции: как удовлетворение за обиду, нанесенную грехами-преступлениями Божественному Судье. Разумеется, в рамках таких взглядов, очень важно, чтобы грех больше не рассматривался как преступление и грешник не обвинялся Судьей в нем. Очищение от греха здесь менее важно. Позднее Лютер придет к логическому завершению этой «юридической линии»: Христос принес настолько полное удовлетворение Богу, что грешник при условии веры может быть уверен, что Бог более не имеет к нему никаких претензий за совершенные преступления..

40. В Рим. 6, 18-19 ап. Павел говорит нам: «Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности. Говорю по [рассуждению] человеческому, ради немощи плоти вашей. Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на [дела] незаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на [дела] святые». В комментарии на этот фрагмент Лютер не чужд известного либерализма: «Этим он как бы говорит: «Я учил вас до этого, что вы должны быть тверды, т.е., что даже во время самых свирепых и злобных нападков грех не должен властвовать над вами. Но т.к. вы все еще слабы в этой битве, то заботьтесь, по меньшей мере, о том, чтобы вы не грешили, пребывая в состоянии душевного мира и покоя, что нисколько не выходит за рамки человеческих возможностей. Ибо первое положение (когда человек противостоит греху в сильных искушениях и невзгодах) – это положение героя (великого мужа веры), последнее же требование относится к такой добродетели, которой обладают большинство людей, так что, если вы должны предаться своим похотям, например, в брачной жизни, в делах, в проявлении своей власти и т.п., то оставайтесь, по меньшей мере, в разумных рамках»²⁴⁵⁴. Утверждения несколько странные. Получается, что апостол Павел, согласно Лютеру, требовал: если уж мы не можем успешно бороться с похотью, то хотя бы должны заключить ее в известные пределы.. Т.е. св. Павел якобы допускал «разумную похоть»! Прямо скажем, допущение явно «модернистское»..

Например, блаж. Феофилакт Болгарский трактовал эти слова апостола так: «желая сказать, чтобы римляне так служили Богу, как служили греху, предварительно замечает: *говорю по рассуждению человеческому*, т.е. предлагаю нечто низкое, недостойное предмета, соразмерное вашей немощи. Ибо надлежало показать несравненно большую меру служения Богу, нежели греху; но по немощи своей, говорит, представьте хотя бы равную меру .. Итак, в той же мере *представьте члены ваши в рабы праведности*, т.е. всякой добродетели, дабы проводить жизнь в целомудрии и святости, а не в прежней нечистоте»²⁴⁵⁵. Здесь мы видим иной подход: не похоть в разумных пределах, а неделание греха и преуспевание во всякой добродетели. Причем блаж. Феофилакт не считает это уделом только «героев веры», но – обязанностью всех верующих. Т.е. православные могли бы усмотреть в словах Лютера потворство греху. Немецкий реформатор, по-видимому, выражает известный пессимизм по поводу победы над грехом (возможно, это «кризис средневекового аскетизма»): не очень веря в успешное противостояние греху во время сильных искушений, он ограничивается тем, что человек может не грешить в состоянии душевного равновесия, т.к. - это в рамках человеческих возможностей. Но такое неделание греха, когда у тебя все хорошо и спокойно, в известной степени вероятно и для не христиан. Это же не значит, что апостол Павел обращается именно к таким людям, проповедуя нечто вроде современной «светской этики»? И причем тут «человеческие возможности»? В их рамках грех никогда не удастся победить, ибо он побеждаем только в рамках возможностей благодати Божьей, а эти возможности бесконечны.. Не забудем, что скоро Лютер найдет способ, как, не выходя за рамки «человеческих возможностей», раз и навсегда обеспечить людям спасение и победу над грехом, и при этом даровать им

полное душевное равновесие.. В этом случае люди смогут проявлять и похоть «в разумных пределах», и в то же время быть уверенными, что Бог их за это не накажет.. Этот уютное спасение в сочетании с «буржуазным реализмом» в вопросе о борьбе с грехом, надолго станет моральным идеалом для миллионов протестантов.. Действительно, реализм: мы не требуем ничего невозможного, никакого жесткого аскетизма, грех возможен, но в разумных границах. После изматывающих индульгенций, не дающих полной уверенности в спасении, такой подход в сочетании с полными гарантиями спасения, не мог не придти по душе многим поколениям.. Лютер вовремя пришел на помощь душам, разочарованным в католическом аскетизме, не способном доставить человеку освобождение от грехов..

Уже в ранних лютеранских догматиках Лютер и Меланхтон вводят понятие гражданской или мирской праведности. В вышеупомянутых замечаниях Лютера можно увидеть зачаток этой концепции. Он, по меньшей мере, сомневается, что можно достичь реальной, христианской святости и вскоре приходит к выводу, что тогда никому не миновать ада. На что же тогда надеяться? Разумеется, на милость Божью! И вот вам, учение об окончательном оправдании по вере. Но эта юридическая святость – на уровне теории, доктрины. На практическом же уровне лютеране допускают святость или праведность – гражданскую, на которую, по мнению Меланхтона, способен грешник и без благодати. Вспоминается, как в одном из рассказов Конан Дойла описывается некий мистер Скотт-Эклс: «На лестнице послышались размеренные шаги, и минутой позже в комнату вошел высокий, полный, седоусый и торжественно-благопристойный господин. Тяжелые черты его лица и важная осанка без слов рассказывали его биографию. Все – от гетр до золотых его очков – провозглашало, что перед вами консерватор, верный сын церкви, честный гражданин, здравомыслящий и в высшей степени приличный»²⁴⁵⁶. Именно таков и должен быть идеальный протестант, «гражданский святой» реформации. Правда, Шерлок Холмс находит, что не все в нем так уж безоблачно: «Я не вижу в этом человеке никакого обаяния. Он и умом не блещет; и едва ли можно думать о духовном сродстве между ним и человеком живого и тонкого латинского интеллекта .. Есть у него какое-нибудь выделяющее его качество? Я сказал бы, есть. Он воплощенная британская добропорядочность»²⁴⁵⁷. Вот именно, воплощенная добропорядочность, от одного присутствия которой рай превратился бы в скучнейшее место во вселенной.. Этой мирской праведности хватит, конечно, чтобы не попасть в тюрьму, не изменять жене, и кормить с руки животных в зоопарке, но та святость, которую требует от нас Евангелие, соотносится с этой, - как солнце – со слабым и бледным светом молодого месяца.. Таким образом, протестантизм предлагает вам вместо святого, - апостола, монаха или мученика, - консерватора и честного гражданина, уверенного, что у него есть место на небесах, и ждущего ланча в уютной комнате перед камином.. При чем тут смерть на кресте Бога, Который есть Любовь?

Кстати говоря, в заметках на седьмую главу Послания к Римлянам, Лютер противопоставляет необходимости дел Закона – любовь: «необходима любовь, которая стремится к Божьему, любовь, даваемая тому, кто просит в вере и во имя Иисуса. .. Таким образом, мы должны постоянно оставаться в вере и молиться о любви. Ибо, кто знает, из каких побуждений действует человек – может быть он движим в своей молитвенной жизни и добрых делах, которые совершает, страхом, или любовью к собственному удобству, хотя и в очень тонко замаскированной манере, ища покоя и награды, а не воли Божьей?»²⁴⁵⁸. Но в этом – христианский идеал: чтобы действовать только из любви к Богу, а не из каких-либо «земных» соображений. Если бы Лютер придерживался только этих слов, он был бы православным. Однако он на свойственном ему правовом языке говорит, что верой во Христа мы «удовлетворяем» требования Закона, а посему – праведны и свободны. Здесь всплывает идея «ненаказания» за грех. Впрочем, пока он еще готов утверждать, что христиане имеют Закон, хотя они и не под Законом. Впоследствии понятия «Закона» и «Евангелия» будут окончательно разделены и противопоставлены.. И в этом проявится как раз то стремление к собственному удобству, покою и гарантированной награде, которое молодой Лютер осуждал: «Евангелие», или оправдание по вере, даст Лютеру все это; все, кроме рая..

В заметках на девятую главу Лютер ясно показывает, что он – верный последователь августинизма, тем более, что принадлежит к ордену блаж. Августина. Комментируя Рим. 9, 5, он утверждает: «предопределение и определенность нашего избрания, но не праведность человеческой воли являются причиной нашего спасения. Ибо если люди, имевшие такие преимущества, как эти, не были спасены, а те, кто не имел таких преимуществ – были спасены, то совершенно ясно, что предызбрание, а не их праведность спасают их»²⁴⁵⁹. Понятно, что сама по себе праведность не может спасти ни одного человека – мнение, что человек спасается собственными «праведными» действиями справедливо осуждено Церковью как ересь пелагианства. Как известно, критикуя эту ересь, блаж. Августин впал в другую крайность, - стал считать, что в спасении человека участвует только воля Божья. В этом смысле Лютер – его верный ученик, хотя Августин нико-

гда бы не подумал о расколе Церкви.. Греческие отцы учили синергии, взаимодействию Божественной и человеческой воли, но Лютеру как поклоннику Августина трудно принять такую идею, и потому причиной спасения является *только* предопределение – очень скоро это отоляется в новые, оловянные догматы лютеранства, и, железобетонные – кальвинизма.. Впрочем, в этих заметках Лютер является не только учеником Августина. Комментируя слова из Рим. 9, 15 «Ибо Он говорит Моисею: кого миловать, помилую», Лютер пишет: «причина того, что Бог не является несправедливым, заключается в том факте, что Он пожелал так, и это угодно Ему извечно, и Он никому ничего не должен, ибо Его воля и Его Закон. Свободная воля, которая никому не подчиняется, не может быть несправедливой, поскольку в этом случае она не совершила ничего против Закона»²⁴⁶⁰. Это уже заимствования из «тонкого» схоласта Иоанна Дунса Скота. Ведь именно он утверждал, что нечто хорошо только потому, что Бог Своей волей желает, что это хорошо. Что Он волит – то и является Законом. Т.е. Дунс Скот отрицал, что нечто морально и праведно само по себе: причина святости чего бы то ни было только в абсолютной воле Бога. Такой волюнтаризм в понимании Бога не мог не придти по душе в эпоху реформации – и Лютеру, и Кальвину. Разве не здесь истоки «номинальной святости» протестанта в момент оправдания? Раз Бог считает тебя святым, то ты – святой, даже если сам по себе ты таковым не являешься. Как видим, протестантизм здесь вполне «традиционен» - пусть и в схоластическом смысле.

41. До сих пор мы анализировали «заметки на полях» Послания к Римлянам. Кроме этого, Лютер оставил еще комментарии к Посланию, где он высказывается более подробно. И высказывания эти порой не похожи на того Лютера, который известен всему миру. Вот пример: «Истинный христианин не должен иметь собственной славы и, кроме того, должен быть до такой степени лишен всего, что он мог бы называть своим собственным, чтобы и в славе и в бесчестии он мог всегда сохранять сознание того, что слава, ниспосланная на него, была дана не лично ему, но Христу, что в нем сияют праведность и дары Христа, и что павшее на него бесчестие – это бесчестие, навлеченное и на него, и на Христа. Однако, для обретения такого совершенства нам необходимо усиленное упражнение, не говоря уже об особом даре благодати. Даже если человек со всеми своими природными и духовными дарами кажется мудрым, праведным и благим в глазах людей, Бог не станет по этой причине считать его таковым – особенно, если человек сам думает, что он таков. Следовательно, мы должны в этом отношении поддерживать в себе такое смирение, как будто мы все еще не имеем абсолютно ничего своего .. Это Бог сделает, если бы мы были смиренными и не забежали вперед Бога, оправдывая себя самих и полагая, что мы что-то представляем собой»²⁴⁶¹. Многие из этой фразы смог бы сказать и «поздний» Лютер, но об обретении совершенства через «усиленное упражнение» - скорее всего, нет. Ведь в данном случае Лютер допускает сотрудничество человека с благодатью Божьей, что позже будет исключено реформационной доктриной. Да, он не верит, что человек может спастись своими силами; он понимает, что надеяться можно только на милость Божью, ибо лишь она оправдывает. Но при этом все же не отказывается от мысли о том, что хотя Бог и дает смирение, но без активного участия человека в этом смирении не будет. Слово «смирение» вообще нередко встречается в этих комментариях и противопоставляется гордости как матери всех заблуждений. Чуть позднее Лютер говорит даже так: «Чему еще учат Писания, если не смирению, в котором мы должны быть покорны не только Богу, но и всякому творению?»²⁴⁶². В другом месте, говоря о ловушках дьявола, он ссылается, как на пример смирения, на св. Антония Великого: «это ловушки, которые св. Антоний видел в миру, и в муках он сказал: «Кто может избежать всего этого?». И ему пришел ответ: «Только смирение»²⁴⁶³. Здесь еще весьма чувствуется средневековый аскет. В этом месте мы имеем дело с монахом Лютером, а не с революционером реформации, весьма далеким от смирения..

Конечно, в этот период Лютер еще остается католиком. Это видно хотя бы потому, что «каждый священник (prelatus) является наместником Христа, загадочным (мистическим, таинственным) вождем (caput) и таинственным Христом»²⁴⁶⁴. Пока мы не видим здесь возражений против власти этих «наместников». Лютера, по-видимому, даже не смущает само это наименование, означающее, что кто-то действует вместо Христа.. Православие никогда не считало кого-либо, - от иерея до патриарха, - наместниками Господа, полагая, что таких просто не может быть, ограничиваясь служением «по образу Христа».. Лютер же рисует идеал пастыря, каким он его себе видит: «каждый пастор в церкви, следуя примеру Апостола .. должен ясно видеть различие между собой и своим служением – т.е., между «образом Божиим» и «образом раба» (Фил. 2, 6-7), и, считая самого себя скромнейшим и непритязательнейшим из всех рабов, должен отправлять свое служение, используя страх и любовь одновременно. Он должен желать только то, что идет на пользу его пастве, так, чтобы зная, что все служение существует для блага его паствы, он, скорее, готов был бы отказаться от своего служения, заметив, что благополучие его подопечных не достигается его стараниями»²⁴⁶⁵. Увы, но

католическая церковь действительно часто не различала «образ Божий» и «образ раба», уповая на страх чаще, чем на любовь. В итоге это привело к восстанию в ее собственных рядах, и Главный Наместник Христа отлучил Лютера от церкви. Конечно, и в православии случались примеры излишней «властности» иерархии, но католики явно перегнули палку в этом направлении, и в теории, и на практике..

Комментируя фразу из Рим. 1, 17 «В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет», Лютер дает следующее толкование: «Николай Лирский предлагает понимать это следующим образом: «От веры необразованной (несформированной) – к вере образованной (сформированной). Однако это едва ли можно принять .. ни один праведный не жив «необразованной верой» .. Можно было бы еще допустить, что он понимает под необразованной верой веру начинающего (только что пришедшего к вере человека), а под верой «образованной» - веру человека, достигшего совершенства в этой области. Однако «необразованная вера» - это вовсе не вера, а, скорее, мишень для веры .. Я не думаю, что человек может веровать какой-то «необразованной верой»»²⁴⁶⁶. Чуть ниже Лютер упоминает, что человек может возрастать в вере, она может становится более ясной или приходить в упадок. Это, прямо скажем, не назовешь отчетливо протестантской доктриной. Ведь в иные времена и сам Лютер, и богословы его церкви в один голос будут утверждать, что достаточно даже малейшей «искорки веры», - и человек получит окончательное спасение. Лютер времен этих комментариев (1516) в это пока не верит – «необразованная вера» для него не вера и спасения она не дает. Напротив, Мартин Хемниц в конце 16 века будет критиковать католиков за учение о «сформированной вере», которая, дескать, и дает спасение: Хемниц, как уже зрелый лютеранин, «справедливо» увидит здесь учение о спасении по делам, а не по одной только вере. Настоящий лютеранин той эпохи был обязан отвести любые предположения о том, что вера должна быть как-то «укреплена» делами, сделанными с помощью благодати, чтобы человек обрел спасение. Нет, самой малейшей веры уже достаточно – все остальное сделает за вас Бог. Но здесь Лютер сам еще не везде является «зрелым лютеранином», и потому «необразованная вера» для него – мишень. Затем такой мишенью станет как раз зрелая, «сформированная» вера, в которой увидят «заслуги» и прочие «папистские извращения»..

Но и в этот ранний период Лютер уже является Лютером. В комментарии на Рим. 1, 24 «предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела», он объясняет смысл этого «предания»: «Это «предание» является не только «позволением», но «поручением» и указанием Божьим .. Господь велит дьяволу и плоти искушать и сокрушать человека, заслуживающего этого в глазах Господа по причине беззаконий. Если бы кто-то возразил, что Бог запрещает зло и потому никого не предает в руки зла, то есть, что Он не воздвигает зла .. и никогда не заповедал, чтобы подобное происходило, то ответ на это будет таков: действительно, Бог совершает благое, однако, когда Он сурово наказывает, Он еще сильнее ожесточает и восстанавливает злобных грешников против Своих заповедей – чтобы наказать их еще более сурово. Для согласования между собой этих двух утверждений можно сказать, что «предание» (отказ) со стороны человека, который был «предан» (отдан) является позволением, ибо Бог лишает его своей поддержки и помощи и покидает его. После этого дьявол .. получает, или думает, что он получил от Бога полномочия и указание действовать. В таком смысле это является «повелением» Божьим. Конечно, неверно было бы обвинять Бога в том, что Он велит человеку совершать зло. Однако, он покидает беззаконного человека, в результате чего тот не может более противостоять дьяволу, который для этой цели, со своей стороны, имеет повеление Божье и опирается на волеизъявление Божье .. такова воля Божья, чтобы человек был одолеваем грехом. Но это также является проявлением Его доброй воли, ибо Он заповедует, чтобы человек был одолеваем именно тем, что Бог ненавидит более всего. Он делает его рабом того, что, с Его позиции, оказывается наиболее сурово наказуемым .. Отсюда не следует, что Бог желает греха, хотя Он повелевает, чтобы так произошло – но отсюда, напротив, следует, что Он не желает греха вовсе, и что Он ненавидит его. Ибо Он повелевает, чтобы это произошло для того, чтобы подвергнуть человека тому, что Он ненавидит более всего – так, чтобы человек мог осознать, сколь велик и страшен гнев Божий .. Таким образом, Бог желает, чтобы грех совершался не ради самого греха, но ради наказания и возмездия .. желание таких вещей – это исключительное право одного лишь Бога. Он не вынужден не желать того, чтобы существовал грех, хотя по природе Он не может ни желать его, ни любить его, но Он может желать его и любить его не как грех, но как наказание. Так отец ненавидит грязь и пятна на своем сыне, однако, когда его сын наносит ему серьезную обиду, он выбирает грязь – не для того, чтобы угодить себе, но чтобы открыто осудить и лишить тем самым благорасположения своего сына. Таким образом, все утверждающие, что Бог любит зло и желает его, слишком упрощают дело. Однако еще более глупо поступают отрицающие, что Бог желает зла для того, чтобы никто не мог заставить их признать, будто Он грешит ./ Следующее утверждение верно: Бог желает зла или грехов .. Но люди говорят с удивлением: «Все Писание показывает, что Бог не желает зла, и что Он ненавидит творящих зло.

Здесь есть противоречие» (Петр Ломбард.). Ответ на это таков: то, что Бог желает зла, должно пониматься двояко (то есть – что невозможно для Бога, чтобы зло исходило от Его собственной воли таким же образом, как желает зла человек). Он хочет зла иным образом. Оно остается вне Его и совершается Его творением – будь то человек или сатана .. Если бы Бог не желал, чтобы это происходило, то этого бы не было. И наоборот, Он не желает добра, потому что, в то время как Он желает, чтобы все мы были подчинены Его законам, все же Он не желает, чтобы все исполняли их. Следовательно, все последующие заявления истинны: «Бог желает зла» и «Бог желает добра».. Но на это открыто возражают, что вина предполагает наличие свободной воли. Такое возражение ничего не значит для серьезной, глубокой теологии .. Он дарует милость только тому, кому Он желает ее даровать и дает ее не всем, но сохраняет для Себя избранных среди них»²⁴⁶⁷.

В этой пространной цитате ясно просматривается многое из будущей лютеранской классики, а последняя фраза очень напоминает протестантское учение о предопределении. Поначалу может показаться, что все не так уж мрачно: все-таки Лютер говорит о том, что человек отказывается выполнять волю Бога, затем Бог покидает его, и это является «позволением» дьяволу действовать, т.е. только в этом смысле Бог «повелевает» дьяволу совершать зло. Это еще можно было бы попытаться как-то согласовать с традиционной точкой зрения. Правда, православие делает больший акцент на том, что грешник собственными усилиями покидает Бога и, не желая жить по Его воле, оказывается предоставленным самому себе – в этом и состоит наказание Божие. Выражения «Бог лишил человека Своей помощи», или «Бог оставил его» нужно понимать адекватно. Это же не значит, что Бог перестал любить грешников (а мы все таковы), или перестал желать им спасения. Это означает, что они отвергли Его милосердие, и не желают даже слышать о нем. В этом случае Бог не навязывает Свою любовь этим падшим, скорбя об их падении, – это мы и называем богооставленностью. Это, разумеется, не значит, что Бог в этих событиях является пассивным, и лишь грешник активно удаляется от Него: нет, Бог активно желает помочь грешнику, сохраняя при этом его свободу. Но у Лютера другая логика: в самом начале он уже обмолвился о том, что «предание» нечистоте является не только «позволением», но и «поручением», т.е. этим предполагается активная роль Бога в таком «предании». Даже если Бог здесь только позволяет человеку впасть в грех, то цель – исключительно в наказании, и в наказании суровом. Получается, что у Бога явные мстительные намерения: Он якобы ждет, чтобы человек согрешил как можно больше, чтобы потом наказать его как можно суровее. Бог в этом случае даже не пытается вразумить грешника или исправить его: наказание у Лютера носит исключительно характер мщения и обличения.

Оговорки Лютера, что Бог не любит грех как таковой, но Он любит его как наказание, не спасают ситуацию. Выходит, что Бог любит сурово наказывать и мстить. А мы-то думали, что Он любит спасать.. Однако у немецкого реформатора для Бога важно проявить Свой гнев, причем как можно более интенсивно. Аналогия с отцом и сыном, приводимая Лютером, также ничего не меняет. Да, у сына есть грязь и пятна, он нанес обиду отцу, но – разве можно сказать, что Бог «обиделся» и решил отомстить?! Это делало бы нашего Господа каким-то страстным и разгневанным существом, которому доставляет удовольствие наказывать и мучить грешников. Поэтому отец позволяет сыну утонуть в грязи, чтобы как можно жестче его осудить. Сторонний наблюдатель подумал бы в такой ситуации, что у отца какие-то садистские наклонности.. Слова типа «Бог желает зла не ради самого зла, но ради наказания» обескураживают, – т.е. Бог не просто позволяет злу произойти в рамках свободы сотворенных Им существ, но Он еще желает, чтобы это зло произошло, а то Он не сможет с нужной суровостью наказать грешников? Для Лютера, конечно, демонстрация Богом Своего гнева – это проявление Его славы. Для православного сознания тут есть, чему ужаснуться: некто жаждет как можно сильнее наказать грешников, чтобы все знали, какой он мстительный, и потому он желает, чтобы они грешили еще больше.. Быть может, я преувеличиваю, но ведь Лютер настаивает, что Бог желает зла. Да, здесь еще нет прямого детерминизма в мусульманском стиле: все же Лютер говорит, что зло остается вне Бога и совершается Его творением. Однако, пусть даже Бог Сам по Себе не желает зла, но у Лютера однозначно сказано, что Бог желает, чтобы Его творения совершали зло с тем, чтобы Он мог их жестко обличить и наказать. Вряд ли это намного лучше прямого желания зла.. То, что это не просто позволение, доказывают следующие слова: «как Он мог бы позволить это, если бы Он этого не пожелал?»²⁴⁶⁸.

Т.е. сначала желание Бога, а затем – Его позволение. Поэтому-то немецкий автор убежден, что если бы Бог не желал этого, то этого бы не происходило – имеется в виду зло и грех. Тут же мелькают возражения против свободы воли сотворенных существ.. Ужас абсолютного предопределения восходит к своему зениту.. Конечно, православие смотрит на это совершенно иначе: Бог позволяет происходить тому, что Он не желает никоим образом. Бог ни в каком возможном смысле не может желать зла, – тогда это не Бог Библии и Церкви. Бог не есть насилие, Он – Любовь, которая желает, чтобы все спаслись, и никогда не впадали в пре-

грешения.. Однако у Лютера Бог постепенно превращается в волевой Абсолют, Который передвигает сотворенные существа как фигуры на шахматной доске. Пусть здесь еще нет последовательного детерминизма, но уже скоро, через десять лет, Лютер в работе «О рабстве воли» даст полный выход этим тенденциям. Даже в этих комментариях мы видим, что у Бога есть «воля», желающая добра, и «вторая воля», которая может желать зла. Здесь заключен весь будущий протестантизм, словно игла Кассея в яйце.. Лютер и Кальвин потом на все лады будут повторять, что Бог «официально» желает добра, но «неофициально» желает зла и даже всемерно способствует тому, чтобы это зло творилось. Кальвин четко сформулирует этот парадокс в виде «двойного предопределения». Так нашла свое логическое завершение тенденция противопоставлять гнев Бога и Его любовь, распространенная в западном богословии, - здесь она привела к сосуществованию в одном Боге двух «богов», - «светлого» и «темного». Но мы знаем только одного Бога – Распявшегося за нас и Воскресшего..

42. К сожалению, количество высказываний Лютера, в которых он говорит о Боге с позиций «раздвоения», не так уж мало. В проповеди на 2-ю главу книги Исхода, немецкий реформатор изрекает: «Он всякого заглывает и ему это так нравится – в гневе и в ревности пожирать злодеев. Стоит такому объявиться, как он уж его не упустит.. Так мы постигаем Бога как огонь посядающий в ревности Его. Ибо Он есть огонь посядающий, огонь пожирающий. – И коли грешить станешь, то тебя он пожрет. – Ибо Бог есть огонь, который посядает и яростно пожирает, и убивает он подобно тому огню, что сожрал дом, оставив лишь прах и пепел»²⁴⁶⁹. В других проповедях это воспевание «страшного бога» выражено еще отчетливее: «Каким же ужасом должна исполняться природа перед лицом такого божественного величия. – Он страшнее и ужаснее, чем дьявол, ибо он поступает и обращается с нами насильно, терзает и мучит нас нещадно. – В величии своем он есть огонь посядающий. – Ибо этого не дано ни единому земному человеку: ведь если он верно мыслит о Боге, то сердце у него во плоти сжимается от страха и рвется наружу. Да, пока он слышит Бога, человек полон страха и трепета»²⁴⁷⁰. Такие слова возмущают и сердце, и разум: не Бог, а именно эти высказывания о Нем. Когда читаешь *это*, становится непонятным только одно: как *такого* «бога» можно любить? Действительно ли это тот Бог, о Котором мы знаем из Нового Завета? Можно ли возлюбить всем сердцем и всей душой Бога, Который «ужаснее, чем дьявол»? И мог ли этот «ужас» распяться за нас на Кресте? Немецкий религиовед Рудольф Отто пытается объяснить такие «зигзаги» у Лютера тем, что он, дескать, был крестьянским сыном, и здесь у него кипят элементарные изначальные чувства, свойственные его сословию²⁴⁷¹. Объяснение почти марксистское: оказывается, все дело в принадлежности к эксплуатируемому социальному слою, - отсюда и «страшное» ощущение Бога. Это предположение, однако, легко отвергается. Ведь у Кальвина ощущение «божественной ярости» было не меньше, чем у Лютера, хотя он происходил из зажиточной буржуазной семьи, т.е. вовсе не был крестьянским сыном. И потом, все лидеры реформации в той или иной степени предлагали доктрину «раздвоенного Бога», в которой Ему приписывали совершение зла, - они, что, все были детьми рабочих и крестьян? Думается, значительно ближе к истине С.С. Аверинцев, когда он констатирует, что для «католической теологии Бог и человек суть прежде всего субъекты воли, для православия – объекты онтологических процессов .. в этом отношении как для католицизма, так и для протестантизма конститутивно важна теория предопределения»²⁴⁷². В этом и состоит «нерв проблемы»: понятие о Боге, понимаемом в первую очередь как Воля, неизбежно должно было эволюционировать к воле «темной», когда в эпоху реформации обнажился кризис схоластического «фазума», соборного разума католической церкви. До этого «темная сторона» Воли была еще под контролем схоластического рационализма, но затем она высвободилась из-под его влияния, - и начался.. Лютер.. В нем можно четко проследить движение от поздней схоластики (номиналистической), где волюнтаризм в понимании Бога слишком явен, но все же остается «католическим», до собственно «реформационных» тенденций, вплоть до «перлов» труда «О рабстве воли».

Поскольку христианский Запад видит христианскую драму в борьбе двух воль, он должен непременно колебаться между автономией человеческой воли и полным диктатом воли божественной – уже в древней Церкви эта дилемма была ясно выражена пелагианством и учением блаж. Августина. Католичество попеременно склонялось то к одному, то к другому, хотя учение об индульгенциях явственно приближалось к пелагианской доктрине. С возникновением протестантизма реформаторами был однозначно выбран путь к предопределению под знаменами блаж. Августина. Сегодня пелагианство представлено, скорее, безбожием, вызванным, в том числе, жесткостью и жестокостью доктрины предопределения. Однако западное сознание, к сожалению, так и не осознало, что выбор между полной человеческой самостоятельностью и тотальным божественным произволом – выбор ложный, выбор между одним тупиком и другим. От «рабства воли» идет широкая дорога к «воле к рабству». Конечно, Лютер не чувствовал этого и продолжал сотрясать мир своими высказываниями: «Я с ним не раз сражался в страхе смертном. Бедные и жалкие мы люди, все о

том болтаем, а верой своей обетованных лучей божественного света не касаемся .. Разве не знаем мы, что он обитает в недостижимом для нас свете? И все же идем туда, решаемся туда пойти!.. Что ж тут чудесного, если в поисках Его величия оно нас превосходит и сотрясает. Конечно, нам следует учить о неисповедимой и непостижимой божественной воле. Пытаться же ее постичь весьма опасно, и этим мы сами себя хватаем за горло»²⁴⁷³.

Это можно было бы счесть обычным «искушением», которое может быть свойственно чуть ли не любому религиозному опыту. Отто сравнивает эти переживания с библейским Иовом. Едва ли это так: в опыте Иова нет ничего от доктринальных ощущений «раздвоенности Бога», от чувств протестанта, разрывающегося между «светлым богом» реформации и «темным богом» католичества; «светлым богом» традиционной доктрины и «темным богом» предопределения, изобретающего вместо катафатического и рационального богословия схоластики апофатический антирационализм и волюнтаризм. Да, воля Божья непостижима и всем нам приходится испытывать опыт борьбы с Господом, поскольку все мы – грешники. Но божественная воля у Лютера такова в своей пугающей и аморальной темноте, что слова о «хватании за горло» можно понять и в прямом смысле. Недаром немецкий религиовед констатирует: «Борьба с .. сатаной, часто повторяющиеся катастрофические и меланхолические состояния, непрестанные дебаты по поводу благодати (доводившие его зачастую чуть ли не до душевной болезни) - повсюду мы находим возбужденное переживание глубоко иррационального трансцендентного объекта, который иной раз даже трудно назвать «Богом». Именно он предстает как темный фон живой веры у Лютера .. только с учетом этого фона можно понять его высокую оценку «слова» и то, что он чуть ли не судорожно хватается за Писание, за «открытого» в слове Бога, равно как и то, что он постоянно предупреждает против попыток проникнуть в эту страшную тьму»²⁴⁷⁴. Болезненные симптомы тут явно не от Бога – что это за «благодать», которая доводит чуть ли не до душевного заболевания?! Понятно, впрочем, что речь идет о «темном боге», которого, как нас только что предупредили, даже Богом трудно назвать.. Кризис католичества, осознаваемый Лютером, невозможность обрести спасение в доктринах римской церкви, приводят его к ощущению «темноты» Бога, когда кажется, что все рушится, все попадают в ад, и, видимо, - вот она, Его воля?! «Темный бог» уже захватил церковь и от отчаяния Лютер естественно ухватился за единственную, оставшуюся для западного христианина соломинку – текст Писания. Ему казалось, что только на его страницах жив еще «светлый бог», который может спасти.. И этот переход от католического ада «темного бога» к протестантскому раю Бога оправдания, не мог не переживаться в свете самого безудержного и опьяняющего ликования. Отто верно подметил «дионисийское блаженство» подобных переживаний: «Христиане – блаженный народ, они могут радоваться всем сердцем, хвалиться и кичиться, танцевать и подпрыгивать. То, что мы упорно гордимся нашим Богом и радуемся, нравится Господу и смягчает наши сердца. Ведь этот дар не может не возжечь в нашем сердце такие огонь и свет, что нам и следует не переставая танцевать и прыгать»²⁴⁷⁵.

Освобождение из ужасных объятий католического «бога гнева» и спасительное бегство к протестантскому «богу любви» не может вызвать иных эмоций. Тут ПСИХОЛОГИЯ. И не надо ссылаться на пророка Давида, скакавшего перед ковчегом. Слова Лютера скорее вызывают в памяти образ прыгающих и танцующих пятидесятников, «гордящихся Богом». Такая раздвоенность Бога наблюдается в лютеранстве и после Лютера. В этой связи часто обращают внимание на Якоба Беме, хотя он был и «окультизм» лютеранином. Беме, сапожник и философ-мистик, писал: «в Божественной силе сокрыто терпкое качество .. это особый вид или источник гнева в Божественном.. в небесной славе это качество не так мятежно, ибо оно не восстает само, и не воспаляет себя само; но царь Люцифер своим восстанием и гордынею воспламенил это качество в своем царстве .. отчего и в сотворении мира сего звезды и стихии, а равно и все твари дрожат и горят»²⁴⁷⁶. Пламя Люцифера здесь, по сути, пламя гнева Божьего. Получается, что сатана происходит из гнева Божьего и в своей злости чуть ли не актуализирует то, что потенциально содержится в божественном.. Звучит чудовищно, но это только продолжает Лютера с его жестким противопоставлением Бога-Любви и Бога гнева.. Опять-таки, прав Отто, обращающий внимание на то, что у Беме божественная воля понимается независимо от понятий нравственного величия или справедливости: все утопает в неопределенности. Кстати сказать, сама идея немецкого ученого о «нуминозном» как «иррациональном божественном без этического» - это типично лютеранская идея, если, конечно, оставаться в рамках христианства..

Два лика Бога в протестантизме превращаются в божественную и сатанинскую ипостаси Божества: поэтому Лютер так радуется обретению спасения, - это освобождение от сатанинской ипостаси и прилепление к божественной. Он жаждет танцевать в этом свете, потому что обрел в нем окончательное избавление и ему не хочется думать, что свет бывает не только от Бога.. Он не видит, что этот свет еще горше прежней тьмы.. Но разве может быть иначе, если Лютер постоянно учил божественному хаосу, который не подчиня-

ется никаким законам, сокрушая их, - совсем как наш реформатор? Поэтому лютеранин Отто логично заключает: «Чтобы обозначить и удержать моменты иррационального в идее божества, теология часто прибегала к таким паллиативам, как отвратительное учение об абсолютном произволе божественной воли, делая тем самым из Бога какого-то «капризного деспота». Подобные доктрины особенно сильно дают о себе знать в исламском богословии .. Но нечто подобное обнаруживается и у Лютера»²⁴⁷⁷. Безусловно, учение об абсолютном предопределении отвратительно, но победило оно в протестантизме потому, что Лютер отказался от Бога Церкви, от Бога, данного соборному разуму и сердцу Тела Христова; в результате вместо мистики общения с Христом получилось страшное и ужасное переживание иррационального и неэтичного «Бога», и нет ничего удивительного в том, что «нуминозное» у Лютера обнаружило черты сходства с религией, в которой Христос Церкви был изначально и бесповоротно отвергнут, и которая сразу же, начиная со своего пророка, ушла от Бога Любви и обратилась к Богу воли, творящему как добро, так и зло: от «Рабства воли» до «Арабства воли» - один шаг..

43. Странствуя по страницам Послания к Римлянам, Лютер касается и темы страданий верующих: «покуда мы творим хорошие дела и не встречаем в результате этого противостояния, ненависти, проблем или ущерба, до тех пор мы имеем все основания беспокоиться, что наши дела не угодны Богу, ибо искушения и терпение не имели места, и Бог пока еще не одобрил всего этого, потому что пока еще не испытал .. Жалующиеся и проявляющие нетерпение при страданиях из-за совершения добрых дел, показывают, что их добрые дела исходят не от Бога, но совершаются на основании человеческой праведности – той праведности, в которой человек совершает благое ради себя самого, ища признания и славы за это, избегая и не желая подвергаться нападкам .. очевидно, что он не совершает эти благие деяния из любви и смирения, ради Бога, но делает это ради собственной репутации, из тайного тщеславия и самолюбия»²⁴⁷⁸. В этих словах нельзя не ощутить дыхание средневековой эпохи, когда христианская идея воспринималась слишком серьезно, и поэтому не допускала чересчур «теплохладного» отношения. Если бы современные протестанты (да и не только они) помнили эти слова вождя реформации. Но, увы, - они, что мы видели на примере лютеранского диакона Лауги и многих других, пытаются представить христианство как религию без страданий и мучений. И здесь они вступают в противоречие не только с православием, но и с мыслью самого основателя протестантизма. Он, как видим, разделяет традиционную церковную точку зрения на страдания: истинно верующий всегда встречает испытания на своем пути, и испытания тяжелейшие, как показала жизнь нашего Господа.. Поэтому страдания Православной Церкви только подтверждают ее ортодоксальность.. Западный же христианин в массе своей сегодня вообще не готов хоть сколько-нибудь пострадать: он тут же устроит демонстрацию, чтобы ему повысили зарплату на 5%, а то прежняя зарплата для него невыносима, мучительна.. Многочисленные протестантские миссионеры устроили бы грандиозный скандал в отеле, где условия были бы недостаточно комфортными для них. А это означает, что они обличаемы из сердца реформации: Лютер полагал, что люди, неспособные переносить страдания, делают хорошие дела из тщеславия и гордыни.. Этот дух он гневно порицал в католической концепции заслуг, и ему казалось, что он нашел выход из лабиринта. Однако доктрина оправдания привела к тому, что человек может уже не нести свой крест: за него это сделал Христос. Тогда и терпеливое перенесение страданий становится излишним. Так и произойдет в протестантизме со временем. А пока молодой Лютер учит испытания на пути истинной веры..

И еще он не устает учить смирению: «Бог в Своих словах не может быть мудрым, праведным, истинным, сильным, благим, покуда мы не уверуем в Него и не покоримся Ему, исповедуя, что мы безумны, неправедны, лживы, немощны, порочны. Таким образом, мы нуждаемся в смирении и вере. То, что провозглашается и утверждается этими словами, всецело направлено на то, чтобы внутренне мы стали «ничем», чтобы мы унижились и лишили себя всего, чтобы мы смирились и сказали вместе с пророком: «Тебе, Тебе единому согрешил я...», так что Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем» .. Ибо все творение учит .. что никто не свободен, кроме пленника, что никто не богат, кроме нищего, что никто не силен, кроме немощного, что никто не возвышен, кроме смиренного человека, ничто не наполнено, кроме опустошенного и ничто не воздвигнуто, кроме повергнутого»²⁴⁷⁹. Это воистину замечательные слова! Здесь нечего возражать, кроме того, что им нужно следовать всегда, во все моменты христианской жизни, - ибо мы вплоть до смерти пленники греха, мы нищи, немощны и пусты и должны искать смирения в Иисусе. К великому несчастью Лютер вскоре создаст богословскую доктрину, которая, вместо того, чтобы сражаться с грехом всю жизнь, «разрубит узел», - и человек уже не будет нуждаться в смирении.. Конечно, Лютер до конца жизни чувствовал себя «нищим»; с другой стороны, он изыскал способ, как одновременно с этим чувствовать себя святым и праведным, уже не «ничем», но «всем».

И в этих комментариях мы уже видим знамения этой будущей протестантской доктрины, о которой сам автор сказал так: *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – учение, с которым Церковь стоит и падает. Лютеру, естественно, казалось, что оправдание по вере – это столп и утверждение истины, однако этот столп оказался очень непрочным, как дом на песке.. В разбираемом труде еще нет этой доктрины во всех деталях, но, тем не менее: «когда Он оправдывает нечестивых и изливает Свою благодать на них .. Он считает верующих в это людей праведными. Следовательно, это называется праведностью по вере и праведностью Божьей»²⁴⁸⁰. Далее Лютер неоднократно повторяет эту мысль. Центральное и роковое слово здесь – «считает». Т.е. в оправдании по вере люди *считаются* праведными, а не *становятся* таковыми. Именно в данном месте можно видеть исток теории юридического оправдания и номинальной святости. Справедливости ради нужно заметить, что в других фрагментах этого комментария Лютер утверждает, что Бог «делает» людей праведными. Правда, не очень ясно, насколько в этом участвует сам человек. Однако дальнейшее развитие взглядов немецкого реформатора показало, что «считает» – это и есть «делает», т.е. оправдывает, не наказывает, но и не освящает. Довольно и такой «словесной» святости, без реального изменения и восстановления человеческой сущности.. По этому поводу французский неомист Э. Жильсон заметил, что «ни евреи, ни греки, ни римляне, которым проповедовалось Евангелие, не считали, что эта проповедь означает отрицание природы, пусть и падшей, или свободной воли человека. В первые века церкви быть христианином означало .. принципиально держаться на расстоянии, как от Мани, отрицавшего глубинную доброкачественность природы, так и от Пелагия, отрицавшего необходимость благодати, чтобы восстановить доброкачественность поруганной природы.. Нужно было дойти до Лютера, чтобы встретить такое сочинение, как «О рабстве воли». Только с реформацией впервые появилась идея о благодати, спасающей человека, не меняя его, идея праведности, искупающей испорченную природу, не восстанавливая ее»²⁴⁸¹.

Но мы исследуем работу, в которой Лютер «еще не дошел до Лютера», до своего собственного апокалипсиса, и потому он говорит: «все мы готовы сказать: «Я самый порочный грешник». Но редко (если такое вообще случается), когда человек хочет быть грешником. Ибо что значит «быть грешником», если не «быть достойным всяческого наказания и неприятностей»? И исповедовать своими устами, что вы являетесь таким человеком, но при этом не желать вести себя так, как подобает грешнику – это лицемерие, т.е. ложь. Ибо это праведному человеку приличествует иметь мир, славу, честь и все благое. Таким образом, если вы отрицаете, что вы праведны, вы также должны отвергать и это благое. И если вы исповедуете, что являетесь грешником, то должны принимать наказания, раны и позор, как нечто, по праву вам причитающееся»²⁴⁸². И снова молодой монах впадает здесь в противоречие с будущим протестантизмом, ибо «оправданные грешники» реформации очень скоро начнут учить, что настоящий верующий должен наслаждаться миром, славой и богатством. Разве может современный пятидесятник всерьез назвать себя грешником, и при этом считать, что он должен проходить через испытания и страдания в этой жизни? Да вы что: это навсегда отлучит его от прыгающего и веселящего духа «теологии процветания»! Лютер слишком далек от этого духа: реформация покамест не наступила даже в его сердце. В связи с этим, он считает нужным оговориться: «все, что мы сказали здесь, должно быть правильно понято, а именно – что праведные, благие и святые дела не должны считаться чем-то неодобряемым или пренебрегаемым, но все сказанное относится только к значению, которое мы придаем добрым делам – то есть, мы не должны уповать на них, или ценить их, или так почитать их, будто благодаря им мы становимся достаточно праведными перед Богом. Ибо только такое суетное мышление и такая ложная самооценка должны быть изгнаны прочь этими словами. В остальных отношениях добрые дела должны совершаться с величайшей серьезностью, потому что они являются как бы подготовкой, проходя через которую, мы можем, в конце концов, обрести способность принятия праведности Божьей. Не то, чтобы они праведны, но они могут стремиться к праведности»²⁴⁸³.

Это размышление кажется весьма близким православному взгляду на проблему спасения: представляется, что Лютер в какой-то степени учит здесь «синергии», сотрудничеству Бога и человека в процессе искупления. Католик бы не согласился с тем, что на дела совсем уж не надо уповать и чтить их: теория заслуг несовместима с этой мыслью. Однако православный сочтет это суждение весьма здравым: на дела действительно нельзя уповать – уповают на одного лишь Бога; однако дела – средство обретения благодати. К сожалению, Лютер не входит здесь в детали: как именно человек с помощью дел стяжает благодать? Обращает на себя внимание следующая фраза: «Путь Господа – это праведность Божья, которую один лишь Господь, когда Он присутствует, воздвигает и совершает в нас после них (дел)»²⁴⁸⁴. Это можно прочесть в том смысле, что уже после совершения дел Господь «вливает» благодать, но не во время их совершения. Не исключены разные трактовки: например, пелагианская – сначала человек совершает дела, а затем ему даруют

благодать; или, напротив, «пассивная» - при сообщении благодати действует только один Бог, но не человек. Впоследствии Лютер выберет именно «пассивный» вариант.

Но здесь мы наблюдаем только переход от католического к протестантскому духу, во время которого Лютер все еще вполне традиционен и церковен. Вот пример (комментарий на Рим. 3, 10): «праведный человек, которого ищет апостол, встречается крайне редко. Это так, потому что мы очень редко анализируем самих себя с достаточной глубиной, чтобы признать эту слабость нашей воли или, скорее, эту болезнь. И потому мы редко смиряем себя, редко ищем благодати Божьей правильным путем .. Ибо эта болезнь является столь тонко сокрытой, что даже очень духовные люди не могут справиться с ней. Таким образом, те, кто истину праведны, не только воздыхают и молят о благодати Божьей, потому что они видят за собой порочные наклонности .. и также, поскольку они видят, что никогда не смогут полностью понять – как глубоко коренится порочность их воли и как широко она простирается, они верят в то, что всегда остаются грешниками, и что глубина их порочности бесконечна. Потому они смиряют себя, потому они молят, потому они взывают, покуда, наконец, они не очистятся совершенно – что происходит во время смерти»²⁴⁸⁵. Разумеется, тут нельзя не узнать мир ощущений монаха. Отсюда и постоянные жалобы на недостаточную глубину познания собственного греха, на недостаточность смирения; ссылки на непрестанные молитвы и воздыхания в надежде обрести подлинное смирение – но не раньше, чем на смертном одре. Все это, скорее, напоминает отцов Добротолюбия, но никак не будущего вождя церковного раскола. Постоянные призывы смирять себя в надежде избавиться от греха только в смерти могут быть поняты в православии и католичестве, но отнюдь не наследниками реформатора. В призывах все время смиряться и анализировать глубину собственной греховности, они наверняка бы сегодня усмотрели стремление заслужить спасение делами, аскетизм и другие, стол же ненавистные для протестанта вещи..

44. Утверждая, что Закон и его дела не приводят к оправданию, Лютер использует следующее сравнение: «Если бы какой-то мирянин отправлял все внешние функции священника: мессу, конфирмацию, отпущение грехов, таинства, освящение алтарей и церквей, облачений священнослужителей, сосудов и т.д., то это, конечно, во всех отношениях выглядело бы так же, как это делает истинный священник .. Однако, так как это мирянин не был призван, посвящен в духовный сан и освящен, то он не совершает абсолютно ничего и лишь «играет в церковь», вводя в заблуждение себя самого и своих последователей. Таким же образом обстоят дела с праведными, благими и святыми делами, совершаемыми без оправдания или до него»²⁴⁸⁶. Здесь, опять же, мы видим скорее высказывание католика, а не протестанта. Лютер четко разделяет рукоположенных священников и мирян, не уча всеобщему священству; католические таинства перечисляются без какой-либо критики «папистских извращений». Какой-нибудь лютеранин конца 16 века, прочитав этот отрывок, наверняка прошелся бы по этому стороннику ватиканского «антихриста». Но еще любопытнее то, что в этом фрагменте Лютер, по сути, предсказывает собственную судьбу. По иронии истории именно протестанты стали исполнять священнические обязанности, не имея на то законного рукоположения, и даже отрицая, что через возложение рук сообщается какая-то особая благодать; да, все это могло выглядеть так же, как и в церкви, но церковью не было, а было только «игрой в церковь». Получилось, что именно Лютер этим ввел в заблуждение «себя самого и своих последователей». Но раз эти люди не были освящены, - следуя Лютеру раннему, - они и все их благие дела не ведут к спасению, поскольку совершаются без благодати. Здесь опять вспоминается понятие «мирской праведности», введенное лютеранами. Эта «праведность без благодати», «гражданская святость» оказались единственно возможными для протестантов, отвергнувших благодать Христа в Его Церкви.

Между тем, Лютер придерживается вполне традиционной мысли, что дела без благодати не спасают. Он даже готов сказать следующее: «когда св. Иаков и Апостол Павел говорят, что человек оправдывается делами, они выступают против заблуждений тех, кто думает, что веры достаточно и без дел, хотя Апостол говорит не о том, что вера оправдывает без ее собственных дел .. но о том, что она оправдывает без дел Закона. Таким образом, оправдание требует не дел Закона, но живой веры, порождающей свои собственные дела .. Требуется ли для оправдания что-то другое, кроме веры во Христа с ее добрыми делами?»²⁴⁸⁷. После этих слов правоверный лютеранин, наверно, должен упасть в обморок, узнав, что они принадлежат основателю его церкви, т.к. здесь Лютер признает все то, что уже через несколько лет будет категорически осуждать. Иаков и Павел у него оказываются по одну сторону баррикад, а по другую – «заблуждения тех, кто думает, что веры достаточно и без дел», т.е. заблуждения будущего Лютера! Позднее Лютер вообще отвергнет послание Иакова по причине отрицания в нем оправдания только по вере.. Но в цитированных словах Лютер, безусловно, верит в оправдание по вере и вытекающим из нее делам, - учение, которое вполне можно совместить с православным.

Лютер даже специально останавливается на том, что нужно различать дела Закона, и дела, которые представляют собой подготовку к обретению праведности. Дела Закона нисколько не способствуют оправданию, а дела веры – да, но при условии первенства благодати, а не сами по себе. Таким образом, Лютер допускает пока что мысль о сотрудничестве человека с Богом в своем спасении. По крайней мере, он не придерживается концепции абсолютной пассивности, теории «бревна», что станет впоследствии краеугольным камнем лютеранской сотериологии. В этих же комментариях Лютер собирает другие камни: «Ибо, говорю я вам, должны быть искренними молитва, изучение, дело (работа) и порицание, для того, чтобы эта древняя привычка (склонность ко злу – К.М.) искоренилась, и появилась обновленная воля. Ибо благодать не дается без такого самовоспитания»²⁴⁸⁸. Это – типичное для монаха «стяжание благодати». Правда, Лютер говорит об обновлении воли, в то время как православные предпочитают говорить об обновлении природы. В любом случае, Лютер все же верит в изменении падшего человеческого существа божественной благодатью. Конечно, и в этом труде много «юридического», попыток обрести новый статус перед лицом Бога без реальных изменений; однако остается и надежда на то, что Бог преобразит грешника по его вере, во время поиска путей спасения.

Весьма интересно, какие ловушки, по мнению Лютера, расставляет дьявол на пути тех, кто думает спастись делами. Вот одна из них: «Других же людей, более проникательных, он (дьявол) вводит в заблуждение более тонкими иллюзиями. Он допускает, чтобы эти люди совершали свои добрые дела с радостью и готовностью – так, что под этим предлогом он мог скрыть от них их слабости, так, чтобы они поверили, будто имеют благодать, и таким изощренным способом он приводит их к тому, что они становятся надменными и более удовлетворенными собой, нежели другими, и это прогрессирует до тех пор, покуда они не становятся озабочены исключительно собственной уникальностью и захвачены собственными предрассудками, что, под видом приверженности истине и праведности, часто случается с еретиками и упрямыми, которые «имеют ревность по Боге, но не по рассуждению» (Рим. 10, 2). Тогда они превращаются в бунтовщиков и, под видом покорности и страха Божьего, становятся непокорными людям Божьим, презирая их – то есть, наместников Христовых (Римских пап) и Божьих посланников»²⁴⁸⁹. Да, слова о том, что еретики – это те, кто непокорен папе, звучит смешно, если вспомнить дальнейшую эволюцию самого Лютера. Но это и ставит перед нами вопрос: а не отражают ли приведенные выше слова тот вид искушения, которому, в конце концов, и поддался немецкий реформатор? Как усердный католический монах, он, разумеется, должен был в какой-то степени рассчитывать на собственные заслуги. И, видимо, верил, что обрел Божью благодать. Не привело ли это молодого монаха к духу надменности и гордыни, в результате чего он стал о «собственной уникальности», о своем месте в истории, и в итоге так увлекся собственной интерпретацией Писания, что превратился в бунтовщика и ересиарха, отпав от Церкви? На этот вопрос однозначно смог бы ответить только сам Лютер. У нас же есть материал, на основании которого мы можем делать более или менее вероятные предположения.

Одно из них состоит в том, что Лютер эпохи этих комментариев видит идеал христианина в постоянной борьбе с грехом, без уверенности в собственном спасении, без надежды на свои дела; непрестанно стремящего к праведности в своем покаянии и всегда ощущающего себя грешником. Это во многом не похоже на «оправданного протестанта». Но противоположный идеалу вариант, «законнический», останется таким же и в собственно реформационный период Лютера. Критикуя «законников», он говорит, что «после того, как они совершили эти дела, они останавливаются, словно теперь, поскольку тот Закон был полностью исполнен, никакого оправдания более не требуется. Конечно же, это очень надменная и невежественная позиция»²⁴⁹⁰. Все правильно. Реформатор не называет «законников» более определенными именами, но все это очень напоминает будущую критику зловерной папистской церкви. Именно католики с их учением о сверхдолжных заслугах святых, неизбежно приходили к абсурдному выводу о том, что каждый святой может сделать определенное количество дел для собственного спасения, а затем, так сказать, «перевыполнить план», и сделать нечто сверх положенной нормы. Получается, что, действительно, когда «Закон выполнен», можно больше ничего не делать для спасения. Бесспорно, это «невежественная позиция», и потому она-то и породила величайший раскол в истории западного христианства, навсегда изменив христианский мир, и сделав Лютера Лютером.

И главный вопрос, ответ на который сотворил из молодого монаха вождя реформации, был: как спасается человек? Или по-иному: какого человека можно назвать праведным? Даже в этих ранних лекциях вывод Лютера вполне четок: человек не спасается собственными заслугами, и потому праведник – это не тот человек, у которого много заслуг перед Богом. Для спасения необходимы вера и упование на милость Божью, ибо только она ведет к спасению. Католическая церковь делала слишком большой акцент на справед-

ливости Божьей, и потому допускала, что за наши добрые дела Бог по «справедливости» дает благодать спасения. Лютер разумно отверг эту доктрину, которая, если продолжать ее до логического завершения, не оставляла места для милости и любви Господа. Немецкий реформатор жаждал только милости Господней, а не упования на человеческие силы. Однако правовой дух Запада сыграл с ним злую шутку: он стал думать, что в силу заслуг Христа, каждый верующий «по справедливости» должен получить мгновенное спасение по вере. И зачем теперь уповать на милость Божью, когда «диплом о спасении» уже в кармане? Сразу можно заметить, что и в этой, «предпротестантской» работе Лютер почти всегда говорит об оправдании, и крайне редко – об освящении. Т.е. уже тогда его значительно больше волновала юридическая сторона вопроса: если грехов так много и от них нельзя избавиться, поскольку появляются все новые и новые, то как все-таки избежать наказания за совершенный грех? И ответ был найден – по вере в милосердие Искупителя. Таким образом, для Лютера, как и для католиков, главная проблема, – преступление и наказание. Для православных же – болезнь и выздоровление. Поэтому православный ищет освящения и преобразования, а протестант, выращенный на католической почве – как можно более быстрого освобождения из тюрьмы, пусть даже при этом ты смертельно болен.

Такова будущая доктрина лютеран: оправданный – одновременно и святой, и грешник. И это было бы правильно: разве святые не грешили и не осознавали себя величайшими грешниками? Но в сочетании с доктриной спасения по вере это приводило к тому, что можно быть святым без глубокого покаяния и смирения, что любой человек, даже самый отъявленный грешник, если он осознает свою веру в Иисуса, может считать себя праведником, поскольку любой грешник по вере считается таковым Самим Богом. Православие всегда говорило о реальной святости: настоящий святой, конечно, тоже является грешником. В лютеранстве вместо настоящих святых появилось огромное количество святых номинальных: каждый протестант является грешником, но при этом обязан считать себя номинальным святым, что достаточно для входа в рай. В лекциях по Посланию к Римлянам Лютер не совершил этого «открытия», и просто объясняет, что праведники «неосознанно праведны и осознанно неправедны» и Бог считает их таковыми «из-за их исповедания греха»²⁴⁹¹. Т.е. все-таки причина нашей праведности может быть и в нас самих: да, праведным человека делает Бог, но вторичная, инструментальная причина праведности – в покаянии грешника. Позднейший протестантизм полностью отверг подобные представления, поскольку считал, что единственная причина спасения находится в Боге. Мнение же молодого Лютера, что Бог считает людей праведными из-за их исповедания греха, как-то плохо согласуется с его же последующим мнением о том, что люди спасаются исключительно благодаря абсолютному предопределению Божьему. В этом случае даже обретение веры – это процесс в котором участвует только Бог при полной пассивности человеческого существа. Можно констатировать, что для раннего Лютера важнее всего именно отталкивание от идеи самоспасения, спасения делами, поскольку пока он не пришел к четкой «положительной» доктрине.

45. Собственный монашеский опыт подсказывает Лютеру, что зло не может быть исцелено добрыми делами самими по себе, ведь склонность ко злу остается, и никто не может освободиться от этого, даже младенец. Поэтому исцеление от зла возможно только в благодати Спасителя: «Это похоже на случай с больным человеком, который верит доктору, твердо обещающему ему выздоровление, и который, в надежде на обещанное выздоровление, подчиняется предписаниям доктора и сторонится того, что было ему запрещено, чтобы ни в коем случае не навредить обещанному процессу исцеления и не усилить свою болезнь .. Итак, здоров ли этот больной человек? Можно сказать, что он одновременно болен и здоров. Он болен фактически, но он здоров, потому что имеет надежное обещание врача, на слова которого он полагается, и который считает его уже здоровым, потому что он уверен, что исцелит его, ибо он уже начал лечить его и более не вменяет ему смертельной болезни .. таким образом, он совершенно здоров в надежде, но фактически он все еще грешник; однако он имеет в себе начало праведности, так, что он все больше и больше совершенствуется в ней, постоянно стремясь к ней, и при этом понимает, что всегда неправеден»²⁴⁹².

Что же, весьма адекватная картина спасения грешника, и притом с акцентом на исцеление нашей испорченной природы, а не только на юридическое невменение греха, что более привычно для Лютера. Кстати сказать, в этой связи Лютер критикует Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама за то, что они слишком оптимистично смотрели на исцеление человека от зла, считая, что первородный грех полностью устраняется еще во время земной жизни. Лютер ссылается на блаж. Августина и св. Амвросия, которые не учили полному уничтожению первородного греха. Он справедливо возражает схоластам, что если бы грех полностью стирался, то после исповеди нужно было бы чувствовать себя святым, а не грешником. В действительности, «семена и остатки греха» продолжают сопровождать человека всю жизнь: конечно, церковные таинства не только прощают грехи, но освящают и исцеляют природу человека, но это не значит, что мы сразу стано-

вимся абсолютно безгрешными и совершенными, – без духовной борьбы, которая продолжается всю жизнь. Так повелел Бог, чтобы раскрывалась наша свобода, наше добровольное участие в собственном спасении. Здесь возникает вопрос: не привело ли Лютера отталкивание от оптимизма поздних схоластов по вопросу об устранении греха к его позднему пессимизму, когда грех фактически совсем не устраняется, а происходит только прощение? А этот крайний пессимизм, в свою очередь, не привел ли к соблазну сразу даровать человеку совершенство, пусть и не фактическое, а лишь юридическое, но достаточное и необходимое для спасения? Конечно, мы имеем в виду лютеранское учение об оправдании, которое подтверждает закон диалектики, закон отрицания отрицания. Перед нами почти что гегелевская триада: тезис – католический «оптимизм» по поводу полного устранения первородного греха; антитезис – лютеранский пессимизм по поводу невозможности его устранения; и, наконец, синтез – невиданный оптимизм протестантской реформации, – полное устранение всех грехов в правовом смысле: как их прощение и отсутствие наказания за них.

Исследуя протестантское учение, довольно скоро приходишь к выводу, что протестантизм был гораздо ближе к истине, критикуя заблуждения католичества (пусть и не всегда по содержанию), чем в своей положительной доктрине. Осознавая тупики католической церкви, протестанты так и не смогли предложить выход – он оказался лишь новым тупиком. Критикуя позднесхоластическое «пелагианство», Лютер утверждает: «наши теологи .. отклонились от обсуждения греха к вопросу лишь о добрых делах, они стали учить только тому, чем могли бы быть гарантированы дела, но не тому, как через мучения и боль люди должны смиренно искать исцеляющей благодати и исповедовать себя грешниками .. они делают людей надменными, склоняют их к помыслам о том, что они уже полностью праведны после того, как совершили какие-то определенные внешние дела. И потому они совершенно не заботятся о том, чтобы, посредством непрестанной молитвы к Господу, объявить войну своим похотям .. это .. тот случай, когда праведность основывается на делах. И, хотя они умоляют о благодати Божьей, они делают это неверно, только ради прощения греха, как деяния»²⁴⁹³.

Как видим, Лютера интересует, как человек с помощью Божьей может искоренить свой грех. Он осознает все недостатки, всю фальшь католического учения: спасение зарабатывается добрыми делами; добрые дела как бы закрывают грех, приводят к его полному прощению с точки зрения Рима, однако грех никуда не уходит, он только отодвигается вглубь мнимой добродетелью. Исцеления от греха не происходит, поскольку кругом учат, что с помощью добрых дел можно затмить любой грех, отработать его, выплатить долг Богу. Лютер же жаждет действительной борьбы с грехом, с упованием только на Бога, а не на «отработки». Ему не может нравиться этот абсурд: с помощью обилия добрых дел можно почувствовать себя святым, хотя на самом деле жало греха не вырвано, оно продолжает отравлять человека изнутри. Лютер желает, чтобы добрые дела совершались не с целью «заработать» спасение и «отодвинуть» грех, но из веры в Бога и любви к Нему. Он ищет истину, и кажется, что она вот-вот откроется ему. Он стремится к внутренней святости вопреки внешней святости Ватикана. Да, говорит Лютер, святые оправдывались делами, их дела могли вменяться им в праведность, но они совершали дела не для «зарабатывания» спасения: они совершали благие деяния в смиренной вере, вовсе не рассчитывая, что это будет зачтено им в «заслугу». Это не заслуги святых, – восклицает Лютер, – это заслуги Христа. И здесь Лютер не очень далек от святоотеческого подхода, хотя, конечно, он продолжает католическое видение, видя в искупительном подвиге Христа «заслугу».

Но что же произошло дальше? Почему человек, жаждавший внутренней святости, и потому отвергавший формальную святость дел у католиков, в итоге пришел к учению, которое проповедовало еще более формальную святость, чем ненавидимые Лютером «паписты»? Католичество все же предполагало, что святость – результат сотрудничества человека с Богом, только оно вносило в это сотрудничество коммерческий дух, опору на заслуги, а не на одну лишь благодать. Лютер же полностью отказался от идеи сотрудничества, синергии, поскольку католическая «синергия» не оправдала его надежд: он, как мы только что видели, увидел в этом лишь попытку отретушировать грех, «закрасить» его грязь добрыми делами. При этом «нerv греха» так и не удален. Этот грех Лютер называл внутренним, а дела, слова и помыслы – внешними грехами. В описываемый период он мыслил так: «Бог оставляет нас во грехе, в природной наклонности к греху, в наших порочных похотях для того, чтобы держать нас в страхе Божьем и смирении – так, чтобы мы всегда могли искать прибежища спасения в Его благодати, постоянно боясь согрешить, то есть, всегда молясь о том, чтобы Он не вменил нам наш грех .. тем самым, мы исповедуем, что являемся грешниками и со слезами раскаяния, плача и стеной признаем себя грешниками. Ибо, если этот страх и беспокойство прекращаются, то очень скоро после этого нами овладевает самодовольство, и как только это происходит, Бог снова начинает вменять нам грех»²⁴⁹⁴.

Здесь чувствуется пессимизм: человек слишком уж заражен грехом, и впечатлительная натура Лютера испытывает по этому поводу глубокий страх, что избавиться от этого уже нельзя; да, надежда только в благодати Господней, но, видимо, молодой монах не до конца был уверен, что эта благодать устранил в нем грех. Иначе как понять, что вскоре он предложит доктрину, которая раз и навсегда прекратит страх и беспокойство по поводу греха? А ведь молодой Лютер считал такое отсутствие страха самодовольством, за которым следует новое грехопадение! Что случилось в действительности, мы можем только предполагать, но напрашивается мысль о том, что страх от невозможности избежать греха привел к отчаянию, и тогда.. сработал мотив «клин клином вышибают». Отчаяние породило безудержное веселье. Розанов интерпретировал «обращение» Лютера так: «Нужно читать подробности биографии Лютера, чтобы видеть, до чего, подобно нашим «ищущим пути спасения» сектантам, он исхудал, истомился, был на краю отчаяния, и его вывел на путь «веры», в «веру без добрых дел» - просто разговор с престарелым августинским монахом. — «Да что ты мучишься, Мартин! Ну, наши подвиги ничтожны, грехи — не искупимы: но кровь-то, кровь-то Спасителя, ведь ее одной капли достаточно, чтобы очистить от греха мир». И Мартин воскрес: он уперся лбом или, точнее, подобно ласточке в душевной комнате, он вырвался в форточку этих удачно сказанных, но совершенно случайных слов и полетел в бесконечность»²⁴⁹⁵. Конечно, ничего случайного не бывает. Когда человек находится в отчаянии, даже одна фраза способна все в нем перевернуть. Вот и Лютер «сломался» под тяжестью греха, а тут ему говорят, что кровь Спасителя искупила все грехи. И здесь.. и здесь понимаешь, до чего легко стать героем.. «матрицы». Только в известном фильме главный герой освобождается от ее влияния, а тут — наоборот. Он думает, что нашел способ освобождения от греха, а на самом деле это «матрица» внушила нашей «ласточке», что она свободна и может лететь, куда угодно в радости своей, - в действительности она давно уже попала в сети и почти умерла..

А ведь Лютер в этих комментариях подробно рассуждает о ловушках дьявола. Он выделяет две категории людей, которые попадают в сети сатаны, стремясь избежать греха: одни надеются, что участие в таинстве покаяния является достаточным средством очищения от греха и успокаиваются на этом; другие хотят достичь совершенства, полностью искоренить грех, но не могут сделать этого, печалются, и, в конце концов приходят к выводу, что если нельзя избавиться от греха путем покаяния, то можно покрыть его добрыми делами; обе группы стремятся к обретению чувства безопасности и хотят избежать страха Божьего²⁴⁹⁶. Разумеется, это два тупика: исповедь необходима, но механическое участие в богослужении само по себе не делает человека христианином, - исповедью должна быть вся жизнь, исповедуются не для того, чтобы успокоиться, и продолжать жить как ни в чем не бывало, т.е. участие в таинстве покаяния не есть заслуга; борьба с грехом продолжается всегда. Покрытие греха делами тоже ловушка, поскольку дела не обязательно преобразуют внутреннее существо человека, а Господь ведь смотрит именно на сердце. Увы, но бедный Лютер не учел, что существует еще третья группа людей — они перестают надеяться на таинство покаяния и добрые дела, а лишь на веру, однако при этом ими движет то же чувство безопасности и стремление избежать страха Божьего, что и первыми двумя группами. Эти люди — протестанты. В результате своих метаний Лютер сам попал в ловушку: он выбрал безопасность и отсутствие греха, а также значительно более быстрый и дешевый способ победить грех, чем у католиков - доктрину оправдания.

46. Конечно, и в раннем Лютере чувствуется многое от позднего. Это касается не только проблемы оправдания. Например, в комментариях на 5-ю главу Лютер критикует Ареопагитики. Подчеркивая, что наши грехи прощены только через Иисуса Христа, он говорит: «это относится также и к приверженцам мистической теологии, которые борются во внутреннем мраке, опуская все картины страдания Христа, желая слушать и созерцать только Само нерукотворное Слово, но не будучи при этом сначала оправданными и очищенными в своих сердцах через Слово воплотившееся. Ибо воплотившееся Слово необходимо в первую очередь для очищения сердца, и только тогда человек имеет эту чистоту, он может через это Слово быть вознесен духовно в Слово нерукотворное. Но кто это там думает, что он настолько чист, что смеет претендовать на этот уровень до того, как он призван и восхищен Богом, как это было с апостолом Павлом, или до того, как он «взят с Петром, Иаковом и Иоанном, братом его» (Мф. 17, 1)?»²⁴⁹⁷. Ну, это само собой: кто же может дерзать быть на одном уровне с Павлом или другими апостолами. Проблема в другом: Лютер здесь уже начинает воспроизводить любимую протестантами логику — время благодати миновало, разве возможно ныне такое богообщение, как в апостольские времена; молиться надо и Писание штудировать, а не искать мистический сумрак. Разумеется, неизвестный автор Ареопагитик не отрицает фактов Боговоплощения и Распятия Христова. Он и не думает познать тайны Божии без очищения в Его благодати. Это, скорее, свойственно радикальным протестантам (вроде пятидесятников). Но для Ареопагита, как и других восточно-христианских мистиков, и Боговоплощение, и Страсти Христовы, немыслимы без центрального события —

Воскресения Господня. Поэтому именно сквозь призму Воскресения мистик общается с Богом, погружаясь в «пресветлый сумрак». Но для Лютера главное событие христианской истории – Распятие, и потому он особенно акцентирует внимание на Страстях. Здесь существенное различие между Западом и Востоком: для одних – Рождество, Страсти; глубокое почитание этих событий присутствует и на Востоке, но превосходное почитание отдано Пасхе.

Страдания Господа очень важны для Лютера, и он видит в страданиях средство для очищения христиан. Характерен такой упрек: «Грубы, по-детски наивны и даже лицемерны люди, проявляющие внешнее благоговение перед останками святого креста и тут же уклоняющиеся от своих страданий и бедствий, всячески проклиная их»²⁴⁹⁸. Скоро, очень скоро из этих возражений вырастет полное отрицание почитания святынь, в том числе, креста. А причина тому – лицемерие, нежелание всем сердцем чтить Крест Христов, а лишь внешними действиями. Всегда можно возразить, что не все же люди в те времена чтили останки святого креста лишь на словах; наверняка множество душ не избегали страданий, чтя крест. Критикуя формальное почитание креста, можно было бы подчеркивать его истинное почитание, в том числе, как материальной святыни. Но «капля переполнила чашу», и Лютер, а затем остальные протестанты, не смогли больше терпеть «внешнего», и выбрали «внутреннее», отвергнув материальные святыни: землю отделили от небес, и крест теперь стали чтить только «духовно» - эта «духовность» допускала, что протестант смог бы растоптать настоящий Крест Господень, не почувствовав никакого угрызения совести за богохульство, поскольку для него святыня – «духовный крест», а не Крест из дерева, на котором страдал наш Господь.

Мы уже отмечали, что Лютер принадлежит иной эпохе, чем современные протестанты, и потому он часто говорит об исцелении верующих от грехов через страдания. Это свойственно не только раннему, но и позднему Лютеру. Так, в лекции на Быт. 45 он говорит: «...является конечной целью страданий .. умерщвление и избавление от грехов и от того изначально зла, которое прилепилось к естеству. И чем больше ты очищаешься, тем более благословен будешь в грядущей жизни .. Ведь когда царят мир и покой, мы не молимся. Мы не размышляем над Словом, но относимся к Писанию и всем вещам, касающимся Бога холодно, в конце концов, впадая в пагубную самонадеянность. Поэтому нас надо беспокоить и смирять, если не кровопролитием и заточением, как страдали святые мученики, то хотя бы духовными испытаниями, скорбью, печалью и сердечной тревогой. Иначе мы погибнем в своих грехах. Поскольку плоть испорчена, наполнена ядом, прокажена и нуждается во враче, дабы противодействовать этому гниению – посредством креста, мученичества, печали, смятения и позора. Видите ли, таковы лекарства, которыми Бог очищает грех»²⁴⁹⁹. Эти слова, по-видимому, показались бы весьма суровыми современному среднестатистическому протестанту.. Но Лютер даже в самый реформационный период никогда полностью не покидал рамки позднесредневекового благочестия.. Правда, такая настроенность вступает в явное противоречие с оправданием по вере и святостью, даруемой в тот же миг. Доктор Мартин, ведь вы же теперь «святой», «оправданный», а говорите, что «нас» (святых, спасенных?) нужно смирять страданиями, скорбями, позором. Что это за святые и спасенные, которых так глубоко нужно смирять? И, главное, для чего же их так смирять, если они гарантировали себе место в раю? Какой-нибудь добродушный американский евангелист увидел бы в этом «фанатичный и мрачный аскетический дух»..

В этих лекциях 1545г. Лютер не оставляет и доктрину «раздвоения» Бога, которой он отдавал дань еще за 30 лет до этого: «сначала Он причиняет праведникам страдания, скрывая тот факт, что Он является нашим Богом и Отцом, и ведет Себя скорее как тиран и судья, желающий мучить и губить нас, наконец, но в определенное время и в надлежащий час Он говорит: «Я Господь Бог твой. До сих пор Я обращался с тобою так, будто хотел отвергнуть тебя и ввергнуть тебя в ад. Но такова игра, в которую Я склонен играть с моими святыми, ведь если бы Я не желал тебе добра от всего сердца, то никогда не играл бы с тобою таким образом»²⁵⁰⁰. Допустимо возражение, что Лютер рассуждает здесь образно. Это не исключено, однако в свете множества его аналогичных высказываний, мы должны заключить, что перед нами – «классика» Лютера, делящая Бога на две части, - Тирана и Милосердного Отца. Одна часть причиняет страдания, другая спасает. А потом оказывается, что Бог.. играет со Своими святыми! Что же тогда говорить о грешниках? Образа «капризного деспота» в этих словах очень трудно избежать..

Заметим, что поздний Лютер более «развлекателен», чем ранний, т.к. он чувствует себя вождем реформации, главным борцом против тирании Антихриста, и потому то и дело разражается ругательствами против «папистов»: «они впадают из одного преступления в другое, в похоти, убийства, прелюбодеяния, ненависть и ужасающие злодеяния, что очевидно ныне в Римской курии. Что такое коллегии каноников и кардиналов, если не бордели и непотребные дома? А Рим – это клоака, полная невообразимых преступлений и непомерно порочных людей»²⁵⁰¹. Обычная полемическая мифология в духе того времени. Нет, преступ-

лений у папистов хватало. А сам Лютер, монах, женившийся на монахине, и призывавший к этому других - не прелюбодействовал? А во время Крестьянской войны не призывал «мочить» крестьян налево и направо? И неужели немецкий реформатор был столь кроток, что не сеял повсюду ненависть? Но на себя оборачиваться некогда. Зато можно с легкостью призвать к полному уничтожению своих врагов, как мы это видим, например, в лекциях 1535г. по Быт. 3: «Так что если бы папство и все монастыри можно было быстро сокрушить, это следовало бы сделать из-за крайне прискорбного убийства человеческой совести»²⁵⁰². Товарищ, давай нанесем ядерный удар по всем этим проклятым папистам, укrywшимся за стенами Ватикана и монастырей! Да так, чтобы ни единой живой души не осталось! Лютер, конечно, не мог знать, что такое большевизм, но попробуйте доказать, что в этих словах, которых так много на страницах его сочинений, он не был предтечей большевизма.

47. Мы уже говорили, что Лютер призывал к борьбе с грехом не на жизнь, а на смерть. Поэтому он очень ярко описывает уничтожение греха: «Это смерть греха и смерть смерти, которой душа освобождается и отделяется от греха, и тело отделяется от развращенности, и посредством благодати и славы воссоединяется с живущим Богом. Это является смертью в самом полном смысле этого слова, ибо во всех других формах смерти остается что-то такое, что примешано к жизни, но этого нет в данной разновидности смерти, где существует одна лишь чистейшая жизнь, потому что это жизнь вечная. Ибо .. только в этой смерти все умирающее погибает полностью, превращаясь в вечное небытие (вечное ничто), и ничто и никогда не вернется из этой смерти, потому что оно воистину умирает вечной смертью»²⁵⁰³. Все правильно, Лютер говорит о конечном истреблении греха, но в каких выражениях! Они лишь показывают, насколько глубоко грех терзал душу молодого монаха, не давая покоя ни днем, ни ночью, - поэтому-то Лютер жаждет убить и растоптать грех, изрезать его на куски, сжечь их и развеять по ветру, - так, чтобы ничего не осталось. Постепенно он придет к богословскому положению, которое обратит грех в полное небытие быстрее мига, но это будет только сон..

Здесь же Лютер бодрствует, и в связи с этим утверждает: «упразднить тело греховное – значит разрушать дела похоти плоти и ветхого человека делами покаяния и креста, и, таким образом, умять их день за днем и умерщвлять их»²⁵⁰⁴. Так и делали все христиане до реформации. Так призывает делать и молодой Лютер. Десятилетия спустя он обрушится на дела покаяния как на заслуги, но все равно нередко будет ссылаться на них. Все же многое будет упразднено: посты, суровый аскетизм, частая исповедь. К тому же, монах Лютер сам впал в дела похоти, женившись. Тут он об этом даже не помышляет. Он думает о делах покаяния, но потом будет делать все, чтобы человек не нуждался в них, не умял день за днем свою греховность, а сразу черпал благодать полной мерой. Понимал ли он это? Скорее всего, нет: он был так захвачен борьбой с ложным пониманием покаяния в католичестве, что, с одной стороны, был готов отказаться от очень много в католической практике, разрушить ее до основания; в то же время, сам он был воспитан именно в этой практике, и потому не мог совершенно отбросить ее, ибо это означало бы самоубийство. Так, до конца жизни, лидер реформации попеременно сидел на двух стульях, яростно критикуя католицизм, но при этом в душе оставаясь католиком настолько, насколько это позволяло новое учение, им сами изобретенное, левой рукой перечеркивая всяческое умерщвление плоти, а правой - настаивая на нем, ибо с детства выучил, - какой же христианин без сражения духа с плотью?

Лютер всем сердцем стремится обрести праведность, он уже начал сомневаться во многом из католического учения, но не настолько, чтобы полностью отвергнуть его и предложить совершенно новую доктрину. Однако ему ясно, что добро или зло должны «делаться или не делаться от всего сердца, не из страха наказания, по-рабски, или из-за какого-то ребяческого стремления к поддержке (утешению, удобству), но добровольно и из любви к Богу, потому что без любви, излитой через Духа, это невозможно. Именно это имеют в виду доктора-схоласты, утверждая своим туманным и обобщенным и неясным способом, что не существует действительного исполнения заповеди, покуда это не создается («формируется») любовью. Однако это слово «создается» проклято, потому что оно подталкивает нас к мысли, что душа остается той же самой как после, так и до излияния любви, и будто бы новая форма лишь добавляется к ней во время действия, хотя на самом деле необходимо, чтобы она была полностью умерщвлена и изменена, прежде чем облечься в любовь и действовать в любви»²⁵⁰⁵. Мы видим своеобразную середину между католическим учением и будущим протестантским: Лютер жаждет бескорыстного стремления к Богу, чтобы не было опоры на «заслуги», не было «спасения «из-под палки», а все было свободно и в духе одной лишь любви к Господу; он пока еще соглашается со схоластами, что одна вера не спасает, а только вместе с любовью, ибо какая же вера без любви; его смущает вот что: излишняя опора на действия, когда благодать добавляется по ходу этих действий, а не в самом начале; ему не нравится «формирование» веры любовью, поскольку он

видит в этом ненавистный призрак спасения по делам, а необходимо, чтобы благодать Божия с самого первого момента «формировала» и веру, и любовь, необходимо, чтобы любовь с самого начала заполняла бы собой человеческое существо, а не добавлялась бы как нечто внешнее после, не преображая человеческой природы. Лютеру же хочется преображения души благодатью, поскольку дела сами по себе ничего не преображают. Насколько в этом участвует сам человек, непонятно, но мы знаем, что «зрелый Лютер» откажется от преображения реального в пользу преображения юридического - оправдания.

Впрочем, по этим комментариям видно, что Лютер рассматривает добровольное участие человека в благодати ограниченным: «К первой благодати, так же, как и к славе, мы всегда имеем пассивное отношение - отношение, подобное тому, которое женщина имеет к зачатию ребенка. Ибо мы также являемся невестой Христовой. Таким образом, хотя мы, молясь, просим о благодати, все же, когда благодать приходит, и душа должна быть оплодотворена Духом, ей не следует ни молиться, ни действовать, но пребывать в полном покое и бездействии .. Термином «первая благодать» я называю не то, что изливается на нас в начале обращения, как в случае Крещения, сокрушения или раскаяния, но, скорее, всю ту благодать, которая следует за этим и является новой, то есть то, что мы называем возрастанием благодати. Ибо сначала Бог дарует нам, так сказать, «действующую» благодать, которую Он позволяет использовать, и которой позволяет оперировать до того момента, когда Он начинает изливать на нас другую разновидность благодати, и, когда она излита, Он позволяет ей взаимодействовать, несмотря на то, что когда она была впервые излита, она была действующей и первой благодатью .. сначала она действует, а затем .. взаимодействует»²⁵⁰⁶. Читая все это, понимаешь, насколько же Лютер оставался учеником схоластов. От этих «различных сортов» благодати просто рябит в глазах, и как-то начинаешь забывать, что благодать все-таки одна. Непонятно также, почему благодать должна делиться на ту, которая только действует, и ту, с которой человек может взаимодействовать. Странен также совет при получении Божьей благодати перестать молиться: а как же совет апостола Павла, - «Непрестанно молитесь» (1Фес. 5, 17)? Подобный квиетизм наводит на мысли, что человек не должен активно участвовать в своем собственном спасении. Конечно, изливание благодати без участия человека допускалось и католической догматикой, но Лютеру этот «допуск» казался, видимо, особенно привлекательным. И совсем не случайно, что сравнение человека при получении благодати с женщиной при зачатии, вскоре станет у Лютера распространенной метафорой и разрастется до реформационной доктрины о полной пассивности человека в собственном спасении, когда все в нем совершает Бог. Здесь Лютер еще не дошел до полного разочарования в «делах», в возможности взаимодействия человека с Богом, но, безусловно, он уже встал на дорогу, которая приведет его к обрыву..

И обрыв уже начинается, когда Лютер переходит к обсуждению слов апостола Павла об избрании (Рим. 8, 28-30). Сразу же встречаешь такие слова: «если бы это не было соизволением Божиим, и если бы наше спасение зависело бы от нашей воли и от наших дел, то оно зависело бы от случая, который мог бы быть изменен одним каким-то пороком – я уже не говорю о всех пороках вместе взятых! .. никакая случайность не может воспрепятствовать нашему спасению, равно как никакое наше, пусть даже исключительно могучее, сопротивление злу, столь обильно окружающему нас, не может ему способствовать. Действительно, Он спасает нас таким образом и подвергает Своих избранных .. воздействию столь многих злобных сил, каждая из которых стремится стащить избранных Божьих вниз, в вечные муки, проклятие и блуждание во тьме, для того, чтобы показать, что Он спасает нас не по нашим собственным заслугам и добродетелям, но исключительно по Своему избранию и согласно Своей неизменной воле .. таким образом, Он одобряет не нашу волю, но свою неизменную и твердую волю предопределения»²⁵⁰⁷. На этом примере мы можем видеть, как из верных посылок могут получаться ложные следствия. Бесспорно, что Бог спасает нас не по нашим заслугам и добродетелям, ибо тогда получалось бы, что человек спасает себя сам. Да, без Бога бы не спасся никто и никогда. Но следует ли отсюда, что человек спасается исключительно по воле Бога? Лютер как верный августианинец говорит однозначное «да». Потом Кальвин скажет это «да» еще громче, и тогда сотряснутся основы христианства..

Вообще-то спасение – событие антиномичное. С одной стороны, никто не может спастись по своим заслугам, по своим добрым делам как таковым – это может быть истолковано в смысле пелагианства. С другой же стороны, православие всегда верило в то, что спасение человека зависит от него самого: иначе зачем Бог дал заповеди и сотворил человека свободным, зачем даровал благодать? Так что на вопрос «если у человека заслуги в деле спасения» можно дать такой ответ: заслуги есть, но их нет. Или иначе: у человека есть только «незаслуженные заслуги» в деле спасения. Без благодати никаких заслуг нет. Но и с благодатью заслуг нет, как, например, у католиков. Человек не может придти в Суд Божий и сказать: Ты даровал мне благодать, я с ее помощью сделал столько-то добрых дел, - за это мне причитается такое-то место в раю. Ничего

нам не причитается, и Бог не связывается непреложной необходимостью, чтобы даровать нам спасение, - есть только «необходимость любви», благодаря которой Он спасает души, делая это в согласии с нашей свободой, но никак не против нее и не помимо этой свободы.

Молодой немецкий монах рассуждает иначе: «Где же в таком случае праведность? Где наши добрые дела? Где наша свободная воля и случайность обстоятельств? /../ Это подобно тому, как если бы кто-то спросил: если сын по необходимости должен убить своего отца, произойдет ли это неизбежно? .. Является ли случайность какого-либо события препятствием для предопределения Божьего? И ответ на это вопрос заключается в том, что у Бога просто нет никакой случайности, но все это лишь нам кажется случайным»²⁵⁰⁸. Лютер опять проявляет себя верным учеником поздних схоластов (при всей критике их), уча тому, что они называли «абсолютным могуществом Бога». Т.е. Бог без посредствующих звеньев, без вторичных причин может произвести некоторые события. В данном случае таким «лишним звеном» является человеческая воля. Для Лютера наша воля, ее свобода, ее добрые дела могут быть только необходимыми последствиями действий божественной воли, но не чем-то самостоятельным, с чем Бог должен считаться. Наша воля не может ограничить божественное предопределение, потому что его вообще ничто не может ограничить. Для немецкого реформатора допустить свободу воли является едва ли не богохульством, поскольку это означало бы сомнение в могуществе Бога. Бог у него действует не через человеческую свободу, а помимо нее, тем более, что никакой свободы и нет. Здесь действительно получается, что сын по необходимости убил отца, поскольку это было предопределено. Опять же: нельзя не согласиться с тем, что для Бога что-то может быть случайным в том смысле, что Бог может не предвидеть чего-то. Нет, Бог предвидит все события. Все в Его руках, в том числе, и наши свободные волеизъявления. Но этот факт, что все находится под Его контролем и управляется им, не значит, что все действуют по принуждению: поэтому-то православные постоянно готовы были признать, что Бог все предвидит, но никогда не настаивали на том, что Он все предопределяет, если принимать «жесткую» трактовку предопределения, исключаящую человеческую свободу.

48. Разумеется, протестанты часто отрицали, что Бог принуждает людей к совершению зла. Они говорили, что это происходит по изъявлению греховной, испорченной воли человека. При этом сторонники реформации отрицали свободу воли после грехопадения (признавая ее только в каком-то узком, чуть ли не животном смысле, но не в моральном): но если все происходит по воле Бога, если все события производятся им (протестанты были близки к этой идее), и у человека нет свободы, то его зло производится.. Богом?! В любом случае, представляется такая картина: человека не заставляют делать зло, но он к этому как бы «запрограммирован», т.к. родился с первородным грехом, что, согласно протестантизму, означают такую степень испорченности, при которой от добра остаются только воспоминания. Лютер утверждает следующее: «Он демонстрирует Свое предызбрание тем фактом, что позволяет многим людям от самого их рождения вести благопристойную жизнь и творить добрые дела, но, несмотря на все это, они не обретают спасения. С другой стороны, Он позволяет многим людям совершать страшные злодеяния, и все же они неожиданно обращаются в веру и получают спасение»²⁵⁰⁹. Далее Лютер приводит примеры: Савл, Манассия, Иуда и т.д. Но что эти примеры доказывают? Неужто Иуда не добровольно отрекся от Спасителя и предал Его? Да, Савл обратился к Богу после того, как Он явился Ему, но скажем ли мы, что это было «принудительно»? Монаху-реформатору хочется думать, что «да», а в трактате «О рабстве воли» он укажет на это прямо. В цитированных словах уже нет ничего, под чем бы не подписался и сам Кальвин. Кстати, чуть ниже Лютер утверждает, что Бог желает спасения не всех, а только избранных.. Предопределение здесь – вопреки нашей воле: так жаждет сказать автор. Одни преуспевают в добродетелях, но они не спасутся, т.к. не избраны, другие погрязли в грехах, но они непременно спасутся, ибо относятся к числу избранных. Возможно, Лютер восставал против излишней рационализации божественного предопределения у схоластов, и ему хотелось ее «упростить»: предопределение, совместимое со свободой, казалось ему слишком сложным и рационально непонятным.. Да тут еще мир, погрязший в грехах, и собственное отчаяние убедили его в том, что свобода выбора – ничто. Оставалось только отдаться в руки прямого божественного предопределения. В итоге божественная воля у Лютера оказалась слишком иррациональной и безумной, и это было не христианское безумие..

Настораживает фраза: «Он скрыл .. Свою благость под видом суровости, Свою праведность – под видом грехов и Свою милость - под видом гнева»²⁵¹⁰. Не сомневаюсь, что эти слова можно истолковать вполне ортодоксально, ибо гнев и суровость Бога, если правильно их понимать, служат для нашего же блага. Но, учитывая концепцию «раздвоенности» Богу у реформатора, это «апофатический иррационализм» в понимании божественного волеизъявления придется толковать иначе, как апофеоз произвола – Бог делает, что хочет, и как хочет. Он не должен быть связан ни свободой воли человека, ни моральными законами. Я не

утверждаю, что все лидеры реформации прямо говорили это, но «интуиция» протестантизма вела их в этом направлении.. И потому основатель протестантизма говорит так: «..почему Он попускает совершать людям то, чего не хочет, чтобы они делали? И, что еще хуже, Он ожесточает их волю, так, что люди предпочитают действовать вопреки Его Закону. Поэтому, мол, причиной того, что люди грешники и находятся под проклятием, является Бог. Это сильнейшее и основное возражение. И на него Апостол отвечает .. что Бог желает этого, потому и в этом желании Он непорочен. Ибо все от него, и глина принадлежит горшечнику. Итак, Он дает заповеди, чтобы избранные могли исполнять их, а распутные и негодные запутались в них – так, чтобы Он мог явить и тем, и другим Свой гнев и Свою милость»²⁵¹¹.

Ответ Лютера теперь ясен, как никогда: одни спасаются, а другие прокляты просто потому, что так угодно Богу. Бессмысленно спрашивать, почему Бог, Который есть Любовь, изначально решил спасти только часть человечества, а остальных оставить в проклятии, - «так надо». Здесь доктор Мартин уничтожает последние остатки рационализма и, похоже, ему это нравится, воронка «предопределения» затягивает его все глубже и глубже.. Конечно, если понимать сравнение человека с глиной слишком буквально, то разве человек может принимать или отвергать спасение Божие добровольно? Глина может быть только абсолютно пассивна.. Правда, Лютер говорит, что Бог, когда ожесточает человека, «попускает» ему желать греха без принуждения и «неизбежно» находиться в грехе. С большими усилиями, но это еще можно было бы «привязать» к традиционному воззрению: православные тоже могут говорить о том, что Бог «попускает твориться злу». Но у Лютера это имеет иной смысл: все, в силу изначальной испорченности, неизбежно творят зло своей волей: одних Бог спасает, безо всяких причин с их стороны, а других – оставляет «неизбежно» творить зло или даже усиливает это зло, - вот что такое «попущение» Богом с точки зрения немецкого реформатора. У православных все происходит по воле Божьей, но и все добровольно (у людей). У Лютера Бог – это только предопределение, не опирающееся ни на какие «условности», даже на «условности» морали. Нельзя не заметить, что такое понимание Бога воспроизводит протестантскую доктрину спасения: протестант, оправданный по вере, теперь не связан необходимостью выполнять заповеди, творя добро и т.д. Точно так же действует протестантский Бог, не связанный необходимостью спасать всех и согласовывать свои действия с нашей волей..

Волонтаризм окончательно побеждает на всех фронтах. Добрые дела угодны Богу, потому что Он избрал их; добрые дела таковы не сами по себе, а только потому, что Бог считает их таковыми. Видимо, добрые дела избранных неужели не угодны Богу.. Конечно, правильно то, что добром является то, что таковым считает Бог, но при этом важно подчеркнуть, что Бог считает нечто добрым не по произволу, а потому что это добро само по себе. Это не значит, что если бы Бог считал зло добром, то оно стало бы добром. Увы, но жесткое предопределение протестантов подводит как раз к последней мысли.. Комментируя Рим. 9, 15-16, Лютер дает такое истолкование: «Он как бы говорит: «К кому Я милосерден в момент предопределения, к тому Я милосерден фактически, впоследствии» /../ сам факт человеческого желания или попыток обрести спасения определяется не силами человека, но милосердием Бога, Который даровал эту силу к желанию и стремлению, без которой человек сам по себе ничего не желает и не предпринимает .. Так срубание дерева производит не топор, но дровосек, и собаку бьет не палка, но человек, использующий эту палку»²⁵¹². При этом реформатор оговаривается, что сказанное не значит, будто помилование – это только дело Бога, но он фактически не поясняет, есть ли здесь свободное участие человека, ведь, по сути, и желание спастись тоже производится Богом, если следовать указанным словам. А сравнение человека с топором и палкой довершает стройную картину предопределения. Я понимаю, что из Библии можно привести фразы, которые, как кажется, свидетельствуют в пользу именно такого «жесткого» понимания предопределения (Лютер такие цитаты приводит). Но эти слова нужно понимать богоприлично: если человек действительно только глина, топор, палка в руках Господних, то разве можно глине дать десять заповедей, от топора требовать следования евангельским блаженствам, а от палки – быть смиренной? В самом ли деле это тот человек, которого сотворил Бог, дав ему душу, и Свой образ и подобие? Или это бездушный автомат?

Проблема в том, что, трактуя Писание, Лютер, даже в ранний период, порывает со святоотеческой традицией толкования. Для него, по большому счету, существует только один отец Церкви – блаженный Августин (это же впоследствии будет у Кальвина). Иногда он опирается на схоластические толкования. Но греческие отцы чаще всего остаются за пределами его рассмотрения: скорее всего, он был хуже знаком с их произведениями, а, кроме того, сразу же почувствовал, что у них другой «дух», не благоприятствующий ни доктрине оправдания, ни доктрине предопределения. У Августина же совершенно точно можно было найти последнее. Тем более, что доктор Мартин сам принадлежал к ордену августинианцев. Это облегчало трактовку соответствующих фрагментов Писания в детерминистском духе. И этот вихрь закружил молодого

монаха: «масса погибели», из которых Бог выдергивает некоторые души, чтобы спасти их, оставляя почему-то погибать остальных.. Конечно, его подталкивало к этому взгляду кризисное состояние католической церкви в этот период и собственное отчаяние.. Могло ли быть иначе? Могло, но как – этого мы не знаем..

49. В комментариях к посланию ап. Павла Лютер высказывает мысли, которые позволяют увидеть мотивы, приведшие его к полному отвержению католической сотериологии. Критикуя «праведность дел», он обращает внимание на тех проповедников, которые «проповедуют или читают им о великих делах, описанных в легендах о святых, и навязывают людям только такие представления. И когда малообразованные люди слышат утверждения о важности этих дел, они сразу же пытаются подражать им, пренебрегая при этом всем остальным – вот откуда происходят многочисленные индульгенции, позволения на возведение, пышное украшение церквей и умножение обрядов – при этом они нисколько не заботятся о том, чем каждый человек обязан Богу, согласно своему призванию. Папа и священники, которые столь великодушно даруют индульгенции за мирскую, преходящую материальную поддержку церквей, проявляют невероятную жестокость, если при этом они не проявляют еще более .. усердного интереса к Богу, и если не заботятся о спасении душ, поскольку они приняли все, что имеют, как дар, а значит должны и отдавать это даром»²⁵¹³. Тут уже чувствуется Лютер образца 95 тезисов – хотя ничего удивительного в этом нет, ведь это произойдет спустя год-полтора.. Конечно же, призывать людей к непосильным для многим подвигам святым – это жестко и бесполезно; люди понимают, что для них это невозможно, а это лишний повод приобрести индульгенцию; кроме того, если каждый начнет подражать аскетическим подвигам, то в большинстве случаев это будет от гордыни и приведет к печальным плодам. Лютер видит, что такое внешнее подражание святым не приближает к спасению, а только отдаляет от него: больше индульгенций, больше обрядов, больше самомнения. Все это верно, но отсюда не следует, что мы не должны подражать жизни святых, ибо их жизни, – это пример того, как Господь может преобразить существование человека во Христе. Лютер пока не отвергает такое подражание, и, например, упоминает о подвиге св. Симеона Столпника без всякой критики, но перед ним – столько неудачных примеров «подвигов во имя святости», да еще эти индульгенции.. В конце концов, терпение молодого монаха закончилось, и вдребезги было разнесено все, – подвиги святых, обряды, украшения церквей. И святость стала еще более внешней, чем в «папистской церкви».. И это потому, что «папы и священники» так и не захотели даром дать спасение верующим.. Профанация святости католиками привела к отвержению идеи святости; невозможность нести подвиги святых привела не к умножению индульгенций, как у католиков, но к их отвержению, хотя при этом, по сути, все спасались за счет индульгенции, выданной Христом, – полной и для всех верующих. В итоге святость была еще больше профанирована, церкви стали менее красивыми, обряды – скучными, а протестанты обрели райское спокойствие.. Сегодня святость св. Симеона Столпника для правоверного протестанта может быть только предметом ругательств за «аскетизм»..

Впрочем, в этих толкованиях Лютер не готов отказаться от церковного наследия столь радикально. Он приводит примеры, когда люди, не совершив каких-то известных и великих подвигов, были спасены, и, напротив, монашествующие, которые, казалось, совершили множество дел, были отвергнуты Им. Может показаться, что здесь начинается отвержение монашества и превознесение мирских занятий, как более угодных Богу. Этого нельзя полностью исключить, поскольку мы читаем такие слова: «иудеи, еретики и монахи .. с нелепым усердием поклоняются истинному Богу согласно собственным представлениям. В своей чрезмерной набожности они хуже, чем самые большие безбожники – ради Бога они являются врагами Бога, и ради страха Божьего они приходят к пренебрежению Им, ради набожности и благочестия они становятся нечестивцами, ради мира – нарушителями мира, ради любви к святости – завистливыми и богохульными людьми, и ради смирения они становятся надменными»²⁵¹⁴. Имеется в виду, конечно, попытка заслужить спасение делами. Тут виден критический запал зрелого Лютера: все, кто за «дела» оказываются хуже безбожников. Только возникает вопрос: ладно, они поступают плохо в очах Господних, ну а сам-то ты лучше их? Заметим, однако, что Лютер все же еще не отвергает ценность дел для спасения, что видно по следующим словам: «ценность всех наших дел определяется их значимостью перед Богом. И он может считать их совершенно мерзкими и отвратительными или наоборот – многочисленными и весьма великими. Означает ли это, что мы не должны совершать добрых дел? Конечно, нет. Но они должны совершаться в смирении, и тогда Бог не пренебрежет ими»²⁵¹⁵.

Воистину так: только дела, совершаемые в смирении, приятны Богу и принимаются Им. Но вокруг себя Лютер не видит смирения: нет смирения у папы Юлия, у герцога Георга, у епископа Бранденбургского. Видимо, его недоставало и у Лютера, коль скоро он не включил себя в этот список, – и вот, молодой монах, к сожалению, скоро начнет забывать великую истину смирения, и, отвергнув католическую «гордыню»,

«смиренно» противопоставит себя всей Церкви, изобретя при этом собственную, худшую гордыню, да еще и закрепленную доктринально, когда смирение уже не понадобится, - ну разве только на словах.. Кстати сказать, о смирении Лютера и в раннюю, и в позднюю эпоху, красноречиво говорит признание, сделанное им в 1533 году: «Я соблюдал правила своего ордена столь строго, что могу сказать: если бы какой-то монах когда-либо мог попасть на небеса благодаря исполнению им своих монашеских обязанностей, то я попал бы туда также»²⁵¹⁶. Ты прекрасен, спору нет! Неудивительно, что человек, считающий себя одним из лучших, смог почувствовать себя святее всей римской церкви и выступил против нее со всеми ее грехами.

События стремительно движутся именно по такому сценарию. И Лютер говорит: «все мы жалуемся в наше время на то, что миряне являются врагами духовенства, но мы не говорим – почему. Ибо почему миряне не были врагами Апостолов и святых также и в древние времена, не потому ли, что Апостолы вели их в бедности, страданиях и смерти, и они были первыми, кто испытывали на себе невзгоды этой жизни? /../ Вот и венецианцы совершили великий грех против Юлия II тем, что лишили его небольшой части церковных пожертвований, и он вернул их в церковь, проявив великую добродетель, убив и уничтожив при этом немалое число христиан. Но зато нет никакого греха в полнейшей развращенности всей папской курии и в зловещем собирательстве ею в свою среду всякой грязи – распутства, расточительности, скарденности, честолубия, святотатства»²⁵¹⁷. И как же теперь оставаться в такой церкви, которую возглавляет убийца, епископы которой полностью противоположны апостолам, а другие служители источают адское зловоние? Здесь просто зримо ощущаешь те капли, которые переполнили чашу Лютера, или вот-вот переполнят ее. Есть ли выход из этого?

Лютер пытается найти его. И вот пример: «новому закону не свойственно отводить определенные дни для постов, как это делал закон Моисеев. Также ему не свойственны предписания нам запретов и различий в пище, - скажем, между мясом, яйцами и т.п. .. Так же, как ему не свойственно учреждать одни дни – праздничными, а другие – нет. Не свойственны новому закону также и предписания о том, чтобы мы строили такие, либо иные церкви, или же чтобы мы украшали их неким определенным образом, или же о том, чтобы песнопения в них были какого-то определенного типа, либо орган, или алтарное убранство, чаши, статуи, и все остальное убранство, которое имеется в наших храмах. Наконец, нет никакой необходимости в том, чтобы проповедник и другие религиозные служители выбривали тонзуру или повсюду ходили в специальном одеянии, как они делали во времена ветхого закона .. Ибо каждый день является празднеством, всякая пища позволена к употреблению, всякое место свято, любое время годится для поста, любое церковное одеяние позволительно, все возможно, при условии, что мы умеренны в употреблении всего этого, и что у нас имеется любовь и все остальное, чему учит Апостол»²⁵¹⁸. Мы видим почти готовую лютеранскую программу как потом она будет представлена в символических книгах этой конфессии в 16 столетии.

Разумеется, все эти слова можно понять и в близком православию духе. Да, ветхозаветная эпоха была только тенью и знамением того, что произошло в Новом Завете. Христианству не свойственны законничество и ритуализм. Мы сейчас намеренно не касаемся вопроса, можно ли всю ветхозаветную эпоху стилизовать под «законничество» и «обрядность». Но можно вспомнить восклицание пророка Давида из покаянного псалма: «ибо жертвы Ты не желаешь, - я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу - дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. 50, 18-19). Безусловно, христианство – религия свободы. И тут вместе с Лютером можно было бы сказать, что нет строгой и железной необходимости во всем, что он перечислил. Все верно, при условии, что нужда в храмах, постах, праздниках, одеяниях понимается законнически, как непреложная необходимость деяний, сделав которые мы «заработаем» спасение. Но если понимать это более пристойным образом, как средство ко спасению, которое не предполагает ритуализма и буквоедства, изгоняет из себя фарисейский дух, то тогда к нам снова возвращаются и храмы, и праздники, и посты, необходимые душе для спасения, но не являющиеся самоцелью. Можно было бы и возразить: если всякая пища позволена к употреблению, то можно ли пить человеческую кровь? (причастие не имеет к этому отношения, т.к. это прославленная кровь Богочеловека). Если любые песнопения или одеяния позволительны, то был бы рад Лютер, услышав в церкви непристойные песнопения, или увидев священников в непотребных одеждах? Если любое место свято, то назвал бы он святым и отхожее место? Если каждый день - праздник, то веселился бы Лютер в Страстную Пятницу? Если всегда время для поста, то постился бы он на Пасху, помня слова Спасителя: «могут ли поститься сыны чертога брачного, когда с ними жених?» (Мк. 2, 19)? Ответы на эти вопросы слишком очевидны, и потому Церковь, водимая Святым Духом, предназначила все это как нужное для спасения, при условии, что мы не воспринимая это по-фарисейски, как гордыню от исполнения закона, внешним образом. Правда, Лютер имеет дело с католической церковью, которая в ту пору все перечисленное понимала как раз в законническом духе..

В 1516 году Лютер все еще не был в состоянии отвергнуть ради «нового закона» все, что он назвал. И потому все-таки: «хотим ли мы сказать, что все церкви, все их убранство, все служения в них, все священные места, все постные дни, все празднества, наконец, все различия между священниками, епископами и другими религиозными служителями в их рангах, одежде и церемониях .. что все это должно быть упразднено? .. Да ни в коем случае! Потому что если мы понимаем Апостола подобным образом, то отсюда немедленно вытекает возражение, уже выдвигавшееся против учащих таким вещам: «не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?»» (Рим. 3, 8) .. Ибо, если бы Апостол отвергал все дела, которые мы только что упоминали, то, несомненно, не остается также и никаких других не оотверженных дел .. Ответ заключается в том, что воистину, на основании нового закона, ничто из этого не является необходимым, но не так, что когда что-то одно упускается, - становится дозволительно поступать наоборот, делать что-то отличное от этого»²⁵¹⁹. Понятно, чего хочет Лютер: чтобы в Церкви все делалось не из рабского поклонения букве закона, не механически, но из любви к Богу. Он жалуется на то, что в его время христианство изобилует как раз «механическим духом». Все есть – есть праздники, посты, святые места, - но нет любви.. Здесь он все же не предполагает все это разрушить, да и лютеранские книги 16 века не будут столь радикальны, как, например, кальвинисты, однако уже ощущается, что доктора Мартина не устраивают предписания его церкви – не потому, что они плохи сами по себе (до этого он тут не доходит), но потому что они принудительны, тоталитарны, требуют исполнения закона ради закона, а не ради любви к Господу нашему.. И Лютер скоро скажет, что все это необязательно, а если так – то и не надо вообще. Католический тоталитаризм почти неизбежно породит протестантскую анархию, которую реформаторы сочтут свободой, но свобода от католичества – это не свобода ради Христа.. На самом деле и пост, и почитание праздников – это обязанности христианина, предписываемые Церковью, но это не законническое принуждение, а добровольная обязанность любви, как дети любят отца, а христиане – Отца Небесного.. Само по себе соблюдение поста без веры и любви к Богу нисколько не приближает ко спасению и превращается в заурядные диету и вегетарианство..

Молодой монах понимает это, и вот мы можем прочесть: «Все, что было навязано нам древним соглашением всей церкви, с любовью к Богу и праведными причинами, несомненно, должно соблюдаться – не потому, что это само по себе необходимо или неизменно, но потому что мы обязаны Богу послушанием из нашей любви к Нему и к церкви. Однако высшее духовенство должно совершать свою работу таким образом, чтобы создавать как можно меньше заповедей и внимательно следить за тем, когда, в какой мере и как эти заповеди способствуют либо наносят ущерб любви, и изменять их соответственно»²⁵²⁰. Но это уже почти православно, ибо требование одно: чтобы в церкви не было фарисейства, когда постоянно изобретают «бремена неудобноносимые», а царствовал дух любви. В связи с этим Лютер не рекомендует становиться монахом от отчаянья, ибо это порождает в нем дьявола. Кажется, что эти слова сбылись, когда отчаявшийся монах Лютер отделился от церкви и открыл дорогу дьявольским заблуждениям.. Он еще не знает этого, и говорит, что монахом нужно становится только от любви. И даже так: «я полагаю, что лучше быть монахом в наши дни, чем когда-либо за последние двести лет, потому что до сих пор монахи отвлекались (отвращались) от креста .. я знаю, что они были бы счастливейшими из людей, если бы имели любовь, и они были бы более благословенны, нежели отшельники в пустыне, ежедневно являя собой крест и позор»²⁵²¹. Лютер так и не увидел в современном ему монашестве дух любви, а только распри между орденами и законничеством, а потому в итоге избрал любовь без монашества, но это любовь для мирового христианства оказалась хуже ненависти, и слова о том, что «лучше быть монахом» быстро превратились в слова «нет ничего хуже, чем быть монахом».. Лютер думал, что любви нет вокруг него, но оказалось, что любви нет также и в нем самом. Любовь есть только у Христа, но доктор Мартин оказался далек от этой любви..

Нельзя сказать, чтобы Лютер не понимал, к чему может привести проповедуемая им «любовь» в сочетании со свободой от закона. Вот пример: «сколько людей оставило бы свои обряды, молитвы и установления, если бы только папа отменил их, что он, несомненно, может сделать! Таким образом, в наши дни почти все исполняют свои обязанности без любви и охоты, и, если они совершают что-либо, то делают это в таком страхе, что возлагают свое упование на этот совершенно никуда не пригодный «крест совести». Но возможно, Бог хочет, чтобы в наше время мы были связаны различными предписаниями – так, чтобы Он, по крайней мере, мог побудить нас придти (см. Лк. 14, 23). Но если бы эта свобода была дана снова .. если бы все мы могли совершать посты, молитвы, установления, церковные службы и т.п. по доброй воле и сознательно, в той мере, в какой нам это хочется, будучи движимы любовью к Богу, то я полагаю, что через год все церкви были бы закрыты и алтари пребывали бы в запустении. И все же, так должно быть, и нам следует подходить ко всему этому с позиции людей, служащих Богу свободно и с удовольствием, а не из страха наказания или для очистки совести, равно как не в надежде на награду или славу»²⁵²². Итак, Лютер прекрасно понимает, к

чему может привести ложно понятая «евангельская свобода»: к полному беспределу и отказу от Христа, к триумфу безбожия. Но он зажат между двумя скалами: с одной стороны, католичество с его принуждением и механическим следованием традиции; с другой стороны, соблазн отменить все это, и каждый пусть решает сам, как он будет поклоняться Богу, что является полным разрушением Церкви. Протестанты, склонились ко второму варианту, отталкиваясь от папской авторитарности. Если нет свободы в Церкви, у нас будет свобода от Церкви – так рассуждали многие протестанты; то, что это выльется в свободу от Бога, от какого-либо вразумительного христианства, – выяснится позже.

К сожалению, Лютер, воспитанный в католичестве, не понимает, что установлениям Церкви можно подчиняться не из страха, не из ожидания заслуг, не механически, но «добровольно и сознательно», из той самой любви к Богу, которую он так горячо здесь проповедует. У Лютера же, начинающего свой побег из католической «тюрьмы» с ее четким расписанием, добровольность, сознательность и любовь в подчинении христианскому закону становятся возможными только вне Церкви, когда каждый в отдельности решает, как ему спастись, не опираясь ни на какие церковные законы. Католическое подчинение церкви было подчинением авторитету, папе; протестанты избирают свободу от всяких авторитетов, кроме авторитета Библии. Но православие вообще не говорило о подчинении Церкви как чему-то авторитетному, внешнему и властному, но о добровольном объединении в союз любви, которому мы подчиняемся потому, что любим Бога и людей, и потому чтим не только Библию, но и предписания Церкви; чтим патриарха и епископов, но не поклоняемся папе и всем его нововведениям. Увы, Мартин Лютер знал только одно: побег из ватиканского заключения христианства; куда бежать, не так важно, ведь там, за воротами тюрьмы, свобода, а какая – это потом.. Поэтому и свобода, выбранная им, оказалась такой горестной..

50. До сих пор мы говорили в основном о Лютере раннем, а теперь самое время поговорить о Лютере позднем, периода 1535-1545гг., когда он был признанным лидером протестантизма, освободился от всех колебаний и метаний своей молодости, и читал лекции о книге Бытия. Сразу видишь, что у доктора Мартина прибавилось грубости в языке. Лютер и в молодости бывал порой несдержан, а в период яростной борьбы с папством он показал себя во всей красе. Здесь его грубость касается не только критики католичества, но и других вопросов. Вот пример: «Небеса были созданы таким образом, что бесформенная масса распространилась снаружи, как растягивается, приобретая круглую форму, мочевого пузыря свиньи, когда его надувают – если позволительно воспользоваться столь грубым сравнением, чтобы показать данный процесс яснее»²⁵²³. Разумеется, автор оговаривается, но все же использует данное сравнение. Понятное дело, доктор Мартин – человек, что называется из народа. Критикуемым папистам, наверно, не пришло бы в голову сравнивать небеса с мочевым пузырем свиньи.. Зато понятно, что чувствовал Эразм Роттердамский, переписываясь с Лютером и читая его произведения: угораздило же меня связаться с этим немецким варваром!

В толковании на первую главу книги Бытия Лютер касается проблемы достоверности астрологии: «некоторые имеют обыкновение задавать вопросы, касающиеся астрологических предсказаний .. Если бы кто-то поддерживал их менее настойчиво, лично я бы не стал сильно возражать. Гениям следует прощать их увлечения! Поэтому, если отбросить всякие суеверия, меня не сильно заденет, если кто-то станет упражняться в проницательности, забавляясь этими предсказаниями. Однако никто никогда не убедит меня в том, что астрологию следует причислять к наукам. И я буду настаивать на этом, потому что астрология совершенно бездоказательна .. Все астрологические примеры являются лишь частными случаями. Астрологи заметили и зафиксировали лишь те случаи, в которых им сопутствовала удача .. я не верю, что из таких частных случаев можно создать науку .. Даже если бы в этих предсказаниях было что-то определенное, до чего же глупо так беспокоиться о будущем! Ведь общепризнанно, что из астрологических предсказаний можно узнать будущее – но если оно скверно, то неведение о нем во многих отношениях лучше знания, о чем также говорил Цицерон .. Потому я убежден, что астрологические предсказания не имеют должного обоснования .. ведь они являются знамениями, основанными на разуме, то есть они собраны разумом. Но более правильно рассматривать, сказанное у Моисея (Быт. 1, 14 – К.М.) в смысле знамений, которые показывает Бог»²⁵²⁴.

Как видим, ситуация несколько неоднозначна. Лютер вроде бы отвергает астрологию, но не до конца, и, скорее всего, соглашается с тем, что она может быть терпима. Все же он допускает, что из астрологических предсказаний можно узнать будущее, хотя и не считает астрологию наукой.. И он признает, что астрологические предсказания – это знамения, основанные на разуме. Не на откровении, конечно, но тем не менее.. Как бы там ни было, но Лютер терпел возле себя Меланхтона, который однозначно астрологию признавал. Кстати говоря, и в других местах этих лекций встречаются фрагменты, которые вроде бы говорят о том, что отношение вождя реформации к астрологии не было полностью отрицательным. Составители примечаний к данному тому даже вынуждены написать, что защита астрологии в некоторых местах этих лек-

ций – «скорее дело испытавших Меланхтоновское влияние редакторов, нежели Лютера»²⁵²⁵. Здесь мы видим некоторую неуверенность, ибо стопроцентных доказательств, что это именно влияние Меланхтона, нет. Так что остается вероятность, что неоднозначное отношение к астрологии – дело самого Лютера.

Рассуждая о сотворении человека по образу и подобию Божьему, Лютер набрасывается на тех авторов, которые подчеркивали свободу сотворенных людей. Имеются в виду, видимо, и отцы Церкви, и схоласты: «Они утверждают, что поскольку Бог свободен, а человек сотворен по образу Божию, он также имеет свободные память, разум и волю. Отсюда появляется множество легкомысленных утверждений .. Таково происхождение опасного мнения, что в управлении людьми Бог позволяет им действовать по собственному побуждению. Из этого убеждения вышло множество неудобоваримых идей. Это подобно изречению: «Бог, сотворивший тебя без тебя, не спасет тебя без тебя» (Августин). Отсюда делается вывод, что свободная воля содействует, будучи предшествующей и действенной причиной спасения» .. Эти очень опасные мнения отцов обсуждались во всех церквях и школах, но я действительно не понимаю, чего намеревались добиться отцы с их помощью. Поэтому мой совет – читать их с осторожностью»²⁵²⁶. Никто не стал бы спорить с тем, что отцы Церкви могли ошибаться, и потому нельзя принимать на веру абсолютно все, что они написали. Но здесь от нас требуют отвергнуть всех отцов, отбросить соборное мнение Церкви – ради чего? Чтобы поверить ересиарху, который, отрицая свободу человека, рассматривает людей как роботов, автоматов? Лютер привык в обоснование своих заблуждений приводить мнение блаженного Августина. Но здесь критикуется даже Августин, поскольку он не верил, что человека можно спасти без него самого. Но в это верит Лютер, он теперь свято верит в рабство воли и самое жесткое предопределение со всей его бесчеловечностью. Ведь если отрицаешь, что человек является свободным, можно ли придти к чему-то иному, как образу рабского человека, близкого животному, ибо животные свободы не имеют..

Не будем забывать, что Лютер придерживался крайне пессимистических взглядов на состояние человеческой природы после грехопадения. Критикуя традиционную экзегезу, он утверждает: «Когда софисты рассуждают о первородном грехе, они говорят лишь об омерзительной и ужасной страсти или похоти. Но первородный грех по существу подразумевает, что человеческая природа полностью пала, что разум затемнен, так что мы больше не знаем Бога и Его волю, больше не понимаем деяний Божьих. Более того, наша воля необычайно испорчена, так что мы не уповаем на милость Божью и не боимся Бога, но безразличны»²⁵²⁷. Если понимать под выражением «природа полностью пала» тот факт, что была поражена вся природа, и не осталось ни одного неповрежденного участка, то с этим можно было бы согласиться, ибо первородный грех – это болезнь, поразившая всего человека. Но Лютер, видимо, понимает под первородным грехом поражение человеческой природы до самых основ, превращающее человека не в больного, а в «онтологический труп», когда он совершенно безразличен к Богу и чему-либо духовному. Символические книги 16 века дают основания для такого взгляда. В таком случае подобная доктрина естественным образом подразумевает, что человек никак не может способствовать своему спасению, как труп не может способствовать своему оживлению, и этот вывод очень благоприятен для доктрины оправдания по вере, согласно которой только Бог спасает человека, являясь единственной действующей причиной спасения.

Падение человека, по мнению Лютера, столь глубоко, что даже продолжение рода приобрело до некоторой степени омерзительный характер: «великая милость Божия состоит в том, что Господь сохранил для нас женщину .. как для продолжения рода, так и в качестве лекарства от греха прелюбодеяния .. В раю бы этот союз существовал без всякого стыда, как деятельность, сотворенная и благословленная Богом. Она сопровождалась бы благородным наслаждением, подобным тому, которое доставлялось едой и питьем. Теперь, увы, это наслаждение столь мерзко и ужасно, что врачи сравнивают его с эпилепсией, или падучей болезнью. Таким образом, с самым продолжением рода связана настоящая болезнь. Пребывая в состоянии греха и смерти мы также подвергаемся этому наказанию и не можем пользоваться женщиной без ужасной похоти, и, так сказать, эпилепсии»²⁵²⁸. Несколько позже он говорит об «эпилептической и апоплексической похоти супружества».. Заметим, что сравнение с эпилепсией, возможно, заимствовано у Аристотеля. Но это не меняет сути: даже зачатие детей у немецкого реформатора связано с сильным омерзением. Нет, конечно, он не против детей (он сам был отцом), он, скорее, против монашества и безбрачия, но как же отвратительны, на его взгляд, отношения мужчины и женщины, приводящие к рождению детей! Разумеется, грехом заражено все, в том числе, и супружеские отношения. Но Лютер, следуя Августину, почти готов сказать, что эти отношения – чуть ли не один сплошной грех, и единственное, что их оправдывает – рождение детей. Такой взгляд, прямо скажем, не совпадает со святоотеческим подходом к данной теме.

51. Обсуждая глубину падения человека, Лютер обращается к теме критики идолопоклонства. И тут оказывается, что: «Монах является идолопоклонником. Он воображает, что его жизнь согласно правилу Франциска или Доминика является путем в Царствие Божие. Но это равносильно измышлению нового бога и превращению в идолопоклонника, поскольку истинный Бог провозгласил, что путь в Царство Небесное проходит через веру во Христа. Когда же вера утрачена, они следуют за неверием и идолопоклонством, переносимым славу Божию на дела .. паписты все являются идолопоклонниками – не потому, что они поклоняются камням и кускам дерева, но потому, что оставляют Слово и поклоняются своим собственным мыслям»²⁵²⁹. Конечно, если человек думает, что благодаря своим делам он обретает заслуги и за это входит в Царствие Небесное, то он действительно превращает дела в идола. Но разве Лютер и протестанты своим учением об оправдании не превратили в такого же идола «веру», по которой ты получаешь «спасение»? Разве в жертву этой «вере» не было принесено, как новому «богу», очень многое из вероучения Церкви? Разве церковный раскол и образование множества сект не были следствием поклонения этой «Вере»? И разве протестантов нельзя упрекнуть в том, что они, оставив Слово, поклоняются мыслям то Лютера, то Кальвина, то Цвингли, а то и новым вождям, для которых Библия – лишь повод, чтобы найти удовлетворение собственной похоти?

Комментируя стих из Быт. 3, 15 «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятую», Лютер обрушивается на католических теологов: «Сколь поразительно, сколь достойно проклятия то, что при помощи глупых экзегетов сатане удалось связать с Девой Марией этот фрагмент, изобилующий утешением в Сыне Божьем! Ибо в латинской Библии местоимение имеет форму женского рода: «Она будет поражать». Даже Лира, знакомый с ивритом, был увлечен этим заблуждением, как бурным и стремительным потоком. Итак, вопреки тексту он пришел к богохульному пониманию данного фрагмента применительно к Благословенной Деве, через которую, при посредничестве Христа, была сокрушена сила сатаны .. Это произошло либо по невежеству, либо по небрежению церковных властей. Поскольку они не оказали никакого сопротивления идолопоклонству, здоровое учение постепенно исчезло. Теперь, когда мы по благодати Божьей восстановили его, эти бесчестные и прожорливые звери открыто свидетельствуют, что они заботятся не о поклонении Богу, но лишь о своих церковных доходах. Поскольку идолопоклонство очевидно обеспечивает защиту этих доходов, они приходят в ярость, когда людей учат истине .. Так возблагодарим же Бога за то, что теперь у нас также имеется этот фрагмент в неповрежденном и восстановленном виде. Мы не хотим отнимать у Марии никакую честь, которую ей надлежит воздавать. Но следует устранить идолопоклонство, стоящее в утверждении, будто родив Христа, Мария уничтожила всю власть сатаны. Если это утверждение истинно, разве такая же честь не принадлежала всем прочим женщинам, предшествовавшим Марии в ее роде? .. Ведь если бы не они, ее самой также не существовало бы, поскольку она была рождена в браке в соответствии с обычным естественным порядком. Так что если она уничтожила сатану, родив Христа, ее предкам следует дать почетное место на том же уровне .. Поэтому пусть Благословенная Дева сохранит свое почетное место. Из всех женщин мира она одна получила от Бога эту особую честь – оставаясь девой, она родила Сына Божия. Но не следует позволять на этом основании лишать Ее Сына славы нашего искупления и избавления»²⁵³⁰.

Ну, хорошо, Лютер исправил ошибку в латинском переводе Библии и вместо «она будет поражать» поставил «оно будет поражать». Но ведь это мало что меняет по сути. «Мариологическое» толкование данного стиха давали и свв. Иустин Философ, Ириней Лионский, Киприан Карфагенский, Иоанн Златоуст. Что, они тоже опирались на неправильный латинский перевод Писания? Или немецкий реформатор и их хочет причислить к категории «глупых экзегетов»?! Тут уж без комментариев.. Или и этих святых отцов нужно записать в «идолопоклонники», которые думают только о своих доходах? Их «доходами» была только смерть, полная страданий за Христа.. Впрочем, Лютера до известной степени извиняет то, что он опять вошел в роль «вождя реформации», а тут уж «понеслось»: «бесчестные и прожорливые звери» и т.д. Конечно, необходимо четко высказываться: Лютер критикуемую позицию излагает в том смысле, что, родив Христа, Мария уничтожила власть сатаны. Это верно в том плане, что Матерь Божья, более, чем кто бы то ни было из людей, послужила делу сокрушения сатаны Господом нашим Иисусом Христом, родив Его по плоти. Но всю власть сатаны уничтожил только Сам Господь. Уже во времена Лютера католическая церковь допускала мысль, что Мария в каком-то смысле является «Соискупительницей» Христа, что впоследствии было оформлено доктринально. Возможно, нечто подобное и имеет в виду Лютер. Тогда с этим еще можно было бы согласиться и православному, поскольку Церковь тоже не допускает «соискупителей» у Христа. Но если вообще отрицать особое служение Марии в деле спасения, то можно прийти к богохульным выводам. Оче-

видно, Лютер мечется между двумя крайностями: одна из них, католическая, склоняется к тому, чтобы поставить Богородицу на один уровень с Христом; другая, последовательно протестантская, склонна вообще отрицать любые «заслуги» Девы Марии в деле спасения человеческого рода. Вот и Лютер пытается доказать, что Марии нужно воздавать ту же честь, что и всем Ее родственникам. Согласен, что и родственникам по плоти Божьей Матери тоже нужно воздавать почитание, но Божьей Матери – совершенно особое.

Немецкий реформатор ведь и сам признает, что лишь Она получила от Бога эту честь – девственно родить Спасителя. Причем Она свободно согласилась стать Матерью Бога, Она добровольно стяжала ту благодать, больше которой не получил никто из людей, и благодаря этой чистоте именно Пресвятая Дева была избрана стать Матерью Богочеловека. Проблема тут в том, что Лютер как истинный протестант придерживается доктрины жесткого предопределения: в связи с этим все люди выступают лишь рабскими орудиями божественной воли. С такой точки зрения и Богоматерь не совершала никакого подвига «борьбы с дьяволом», не обрела свободно благодати, а просто Бог Ее предопределил стать Его Матерью, а почему, - ответа нет: Ему так угодно, как всегда говорят протестанты в таких случаях. Если так рассуждать, то действительно нет никакой существенной разницы между Девой Марией и Ее предками, поскольку все они были предопределены послужить спасению мира во Христе, но делали это не свободно, а исключительно по избранию Божьему. Заметим, однако, что Лютер дважды оговаривается: мы не хотим отнимать у Марии честь, которую Ей нужно воздавать, пусть Благословенная Дева сохранит Свое почетное место. Когда делают такие оговорки, то часто поступают вопреки им. Настойчивые заверения Лютера в «почтении» к Богоматери скорее заставляют подозревать, что речь будет идти об отрицании Ее почитания, или о сведении его к минимуму. Так, или иначе, но у Лютера мы видим остатки почитательного отношения к Богородице. Это было свойственно лютеранской традиции в 16 веке, но затем благочестивое отношение к Богоматери стало ослабевать. В том числе, и под влиянием самого Лютера, не отводившего Деве Марии «почетного места» в деле спасения, т.к. Бог у протестантов спасает человека без участия человека.

Сегодня сложно встретить протестанта, который бы как-то оговаривался и извинялся, что он не воздает должных почестей Божьей Матери. Как же, еще язычником объявят! Дело доходит до странных вещей. Вот, например, упоминавшийся нами кальвинистский библеист Баркли, обсуждает проблему «братьев и сестер Иисуса», упомянутых в Евангелии. Он выделяет три теории: теория Иеронима о двоюродных братьях и сестрах, которой придерживается католичество; теория Елифания о сводных братьях, детях Иосифа от первого брака, которая была наиболее распространенной в ранней Церкви и до сих пор она является православной точкой зрения по данному вопросу; теория Элвидия о родных братьях Иисуса, детях Марии и Иосифа. Естественно, Баркли защищает последнюю позицию, которая так близка протестантам. Справедливо отвергая теорию Иеронима, Баркли, признавая, что православная теория сводных братьев существовала уже не позднее середины II века в Протоевангелии Иакова, тем не менее, не признает ее, хотя его контраргументы, прямо скажем, еще более косвенны, чем критикуемая им теория. Но далее Баркли поясняет свою позицию тем, что в основе православной теории, как и теории Иеронима (католической), лежит доктрина «абсолютной непорочности Марии. Но для этого вообще нет никаких свидетельств и доказательств, и никому никогда это и в голову не пришло бы, если бы не возникло желание думать, что Дева Мария всегда оставалась непорочною /../ Мы считаем и верим в то, что братья и сестры Иисуса были действительно Его братьями и сестрами и не настаиваем на том, что безбрачие выше освященной браком любви. В основе любой другой теории лежит прославление аскетизма и желание видеть в Марии вечную девственницу. А ведь намного приятнее верить в святость домашнего очага, нежели настаивать на том, что безбрачие выше освященной браком любви»²⁵³¹.

Баркли, видимо, думает, что, в отличие от «аскетической позиции», он беспристрастен. Но на самом деле он не менее, а более пристрастен, чем учителя Церкви. Если они исходили из представлений о непорочности Девы Марии, то протестанты исходят из предвзятой теории «порочности» Марии, и поэтому всячески стараются затмить Ее подвиг во славу Христа. Что выше перед Богом: непорочность или порочность? Вопрос риторический, хотя протестанты наверняка скажут, что они и не думали как-то принизить Богоматерь.. Впрочем, достаточно прочитать какой-нибудь рядовой протестантский труд по богословию, чтобы убедиться в обратном.. Баркли думает, что прославление аскетизма и безбрачия – это плохо, а что же тогда хорошо? Прославление гедонизма? Семейной жизни? Но ведь никто и не говорит, что семейная жизнь плоха и порочна. Она тоже хороша и Господь освятил брак. Просто Церковь всегда полагала состояние безбрачия ради Бога более высоким, чем брак. И потому апостол Павел полагал, что лучше человеку быть без жены.. Баркли не может объяснить, почему «намного приятнее» верить в святость домашнего очага, чем в святость безбрачия? Это как-то выводимо из Нового Завета? Тогда почему наш Господь был без-

брачен, и любимый протестантами апостол Павел, и апостол Иоанн Богослов, любимый ученик Иисуса? Исходя из теории «святости домашнего очага» это невозможно объяснить. Если домашний очаг святее безбрачия, почему же Христос не выбрал любимый протестантами идеал семейной жизни? Не хотят же они сказать, что Господь наш был нравственно несовершенен, если выбрал безбрачие?

Ответ всегда был очевиден Церкви: потому что отказ от всего, даже от семьи, ради Бога – это и есть высочайший идеал, который воплотил наш Господь, как и часть его учеников.. Кстати говоря, Баркли несколько огрубляет традиционную позицию: никто не защищает абсолютной непорочности Девы Марии, кроме части богословов католической церкви, делающих из доктрины непорочного зачатия Богоматери именно такие выводы. Православие же говорит только о наибольшей непорочности Девы среди всех людей, но не отрицает, что она родилась с первородным грехом. Баркли не задается вопросом: а почему уже в ранней Церкви «возникло желание думать», что Дева Мария всегда оставалась непорочной? Почему именно эта позиция так быстро вызвала практически всеобщее согласие? Просто случайно? Нет! Это произошло потому, что люди жили во Христе и внимательно читали Писание, а потому и не могли себе представить, что Та, Которая за Свою чистоту была удостоена стать Матерью Всевышнего, могла хоть на один миг вместо одного только Бога избрать что-то иное, пусть даже радости брака и обычной семейной жизни. Но протестанты в 16 веке решили иначе: монашество плохо, надо жениться и т.д. Чего можно ожидать от монаха Лютера, женившегося на монахине Катарине? Только ненависти к безбрачию и прославления домашнего очага. Да, к этому привел кризис католического монашества и идеи celibата духовенства, но вместе с пороками Рима, выгнали и истину. А она заключается в том, что и Господь, и Его Пречистая Мать, в Своей жизни выбирали только любовь к Богу, и потому отказывались от чего-либо иного, кроме Господа, Который есть Любовь.

В связи с отсутствием почитания Богоматери у протестантов, можно вспомнить еще об одном. Для начала одна цитата из французского католического писателя Жоржа Бернаноса: «Только у Матери Божьей воистину младенческие глаза, единственные детские глаза из всех когда-либо смотревших на наш срам и злосчастье»²⁵³². Конечно, Бернанос – католик, и потому он делает акцент на младенческих глазах Девы, в то время как православный больше говорил бы о Ее мудрости и сострадании (впрочем, Бернанос говорит и об этом). Однако дело не в этих различиях между православием и католичеством. Сразу возникает мысль: сколь мало *детского* в протестантизме, какое это *взрослое* христианство. Одна из икон Божьей Матери в православии называется «Умиление». Умиление – это отношение Матери и Ее Божественного Сына. Умиление – это люди перед Своим Богом. А будет ли здесь умиление у протестанта? Нет, он должен сказать: икона – это идол, поклоняться Марии нельзя! И с одной этой фразой – сколько доброго уйдет из души! Ведь глядя на эту икону – нельзя не умиляться; если же человек испытывает резко отрицательные чувства – это признак болезни и еще – это признак *недетскости*. Нет, протестант может быть ребенком – взять хотя бы Андерсена или Дж. Макдональда. Но в самом протестантизме ничего детского нет – все сознательно, все строго, все рационально, все под контролем (даже экстазы пятидесятников).

Икона Богоматери с Младенцем напоминает нам о божественной святости и о детстве, целомудренном и божественно глубоком детстве Девы-Матери и Ее Сына-Спасителя. Вот этого и не хватает протестантам: ни святости, ни младенчества. Нет в них целомудренной непорочности и наивности детства, ведь протестантизм – слишком взрослое христианство. Откуда же взяться в Лютере целомудрию и наивности – о, нет! Это закаленный в богословских диспутах вождь, сознательно разрушивший целомудрие своей связью с монахиней; это, человек, даровавший всем желающим святость, но без реальной святости, которую теперь не нужно обретать. О благочестивых монахах часто говорили, что они как дети – в своем неприятии зла, в своем доверии к Богу. Как трудно это узреть в лидерах реформации: это гладиаторы, протаскившие все доктрины через сито разума, и вышедшие на арену с одной целью – всеми правдами и неправдами сокрушить самого ненавистного врага во всей вселенной, – папство.

Как же таким людям отнестись с почитанием к Богоматери, с Ее младенческим целомудрием, состраданием, святостью? Ведь у них не было ни первого, ни последнего, а сострадание они испытывали только к своим, но никак не к папистам или радикальным протестантам. Они способны сказать только одно: своим почитанием Марии вы отнимаете честь у Господа Иисуса. Как будто прославляя Ее любовь к человеческому роду, которая у Нее – от Бога, можно не поклониться Всевышнему, Воплотившемуся от этой невиданной в мире чистоты! Для православных через умиление Богоматери восходят к Ее Сыну. Протестантам умиление чуждо – это непонимание рационально мыслящим взрослым мира детей; поэтому они отбрасывают почитание Девы, думая, что тем более чести воздадут Ее Сыну. Но при этом забываются слова: «не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18, 3). Принять Христа как дитя – значит уподобиться Пресвятой

Деве, ведь Она первой из всего человечества приняла Его как дитя, чтобы затем родить Богомладенца для спасения всех нас..

52. Читая Лютера, постоянно наталкиваешься на его тревожные, прямо-таки апокалиптические ощущения касательно современной ему эпохи. И дело не только в грехах папства, которые он часто и жестко обличает. Речь вообще идет о времени, в которое ему довелось жить: «Период, когда Евангелие стало впервые известно среди нас, был довольно приличен. А теперь почти не осталось страха Божия, наша порочность увеличивается с каждым днем, и даже появились лжепророки. Чего мы еще можем ожидать, кроме того, что когда мера наших беззаконий наполнится, либо все будет уничтожено, либо Германия понесет наказание за свои грехи каким-то иным образом? .. Ранее я говорил об ущербе, от которого пострадали плоды земли. Я также убежден, что человеческое тело было здоровее, чем теперь. Доказательством тому служит продолжительность человеческой жизни до потопа, которая кажется нам невероятной. Ибо Господь не угрожает Адаму апоплексией, проказой, эпилепсией и другими губительными бедами. Когда я был ребенком, сифилис в Германии не был известен .. А теперь даже младенцы в колыбелях поражены этим недугом. В те дни все были напуганы этой болезнью, а теперь о ней задумываются так мало, что даже друзья, добродушно перешучиваясь между собой, желают друг другу подцепить сифилис. Когда я не был еще взрослым, потная болезнь стала, как это называют врачи, эндемической .. эта болезнь получила повсеместное распространение также в континентальных районах Германии, расположенных вдали от океана. Ужасно слышать, что у некоторых людей в животах завелись змеи, а в мозгах – черви»²⁵³³.

Все это звучит ужасно, и имеет явный эсхатологический привкус. Выходит, и реформация не смогла изменить западный христианский мир к лучшему: новые ужасные болезни, в том числе, венерические, к которым уже привыкли, лжепророки, отсутствие страха Божьего. Мера беззаконий такова, что Лютер ожидает страшного наказания Господня для Германии, либо Суда для всех. Уж не потому ли Германию ждет наказание, что она избрала реформацию? Конечно, это Лютеру и в голову бы не пришло. Зато он видит во все большем количестве обрушившихся на человечество бед, - «знамения» перед последним днем. Но знамения эти были еще раньше, когда родился маленький мальчик по имени Мартин. Протестанты обычно придерживаются такой схемы: католический мир был в чудовищном кризисе, а Лютер и остальные реформаторы стали из этого кризиса выводить. В действительности же даже свидетельства самого Лютера доказывают обратное: реформация ввергла человечество в еще больший кризис – один раскол западного мира чего стоит, и религиозная война всех против всех! Венецианский ткач-протестант Маркантонио Варотто объяснял свое возвращение в католичество так: «Я покинул Моравию, потому что в течение двух месяцев, которые там провел, повидал столько религий и сект... И все выстраивают катехизисы, все желают быть пасторами, все тянут в разные стороны, все претендуют на то, чтобы называться единственной истинной церковью. В одном небольшом местечке, Аустерлице, насчитывается 13 или 14 различных сект»²⁵³⁴. Да и нравственное состояние человечества, судя по замечаниям того же Лютера, не улучшилось, а наоборот. Немудрено увидеть знамения Судного Дня. Только за многочисленными бедами той эпохи, нужно уметь разглядеть знамение главной беды – реформации, усиленно приближающей события Апокалипсиса.

Кстати говоря, в продолжение темы, можно привести и еще один фрагмент. Лютер комментирует слова из Быт. 3, 18: «И будешь питаться полевою травою» следующим образом: «этот фрагмент содержит достаточно убедительное доказательство того, что Адам не питался маслом, молоком, яйцами, сыром, мясом, яблоками и грушами, но лишь овощами и семенами, такими как горох, бобы, семена фенхеля, просо, рис, полба, и тому подобное. Какой славный пир устраивал он для гостей, жена своих детей, когда единственной пищей, которую он мог предложить, были травы! Такова скромность этого раннего периода – самая обычная и простая пища с водой. Нынешний же мир охватило ужасающее чревоугодие. Теперь для нашего удовольствия недостаточно приготовления всевозможных видов мяса, но мясо смешивают с рыбой, добавляют специи и прибегают к противоестественным извращениям, употребляя приправы, дабы сделать кислой ту пищу, которая сладка от природы, и подсластить кислую. Также какое существует великое разнообразие напитков! Кто не почувствовал бы себя оскорбленным, видя, что хозяин поставил перед ним воду? Мы не довольствуемся сваренным у нас пивом и нашим местным вином, но желаем заморских. Если бы отец наш Адам теперь вернулся, он удивился бы столь безумному чревоугодию своих детей! Того, что мы едим и пьем с наслаждением, он остерегался бы как яда, предпочитая всем нашим деликатесам свеклу или овсянку с холодной водой»²⁵³⁵.

В этих словах нельзя не почувствовать ощущения крестьянина, знающего толк в еде, в растениях и животных.. И еще это ощущения добропорядочного семьянина, знающего семейные радости, и желающего поскорее женить или выдать замуж своих детей – отсюда слова про пир для гостей.. Увы, чревоугодие давно

охватило мир. Как с этим бороться? Не иначе, как с помощью поста. Но вот пост, точнее говоря, его обязательность, упразднена лютеранской церковью, а остальные протестанты вообще редко упоминают о нем. Так чревоугодие не победишь, хотя можно учить «буржуазной умеренности» в еде. Сегодня западный мир сходит с ума от различного рода диет, но это не ради Бога, а ради себя и собственных удовольствий, т.е. ради греха. К тому же при этом редко отказывается от изысканных блюд – главное, чтобы было меньше калорий и жира.. Внимательное перечисление Лютером различных блюд показывает, что и сам он, очевидно, не был так уж далек от чревоугодия. Зато скромная растительная пища и простая вода, которые он приписывает Адаму, были обычной едой монахов-подвижников. Следовательно, чтобы отказаться от чревоугодия, нужно вернуться к монашескому духу, - шаг, который для Лютера был категорически неприемлем по известным причинам. Конечно, всегда можно вспомнить о недостойных монахах и все эти байки о «толстопузых попах», но мы говорим об идеале. Вот этого аскетического идеала воздержания изначально было не очень много в протестантизме, а потому и грех чревоугодия, особенно, в стране радикальных протестантов, Америке, оказался неустраним.

Сам же Лютер был недалеко не только от чревоугодия, но и от гордыни. Возьмем хотя бы такие слова: «мы говорим о пасторских заботах, которые следует признавать гораздо более значительными, поскольку исполняемые пастором обязанности важнее. Или же мы предположим, что Августин жил в праздности и предавался наслаждениям, тогда как ежедневно ему приходилось сталкиваться с таким множеством оппонентов, не позволяя пелагианам, донатистам, манихеям и прочим возмутителям спокойствия Церкви полностью истребить учение Христово? По благодати Божией мы также совершаем свои дела таким образом, что, я надеюсь, никто не позавидует нашему напряженнейшему «безделью»²⁵³⁶. Не сомневаюсь, что у Лютера тоже хватало всяческих забот: надо было сражаться с католиками, а также с многочисленными «энгузиастами» реформации. Но сравнивать свои заботы с заботами блаженного Августина – по меньшей мере, нескромно.. По сравнению с заботами Августина, ваши заботы, доктор Мартин, - действительно, «напряженнейшее безделье», и даже более того, - безделье разрушительное..

Падение мира после преступления Адама и Евы таково, что материя до глубин заражена злом, поэтому даже вода крещения «остается водою, и она ничем не лучше той, которую пьет корова»²⁵³⁷. Это сказано Лютером в связи с критикой освящения воды и католического учения о крещении. Он полагает, что Фома Аквинский и Бонавентура учили следующему: при крещении Бог дает воде некую действенность, в результате чего крещальная вода своей собственной силой производит оправдание. Возражения Лютера таковы: можно говорить, что Слово дает силу водам крещения, но схоласты, по его мнению, не приписывают силу Слову, а приписывают ее материальному элементу. Здесь требуются разъяснения. Православие, разумеется, однозначно признает, что освящение придает воде новую благодатную силу Божию. Но это не значит, что вода сама по себе освящает человека в крещении без Бога, как некая самостоятельная субстанция со своей самостоятельной силой. Если думать так, то это действительно отнимает силу у Бога. Оправдывает не вода как таковая, оправдывает Бога, но через воду и в воде крещения.

Не думаю, что католические авторы устранили Бога таким образом, как это им приписывает Лютер. Однако, возможно, проблема заключается в том, что католичество учило тварности благодати. И в этом случае благодать могла рассматриваться, как отчуждающаяся от Бога сила, передавая им воде, или какой-либо другой материальной субстанции. Не исключено, что именно это имеет в виду немецкий реформатор, и тогда он прав, поскольку это вносит в христианство некий магический элемент: освящают творения, а не Творец. Но православие всегда исповедовало несотворенность благодати, а потому для Церкви благодать – это благодатное и непосредственное присутствие Бога в творении, благодаря которому освящается наша жизнь. Для православных присутствие Бога в творении – это преображающее, исцеляющее присутствие. Лютер, похоже, если и готов допустить особое присутствие Бога в материи, то в виде «творения, удерживаемого Словом». Видимо, предполагается, что материя только удерживается от тления и распада божественным Словом, но никакого преображающего влияния Бога на материю, скорее всего, нет. Здесь заметен явный пессимизм Лютера. Грехопадение было настолько омерзительным, что хотя Бог и действует через материю, но сама она от этого не меняется – вода остается водой, но она не становится святой, как и люди в оправдании, она остается «грешной» - только коровам пить..

53. Мы уже неоднократно, по ходу этой работы, отмечали своеобразный материализм Лютера: тут сравнение небес с мочевым пузырем свиньи, там – перечисление фруктов, овощей и мяса, а вот еще про сифилис.. Немудрено, что когда этот человек начинает рассуждать об ангелах, его снова прорывает: «Мне представляется, что слово «херувим» обозначает румяное лицо, встречающееся у мальчиков и девочек в раннем возрасте .. Поэтому под херувимами вы можете понимать Ангелов, являющихся не с морщинисты-

ми и печальными, но со счастливыми и дружелюбными, упитанными лицами, будь то человеческими или какими-либо иными. Итак, херувим – это общий термин, не составляющий особого имени среди ангельских чинов, как грезил Дионисий, но указывающий на их внешность, поскольку Ангелы являются человеку с румяными и юными лицами»²⁵³⁸. Тут можно лишь заметить, что ангелология – не сильная сторона творчества Лютера.. Ангелы с «упитанными лицами» как-то плохо вписываются в христианскую картину мира, – впрочем, может «упитанность» лиц Лютер списал с себя? Можно предложить и другое объяснение – католическая живопись той эпохи уже вовсю «приземлила» сакральные образы, поэтому на картинах своего времени немецкий реформатор видел именно «упитанных младенцев» амурообразного типа, а вовсе не ангелов с византийских и русских икон. Так или иначе, но Лютер настаивает на упитанных, румяных, круглых лицах ангелов. Как же тут не раскритиковать Ареопэгита! Ему уже основательно досталось на предыдущих страницах за «фантастику». Для материалиста Лютера спиритуализм «Ареопэгитик» не мог не показаться «грезами воображения», – в общем, ненавистной ему «мистикой». Лютера как-то сложно представить в созерцании тончайшей природы ангелов: ему лучше удаются экскурсии в мир тленной материи.. Поэтому он, вопреки учению Писания и Церкви, отказывается видеть в херувимах отдельный ангельский чин в отличие от Дионисия. И еще. Во время суда над первомучеником Стефаном, мы читаем в Деяниях: «И все, сидящие в синагогине, смотря на него, видели лице его, как лице Ангела» (Деян. 6, 15). Это же можно прочесть и в житиях святых, об их благочестивом облике. Но, глядя на портреты Лютера, да и Кальвина, и Цвингли, – можем ли мы сказать, что видим лица ангелов? А если нет, то разве может такой человек постичь истинную природу этих светлейших существ?

А как ему постичь природу таинств? Мы знаем, что Лютер первоначально намеревался сохранить три таинства – крещение, причастие и исповедь; потом остались два, но и они были искажены. Однако Лютер категорически отрицал знаковое понимание таинств представителями радикальной реформации. Поэтому он отвергал и символическое понимание причастия Цвингли, которое так пришлось по душе американским евангелистам – от баптистов до пятидесятников. Однажды он даже заявил: «я бы скорее предпочел пить кровь с папистами, нежели вкушать обыкновенное вино с цвинглианами»²⁵³⁹. Для человека, который большую часть своей сознательной жизни только и делал, что проклинал «папистов», эти слова дорогого стоят. Но вот в лекциях о книге Бытия мы читаем такой пассаж: «все духовные свидетельства доказывают, что изобильный милостью Бог всегда помещал какое-либо внешнее видимое знамение Своей благодати рядом со Словом, дабы люди через напоминание внешнего знамения и деяния или Таинства более твердо веровали, что Бог добр и милостив. Так после потопа появилась радуга, служащая убедительным доказательством того, что в дальнейшем Бог не изольет Свой гнев на мир через подобное наказание .. Нам в Новом Завете дарованы Крещение и Евхаристия как видимые знамения благодати, дабы мы могли твердо верить, что наши грехи прощены через страдания Христа, и что мы искуплены Его смертью»²⁵⁴⁰.

Но если Крещение и Евхаристия подобны радуге после потопа, то они, очевидно, являются просто знаком, цель которого – в психологии: нужно укрепить верующих в сознании того, что они уже спасены по вере, Бог не имеет к ним никаких претензий и т.д. Такое толкование таинств ничем не отличается от Цвингли, или нынешних баптистов. Очевидно, именно подобные выражения Лютера и ранних лютеран привели православных к такому взгляду на их таинства: «Символические книги лютеран называют таинства.. «печатами», «знаками» обетований Божьих. Для чего же нужны эти «печати» и «знаки»? Символические книги отвечают: для усиления веры. Если лишь таково назначение этих «знаков», то, казалось бы, они не столь обязательны, ибо вера возбуждается словом и без них»²⁵⁴¹. Все верно, однако те же символические книги говорят о таинствах как источниках благодати, а, входя в детали, исключают их символическое толкование в духе Цвингли. Следовательно, таинства у лютеран – это не только «знамения» благодати, предназначенные для психологического утешения; это больше, чем знамения – сосуды благодати, через которые на человека изливается прощения Божие. Конечно, лютеранам всегда было трудно совместить эти благородные остатки католической сакраментологии с протестантской доктриной оправдания по вере.

Так что Лютер ценит Крещение и Евхаристию как таинства, но как, и в каких выражениях! Вот характерный пример: «Если бы сами, как подобает, ценили бы Крещение и Святое Причастие, то не становились бы монахами, и в Церкви ничего не говорилось бы о чистилище, о жертвоприношении мессы и прочих нечестивых вещах. Но когда свет Слова был погашен нечестивыми папами, стало легко навязывать людям эти мерзости. Так что это чудесный дар. Бог не только благоволит к людям обращаться через Слово, но и добавляет к Слову видимые знамения благодати, каковыми являются Крещение, Евхаристия и отпущение грехов в Новом Завете. Пренебрегающие ими люди достойны того, чтобы в качестве бальзама приобретать, почитать и восхвалять папские экскременты»²⁵⁴². Что ж, по другому доктор Мартин не может: даже рас-

суждая о таинствах, он должен в очередной раз проклясть папистов и употребить «фекальные» аналогии.. Все же заметим, что Лютер здесь противопоставляет таинства и католическое спасение по делам. Остальные протестанты считали как раз наоборот: отрицая спасение по делам, надо отрицать и таинства, если спасает только вера без посредников. Но и Лютер ошибается: его учение не помогло больше ценить таинства, чем у католиков. Каков сегодня процент лютеран свято верящих в спасительные плоды Крещения, Евхаристии и Исповеди?

Касаясь различий между Каином и Авелем, Лютер вновь проводит аналогии со своим временем. Видимо, ощущение, что он до конца жизни в глазах многих людей так и рискует остаться ересиархом, терзало его. А посему он утешается: «Мы не первые, кого лишают имени «церкви», кого называют еретиками, и убивающие кого, похваляются, дескать, являются истинной и единственной Церковью, утверждая свои притязания на это имя мечом и всяческой жестокостью. То же произошло с праведным Авелем, а также с нашим Господом Христом, который не являлся священником или царем в Иерусалиме, но был послан на крест священниками и правителями»²⁵⁴³. Ну, сравнивать свои страдания со страданиями Христа – это мы первые в мире. А вообще-то образ гонимых и уничтожаемых лютеран не совсем соответствует в действительности. Тут, скорее, впору спросить: а судьи кто? Хорошо, гонители – католики. А лютеране, - являются ли они только гонимыми, униженными и оскорбленными?

Во время крестьянской войны Лютер писал так: «злых побивать, закалывать и умерщвлять в таком количестве, как это будет возможно .. нынешние времена настолько необычны, что князья могут легко завоевать царство небесное путем кровопролития, а не молитвы .. нельзя остановить мятежника рассуждениями: лучший ответ – ударить его по лицу и в кровь разбить ему нос»²⁵⁴⁴. Скажем прямо, такие слова как-то плохо ассоциируются с образом гонимого за ересь благочестивого верующего, - скорее, это темперамент великого инквизитора. Позже другой вождь реформации, Кальвин, с успехом реализует этот темперамент на деле.. Но Лютер тоже не отставал. Как только лютеранство стало государственной религией, он запретил католическую мессу, и утверждал, что гражданская власть должна предавать смерти анабаптистов и других протестантских радикалов. Наряду с этим, он рекомендовал: «даже неверующих следует гнать на проповедь вследствие десяти заповедей, чтобы они усвоили хотя бы внешние формы послушания»²⁵⁴⁵. О бедные, несчастные, гонимые лютеране вместе со своим кротким вождем! Как они страдают, запрещая все, кроме лютеранства, и предавая смерти еще более радикальных реформаторов, чем они сами! Так что сравнение со страданиями Господа Иисуса Христа здесь неуместно и кощунственно. Сравнение с кротким Авелем – также. А вот сопоставление с Каином, который притворяется Авелем, будет в самый раз. Обвинять католиков в гонениях можно сколько угодно, но практика даже того времени показала, что лютеране – их верные ученики, и могут быть гонителями ничуть не менее жестокими..

Однако Лютер не унимается: посмотрите, как мы страдаем за правду! Посмотрите, какие мы святые мученики! Всему миру известно «как часто нас анафематствуют, преследуют, объявляя вне закона, и осуждая по разным обвинениям. И почти во всех регионах Европы не бывает недостатка в людях, проявивших себя усердными исполнителями жестоких приговоров .. но что они преследуют, кроме учения, являющегося благочестивым и согласующегося с Писаниями Апостолов и Пророков? Ведь вы не станете утверждать, что Церковь обитает там, где .. господствует нечестивая тирания и величайшая власть связана с богатством, не так ли? Не обитает ли Церковь там, где можно найти благотворное для совести учение, и где из-за этого учения присутствуют крест, презрение, нищета, позор, и т.д., которым всегда подвергается малое стадо праведников..?»²⁵⁴⁶. Да, вас преследуют, но отсюда еще не следует, что вы – несправедливо страдающие праведники. Так же могли рассуждать и преследуемые и убиваемые вами анабаптисты. Что до «власти, связанной с богатством», то ведь такая власть была не только у католиков. А лютеранские князья, эти «мирские епископы» и защитники реформированной церкви, - разве они не нажились на церковном богатстве, «приватизируя монастыри» во время реформации? Тогда и лютеранство – не истинная церковь..

Что же касается тирании и жестоких приговоров, то вот пример. Лютер призывал сжигать ведьм, даже если они не причинили никому зла. Его отношение к ведьмам в этом смысле ничем не отличается от «папистского»: «Таких надо без всякого промедления казнить смертью. Юристы хотят иметь слишком много свидетельств и пренебрегают теми, что у всех на глазах. Недавно у меня было брачное дело: жена хотела ядом извести мужа так, что того стало рвать ящерицами. На пытке она ничего не отвечала: такие колдуны немые и презирают наказание: черт не дает им говорить. Но их поступки достаточно их обличают.. К ведьмам и колдуньям, которые воруют куриные яйца из гнезд, масло и молоко, не надо иметь никакого снисхождения. Я сам стал бы охотно их жечь – как писано в Законе, что жрецы начинали побивать камнями преступников»²⁵⁴⁷. На совести самого Лютера – сожжение четырех ведьм в Виттенберге. А затем, с конца 16 века, и

на протяжении века 17, лютеране интенсивно жгли колдунов и колдуний. В чем же здесь разница с порицаемой католической церковью? Обращает на себя ссылка Лютера на ветхозаветную практику: а где новозаветный дух христианства – ведь Христос отпустил женщину, которую хотели побить камнями? Судя по настрою Лютера, он бы не отпустил.. Так что дух папской тирании отчетливее просматривается и у реформаторов: лютеране охотно жгли ведьм, а кальвинисты делали это еще усерднее, особенно, в Шотландии.. О, как легко найти по этим признакам истинную, гонимую церковь! О, как легко узнать в этих действиях новых апостолов!

Обсуждая стих из Быт. 4, 17 о постройке Каином города, Лютер говорит: «когда Каина отделили от истинной церкви и отправили в изгнание, он возненавидел истинную церковь. Поэтому и то, что он первым построил город, связано с его целью показать, что он не только презирает истинную церковь, но и намеревается подавить ее. Его помыслы были таковы: «.Какое мне дело до того, что я изгнан отцом? Я построю город, в котором соберу свою собственную церковь. Долой моего отца и его церковь!»²⁵⁴⁸. Город здесь рассматривается как общность, противостоящая Церкви. И в этом взгляде, в котором опять чувствуется крестьянская закваска, Лютер в чем-то близок распространенной в Церкви точке зрения на большие города как источники скверны. Но ведь и сам Лютер из «славного града» Виттенберга воззвал к реформации, - чем не подтверждение мнения о городе как средоточии греха? И разве не собрал в этом городе Лютер свою церковь и не провозгласил: долой моего отца (папу) и его церковь (католичество)? Конечно, он не построил Виттенберг, но образ Каина неизбежно всплывает.. Да, нелюбовь к большим городам заставляет вспомнить и Рильке с его «большие города обречены небесным карам», и Хайдеггера.. Но эти слова Лютера о городе, построенной Каином, заставляют вспомнить о городах той страны, в которой победил наиболее радикальный вариант протестантизма – Соединенные Штаты Америки. Нью-Йорк – идеальный пример того города Каина, который противостоит Церкви, бросая вызов небесам, являясь прообразом грядущего Нового Вавилона.

Когда протестанты в очередной раз будут доказывать православным свои успехи в построении «городской цивилизации», которые якобы демонстрируют духовное превосходство протестантизма, можно привести им в ответ мнение американского лютеранина Джон Джеске: «В Писании перечислено все, чем занимались потомки Каина, и этот список внушителен. Они выращивали скот, изготавливали музыкальные инструменты, были искусны в работе с металлом .. Здесь говорится о потомках Каина как о группе людей с высоким уровнем развития культуры .. но их деятельность была полностью посвящена земным нуждам. На Бога они обращали мало внимания .. ранние цивилизации достигли наибольших высот среди тех, кто удалился от Бога. Вероятно, это и не удивительно. С одной стороны, человек, отделенный от Бога, желает сгладить проклятие греха и отчаянно пытается избавиться от ноющей боли угрызений совести. С другой стороны, человек, стремящийся жить независимо от Бога, пытается изо всех сил внести смысл в свою жизнь, пустую без Бога. Понятно, что все его усилия будут направлены к получению удовольствий»²⁵⁴⁹.

Эти слова - приговор современной цивилизации вообще и протестантскому миру в особенности. Действительно, желая сгладить «проклятие греха» и как можно быстрее от него избавиться в связи с чудовищными муками совести, протестанты нашли выход в мгновенном решении духовных вопросов (спасение не зависит от дел, и совесть теперь не должна болеть), и в переключении всего запаса энергии на материальные, вещественные интересы: нужно же вносить смысл в жизнь, в которой теперь нет причин искать спасение.. Последнее предполагает, что хотя вера в Бога сохраняется, но человек ныне независим от Него, поскольку не должен, как прежде, согласовывать каждое свое действие с Ним: спасение уже есть, а концепция предопределения утверждает, что Бог Сам все сделает без вашего участия. Естественно, что такой подход, благоприятствующий «земной» активности, позволил создать высокий уровень цивилизации в области техники и получения удовольствий: протестанты еще в 16 веке нашли быстрый и бесплатный способ получения духовного удовольствия на небесах лично для себя.. И города самой «реформированной» страны взметнулись высоко вверх как видимый знак прогресса.. Впрочем, не будем демонизировать город вообще: не забудем, что символом победы Христа в Писании тоже является город - Небесный Иерусалим - град Христа побеждает град Сатаны со всеми его «высокими» зданиями..

54. Любопытно истолкование Лютером стиха «тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали [их] себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6, 2) и последующих стихов. Кто эти «сыны Божии»? Ранняя святоотеческая экзегеза допускала, что это – ангелы. Однако, большинство отцов (свв. Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст, Иероним, Августин) настаивает на том, что «сыны Божии» - это благочестивые потомки Сифа, «сифиты». Такого же мнения придерживается Толковая Библия под редакцией Лопухина²⁵⁵⁰. Аналогичного мнения придерживаются и католическая Библия брюссельского издательства «Жизнь с Богом», а также кальвинистская Новая Женевская Библия. Современная иудейская экзе-

геза рассуждает в этом же ключе: «Филон Александрийский, Иосиф Флавий и автор книги «Йовлот», комментируя в своих трудах рассматриваемое выражение Торы, допустили грубую ошибку под влиянием легенд языческих народов. В Торе мы не находим намека ни на падших ангелов, ни на восставших ангелов, и идея брака ангелов с женщинами совершенно чужда Торе.. Другое понимание слов *бней Элогим* (Быт. 6, 2) – «сыновья тех, кто искренне служил Всевышнему и повиновался Ему». Комментаторы.. считают, что это выражение является характеристикой потомков Шета (Сифа), которые воспитывались в духе любви к Всевышнему. Тора противопоставляет им потомков Каина и говорит о женщинах из рода Каина как о «дочерях человеческих»»²⁵⁵¹. Однако баптистская «Библия Мак-Артура» дает несколько иной комментарий: «Сыны Божии в Писании отождествляются исключительно с ангелами (Иов. 1,6; 2, 1; 38, 7); они видели и брали жен из человеческого рода. Это породило противоестественный союз, который нарушал определенный Богом порядок человеческого брака и воспроизведения .. Новый Завет помещает это событие в последовательности с другими событиями Бытия и отождествляет его с падшими ангелами, которые населяли землю .. В Мф. 22, 30 не отвергается, что ангелы способны к воспроизведению, но утверждается, что они не вступают в брак. Для того, чтобы размножаться физически, они должны обладать человеческими (мужскими или женскими) телами»²⁵⁵².

Получается, что Мак-Артур допускает связь демонов с земными женщинами.. Что касается Лютера, то поначалу он придерживается традиционной экзегезы о связи сыновей Сифа с дочерьми Каина. Но далее он говорит так: «Здесь также иудеи измышляют многие глупости. Они описывают сынов Божиих как инкубов .. Что же касается инкубов и суккубов, я не отрицаю, но верю, что дьявол может обернуться суккубом либо инкубом, поскольку мне довелось слышать, как многие рассказывали о своих собственных переживаниях. Августин также говорил, что слышал такого же рода истории от серьезных людей, которым он склонен был доверять. Сатане доставляет удовольствие обманывать нас, принимая вид либо молодого мужчины, либо женщины. Но то, что от соития дьявола и человека может что-нибудь родиться – попросту неправда. Такое иногда утверждают об уродливых младенцах, весьма похожих на бесов. Я видел некоторых из них. Но я убежден, что они были либо изуродованы, но не зачаты дьяволом, либо действительно являются бесами во плоти, которую они подделали, либо украли где-то. Если с Божия попуска дьявол может овладеть всем человеком и изменить все его строение, что же особенного в том, что он уродует тело и приводит к рождению слепых или ущербных детей? Таким образом, он может ввести в заблуждение людей неверующих и живущих без страха Божия. Когда в постели бес, юноша воображает, будто у него есть девушка, а девушка – будто у нее есть юноша. Но я не верю, что от такого сожительства может что-нибудь родиться. И все же во многих местах ведьм отправляют на костер за то, что они заключили сделку с дьяволом. Если он может обмануть зрение и слух, заставив вас поверить, будто вы видите и слышите то, чего нет в действительности, насколько легче ему обмануть чувство осязания, которое является самым неразвитым в нашем естестве!»²⁵⁵³.

Итак, с одной стороны, Лютер отрицает, что от связи человека с дьяволом либо бесами может что-нибудь родиться, и с этим, безусловно, нужно согласиться. Но с другой, саму возможность такой связи, ее, так сказать, материальность, он, по-видимому, не отрицает: это следует из слов «но то, что от соития дьявола и человека..». Впрочем, он утверждает, что дьявол может обманывать людей, принимая то один, то другой телесный облик, и тогда, возможно, имеется в виду, что людям только кажется, что такое соитие имело место быть, хотя на самом деле его не было. Такая точка зрения, разумеется, была бы ближе к традиционной. Конечно, христианину совершенно необязательно верить в инкубов и суккубов: дьявол может обернуться кем угодно, и нам не нужно верить во все его трансформации. Необходимо только знать, что дьявол – величайший обманщик, и всегда быть готовыми к борьбе с ним. Ссылка на Августина не поддерживает мнение о реальности соития между дьяволом и людьми: «Существует весьма распространенная молва, и многие утверждают, что испытали сами, или слышали от тех, которые испытали и в правдивости которых нельзя сомневаться, что Сильваны и Фавны, которых в просторечии называют инкубонами, часто являлись сладострастными в отношении к женщинам, стремились вступать и вступали в связь с ними; уверяют также очень многие .. будто некоторые демоны, которых галлы называют дузиями, весьма склонны к этой нечистоте и постоянно предаются ей. Тем не менее на основании этого я не решаюсь дать какого-нибудь определенного заключения относительно того, могут ли какие-либо духи, имеющие тела из воздушной стихии .. испытывать такого рода похоть, чтобы вступать так или иначе в связь с женщинами, осязательную для последних. Но что касается святых ангелов Божиих, то я никоим образом не поверю, чтобы они могли в то время так пасть»²⁵⁵⁴.

Как видим, Августин не признает реальность соединения ангелов, пусть и падших, с человеческими дочерьми: он, скорее, пересказывает мнения язычников, «молву». Лютер же не отрицает категорично такого соединения, - им отрицается только его осязаемый плод в виде детей. Хотя относительно уродливых детей он все-таки допускает, что они – бесы во плоти, или, по крайней мере, были изуродованы дьяволом с момента зачатия. Баптист Мак-Артур мыслит еще радикальнее, и допускает не только реальность связи демонов с женщинами, но и реальность рождения детей от такой связи. На это необходимо возразить следующее. Ни дьявол, ни демоны, не могут воплотиться, не могут стать людьми, вочеловечиться. Вот и отцы отвергали мнение, что антихрист – воплощенный дьявол, говоря, что у него нет такой власти, он не Бог, и не антибог, он всего лишь падший ангел, поэтому антихрист – человек, являющийся орудием сатаны. Следовательно, никакого соития между дьяволом, его присными и людьми в реальности не может быть. Дьявол может надеть на себя только призрачную плоть и поэтому такое соитие также может быть только призрачным, кажущимся, спиритуалистичным, поскольку дьявол есть злой дух. Плодов у такого соития не может быть, поскольку ангелы, пусть и падшие, и люди – это разные сущности, разные виды творения. Плод от такой «связи» возможен не более, чем от связи человека с обезьяной. Смешно, конечно, говорить о «ДНК демонов», но в любом случае – это не человеческое «ДНК». Точно так же не может быть младенцев, которые являются бесами во плоти. Они могут быть одержимы, могут быть просто склонны ко злу, но это – люди, а не бесы; бесы могут принять человеческую личину, но не могут быть реально, «в-себе-и-для-себя», в человеческом теле.

Думать иначе означало бы приписывать бесам могущество, которого они не имеют, и не могут иметь, поскольку есть Бог. По аналогичным мотивам необходимо отрицать возможность связи ангелов с людьми, поскольку Сам Спаситель сказал: «ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30). Упоминавшееся мнение Мак-Артура, что здесь не отрицается способность ангелов к воспроизведению, ничем не подтверждается в самом Писании. И потом, разве у ангелов есть пол? Мак-Артур говорит, что для размножения ангелы (падшие) должны обладать мужскими или женскими телами: но где же в Библии сказано, что у ангелов могут быть женские тела?! Да, они являлись в виде мужей, но это образ их явления, внешний вид, а не реально принятая на себя человеческая природа. Ангелы духовны, и их тончайшая плоть резко отличается от физических тел людей. В природе ангелов нет ничего мужского, или женского, или среднего, поэтому они не могут вступать в соединение с людьми и производить от них потомство. Таким образом, Лютер в основном придерживается традиционной позиции по этому вопросу, но все же допускает соитие демонов с людьми и возможность со стороны падшего ангела изменить «все строение» человека. Здесь опять виден пессимизм Лютера, слишком мрачное мнение о падении человеческой природы.

К тому же, протестанты, как и католики, следовали за народными суевериями. Русский историк Н. Сперанский по этому поводу писал: «Протестантизм несколько не ослабил народного суеверия. Он только направил его в другое, более опасное русло. В светлые чудеса святых новая религия запрещала верить. Зато тем более пышным цветом распустилась в ее лоне вера в чудеса мрачного характера, особенно же мысль о непрерывном вмешательстве в людскую жизнь адской силы .. «Книги о святых, - пишет один из современников, - .. теперь совсем не в таком ходу и почете, как у старых, добрых христиан. Всякий покупает себе теперь книжки, картины и стихи о дьяволе и о темных колдовских, дьявольских искусствах»²⁵⁵⁵. Что же, вот и плоды отрицания почитания святых, отрицания общения между небом и землей: кто не хочет общаться с небом, будет общаться с преисподней. Сразу на ум приходит легенда о докторе Фаусте.. Впрочем, и Фауст, и Мефистофель – личности исторические.. Так, или иначе, но эта вера в мрачные чудеса не могла пройти стороной и мимо лидеров реформации. Вот что происходило в их эпоху: «В море и в реках вылавливались такие твари, которые не виданы были от века: рыбы с папскими головами, с монашескими капюшонами и иезуитскими шапочками и т.п. Еще в начале реформации Тибр выбросил уродливое существо, в котором – по толкованию Меланхтона – Бог изобразил ужасы папства, дабы остеречь добрых христиан от римского антихриста и его челяди. Около того же времени у одной коровы во Фрейберге родился теленок с виду, как монах. Весь мир, писал по этому поводу Лютер, должен затрепетать перед таким страшным знаменем .. Бог .. ясно говорит этим теленком, сколь Он враждебен монашеству. Паписты здесь, как в зеркале, должны увидеть, чем они являются для Бога и за что их почитает небо»²⁵⁵⁶.

Я, конечно, не специалист по части того, каких телят рожали немецкие коровы в 16 веке, но, как говорится в известном фильме: и тебя вылечат, и меня вылечат.. И после этого протестанты будут говорить, что они покончили с папистскими «мифами» и «суевериями». А как же рыбы с папскими головами и теленок, похожий на монаха? Неужели вместе с Лютером протестанты и сегодня будут верить в то, что этим

откровением через теленка Бог показал свое отрицание монашества? Вот уж действительно аргумент от Писания.. Тут я все же верю в протестантский разум.. Что касается Лютера, то он, по-видимому, не просто признавал существование дьявола, как и любой христианский богослов, но и разделял народную веру в его могущество. Вот что в связи с этим пишет Сперанский: «известно, какую роль играет сатана в лютеранской теологии. С ее учением о несвободе воли, она вся строится на борьбе неба и ада за человеческую душу. Для выведенного Лютером догматического здания существование сатаны является такой же необходимостью, как и бытие Божие. Недаром же в своем «Большом Катехизисе» он говорит о Христе лишь 63 раза, тогда как сатана появляется под его пером 67 раз. Но своего догматического сатану Лютер себе представлял со всеми атрибутами простонародного языческого беса. Он редко употреблял слово сатана, предпочитая простонародное имя Teufel. И это черт, которого Лютер бесчисленное количество раз видал своими глазами во всяких видах, являлся для него «князем мира сего» в самом буквальном, в самом осязательном смысле. Все физическое и моральное зло .. все, что Лютер признавал за зло, - все для него было делом черта .. Черт говорит для него устами папы и епископов, черт же подсказывает новые учения и не согласным с Лютером протестантам. Черт поднимает войны и мятежи. Черт напускает всякие болезни. «Если есть столько глухих, хромых, слепых, то все это по злобе черта. И точно так же не следует сомневаться, что чума, лихорадка и всякие другие поветрия и язвы все идут от него, как он же поднимает бури, напускает пожары и вызывает дороговизну, уничтожает хлеб и плоды в поле» .. «Все мы всем нашим телом и имуществом подлежим власти черта. Мы только гости в мире, где он является царем и божеством. Поэтому и хлеб, который мы едим, и питье, которое мы пьем, и платье, которое мы носим, и даже воздух, и все, чем живет наша плоть, ему подвластны»²⁵⁵⁷.

Конечно, веру в часть из сказанного разделили бы многие христиане: козни дьявола, князя мира сего, неисчислимы. Понятно, что Лютер разделяет здесь воззрение своей эпохи, которая в болезнях видела в первую очередь дьявола, а не естественные причины, следствие тленности материи. Тем не менее, налицо явная вера Лютера в могущество дьявола, в такое могущество, которое едва ли совместимо с традиционной верой в Бога. Сатана у него порой фактически вездесущ и всемогущ. Пессимизм немецкого реформатора приобретает здесь черты определенного «пораженчества» перед дьяволом: все пропитано им. С таким настроением дьявола очень трудно победить в реальном бою: может быть, поэтому реформатор пришел к учению об оправдании по вере, которое сразу давало уверенность, что дьявол побежден? Однако уверенность эта на деле оказалась призрачной, что и подтверждают приведенные выше слова Лютера. И вот, веря, что сатана побеждает на всех фронтах, он говорит: «Мы видим, как сатана спешит, как он не находит покоя, как он любыми путями пытается затмить Слово Божие. Какое множество сект он произвел уже при нашей жизни, пока мы со всяческим усердием трудились над поддержанием чистоты учения! Что произойдет, когда мы умрем? Он непременно воздвигнет целые орды сакраментариев, анабаптистов, антиномиан, последователей Сервета, Кампануса и прочих еретиков, теперь скрывающихся от чистого Слова .. но с нетерпением ожидающих любой возможности, чтобы утвердить собственные учения»²⁵⁵⁸. Да, дьявол не находит себе покоя, ища, кого поглотить.. Но разве деятельность перечисляемых Лютером еретиков не была вызвана, в том числе, и его собственной активностью? И, конечно, Лютеру никогда не хватило бы смелости признать, что и он сам причастен к созданию одной из ересей, пытающейся затмить чистое учение Христа. Человек, который столь верил в победы сатаны над Богом, оказался не в силах противостоять соблазнам исказить истинные и святые догматы Церкви..

55. Рассуждая о словах Писания «и раскаялся Бог, что создал человека на земле» (Быт. 6, 7), Лютер, говоря о неизменности божественной воли, между прочим, замечает: «Я следую общему правилу – по возможности избегать любых вопросов, приводящих нас к престолу Божия Величества. Лучше и безопаснее оставаться у яслей Человека Христа. Ведь существует огромная опасность заблудиться в лабиринтах Божия Существа»²⁵⁵⁹. Правило, быть может, и мудрое, однако, вслед за схоластами, Лютер его постоянно нарушает. Наверно, в этой ситуации действительно было бы лучше по-детски умиляться Младенцем Христом в яслях. Но, как уже говорилось, протестантизм – религия взрослых. И потому вместо умиления Богомладенцем Лютер вступает в лабиринты Божественного Существа. Чуть позже он говорит, что мудрость и сила Божии полностью выходят за пределы разума. Но если так, о них вообще нельзя ничего сказать. Тем не менее, Лютер нередко рассуждал о тайнах воли Божьей, деля ее на открытую (добрую) и сокрытую (темную, едва ли не злую). Так что черту, отделяющую мир сей от лабиринта Божия Существа, Лютер переступил давно. И в результате Лютер заблудился.. – заблудился в лабиринтах, оказавшихся лабиринтами реформации, в которых невозможно было найти выход к Богу Любви, ибо реформаторы в той или иной степени приписывали Богу также предопределение к гибели, т.е. ненависть, а не любовь.

Не случайно Лютер заявляет следующее: «пусть никто не рассматривает неприкрытое Божество, но пусть бежит от этого созерцания, как от ада и от настоящих искушений сатаны. Пусть каждый из нас заботится о том, чтобы оставаться возле знаков, при помощи которых Бог явил Себя нам, то есть Его Сына, рожденного Девой Марией и лежащего в Своих яслях среди скота, Слова, Крещения, Святого Причастия и отпущения грехов. В этих образах мы видим и встречаем Бога, Которого мы в состоянии вынести, Который утешает нас, поднимает нас к упованию и спасает нас. Прочие суждения .. о сущностной и вечной воле убивают и осуждают»²⁵⁶⁰. Здесь мы снова в ясной форме встречаем доктрину «раздвоенного Бога»: получается, что в Ветхом Завете было практически неприкрытое Божество, Бог гнева, и созерцание Его невозможно было вынести. И только в Новом Завете, когда Бог стал Человеком и явил Свою любовь, Его можно созерцать во Христе и Его таинствах, Его можно вынести.. Читая все это у Лютера, в очередной раз удивляешься – как это человек был *испуган* Богом! Не Самим Богом, а тем Его образом, который он впитывал всю жизнь. Немудрено его стремление как можно быстрее от этого образа освободиться и мгновенно перейти к образу любви: спасение по вере тут весьма кстати.

Конечно, мы все знаем слова апостола Павла: «Страшно впасть в руки Бога живого!» (Евр. 10, 31). Но у апостола это ужас от греха, который разрушает связь между человеком и Христом, отвергает Распятие, и потому ранит Бога в сердце, ужас от осквернения любви. В своем грехе человек оказывается настолько далеко от Крови, пролитой на Голгофе, что это уже ад, и это мы называем наказанием, гневом Божиим. Здесь, однако, нет меланхолии, патологического страха Самого Бога, Который непременно найдет за что наказать, воля Которого настолько иррациональна, что наказание все равно неминуемо: многие обречены на проклятие еще от вечности. В этих ощущениях Бога гнева Лютер почти безнадетен. С тем большей радостью Он принимает Боговоплощение и Голгофу, освобождающие людей не то от власти дьявола, не то.. от власти такого Бога. В этом противопоставлении Бога гнева и Бога любви чувствуется маркионитский, гностический привкус. Возникает соблазн думать, что Бог Ветхого Завета и Нового – это не Один и Тот же Бог. Тот наказывал, а Этот – спасает. Видимо, немецкий реформатор не осознает до конца, что Тот же Самый Бог, Который дал 10 заповедей, выводил избранный народ из плена, посылал ему пророков, - Он же воплотился от Девы Марии и распялся на Кресте. Если воспринимать Бога в Ветхом Завете как Бога гнева, то непонятно, как Он, воплотившись, мог стать Богом любви. Не может же измениться божественная сущность: Он всегда любовь, а нераскаянный грешник всегда рискует встретиться с Его гневом. Что же касается гнева Божия, то его нельзя понимать антропоморфно; к тому же и в Новом Завете говорится о божественном гневе – хотя бы в Апокалипсисе. Увы, но доктор Мартин опять заблудился в своем понимании божественного гнева: он убегает от Бога гнева и пытается найти прибежище в Боге любви; но Бог един, и от Него никогда нельзя убегать, а всегда искать только в Нем спасение и помощь..

Но взор Лютера постоянно затмевает гневный образ Божества, и потому фразу «И раскаялся Господь..» он трактует так: «Бог думал не о человеке на земле, подвластном греху и смерти, но о небесном существе, которое является владыкой над грехом и смертью. Бог указал, что Он любит этого человека, но земного Он ненавидит и желает уничтожить»²⁵⁶¹. Традиционное христианство всегда считало, что Бог любит людей, а ненавидит – их грехи, стремясь уничтожить именно их, а не самих грешников: «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33, 11). Однако вождь реформации встал на свою тропу, и потому он усиленно продолжает настаивать на противоборство в Боге двух волей, из которых только одна желает спасения человека в благодати через Христа, а другая.. Судите сами: «Эта благодатная воля верно и точно обозначается термином «воля Его благоусмотрения», и она является единственным противоядием и средством против того, что именуется либо «волей знака», либо «волей Его благоусмотрения», о которой схоласты рассуждают в связи с потопом и разрушением Содома»²⁵⁶². Вот так: одна божественная воля является противоядием от другой божественной воли! От одной нужно убегать, защищаясь, а к другой – прилепиться всем существом.. Как тут не поверить в двух разных богов? Заметим, что здесь Лютер прибегает к схоластической терминологии: они различали в Боге «волю благоусмотрения», которая однородна и неизменна, и «волю знака», способную изменяться, поскольку Он изменяет знаки, когда пожелает, - например, Он отменил обрезание, учредил Крещение и т.д. Вот что писал Фома Аквинский: «налицо существенная разница между волею и гневом, ибо гнев никогда не приписывается Богу буквально, поскольку в прямом смысле слова указывает на страсть, тогда как воля приписывается Ему буквально. Поэтому в Боге надлежит различать волю в собственном смысле слова и волю, приписанную Ему метафорически. Воля в собственном смысле слова называется благоволением, воля же в метафорическом смысле – волеизъявлением, поскольку в данном случае волею называется символ, через который изъясняется воля»²⁵⁶³.

Если понимать «две воли Бога» таким образом, то не возникает никакого противоречия и все выглядит вполне традиционно. Но уже юридическая теория спасения, принятая в средние века, понимала «гнев Божий», очевидно, не настолько метафорически и потому видела в драме искупления противоборство гнева и любви едва ли не в Самом Боге. Лютер также склонен к буквалистской трактовке «двух волей», что видно по его многочисленным замечаниям об иррациональном Боге, желающем уничтожить и наказать. Доктрину предопределения, спасения человека без воли самого человека, нельзя защитить иначе, как только приписав Богу две противоположные воли, одна из которых жаждет спасти, а другая – погубить. Но и схоластическое деление воли Бога на неизменную часть и изменяемую, если только не понимать его символически, не может быть принято: у Бога всегда одна, неизменная воля – к спасению всех людей, хотя Он может выражать Ее во времени различными способами. Бог не желает гибели даже тех грешников, которые этого заслужили (а кто этого не заслужил, если бы не Его милость?): Он просто не навязывает Себя никому, и поэтому позволяет идти этим грешникам сообразно тем стремлениям, которые они добровольно избрали в своей земной жизни. При этом Он не оставляет их, обрекая тем самым на погибель: Они оставляют Его. Лютер, однако, избрал иной образ Бога..

Видя в Боге столкновение гнева и любви, Лютер как будто не замечает в себе ничего подобного: кроткий немец просто предлагает помолиться за папистов, как если бы не он столько раз предавал их проклятиям, а иной раз и во время молитвы, в чем и сам признавался. Но тут – «полная любовь»: «Мы молимся за них, и как стена противостоям гневу Божию. И если бы явилась какая-то возможность им придти к покаянию, они, несомненно, спаслись бы нашими слезами и воздыханиями. Это ужасающий пример, Бог не пощадил первого мира, когда Ной, Ламех и Мафусал стояли, как стена. Что же, как вы думаете, происходит, когда нет таких стен, то есть нет Церкви вообще? Церковь всегда является стеной против гнева Божия. Она скорбит, она страдает, она молится, она ходатайствует, она учит, она проповедует, она увещевает до тех пор, пока час суда приближается, но еще не настал. Видя же, что эти дела напрасны, что еще она может делать, кроме как глубоко скорбеть о гибели нераскаявшихся людей?»²⁵⁶⁴. Возможно, Лютер рассуждает здесь гипотетически, рисуя страшную картину того, что «Церкви нет», но возникает ощущение, что он выражает собственные горестные мысли о состоянии современной ему эпохи. Наверно, нам трудно до конца понять чувства человека, который вдруг осознал, что Церкви нет, ведь это почти атеизм, чувство отсутствия Бога, по меньшей мере, богооставленности. «Кому Церковь не мать, тому Бог – не Отец», как было сказано когда-то св. Киприаном Карфагенским.

Но если теперь «нет Церкви», то есть, нет матери, то и Бог более не является Отцом?! Быть может, это делает только интенсивнее страшный образ Бога гнева у Лютера? И если стена Церкви разрушена, то гнев Божий изливается во всей своей бесконечности, и, значит, день гнева настал? И потому Лютер в отчаянии: Церковь молится, ходатайствует, но все *напрасно*. Царство гибели, видимо, наступило, и потому уже нет места молитве и ходатайствам, а нужно только скорбеть.. Какое здесь чувство бессилия: мы молились, мы учили, мы страдали, а все напрасно.. Но неужели же Церковь может хоть на миг перестать молиться и учить: ни в коем случае, – будучи воплощением Бога, Который есть Любовь, она всегда стремится сделать все для спасения грешников. Мнение о том, что Церковь может прекратить заботу о спасении людей и просто предаться скорби от того, что это все бессмысленно, нельзя не назвать страшным унынием. Конечно, можно понять Лютера: он был воспитан с мыслью, что у него есть Церковь, и вдруг увидел, что эта церковь – не церковь, и, значит, никакой церкви нет, а есть только обман, черная дыра, призрачные башни, которые давно смыло потоком. Человек, который так внезапно осиротел, легко впадает в самое глубокое отчаяние. Да, он уверен, что предложил людям истинное учение, но, скорее всего, не до конца убежден, что его сторонники – это и есть истинная церковь, ведь она основана не Христом, а Лютером.. Где же она была до него? На этот вопрос у лютеран и по сию пору нет вразумительного ответа.. Разум подсказывает ему: ты вернул людям христианскую истину, а сердце стонет, – неужто ты один за полторы тысячи лет правильно понимаешь Евангелие? Думается, что такие сомнения должны посещать любого начинающего ересиарха..

Вот пример из данных лекций: «Когда все эти люди развратились, один Ной остался непоколебимым, воистину изумительным человеком. .. Он хранил чистое учение и жил в страхе Божиим. Поэтому не вызывает сомнений то, что извратившийся род всеми силами его ненавидел и всячески преследовал его, подвергая насмешкам: «Разве ты один мудр? Разве ты один угрожаешь Богу? Неужели все мы заблуждаемся? Неужели все мы будем осуждены? Неужели ты один не ошибаешься? Неужели ты один не будешь осужден?» Поэтому праведный и святой муж должен был сам утвердиться в том, что все прочие заблуждались и подлежали осуждению, и только он со своими потомками избран для спасения. Хотя он и пришел к верному

выводу, ему было очень тяжело. Поэтому святой муж боролся с различными мыслями, подобными этим. Сегодня презренные паписты нападают на нас, применяя единственный довод: «Неужели вы думаете, что все отцы заблуждались?» Воистину мучительно утверждать это, особенно в отношении лучших – Августина, Амвросия, Бернарда и всего собрания замечательных людей, управлявших Церковью при помощи Слова, украшенных великолепным и возвышенным именем «Церкви», труды которых достойны хвалы и восхищения. Но сам Ной столкнулся с не меньшими тяготами .. Нам сегодня кажется невозможным, чтобы один человек бросал вызов всему миру и осуждал как нечестивых всех остальных людей, похвально Церковью, Словом и поклонением Богу .. Если бы я сознавал, какое множество людей нечестивого рода выступит против меня, я конечно же в отчаянии оставил бы служение. Никто не ведает, как трудно одному человеку противиться общему мнению всех прочих церквей, выступать против суждений очень хороших людей и очень добрых друзей, осуждать их, учить, жить и поступать вопреки им. Ной совершал это, потому что был одарен замечательной стойкостью»²⁵⁶⁵.

Не подлежит сомнению, что рассуждая о Ное, Лютер думает здесь в первую очередь о себе, о своем месте в истории христианства, а в последнем замечании про «стойкость» Ноя явственно слышатся отголоски знаменитого, - «на том стою, и не могу иначе».. Сторонний наблюдатель тут же обратил бы внимание, что такое, слишком буквальное, сравнение с праведным и святым Ноем, по меньшей мере, неприлично. Но протестанты любили примерять на себя библейские одежды: разве Лютер фактически не сравнивал себя с апостолом Павлом, утверждая и доказывая, что только один, после св. Павла правильно понял смысл оправдания? Теперь вот, другая маска: Лютер – новый Ной.. Мы видим, что даже здесь, в последний период своей жизни, вождя реформации одолевают сомнения: правильный ли путь я избрал? Он убеждает себя, - да это так, но все равно ему трудно вместить в себя, что он прав против всего христианского мира, против святых, святость которых очевидна и самому Лютеру. Можно, естественно, вспомнить слова Спасителя: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Наверно, эти слова могли приходиться на ум Лютеру, отвергнувшему Церковь.. Но одиночество Лютера – это не одиночество Ноя, и не одиночество монаха, любящего Христа посреди мира, лежащего во зле. Здесь чувствуется нечто от одиночества Каина, которому Бог сказал после убийства: «ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (Быт. 4, 12). Лютер убил в себе Церковь, и потому должен был чувствовать себя именно таким изгнанником.. И еще в этом есть сходство с одиночеством сатаны, отринувшего Бога и убившего Его в себе, озлобленного на весь мир от своего нежелания жить в Истине..

Опять доктор Мартин запутался в лабиринте реформации: Минотавр здесь другой, гораздо страшнее, и вместо рева быка Лютер слышал рык льва, ищущего, кого поглотить.. Тут уж, утешая себя, лучше сравнивать свою жизнь с жизнью Ноя. Тем более, что «параллели» напрашиваются сами собой: в ковчеге было восемь человек, - Ной, его жена, и трое его сыновей с женами, - чем не Лютер со своей женой-монахиней и их шестью детьми?! В конце концов, гордыня должна была подавить сомнения и смирение, если человек отпал от Истины.. Это уже чувствуется и в цитируемых чуть выше словах: паписты, несомненно, спаслись бы благодаря «слезам и воздыханиям» лютеран. Как скромно звучит: по нашим святым молитвам они могли бы спастись, если б была такая возможность. Но, похоже, возможности такой нет: еще бы, ведь злобные паписты во главе со своим ватиканским антихристом предали доктора Мартина анафеме, - какое уж тут спасение.. Мы молились за них, но ничего не получилось – может потому, что не так уж усердно молились? Все же не так-то легко представить себе Лютера, который вдруг, отложив очередное проклятие папистам в сторону, начнет обливаться слезами и вздыхать: бедные паписты, бедный папа, как я страдаю и мучаюсь, видя вашу погибель, - прости их, милосердный Боже, прости, что я их все время проклиная..

56. А пока Лютер настолько напуган порочностью мира, что жаждет его гибели: «После того, как Ной и его люди долгое время зывали, обличая нечестие мира, Господь наконец засвидетельствовал, что Он также видит нечестие и намеревается покарать его. Этой второй стадии мы ожидаем теперь, и несомненно, что будут некоторые люди, которым откроется грядущая погибель мира, а может быть эта погибель станет последним днем и последним судом, чего я воистину желал бы. Мы видели достаточно нечестия в эти наши краткие и порочные дни .. Поэтому не может быть никакой надежды на покаяние и исправление»²⁵⁶⁶. Здесь чувствуется дух отчаяния и мести: покаяние и исправление мира уже невозможны, - что же, горбатого могила исправит; пусть лучше погибнет мир, чем будут жить грешники.. особенно паписты.. Непонятно, правда, насколько Лютер различает погибель мира и Судный день: в этих словах у него это разные события, и как они связаны – неясно. Но ясно, что Лютер мечтает тут не о воцарении божественной любви, но о Его суровой справедливости. Кстати, чуть ниже он оспаривает слова Христа о том,

что врата ада не одолеют Церковь (См. Мф. 16, 18). Ведь Бог погубил землю потопом: так же Он может погубить и все католичество; многие фразы Лютера говорят за то, что он был бы только рад, если бы волны нового потопа накрыли все готические соборы и особенно все монастыри.. После такого нового потопа выжить должны были, видимо, только некоторые лютеране во главе с их вождем..

В самом деле, как не уничтожить этих папистов, «которые смотрят лишь на внешнюю маску, как корова – на дверь хлева, могут преуменьшать дела управления и домашнего хозяйства и воображать, будто они исполняют иные, более важные дела. Но поскольку они – бесстыдные прелюбодеи, поскольку они богохульники, поскольку они бесчестят святыню и бесстыдно расточают церковное имущество, они воистину представляют как бы живое свидетельство против самих себя»²⁵⁶⁷. Как нужно было возненавидеть монашество, чтобы считать ведение домашнего хозяйства гораздо святее его! Конечно, католическое монашество имело множество грехов и заблуждений и нуждалось в очищении, но.. Лютер учит: не надо ни от чего отказываться ради Бога, не надо быть небесным человеком, похожим на ангела: рожайте детей, ведите хозяйство, управляйте государством, будьте обычными земными обывателями. Все это действительно необходимо, и никто не говорит, что на этом пути нельзя быть христианином. Но доктор Мартин словно забыл, что еще есть Новый Завет, и его этика предполагает, что есть нечто более высокое, чем приготовление пищи и стирка одежды – есть духовное служение Богу, хотя спасения и святости можно достичь и при исполнении обычных, земных обязанностей, ибо они тоже освящены Всевышним. Наш Господь – величайший пример именно небесной этики: Он не управлял государством и не вел домашнее хозяйство, – Он искупил наши грехи..

Что касается обвинений монахов в прелюбодеянии, богохульстве и расточительстве, то это, не подлежит сомнению, было в реальности: однако подобные обвинения можно легко повернуть и против самого Лютера. Прелюбодеяние? Но если даже не упоминать о женитьбе реформатора на монахине, то можно вспомнить и другие эпизоды. До женитьбы на монахине Катарине фон Бора (кстати Bohre по-немецки это – гроб: звучит почти символично) Лютер имел отношения и с другими дамами. Какие? В письме от 15 апреля 1525 года к Спалатину, он говорит, что имеет отношения с женщинами, употребляя при этом латинский глагол *miscere*, который в сочинениях реформатора обозначает плотскую связь, а никак не «платонические» отношения. В этом же послании он писал так: «У меня оказалось сразу три супруги, и каждую из них я любил до безумия»²⁵⁶⁸. Кроме Катарины это еще Анна фон Шенфельд и Ева Алеманн. Католический историк Иван Гобри полагает, что здесь явно имел место грех прелюбодеяния, – протестантские историки, естественно, категорически это отрицают. Между прочим, и жена Лютера Катарина, покинув монастырь, тоже не скучала. В 1528 году Иоахим фон Гейден писал ей, напоминая о минувшем: «В Виттенберге ты вела себя, как уличная плясунья. Прежде чем взять Лютера в мужья, ты жила с ним как проститутка и публичная девушка»²⁵⁶⁹. Тот же Гобри упоминает, что в 1523 году в Виттенберге гостил свергнутый король Дании Кристиан II. Он открыто восхищался Катариной, а затем подарил ей золотое кольцо, которое она хранила всю жизнь. Очевидцы полагали, что речь шла о «мимолетной любви»: да уж, хороша Фрау Реформация!

Вообще говоря, взгляды Лютера на отношения между мужчиной и женщиной отличались «широтой», особенно, по тем временам. Разумеется, все это было в духе «евангелия».. Имеется в виду, что начиная с 1520г. он высказывается не только за развод супругов, либо, если он недостижим, за.. двоебрачие: «Что, вопрошает он, должна делать женщина, если она не может иметь детей от своего мужа? Если из-за его слабости она принуждена терпеть воздержание? Лучше всего потребовать у мужа развода. Если он отказывается предоставить ей свободу, то пусть она больше не считает себя его женой и тайно вступит в союз с другим мужчиной, хотя бы с деверем; ребенок, же, родившийся от этого союза, должен считаться сыном обманутого мужа. Если же муж настроен совсем уж непримиримо, совсем оставить его и найти себе другого. Лучше обзавестись вторым мужем, чем сгорать в огне неутоленного желания или «становиться прелюбодейкой!»»²⁵⁷⁰. Вот она, долгожданная «евангелическая свобода» и плоды оправдания по вере! Тут доктор Мартин вполне мог рассчитывать на появление большого числа единомышленников. Православие, конечно, допускает развод, но оно понимает под этим «церковное расторжение брака», ограниченное строго определенными случаями, а здесь: захотел уйти, – уходи, т.е. это «саморазвод», обычное прелюбодеяние. Я понимаю, что сегодня лютеранская церковь не придерживается именно таких взглядов, но куда же девать сочинения своего основателя?

Отношение Лютера к женщине и браку можно характеризовать как отношение к чему-то грязному. Например, в книге о монашеских обетах он пишет, что «супружеский долг есть грех и крайнее проявление насилия. С точки зрения утоления страсти или постыдных желаний, он ничем не отличается от любоддеяния и блуда»²⁵⁷¹. Если брак практически ничем не отличается от любоддеяния и блуда, то как же тогда понимать

то, что Бог заповедал брак? То есть, заповедан блуд?! И как быть с благословением брака Христом в Кане Галилейской? Не богохульно ли приписывать Богу благословение блуда?! Зато это позволяет понять, почему Лютер так легко допускал развод и двоебрачие: если брак тоже блуд, то нет принципиальной разницы – жить в браке, или иметь связи «на стороне».. Что касается женщин, то Лютер так смотрит на их место в мире: «Творения Божьи с очевидностью внушают нам, что женщин следует использовать либо для брака, либо для проституции .. Если женщина умирает, изможденная многочисленными родами, ничего страшного в этом нет. Она и должна умирать, лишь бы родила, - для того она и создана. Лучше прожить короткую, но здоровую жизнь, чем владеть долгое, но болезненное существование»²⁵⁷².

Как видим, женщина здесь понимается исключительно как инструмент для удовлетворения мужских желаний: единственное, что ее оправдывает, так это «механизм» по рождению детей. Это можно сравнить с соответствующими взглядами ислама.. Не случайно, что, по мнению Лютера, если женщина отказывается исполнять супружеские обязанности, то законная власть под страхом смертной казни(!) должна принудить ее повиноваться мужу.. Т.е. женщина – это природа, но не личность. Можно считать, что Лютер в определенной степени продолжает взгляды блаж. Августина. В книге «О супружестве и похоти», написанной за 11 веков до Лютера, Августин писал: «Только одно, не ложиться кроме как с единым желанием продления рода: только тогда прегрешения нет. Другое дело искать удовольствие для плоти в лежании, даже если и в пределах брака: это простительное прегрешение. Я допускаю тогда, что хотя вы не ложитесь для того, чтобы зачать потомство, то и не для похоти, ограждая себя от зачатия дурной молитвой или дурным деянием. Те же, кто делает так, даже если они названы мужем и женой, таковыми не являются; и они также не сохраняют истинность брака, но лишь достойным именем покрывают срам»²⁵⁷³. Да, блаженный Августин придерживался пессимистических взглядов на брак, но он не признавал разводов по собственному желанию и двоебрачия. И он не писал так откровенно, как Лютер, о женщине как «машине по производству детей»..

Если Лютер обвиняет монахов в расточении церковного имущества, то в ответ можно привести цитату из хроникера 16 века Фрайберга: «Священники и монахи считались завидными женихами, ведь они присвоили себе церковные деньги»²⁵⁷⁴. А где присвоение, там и расточение. Лютер, разумеется, не мог не видеть, к чему приводит разрыв с монашеством многих бывших монахов и монахинь. И потому предлагал весьма суровые меры: «у нас есть виселица и колесо, есть меч и кинжал, так что мы сумеем защититься от всякого, кто извращает волю Божию»²⁵⁷⁵. Но если к этим развратникам применить такие меры, то с кем бы остался вождь реформации? Обратим внимание, что Гобри полагает пропаганду Лютера даже полезной для католической церкви, поскольку она позволила выманить из монастырей случайных людей. Францисканец Августин фон Альфельд писал об этом так: «Члены этой клики пьют с утра до ночи и купаются в нечистотах, словно свиньи. Благодарение Господу, почти все это отребье, раньше жившее среди нас, освободило от своего присутствия монастыри и храмы». Сказано верно, но слишком резко, и как-то не совсем в духе христианской любви – люди-то погибали в ереси.. Цистерцианец Вольфганг Майер выразился проще и без резких слов: «Господь очистил Свое поле, вырвав плевелы из зарослей пшеницы»²⁵⁷⁶. Тут только остается сказать «аминь».. Впрочем, даже в трагедии протестантизма, в трагедии монахов и монахинь, оказавшихся на распутье реформации, можно усмотреть и противоположные оттенки, которые прозорливо увидел Эразм: «О лютеранстве повсюду говорят как о трагедии. Мне же оно больше видится комедией: и тут и там все заканчивается свадьбой»²⁵⁷⁷.

57. Читая лекции Лютера, находишь любопытное рассуждение о ситуации, в которой человек чувствует, что Бог забыл его, - видимо, реформатор часто переживал подобное: «Псалтирь и вся Библия полны таких стенаний, в которых люди призывают Бога восстать, открыть очи, услышать и пробудиться. Наиболее ревностные монахи временами переживали это искушение, они называли его временным прекращением благодати (*suspensio gratiae*). Это можно почувствовать и в небольших искушениях. Пламя похоти у молодых людей совершенно невыносимо, если его не успокаивают Слово Божие и Святой Дух. Подобным образом нетерпимость и мстительность взрослых людей просто неистребимы, если Бог не удаляет их из сердец. Насколько же опаснее мрак отчаяния и западня учения о предопределении при более серьезных испытаниях, когда ощущается прекращение благодати!»²⁵⁷⁸. Уж если Лютер ссылается на монашеский опыт в то время, когда слово «монах» в его лексиконе было ругательным, то, видимо, опыт «прекращения благодати» действительно был удручающим. Только монахи побеждали это искушение благодатью Христовой и смирением, а вот Лютер решил избавиться от него доктринальным способом, измыслив учение об оправдании по одной только вере.

Монах он был не очень ревностный, а затем.. Похоже, опыт прекращения благодати ему так и не удалось изменить на опыт присутствия благодати Божьей. И потому – нетерпимость и мстительность его

взрослого сердца никуда не исчезли, а так и остались при нем. Его проклятия в адрес католиков мы уже неоднократно цитировали, а вот как достается евреям: «Если еврей придет ко мне креститься, я исполню его просьбу, но сразу после крещения сведу его на мост через Эльбу, повешу ему на шею мельничный жернов и толкну его в воду .. Сжигайте их синагоги и школы! Что не горит, то засыпайте землей! Рушьте их до основания, чтобы не осталось ни камня, ни обломка! Крушите и ломайте их дома! Отнимите у них молитвенные книги и талмудические сборники! Под страхом смерти запретите раввинам обучать остальных! Лишите евреев всех прав на охрану и защиту со стороны властей! Запретите им заниматься торговлей! Отберите у них сбережения, драгоценности, золото и серебро! А если и этого покажется вам мало, гоните их прочь, как бешеных собак! .. Поспешите к целованию, ибо дьявол как раз изволил облегчиться! .. наш дьявол со своим ангельским рылом жадно пожирает то, что евреи выbleвали через глотку и вывалили через задницу. Ах, какой восхитительный десерт! Он наслаждается кормежкой, точь-в-точь свинья помоями»²⁵⁷⁹.

После таких слов нужно долго смыть грязь: и с тела, и с души.. А ведь есть еще более гадкие слова, которые я не решусь процитировать.. Тут не просто антисемитизм, за который сегодня так яростно порицают на «цивилизованном» Западе, тут издевательство с сатанинской усмешкой и с такой же по духу фантазией. Кстати, обращает на себя внимание, что католиков Лютер критиковал в очень похожих выражениях: тут и призывы к уничтожению храмов, и любимые Лютером сравнения врагов с экскрементами.. И Адольфу Алоизиевичу Шикльгуберу, и доктору Геббельсу, было от чего придти в восторг.. Сравнение своих противников со свиньями было для Лютера обычным делом.. Более того, это почти что.. комплимент! Дело в том, что однажды, уже будучи признанным лидером реформации, он признался, что завидует свиньям, поскольку им не нужно бояться ни Божьего гнева, ни ада, ни беса, ни короля, ни смерти, - лежи себе в грязи, не ведая страха и наслаждаясь жизнью²⁵⁸⁰. Между прочим, жена Лютера развела в бывших монастырских службах свиноферму: куда ни посмотри, - кругом одни свиньи. На ум приходит разве что эпизод с гадаринскими свиньями, в которых вошли бесы.. Не обязательно видеть в этом мрачный символ, поскольку здесь уж не до символов: все слишком реалистично..

Если человек дошел до того, что завидует пороссятам, то, очевидно, мрак отчаяния захлестнул его и побороть этот мрак так и не удастся. А тут еще западня доктрины предопределения – чувствует доктор Мартин, в какой бесконечный тупик она его заводит! Предопределение у Лютера означает, что свободы нет, но он ощущает, что она все-таки есть и может вести не туда, - отсюда оригинальный вывод: «признаюсь: если бы это и было возможно, я не хотел бы обладать свободной волей .. при помощи чего я мог бы стремиться к спасению. И не только по той причине, что я не сумел бы удержаться и устоять перед всеми препонами и опасностями, перед всеми одолевающими меня бесами – а ведь один бес могущественнее всех людей, и ни один человек не спасется, - но по той причине, что если бы и не существовало никаких опасностей, никаких препон и никаких бесов, то все равно я вынужден был бы все время радеть о неверном.. Ведь если бы я даже и жил вечно, и трудился, моя совесть никогда не могла бы быть спокойна и уверена, что я сделал столько, сколько надо, чтобы было достаточно. Потому что после завершения каждого дела оставалась бы червоточина: нравится ли оно Богу, или же сверх этого Ему требуется что-то еще .. Но теперь, когда Бог, изъяв спасение из моей воли, взял Его на Себя и пообещал меня спасти независимо от моего попечения об этом или моего старания .. я спокоен и уверен»²⁵⁸¹.

От отчаяния Лютер переходит к философии лентяя: мне поручили ответственную работу, - а вдруг я ее не сделаю, и меня накажут; к тому же, эти католики говорят, что нужно сделать очень много добрых дел, - а вдруг я столько не сделаю, или сделаю как-то не так (католическое учение о должных заслугах сыграло свою отрицательную роль - человек всегда будет дрожать от недостатка заслуг и, в конце концов, кто-нибудь обязательно бы сорвался в пропасть «легкого оправдания», как наш герой). Человек боится ответственности и потому боится выполнять работу: к каким же выводам он приходит? Работу совсем не нужно выполнять, а если ее тебе предлагают – надо отказаться: за тебя все сделает другой, могущественный и умелый работник, но за эту работу наградят почему-то тебя! Лодырю лишь бы побыстрее успокоиться.. О это благословенное «богословие лени»! Мейстер Мартин бежит от свободы, как известное существо от ладана: он до корней волос заражен «духовной трусостью». *Человек, который не хочет быть свободным – не желает быть человеком.* Тогда больше понятна зависть Лютера по отношению к свиньям: у них нет свободы выбора, их не накажут, и они спокойны.. Но вот приближается конец жизни реформатора, и он понимает – отвечать за содеянное придется, свобода воли никуда не исчезла, - она маячит рядом зловещим огоньком. И тогда доктор Мартин вновь испытывает приступы ужаса..

От этого ужаса немудрено потерять благодать – потеря слишком реальна и чувствительна, а переизбыток благодати, обещанный протестантским учением, слишком теоретичен и призрачен, неосязуем. И потому

протестантизм на все времена накроет это прекращение благодати Божьей: из ощущений Лютера оно станет реальностью, поскольку протестанты отделили себя от Церкви Божьей, предавшись заблуждениям своих вождей. Чтобы не завывать от отчаяния (или не захрюкать как свинья?), реформатор ругает почем зря всех своих врагов. Его патологическую ненависть к евреям мы уже показали. А теперь очередь католиков: «Внутри папистов кишмя кишат все черти ада! Кишат, кишат, да так, что в каждом их плевке, в каждой куче дерьма – одни черти! Они выворачивают перед нами наизнанку задницу, и по этому-то признаку мы их и узнаем! .. Не смейся читатель! Задумайся над тем, что хохот подействует на твое брюхо, как слабительная пилюля, и ты выстрелишь папе под нос, восславив его содержимым своей утробы! .. Ах, если б я был император!.. Я бы связал по двое всех этих гнусных разбойников – папу, кардиналов и всю папскую шайку. Я отвел бы их за три мили от Рима.. там.. плещется водоем, именуемый Тирренским морем.. И я окунул бы их в волны и хорошенько искупал. Если же.. они проявили бы признаки водобоязни, я для большей надежности привязал бы им на шею тот самый Камень, на котором они основали свою Церковь. Сюда же повесил бы я и ключи, которыми они отпирают и запирают все, что пожелают, и на земле, и на небесах, - пусть-ка попробуют пошуровать ими в воде! А еще дам пастырский жезл и палицу и посмотрю, как они будут биться мордой об воду, пока не разобьют ее в кровь!»²⁵⁸².

Здесь же немецкий реформатор говорит, что для наслаждения этим зрелищем, он не побоялся бы прогневить и Иисуса Христа.. Видимо, отчаяние ересиарха столь превысило меру, что он прямо-таки упивается своей сатанинской извращенной фантазией.. Возникают подозрения в одержимости и периодических припадках умопомрачения: слишком уж нравилось порой Лютеру источать смрад, садистски издеваясь над своими противниками.. Кстати об отчаянии: Иван Гобри приводит версию кончины Лютера, связанную с самоубийством. По его словам, в 1592г. в Риме вышла книга «О церковных знаках», написанная монахом Томасом Боцио. В ней он ссылаясь на исповедь одного из слуг Лютера, перешедшего в католичество. По словам слуги, реформатор повесился на своей кровати. Со всех слуг взяли слово, что они никому не расскажут правды, а будут говорить, что Лютер скончался скоропостижно²⁵⁸³.. Повторимся, это версия, которую протестанты не могут не отвергать по принципиальным соображениям. Понятно, что обе стороны, - и католическая, и протестантская, - просто обязаны высказывать весьма пристрастные суждения по данному вопросу.. После смерти Лютера ходили разные слухи, в том числе, и среди самих лютеран.. Пересказывать слухи – дело не самое достойное, но версия о самоубийстве Лютера не выглядит совсем уж невероятной, если вспомнить, как часто его посещало отчаяние, а иногда и мысли о добровольном уходе из жизни.. Это версия сегодня не может быть доказана, но она остается как печальный след деятельности реформатора.

58. Не подлежит сомнению, что, критикуя католиков, Лютер порой оказывается прав, как бы грубо он ни выражался. В частности, католики полагали, что при сотворении Адама человеку был дан дополнительный к его естественным дарованиям дар благодати – *donum superadditum*. После грехопадения этот дар был отнят, но природные дарования остались неповрежденными. Такую доктрину можно было трактовать как скрытое пелагианство, хотя схоласты и не учили, что человек может спастись своими силами. Лютер тут же обрушивается на них со всем своим разрушительным потенциалом и заявляет: нет, повреждены все дарования и силы человека!²⁵⁸⁴ И здесь он прав, только по неумолимому закону маятника, он падает с противоположного обрыва, утверждая, что искажение природы человека достигло самых глубин. И тогда не остается ничего другого как учить мрачному и безжалостному, попирающему разум и совесть учению о двойном безусловном предопределении, пусть Лютер и не сформулировал эту доктрину столь отчетливо, как его радикальный последователь из Женевы..

Да, Лютер прав в своей критике учения Дунса Скота о том, что человек благодаря своим естественным дарам способен любить Бога превыше всего на свете: реформатор справедливо замечает, что для этого нужна благодать Святого Духа. Поэтому есть немало верного в таком суждении: «схоластическое богословие определенно выродилось в разновидность философии, не имеющей истинного знания о Боге»²⁵⁸⁵. Под этим поставил бы свою подпись и православный, особенно, если бы он был монахом.. Но недостаточно просто отбросить схоластику под предлогом того, что это, мол, все Аристотель.. Церковь никогда не выбрасывала человеческий разум на помойку – разум нуждается не в уничтожении, а в преображении благодатью. Так и схоластика должна быть не уничтожена, но преодолена более высоким христианским синтезом на святоотеческой основе.. Для этого есть практика православного монашества и труды богословов, стремящихся освободить церковное наследие от схоластического привкуса. Но Лютер не смог преодолеть схоластику: он и сам был плоть от плоти ее учеником, что подтверждают и цитируемые здесь лекции. Все его ругательства в

адрес схоластики – не более, чем ссора родственников. И не случайно, что в 17 веке лютеранская схоластика достигнет вершины своего развития – тут и Аристотель пригодится..

Между прочим, по ходу своих лекций Лютер осуждает ростовщичество в связи с критикой иудеев: «хорошо известно, как много вреда они причиняют государству своими непомерными процентами .. сам разум учит, что взимание процентов, или ростовщичество, противоестественно и потому воистину является грехом. Потому у христиан существует правило (Лк. 6, 35): «Взаймы давайте, не ожидая ничего». Ученики Христовы соблюдают это правило, остерегаясь взимания процентов как чрезвычайного греха. Более того, опыт показывает, что приобретенные таким образом богатства прокляты Господом и недолговечны. Так что если иудеи считают взимание процентов .. благословением, пусть они им наслаждаются. Ведь оно определенно является грехом, а с грехом непременно связано наказание .. что иудеи доказывают собственным примером»²⁵⁸⁶. Да, иудеи это доказали собственным примером.. Но нас интересует другое: традиционализм Лютера в критике ростовщичества, которое он считает проклятием. Как широко известно, последователи Кальвина ростовщичество будут приветствовать и считать его благословением Божиим – совсем как евреи.. Конечно, о наказании за грех в этом мире вспоминают все меньше и меньше..

Но зато помнит о наказании папа, желающий покарать нечестивого Лютера. Лютер отвечает ему тем же, и, в свою очередь, ждет наказания для папы. Причем на этот раз он проявляет чудеса терпимости, учитывая цитированные выше «фекальные» выражения: «Когда папа утверждает, что он является владыкой над Словом .. это определенно не сойдет ему с рук, пока мы находимся рядом. Да падет проклятие на всех, позволяющих ему делать это безнаказанно! .. Этот эгоист так груб, что принуждает даже королей целовать ему ноги! Но если бы он просил, чтобы это делали из любви, дабы увеличить уважение к нему в Церкви, с этим, наверное, можно было бы примириться. Ведь мы знаем, что презрение к служению - это омерзительное зло. Но его требованию этого как права, как догмата веры и под угрозой проклятия - полностью противоречит Слову Господню .. собственно говоря, мы боремся не столько против папы, сколько против врага и противника Христова, поскольку он установил догматы, противоречащие Евангелию Христову, и полностью отменяет веру. И делает это лишь для того, чтобы поддержать свою тиранию .. разрушая души и отправляя их в ад»²⁵⁸⁷. Всего одно проклятие при критике папизма - для Лютера это верх толерантности; правда, проклятие касается всех, позволяющих папе действовать «безнаказанно» - надо полагать, всех католиков? Что же, обычный для реформатора «вселенский» масштаб.

Однако Лютер прав, отмечая принудительно-юридический характер католичества, и института папства в особенности. Одно дело - поцеловать руку священнику или преклонить колени перед патриархом из уважения к их сану, к их служению и из любви к Христу, Который освящает это служение. Другое дело, когда тебя к этому принуждают под угрозой проклятия и говорят: папа имеет *право*, имеет *власть*, чтобы ему поклонялись и целовали туфлю, - иначе он сделает с вами.. не забудьте, что он властен даже над Писанием и над Церковью! Такие требования действительно противоречат Писанию, поскольку Господь наш сказал: «кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Мф. 20, 26). Теоретически папа тоже является слугой всех католиков, *servus servorum Dei*, папы могут более или менее скромными, но на практике, особенно в средние века, папы требовали, чтобы служили им, они приказывали, и отлучали тех, кто не выполнял их приказаний, они имели на это *право*. И то не был дух любви, но дух страха и тотальной необходимости. Лютер, доказывая, что у католиков дух любви отсутствует, приводит такое рассуждение: «учителя права не рассуждают в духе любви. Но всюду они подчеркивают высшее правосудие и букву закона .. В Церкви же пусть сердца будут научены не подчеркивать наше право так сурово, но смягчать законы.. У картезианцев есть правило не вкушать мясо на протяжении всей жизни. И когда кто-то из них заболевает, и его организм не может выдержать непрерывного вкушения рыбы, из-за чего его жизнь оказывается в опасности, монахи все равно настаивают на этом правиле без всякого снисхождения. Это воистину означает немилосердное утверждение закона и забвение того, что целью всех законов является любовь. Поэтому Жерсон и прочие верно осуждали такую суровость»²⁵⁸⁸. Все это так, требование исполнения закона ради закона, но без любви, отражает правовой дух западного христианства. И Лютер не ошибается, указывая, что целью всех законов должна быть любовь. Например, если женщина беременна, то на время поста ей разрешается Церковью временное отступление от него, иначе это может угрожать ее жизни и жизни будущего ребенка.

Но, увы, Лютер не восстановил христианский дух любви: он, как и католики, больше подчеркивал роль божественного правосудия (а не любви) и букву Библии, а его обновленное учение – тот же принудительный юридизм. Теперь человек обязан придерживаться лютеровского прочтения Писания, т.к. именно он якобы «открыл» Евангелие – поклонение Лютеру в лютеранстве несомненно и нужно еще доказать, что оно менее масштабно, чем католическое подчинение папе; оправдание, как многократно отмечалось,

насквозь юридично – это, всего-навсего, акт перевода заслуг Христа на мой личный счет, позволяющий мне безбоязненно наслаждаться жизнью, - иначе говоря, это не брак по любви, это брак по расчету, только в иной форме, чем у католиков; любовь к Богу в этой доктрине не требуется, поскольку это противоречило бы лютеранскому культу «веры». Да и как мог Лютер внести в западное христианство дух любви, если сам был полон лютой ненависти ко всем своим врагам? И все же Лютер готов на «евангелических» условиях подчиниться папе, если б это было в духе любви. Но этого духа он не замечает в папстве, и потому тенденциозно приписывает одному папе введение новых догматов и постановлений, совершенно игнорируя, что хотя папа и наделен в католичестве беспрецедентной властью, но, как правило, он все же использует свои исключительные права в согласии со всей католической церковью. Кроме того, Лютер как бы не замечает, что «католическое согласие» - это искаженное «православное согласие». Поэтому, выступая против тирании папы, нельзя выступать против Церкви. Но для Лютера, как для разочаровавшегося католика, папа настолько олицетворяет церковь, что грехи паства означают глубокое помрачение самой церкви до основания, и тогда уж – надо полностью выйти из этой церкви, и основать новую. Дальнейшее развитие событий известно: мы наш, мы новый мир построим..

В этом новом мире не будет места для прежней церкви с ее папами, прелатами и монахами. Оказывается, монахи виноваты в том, что «они учили, будто избегать всякого общения с девушками и женщинами целомудренно. Так они хотели получить исцеление через лишение себя вещей, будучи введены в заблуждение ложным основанием, согласно которому человек благ, а его естественные силы совершенны»²⁵⁸⁹. Аналогичной критике монахи подвергаются и за отказ от имущества. Тут необходимо внести уточнения. Монахи не учили, что для *всякого* человека всякое общение с девушкой или женщиной – чуть ли не смертельно. Общается же человек со своей матерью, со своими сестрами и т.д. Если бы для мужчины общение с противоположным полом было бы практически под запретом, то как бы возникали христианские семьи? Разумеется, избегание общения с противоположным полом рекомендуется как избегание соблазнов, но если речь идет о благочестивых целях, то никакого запрета на общение не может быть. Другое дело, если речь идет о монахах: они избрали полный отказ от мира ради Бога. Здесь избегание общения с женщинами носит последовательный характер, но это не означает, что оно вообще исключено: монахи призваны спасать души человеческие, в том числе, женские, - если спасение душ требует общения с женщиной, его ни в коем случае нельзя избегать. В любом случае, совет избегать общения с женским полом не означает, что женщины – скверные существа. Согласно Писанию мы все – грешники.

Это не означает и того, будто монахи, если верить Лютеру, полагали, что стоит только отказаться от общения с миром – и твоя природа будет святой. Среди монахов, конечно, встречалось много разных ересей, но православные монахи никогда не учили, что стоит избежать внешних соблазнов – и у тебя сразу будет праведная воля и естественное совершенство. Наоборот, раз человек так легко впадает в соблазн даже при одном виде противоположного пола, то это показывает, что главный источник соблазна не вне нас, но – внутри. От внешнего мира легко избавиться, прикрывшись стенами монастыря, но от греховного мира в душе избавиться во много раз сложнее. Таким образом, монахи не были пелагианами и не думали, человеческая природа сама по себе неповрежденна: они учили, что для освобождения человеческой природы от греха необходимо избегать внешних соблазнов. А затем человек должен вести непрестанную борьбу с соблазнами внутренними. Т.е. монашествующие верили в искажение человеческой природы первородным грехом, хотя были настроены значительно менее пессимистично в этом вопросе.

Быть может, Лютеру в конечном итоге не нравится этот монашеский «оптимизм»? Характерно, как он говорит о монашеских инициативах Августина, антропология которого была ему явно ближе: «Он учредил не такое монашество, как нынешнее, но своего рода сообщество ученых мужей, выделивших часть своего наследства в общую казну и занятых совместными исследованиями. В этой группе он соблюдал не арифметическую пропорцию, которая .. распределяет все поровну, но геометрическую, которая распределяет в соответствии с обстоятельствами»²⁵⁹⁰. Похвала монашеству у «зрелого» Лютера - вещь почти экзотическая.. Как бы там ни было, но реформатору монашеское усердие по борьбе с соблазнами непонятно, поскольку он не верит, что от них можно «всерьез и надолго» избавиться, а, кроме того, он убежден, что оправданному протестанту соблазны уже не страшны, поскольку Бог их более не замечает из-за протестантской «веры»: к чему теперь эти дела, борьба с искушениями и прочая бессмыслица, когда доктор Мартин обещает нам всем небесное веселие в полном объеме?

59. Веселие – на небесах, но на земле мейстер Мартин полон самых мрачных мыслей. Вот, многие лидеры реформации трактуют Писание иначе, чем Лютер, - а он-то надеялся, что организует вместе с ними единый антипапистский фронт. Они не пошли вместе с виттенбергским вождем, потому как «что еще,

кроме ужасного высокомерия и честолюбия двигало Мюнцером, анабаптистами, Цвингли, Эколампадием? .. Я довольно рано научился распознавать этот недуг, поскольку меня предостерегали многочисленные повествования Святого Писания. Поэтому в начале Реформации, когда Бог помимо моей воли чудесным образом вовлек меня в этот раскол (если я могу его так назвать), я усердно молил Его избавить меня от такого зла. Он услышал мою молитву. Ведь Он сохранил меня свободным от этого искушения .. Он настолько занял меня обязанностями .. что они без труда выбили из моего ума всякое честолюбие»²⁵⁹¹.

О, скромный доктор Мартин! Все больны высокомерием, кроме него! Он один лишен честолюбия в отличие от этих проклятых анабаптистов и Цвингли! Конечно, все в соответствии с доктриной: Бог вовлек Лютера помимо его воли в дело реформации, - вот оно, «рабство воли»! Лютер кричал и сопротивлялся, говорил «я не хочу быть реформатором», а Бог его все-таки «вовлек».. Кстати, в этой связи важно, что Лютер все-таки признает: реформация была расколом; а разве раскол церкви – не зло? Лютер же видит зло в другом: это вызывало в нем искушение высокомерием, но Бог его якобы от этого спас. По сочинениям Лютера и его жизни в это трудно поверить: никто не тащил его в реформацию; он мог бы вообще избежать роли вождя нового движения, но, видимо, не захотел, а затем евангелическая толпа вознесла его на вершину и надо было «соответствовать»: мы в ответственности за тех, кого мы приручили.. Надо было идти навстречу этим бунтующим массам, чтобы остаться их вождем: и Лютер шел на это – до известной степени.. А когда массы могли смести и его – как во время крестьянской войны, - можно было обратиться к князьям, чтобы они подавили восстание: с князьями надо дружить, они могут помочь сохранить Мартину свою власть – власть реформатора. Человек бросает вызов всей Церкви, а потом всю жизнь наслаждается этой ролью (не без сомнений и страданий, конечно) – кто заставит нас поверить в то, что все это было в духе подлинного смирения, и совершенно без всякого высокомерия и честолюбия?

В толковании на Быт. 15, 7 Лютер касается экзегетических проблем. Он перечисляет основные способы трактовки Писания, признавая уместность каждого из них, но затем обрушивается на аллегорию: «Хотя аллегория не совсем неуместна в учении, все же ее содержание слабо и бесполезно в дискуссии. Ибо кто воспротивится измышлению множества таких смыслов, равно как из одного куска воска можно изготовить множество форм. Нам же следует заботиться о надлежащем и истинном смысле. Это может быть только историческое повествование»²⁵⁹². Тут не время и не место пускаться в долгую дискуссию о различии между православной и протестантской экзегетикой. Ограничимся несколькими замечаниями. Для начала заметим, что аллегорический метод не обязательно отменяет историческое прочтение Писания: он может быть параллелен ему. Лютер и не отвергает полностью аллегоризм, но считает, что в этом случае возникнет неконтролируемый поток аллегорических прочтений Библии. Это возможно, но на вопрос «кто воспротивится измышлению множества смыслов Писания», ответ очевиден – Церковь. Именно соборное согласие Церкви всегда позволяло избежать ненужного и спекулятивного аллегоризма. Но когда Лютер отверг мнение Церкви, то поток всяческих, часто противоречивых трактовок Библии хлынул с интенсивностью всемирного потопа. Протестанты попытались укрыться от этого «потопа толкований» в ковчеге библейского буквализма. И совершенно напрасно.

Да, буквализм позволяет избежать ненужных аллегорий. Но сам по себе такой подход не заповедан однозначно Богом: в Библии мы нигде не встретим указаний, что ее нужно трактовать исключительно буквально. Напротив, как известно, в Новом Завете встречаются совсем «небуквалистские трактовки» некоторых мест из Ветхого Завета. Если верен прямой буквализм в трактовке Писания, то зачем тогда просвещение Святым Духом, зачем Церковь? Тогда нужно просто быть грамотным филологом, причем даже необязательно блистать святостью и усиленно во что-то верить.. Как мы видим, буквализм не привел даже протестантские церкви к согласию. К тому же, как все знают, то одни, то другие протестантские исповедания, почему-то всегда находили нужным отказываться от буквальной трактовки, если это не соответствовало их доктринальным положениям, - например, в вопросе о присутствии Тела Христова в Евхаристии. То есть, нельзя изначально и рациональным способом избрать какую-ту схему толкования Библии, - вначале нужно избрать Бога и Церковь, ибо только в благодати Божьей мы способны прочесть Писание так, как этого хочет Бог.

Многие мысли Лютера поучительны и сегодня, даже если его позиция часто вызывает несогласие. Вот, например, паписты «отвергли знание, они не хотели учить, и они не хотели быть епископами; но они хотели управлять и быть князьями мира. Поэтому, когда они были отвергнуты, Бог поднял нас из навоза и грязи и посадил нас с князьями Своего народа, дабы через наше служение Германия была связана с Царством Божиим и могла бы придти к истинному знанию Бога .. Если помазанные и призванные не желают учить, пусть учат не помазанные. Пусть за ними останется имя, а за нами останется суть дела»²⁵⁹³. Вообще-

то, в навозе и грязи обычно находятся свиньи: неужели нас хотят уверить в том, что именно этих существ Бог поднял из грязи, чтобы через их служение Германия была связана с Ним?! Из грязи в князи – путь известный, и не только в Германии, но не приводит ли он так часто к еще большей грязи? Что Лютер подметил верно, так это то, что католичество слишком увлеклось властью, а не служением: хотели, чтобы служили им, вместо того, чтобы служить самим; не хотят смирения, хотят смирять (как часто сегодня слышишь последний глагол и в православии!). Реформатор правильно увидел этот соблазн, поскольку испытал его на себе: если иерархия Церкви не желает исполнять свое служение, ограничиваясь формальностью, то всегда возникает инициатива снизу, которая при известных условиях заканчивается восстанием: верхи не могут, низы не хотят. Все происходит, как в евангельской притче: «брачный пир готов, а званые не были достойны; итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир» (Мф. 22, 8-9).

Но есть одна существенная разница: там тех, кто на распутиях и в других местах, созывает Бог. А здесь люди вызываются сами, по своей собственной инициативе, думая при этом, что их зовет Бог.. В притче Бог избирает людей, а в реформации мы видим множество «самоизбранных», убежденных, что Бог, и только Он, предопределил их к избранию. Мы должны помнить слова Лютера, потому что это приговор, который сатана пытается вынести Церкви: если помазанные не желают учить, пусть учат не помазанные. В эпоху реформации это и произошло и беда была еще хуже.. Одни не хотели вести к Богу, а другие хотели, но повели не к Богу.. Следует ли напоминать, что это касается не только католической церкви? Разве история православия, особенно, в синодальный период не подтверждает слов Лютера: учили недостаточно, а вот управлять и быть князьями мира.. События 1917 и последующих лет слишком хорошо известны.. Последние 20 лет в посткоммунистической России также доказывают эту закономерность: слабость учительской миссии Церкви приводит к тому, что многие люди не слышат Слова Божия, и тут же рядом – протестанты, дающие это Слово, причем часто – в невероятно искаженном виде. Если православие нередко уклоняется от проповеди, то стоит ли жаловаться, что страну нашу, дескать, заполонили секты, покоя от них нет. Потому и нет, что кому-то из православных очень сильно хочется этого покоя.. Пусть у радикальных протестантов каждый пытается проповедовать, а у нас – нет, но заповедь Божию никто не отменял: научите все народы (Мф. 28, 19).

60. Протестантов всех исповеданий всегда волновал вопрос: если я уже спасен, то каковы признаки этой спасенности, - ведь самый отпетый негодяй может сказать, что у него есть вера, при всех его черных делах. Стандартный ответ, что вера-спасение должна подтверждаться добрыми делами, не может до конца удовлетворить любопытство: можно спросить по-католически – сколько добрых дел и какого «качества» достаточно, чтобы это было необходимым подтверждением оправдания по вере? Вопрос абсурден, к тому же, мы все продолжаем грешить: как это сказывается на спасении? Лютеране говорили, что спасение можно потерять; кальвинисты категорически это отрицали; лютеране говорили о добродетельной жизни как признаке «спасенности», но не давали четких формул; кальвинисты постепенно стали ссылаться на успехи в коммерции как на признак «небесного успеха». В толкованиях на Бытие Лютер порой подходит к этому вопросу довольно просто: «тот, кто идет вперед, непрестанно упражняя свою веру, приходит к выводу: «Я не в войске, которое против Христа; я за Христа. Я не отрицаю Слова и я не преследую Церковь. Значит, я призван к Царству Божию и избран»²⁵⁹⁴. Как видите, никаких богословских премудростей: до смешного просто, - займитесь самовнушением, - ты же не гонитель Церкви; не сомневаешься в непогрешимости Библии; не сатанист, т.е. не идешь против Бога; в церковь на службу ходишь. Что ж, аллилуйя – ты избран, ты спасен!

Заметим, что все эти признаки – формальные. В любой христианской конфессии найдется немало людей, которые соответствуют всем этим условиям, - и на этом их христианство заканчивается. Но ведь это именно то, против чего так яростно сражался Лютер: паписты просто формально исполняют дела, формально верят, а нужно, чтобы человек всем существом доверял Богу, любил Его и поклонялся только Ему! Теперь же нам предлагают формализм как гарант «избрания», причем в еще худшем варианте, чем у католиков: там, хотя бы, нужно было «напрягаться», каяться, поститься, зарабатывать «заслуги». Здесь требования снижены, как того требует новое евангелие.. Обратите внимание, что Лютер эти критерии призванности, эти медитации на тему «я избран», приписывает людям, которые упражняют свою веру, т.е. относятся к ней глубоко серьезно и постоянно каются. Но ведь постоянное покаяние должно приводить к еще большему осознанию собственной греховности, а значит, ко все меньшей уверенности, что ты «благочестив». Только погрузившись в покаяние ты понимаешь, насколько ты против Христа и при этом ничуть не лучше Его гонителей.. Но у лютеран, видимо, другое понимание покаяния, и оно приводит их к осознанию

еще большей избранности, еще большей праведности. Просто как у индуистов, где покаяния приводит к осознанию собственной божественности..

Через все эти лекции Лютер часто назидательно повторяет одну и ту же мысль: «пусть монахи и монахини хвалятся своими делами. Для мужа пусть будет достаточно надлежащим образом управлять своим домом. Для жены пусть будет достаточно заботиться о детях, кормя их, купая их и укладывая их спать. Достаточно, если она послушна своему мужу и усердно заботится о домашних делах. Эти дела значительно превосходят дела всех монахинь. Однако монахини непомерно гордятся тем, что делают .. Но благочестивая хозяйка дома не гордится, поскольку она страдает и смиряется различным образом, когда муж, дети, соседи и т.д. воздвигают на ее пути всевозможные неприятности»²⁵⁹⁵. Это кажется Лютеру столь важным, что он повторяет это сравнение не один десяток раз. Не нужно опять говорить о том, что Лютер слишком уж пристрастен к монашеству: вот и домохозяйка у него благочестива, а что, - не бывает благочестивых монахинь или неблагочестивых домохозяек? Скорее всего, имеется в виду, что монахини придерживаются спасения по делам, а это у реформатора не может быть признаком благочестия. Стало быть, и благочестивые домохозяйки могут быть только у протестантов. Конечно, я понимаю, что принцип спасения по «заслугам» предрасполагает к определенной гордыне, но неужели же все католические монахи и монахини во времена Лютера только и делали, что гордились делами, а домохозяйки его эпохи все, как на подбор, излучали смирение?

Не уверен, что так все и было, но во всяком случае от этих частых высказываний создается ощущение, что элементарная «бытовуха» святее монашества. Разумеется, брак и семейная жизнь освящены Богом и потому святы, если люди живут в согласии с Богом. И никто не отрицает, что благочестивые люди могут обрести святость и спастись, управляя домом, кормя и купая детей. И в это же время горделивая монахиня вполне может попасть в ад. Никто не верит, что само по себе монашеское одеяние или постриг делают человека святее всех остальных, как и крещение не делает всех христиан автоматически чище и святее язычников. Монаха делает монахом Бог и его служение Ему. Поэтому никто не вправе хулить брак, но никто не вправе хулить и монашество: оба пути по-своему хороши.. Целомудрие возможно и там, и там, хотя оно будет разным.. Но Лютера опять кидает из крайности в крайность.. Проблема в том, что управлять домом, кормить и купать детей, - все это не хуже христиан могут делать и люди мира сего, поскольку это относится к земной, естественной стороне жизни. Нехристиане тоже женятся и рожают детей.. И вот вопрос: можно ли ставить это выше, чем подвиг молитвы, исключительную борьбу с помыслами, отдачу всего себя без остатка Богу, жертвование всем ради одного только Иисуса? Лютер, несомненно, хорошо знал евангельскую историю о Марфе и Марии: Марфа заботилась об угощении, а Мария слушала Слово Божие. И что сказал Господь? Слушаем: «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10, 41-42). Марфа здесь напоминает скорее домохозяйку из лютеровского примера, однако Спаситель воздал хвалу Марии..

Но доктор Мартин не случайно обращается к ветхозаветным примерам*, поскольку они ближе к его «домашнему идеалу», чем образцы новозаветной этики во главе с нашим Спасителем, Который не кормил детей и не купал, и не укладывал их спать: Он только благословил их, и это было бесконечно выше всех, вместе взятых кормлений и купаний.. Кризис католического монашества привел к тому, что лютеране избрали «суету о многом», «домашний ад», и забыли об аскетическом подвиге. Но православные хорошо знают о «не гордящихся» монахинях, которые отдали самих себя Христу, и, надеясь только на милость Христа, а не на свои дела и заслуги, привели немало грешных душ к Господу Богу. Если бы таких монахинь встретил на своем пути Лютер! Но он встречал других, не очень тяжелого поведения, на одной из которых впоследствии и женился.. Тут надо сказать, что в этом неустанном восхвалении домашнего хозяйства чувствуется поздний Лютер - отец семейства, окруженный детьми и многочисленными почитателями. «Бурная молодость» миновала, и теперь можно спокойно жить, предаваться семейным радостям, принимать гостей и устраивать пиры. Конечно, в такой ситуации идеал домохозяйки предпочтительнее идеала монахини с ее непрерывной борьбой с дьяволом. Лютер и сам испытал, что значит быть монахом, и опыт был настолько тяжелым, что монах не выдержал искушений и бежал.. Как же тут не полюбить домохозяек!

Не раз было замечено, что как только Лютер начинает критиковать радикальных протестантов, он в значительной степени вновь поворачивается лицом к католицизму: «нужно в самом деле проповедовать благодать и отпущение грехов, но тем людям, сердца которых безвинны, и совесть которых обеспокоена. Но самонадеянным и совершенно отбросившим страх Божий нужно представлять удары и гнев Бога, дабы

* Он даже говорит, что Авраам «святее всех святых в Новом Завете» (Лютер М. Лекции о книге Бытие. - Т.4. - С.38). Так мог бы сказать только иудей. Что же, Авраам святее и Самой Матери Христа, и апостолов?! Зачем же тогда приходил Христос?!

их можно было предупредить примером других, и они прекратили грешить .. Поэтому те, которые .. утверждают, что в Церкви не следует проповедовать Закон – это учителя погибели. Неужели бы вы не стали учить Закону там, где есть истинные люди Закона, а именно жадные, гордые, прелюбодеи, ростовщики, идолопоклонники и т.д.? Неужели вы воспользовались бы обетованиями Нового Завета, чтобы увеличить самонадеянность людей, которые были самонадеянными прежде? В самом деле, Бог хочет, чтобы уничтожение Содомы огнем и озером асфальта было памятным по сей день .. дабы, по крайней мере некоторые, могли преобразиться и научиться бояться Бога»²⁵⁹⁶. Золотые слова: их следовало бы выбить над входом во все протестантские церкви. Надо отдать должное Лютеру: он чувствовал опасность оправдания по вере. Странное это учение о благодати и отпущении грехов, коль скоро оно самонадеянных может сделать еще более самонадеянными! Может, в самой протестантской доктрине что-то не так? Во всяком случае, ни в католичестве, ни, тем более, в православии проповедь о спасении не вызовет такого легкого перехода к самонадеянности..

Лютер говорит, что проповедь о протестантском оправдании нужно обращать к «безвинным сердцем и обеспокоенным совестью» людям. Я тут чего-то не понял: если они безвинны сердцем, то почему их совесть обеспокоена? И потом, а кто из нас безвиновен? Таких, с точки зрения Писания просто нет: мы все много согрешаем. Мы все жадные, гордые, самонадеянные, прелюбодейные, гордые. Но тогда, следуя логике Лютера, всем людям нужно проповедовать не оправдание по вере, а то они еще больше станут самонадеянными, а как раз Закон – говорить о гневе Божьем, о наказании за грехи, вспоминать об огне, уничтожившем Содом.. А иначе, - никто не спасется. И только потом говорить о любви, о спасении, но не в протестантском духе: не забывая Закона и его грозных предупреждений о наказаниях за грехи и о Суде по делам. Прогноз Лютера оправдался: проповедь протестантского «евангелия», этого «безнаказанного спасения» только увеличила гордыню, причем в таких масштабах, о которых католичество могло только мечтать.. В итоге Лютер и лютеране всю жизнь должны были балансировать между оправданием по вере и Законом, говорящим о необходимости покаяния и дел. Но если лютеране и кальвинисты все-таки часто напоминали о гневе Божьем, будучи выходцами из эпохи, близкой к Средним векам, то более поздние протестанты вспоминают ныне только о полном отпущении грехов. Их прародителями в 16 веке были анабаптисты и другие радикальные группы. Часто они придерживались антиномизма – учения, согласно, которому 10 заповедей уже не нужны христианину, спасенному по вере, т.е., как сказал бы Лютер, проповедь Закона не нужна.

В этой связи знаменательны слова реформатора, сказанные о гибели Содомы: «Внимательное рассмотрение этих событий побудит тебя задуматься о собственной опасности, отказаться от грехов и умолять о прощении твоих грехов. Наши глупые и слепые антиномисты, Агрикола и Шенк, этого не знают. Потому они отказываются от проповеди гнева Божия в Церкви, причиняя ей огромный и несомненный вред ././ Сколь бы праведными мы ни были, его следует часто провозглашать в Церкви, дабы мы не впадали в безумие антиномистов, удаляющих Закон из Церкви, словно бы в Церкви каждый действительно свят, и нет нужды.. в примерах Божия гнева»²⁵⁹⁷. Лютер еще слишком хорошо понимает, что проповедуемая им «святость по вере» - номинальна, а не реальна, но позднее протестанты будут склонны игнорировать это различие.. В этой критике антиномистов 16 века Лютер, по сути, критикует всех неопротестантов, весь американский «евангелизм», который, не признавая доктрины антиномизма по букве, признает ее по духу. Для заокеанских «евангеликов» значительно важнее проповедь мгновенного спасения и нескончаемой радости, чем акцент на том, что за твои грехи Бог может тебя наказать: ведь кроме любви Библия часто говорит и о Его гневе, причина которого – мы. Ну, зачем об этом говорить, травмируя психику «хороших» и «добрых» людей; гораздо проще сказать им: теперь ты ничего не должен Богу, место на небесах зарезервировано, - отдыхай! Какое там покаяние, - ведь ты уже покался брат, и теперь тебя ждет непередаваемое духовное наслаждение, - почти как у нашего пастора, только чуть поменьше. Собственно, какая разница, - ведь мы все в любом случае будем в раю! Вот такого Лютер уж точно не проповедовал, но он сделал первый шаг в том направлении, который сегодня привел к религии «широко улыбающихся пасторов»..

61. Когда Лютер сравнивает папистов с собственными сторонниками, это нередко вызывает нехорошую усмешку: уж слишком некритичен реформатор по отношению к себе! Нет, в самом деле: «У папы имеется молния отлучения от Церкви, но против кого он ее применяет? Разве не против нас, не самонадеянных, но сокрушенных и смиренных?»²⁵⁹⁸. И снова доктору Мартину отказывает элементарное чувство скромности, ибо избавиться от горделивого духа папства, постоянно подчеркивая собственное сокрушение и смирение, невозможно никогда. Это Лютер-то – смиренный? Или это просто новый, виттенбергский папа протестантов? Конечно же, легко обвинять католическую иерархию в «эпикуреизме» и сравнивать ее с жителями Содомы, а себя и своих сторонников отождествлять с праведным Лотом: мы бы все хотели оказать-

ся вместе с Лотом, а не быть превращенными в огонь и пепел.. Вот только грехи наши вопиют к небу об отмщении.. Впрочем, Лютер решил на время критики католиков забыть о грехах своих единоверцев: нет, они не эпикурейцы; и когда монахи и монахини женились и выходили замуж (часто не по одному разу), прекращали поститься и часто исповедоваться, - они, разумеется, делали это от переизбытка аскетизма и от глубокого сокрушения о грехах и смирения.. О времена! О нравы!

Так что критика Лютером реформаторов-экстремистов за их самонадеянность не очень последовательна: за это он мог бы покритиковать и себя. В конце концов, разве они не брали с него пример? Тем не менее, критика Лютером этих течений важна тем, что она показывает, до какой степени он все-таки оставался традиционалистом и католиком: «доводы сакраментариев не только глупы, но и нечестивы, когда они утверждают, что внешняя сторона бесполезна для спасения, а затем нагромождают примеры и утверждения из Писания, вроде того (Ин. 6, 63): «Плоть не пользует нимало», и т.д. Следует различать внешние формы, и не отвергать все внешние формы вообще. Внешние формы справедливо осуждаются, как не приносящие никакой пользы для спасения, когда они установлены по воле человека .. без Слова Божия .. Но если ты видишь, что внешние формы основаны на Слове и установлены по заповеди Божьей, тогда почитай эти внешние формы в тишине, преклоняя колена .. Такое различие весьма необходимо, поскольку еретики .. впадают в ужасные заблуждения. Вывод, к которому следующим образом пришел Швенкфельд, не является всеобщим и безоговорочно истинным: «Ничто внешнее не благотворно для спасения. Крещение, проповедь Евангелия и Святое Причастие – это внешние дела, следовательно, они бесполезны для спасения». Главная посылка явно ошибочна, поскольку внешние дела следует различать. Некоторые являются целиком человеческими и придуманы людьми. В их отношении главная посылка истинна. Но в отношении тех, которые были учреждены и заповеданы Богом, главная посылка ошибочна, ибо они были установлены ради нашего спасения, как сказал Христос о Крещении.. Поскольку Бог желает управлять миром через Ангелов и через людей, Свои творения, как через Своих слуг, подобно тому, как Он дает свет через солнце, луну, а также через огонь и свечи. Здесь ты тоже мог бы сказать: «Ни одна внешняя вещь не приносит пользы. Солнце – это внешняя вещь. Следовательно оно не приносит никакой пользы, т.е. оно не дает света, не греет, и т.д.». Кто стал бы терпеть человека, рассуждающего столь глупо? .. Бог уже более не желает действовать Своей сверхъестественной или, как ее называют схоласты, абсолютной властью.. Мы должны помнить об упорядоченном правлении и формировать свое суждение на его основании. Бог способен спасти помимо Крещения, и мы веруем, что младенцы, которые.. не получают Крещения, не осуждаются из-за этого. Но в Церкви мы должны учить и судить, согласно упорядоченному правлению Божию, что никто не спасется без этого внешнего Крещения .. Он не повелевает нам действовать в соответствии с Его абсолютной властью»²⁵⁹⁹.

Это звучит очень разумно. Есть только одно существенное «но». Доктрина оправдания, исповедуемая Лютером, в своем последовательном применении, делает ненужными все посредствующие звенья в нашем спасении: Церковь с ее таинствами. Сколько раз за прошедшие пять веков протестанты спрашивали: зачем все эти церковные «излишества», если Бог спасает меня одного по вере без «посредников»? И они были правы: это и есть настоящий протестантизм, исповедующий «абсолютное могущество» Бога, раз и навсегда, прямо с небес спасающего грешника. К тому же именно Лютер с его учением о «рабстве воли» еще более подчеркнул доктрину «абсолютного могущества»: Бог спасает человека помимо его свободы воли, существование которой реформатор попросту не признавал. Возражения лютеран, что они при этом не игнорируют человека, поскольку оправдание совершается в самом человеке, не слишком убедительны: человек при этом полностью пассивен, и поэтому, если он и посредствующее звено, то мертвое. Человека здесь можно сравнить только с объектами неживой природы вроде солнца и луны: Бог через них посылает свет, но они не выбирают, светить им, или нет. В случае с человеком такой вариант означал бы отсутствие его реального участия в спасении, а, следовательно, невозможность его рассматривать в качестве вторичной причины этого спасения. Но действия Бога без вторичных причин – это и есть проявления Его абсолютной, сверхъестественной власти. Лютер, говорящий о том, что нужно действовать на основании упорядоченного правления Бога, выглядит безнадежным католиком. Ведь это значит, что нужно сохранить Церковь, таинства как внешние действия, через которые Бог ниспосылает благодать и т.д. Но тогда почему не сохранить и церковную иерархию в качестве посредников при «упорядоченном правлении» Бога? Это не по Писанию? Однако так можно рассуждать, если смотреть на Писание глазами Лютера: а кто сказал, что это единственно возможный и истинный взгляд на вещи?

Так, или иначе, но последовательно проведенный взгляд на «упорядоченную власть» Бога говорит «за» необходимость Церкви и таинств, и «против» реформации. И поэтому Лютер на время как бы забыва-

ет о реформации, критикуя ее «горячих» последователей. Но «радикалов» аргументы немецкого вождя не убеждают: как это нужны Церковь и таинства? Разве не сам Лютер убедил всех протестантов, что Церковь эти 15 веков ошибалась в главном догмате – догмате спасения? Но раз так, то все таинства – пустые формы, в них нет благодати, они не содержат спасения, – зачем же сохранять эту мертвенную внешность? Для этих людей вместо Церкви полторы тысячи лет существовала большая черная дыра, и это убеждает их в том, что спасение возможно без Церкви. Бог прямо через пустоту, как сила тяготения в физике Ньютона (принцип дальнего действия), «притягивает» к себе несчастных грешников, спасая их от гибели – последовательный протестант может мыслить спасение только в форме этого сотериологического «дальнего действия». Лютер же здесь предлагает всерьез потеснить этот принцип «близкого действия» – спасением через посредствующие звенья. Это не может быть понятно сторонникам радикального «дальнего действия»: в физике Ньютона этот принцип означал, что взаимодействие (тяготение) распространяется мгновенно через пустоту с бесконечной скоростью, – но это и есть мгновенное оправдание в протестантизме.

Напротив, принцип близкого действия предполагал взаимодействие с конечной скоростью через «вторичные причины», – это спасение в православии и католичестве, где, пусть и по-разному, грешник спасается не сразу, не мгновенно и не через пустоту. И вдруг Лютер предлагает, по сути, совместить эти подходы: он понимает, что если полностью устранить «посредствующие звенья», тогда не нужно будет и Писание, и даже молитва, – тогда от христианства не останется камня на камне, и оно превратится в Ничто. Но разве может быть середина между бесконечной скоростью и конечной? Разве может протестант отказаться от мгновенного оправдания, от спасения с бесконечной скоростью в пользу спасения «медленного», да еще через «посредников»? Ведь Лютер множество раз подчеркивал, что принцип оправдания является сутью христианства, и с его отменой падает Церковь и исчезает само христианство. И вот теперь он утверждает, что наряду с оправданием нужно признать Церковь с ее таинствами, пусть не со всеми, но тем не менее.. Разве это не измена основному принципу реформации? И разве история протестантизма не показала, что реформация в этом вопросе пошла не за «компромиссом» Лютера, но за Кальвином, значительно урезавшем роль таинств, а еще более – за Цвингли, у которого таинства сведены просто к знакам, – их всегда можно безболезненно отменить, ибо зачем они нужны «спасенным» – они и сами не знают.. Мы видим, что вторая волна реформации, неопротестантизм – полностью следует за Цвингли, но никак не за виттенбергским вождем..

Весьма любопытно, что в этой критике сторонников «абсолютного могущества» Бога, Лютер задевает и католическую мистику: «в монастырях монахи и монахини, которые в целом были весьма благочестивы, усердно стремились к обретению видений и откровений. И некоторые даже записывали все свои сновидения. Очевидно, все они ожидали необычайных озарений без внешних средств. Что это такое, как не желание взойти на небеса без лестниц? Поэтому эти монахи и монахини очень часто обманывались наваждениями сатанинскими. Таким образом, некий отец-пустынник был прав – когда, увидев, что его монахи предаются таким размышлениям, просил их воздержаться от этого. Он сказал: «Если ты думаешь, что восходишь на небеса и уже поставил одну ногу на порог небесный, немедленно отступи и не следуй туда второй ногой»»²⁶⁰⁰. Под отцом-пустынником имеется в виду Антоний Великий.. Здесь Лютер соприкасается с православным духом, отрицая католическую «мечтательность» и поиск видений: он не без основания видит в этом «сатанинские наваждения». И такую трезвость надо иметь всем. Лютер правильно усмотрел в мечтаниях католических визионеров дух, жаждущий раскрепощения субъекта, общения с Богом только для себя, и в таком качестве угрожающий Церкви распадом. Быть может, не совсем случайно то, что это угроза для римской церкви получилась как раз со стороны монаха, хотя Лютер и не был визионером..

Но он навсегда запомнил дух католического монашества и вместе с его заблуждениями отверг и монашество как таковое. Оно теперь стало ассоциироваться, в том числе, с вызовом Церкви со стороны «самодельной» мистики. И хотя тут Лютер ссылается на св. Антония, но он не осознает, что монах, наедине в пустыне общающийся с Богом, делает это как член Церкви, а не как анархист-одиночка*. Хотя со стороны

* Конечно, близость Лютера монашескому духу отцов-пустынников не стоит преувеличивать. Чуть позже он скажет, что дела верного государственного чиновника гораздо выше дел отшельника Антония и других. Они, дескать, подобны женщинам (!), изнежены, боязливы и избегают опасностей. Хотя милостивый Лютер и дает им место среди святых, но как «слабым и боязливым» (Лютер М. Лекции о книге Бытие. – Т.3. – С.199.). Считать пустынников «изнеженными» мог, пожалуй, только «аскет» Лютер. Любимый, знакомый с житиями монахов, скажет, что они не бегут от опасностей, а, наоборот, – навстречу опасностям, навстречу битве с сатаной. Неужели Иоанн Креститель и Сам Господь шли в пустыню, чтобы избежать опасностей?! Монахов сегодня часто сравнивают со спецназом, разведкой, действующими отдельно от регулярной армии. Наверно, солдатам этой армии может казаться, что разведчики находятся в комфортных условиях и не испытывают тех страданий, как пехотинцы, например. Но все знают, что степень опасности для разведчика несравненно выше, не говоря уже о вкладе в победу. Именно разведчики-монахи сражаются на передовой. Разумеется, есть разведчики-предатели: может, под «изнеженными» монахами Лютер имел в виду монахов своего бывшего монастыря? Лютер еще намекает на то, что во время преследований монахи бежали от мученичества. Но, во-первых, монахи всегда шли навстречу страданиям во имя Христа, осуждая самовольный поиск мученичества, который может быть проявлением гордыни; во-вторых, уж не Лютеру упрекать других в отказе от мученичества: сам-то он разве не скрывался в Вартбургской крепости после эдикта Карла V о высылке Лютера за пределы империи? И потом не искал защиты у князей? Что же доктор Мартин не пошел на мученичество за идеи реформа-

монашества и могли исходить церковные нестроения, но православные монахи навсегда сохранили в себе дух смирения, присущий христианству и укрепляющий Церковь в ее общении с Христом. Однако католические монахи дух смирения исказили и дали выход метаниям собственной субъективности, что придавало тревожный оттенок католической мистике, когда порой совершенно непонятно, *что* нужно анафематствовать, а *что* – канонизировать. Для Лютера это означало неприемлемость любой мистики вообще, поскольку он увидел в ней «неупорядоченное» общение с Богом. В итоге общение с Богом ограничилось в лютеранстве чтением Писания, обыденной молитвой, и иногда – таинствами, но любой «разговор» с Богом казался чем-то подозрительным и едва ли не еретическим. Так возник знаменитый протестантский «рационализм», но его истоки – именно в безудержном католическом «иррационализме».

Понятно, что все «измы» Лютер отвергает во имя Писания. Он готов даже отвергнуть и собственные произведения: «я сам ненавижу мои книги и часто желаю, чтобы они сгинули, поскольку боюсь, что они могут задержать читателей и увести их от чтения самого Писания, которое одно является источником всей мудрости. Кроме того, меня пугает пример минувшего века. После того как люди, посвятившие себя изучению священных наук, сталкивались с человеческими комментариями, они не только проводили большую часть своего времени, читая древних теологов, но впоследствии также занимались Аристотелем, Аверроэсом и прочими, которые впоследствии привели к появлению Фом, Скотов и прочих чудовищ. По этой причине, число книг следует ограничить, и среди этих книг следует отнестись с одобрением лишь к тем, которые дают читателю правильное понимание Писания. И в книгах самих отцов нам не следует ценить ничего, что не согласуется с Писанием, оно одно должно оставаться судьей и учителем всех книг»²⁶⁰¹. Мотивы Лютера ясны: человеческие наслоения не должны затмевать свет Писания, даже если это труды самого Лютера. Известно, что реформатор признавал своими «законными» книгами только «О рабстве воли» и «Катехизис».

Итак, он желал бы, чтобы его книги сгинули, а то они могут увести людей от Библии: если бы лютеране и остальные протестанты хоть раз прислушались к этим его словам! Вызывает также сочувствие желание реформатора отстраниться от схоластических спекуляций при толковании Писания, хотя я и далек от мысли считать Фому Аквинского и Иоанна Дунса Скота чудовищами.. Однако «схоластика ради схоластики», а не ради спасения, должна быть отброшена. Прав Лютер и в том, что отцы Церкви могут ошибаться и мы должны брать из их книг только то, что согласуется с Писанием. Но вот вопрос: а кто тот субъект, который решает, что согласуется с Писанием, и какие книги нужно читать христианскому читателю, дабы уразуметь Библию, а какие – нет? Лютер говорит нам, что само Писание должно быть судьей в этом вопросе. Но как это можно себе представить: Писание ведь не есть личность, субъект самосознания, сам решающий, что можно, а что нельзя. Да, оно – непогрешимое Слово Божие, за ним стоит Бог, но само оно – не Бог. Ссылки на главную роль Писания звучат красиво – это очередное отрицание посредников в лице истолкователей: не нужны схоласты, не нужны отцы Церкви, не нужен Лютер. Но как же тогда узнать, правильно мы понимаем Писание, или нет? Если бы Сам Бог являлся каждому читателю Библии и диктовал ему истинное понимание читаемого, то действительно можно было бы обойтись без экзегетов. Но мы уже цитировали Лютера: Бог, как правило, использует свое упорядоченное могущество, чтобы спасти людей. Отрицание любых толкователей Писания означало бы проповедь могущества «абсолютного». Итак, толкователи необходимы, но ложны они, или истинны, – решает не само по себе Писание (иначе наступит полная анархия, поскольку каждый желающий будет утверждать, что только он правильно понимает Библию), а та община, в которой Писание возникло, и в которой оно живет – Церковь. Именно она отделяет зерна от плевел и не дает человеческим наслоениям затмить свет Божий, исходящий от Писания. Именно она не дает возможности свести истину Библии даже к толкованиям самых выдающихся людей, будь то Иоанн Златоуст или Иоанн Дамаскин. Она не дает свести смысл Писания и к толкованиям схоластов или Лютера. Отбросьте Церковь и оставьте Писание наедине с каждым: получим столько же «писаний», сколько существует людей. Если протестантизм не раскололся на сотни миллионов конфессий (по числу верующих), то это только потому, что он всегда нарушал принцип «только Писание» в пользу своих толкователей, составивших их предание – Лютера, Кальвина, Цвингли и прочих. Таким образом, мы могли бы сказать: пусть сгинут все ложные толкования Писания; пусть останется Церковь, давшая миру Писание Истины. Увы, но протестанты до сих пор прикладывают неимоверные усилия, чтобы Церкви не было.. Но пусть протестанты прислушаются к Лютеру: «Во всем мире нет ничего лучше, драгоценнее и благороднее Церкви, в кото-

ции? Глядишь бы, сторел на костре за свое «оправдание»..Пострадал же Ян Гус.. Зато в этой связи лучше понимаешь, почему дела чиновников у Лютера выше дел отшельников: чиновники, по крайней мере, могут спасти от преследований со стороны врагов, а монахи.. Тут Лютер как материалист верит только видимым делам, а борьба с дьяволом и сверхъестественная помощь подвижников каждому человеку в этом сражении, – это, знаете ли, «не очевидно».. Князь, они как-то надежнее..

рой слышен голос Божий»²⁶⁰². Пусть же протестанты стремятся к этой Церкви, в которой две тысячи лет слышится голос Божий, а не голос Лютера.

62. Однако для сторонников реформации голос Лютера звучит несравненно громче. И вот что он вещает: «Сегодня мы.. исполняем свой долг и молимся за императора и прочих князей, безмерно ненавидящих наше учение. Но мы видим, что наши молитвы тщетны, поскольку император и князья не хотят обращаться к Слову. Тогда наша вера переходит в действие, и мы в итоге решаем, что если кто-то должен погибнуть, то лучше пусть погибнет мир, нежели Бог и Церковь Божия»²⁶⁰³. Какое смирение сквозит в словах «мы решаем, что некто погибнет».. Вообще-то это решает Бог.. Реформатор полагает, что лучше пусть погибнет мир, чем Бог и Церковь. Но ведь Бог и Церковь погибнуть не могут: Бог бессмертен и Он не дает погибнуть Церкви, поскольку основал ее для спасения людей. Даже во время потопа, когда погиб мир, Церковь в лице Ноя и его семьи осталась жива. Стало быть, раз император и князья не хотят слушать проповеди виттенбергского вождя, то пусть лучше погибнет весь мир вместе с ними, чем Лютер со своими соратниками, - вот уж невиданный христианский «гуманизм»! Выражение «наша вера переходит в действие» тоже звучит тревожно: вера уже переходила в действие у Мюнцера и Иоанна Лейденского, которые пытались собственными усилиями приблизить гибель мира, и это было новое пришествие зла, жаждущего задушить Истину Христа.. Лютер, по-видимому, не заходит столь далеко, но, в любом случае, желает гибели своих врагов и всего мира, отвергающих доктрину оправдания..

Пока же враги не погибли, они заслуживают самого жесткого порицания: «папа .. антихрист и мерзкий зверь (Отк. 13, 1), носящий на своем челе богохульные имена .. мы – истинная Церковь, а папа и его приверженцы – это церковь сатаны. Но что мы скажем на это? Паписты крестят, они преподают Причастие и отпускают грехи – следовательно, они являются Церковью. И невозможно отрицать, что мы сами через их служение – поскольку были ими крещены – вступили в сообщество истинной Церкви. Обычно я отвечаю, что внешние Таинства, а также Слово могут передаваться или преподаваться даже нечестивыми. Иуда лично не принадлежал к Церкви. Однако он исполнял церковное служение, и крещенные им люди имели истинное Крещение. Мы можем сказать то же о папистах.. Ведь хотя они и являются богохульниками, все же я, пользующийся их служением и верующий – не богохульник, но через веру я воистину обретаю то, что предлагает Божие обетование, сколь бы порочным ни был тот, кто повторяет обетование»²⁶⁰⁴. Данный фрагмент очень любопытен тем, что Лютер здесь затрагивает вопрос о границах Церкви. Сразу скажем, что это – сложная богословская проблема, о которой здесь не время говорить детально. Понятно одно: Лютер во многом сохраняет августиновский подход к данной теме – таинства совершаются, если правильно преподаана форма, т.е. немецкий реформатор вполне разделяет католическую концепцию *ex opere operatum*. В принципе и православная Церковь, по крайней мере, русское православие, признает католические таинства – крещение, миропомазание (конфирмацию), священство, и потому не перекрещивает католиков, а священников римской церкви принимает в сущем сане. Но православие не смотрит на католичество столь негативно как Лютер и не видит в нем *только* отступление от Бога.

Конечно, радует, что Лютер все-таки усматривает некоторую преемственность христианства, и отказывается видеть в церкви до себя одну лишь безблагодатную пустыню. Раз таинства совершаются, стало быть, Церковь к моменту появления доктора Мартина существовала уже 15 столетий. Это не так явно осознавалось Кальвином (вряд ли бы он признал католическое причастие), и практически совсем не осознавалось анабаптистами реформации и их нынешними преемниками из числа американских евангеликов. Сектантам, наоборот, всегда радостно от того, что до их рождения ничего истинного не было, - это тем более подчеркивает их собственную значимость и «святость». Лютер сектантом быть не желает: он крещен, исповедовался и причащался, - в Церкви. Это хорошо, но смущает вот что: если папа действительно антихрист из Откровения Иоанна, а вся католическая иерархия и миряне – действительно богохульники, поскольку они не разделяют протестантского спасения по вере, то на каком же основании можно признавать, что в папстве все же есть Церковь и совершаются таинства? Пример с Иудой еще ничего не доказывает. Да, среди священников встречаются иуды, но у Лютера – *все* католики постоянно богохульствуют. Раз *все* члены данной церкви так низко пали, то можно ли говорить вообще о ее существовании? Ведь Лютер многократно подчеркивал, что паписты – не Церковь, и они не принадлежат к Царству Христову. Если он сам признает их «церковью сатаны» во главе с ватиканским антихристом, то как же можно считать истинным крещение в этой сатанинской скверне? В этом смысле радикальные протестанты были логичнее: если столько веков существовала эта «мерзость запустения», то, значит, Бог давным-давно оставил это место, лишил Его благодати, и истинной Церкви все это время не было. К тому же непонятно, зачем Бог так упорно сохраняет Свою благодать и совершает таинства в этом сообществе, управляемом антихристом, и до

мозга костей зараженного «сатанизмом». Значит, несмотря на все богохульства, католики могут спастись, и даже сам.. антихрист?! Бог ведь не делает чего-то просто так, бессмысленно.. Впрочем, оставим решать эту проблему почитателям Лютера..

Да, и православные считают католиков еретиками и осуждают папство за дух гордыни, полагая, что в этом духе проявляется антихристианство, но все же православные никогда не были готовы «всерьез и надолго» считать папу зверем из Апокалипсиса, а всех католиков – лишь богохульниками. Тогда получается, что ты крестился в церкви сатаны, тебя исповедовал мерзкий богохульник, и преподавал причастие сам антихрист, и, тем не менее, – все эти таинства были истинными! Да может ли антихрист прикоснуться к Чаше с Телом и Кровью Спасителя?! И разве через служение антихриста можно вступить в сообщество истинной Церкви, – если верить словам Лютера? Или просто эти ругательства в адрес католиков являются в известном смысле полемическим преувеличением: на устах – они сатанисты, богохульники, антихристы, а мы – истинная Церковь, т.е. обычное лютеровское «смирение»; но как дело доходит до божественной реальности, оказывается, что у них все-таки есть признаки истинной Церкви, и таинства совершаются, а то ведь придется доктору Мартину и себя самого объявить сатанистом, который не был крещен и ни разу не исповедовался и не причащался, уж коли он родился в лоне римской церкви..

И потому ужасные сомнения посещают нашего героя: «Агарь искушалась не только физическим изгнанием, но и духовным, и она отчаялась смертельно. Вода закончилась, но поблизости находился полный колодец. Агарь не думала об этом, поскольку была погружена в лживые мысли, внушаемые сатаной: «Вот, Авраам – муж Божий и Его пророк; в одном лишь его доме присутствует истинная Церковь, и именно он изгнал тебя и твоего сына. Разве может существовать более верное доказательство того, что ты не принадлежишь к этой Церкви?». Я не хотел бы, чтобы мое сердце пронзали такие стрелы, поскольку знаю, сколь опасные ранения это причиняет. Если бы кто-то из церковных служителей отказал мне в отпущении грехов и не допустил меня к Святому Причастию, даже если бы он так поступил по какой-то незначительной причине, я убежден, что убежал бы в отчаянии вместе с Иудой и удавился»²⁶⁰⁵. Значит, наш реформатор все-таки допускает, что он может быть изгнан Церковью? Стрелы сомнений пронзают ему душу, хотя он и не желает этого. То, что при этом его посещает отнюдь не христианский дух, доказывает отчаянное стремление удавиться, если его вдруг не исповедуют и не причастят. Но ведь католическая церковь уже отказала Лютеру в исповеди и причастии, – что же он не повесился с тоски тогда? Или это незаметно для всех произошло, и мы читаем произведения человека, покончившего жизнь самоубийством, убившего Церковь в себе, но при этом как-то живущего? И зачем же в отчаянии бежать вместе с Иудой? Может, лучше вместе с апостолами бежать к покаянию в истинной Церкви? Что делать, пусть католическая «вода» закончилась, но ведь поблизости находился православный колодец, полный живительной влаги. Почему Лютер не побежал туда? Он сам отвечает нам на это: Агарь была погружена в лживые мысли, внушаемые сатаной; так и с доктором Мартином: только Агарь нашла колодец истины, а Лютер заглянул в отчаянии в колодец сатаны и упал в него..

63. Критикуя католическое учение о «заслугах», Лютер приводит следующий аргумент: «близость, которая должна побуждать в нас прославление Божьей благодати, делает нас самонадеянными. Он говорит с нами о Себе так, будто Он – человек, подобный нам. Он притворяется, будто не знает, где Адам. Он притворяется, будто спит. Он насаждает виноградник и обещает работникам награды. Мы злоупотребляем этой близостью и Его кротостью, думая, будто Он – сапожник или ремесленник, не дающий ничего по благодати, но делающий все на основании заслуги. Это невыносимая самонадеянность, заслуживающая вечной смерти. «Однако», – возражают они, – «существует обетование (Лк. 6, 38): «Давайте, и дастся вам». Что тебе до того? Ведь по этой причине ты не станешь отрицать, что являешься творением, не так ли? Но, будучи творением, ты ничто в сравнении с Творцом, и ты напрасно противопоставляешь ему свои заслуги и дела»²⁶⁰⁶. Все так, мейстер Мартин, – никто не должен противопоставлять Богу свои заслуги, поскольку таковых просто не существует, но никто не должен считать Бога обманщиком. Безусловно, Бог обращается к людям на «человекообразном» языке, но когда Он спрашивал Адама «где ты?», Он не притворялся не знающим, но указал Адаму, как низко он пал, и потому оказался «нигде»..

Если Христос привел притчу о виноградаре, то это не значит, что Бог «притворяется ремесленником»: Он просто говорит нам о том, что для вхождения в Царствие Небесное нужно потрудиться.. Но при этом никто не должен думать, что Он попадает на небеса за собственные заслуги, а не по благодати – просто благодать Божия принимается ищущими ее.. Давайте, и дастся вам – но ведь это не значит, что человек должен рассчитывать на то, что за его щедрость Господь непременно наградит: «когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф. 6, 3). Щедрость должна быть бескорыстной и исхо-

дить только из любви, иначе она становится жадностью – жадным желанием заслуг.. Так что не нужно называть Бога «притворщиком», если Он утверждает, что человек должен потрудиться для достижения небес, т.е. говорит вещи, противные лютеранскому учению. И зачем тогда жаловаться, как делает наш герой, что прежде люди много тратились на церкви и епископов, а теперь жалеют для лютеран даже крошек: ведь вы сами научили их, что дела для спасения не нужны, поскольку это заслуги; значит, не нужно ничего давать, а то, чего доброго, тебе скажут, что ты рассчитываешь что-то получить! Да, Бог обещает награды достойным, но достойны только те, кто смиренно считает себя самым недостойным, и не видит в себе никаких заслуг, кроме грехов.. Вот Лютер говорит, что опора на заслуги – это невыносимая самонадеянность, заслуживающая вечной смерти. Пусть так. А разве учение о том, что Бог спасает человека без всякого свободного согласия с его стороны, но при этом спасает почему-то не всех людей, заслуживает чего-то иного? И не оказывается ли при этом Бог «притворщиком», если Он говорит, что желает спасти всех, но многих зачем-то не желает спасать? Лютеранская доктрина предопределения может убедить многих, что добрый и любящий Бог – это только притворство..

Лютер настолько ненавидит учение о спасении через дела, что даже позволяет себе критиковать апостола Иакова. Обсуждая эпизод с жертвоприношением Авраама, где сказано, что Бог «искушал Авраама», Лютер говорит: «Следует обратить особое внимание на глагол «искушать», ведь он употреблен здесь не случайно. К нему не надо относиться так спокойно, как это сделал Иаков, говоря, что Бог никого не искушает (См. Иак. 1, 13). Поскольку здесь Писание ясно утверждает, что Авраам действительно был искушаем Самим Богом.. Здесь Бог явно противоречил Самому Себе, иначе как согласуются эти утверждения: «В Исааке наречется тебе семья» (Быт. 21, 12) и: «возьми своего сына и принеси его в жертву»? .. Мы часто искушаемся отчаянием – какой человек смог бы обойтись без такой мысли: «Что если Бог не желает моего спасения?». Но в таком противостоянии мы должны придерживаться верного и ясного обетования, данного в Крещении .. Всюду, где мы сталкиваемся с противоречием обетованию, нам надлежит с уверенностью утверждать, что когда Бог проявляет Себя иначе, нежели в обетовании, это просто искушение»²⁶⁰⁷. Таким образом, апостол Иаков оказывается не прав, поскольку у Лютера иное мнение, да и вообще он полагал послание Иакова не настолько божественным, чтобы включать его в канон Нового Завета.. Не подумайте, что Лютер здесь богохульствует, приписывая Богу противоречия: нет, здесь следы той же концепции «раздвоенного» Бога, что и в других сочинениях реформатора. Лютеру, похоже, нравится проповедовать иррационализм божественной воли, ее полную непостижимость для нашего разума: Бог желает спасти всех, но Своим тайным желанием спасает одних и осуждает других безо всяких причин. И здесь у реформатора та же логика: то Бог обещает потомство в Исааке, а то требует его убить. И потому не очень удивляешься, когда встречаешь у реформатора такую фразу: «всякий без труда поверит, что для Бога смерть в действительности является развлечением»²⁶⁰⁸. Тогда и принесение Исаака в жертву тоже было «развлечением»?! Здесь же Лютер говорит это, хотя и в смысле преодоления смерти..

Бог, для которого смерть – это игра, забава и развлечение, вполне совместим с Богом «двойного предопределения» - Он не может вести Себя иначе, как нарушая правила логики.. Православные (и не только они) бы напомнили о том, что Писание нужно понимать «богоприлично». Понятно, что Бог не желает смерти Исаака, и потому это искушение «как бы» и противоречие «как бы». Нельзя сказать, что Лютер совсем уж отвергает подобную мысль, но все же ему нравится подчеркивать божественный иррационализм, отсутствие логики. Иначе как понять слова, что Бог может проявлять Себя иначе, чем в обетовании? Православные могли бы сказать, что это все «кажимость», но у Лютера, похоже, не только «кажимость», - зачем тогда писать, что Бог действительно «искушает»? Впрочем, в другом месте он пишет вполне здраво: «мы искушаемы Богом не потому, что Он этого действительно желает, но потому, что Он желает выяснить, действительно ли мы любим Его превыше всего»²⁶⁰⁹. Но тогда нужно разобраться в словах: от кого «искушение», а от Кого – «испытание»; тогда, возможно, противоречия с традиционным учением не будет. Заметим, что библеисты сегодня указывают на то, что в оригинале Быт. 22, 1 предполагается слово «испытывал», а не «искушал»²⁶¹⁰.

Лютер тоже упоминает об испытании, но, однако, предпочитает понимать его в смысле искушения от Бога, и потому критикует ап. Иакова. Но эти понятия нужно четко разграничивать, чего Лютер, на наш взгляд, не делает с необходимой точностью. Для примера приведем цитату из современной кальвинистской Женевской Библии: «Бог испытывает людей, но никогда не искушает их в смысле вовлечения в грех. Иисус в пустыне испытывал Бог, а искушал сатана. Существует различие между искушениями, которые возникают из греховных наклонностей (т.е. внутренними), и искушениями, приходящими извне.. Иисус, будучи непричастен к первородному греху, искушаем был только внешне.. Испытание верой может оказаться при-

чиной для внутренних или внешних искушений, но само искушение никогда не исходит от Бога»²⁶¹¹. Со всем этим, наверно, Лютер согласился бы, кроме последнего. И потому он так часто говорит об отчаянии, - что же делать, когда Бог «противоречит» Сам Себе и «искушает», испытывает «неодолимо» и «слишком»? Но разве Бог может испытывать сверх меры? И потому доктор Мартин уверен, что любой человек приходит к мысли, будто Бог не желает его спасения.. Зачем же судить по себе? Лютеранский «бог», быть может, и не желает спасения всех, поскольку своей скрытой волей спасает одних, отправляет в ад многих других только потому, что это ему угодно. Но Бог Библии и Церкви желает спасения всех, о чем не нужно забывать даже в отчаянии..

Лютер везде декларирует свое стремление к очищению библейского понимания Бога от схоластики, и потому говорит о схоластах: «они не имеют никакого знания о Боге, кроме философского и метафизического, то есть что Бог есть существо, отделенное от всех творений, как сказал Аристотель – существо, которое верно и созерцает творение в себе. Но какое нам дело до этого? Сатана тоже имеет такое знание о Боге, и соглашается, что Он верен. Но когда знание о Боге передается в богословии, Бог должен быть познаваем и понимаем не как пребывающий в Себе, а как приходящий к нам извне, то есть мы должны утверждать, что Он является нашим Богом. Тот первый, Аристотелев, или философский бог – это бог иудеев, турок и папистов, но нам нет дела до него. Но наш Бог – Тот, Которого являет Святое Писание, поскольку Он дает нам Свое откровение, Свое явление.. и говорит с нами»²⁶¹². Критика схоластики не может не вызывать сочувствия у православных – можно только приветствовать желание сквозь лес аристотелевских категорий и философских абстракций прорваться к Живому Богу. Но тут важно понимать: если схоластика «плоха», то в чем плоха; и что тогда «хорошо». Ссылки на Бога Библии сами по себе еще ничего не объясняют: схоласты тоже верили в Бога Библии, - не надо их делать этакими «законченными» и «невменяемыми» аристотеликами. В этих словах, кстати, Лютер соглашается с апостолом Иаковом: сатана тоже знает Бога, но у него нет доверия Живому Богу и нет дел, взаимодействия с Ним, без которых спастись нельзя.. Лютер желает подчеркнуть, что истинное знание Бога – не философское, которое мог бы получить и посторонний, внешний человек, не обязательно христианин, но внутреннее – даваемое праведной жизнью и верой, как это видно из Писания. Правда, у Лютера Бог почему-то приходит извне, в то время как православие акцентирует внимание на то, что Бог приходит и изнутри нас самих. Потому и появляется схоластика, что Бог воспринимается как посторонний объект вне нас самих – отсюда жажда познать его внешней, философской мудростью. И дело не в том, что в богословии Бог не должен быть познаваем как пребывающий в Себе: Бог познается Церковью и в Себе, и вне Себя, но при этом все равно остается Непостижимым. Проблема в том, что Лютер, испуганный слишком абстрактным и статичным обликом Бога в схоластике, пытается выбрать «конкретный» и «активный» образ Бога – это Бог Писания и предопределения. Тем самым, вместо схоластического искажения божественного на смену ему приходит реформаторское: познание Бога ограничивается Писанием, когда живое общение остается в стороне, а Бог предопределения с Его противоречивой волей, стремящейся то к добру, то к злу, довершает это искажение. Кстати, если у Бога есть скрытая недобрая воля, не выраженная в Писании (там Бог добр), то не уничтожает ли это необходимость в Писании вообще? Таково еще одно противоречие в протестантском познании Бога.

64. Общеизвестна ненависть Лютера к монашеству. Нередко начинаешь подозревать, что здесь есть что-то патологическое: ну, да, - неудачный личный опыт, затем разочарование и до конца жизни – гнев и озлобление. Отныне идея святости и идея монашества находятся для него на противоположных полюсах. Вот и сейчас «достается» блаж. Иерониму: «Иероним в одном месте так восхваляет такого рода святость, что утверждает, что отца и мать, стоящих на пути монаха, который собирается поступить в монастырь.. следует презирать и попирать ногами. Это порочные и презренные слова. В самом деле, Иероним, мы попираем ногами тебя, вместе с твоим Иерусалимом, твоей рясой и твоей пустыней, ведь через служение Слова Божия я призван не в Вифлеем, но в Церковь, в приход, чтобы слышать Слово Божие. Там обитает Бог, там есть Ангелы-хранители, и там я слышу, что должен почитать родителей и с благочестием и верно-стью посвятить себя своему призванию. Если Бог захочет меня поместить в другое место, Он призовет меня»²⁶¹³. Тут опять же нужно подчеркнуть, что слова Иеронима Стридонского надо понимать богоприлично. Т.е. речь, разумеется, не идет о буквальном презрении родителей и попирании их ногами, но о презрении и попирании их дел, т.е. их действий, препятствующих их сыну поступить в монастырь и посвятить всего себя Богу. Это, если хотите, духовное жертвоприношение сына – Богу. Родители же думают, что сын – их собственность, и препятствуют ему, рассуждая по-земному. Но при этом никто не отрицает пятой заповеди о почитании родителей. В то же время наш Господь сказал, что ради Него мы должны оставить всех родных по плоти (Мк. 10, 29), а также, - «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и мате-

ри, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Конечно, и здесь нельзя понимать данные слова буквально: всех нужно любить, но любовь к Богу выше остальной любви.

И если Бог призвал человека на путь монашества, Он должен оставить все, как и написано в Евангелии. Но Лютер почему-то уверен, что Бог не может призвать человека к монашеству, а только к исполнению земных обязанностей – домашних или государственных. Призвание же к монашеству, по его мнению, – это своеволие, хотя именно монах отсекает свою волю гораздо больше, чем все остальные. Ну а далее все во вкусе Лютера: попираание ногами блаж. Иеронима, пустыни, рясы и почему-то – Иерусалима. А Иерусалим-то в чем провинился перед немецким вождем?! Неужели тем, что в нем побывал блаж. Иероним? Но ведь там был распят и воскрес Христос, так что Иерусалим не Иеронимов, он – Божий. Но ради своих идей Лютер готов растоптать все. Объяснить же, почему Бог не может призвать человека в Церковь через подвиг монашества он не в состоянии: видимо, доктор Мартин давно уже взял на себя смелость самому решать, как Бог может призывать людей, а как – нет. Бог Лютера не может благоволить монахам. Что ж, мы не должны из-за этого отчаиваться. Главное, что Бог Библии и Церкви благоволит им, в чем нас убеждают 2000 лет истории христианства. А вот история лютеранства убеждает, что отрицание монашества явно не вызывает одобрения Бога. Лютер констатирует: «После столь великого света Евангелия наша Германия.. кажется почти одержимой сатаной. Наши молодые люди дики и неуправляемы, они не терпят порядка. Пожилые люди зажаты в тисках алчности, ростовщичества и многих других омерзительных грехов»²⁶¹⁴. Да, хорош «свет Евангелия», после которого мы видим такие темные плоды! Лучшим комментарием к этому могут быть только слова настоящего Евангелия: «если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6, 23). Глубины лютеранской тьмы нам предстоит еще долго постигать..

В комментариях на Бытие Лютер касается проблемы посмертного существования праведников. По его мнению, «после смерти душа входит в свои покои и пребывает в мире, и пока она спит, не осознает своего сна. Однако Бог сохраняет душу бодрствующею. Бог способен пробудить Илию, Моисея и т.д., управляя ими так, что они живы. .. Почивающий физическим сном, не имеет знания о событиях, происходящих в доме его соседа. Однако он жив, хотя.. во сне ничего не чувствует. Так же произойдет в той жизни, только иным и лучшим образом»²⁶¹⁵. Читая эти строки, ясно осознаешь, почему адвентисты седьмого дня числят Лютера в своих непосредственных предшественниках. Ведь концепция сна души тут уже есть: душа не осознает, что с ней происходит, ничего не знает и т.д. Однако в притче о богаче и Лазаре в 16-й главе у Луки мы читаем, что Авраам услышал молитву богача из преисподней, – стало быть, святые в раю не спят, иначе эта притча Христова должна быть ложной. И когда апостол Павел говорит нам «имею желание разрешиться и быть со Христом» (Фил. 1, 23), то неужели он желает просто спать, покоиться, не осознавать себя и других?! Разве это имеет в виду Христос, когда говорит, что у Бога все живы? Со сном обычно сравнивают смерть, но не жизнь у Бога (сравнение со сном жизни праведников в Ис. 57, 2 имеет в виду упокоевание от земной суеты, но не буквальный сон в присутствии Бога).. Зато становится еще понятнее, по какой причине лютеране отвергли молитвы к святым: действительно, если в раю только и делают, что спят, ничего не зная и не чувствуя, то какой смысл молиться спящим и не осознающим себя? Не случайно, что лютеранские тексты осуждают молитвы святым как «призывание мертвых», – конечно, ведь спящие ближе к смерти, чем к жизни. Но это «святые лютеранства», а у Бога святые живут! Между тем, Лютер устремляется в этот «спящий рай», говоря о том, что «мы сами упокоимся в мире, прежде чем зло и скорбь обрушатся на Германию»²⁶¹⁶. Пока другие будут страдать и умирать, мы, «праведники реформации», будем почивать в раю! Эх, вы, «небесные лежебоки»!

Но Лютер не успокаивается и утверждает следующее: «Они говорят, что.. наказание вечным огнем уготовано проклятым .. Но существует текст, утверждающий обратное.. Представляется, что они также спят и покоятся, но я не высказываю определенного утверждения»²⁶¹⁷. Тогда ясно, почему лютеранам нельзя молиться за умерших: если они спят, то не могут свободно воспринять благодать, которую Бог дарует по этим молитвам; они почти что мертвы.. Чуть ниже Лютер снова говорит, что святые спят, ссылаясь на слова Ис. 63, 16: «Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас». Не знаю, как проклятые, но адвентисты блаженствуют, поскольку узнают свои любимые идеи. Конечно, православие учит, например, тому, что и святые, и грешники, не имеют полноты славы и страданий до Страшного Суда: только тогда, после воскресения мертвых, получив тела, они наследуют полноту вечной жизни или вечной смерти. Поэтому еще можно было бы утверждать, что наказание вечным огнем для грешников еще не осуществляется во всей полноте, но говорить об их сне.. Грешники были бы только рады, узнав, что их наказание откладыва-

ется на сотни и тысячи лет – вплоть до Судного дня. Разве богач из упомянутой притчи заснул и не страдал? Но как же тогда сказано, что он был в муках и воззвал к Аврааму?

Заметим, однако, что Лютер тут стесняется своих нововведений, и потому все же оговаривается, что он не высказывает «определенного утверждения». Слава Богу, а то это немедленно бы стало догматикой лютеранской церкви, и в этом случае адвентистам не понадобилось бы ждать три столетия «откровений» госпожи Уайт. Тем не менее, эти рассуждения Лютера о «сне души» столь смущают самих лютеран, что комментаторы соответствующего тома сочинений Лютера вынуждены констатировать: «Богословские комментарии по различным вопросам, включая.. бессмертие души, имеют форму, порождающую подозрения в редакторской манипуляции и цензуре»²⁶¹⁸. Манипуляции приписываются одному из учеников Меланхтона: сам Лютер, естественно, ни в чем не виноват, это все Меланхтон, его правая рука, к которому он очень благоволил. Что касается толкования слов из Ис. 63, 16, то выражение «Авраам не узнает нас» не может пониматься как сон праведного Авраама, ведь в той же притче из Лк. 16 выясняется, что Авраам не спит и знает то, что происходит за пределами лона Авраамова, коль скоро он отвечает на моления богача. В Толковой Библии Лопухина этот стих истолковывается так: «Авраам» и «Израиль» - здесь, очевидно, синонимы: они являются общим обозначением исторического Израиля, или, точнее, того большинства иудейского народа, которое по своей слепоте не признало Мессии и не уверовало в Него, когда Он пришел. При таком понимании данного места, лица, говорящие через пророка, заметно выделяются из состава этого большинства: они именно являются представителями того верного меньшинства Израиля, которое узнало Мессию и тем самым оправдало свое Божественное избрание»²⁶¹⁹. Т.е. речь идет о людях, не узнавших Истину: именно такие люди время от времени придумывают басни о том, что святые спят..

65. В одном из фрагментов Лютер делает любопытные рассуждения о природе ереси, которые мы считаем нужным привести: «Еретики видят, что не смогут стать знаменитыми, если останутся в общении со всеми и в гармонии с Церковью. «Что же мне делать?», - говорят они. «Мое имя - в полной неизвестности, его не почитают в других царствах и землях. Следовательно, я должен испробовать способ, посредством которого я мог бы подняться над землей, дабы люди могли увидеть, чего я могу добиться». Затем возникает ссора из-за первородства и звания Церкви. Но амбициозные духи такого рода попирают ногами истинную Церковь. Таким образом, здесь Исава и его жены не считали Исаака и Иакова истинной Церковью.. В наше время Мюнцер широко распространил подобные слова: «Разумеется, Лютер и прочие начали Евангелие, но они не продвигают его дальше». Таким же образом эти две дамы призывали Исава реформировать Церковь»²⁶²⁰. Конечно, Лютер здесь рассуждает о соответствующих событиях из Ветхого Завета, но вот вопрос: думал ли он о том, что все эти рассуждения могут быть применимы и к нему? Разве он не порвал с Церковью, и не нарушил гармонию с ней, став вождем реформации? Разве он не испробовал способ, чтобы стать знаменитым? Разве он не вступил в ссору с католиками из-за первородства (в смысле – кто происходит от апостолов и отражает дух первохристианства) и звания Церкви? Но, - и тут Лютер тоже прав, - амбициозные духи такого рода попирают истинную Церковь.. Естественно, лютеране бросятся защищать своего любимого идола, - они скажут, что он был верхом смирения, и только заблуждения католической церкви заставили его действовать подобным образом, создавая новую ересь и раскалывая церковь. Почему же за эти столетия таким же образом не поступили другие христиане, - что же, Лютер был «самый правильный» из всех? И здесь вы получите утвердительный ответ, и тогда все «только» реформации - «только вера», «только Писание», «только Христос», - мгновенно превратятся в одно: только Лютер!

Что касается жен Исава, то «жен» хватало и при Лютере, и эти «дамы», из числа бывших монахинь, не могли не призывать своего «немецкого Исава» реформировать Церковь, ибо только так они могли прикрыть свой позор и отказ от Божьих обетов – путем «нового евангелия», превращающего все обеты и всю прежнюю нравственность в ничто одним мощным ударом молота «оправдания». Конечно, немецкий Исава-Лютер и его «жены» не могли считать католиков и православных истинной Церковью, ибо мнили себя святее всех святых.. Лютер критикует Мюнцера за то, что он решил продвигать «Евангелие» дальше. Но ведь Лютер и сам критиковал католиков за то, что они не желают «продвигать» Евангелие! Зачем же порицать человека, который решил оказаться еще более «продвинутым» протестантом, чем признанный немецкий вождь? Обоими ведь двигал один дух – гордыня, желание противопоставить себя всей Церкви, ощущение, что только они правы.. Если этот дух заражает человека, то он двигает им до тех пор, пока не приводит его в бездну преисподней, - и тут бессмысленны порицания «радикалов» за то, что они преданы этому духу больше, чем Лютер. Чтобы порицать их, от духа гордыни нужно отказаться совсем, но.. не все так просто.. Бог избрал Иакова, а не Исава, и вот Исава обиделся.. и решил реформировать Церковь.

Действительно, история, в которой можно провести аналогии с историей Лютера: он чувствует, что Бог избрал не его, но Церковь, ее великих святых; в ответ он начинает ненавидеть Церковь, провозглашает собственное избрание, назначает себя избранным Богом, и решает изменить Его Церковь.. Но изменение Истины может привести только ко лжи, и доктор Мартин не замечает, что он попирает ногами истинную Церковь. А теперь он беспокоится: «мы не имеем той же веры, мы храпим, мы полумертвы, наши глаза затуманены, мы тугоухи, наши сердца отпадают и колеблются, они имеют – и не беспокоятся о том, что имеют»²⁶²¹. Чего же Вы хотели, мейстер Мартин, ведь Вы сами реформировали веру, - и вот результат, - реформированная истина оказалась полумертва.. Тем не менее, по вашей собственной догматике, вы должны считать себя оправданными и святыми, - тугоухими, затуманенными, храпящими «праведниками», - ведь и у этих, отпадающих и колеблющихся, есть же «вера». Да, совсем забыл, - ведь у вас даже святые в раю спят! Тогда храпящие и полумертвые лютеране – это просто идеал для реформированного Вами христианства, - нечего на зеркало пенять..

Будучи сторонником «жесткого» предопределения, Лютер должен был критиковать тех, кто понимает предопределение не совсем адекватно: «они говорят: «Если меня предопределили, то я буду спасен, хорош я или плох. Если меня не предопределили, то я буду осужден, независимо от моих дел».. если эти утверждения истинны.. то с воплощением Сына Божия, с Его страдания, воскресением и со всем, что Он совершил для спасения мира, полностью покончено. Чем помогут Пророки и Святое Писание? Чем помогут Таинства? Поэтому давайте отвергать и попираť ногами все это .. Однако вам не дано выносить решения о неисследимом. Почему же вы сомневаетесь или отбрасываете веру, дарованную вам Богом? Какой цели служило пришествие Его Сына, Его страдание и распятие за нас? Какая польза была в учреждении Таинств, если они неопределенны или вовсе бесполезны для нашего спасения? Ведь иначе, если бы кто-то был предопределен, он спасся бы без Сына и без Таинств или Святого Писания.. Но все это – ложь сатаны, при помощи которой он стремится заставить нас сомневаться и не веровать, хотя Христос пришел в этот мир, чтобы дать нам полную уверенность.. Рим. 11, 29 гласит: «Дары и призвание Божие непреложны». Так я учил в моей книге «О рабстве воли».. что следует проводить различие, имея дело с познанием, или скорее с субъектом Божества. Поскольку надлежит рассуждать либо о скрытом Боге, либо о явленном Боге. По отношению к Богу, когда Он не явлен, не существует ни веры, ни познания, ни понимания .. Ведь мысли такого рода, исследующие нечто более возвышенное или находящееся вне Божия откровения, являются совершенно сатанинскими. С их помощью мы не достигнем ничего иного, кроме погружения в погибель.. Почему бы лучше не позволить Богу сохранять Свои решения и тайны сокровенными? .. Если вы слушаете Его, крещены во имя Его и любите Его Слово, тогда вы несомненно предопределены и утверждены в своем спасении. Но если вы хулите и презираете Слово, вы осуждены, поскольку неверующий осужден»²⁶²².

Эти пояснения кое-что разъясняют, но все равно оставляют множество вопросов. Да, если верить в абсолютно безусловное предопределение, то в этом случае не нужно было бы воплощения, страданий и воскресения Христа. Но этот аргумент легко разбивается: можно сказать, что Бог предопределил спасти часть людей через распятие Христа. Так и говорят сторонники Кальвина. Лютеране, однако, убеждены, что Христос пострадал за всех. Хорошо. Но вот Лютер ссылается на свой трактат «О рабстве воли», а там мы читаем, что человек спасается безо всякого свободного волеизъявления со своей стороны. Стало быть, и получение веры, и спасение по вере, - происходят с участием только Бога, а человеку в этом процессе уготована роль пластилина. Отсюда простой, много раз делавшийся вывод: если одни спасаются без их свободного участия, то остальные погибают только потому, что их почему-то не спасают, а это и есть двойное безусловное предопределение, но только облеченное в «стыдливые» одежды. Поэтому-то Лютер пускается в рассуждения о явленном и скрытом Боге: согласно явленной воле Бога, Он всех желает спасти, - будем веровать в это, ведь Он открыл это в Писании. Но есть скрытая воля Бога, согласно которой Он спасает почему-то не всех, а только избранных. Почему не всех? А-а! Скрытая воля непостижима, ей нельзя задавать вопросов, иначе мы погибнем. И в итоге возражения против предопределения, с которыми спорит Лютер, остаются непобежденными: зачем тогда таинства и наши усилия? Правда, в конце он говорит: если вы слушаете и любите Слово и крещены, то вы – предопределены. Это могло бы быть похоже на условное предопределение, т.е. спасение в зависимости от нашей жизни согласно Христу, но ведь Лютер верит в спасение независимо от дел, а в свободу воли, наоборот, не верит. Хорошо, человек любит и слушает Слово, но ведь веру-то он получил помимо себя самого, веру в него вложили, - призрак безусловного предопределения продолжает бродить по лютеранской догматике. И потом, что значит «слушает и любит Слово», ведь это еще не признак благочестия, - человек может слушать Евангелие, но все будет пролетать мимо, как в притче о сеятеле; человек может думать, что любит Бога, а нас самом деле это только пустые сло-

ва. Бог ведь будет судить по делам! Но лютеран дела не так уж интересуют: нет, они являются признаками веры, но несколько туманными.. Лютеранская догматика все равно будет учить, что главное – это вера, а то, что у тебя не все хорошо с делами – это искушение, навеваемое сатаной; всегда помни, что ты спасен по вере и не заикливайся на делах. Таким образом, Лютер так и не смог объяснить, что же делать людям и их свободе выбора с безусловным предопределением, со спасением по вере: получается, что можно действительно опустить руки. Помнится, Лютер что-то говорил о пассивности.. как женщина при зачатии..

Немецкий реформатор настолько ненавидит человеческую свободу, что даже тогда, когда католики подчеркивали, что человек должен совершать дела для спасения, но не уповать на них, он выступал против этого, рассматривая данный подход как противоречие: для него упование – это полная уверенность, т.е. спасение может быть только раз и навсегда, в нем всегда нужно быть уверенным на 100%. Непонятно, однако, как утверждения католических теологов о том, что не нужно уповать на дела согласуются с доктриной заслуг и практикой индульгенций.. Тем не менее, Лютер до смерти боится дать нашей свободе этот шанс – соучаствовать в спасении человека, ведь тогда получилось бы, что нельзя быть до конца уверенным в собственном спасении. Бог спасает нас, но ведь мы грешим и не хотим, чтобы он нас спасал.. Отныне Бог спасет нас сразу, даже несмотря на то, что мы грешим; в противном случае, думает реформатор, если бы Бог спасал нас в зависимости от дел, были бы сомнения в результате, и Крещение и прочие таинства были бы бесполезными – иными словами, благодать не может не спасти человека, а это и есть полное отрицание свободы; доктору Мартину не приходит на ум, что если благодать не может не спасти человека, то таинства уже не нужны, - достаточно благодати, данной изначально по вере..

Т.е. Лютер настолько измотан католической теорией заслуг, что он и минуты не может терпеть никакой определенности в данном вопросе: его уже не волнует, что Бог будет судить по делам, а дела предполагают некоторую неопределенность, - как же можно заранее быть уверенным, что у тебя таковые дела есть, да не просто дела, а те, что Бог мог бы счесть святыми? Католики жаждали такой уверенности с помощью заслуг и индульгенций, но Лютер, как известно, избрал значительно более короткий путь, - через веру в Христа: Христос за тебя все уже сделал. Тогда непонятно, какой смысл вообще судить человека по делам? В этом «я должен быть уверен, что я спасен» проявляется новый дух: он был и у католиков, но они предлагали слишком громоздкий путь, который Лютер упростил до минимума. Этот дух уверенности в достоверности спасения верно подметил Хайдеггер: «... *idea* превратилась в *percipio* (восприятие) .. Достоверность в качестве самоуверенности (воления-самого-себя) есть *iustitia* в смысле оправдания отношения к сущему и к его первой причине, и тем самым – принадлежности к сущему. *Iustificatio* (оправдание) в смысле, приданном этому слову Реформацией, и ницшевское понятие справедливости как истины – одно и то же /../ они движимы одинаковым стремлением к обеспечению (покоримости, доступности, обеспеченности) бытия человеком и для человека»²⁶²³.

В том-то и суть: платоновская запредельная идея превращается в субъективное восприятие в новоевропейской философии (напр., в философии Локка); вся объективная христианская догматика сводится у Лютера и протестантов к *моей* субъективной, индивидуальной уверенности, что я спасен. Спасение теперь доступно человеку и для человека «здесь и сейчас», оно перестает быть чем-то запредельным, небесным, и сразу же становится «моим». Парадоксальным образом, хотя реформация утверждала, что спасение только во власти Бога, но тот факт, что я могу с полной достоверностью быть уверен, что спасен, означал, что спасение теперь – в *моей* власти. Оно теперь становится неотъемлемым моментом моего воления-самого-себя. Теперь, как ни странно это прозвучит, и Бог управляем мною, ибо, будучи навсегда оправданным и спасенным, я могу все свои желания и действия рассматривать как волю Бога. В средние века субъект изнывал от неопределенности, будучи под контролем Бога и церкви; отныне все меняется: есть определенность спасения, и теперь все под моим контролем, ибо моя вера решает все. Именно она дает полную уверенность, полную достоверность того, что Бог тебя спас и что события в твоей жизни будут развиваться именно таким, а не иным способом. Верю, следовательно, существую; следовательно, существует спасение, и даже спасающий Бог.. Догмат оправдания по вере в Христа, предложенный реформацией, в конце концов, всегда сводится к одному пункту: если я верю, что я верю, следовательно.. есть все, что нужно субъекту для обеспечения его бытия. Всегда должно быть, чтобы существовал я со своей «верой в веру», ведь в противном случае рухнет само сущее.. Я верю, что я верю – именно это должно всегда сопровождать верящего субъекта, и тогда – мир спасен, и люди.. и Бог! Так закладывается фундамент будущего антропоцентризма. И так сходит со сцены средневековый теоцентризм. Лютеру не нравилось абстрактное представление о Боге у схоластов, и он дает предельно конкретное: существует только Бог, оправдывающий тебя по вере. В итоге получилось: существует только моя вера, оправдывающая Бога..

66. Критикуя монашество, Лютер не только приписывает ему всевозможные грехи, которые только можно приписать, и не только упрекает монахов в безбрежном аскетизме и уповании на дела, но он - и об этом не нужно забывать - не верит в успех монашества, не верит, что даже этим путем можно победить грех. Вот пример: «следует отвечать этим немощным и похотливым свиньям, что целомудрие Иакова, имевшего 4, 5 или 100 жен, больше целомудрия, которое обнаруживается во всем их celibate, даже если они воздерживаются от блудниц. Давайте представим себе кого-то действительно безбрачного и пребывающего в полном воздержании. Все же очевидно, что Иаков в 100 раз более целомудрен. Поскольку тот безбрачный распаляется от похоти и кипит день и ночь. Во время сна у него случаются поллюции, бодрствуя, он вновь ощущает зуд. Что это за целомудрие – жить, воспламеняясь похотью?»²⁶²⁴. Справедливости ради, заметим, что чуть ниже Лютер подчеркивает, что он против навязанного, не добровольного celibata католических священников, но общий смысл данных слов таков, что аскетическое воздержание не ведет к спасению, поскольку является мнимым, ведь люди не могут до конца избавиться от греха: он приводит примеры святых и утверждает, что они так и не смогли очиститься от похоти. А если так, то чего, дескать, напрягаться: лучше вступать в брак. В этом причина отрицания реформатором любого аскетизма: его пессимизм, неверие в то, что грех в реальности вообще можно победить, - видимо, даже с помощью благодати.

Тут есть некое частичное неверие в Бога: грех настолько силен, что побеждает даже усилия Творца. И потому Лютер предлагает виртуальное, теоретическое спасение: ты спасен по вере, в абстракции, даже если конкретно не можешь преодолеть грех, - а кто может его преодолеть? Итак, в аскетическое целомудрие Лютер не очень-то верит: его убедил в этом личный опыт. То, что жития подвижников полны множеством примеров успешной борьбы с грехом, его не убеждает, - для себя он решил, что все это так.. древние истории.. Тогда остается целомудрие в браке. Из комментариев на Бытие вообще следует, что Лютеру ближе именно Ветхий Завет с его семейственностью, домашним очагом, женами. Аскетизм Нового Завета с Иоанном Крестителем, апостолом Павлом и Самим Господом Иисусом Христом кажется чем-то недостижимым, невыполнимым. И потому Лютер так подчеркивает мирскую праведность, праведность Закона – в рамках этого люди еще в силах что-то сделать, а вот аскетическое воздержание и безбрачие.. Миссия невыполнима.. Но тогда и христианство оказывается в чем-то существенном невыполнимым.. Да, благочестивым и целомудренным христианином может быть и семейный человек, но без монашества христианство потеряло бы.. вкус соли..

Но Лютер этого не чувствует и видит, что реки зла заливают мир. Впрочем, он убежден, что Бог охраняет мир с помощью ангелов: «если бы Господь не управлял миром с помощью Своих Ангелов хотя бы на протяжении одного дня, сатана, несомненно, внезапно поразил бы весь род человеческий, ограбил и изгнал бы его, уничтожив его голодом, чумой, войной и пожарами. Это пришлось бы терпеть не только нечестивым, но и праведным. Но нам следует без сомнения утверждать, что мы можем быть уверены и не опасаться столь великих зол под защитой воинств небесных .. Итак, Бог руководит и управляет как праведными, так и нечестивыми. Когда все уже кажется на грани разрушения, не следует полностью отвергать всякую надежду и уверенность. Жди, терпи и держись! Бог по-прежнему жив, Ангелы правят и защищают. Как бы ни казалось, будто они забыли о своем долге.. в действительности они не избегают исполнения своего долга .. Как деревенский житель не понимает чудесной согласованности столь многих звуков в органе.. так и нам кажется, будто все вещи совершаются случайно.. что Бог спит, а сатана бодрствует и правит.. Это происходит потому, что мы еще не пребываем в том свете, которым наслаждаются Ангелы, и еще не видим взаимоотношений греха и праведности.. Потому давайте усвоим, что управление Ангелов непреложно, и что злая воля сатаны преодолевается безграничной милостью Бога»²⁶²⁵.

По этим словам видно, как сражаются в Лютере две мысли: одна говорит, что мир под Божьей охраной, все в порядке, ангелы на страже спокойствия этой вселенной; но другая подсказывает, что мир на грани разрушения, что звезды скоро спадут с неба, что сатана настолько силен – ему никто не может противостоять и нечестивые постоянно одолевают праведных, - паписты, турки, язычники. Тут мы воочию наблюдаем, как Лютер воюет со своим отчаянием: кажется, что Бог спит или даже, что Он умер, как скажет один лютеранин три с лишним века спустя, - и Лютер как заклинание произносит слова: Бог жив, Он не спит, Он милостив, Ангелы бодрствуют. Не надо стонать, надо надеяться. Да, надеяться надо, но все-таки не нужно забывать, что лютеранская вселенная изначально родилась на грани отчаяния и разрушения, когда Бог почти умер и апокалипсис вот-вот начнется. Догмат оправдания помог этой вселенной избежать полного краха, но это лишь мысленно, как бы во сне. Стоит проснуться, - и увидишь: Церковь разрушена, храмы пусты без благодати и в гробнице, - Лютер, который так и не воскрес..

67. Говоря о поклонении Богу в Иерусалимском храме, Лютер подчеркивает: «...лжепророки имели обыкновение.. говорить: «Бог вездесущ, поэтому Его можно почитать и Ему можно поклоняться во всяком месте.» .. Действительно верно, что Бог не привязан ни к Иерусалиму, ни к какому-либо иному месту, и Он также способен спасать в других местах .. Но попробуй, - и посмотри, что ты получишь! Измышляя формы поклонения по собственному суждению, ты подвергаешься опасности Божия гнева. Своей всемогущей силой Бог мог бы спасти человечество без Христа, без Крещения и без Слова Евангелия. Он мог бы просветить сердца людей внутренне, Святым Духом, мог простить грехи без служения Слова и без служителей. Но Его воля была не такова. И Бог очень строго запретил все ложные формы почитания и поклонения»²⁶²⁶. Т.е. реформатор хочет сказать, что Бог для спасения людей избирает упорядоченное могущество, а не абсолютное: поэтому Он спасает мир через Христа, Церковь, Таинства, а не непосредственно. Для этого же и в Ветхом Завете, и в Новом существуют вещественные святыни, - например, храмы. Казалось бы, вполне ортодоксальная позиция. Но не тут-то было: чуть далее наш герой обрушивается на католические паломничества к святыням. И теперь не потому, что это опора на «дела», а якобы из-за того, что тем самым предаются забвению таинства и прощение грехов в них. Да уж..

Разумеется, сакраментальная практика в католичестве подвергалась искажению, - например, причастие под одним видом. Но не Лютеру говорить об этом, ведь большую часть таинств он отверг, а остальную искажил в большей степени, чем католики – в частности, таинство покаяния. Стало быть, дело не в паломничествах, ибо лютеране натворили бед с таинствами и без них, а остальные протестанты вообще отвергли таинства, хотя относились к святыням еще более отрицательно, чем сторонники Лютера. Проблема здесь в другом: Лютер, как обычно, пытается совместить две позиции, - с одной стороны, как истинный протестант, он не может обойтись без абсолютного могущества, без непосредственного действия Бога, - это видно и в его теории спасения, и в отрицании почитания святынь. С другой, он все еще наполовину католик, и поэтому пытается сохранить часть таинств и представление о том, что Бог спасает людей через упорядоченное могущество, т.е. через Церковь. Но, как мы видим, такая позиция непоследовательна: либо нужно вернуться к традиционной вере, либо, как радикальные протестанты, уничтожить остатки Церкви и таинств. В последнем случае, кстати, нужно уничтожить и Писание, поскольку оно тоже является посредником, и его дала нам именно Церковь. Тогда «абсолютное могущество» будет полным. Только не Бога, а безбожия.. Лютер к такому, к счастью, не был готов..

Но его метания между Церковью и полным отказом от нее часто порождали отчаяние. Вот он жалуется: «Когда я видел, какое презрение, отвращение и ненависть к Слову исходят от людей после возрождения света Евангелия, я сам часто думал: «Зачем я начал учить? Или почему я продолжаю этим заниматься, когда люди все больше и больше неистовствуют против нас..?» Но это следует терпеть, и мы должны сделать вывод, что Бог сокрыт.. Он в самом деле скрыт, и все же, Он не скрыт, поскольку плоть препятствует нам смотреть на Него. Она ропщет, скорбит, неистовствует, гневается и вопиет: «Я самая несчастная, покинутая и презренная».. Итак, кажется, будто Бог совершенно покидает нас и отвергает нас, поскольку Он сокрыт от нас.. Но в вере, Слове и в Таинствах Он явлен и видим»²⁶²⁷. Итак, Лютер был безутешен от того, что проповедь новой веры вызвала такое сопротивление. Он жаждал утешения, поскольку испытывал такое одиночество, одиночество ересиарха: один против всей Церкви. Тут Лютера было кому утешить: соратники, дамы, из числа сбежавших монахинь.. Но хотелось-то утешения божественного.. А его как раз и не было.. И тогда, как обычно бывает, человек внушил себе, что вот это человеческое утешение, - внушение себе, что прав только ты, да и соратники тебя в этом убеждают, и дамы вокруг уверены в правильности твоих взглядов, - это и есть утешение от Бога. И тогда несчастный, покинутый и презренный Лютер превращается во всеми признанного и любимого вождя: мы – протестанты, с нами – Бог! И тогда Бог не сокрыт, - Он явлен в Слове и Таинствах, но более всего, - Он явлен в Лютере! О, чудесная новая вера! Казалось, что Бог покинул и отверг Лютера, а вышло - что Он всегда был с ним.. Реформатор гонит прочь тревожные мысли: может, все наоборот, - Бог действительно покинул и отверг протестантизм, а новая вера, новая церковь и новые таинства - сплошные фикция и обман? Нет, убеждает себя реформатор, Бог ошибаться не может. А на деле вышло: Лютер ошибаться не может.. Иначе он совершил бы поступок Иуды, как сам признавался..

68. Говоря о пользе частной исповеди, Лютер убеждает, что это спасительное лекарство и орудие против козней сатаны. В этом нет сомнения, однако пример, приводимый Лютером вызывает.. разные эмоции. Он утверждает, что слышал о нем, когда служил исповедником в Эрфурте (т.е. еще в свой католический период) от одного из своих коллег. Там одна девушка работала у богатой женщины. Ее сын полюбил девушку и стал ее помогать. Девушка ответила отказом, но он был все настойчивее и настойчивее. Тогда

она рассказала все его матери и попросила обуздать сына. Мать вместе с девушкой составили план: согласиться на предложение сына и назначить время для встречи. В это самое время мать заняла бы постель девушки и удержала бы сына от греха. Но мать, стремившаяся удержать сына от похоти, была побеждена сатаной и отдалась сыну. После этого родилась девочка, которую воспитывали другие люди, но затем мать взяла ее к себе. Сын, не зная об этих событиях, полюбил эту девушку (т.е. свою дочь и сестру одновременно) и, в конце концов, женился на ней, хотя мать отговаривала его. Она ужасно страдала из-за этих грехов, и, не выдержав, пошла к исповеднику, призналась в грехах и попросила у него совета, поскольку ее сын и его жена совершали ежедневно кровосмесительный грех. Дело было представлено богословской комиссии. Богословы спросили, знал ли сын о том, что его жена является дочерью его матери, зачатой от него самого. Она ответила отрицательно. Затем спросили, живут ли они в согласии друг с другом. Она сказала, что они живут великолепно. В итоге матери отпустили грех, но сыну разрешили оставаться в браке, поскольку он был венчан и утвержден посредством совместной жизни. Ведь мать была единственным свидетелем и не могла доказать дело в суде, а от разлучения супругов последовало бы великое зло. Лютер говорит, что это решение богословов заслуживает высокой похвалы, и он приводит эту историю в качестве пособия для молодых богословов, совершающих служение, чтобы они не отягощали людей, исповедующих грехи, и не добавляли скорби страждущим²⁶²⁸.

История, что и говорить, омерзительнейшая, достойная какого-нибудь готического романа или фильма ужасов. Узнавая такое, начинаешь глубже понимать, в каком зле лежит мир, и какова тяжесть служения священства, призванного врачевать и такие грехи.. Хорошо, женщине, в конце концов, отпустили грех, учитывая ее глубокое раскаяние. Понятно, что существует тайна исповеди и поэтому этот чудовищный грех не должен быть публично разглашен (хотя здесь о нем узнали богословы, - значит, грех стал все-таки известен). Ясно и то, что доказать в суде произошедшее было бы, по-видимому, невозможно. Но благословить брак, являющийся кровосмесительным грехом и вопиющим к небу об отмщении!!! Да, брак был венчан, и супруги чувствовали себя в нем хорошо, но разве кто-нибудь может хоть на минуту допустить, что Бог благоволит к связи мужчины со своей дочерью-сестрой?!! Или католические богословы исходили из римского учения о принципиальной нерасторжимости брака? В этом случае особенно очевидна ложь данного учения.. То, что сын не знал того обстоятельства, что его жена на самом деле его дочь, вряд ли что-то меняет по сути. Ужасный грех остается ужасным грехом. И в этом случае расторжение такого брака является меньшим грехом, чем продолжать благословлять двойной инцест. Пусть нельзя было публично оглашать или рассматривать в суде это дело. Но ведь есть церковные меры воздействия. Можно было бы потребовать от этой женщины, чтобы она рассказала своему сыну и его жене правду. Или приходской священник (вариант: местный епископ) мог бы запретить этому человеку и его жене причащаться и даже посещать богослужения, объяснив наедине, в каком тяжком грехе они живут, и призвать их к покаянию. В сегодняшнем безбожном мире церковные прещения для многих не сыграли бы никакой роли, но в религиозном мире пятивековой давности церковные меры возымели бы свое действие: в данном случае неважно, в католическом, лютеранском или православном мире это произошло бы. Но Лютер, как видим, одобряет решение богословов оставить этот брак в сохранности и тем самым отбрасывает огромную тень на всю лютеранскую исповедную практику..

Кровосмесительный грех не дает успокоиться Лютеру и в другом эпизоде. Он рассуждает о предках Христа и при этом говорит так: «Иуда, славный Патриарх, отец Христа, совершил этот невообразимый инцест, дабы Христос мог родиться от плоти, отъявленно греховной и оскверненной крайне постыдным грехом. Ведь он зачал близнецов от блудницы-кровосмесительницы, собственной невестки, и из этого источника впоследствии произошел род Спасителя. Здесь Христос должен стать грешником в Своей плоти – настолько постыдным, как это только возможно для Него. Плоть Христова происходит от кровосмесительного союза, а также плоть Девы, Его матери и всех потомков Иуды, дабы можно было таким образом указать на неисследимые пути благодати Божьей, поскольку Он воспринял человеческую природу от ужасно загрязненной и оскверненной плоти. Богословы-схоласты спорят о том, родился ли Христос от греховной или от чистой плоти, либо о том, сохранил ли Бог от основания мира чистую частицу плоти, от которой надлежало родиться Христу. Потому я отвечаю, что Христос воистину родился от истинной и естественной плоти и человеческой крови, испорченной адамовым первородным грехом таким образом, что ее нельзя было исцелить.. Соответственно, когда дело дошло до Девы и до той капли девственной крови, исполнилось реченное Ангелом.. Воистину, Мессия родился не силою плоти и крови.. Однако Он пожелал родиться от общей плоти и от этой испорченной крови. Но в момент оплодотворения Девы Святой Дух очистил и освятил греховную плоть, уничтожил яд сатаны и смерти, которым является грех.. Христос является сыном

Адама .. которым мы все должны быть очищены и освобождены от греха.. это написано ради Христа. Святой Дух пожелал, чтобы Он как можно глубже погряз в грехе. Поэтому Его надо было замарать инцестом, и Он должен был родиться от оскверненной крови»²⁶²⁹.

В этих словах – весь Лютер. Ему всегда нравится подчеркивать тяжесть и омерзительность греха, чтобы потом, по контрасту, акцентировать внимание на полноте освобождения. Вот и здесь он противопоставляет свет и тьму, балансируя при этом на грани какого-то «почти кощунства». Нет, вообще-то все благопристойно: Лютер пытается подчеркнуть истину Боговоплощения, тот факт, что Христос действительно стал Человеком, таким же, как мы, но кроме греха. Он принял на себя искривленную грехом человеческую природу, чтобы выпрямить ее, исцелить. Лютеру, похоже, очень нравится лишний раз посмаковать грех Иуды и Фамари, чтобы каждый мог почувствовать, – Христос действительно был одним из нас, в его роду была не только одна святость, но были и тяжелые грехи. Все это так. Однако не следует при этом думать, что вплоть до рождения Иисуса Христа от Преподобной Девы в крови Его предков только и было, что сплошная скверна и кровосмесительный грех. Лютер этого и не утверждает, но создает подобную атмосферу своими яркими высказываниями.. В родословной Христа по плоти были не только ужасные грехи, но и сияние праведности. Кроме того, православные авторы подчеркивали, что Бог избирал в родословной Христа лучших, чтобы очищалась плоть и кровь его предков, и, в конце концов, смогла появиться Дева невиданной чистоты – Пресвятая Мария. При этом для православных важно подчеркнуть, что предки Христа сражались с грехом с помощью Божьей, и что грех победим с помощью благодати. Этот же мотив особенно акцентируется в подвиге Богородицы, Которая еще в детстве добровольно отвергла грех и решила посвятить Себя Господу Богу. Роль благодати Божьей при рождении Христа видна не только в Благовещении, но и в рождении Самой Марии от неплодных Иоакима и Анны.

У Лютера же иная логика: ему нравится подчеркивать, что предки Христа уступали греху вплоть до самого последнего момента, пока не явилась благодать Божья и не сокрушила этот грех в Богородице, чтобы смог родиться Спаситель. Здесь видна протестантская догматика: человек не участвует в собственном спасении, от греха его освобождает благодать Божья без его свободы. Для Лютера мало что значит добровольность нравственного подвига Девы Марии и ее предков, поскольку он против аскетизма и спасения по делам. Поэтому у него как-то не очень ясно, что промысел Божий, приведший к воплощению Христа от Марии Девы, взаимодействовал с человеческой свободой Его предков и выбирал тех из них, которые оказались достойны благодати. У вождя реформации все тонет в скверне и ужасных грехах, пока благодать Святого Духа в момент Благовещения не очищает природу Девы.

Возможно, я преувеличиваю, но богословская тенденция Лютера подчеркивать полную испорченность человеческой природы и ее полную неспособность взаимодействовать с благодатью, – налицо. Добавим, что такое ощущение мерзости и неизбежности греха, подавленности им, как у Лютера, в определенной степени свойственно всему западному христианству. Не случайно католики придут к догмату о непорочном зачатии Богородицы: именно чтение Лютера позволяет лучше понять эти мотивы. После такого ощущения человеческой скверны возникает мысль, что Христос не мог быть ей причастен, иначе это оскорбляло бы Его. Но тогда, мысля логически, и Его Мать тоже не могла быть причастна этой мерзости греха. Здесь пессимизм в восприятии человеческой природы находит свое завершение. Только у католиков это отвращение от мерзости приводит к ложному догмату о Богородице, уничтожающем свободу Ее нравственного подвига, а у Лютера, который отрицает почитание Девы, и потому ему не так важно, от Кого родился Христос, этот же пессимизм приводит к ложному догмату о спасении, где также уничтожается свобода выбора.

69. Часто Лютер, сравнивая собственных сторонников с презренными папистами, не стесняется подчеркивать роль своих единоверцев в спасении мира: «Итак, Бог сегодня с нами, поскольку у нас есть Слово и Таинства. Он говорит и действует через нас, Он освобождает многих от смерти и вечного проклятия. Мы – спасители мира, и все хорошее, что есть у Германии.. получено от тех отвергнутых, презренных и проклятых людей, которые называются христианами»²⁶³⁰. Под христианами, конечно, здесь имеются в виду лютеране.. Честно говоря, эти и подобные этим слова, которые постоянны у Лютера, доказывают не только опасность отделения от Церкви, но и вообще опасность сосредоточения на критике кого-либо (последнюю опасность многократно чувствовал на себе и автор данной работы). Освободясь от католичества, Лютер получил травму на всю жизнь: до конца своих дней он принужден был оправдывать этот свой уход и постоянно, каждый день, возобновлять в своей памяти крайне отрицательный образ католичества и конкретных его представителей – пап, кардиналов, священников, монахов и т.д. Никто из них, конечно, не был без греха, но здесь важно было подчеркнуть глубины падения римской церкви и невозможность очиститься от этого па-

дения в ее рамках. Здесь неизбежен был переход к «крайностям» и «преувеличениям». Мы уже не один раз познакомили читателя с образцами критики Лютером католиков: не говоря уже о том, что это просто слишком оскорбительно, тут еще и чересчур легкое обращение с фактами: получается, что чуть ли не все папы, кардиналы и монахи только и делали эти полторы тысячи лет, что омерзительные грехи. Конечно, Лютер может и похвалить. Чаще всего эти похвалы достаются блаж. Августину, ведь Лютер был монахом его ордена, да и в богословии немало от него почерпнул. Реже – другим отцам Церкви (в основном латинским). Еще реже – монахам и схоластам. И все равно, у читателя Лютера непременно возникнет впечатление, что вся история Церкви после апостолов и до рождения нашего героя – это практически сплошная череда грехов, искажений и чудовищных личностей. Общее впечатление здесь всегда важнее некоторых частных.

Протестанты усвоили это впечатление навсегда. Именно Лютер был здесь первоисточником. Разумеется, ему часто приходилось совершать грех осуждения, да и от лжи здесь трудно удержаться.. Критика критикой, но Лютер часто переходит грань дозволенного, – что поделаться, над ним, как над ересиархом, нет какой-то общности, которая указала бы на его «излишества». А в лютеранской общности он – хозяин, т.е. над ним нет никого.. Есть, конечно, Бог, но Лютер уверен, что Он его навечно оправдал и, стало быть, благословил любые его выпады в адрес католиков. И тут возникает соблазнительный вопрос: если католики так плохи, что праведных у них нет ни одного, то кто же вместо них? Христос? Но это и так понятно. А кто из людей? Апостолы? Но они были так давно. А кто «здесь и сейчас»? Гуса сожгли, Эразм так и не перешел в лагерь немецкого реформатора, – значит.. Правильно, – сам Лютер и его сподвижники! Тут уместно вспомнить слова из книги Деяний: «Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?» (Деян. 19, 15). Известно кто, – после столь яростных и долгих обличений католической тьмы Лютер рисует знакомый миф: мы – луч света в темном царстве, мы – спасители мира, мы – лучшие из лучших, а католики худшие из худших, мы общаемся с Богом, а они общаются с сатаной, мы – отвергнутые из отвергнутых, а они купаются в роскоши. Человечество уже не раз сталкивалось с подобной ситуацией: одно мировоззрение приходит на смену другому, – естественно, велик соблазн окрасить это событие в черно-белые тона, и очень немногие этого соблазна избегают.. Лютер избежать его не сумел и потому он не очень-то и смущается, заявляя: мы – спасители. Кто-кто?!

Водоворот гордыни здесь затягивает с огромной скоростью, пусть это не только личная гордыня, но и «ролевая».. В роли «главного гордеца» оказался доктор Мартин.. Мы знаем, что Лютер сопротивлялся этой бездне, но.. Ну, ладно, вы – спасители. Однако далее Лютер жалуется, что многие пасторы деревенских церквей страдают в нужде и голоде, – где же пожертвования на церковь? То ли прихожан мало, то ли они скупы.. Потом идут жалобы на дворян: они разграбляют не только монастырское имущество, но и приходское. Позвольте, но ведь это – прямой результат проповеди самого Лютера и других «спасителей». Именно они за 400 лет до большевиков провозгласили лозунг «грабь награбленное». Так какие же могут быть претензии к дворянам, что они разграбили монастыри, ведь для Лютера монашество – это несомненное зло? Ах, они еще вдобавок разграбили приходское имущество? Но ведь если уж человеку позволили грабить, то, войдя во вкус, трудно остановиться.. И потом, эта евангельская свобода.. Что, не хватает жертвований? Но, опять же, сам доктор Мартин не раз заявлял, что жертвы теперь не так уж нужны, коль скоро мы спасаемся через жертву Христову, а не благодаря нашим презренным делам..

Что же, «спасители» торжествуют и свет приходит на смену тьме. Только от Бога ли этот свет? Лютера можно понять: он отверг Церковь, он оказался отлученным от нее, но он чувствует свою правоту. Здесь есть нечто от ощущения Каина: вот, Бог тебя отверг. Бог не может быть виноват, но и я не чувствую себя виноватым. Виновата община, которая меня исключила. Я ощущаю себя изгнанником. Сатана, первый и самый главный изгнанник, зовет меня к себе. Я не хочу к нему, но я не желаю и возвращаться в Церковь. Так Лютер и повис посередине бездны – между Богом и дьяволом. В этот момент может вырваться и такая «молитва»: «О, убей меня, дорогой Господь Бог!»²⁶³¹. Но середины между Богом и дьяволом не бывает, а если и бывает, то она – на дьявольской стороне*. И тогда возникает «саморазогрев» – истина на моей стороне, не на Божьей или сатанинской, а на моей! Разумеется, мы все способны облечь эту «истины» в приличные и даже красивые слова. Лютер смог это сделать очень убедительно. И скудный свет его «евангелия» засветил людям.. Но даже он дал миру Баха, – как же велик свет Христов!

* Тут поневоле вспоминаются слова Фродо о Сарумане, сказанные во «Властелине колец» Толкина: «Он хоть и думал, что он сам по себе, а на деле выполнял черную волю, как и те, кого он обманул» (Толкин Дж.Р.Р. Властелин колец. – М.: ТО «Издатель», 1993. – Кн. IV-VI. – С. 306.). Так и Лютер думал, что он не с Церковью и не с сатаной, но был уверен, что выполняет миссию добра и поэтому следует воле Бога и создает «истинную церковь».

70. Мы уже касались вопроса о том, что отношение Лютера к астрологии хотя и отрицательно, но все же оставляет какие-то сомнения. В толковании на 40гл. Бытия он говорит также о снах: «У фараона в царстве имелось множество мудрых и ученых мужей.. Среди них были опытные астрономы и астрологи. Эти искусства особенно распространены среди халдеев, но их толкования двусмысленны и неопределенны, хотя временами они согласуются с результатом. Так, часто у игроков в кости выпадает Венера. Юлий Цезарь видел сон о том, что он обесчестил свою мать. Этот сон был показан ему сатаной.. Сатана – могущественный и необыкновенный дух.. Иногда.. его сны и объяснения случайно согласуются с результатом, а иногда – нет. Это случается потому, что они проистекают из очевидных причин. На протяжении 20 или 30 лет он наблюдает за замыслами и размышлениями при дворах. Затем он видит, как расположены органы тела и души. Он также видит, как подготовлены и обучены князья, каковы их настроения и обыкновения. Из этого он извлекает множество выводов. Так, герцог Георг предвидел, что двое его сыновей встретят смерть еще при его жизни. Соответственно, сатана может очень легко посылать сны, а позднее предъявлять свои толкования»²⁶³². Конечно, никто не спорит, что сатана может посылать сны или способствовать пророчествам. Только Лютер приписывает здесь сатане слишком уж большое могущество: вот и кости выпадают, как надо сатане.. И если бы речь шла только о язычниках..

Но ведь герцог Георг – христианин, и известный астролог Лихтенберг, частичное исполнение пророчеств которого Лютер признает, – тоже вроде бы христианин. Получается, что сатана опутал столь могущественными сетями и христиан? Ведь один из главных сподвижников Лютера Меланхтон тоже увлекается этой проклятой астрологией! Разумеется, христиане много согрешают и тем самым открывают себя действию сатаны. Но немецкий реформатор приписывает тут дьяволу едва ли не всеведение: и то он знает, и это, и кто знает пределы могущества его? Такое ощущение власти сатаны очень характерно для Лютера, – и как с этим жить? Ведь такое интенсивное ощущение силы дьявола не способствует истинной борьбе с грехом. Да, сатана очень силен, но все-таки подвижники сосредотачивали внимание на методах борьбы с ним, а не рассматривали в линзу его могущество. У Лютера во многом не так: какие методы борьбы с дьяволом может предложить он? В конечном итоге только один: мы оправданы во Христе. Но это ошибочный метод, ибо вскоре внуки и правнуки Лютера сделают по-своему логичный вывод, что сражаться с сатаной вовсе не следует, ибо его уже победил Христос.. Посмотрите, как легко изгоняют дьявола пятидесятники, – что же, бес с бесом всегда договаряется..

Пока же Лютер рассуждает об ужасном образе Бога, который предлагают паписты: «при папстве мы больше содрогались от мысли о Христе, нашем Спасителе, чем при упоминании сатаны, от которого, как нам казалось, мы сможем сбежать или каким-то образом освободиться. Мы убедили себя в том, что Христос будет судить и осудит нас, а потому взывали к Марии и прочим святым»²⁶³³. Здесь есть над чем поразмыслить: средневековое католичество делало излишний акцент на гневе Бога, который нередко понимался буквально. Такой суровый образ в чем-то затмевал образ Бога как Любви. Противопоставление сурового и карающего Бога милосердным и любящим святым не соответствовало христианской истине и граничило с богохульством. Отсюда и отказ от почитания святых в эпоху реформации. Но ведь образ Бога, Который не будет судить тех, кто в Него верит, а тут же мгновенно спасет их, предлагаемый Лютером и протестантами – это не меньшее искажение, чем католический «суровый Бог». Да, Бог простит кающегося грешника, но как быть с прощением нераскаянных или еще не совершенных грехов? Бог прощает, но о своих грехах не нужно забывать. Лютер, однако, предпочел о них забыть..

И потом, у Лютера, если судить по работе «О рабстве воли» и другим, Бог выглядит еще суровее, чем у католиков: да, Он милостив, но только к «своим»; к чужим Он не знает пощады, и едва ли не хуже сатаны.. Так что Лютер воспевает гнев Бога еще интенсивнее папистов. Если уж католики убедили себя, что Бог осудит их, то лютеране – что Бог непременно должен спасти их, а то они так отчаиваются, так страдают.. И эта ложь была еще хуже, поскольку заставляла не очень-то думать о грехах.. Беда в том, что обе стороны воспринимали Бога слишком юридично: у одних Он был слишком суровым Судьей, а у других – слишком снисходительным (не ко всем, конечно). Но и там, и там, это – Судья инквизиционного трибунала. Да, Бог изображен как Судья и в Библии, но это нельзя понимать слишком антропоморфно – обычный судья не стал бы подсудимым и не распялся бы за нас.. Западные христиане этого не забыли, но эта истина у них слишком подавлена правовыми аналогиями. Православие же всегда удерживало библейский образ Бога, и потому у него Бог – это Судья-Врач. Он стремится не засудить преступника или оправдать его, но – исцелить..

71. Если верно, что люди обо всех судят по себе, то к Мартину Лютеру это, безусловно, относится. Вот ему понадобилось в очередной раз напасть на аскетизм: «давайте посмотрим на примеры добрых и святых людей, таких как Августин, Бернард и многие другие.. Они думают, что пребывают в здоровом состоянии.. И если вы спросите, зачем они постятся, зачем истязают тело.. они скажут, что делают это ради возвышения над другими в Царстве Небесном»²⁶³⁴. И ведь доктора Мартина не упрекнешь, что он плохо знает произведения блаж. Августина: в его сочинениях тысячи ссылок на него. Неужели «Исповедь» Августина мог написать человек, который думал, что пребывает в здоровом состоянии?! И где же этот святой писал, что он постится с целью возвыситься над другими? Или доктор Мартин приписывает тут Августину собственные цели, желая возвыситься над всей Церковью? Произведения подвижников доказывают как раз обратное: они все считали себя величайшими грешниками и не думали, что своим подвижничеством возвышаются над кем-то, ибо цель была иная: избавиться от греха и встретиться с Христом. Интересно, что чуть ниже Лютер говорит, - целью страданий является не это (т.е. не возвышение над другими), но умерщвление плоти и избавление от грехов. Но ведь у подвижников об этом и речь! Однако реформатор приписывает им совершенно противоположное: быть может, дело в том, что его антикатолический запал заставляет во всех подвижниках видеть «гнусных папистов», рассчитывающих на «заслуги» и соревнующихся, у кого из них больше добрых дел?

Иногда, критикуя католических монахов, Лютер начинает напоминать что-то до боли знакомое, особенно нам, живущим в России. Вот, пожалуйста: «Насколько более надлежащим было бы ваше поведение, Франциск, Доминик и все вы, папы и кардиналы, если бы вы доили коров, подметали дом или занимались любыми делами по управлению домашним хозяйством?»²⁶³⁵. Здесь слышатся едва ли не пролетарские мотивы: эй вы, дворяне, буржуи и капиталисты – нечего лодырничать, - надо работать, как все! Можно здесь увидеть и призыв к «гнилой интеллигенции»: умный, да? а ты возьми-ка лопату в руки и пойдя, покопай от забора до обеда! Для большевиков умственного труда как бы не существовало: будучи истинными материалистами, они признавали в первую очередь физический труд, поэтому и пролетарии – самый прогрессивный класс. У Лютера чувствуется та же логика: духовный труд монаха – это не труд, ибо он видит в нем только папистские извращения и отлынивание от мирских занятий, не желая видеть в этом полную отдачу себя Богу; а вот мирской труд – корову подоить, дом подмести, – это настоящее служение Богу. Тут миряне – самый прогрессивный класс. И никто ведь не спорит, что можно служить Богу, доя корову и подметая пол.

Проблема в ином: исчерпывается ли исключительно мирскими, обыденными обязанностями служение Богу? Или есть служение Ему, которое выше обыденных мирских дел? Посоветовал бы доктор Мартин Господу Иисусу Христу, Которому поклонялся, доить коров и подметать пол вместо сорокадневного пребывания в пустыне? Или Иоанну Крестителю нужно было срочно бежать из пустыни, сбросить одежду из верблюжьего волоса, одеться в мирское платье, начать нормально питаться и усиленно заниматься домашним хозяйством? Конечно же, здесь ощущается новый дух, который впоследствии назовут материалистическим: какая, дескать, от вас польза монахи, ведь вы почти ничего не производите и детей у вас нет.. Молитесь? Так все молятся, и что ж с того? Т.е. значимо только то, что зримо, что можно потрогать руками, поэтому и мирская деятельность выше монашеской; поэтому и таинства превращаются в обряды, - какое еще там невидимое присутствие Христа? – есть только хлеб и вино*. Лютер, пусть и не до конца, следует этой тенденции восхваления материального, мирского, полезного. Духовное скомпрометировано окончательно: для него отведена резервация в виде чтения Библии да посещения собраний. Правда, у лютеран еще сохранились остатки таинств..

Но и превозношение мирской деятельности, и учение об оправдании, которое так ей способствует, делая ненужной деятельность духовную (зачем аскетическое напряжение, если и так спасен), - не помогают Лютеру направить Германию на путь святости. Поэтому он признает: «Мир не понимает.. Его грехи слишком велики и ужасны. Поскольку грехи совершаются не по неведению, как это было при папстве. Ныне мы знаем и исповедуем истину.. Люди грешат вопреки своему пониманию. Они также не улучшаются от учения и увещаний, посредством которых мы пытаемся наставлять их.. Попытки обуздания их бесполезны. Чем больше проповедуешь, тем хуже они становятся»²⁶³⁶. Конечно, здесь имеются в виду католики, не принимающие проповеди Лютера, и потому заслужившие самые нелестные эпитеты, но не только они.

* Тут уж Лютер выдержать не мог, при всей своей склонности к обмирщению сакрального и потому он обличает Цвингли и реформаторов: «Я слышу, что у швейцарцев очень строгие порядки. Они не играют, не чревоугодничают и не предаются роскоши в одежде, пирах и т.д. Это их религия, и они ею гордятся.. Но где Слово? «Тело Христово, - говорят они, - пребывает на небесах, но хлеб есть хлеб, а вино есть вино». Они ни во что не верят, но отпали от Слова и от веры» (Лютер М. Лекции о книге Бытие. – Т.8. – С.55). Здесь Лютер традиционен и потому прав: никакие внешние моральные «успехи» не могут быть признаком истинности веры, если потеряно главное – общение с Богом. Это же можно было бы сказать и о всех протестантах. И потом, разве они не «гордятся» своей религией? Вот, хотя бы Лютер..

Также тут подразумеваются новоиспеченные лютеране, которые почему-то никак не исправляются от проповедей доктора Мартина и даже становятся хуже. Да и как исправиться, когда вокруг такие образцы.. благочестия.. В связи с этим весьма характерна жалоба Лютера: «мы видим, что делается в отношении ученых и служителей Слова. Если бы не осталось египетских трофеев (см. Исх. 3, 22 – К.М.), захваченных нами у папы, всем пришлось бы погибнуть от голода»²⁶³⁷. Вот так: награбленного не хватило и один «товарищ» обращается к другим: эй, товарищи князья, вы и так слишком много награбили в монастырях и приходах, - поделитесь с бедными лютеранскими пасторами! Но они делиться не хотят.. Да уж, как тут исправиться после лютеранской проповеди..

72. В своих лекциях Лютер вспоминает один эпизод из своей жизни и жизни своего отца: «я вспоминаю, что мой отец презирал монахов.. когда я поступил в августинский монастырь в Эрфурте, отец воспринял это с величайшим отвращением. А позднее, когда, как принято, он был приглашен на совершение моей первой мессы, и влиятельные люди из августинского ордена высоко восхваляли этот образ жизни за обедом, говоря, что удивлены тому, почему он так неохотно смирился с моим решением, он кратко ответил: «Ах, дорогие господа, разве вы также не знаете, что написано: «Почитай отца твоего и мать твою»? Разве вы не знаете Божией заповеди почитать родителей?»²⁶³⁸. Стало быть, ненависть к монашеству у Лютера передавалась по наследству. Но ведь монашество не означает нарушение заповеди о почитании родителей: оно просто значит, что поклонение Богу выше. Если бы апостолы ставили превыше всего почитание своих родителей, не все из них, возможно, стали бы христианами. Раз отец Лютера так хорошо знал Писание, то, может, он помнил слова Господа Иисуса о том, что нужно оставить «дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия» (Мк. 10, 29)? В Евангелии же от Луки мы читаем: «А другому сказал: следуй за Мною. Тот сказал: Господи! позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие. Еще другой сказал: я пойду за Тобою, Господи! но прежде позволь мне проститься с домашними моими. Но Иисус сказал ему: никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. 9, 59-62).

Посмел бы отец Лютера здесь вместе со своим сыном сказать, что это нарушение пятой заповеди? Или все-таки следование за Христом порой предполагает, что человек должен оставить все и идти за Ним, Богом нашим? В семействе Лютеров, похоже, считали иначе. И в результате для немецкого реформатора мнение отца перевесило мнение всей Церкви – удивительная история! Конечно, родителей нужно чтить.. А Бога? Однако ненависть своего отца к монастырям оказалась для Мартина Лютера важнее, и потому, - «было бы справедливо разрушить все общества и монастыри, может быть, за исключением некоторых, в память о грехах и мерзостях, обителями которых они были, как поступили в древности с домами Ваала, Молоха и Тофета»²⁶³⁹. Спасибо вам, доктор Мартин, за невиданный гуманизм и за то, что вы все-таки решили оставить хотя бы некоторые монастыри.. Большевикам не надо было учиться у Маркса, они могли бы многому научиться у Лютера, - впрочем, Маркс тоже был лютеранином, - наследственность, знаете ли, великая вещь.. Большевики могли бы поучиться у Лютера не только уничтожению монастырей: «пусть всякий, кто может гневаться на папу, поносит его и проклинает его.. пусть он погибнет навеки, и пусть все Ангелы и святые проклянут эту чудовищную мерзость»²⁶⁴⁰. А еще говорят, что Лютер был против молитв ангелам и святым: тут он и о молитвах вспомнил, хотя лучше бы не вспоминал.. Из этого бездонного колодца ненависти большевики могли бы многое почерпнуть: только зачем же уничтожать лишь папу и монастыри, - надо быть последовательнее и уничтожить всю Церковь. Ах, доктор Мартин, вам всегда не хватало логики..

Да и зачем логика, - доктор Мартин предлагает опьянение: «ныне всей Церкви и нам необходимо быть опьяненными Святым Духом, не бояться папы и ярости всех тиранов и бесов.. мы презираем всех людей и мудрость и высокомерие мира, и прокладываем себе путь. Поскольку мы пьяны не от вина, делающего жизнь распутной и беспорядочной, но это святое опьянение, при помощи которого мы приучаемся к благотворной дисциплине и к усердию в благонравии.. Это опьянение должно воистину царить во времена Мессии. Когда настанет покорность народов, они будут пьяны и счастливы, насмехаясь над сатаной и смертью.. Поскольку мы опьянены, имеем отпущение грехов и избавление от смерти и ада»²⁶⁴¹. Конечно, Лютер в данном фрагменте поднимает тему «духовного опьянения», когда христианин, общающийся с Богом кажется безумцем в глазах мира. Но важнее для него провести здесь параллели между «опьянением» апостолов во время Пятидесятницы и своими единоверцами. Еще бы, они новые апостолы, они узнали истину спустя столько столетий тьмы! Так, видимо, и должно происходить опьянение сектантским счастьем: в начале переживание из-за разрыва с Церковью, а затем медитация на тему «мы лучшие!». Итак, началась

новая, лютеранская пятидесятница. Здесь явственно опьянение оправданием: мы спасены и никогда не сойдем с истинного пути, мы купаемся в океане благодати, излитой только на нас; это мгновенное оправдание и необыкновенное сектантское воодушевление действуют как наркотик, и все симптомы тут знакомы, - опьянение, насмешки над врагами, счастье и веселье и полное ощущение безнаказанности.. Именно такое опьянение и должно царить во времена мессии Лютера..

Вспоминая о своей прежней жизни, Лютер говорит в конце своих лекций о книге Бытия: «прежде, будучи монахом, я обычно надеялся на то, что смогу успокоить свою совесть постами, молитвами и бдениями.. Но чем больше пота я проливал, тем меньше спокойствия и мира я чувствовал, ибо истинный свет был удален от моих глаз. Я жил без веры и призывал святых и Благословенную Деву.. Но теперь, благодаря беспредельной милости Божьей, мы выходим из тьмы и признаем Христа, Которого погребло это римское чудовище и его софисты. Поскольку я знаю, что Он не только умер исторически 1500 лет назад, но что Его смерть длится от начала мира до конца и приносит помощь всем святым на протяжении всего времени бытия мира.. Христос для меня столь же нов теперь, как если бы Он излил Свою Кровь в этот час»²⁶⁴². Ясное дело: был во тьме и страдал, а затем увидел свет. Но, быть может, причина именно в том, что «жил без веры» и еще при этом стремился к успокоению совести? Библия учит нас тому, что человек до самой своей смерти должен помнить о том, что он грешник и каяться. Так что совесть не может быть совершенно спокойной, ибо полностью спокойная совесть – это признак ада и дьявольского упорства во грехе.

Замечательная логика: если не удалось успокоить совесть постами и молитвами, то давайте успокоим ее по-быстрому, чтобы посты и молитвы больше не понадобились! И такой способ монах Мартин нашел.. Тут и вера появилась: новая вера в то, что совесть теперь спокойна и это спокойствие «оправдано». И Лютер стал жить в своем маленьком уютном аду.. Была бы вера раньше, глядишь, - и молитвы святым и Божьей Матери не оказались бы бесплодными. Впрочем, скорее всего, доктор Мартин на исходе своей жизни изрядно преувеличивает.. Зато он помнит, что смерть Христова длится от начала и до конца мира, что столетие с лишним спустя вновь скажет Паскаль.. Разве это не основание для признания жертвы Христа в литургии? Ибо в литургии одна и та же Голгофская Жертва Христова – вплоть до конца мира.. Нет, это Лютер отрицает. И он забывает, что все времена мира длится Христово Воскресение, - чтобы воскресли и мы. Лютер же останавливается на Его смерти и не желает воскресать. Он зачарован тем, что Бог умер за него. Но если вечно длится только смерть Божья, то Он никогда не воскреснет.. Его погребло не только римское чудовище, но и другое чудовище, из Виттенберга.. Мы так легко видим чудовищ в других, но редко смотрим на самих себя.. Да, доктор Мартин, Христос пролил Свою Кровь в этот час и ради Вашей души. Но эту Кровь пролили Вы, распространяя свою ложную доктрину и разрушая Церковь..

73. Критики протестантизма неоднократно отмечали, что учение католической церкви об *ex opere operato*, т.е. о действии благодати таинств независимо от свободы воли человека «бессознательно» весьма повлияло на реформаторскую доктрину оправдания: все таинства сведены к одному таинству спасения, которое действует тоже независимо от нашей свободы и потому раз и навсегда спасает человека (только протестанты при этом подчеркивают индивидуальную веру в противовес универсальной вере церкви у католиков, которая могла игнорировать наличие личной веры даже у взрослого человека, поэтому-то концепцию *ex opere operato* небезосновательно упрекали в «магизме»). Естественные ссылки оппонентов на то, что многие «спасенные» реализуют свою свободу (которой вроде бы нет, вернее есть, но только не духовная, в области спасения, а мирская, которая потом позволит построить капиталистический рай) противно воле Божьей, и, следовательно, какое-то это странное спасение, - протестанты парировали так: раз уж человек совсем себя плохо ведет, то, значит, он и не был спасен, не получил спасения изначально. Аргументы по поводу того, что вера может быть поначалу искренней, а потом «увянуть», протестантов, особенно, кальвинистского толка, не убеждают..

Эта позиция, согласно которой можно признать, что спасение изначально не было получено, напоминает католические представления о таинстве брака. Как известно, католическая церковь отрицала расторжение брака, и поэтому брак мог быть только один и навсегда, от него нельзя было отпасть, почти как от протестантского спасения. Т.е. фактически отпасть было можно, но «метафизически», сакраментально, нельзя. Но в экстренных случаях, особенно, если дело касалось известных «персонажей», можно было признать брак недействительным, т.е. изначально несостоявшимся: какой муж, какая жена – может, никакой жены и мужа не было? Протестанты точно так же поступали в случае плохого поведения «спасенных»: спасен по вере? А, может, никакой веры и не было?! Похожие аналогии можно провести и с католическим таинством священства: в отличие от православия, католичество отрицало, что священник может потерять присущую ему благодать священства. Он может вести себя плохо, жениться и попать ногами целибат, его можно запретить

служить, но он все равно будет совершать таинства, пусть и «незаконные». Т.е. священство нельзя потерять, как и спасение у протестантов (не у всех, конечно). Однако, как и в случае с браком, можно признать посвящение в сан недействительным. Итак, мы можем сделать вывод, что католическое учение о таинствах действительно и в немалой степени повлияло на протестантские представления о спасении, ибо полностью или частично отрицало свободу принятия благодати, а, значит, и ее отвержения.

Напомним, что лютеране отрицали только духовную свободу воли, но могли признавать «материальную» или мирскую свободу. Однако эта свобода, позволяющая делать нечто праведное в рамках «праведности дел», все равно рассматривалась как нечто греховное (в смысле результата), противное воле Божьей: внешне это может быть добром, но внутри это все равно скрытое безбожие*. Так, или иначе, но свободу участия человека в спасении лютеране отрицали. Проблема тут еще в том, что благодать для лютеран – внешняя сила, которая как бы добавляется к человеческой природе и дает ей спасение помимо добровольного согласия самого человека. Для православных же благодать всегда сопровождает человеческую природу, но от человека зависит – принять ее, или нет. Лютеранство же всегда категорически отвергало «синергизм». Они могли говорить о «взаимодействии» Бога и человека в процессе спасения, но человек оставался лишь пассивным объектом этого взаимодействия. Маттиас Флаций, критиковавший «синергетические» тенденции в раннем лютеранстве, говорил, что взаимодействие Бога и человека в спасении не есть общение Бога как Личности с человеческой личностью²⁶⁴³. Т.е. спасение рассматривается как нечто обезличенное. Исследователь раннелютеранских догматических дискуссий С.А. Исаев описывает это так: «Имеет место воздействие исходящей от Бога *безличной* силы или энергии (благодати) на безличный объект (человеческую природу). Ведь личность человека, человеческая воля, направленная к Богу либо против Бога, возникает лишь после, в результате описанного воздействия!»²⁶⁴⁴. Нельзя не сказать, что для православия человеческая личность и воля, направленные к Богу или против Бога, конечно, не могут возникать только в процессе спасения или оправдания человека. В православии человеческая личность и ее свободная воля существуют всегда, хотя и в сильно искаженном виде под действием первородного греха. Поэтому спасение не может рассматриваться как некий обезличенный процесс взаимодействия. Спасение – это всегда встреча двух личностей, – Бога и человека.

Тем не менее, Исаев настаивает, что синергизм у лютеран все же есть, но только.. безличностный, и потому они, дескать, тоже синергисты – почти как православные. Он объясняет это так: «Чтобы полностью прояснить ход мысли Флация и разницу между межличностным и безличностным синергизмом, возьмем ситуацию из копилки печального опыта XX века. Агент, располагающий секретной информацией, попал в руки вражеской контрразведки. Агента подвергают воздействию психотропных химических веществ, чтобы “разговорить”, и он действительно выдает тайны. Можно ли рассматривать такую утечку информации как результат синергизма контрразведчиков и агента? Можно: ведь если бы агент не располагал информацией или контрразведчики не пытались ее получить, утечка не произошла бы. Но это синергизм не межличностный. Свободную волю агента контрразведчики к предательству не склонили, его свободная воля не участвовала в выдаче информации. Это синергизм безличностный: он осуществился по воле только одной стороны – контрразведчиков, через воздействие химического вещества на нервные центры агента, его волей не контролируемые. В описанной ситуации межличностный синергизм – через подкуп, угрозы, даже физические пытки – было бы правильно квалифицировать как предательство. Но безличностный синергизм – это не предательство, а только несчастье. Ведь предательство – это поступок, а поступок невозможен без участия личности. Агент может быть виноват, что живым попал в руки врагов, но это другой вопрос. Итак, Флаций отверг синергизм как учение, что человек как личность может содействовать Богу как личности в обращении своей личности к Богу. Кассиан же, Досифей и последующие православные богословы никогда не уточняли, является ли православный синергизм межличностным или безличностным. Против безличностного синергизма лютеране никогда не возражали по существу.. Можно ли сказать, например, что часы показывают время вследствие синергизма пружины завода и стрелок (приводимых в движение только этой пружиной)? Если можно, то лютеране в этом смысле синергисты. А если нет, то нет»²⁶⁴⁵.

* У православных иная точка зрения: «..человек по природе может делать добро .. сделанное человеком добро не может быть грехом; ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует спасению: однако же не служит и к осуждению.. В возрожденных же благодатно, оно, будучи усиливается благодатью, делается совершенным и содействует человека достойным спасения» (Посл. Восточ.патриархов о вере, 1723г., член 14). Как видим, и невозрожденный человек в православии не творит зло по необходимости, как у лютеран; поэтому у нас благодать преобразует то природное добро, которое есть и очищает его от зла; у лютеран же добро приносится извне – человеческое зло не может в этом участвовать, благодать извне насильственно его пресекает.

Конечно, св. Иоанн Кассиан и иерусалимский патриарх Досифей (имеется в виду его Исповедание веры 1672г.) не говорили о синергизме слишком детально, поскольку в православном богословии никогда не было таких серьезных и продолжительных дискуссий по поводу соотношения божественной и человеческой воли, как в богословии протестантском. Однако из «духа православного богословия» со всей очевидностью следует, что «восточный синергизм» может быть только личностным, и никаким иным. Если до «встречи с благодатью спасения» человек не являлся личностью со свободной волей (искаженной, но личностью), то он вообще не являлся человеком. В послании восточных патриархов о вере 1723г., которое является лишь отредактированной версией Исповедания патр. Досифея, мы читаем: «Веруем, что человек, падший через преступление... не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога... Ибо в противном случае он сделался бы не разумным, и, следовательно, не человеком. Но он имел ту природу, с которой сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так, что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла»²⁶⁴⁶. Т.е. православным важно подчеркнуть, что и после падения «человек остался человеком», т.е. и личностью, ибо может ли быть человек самим собой, если он не является личностью? Только такой синергизм и возможен в православии: человеческая личность либо отвергает общение с личностью божественной, либо принимает его: вся наша жизнь и проходит в метаниях между одним и другим, между ненавистью и любовью к Господу нашему.

Приводимые Исаевым примеры «безличностного синергизма» категорически не могут быть приняты православием: разве можно спасение человека сравнивать с воздействием «психотропных химических веществ»? Тогда ведь ясно, что никакого синергизма нет, а есть только «насильственное воздействие», помимо воли субъекта, где важно только то, что одна воля (божественная) подавляет другую (человеческую). Аналогично и в примере с часами. «Синергизм» пружины и стрелок – это не синергизм двух сознательных и свободных существ – Бога и человека. Если лютеране – синергисты только в этом смысле, то они не синергисты вообще. Часы – это обезличенный механизм, а человек – нет. Да, во вселенной Ньютона Бог «заводит» часы вселенной, и это было бы еще не оскорбительно, т.к. речь идет о неживой материи. Но говорить так о спасении человека – значит превращать его в «механизм», что кощунственно применительно к Богу, приписывая Ему «тоталитаризм» и тиранию по отношению к человеку, с которым Он, если следовать богословию реформации, обращается как с «винтиком», или, как говорили сами лютеране, – как с бревном..

74. Учение лютеран о священстве, безусловно, несет на себе явный отпечаток доктрины «всеобщего священства». При этом сторонники немецкого реформатора весьма далеки от того, чтобы понимать это учение в смысле «каждая кухарка может управлять церковью». В 17 веке выдающийся лютеранский теолог Иоганн Герхард в своей догматике объяснял: «из того факта, что верующие названы «царями», никак нельзя заключить, что всякий из них может осуществлять служение главы государства без должного призвания (ибо Апостолы говорили о духовных царях), так же из того факта, что верующие названы «священниками» нельзя заключить, что всякий из них может выполнять церковное служение без должного призвания, поскольку сей фрагмент говорит о духовном священстве. О верующих сказано как о духовных священниках вовсе не в связи с церковным служением, поскольку.. когда в Писании слово «священство» применяется к христианскому народу, оно относится как к слушателям, так и к учителям.. Вместе с тем в отношении духовных жертв, приносимых Богу, это именно так, как объяснил сам Петр.: «Священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1Пет. 2:5). К таким жертвам относятся: молитва (Пс. 140:2, Откр. 5:8, 8:4); благодарение (Ев. 4:13); умерщвление ветхого человека (Рим. 12:1); мученичество ради Христа (Флп. 2:17, 2 Тим. 4:6) и т.п. Такие жертвы могут приноситься всеми верующими как духовными священниками .. Хотя проповедь Евангелия также несомненно относится к духовным жертвам (Мал. 1:11, Рим. 15:16), тем не менее, из наименования «духовное священство», относящегося ко всем верующим, нельзя вывести то, что эта духовная жертва может приноситься всеми, а именно, проповедь в общем собрании церкви, поскольку значение сего наименования проистекает от остальных духовных жертв, которые могут приноситься всеми без исключения, но не из этой, которая никоим образом не является уделом всех .. как не все пророки и Апостолы, так же не все пасторы и учителя .. Посему следует делать различие между общим повелением и призванием, которые все верующие получают в момент обращения в христианство .. это следует отличать от особого призвания, посредством которого служение Слова и Таинств вверяется некоторым людям, подходящим для него по общему согласию церкви. То, что подобное призвание не является уделом всех христиан, ясно следует из 1-го Послания к Коринфянам 12:29, Послания к Ефессянам 4:11 и Послания Иакова 3:1. Отправление Таинств также относится к этому особому призванию, что следует из 1-го Послания к Коринфянам 4:1. Ибо воистину совершение Та-

инств всеми верующими не заповедуется и не разрешается нигде. Посему публичное служение Слова не принадлежит равным образом всем»²⁶⁴⁷.

Пока все выглядит достаточно благоразумно и почти что православно. Иначе и быть не может, поскольку в данном фрагменте Герхард критикует сторонников радикальной реформации с их «коммунистическим» ощущением полного равенства в Церкви. Эти слова лютеранского теолога могут быть и сегодня отнесены к неопротестантам, которые часто придерживаются сходных принципов: например, проповедовать должен каждый и т.д. Правда, пастором не может быть каждый и у них. А вот служения таинств у неопротестантов нет в силу отсутствия таковых. Для лютеран же это очень важный момент, и им необходимо подчеркнуть, что отправлять таинства могут не все. Но как только Герхард переходит к полемике с католиками (его оппонент – знаменитый католический теолог Белларmino, известный всем не только дискуссией с протестантами, но и своим участием в процессе над Галилеем), его «традиционализм» остается в прошлом и на его место приходит «традиционный протестантизм». И вот мы читаем: «мы можем совершенно верно заключить в противовес папистам, что право призвания служителей принадлежит всей Церкви, которой Христос даровал Ключи.. следовательно, право призвания служителей принадлежит в некоторой мере каждому сословию в Церкви. Вместе с тем, в силу Божественного установления, осуществление власти Ключей вверяется и должно вверяться определенным людям, а именно тем, кого Бог поставил в доме Своем служителями (1 Кор. 4:1) и кому даровал власть отверзать и закрывать, то есть связывать и разрешать. Всякий, кто присваивает себе власть и служение Ключей, за исключением случаев крайней необходимости, вторгается в чужое служение»²⁶⁴⁸.

Перед нами – классическая протестантская теория о «делегировании» полномочий Церкви отдельным ее представителям путем выборов или каких-либо иных процедур. Т.е. теория «представительной демократии» в чистом виде вместо католической монархии, да еще с «тоталитарными» тенденциями. Понятно, что раз уж власть «связывать и разрешать» дарована определенным людям, то другие не могут ее узурпировать. Проблема здесь в том, действительно ли призвание служителей даровано всей Церкви без разбора, или есть некоторые ограничения? Хорошо, церковь избирает пасторов, но Герхард здесь упоминает, что «власть ключей» вверяется людям, которых поставил Бог: так все-таки Бог призывает служителей, или они избираются снизу, «мирянами»? Протестанты, видимо, могли бы ответить на этот вопрос так: служителя призывает Бог, происходит это тайно и невидимо, а затем уже вся церковь, все собрание, вся община «назначают» его на служение, «утверждают» Божье избрание (причем Герхард говорит, что это делает не только церковь, но и государство – где же об этом сказано в Библии?). Все это выглядит вполне благопристойно, однако возникает вопрос: если служителя уже избрал Бог, то зачем еще и человеческое избрание, - оно ведь ничего не добавляет к божественной благодати и рискует превратиться в пустую бюрократическую формальность. Скажут: во всем нужен порядок. Допустим. Но отсюда следует, что Бог призывает на служение не только тайно и невидимо, но явно и видимо – через Церковь и ее таинства. Иначе каждый будет претендовать на то, что он – апостол, проповедник и тайносовершитель. Абстрактно лютеране, я думаю, с этим согласились бы. Но вот конкретно..

Должна ли через Церковь сообщаться особая благодать для служения священства, или достаточно благодати, полученной при крещении? Если ее достаточно, то значит ли это, что любого человека можно избрать на это служение? Если не любого, то, очевидно, необходимо совершение над претендентом определенного таинства, в котором сообщается особая благодать его служения. Аргумент специально для лютеран: вы ведь не считаете христианином и полноправным членом церкви любого, кто заявит, что он во всем согласен с библейскими истинами? Нет, вы его крестите, и только после сообщения благодати крещения признаете, что теперь он – христианин. Таков библейский порядок спасения. Из него следует, что в таком случае и священником избирают не любого желающего, не с помощью «фрутины выборов», но путем особого таинства – таинства священства. Если в лютеранскую кирху придет человек и пожелает быть лютеранином, не будет же община данного прихода голосовать, - избрать его христианином, или нет?! Его крестят, предварительно осведомившись о соответствии взглядов этого человека лютеранскому учению. Почему же в лютеранстве не совершают таинства над кандидатами в священство, а лишь формальный обряд? Во время последнего говорится: «Дорогие братья и сестры во Христе! (имярек) призван Господом Церкви на публичное проповедническое служение Слова Божьего и Таинств Господа нашего Иисуса Христа. Он подготовился к этому служению молитвами и добросовестной учебой. Он был опрошен и признан подготовленным к тому, чтобы принять эти священные обязанности, а также водительством Бога Духа Святого он получил, как и заведено в Церкви, призвание на служение в качестве (сан и место). По апостольскому обычаю он предстал перед нами, чтобы быть рукоположенным и посвященным в этот бого-

установленный сан»²⁶⁴⁹. Все это замечательно: человек крестился, молился, учился, но где действие Бога в данном случае? Ссылаются на призвание и водительство Бога, но где оно «здесь и сейчас»? Ведь в случае с кандидатом на крещение тоже можно сослаться на водительство и призвание Бога, но его все равно покрестят, поскольку Бог спасает людей через благодатное сообщение с Церковью. Здесь сказано «как и заведено в Церкви»: но неужели в Церкви «заведено», чтобы человеку сообщалась благодать священства где-то наедине, частным образом, а затем Церковь это просто признавала как свершившийся факт в виде определенной церемонии? Или в Церкви все-таки «заведено» сообщать благодать желающему служения и спасения?

Если лютеране скажут, что благодать священства сообщена в крещении, то это будет значить, что каждый еще с детства (лютеране ведь крестят детей) является священником, и он может совершать таинства безо всяких церемоний и процедур. Ведь главное – это благодать избрания Бога, а не правовые формальности. Иначе получается странная картина: для того, чтобы человек смог совершать таинства, почему-то обязательно необходим юридический акт и обряд ради обряда; при этом все понимают, что благодать священства у кандидата есть и без этих действий. Такое еще можно представить в политической партии или во время выборов президента. Но ведь Богу нужно поклоняться в духе и истине – зачем же тогда все усложнять «слишком человеческим»? У лютеран здесь два выхода: 1. Признать правильность традиционного учения о таинстве священства, – т.е. одного крещения мало, чтобы быть священником и потому нужно особое таинство, где через служение Церкви сообщается благодать священства, т.к. таинство – это не формальное человеческое действие, но акт Бога. 2. Перейти к богословию «последовательной» реформации и отказаться от остатков католического «сакраментализма» в лютеранстве.

В последнем случае «избрание и призвание Бога» важнее, чем Церковь и ее служение; никаких таинств нет и быть не может, т.к. человек спасается по вере, но можно сохранить небольшое количество обрядов как «напоминаний о спасении». Беда лютеран в том, что они пытаются сохранить элементы традиционного представления о Церкви, но в то же время безусловно верят в «оправдание». Если сохранить этот главный пункт и убрать представление о Церкви как посреднице в деле спасения, то она вообще не нужна, как и ее «церемонии». Каждый – сам себе режиссер, но это ведь и есть «непосредственная демократия», когда субъективное ощущение собственной «избранности» затмевает все остальное на этом свете.. Если в православии и католичестве есть объективный акт посвящения избранника в сан, без которого никто не может служить, то в протестантском учении достаточно «ощущений», поскольку священником и так является каждый: даже если кому-то не нравятся твои ощущения «призвания на служение», ты всегда можешь организовать новую церковь в соседнем квартале.. Ситуация, очень похожая на американскую.. Если у лютеран дело и не обстоит так, то это лишь потому, что они протестанты «непоследовательные»; кроме того, в человеке заложено стремление к «порядку», что и не позволяет конфессиям реформации превратиться в полный хаос, который неизбежно провоцируется их собственной доктриной. Но объективных оснований к тому, чтобы прекратить «субъективизм призвания на священство» в протестантском учении нет.

Герхард пытается парировать аргументы Беллармино против «всеобщего священства» тем, что в лице апостола Петра власть вязать и решить, а, значит, и призывать на служение, дана Христом всей Церкви (см. Мф. 16, 19). Однако в упомянутых словах Христа ничего не сказано о «всех». Напротив, мы видим из Писания, что эта власть дана апостолам, а не всем. Именно апостолам Господь поручает крестить, принимать исповедь, причащать, учить (см. Мф. 28, 19-20; Ин. 20, 22-23; Лк. 22, 19). Впоследствии это служение переходит к их преемникам – епископам, которые также учат, совершают таинства и управляют общинами (см. посл. ап. Павла к Тимофею и Титу). Мы нигде не видим, чтобы власть служения таинств была дана сразу и всем. При этом священников рукополагали, что было не формальной процедурой, как в лютеранстве, но сообщением особых благодатных даров, что видно из слов апостола: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим. 4, 14). Раз сообщается особая благодать, то священники – не все. В этом смысле миряне не могут передать священнику этой особой благодати, не могут делегировать особых полномочий, потому что сами ими не обладают. Интересно, что в лютеранском чине ординации (рукоположения) упомянутые слова ап. Павла цитируются, но лютеране не видят в них того, что видит Церковь – таинства священства. И тогда остается не объективное избранничество сверху – через Церковь и ее таинства, но субъективное, снизу – через собственные ощущения (я и так священник и, кроме того, избран) и человеческие действия (община голосует или назначает).

Конечно, Герхарда можно понять: у него, как и у всех протестантов, антипапистский и антиерархический пафос. Не случайно, все начинается с разных трактовок слов Христа, сказанных апостолу Петру в Мф. 16, 18-19: ведь именно на эти слова всегда ссылалась католическая церковь, чтобы оправдать исключитель-

ную власть папы, который один – преемник Петра, а с ним, - и всего духовенства. И вот Герхард напоминает, что папа и прелаты – это еще не все: «Церковь представляют не только епископы или учителя, ибо прихожане также принадлежат к Церкви по определению; представлять Церковь могут и пресвитеры. К Церкви принадлежат не только трудящиеся в слове, но и старейшины и начальствующие, несущие ответственность за полезную деятельность верующих от имени всей Церкви. Посему мы признаем, что под Церковью следует понимать учителей, которых Беллармино назвал прелатами, однако мы отрицаем, что прихожане при этом полностью исключаются, поскольку старейшины являются их представителями. Конкретно, старейшины – это более благочестивые члены церкви, которые вместе со служением проповеди составляют пресвитерию, или, как это принято называть в наших церквях, консисторию, которая печется о церковных вопросах от имени всей церкви»²⁶⁵⁰.

Здесь, конечно, лютеранский теолог совершенно прав. Однако он забывает подчеркнуть, что хотя все эти люди принадлежат к Церкви, но по-разному. Т.е. все они равны перед Богом, но не равны между собой в силу разных служений, на которые они были благословлены Богом через Церковь. Но у Герхарда все затмевает католическое «неравенство»: верховенство папы и иерархии. Оно, как это не раз бывало в истории, порождает ответную реакцию в виде требований «равенства прав» и «демократии» - словно бы Христос не говорил: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал» (Ин. 15, 16). Нет, иерархия тоже виновата: Розанов как-то справедливо заметил, что «все, от чего погибло христианство, - это бахвальство попов, это самоупоение митр, эта «непогрешимость» их»²⁶⁵¹. Конечно, губительным для христианства было не только «бахвальство попов», но и вообще грехи христиан, но тем не менее.. И вот мы видим революцию и реванш мирян, требующих себе часть церковной власти, а желательно – и всю власть. Реформация ведь и есть – освобождение мирян.. В католичестве иерархия властна и активна, паства же – безвластна и пассивна. Протестантизм переворачивает это соотношение и раскрепощает паству: тезис порождает антитезис. С чего начинается любая революция? «Низы» говорят «верхам»: вы нарушаете законы (конституцию, Библию). Да здравствует закон (конституция, Библия)! Теперь не «верхи» будут обладать исключительным правом трактовать законы (Библию), но и «низы». На практике это должно быстро привести к полной анархии. Поэтому создается «демократия» для управления разбушевавшейся толпой: «низы» разуверились в богатом, «божественном избранничестве» «верхов», а потому больше не верят в него, - отныне они верят только «человеческому избранию» «верхов» «низами»: на место сакральной монархии приходит светская республика. В этой человеческой воле «низов» теперь видится осуществление божественной воли, но «демократия» и «равноправие» в вопросе истины часто приводят к уравниванию ереси и ортодоксии, что и произошло у протестантов..

75. К сожалению, католическая церковь слишком долго и усердно настаивала на непогрешимости папы и в его лице всей иерархии, и на их исключительном праве судить о вопросах веры, чего никогда не бывало в православии. И в результате их собственная паства отделилась от иерархии и образовала другую церковь. Герхард не так уж не прав, когда пишет: «Беллармино предложил следующее правило: «Паства должна постоянно испытывать, говорит ли проповедник вещи противоположные учению своих предшественников, или тому, что проповедуют другие архиепископы, главным образом, принадлежащие к апостольскому престолу». Это правило неверно и ошибочно. Ибо, как мы показали в соответствующем месте, истинное учение не сводится к преемственности епископов или к римскому престолу. Если бы ученики Христа решили судить учение Христово по правилу Беллармино, то осудили бы его как ересь, ибо предшественники Христа не преподавали учения Христова, а священники по чину Аарона осудили бы учение Христово как ересь. Если бы слушавшие Апостолов пожелали вынести суждение в соответствии с правилом Беллармино, то они также постыдно обманулись бы»²⁶⁵². Здесь православные согласились бы с Герхардом: нет никакой механической непогрешимости иерархии; сама по себе преемственность епископов и их связь с римским престолом еще ничего не значат; ошибаться могут все. Но какой выход предлагает Герхард? Как протестант, он, естественно, предлагает единственный критерий непогрешимости – Писание (со ссылкой, кстати, на св. Иоанна Златоуста). Но как паства решит, какое толкование Писания верно, а какое – нет? Приведет цитаты? Но у католиков тоже есть свои цитаты из Библии, а у радикальных протестантов – свои. Соревнование по принципу «кто больше цитат приведет в свою защиту» еще никому не помогало следовать христианской истине.. Стало быть, необходим иной критерий истинности пастыря, и этот критерий – его соответствие учению всей полноты Церкви, ведь и Писание дано Церковью.

В чине рукоположения лютеранских пасторов мы читаем такие вопросы к кандидату: «Признаешь ли ты три Вселенских символа веры, а именно – Апостольский, Никейский и Афанасиев символы, верными свидетельствами об истине Священного Писания и отвергаешь ли все заблуждения, которые осуждаются

ими? .. Веруешь ли ты, что «Аугсбургское исповедание без изменений» является верным толкованием Божьего Слова и правильным изъяснением вероучения Евангелическо-лютеранской церкви, что «Апология Аугсбургского исповедания», «Краткий и Большой катехизисы Мартина Лютера», «Шмалькальденские артикулы», «Трактат о власти и верховенстве папы» и «Формула Согласия» – содержащиеся в «Книге Согласия» – также находятся в согласии с той же единой библейской верой?»²⁶⁵³. Как видим, согласие требуется не только с текстом Писания как таковым, но и с тремя древними символами веры, а также с символическими книгами лютеранства. Но это и есть то, о чем было сказано выше: критерием непогрешимости является вера Церкви, не только ссылки на библейский текст. Православные, в отличие от протестантов, могли бы сказать: да, у католиков есть преемственность епископов и есть папа в Риме, однако у них нет преемственности в Истине; нет не просто потому, что мы нашли подходящие слова в Писании, но в силу того, что 1000 лет Церковь не верила в непогрешимость папы, индульгенции, чистилище и т.д. Лютеранам же православные могли бы сказать примерно то же: 1500 лет Церковь не верила в оправдание по вере, предопределение к спасению и т.д. Кстати говоря, 15 веков Церковь не верила и в принцип «только Писание»..

Беллармино, в свою очередь, был прав, когда говорил протестантам, что если каждый будет судить пастырей самостоятельно, то необходимость в пастырях отпадет. Нет, с одной стороны, каждый должен судить по вопросам веры. С другой, никто не должен забывать, что он будет судим. Т.е., если механическая непогрешимость не дана никому из иерархии, то она никому не дана и из мирян, и даже всем мирянам вместе. Иначе на место «бахвальства попов и самоупоения митр», о которых говорил Розанов, быстро придет бахвальство прихожан и самоупоение пиджаков. В протестантизме этого всегда было в избытке.. Таким образом, непогрешимость дана только всей целокупности Церкви на протяжении всего времени ее существования. Никто же в отдельности непогрешимостью не обладает: ни епископы, ни духовенство, ни кто-то из мирян, ни какие-то отдельные собрания. Проблема в том, что ссылка протестантов на исключительность Писания в вопросах истины при условии, что Церковь ошибается, могла привести к мнению, будто каждый мирянин наедине со своей Библией – непогрешим не менее римского папы. Тогда действительно пастыри не нужны, поскольку каждый представитель паствы легко справится со всеми богословскими проблемами и самостоятельно, будучи сам себе учителем.. Если на практике протестанты этого и не допускали, то из их теории это вытекает само собой.. Но это был ответ на католическую доктрину механической непогрешимости папы и епископов, которая делала ненужной паству, мирян, – как будто они мертвые члены Церкви и вообще не Церковь.

И потому прав Герхард, критикующий Беллармино: «Он сказал: «Если архиепископ и другой человек, проповедующий без должного призвания, учат противоположным вещам, то пастве воистину надлежит следовать за своим пастырем, а не за тем человеком, который не является пастырем, даже если случится так, что их пастырь заблуждается». Во-первых, неправда то, что Лютер не был законно призванным пастырем, а во-вторых, неправда то, что паства должна следовать за архиепископом, даже если тот заблуждается, ибо это было бы все равно, что предписать овцам следовать за пастырем на губительные пажити, христианам – предпочитать тьму свету, заблуждения истине, а человеческие измышления Божественной власти. Беллармино же дошел до того, что поставил под сомнение тот факт, что архиепископ вообще может заблуждаться так, чтобы ввести простой народ в соблазн. Впрочем, рассуждения о том, может ли такое случиться или нет, бессмысленны, ибо совершенно очевидно, что это уже случилось, и что архиепископы часто заблуждались и вводили простой народ в соблазн. Этого он не может отрицать, если только он не потерял всякий стыд. Посему мы снова и снова ставим перед Беллармино следующий вопрос: должна ли паства следовать за своим архиепископом, даже когда тот заблуждается? .. Если папа будет замечен в небрежении о своем спасении, как и о спасении своего ближнего, в нерадивости и беспечности в делах, и, сверх того, в нерадении о добром, то может ли он причинить себе, как и всем остальным, большее зло, ввергая вместе с самим собой бесчисленное множество людей в геенну огненную, где их ожидают тяжкие муки вечного наказания? Никто из смертных не может отрицать вину такого человека, ибо Тот, Кто не может быть судим, будет судить их всех»²⁶⁵⁴. Здесь мы не можем не видеть, как католическая церковь сама себя загнала в ловушку, настаивая на исключительной власти и исключительных правах иерархии, которая «не может согрешать». В результате они получили движение «разгневанных мирян», требующих исключительных прав себе и каждому, возглавил которых «сам себя призвавший» Лютер. Вместо обязанностей западные христиане еще в 16 веке заспорили о правах и привилегиях. В 20 веке спорят уже не о правах мирян, но о правах женщин и гомосексуалистов, – скатывание в бездну продолжается.. Конечно, архиепископы могут заблуждаться, и паства не обязана идти за таким епископом, будь он хоть миллион раз папой римским; это, однако, не значит, что нужно идти за не призванным Лютером. Идти вообще нужно не за

какими-то людьми, но за Богом и Его Церковью. Если епископ или патриарх не правы, то паства может потребовать созыва собора, но она не должна бежать вслед за новоявленными вождями и их идеями, и самостоятельно низлагать епископов, как это случилось в эпоху реформации. Потому что в итоге новая беда стала еще хуже прежней..

76. Несмотря на учение о всеобщем священстве, лютеране смотрят на богослужение менее протестантски, чем другие конфессии реформации. Это всегда подчеркивалось, а сегодня на этом акцентируется особенное внимание в связи с экуменическими тенденциями с одной стороны, и разрушительными тенденциями в американском протестантизме с другой. Лютеранские тексты то и дело говорят о литургическом «возрождении» и «обновлении», преемственности со служением прежней церкви, отрекшаяся при этом от «антилитургической» направленности «евангелизма». Вот классический пример: «Лютеранская церковь всегда была литургической церковью. Реформация начиналась не как движение по созданию новой церкви, а как движение за истинную католическую церковь – очищенную от ересей и искажений, но сохраняющую свои добрые традиции (adiaphora) .. Следуя своей исторической традиции, Церковь Ингрии не просто копирует готовое, но развивает и создает ее в соответствии со своими нуждами. Естественно, что на развитие этой традиции оказывает влияние новая историческая и общественная ситуация, также как и традиция господствующей Православной Церкви»²⁶⁵⁵.

Все это просто чудесно, и, казалось бы, должно привести лютеран в лоно Православной Церкви. Ведь если они собрались очистить католическую мессу от ересей и даже не возражают против соотнесения своей традицией с традициями православия, - чего еще желать? От добра добра не ищут.. Но не все так безоблачно. Ведь уже Лютер, хотя и сохранял мессу, но менял ее по своему усмотрению, а не только очищал от ересей: «далее следует вся эта мерзость, на службу которой поставлены все предыдущие литургические действия, почему она и называется «приношение даров». Начиная отсюда, почти всё звучит и пахнет как жертва. И посреди нее слова жизни и спасения поставлены, словно ковчег Господень в храме идольском подле Дагона. И не было там ни одного израильянина, который мог бы подойти к ковчегу или вернуть его, доколе тот «поразил врагов своих в тыл и вечному сраму предал их» — это притча о нынешних временах. Таким образом, отказавшись от всего, что звучит как жертва, в том числе целиком ото всего Канона, давайте сохраним чистое и святое»²⁶⁵⁶.

Вот так вот – давайте отменим евхаристический канон! Понятно, что гнев Лютера был вызван католическим учением о повторении жертвы Христа в Евхаристии и о «власти» священства делать это для автоматического искупления грехов, но это же не повод для практически полного уничтожения евхаристического канона. Здесь не очищение канона от искажений, а, скорее очищения канона от канона! Симптоматично поэтому, что сегодня часть лютеран стремится к «реабилитации канона» в их служении.. Лютер же, как истинный революционер, был один, над ним не было Церкви, поэтому он реформировал богослужение, как хотел: «Ежедневные же мессы должны быть полностью упразднены, ибо Слово важно, а не месса. Но если кто-то пожелает причастия среди недели, проводите мессу по мере возникновения такого желания и как позволит время; на это не может быть ни правил, ни закона. Песнопения (латинских григорианских распевов- прим. перев.) во время воскресных масс и вечере следует сохранить; ибо они весьма хороши и взяты из Писания. Однако можно уменьшить или увеличить их количество. Выбор этих песнопений и псалмов для ежедневных утренних и вечерних служб должен быть обязанностью пастора и проповедника. .. Но всё же антифоны, респонсории и коллекты, равно как и житие святых и повествование о кресте стоит до поры до времени убрать в дальний угол, пока они ни очистятся, ибо на них налипло много ужасной грязи. Все праздники в честь святых должны быть отменены. Если в основе какого-то из них лежит достойное житие христианина — его можно привести в качестве примера в воскресенье после чтения Евангелия. Праздники Сретения и Благовещения я бы сохранил, на какое-то время следует оставить также Успение и Рождество Марии, хотя в песнях, относящимся к этим праздникам, не все безупречно. Праздник Иоанна Крестителя также чист. В житии апостолов, кроме жития Св. Павла, слишком много примесей, посему их можно либо перенести на ближайшее воскресенье, либо праздновать отдельно, кто как хочет»²⁶⁵⁷.

В этом волшебном «кто как хочет» (русский аналог – «по шучьему веленью, по моему хотенью») – все проблемы и заблуждения реформации. Хорошо еще, что Лютер был монахом и пытался сохранить хотя бы часть литургической традиции. Но когда на месте Лютера оказались Кальвин или Цвингли, все стало значительно хуже.. Вот написал же Лютер: на какое-то время сохраним праздники Успения и Рождества Богоматери, а мог бы и не написать, - что же тогда делать бедным лютеранам, коль скоро они оказались в такой фатальной зависимости от мнения одного человека? То уменьшим, то расширим, то будем проводить мессу, то не будем, а вообще-то – пусть пасторы решают, ведь никакого закона и правила быть не может: лютеров-

ское «евангелие свободы» все это отменило.. При таком подходе очень сложно говорить о преемственности лютеранского богослужения с церковным: скорее, речь идет о неполном разрушении традиционной литургии. Если ранее, по мнению протестантов, папы искажали литургию, как хотели, то теперь это делает виттенбергский папа – Лютер. В связи с этим неудивительно, что у лютеран возникают проблемы с приведением службы в надлежащий вид: «После того, как интроит (гимн «входа») был исключен в 1614 году из литургии, Кирие потеряло свою связь с интроитом и шло сразу после вступительного гимна и произносимого после него пастором вступительного изречения. Когда в прусской агенде 1895 года решили вернуть интроит, то одновременно решили сделать Кирие, предназначение которого было утеряно, частью покаянной молитвы. Кирие изначально в литургии воспринималось как молитва всей Церкви, как невидимой, так и всего человечества, содержанием которой был не только возглас частного человека, но просьба всего человечества о помиловании и ожидания Мессии. При перестановке Кирие потерялась связь и с Gloria, которая песнью ангелов возвещает весть о приходе Спасителя в мир. Таким образом, переживание Божьего плана спасения всего мира было заменено исповедью и вся вводная часть литургии получила характер исповеди, чего она ранее никогда не имела. Например, в Швеции Купие всегда находилось на своем изначальном месте. Таким образом в прусской агенде исповедь вклинили между интроитом и Gloria, сделав Кирие частью покаянной молитвы, полностью лишив его своего первоначального смысла. Это искажение устранено в новой финской агенде 2000 года»²⁶⁵⁸.

Когда в товарищах согласья нет.. Эти литургические метания неизбежны, если потерян четкий церковный ориентир. А он, увы, был потерян еще 500 лет назад. Сегодня же Артур Джаст констатирует: «Люди стремятся обрести совершенную литургию, некий секрет литургического обновления, но пока настоящего ответа никто не нашел. Тактический подход к вопросам литургического обновления не может дать удовлетворительных результатов. Он игнорирует сложность того контекста, в котором существует литургия, не осознавая разницу между Церковью, у которой есть набор литургий с подлинно литургической Церковью. Такой подход подразумевает, что литургические структуры нуждаются в обновлении; однако то, что хорошо для одной общины, может превратиться в катастрофу для другой. Но, быть может, дело вовсе не в этом. Быть может, возникшие проблемы связаны не с литургией, а с теми, кто ее совершает. Литургическое обновление затрагивает в первую очередь клир и приход. Эти проблемы носят не столько литургический, сколько теологический характер, касаются в большей степени нашей антропологии и экклезиологии, нежели наших представлений о литургике. Поражена не литургия, а культура, и поэтому, вместо того, чтобы все время спрашивать: «Что с нашей литургией?», нам следует задаться вопросом: «Что с нашей культурой?» — сосредоточив наше внимание на обновлении культуры через литургию, а не наоборот. Задача хорошей литургии всегда заключается в том, чтобы изменить жизнь людей (изменение культуры) Евангелием Иисуса Христа. Едва ли этого можно достигнуть, если литургия подчинена капризам культуры. Культура, которая не трансформирована литургией, по существу разрушает литургию. Церковь становится неотличимой от культуры, и Евангелие утрачивается. Так совершаются подлинная секуляризация и уничтожение Евангелия»²⁶⁵⁹.

Конечно, м-р Джаст прав, и Церкви не нужно подстраиваться под господствующую культуру. Однако он напрасно думает, будто поражена только культура, а не литургия. Ведь это культура стала такой безбожной именно потому, что когда-то была разрушена литургия. И нет нужды лишний раз доказывать, что, при всем своем консерватизме, начало уничтожению литургии в протестантском мире положил именно основатель лютеранства. Пока же «литургическое состояние» американских лютеран Джаст видит так: «Подход, основанный на принципе «вырезать здесь, вклеить там», самонадеян и относится с пренебрежением к традиции, уступая современной тенденции, которая подразумевает, что решение вопроса о том, какой должна быть литургия, спускают «сверху». В нашей изменчивой культуре современные общины зачастую явно подчиняют литургию тем же критериям, исходя из которых люди судят о культуре: если не работает, почини, поменяй, залатай. Ведь именно так мы поступаем с нашими автомобилями, нашими браками, со всей нашей жизнью и, увы, с нашим богословием. Литургия и богословие не должны подстраиваться под мир; они должны менять мир. Одним из самых плачевных результатов литургического движения шестидесятых и семидесятых годов стало представление о том, что перемены нужны ради самих перемен. Внезапные нововведения перестали быть чем-то из ряда вон выходящим. Верующие, которые знали литургию с юности, в замешательстве перелистывали страницы и вклейки, так что литургия сделалась настоящим испытанием для быстроты их пальцев и сообразительности. Никто не станет возражать против перемен, если нечто нуждается в переменах. Однако убежденность в том, что литургия нуждается в переменах – убеждение культуры, тогда как на деле (как уже было сказано) меняться через литургию следует нам, ибо в

ней Иисус Христос приходит к нам каждое воскресенье во всей полноте. Хотя в наших общинах есть много людей, которых литургия не устраивает, гораздо больше тех, кого она устраивает вполне. Возможно, пасторам надоела литургия, и они требуют перемен. Литургические конференции превратились в выставку-продажу самых последних причуд. Литургическое движение должно отдать приоритет возвращению литургии верующим, осознанию того факта, что литургия не принадлежит какой-то одной общине, клиру или синодальной канцелярии. Она принадлежит всей Церкви - а она выражается в общине. С изобретением печатного станка Гуттенберга представление о том, что литургия - всего лишь текст, который можно менять или переписывать, или даже заморозить во времени, постепенно стало доминирующим. Поскольку литургия есть выражение связи народа Божия с Его Словом, долговечные литургические перемены исходят снизу, из общины, а не сверху, от комиссий по богослужению»²⁶⁶⁰. Итак, лютеране опять за инициативу «снизу».

77. Но история реформации показывает, что инициативы «снизу» часто бывают разрушительны. Народ-то требует чего полегче, попроще - в этом смысле лютеранская литургия скорее была бы реформирована в «евангелическом» духе, который отражает настроения, близкие «низкой церкви» в англиканстве. Представляется, что здесь лютеран ожидала бы реформа в кальвинистском духе. Сам Джаст выступает за «консерватизм», что-то вроде «высокой церкви» в том же англиканстве, поэтому он даже критикует католическую церковь за «кустипки» современным течениям в литургике. Это прекрасно. Его критика модернизма тоже не вызывает сомнений. И про Гутенберга - это верно, хотя, конечно, изобретение печатного станка превратило в текст, который можно перекраивать не только литургию, но и саму Библию, что протестанты подтвердили многократно. Я понимаю м-ра Джаста: он опасается инициативы «сверху», идущей от богословских комиссий, поскольку не без основания видит в них обновленческие и модернистские тенденции. В конце концов, литургические реформы II Ватиканского собора, которые ему так не нравятся (впрочем, православным тоже), - проводились именно «сверху», а отнюдь не по «просьбам трудящихся». Это, однако, вовсе не означает, что «просьбы трудящихся» будут консервативнее. Американские лютеране и так жалуются на то, что их верующие прониклись «духом индивидуализма» и т.д. Попытки же пасторов внести более консервативные черты в лютеранскую практику, - например, регулярную частную исповедь, - постоянно наталкивались на сопротивление их прихожан, которые видели в этом чуть ли не заведение католических порядков.

Джаст говорит, что литургия принадлежит всей Церкви, а Церковь выражается в общине. Это бесспорно, но само понимание Церкви у нас с лютеранами разное. При всей критике католического «иерархизма», православные все равно выступают за иерархизм, только не безудержный и не такой централизованный, - «иерархизм» всегда должен уравниваться соборностью. Католическая же соборность слишком «завязана» на папу. У протестантов иначе: послушания духовенству в православном смысле у них, по сути, нет; может, и есть, но в более ослабленном виде; да, католическое послушание часто могло носить «безусловный» характер, но протестанты вместо «конституционного» послушания священству быстро перешли к «послушанию Библии». На практике это часто означает, что власть пасторов и синодов над своими прихожанами бывает достаточно условной. Поэтому литургические изменения, даже в очень консервативном направлении, всегда будут оспариваться «паствой», которая привыкла все измерять своим разумением Библии (в разных протестантских исповеданиях ситуация может быть различной, но собственное толкование Писания для протестанта всегда важнее Предания Церкви, т.е. как раз соборности). Если протестанты справедливо обвиняли католиков в том, что у них обо всем и обо всех судит иерархия, то в мире реформации все наоборот: обо всем судят миряне, что всегда порождает анархические тенденции. Вот Джаст критикует обновленческий литургизм 60-70-х годов: перемены требовались ради самих перемен. Но ведь «дух перемен» был заложен уже в самом начале реформации: как теперь от него избавиться, если протестанты будут продолжать придерживаться идеала «постоянно реформируемой церкви»?

Заметим, что сам Джаст прекрасно осознает, что изменение литургии «снизу» чревато элементарной «кустарщиной», - почему бы не задаться вопросом: а не было ли этой «кустарщины» у самого Лютера, и не инициировал ли он сам движения в «кустарном» направлении? Джаст жалуется, что прихожане малообразованны и оторваны от лютеранской традиции, поэтому нельзя давать им в руки изменения в литургии. Что ж, разумно, тем более, что такая ситуация, я полагаю, возможна в любом исповедании.. Стало быть, литургическое обновление необходимо отдать в руки «специалистов по литургике», причем консервативно настроенных. Но на какие принципы они должны при этом опираться? Лютеранский исследователь говорит, что литургические изменения должны приносить благо: в чем оно заключается? Ему это видится так: «В нашей Церкви следует осуществить на деле афоризм Проспера Аквитанского, которую то и дело шут-

ливо повторяют в кругах людей, разбирающихся в литургии («Закон богослужения обосновывает закон веры») — чтобы и исследователи, и народ примирились в отношении своих целей и средств, которыми их можно достигнуть. Наша недавняя традиция по существу перевернула с ног на голову этот афоризм, утверждая, что «закон веры обосновывает закон богослужения». Возможно, в определенном смысле для нашей церковной организации это и справедливо, но на уровне общин, нам, людям, столь горячо ратующим за конгрегационализм, следует осознать, что если мы хотим, чтобы закваской наших церквей была *ортодидаскалия* (правильное учение), то *ортодоксия* (правильное богослужение) должна одержать верх и помочь сформировать *ортодидаскалию*. Если этого не произойдет, то мы так и будем иметь дело с искаженной литургией, а вместе с ней - и с искаженным учением. Лишь с глубоким знанием Писания и ясным пониманием литургической традиции мы будем способны приблизиться к ортодоксии в подлинном смысле этого слова. .. Итак, лозунгами нашей церкви должны быть *благоговение*, а не актуальность, *преданность*, а не инновация. Это неизбежно приведет нас к библейскому богословию, к христологии, к экклезиологии, к эсхатологии, к литургической традиции и к Реформации»²⁶⁶¹.

И снова мы можем во многом согласиться с автором: ортодоксия (православие) должна одержать верх; благоговение и преданность должны победить стремление к актуальности и «новизне». Здесь не с чем дискутировать, но одно все-таки смущает, а именно: благоговение и преданность должны почему-то непременно привести не только к церковной традиции, что было бы неизбежно и желательно, но и к реформации. Но здесь как раз и «зарыта собака». Когда Артур Джаст говорит, что «нам следует признать, что sacramентальное видение Церкви должно присутствовать в нашем восприятии литургии от начального гимна до завершающего «Аминь»²⁶⁶², то любой православный или католик будет с ним солидарен, а вот американский евангелик наверняка упрекнет автора в «небиблейском подходе»; я рад, что Джаст осознает опасности «евангелизма»: «Такие обычные метафоры как «место службы» или «центр распределения благодати» не могут служить нашему богословию, поскольку они обращены к индивиду, который рассматривает богослужение как время, когда можно «заправиться» интеллектуально и эмоционально, чтобы затем снова ринуться в мир. Каждый отдельный человек, словно машина, остановившаяся у заправки, получает запас моральных императивов на неделю, чтобы в одиночку вести войну в пустыне. Прекрасно, что отдельный человек воспитан в соблюдении правильных моральных устоев, основанных на предписанных моральных законах. Вне сомнения, данная точка зрения не полностью игнорирует коллективную природу Церкви, ибо распределительный центр, в котором выдают благодать есть центр коллективный. Но, к несчастью, взор направлен внутрь, сосредоточен на отдельном человеке, а цели - поверхностны. Прихожанин может спросить о богослужении: «Что оно для меня значит? Что я могу получить от него? Какую пищу для ума я могу из него извлечь на неделю?» Субъективизм подобных вопросов поверхностен, он затрагивает интеллект и эмоции, принося лишь временное удовлетворение. .. Литургия как «тренировка поверхностной памяти» сводит богослужение к пустому педантизму. В связи с этим и говорят об «абстрактном характере протестантского богослужения в наши дни» - и это прямой результат утраты sacramентального понимания Библии, которое видит реальное присутствие Христа, которое входит в жизнь людей и изменяет их через Евангелие. Проповедь отделена от sacramентального благочестия, и Евангелие в конечном итоге теряется. Когда мы заботимся о назидании или о поверхностной памяти, сама основа нашей литургии становится поверхностной, а наше богословие разрушается»²⁶⁶³.

Что ж, под этими словами можно только подписаться. Но критика «евангелизма» для протестанта не может не быть самокритикой. Утрата sacramентального понимания Библии и Церкви связана именно с наследием реформации, о возвращении к которому печется автор. Милтон Рудник говорит: «Одна из великих трагедий христианства - в том, что.. таинства Спасителя, созданные для демонстрации и поддержания единства среди Его последователей, стали источником таких разногласий и раскола»²⁶⁶⁴. Кто, однако, учинил этот самый раскол, осквернив христианские таинства? Основополагающие идеи об оправдании и исключительности Писания — это смертельный удар по идее sacramентального видения Церкви. Мы уже много раз говорили о том, что оправдание по вере делает ненужными таинства. Посмотрим еще раз на протестантский мир: кальвинисты и неопротестанты (от баптистов до пятидесятников) таинств не имеют, и sacramентальное видение Церкви их не особенно интересует, - а зачем? — ведь есть же собрания, проповедь и чтение Библии. Лютеране и англикане сохраняют определенный «sacramентализм», но в сильно урезанном виде, - два таинства из семи (крещение и причастие), возможно, с некоторым дополнением (у англикан часть богословов выступает за придание sacramентального статуса рукоположению, не говоря уже о позиции «высокой церкви»; у лютеран до сих пор нет полной ясности с sacramентальностью исповеди).

Но даже этот ограниченный сакраментализм постоянно находится под угрозой исчезновения: разумеется, все знают, - «Лютер.. предполагал, что бесконечное может использовать конечное как инструмент. Он не разделял спиритуалистического платонического предположения многих своих коллег по движению, которое мы называем библейским гуманизмом, отрицавших, что наш Бог мог присутствовать в отдельных элементах Своего материального творения»²⁶⁶⁵, - но разве лютеранские догматики не пишут о том, что крещение и причастие не необходимы для спасения, поскольку оно дается исключительно по вере? И разве в этих самых догматиках существует вразумительный ответ на вопрос: зачем сакраментализм, если мы обладаем спасением сейчас и навсегда? Отказ от общения со святыми на небесах в литургии также пагубен, поскольку богослужение совершается в единстве небесной церкви и земной: какое же единство, когда молитвенное общение со святыми Христа разорвано и уничтожено? Или лютеранство теперь не имеет отношения к церкви святых, поскольку святость у них понимается во многом иначе, чем в «традиционных» церквях? Джаст говорит о благоговении, но даже если мы будем говорить только о Лютере (а не о Кальвине и других вождях реформации), то всегда ли ему было свойственно благоговение перед литургией? Или благоговение перед идеей оправдания у него все же преобладало, и в угоду ему он готов был менять богослужение в весьма широких пределах? Где богослужение остальных таинств, кроме крещения и причастия?

Вот Роберт Зауэр так высказывается об одном проекте литургических реформ: «рубрикальное указание гласит: “Священник совершает знамение креста на лбу каждого крещаемого. Можно использовать елей, приготовленный для этой цели. Когда знамение креста совершено, служитель говорит: ‘(Имя), чадо Божие, ты был запечатлен Святым Духом и навсегда отмечен крестом Христовым’ ”. Но помазание и запечатление Духом произошли в Крещении, через омовение водой и Словом. Введение употребления елея затемняет те средства, которые заповедал наш Господь - а именно воду. Особенно в нашу, неопятидесятническую эпоху, мы должны гордиться нашим Крещением водой и подчеркивать, что именно тогда и там мы обрели Духа. Ритуал Крещения в восточном Православии включает в себя помазание елеем сразу после Крещения»²⁶⁶⁶. Т.е. православное таинство миропомазания неприемлемо якобы потому, что помазание Духа уже совершено в крещении: здесь Предание Церкви явно игнорируется во имя предания Лютера. И это говорит лютеранский «консерватор», - что же тогда делать с «либералами»? Да, неопятидесятническая эпоха означает еще большее отдаление от Церкви, но причем здесь православие? Оно не имеет к пятидесятникам никакого отношения.. Или просто дело в том, что лютеране забыли о таинстве миропомазания как печати дара Духа Святого, оставив только безблагодатную конфирмацию? Зато теперь можно «гордиться» собственным крещением – очень похоже на христианский дух.. В конце концов, мы не должны забывать, что имеем дело с протестантами: если целью литургии не является спасение в строгом смысле слова, то о каком литургическом «восстановлении», «возращении к истокам» вообще можно говорить?

78. Пока же, увы, лютеране не возвратились к истокам, но стремятся это сделать. Например, Артур Джаст говорит о восстановлении литургического года: «Наш фактический календарь подчеркивает действенность человека; календарь древней Церкви был сосредоточен на том, что Бог совершал и продолжает совершать через Святого Духа... Восстановление церковного года может помочь нам определить наши истинные приоритеты. Согласование времени с ритмом древней Церкви может стать для нас сегодня источником обновления - помогая нам разобраться с нашими собственными приоритетами»²⁶⁶⁷. Подчеркивание действенности человека – это ведь и есть «наследие реформации», поэтому следовать одновременно духу древней церкви и тут же параллельно клясться в верности «делу Лютера» - занятие бесперспективное.. Здесь ведь важны не просто попытки подражать древним, а то, кто это делает и в соответствии с какой программой. Вот II Ватиканский собор тоже утверждал, что он собирается реформировать мессу в духе древней традиции, а вышли обновленчество и модернизм как звери из бездны.. Нельзя ведь просто игнорировать века христианской истории и сразу, как через пропасть, перепрыгнуть в первый век. Ведь это и есть протестантизм.. Скажем, какой церковный год без поста, особенно, Великого Поста?

И в этой связи отрадно читать слова лютеранина Уолтера Уэнгрина: «Сорок дней – это прекрасный срок для подготовки к Пасхе Господней. Иисус постился в пустыне сорок дней, прежде чем одержать победу над диаволом и приступить к Своему служению. Моисей также провел сорок дней на горе Синай, принимая Закон, которого никто, кроме самого Спасителя, так и не исполнил. В Ветхом Завете сорокадневный период имеет особое значение: он обозначает достойное общение с Господом. Затем это значение признается и подкрепляется в Новом Завете божественными делами Христа, - Закон сменяется Благодатью! Потому и мы на протяжении сорока дней будем следовать за Христом, уподобляясь Ему в истинности посвящения, исповедуя действенность благодати в нашей жизни и во всем подражая нашему Спасителю. Прочтите первую главу, посвященную среде, традиционно называемой «Пепельною». Она отмечена в

большинстве церковных календарей. Сороковой день до Пасхи (не считая воскресений) - с VI века от Р.Х. является началом Великого Поста. Следуя этим рассуждениям день за днем, вы будете участвовать в практике ранней Христианской церкви, - соблюдением Поста, исследованием себя, дабы обнаружить глубокую личную потребность в благодати Христовой, осознанием крестной смерти как деяния чудесной любви и вашего спасения, и прославлением Бога за Его воскресение, предвосхищающее и наше освобождение «от закона греха и смерти» (Рим.8:2)»²⁶⁶⁸.

Все это было бы вполне даже православно (или, скорее, «католично»), учитывая «пепельную среду»), но обращает на себя внимание, что автор так и не произнес слова «покаяние» - оно, наверно, подразумевается, но все же не сказано. Зато мы читаем про исповедание «действенности благодати», «потребность в благодати», «прославление». Возможно, я пристрастен, но ведь лютеране сами подчеркивают, что пост не является у них средством спасения, да и «стяжание благодати» - вещь для лютеран сомнительная.. Они быстро объяснят вам, что Великий пост – это все-таки церковная традиция, она не основана строго на Писании, а потому четкое соблюдение поста – это законничество. Поэтому Лютер в «Немецкой мессе» писал: «Великий пост, Вербное воскресенье и Страстную неделю мы оставляем, не для того чтобы заставлять кого-то поститься, но чтобы сохранялась история страстей Господних и чтения из Евангелия, определенные на это время. Только обойдемся без великопостного покрывала, бросания пальмовых ветвей, закутывания картин и прочего.. Страстная неделя должна быть такой же, как любая другая неделя, только пусть проповедуют всю неделю о страстях Господних по часу каждый день или столько дней, сколько захотят, и причащают всех желающих»²⁶⁶⁹.

Т.е. отношение к посту, как и ко всей церковной традиции, здесь несколько «домашнее» (Лютер всегда распоряжается по-хозяйски – это уберем, а это «сгодится»), а не обязывающе-церковное, как у нас или у католиков. Да и католики ныне уже не настаивают с прежним усердием на необходимости церковного поста.. Так, или иначе, но Великий пост никогда не займет в лютеранском церковном календаре того же места, что и в православном, пока лютеране во всех существенных пунктах своей доктрины остаются наследниками реформации.. Так что любое литургическое возрождение в рамках лютеранства в известной степени обречено, пока не произошло воссоединения с Церковью. Допустим, Джаст видит дух обновленной литургии таким: «Все люди должны слышать Евангелие, когда его читают и проповедуют, Таинство должно занять центральное место в литургическом пространстве, так чтобы о церкви можно было сказать, что она — лишь «крыша над алтарем»; Крещение, врата в церковную жизнь, должно быть осознано как путь, на котором община создается из людей, которые суть тело Христово»²⁶⁷⁰. Что же, прекрасно: «алтароцентризм» вместо «кафедроцентризма», торжественно-мистический дух сакральности вместо словесной суеты евангелических проповедей.

Но вот мы читаем, что в 1978 году американские лютеране рассматривали проект «Лютеранской книги богослужения», в котором были замечены явные модернистские черты. Роберт Зауэр отмечает: «В этих службах отсутствует, например, ясное библейское учение о первородном грехе и о дарующем силу Слове в Крещении. Представления, характерные для универсализма отчетливо проявляются в молитвах службы погребения. Из примерно 63 гимнов комитет возражал против использования «У креста она стояла», гимн, в котором говорилось как Дева Мария «разделяла страдания Христа - что несовместимо с лютеранским богословием.. комитет подвергал сомнению упоминание в календаре далеко не ортодоксальных мистиков и богословов: Джорджа Фокса.. Сёрена Кьеркегора, Натана Сёдерблома и Альберта Швейцера.. Молитва о пасторах и епископах подразумевала, что женщины могут быть пасторами — мнение, которое явно не рассматривается в качестве библейского. Почти в двадцати псалмах слова «они» и «их» заменили слова «он» и «его». Перевод Пс. 50:6, основополагающего текста для доказательства учения о первородном грехе, явно отошел от понимания греховности природы человека с самого его зачатия. Как уже упоминалось выше, устав Крещения не содержал упоминаний о первородном грехе. В «Кратком уставе исповеди и прощения» слова «Мы подвластны греху» заменили традиционное выражение «По природе мы грешны и нечисты». Вся «Лютеранская книга богослужения» полностью игнорировала артикул второй Апологии Аугсбургского исповедания, в котором говорится о «необходимости признания первородного греха», и артикул первый Формулы согласия»²⁶⁷¹.

Здесь мы наблюдаем очередное «пришествие либерализма»: одно упоминание в календаре Альберта Швейцера чего стоит.. Перед нами – классический набор модернизма в его отступлении от Христа: игнорирование греха и искупления. Только вот зачем же убирать гимн «У креста она стояла»? (видимо, имеется в виду известный католический гимн «Stabat Mater»). Может быть, лютеране против этого гимна, поскольку католики учат «соискупительным» страданиям Богородицы у Креста? Обновление обновлением, но

здесь, по крайней мере, лютеранский синод Миссури в Америке занял консервативную позицию. Но при этом они сами признают, что большинство лютеран сегодня – либералы. В таких условиях говорить о литургическом возрождении несколько фантастично, поскольку такое возрождение будет всегда оставаться уделом героического меньшинства из числа теологов и пасторов и группы энтузиастов из числа паствы. Но это всегда будет наталкиваться на сопротивление или равнодушие большинства. Причины упрекнуть «консерваторов» в отходе от реформационного духа протестантизма постоянно будут в изобилии. Однако даже консерваторы будут обречены разрываться между духом Церкви и духом Лютера. Это – трагедия. В любом случае очевидно, что «соборное» мнение лютеранской церкви, скорее всего, не будет на стороне консерваторов, – оно будет либо нейтральным, либо либеральным, а, значит, – на стороне обновленчества. Уж если этот дух победил в современном католичестве, то в лютеранстве и подавно.

79. Не будем при этом забывать, что литургия неразрывно связана с текстом Писания. Какой перевод Писания находится в литургическом обращении и какой перевод богослужения используется – весьма важно. В связи с этим любопытны рассуждения лютеранского теолога Фреда Прехта из синода Миссури: «в синоде в первой половине XX в. имел место переход от немецкого к английскому языку в коллективном богослужении – этот переход был ускорен Первой Мировой войной. Как тяжело этот переход был воспринят в Новом Ульме, Новой Германии и в Гамбурге, Миннесота! В семьях возникали раздоры, нарушалась старая дружба, люди стали реже посещать службы. Тогда был предпринят переход на английский язык XVI в., на язык Библии короля Иакова, характерный для времен королевы Елизаветы. Теперь, в XX в., произошло новое изменение – не настолько кардинальное и мучительное, как переход от греческого языка к латинскому в период древнего христианства или как переход от немецкого языка к английскому. Но все же это была значительная перемена. Эта перемена, конечно же, особенно заметна в употреблении личных местоимений. В английском языке времен королевы Елизаветы к Богу обращались словами *thee* и *thou*. Со временем сложилось мнение о том, что это почтительные формы обращения, уместные в обращении только к Богу. На самом же деле имело место обратное. В английском языке времен королевы Елизаветы *thee* и *thou* были обычными, неформальными обращениями. В семьях люди обращались друг к другу *thee* и *thou*. Вне семьи и с друзьями обычной формой обращения была *you*. В наши дни слово *you*, которое некогда было формальным обращением, стало обычным и повседневным. В английском языке фактически нет формального обращения. Таким образом, отказ от форм *thee* и *thou* в «Лютеранском богослужении» отнюдь не является продиктованным отсутствием почтения к Богу. Смысл в том, чтобы вернуть первичный, подлинный смысл. Кроме того, употребление современного языка в богослужении может помочь христианам установить более тесную связь между литургией и повседневной жизнью. Любопытно и важно отметить, что когда Мартин Лютер переводил Библию на немецкий, он использовал неформальное обращение *du* в отношении Бога, а не вежливую и почтительную форму *Sie*. В немецкоязычном христианстве примеру Лютера следуют и по настоящее время»²⁶⁷².

Конечно, не стоит впадать в гиперконсерватизм и вообще отрицать необходимость новых переводов Писания, в том числе, на современный язык. Проблема в том, какие цели мы при этом преследуем: современность ради современности, облегчение понимания священного текста прихожанами, или какие-то иные цели? Кроме того, нужно различать переводы для «домашнего пользования» и «богослужебные», – в идеале они, разумеется, должны совпадать. Общеизвестно, что так называемая «Библия короля Иакова» (1611) – это лучший перевод Писания на английский язык, это «шекспировский английский», обладающий особой торжественностью. Если отказываться от этого перевода, то надо спросить себя – во имя чего? Прехт считает, что употребление более современного языка в богослужении позволит установить более тесную связь с повседневной жизнью. Но ведь на это же ссылаются все авторы современных модернистских переводов: нужен, дескать, разговорный язык, а то прихожане (вариант: молодежь) не понимают языка традиционного. Результаты, прямо скажем, не впечатляют. Яркий пример – это английская Good News Bible, а в русском варианте – это перевод Нового Завета, изданный Российским Библейским обществом (автор перевода не указан, но, по-видимому, это – г-жа Кузнецова), в котором в книге Откровения вместо слова «блудница» употреблен термин «шлюха», причем с большой буквы; поэтому в Отк. 17, 1 мы читаем: «Смотри, я покажу тебе, какая кара ждет Великую Шлюху»²⁶⁷³. Допустим, это крайние варианты, и всегда остается возможность нового перевода без таких вульгарных «перлов». Есть же новые консервативные переводы на английский, да и новые русские переводы Писания, сделанные в основном протестантами, все-таки чаще всего не так вульгарны, как цитированный перевод.

Тем не менее, проблема остается: что важнее – связь перевода с небесной жизнью или его связь с жизнью повседневной? Конечно, важно и то, и другое, только вот окружающий мир все более удаляется от

Христа и односторонняя ориентация на него чревата осложнениями. Ясно только, что для любого христианина в первую очередь важна связь Писания с Небом, следовательно, перевод обязан быть ориентирован в эту сторону. При этом никто не спорит, что он должен быть понятен прихожанам: понятен не снисхождением до их уровня, но восхождением к Богу. Мне сложно говорить о ситуации в англоязычном мире, но в мире русского православия, как известно, есть два основных перевода – богослужебный церковнославянский и «домашний», русский синодальный. Некоторая часть прихожан православных храмов полагает, что славянский перевод не очень понятен: в определенной степени это верно, особенно, если он читается как попало и никак не истолковывается священником. Кроме того, если бы эти прихожане сами регулярно читали Библию в славянском переводе, то «непонимания» было бы меньше. Но даже при всем «непонимании» для огромного большинства православных очевидно, что славянский перевод глубок и эстетически прекрасен; да, мы не говорим сейчас на этом языке, но он позволяет почувствовать древнюю мощь христианства, святое единство Церкви на протяжении веков. Никто не говорит, что русский язык плох или хуже какого-то другого языка. Просто.. Хрестоматийный пример: как передать по русски выражение «устах младенца глаголет истина»? Очевидно, - «ртом ребенка говорит истина (правда)». Перевод вроде бы и точный, но в нем есть «нечто». И это «нечто» как-то «не звучит». В этом смысле даже вполне приличные современные переводы нередко превращаются в стирание всех пластов церковной истории, кроме современного. Думаю, это же можно сказать и об английских переводах: хорошо, пусть архаичные сегодня обращения к Богу *thee* и *thou* из Библии короля Иакова 400 лет назад были обычным семейным обращением. Но сегодня это звучит иначе и позволяет соединить 17 век с современностью, ощутить глубину христианской истории. Церкви 2000 лет и нельзя выпрыгнуть из этих одежд для того, чтобы одеться либо в одеяния 21 века, либо в одеяния первого столетия. В этом смысле и переход Лютера от почтительной формы обращения к Богу к «неформальной» вряд ли так уж уместен и, видимо, отражает частичную потерю чувства церковности.

Скажем, для современного русского переход от «звательной» формы обращения к Богу «Господи» к современному «Господин» был бы однозначной «утратой сакрального»; «господин» - это нормальное обращение к президентам, олигархам, иным «уважаемым людям», но так обращаться к Богу.. Естественно, в разных языках ситуация может сильно различаться. Однако всегда есть перевод, освященный церковной традицией и отказ от него или какой-то слишком существенный «пересмотр» обычно отражает секулярные тенденции. Например, от польских католиков можно услышать, что «Библия Тысячелетия», современный перевод, сделанный к 1000-летию Крещения Польши, и сегодня признанный в католичестве официальным, - «не слишком сакрален». Особенно, если сравнивать его со старопольским переводом иезуита Якуба Вуека (1599), бывшего официальным до этого, который может быть поставлен в соответствие с церковнославянским и синодальным переводами. Перевод же Библии Тысячелетия отражает обновленческие тенденции в католичестве после II Ватиканского собора. Отметим, что Польская Православная Церковь до сих пор придерживается перевода Вуека..

Понятно, что ни один перевод не является безупречным: это касается и церковно-славянского, и русского переводов – в них есть «неточности» и «непонятности». Но это не является поводом для коренного пересмотра этих переводов. Если вести речь об их «коррекции», то она должна происходить «церковно», отражать соборный разум, а не «тенденции». В этом смысле всегда возможно «исправленное» издание богослужебных и библейских текстов на славянском или на русском, но лишь в том случае, когда это станет действительно серьезной и сложной церковной проблемой – но и тогда нужно действовать в «духе святых отцов», а не «веяний времени». Могут сказать, что «зацикленность» католической церкви на латинском языке Библии и мессы в итоге породила реформацию, одним из главных требований которой было служение и Писание на родном языке. Это так, но не будем забывать, что Лютер при этом придерживался более взвешенной позиции: «Я никоим образом не хочу позволить латинскому языку совсем исчезнуть из богослужения, ибо моя главная забота — о молодежи. Если бы это было в моих силах и если бы греческий и еврейский языки были знакомы нам, как латынь, и было бы на этих языках столько же прекрасных мелодий и песен, сколько на латыни, мы бы от одного воскресенья к другому проводили мессу, пели и читали на всех четырех языках — на немецком, на латинском, на греческом, на еврейском. Я совершенно не согласен с теми, кто держится за один язык и пренебрегает всеми другими»²⁶⁷⁴.

Православная Церковь вовсе не держится за один язык, допуская богослужения на разных языках в разных странах. Между прочим, финский лютеранский теолог Т. Карйалайнен проводит параллель между свв. Кириллом и Мефодием и.. Лютером в их внимании к национальным языкам: «Когда великие миссионеры востока Кирилл и Мефодий начали свою деятельность в южно-славянских землях, их основным

принципом было использование местного языка. Римско-католическая церковь, которая хотела сохранить латинский язык как святой язык, препятствовала вначале работе братьев, так же как и Мартину Лютеру, когда тот ввел в употребление немецкий язык в церкви Германии»²⁶⁷⁵. Что касается славянского языка в русской церкви, то он значительно ближе к русскому, чем латинский к немецкому. И потом, не будем забывать, что главной причиной реформации было все-таки не употребление латинского языка, а католическое учение о спасении. Нельзя полностью исключать, что в будущем Русская Православная Церковь будет осторожно русифицировать какие-то наиболее непонятные части богослужения или Писания; можно даже представить себе богослужения как на славянском, так и на «воцерковленном русском», - для той же молодежи.

Пока же потребность в этом, видимо, не так очевидна, но если она появится, то, полагаю, будет решаться Церковью с должным разумением. Как замечает по этому поводу лютеранин Карйалайнен: «Использование национального языка всегда было проблематично. Во всех религиях теологический или святой язык, отличающийся от повседневного языка, доносил до людей присутствие потустороннего мира и ощущение святости. Использование бытового языка всегда считалось угрозой, что он придает вере повседневный оттенок и сделает обыденным объект веры. Повседневный язык часто содержит в себе значения, которые либо сужают теологические понятия, либо добавляют в них несуществующий дополнительный смысл»²⁶⁷⁶. Так что «дистанция» между церковно-славянским и русским в этой связи кажется оправданной. К тому же, синодальный перевод нашел «золотую середину» между славянским и «бытовым русским». В конце концов, даже многие российские протестанты могут подтвердить, что русских переводов лучше синодального перевода Библии пока нет. В 90-годы в российскую протестантскую среду пытались активно внедрять новые переводы Писания, сделанные, как правило, в США, однако эти переводы не прижились, - от добра добра не ищут. Таким образом, изменение языка богослужебных и библейских текстов – это такая проблема, где лучше «переборщить» с «традиционностью», чем с «новизной». В любом случае, «дух перемен и обновления» - это не тот дух, на который стоит ориентироваться в этом вопросе.

80. Несмотря на стремление лютеран быть верными «духу реформации», они все же остаются частью своего сознания в средневековой эпохе. Например, хотя Лютер и выступал против католического «магизма таинств», но концепция *ex opere operato* у него все равно просматривается. Вот как он рассуждает в проповеди о крещении 17 декабря 1528 года: «Хорошо запомни, что крещение - это вода со Словом Божиим и т. д. Не вода и моя вера. Моя вера не совершает крещение, а принимает крещение. Верует ли крещеный или нет, крещение зависит не от моей веры, но от Слова Божьего. Если бы сегодня крестился еврей, желая при этом лишь получить денег от крестного, и мы бы, тем не менее, всерьез крестили его, все равно крещение было бы подлинным, ибо оно есть Слово Божье с водой. И хотя бы еврей и не веровал, все равно крещение из-за этого не становится ненастоящим. Так, если я даю таинство причастия человеку, который, например, затаил в себе гнев, он все равно принимает истинное Тело. Поэтому, когда говорят: "Младенцы не веруют, поэтому их не крестят", - это ложь. Вы уже слышали, что они веруют, ибо появляется плод, а именно, дары Святого Духа и т. д. Таинство причастия утверждается не на вере, а на Слове Бога, Который его установил. Так и крещение. Если бы младенцы не веровали, что, впрочем, не правда, крещение все равно нельзя было бы совершать вторично»²⁶⁷⁷.

Ранний Лютер мог говорить о том, что наша личная вера творит таинство, но здесь он, как видим, вроде бы различает действительность и действенность таинств: человек затаил гнев, но все же он принимает Тело Христово. Это, безусловно, можно согласовать с православием, ведь мы же говорим о причастии «во осуждение». Однако пример с евреем вызывает вопросы: если мы знаем, что взрослый человек при крещении не веровал в Христа, да еще у него были корыстные мотивы получения денег, то можно ли говорить, что таинство крещения действительно совершилось? Да, действительность таинства не зависит от нашей личной веры, - оно совершается объективно по вере Церкви; однако его действенность зависит от нас. В данном случае Бог не может действовать насильственно, очищая от грехов человека, который этого не желает и не неправильно верит в Него. Быть может, Лютер имеет в виду, что хотя благодать в этом крещении изливается, но человек в действительности не становится крещеным христианином? Но такому пониманию мешают уверения Лютера в том, что крещение еврея все равно является «подлинным», а также дальнейшее замечание о том, что даже если бы младенцы не веровали, то крещение все равно нельзя было бы совершать вторично. И дело здесь не в том, веруют младенцы, или нет, - проблема в другом: не всякое крещение можно считать подлинным. Точка зрения Лютера в данной проповеди, на наш взгляд, отражает до конца не отвергнутое им католическое «*ex opere*», когда таинство может быть действенным независимо от нашей веры.

Как ни странно и парадоксально это прозвучит, но католическое влияние можно обнаружить и в подчеркивании Лютером личной веры – как раз в противовес учению «*ex opere*». Например, в «Проповеди о созерцании святых Страстей Христовых» реформатор говорит: «На основании изречений некоторых учителей нам внушают, что месса *opere operati*, *non opere operantis*, угодна [Богу] сама по себе и без наших заслуг и достоинства. Этого, мол, достаточно. Но ведь месса установлена не в силу своей собственной достоинства, а ради того, чтобы делать достойными нас»²⁶⁷⁸. Конечно, перед нами еще «католический Лютер» образца 1519г., а не «револютер» более позднего периода: в этой проповеди, например, он еще верит в чистилище и в то, что месса делает нас более достойными, что плохо совместимо с оправданием по вере. Однако эта проповедь несомненно относится к реформаторскому периоду его жизни, ведь и позднее он, как и все протестанты будет критиковать католическую мессу за ее «магизм» и «механистичность». Суть проблемы в том, что против католического *ex opere operato* Лютер здесь и впоследствии возражает тоже на католический лад: как это месса совершается сама по себе без наших заслуг – без нашей веры? Т.е. наше спасение не может совершаться без нас. А как же, спросит критик, учение о спасении по вере у самих протестантов? Разумеется, протестанты станут возражать, что вера не является нашей заслугой в спасении, что Бог образует ее в нас при полной нашей пассивности и т.д.

Но ведь это и есть то самое *ex opere operato*, приобретающее у протестантов юридический, всеобщий, окончательный и мгновенный характер – спасение Божие действенно помимо наших заслуг и «достоинства». Зачем же тогда возражать против католического учения об автоматической действенности таинств? А вот зачем: Лютер критикует это учение как «последовательный католик»: если спасение так автоматически, то не проще ли вместо многообразия таинств ввести одно таинство оправдания сразу для всех? Он поступает здесь точно так же, как и в случае с «заслугами»: вместо «заслуг» святых все сводит к «заслуге» Христа, и вместо множества индульгенций, выдаваемых папой – одну, полную индульгенцию, выдаваемую каждому по вере Самим Христом. Ситуация, однако, упрощается не совсем: ведь Лютер сохранил некоторые из таинств и во многом оставил их католическое понимание, – зачем же они, да еще без *ex opere*, коль скоро все поглощено оправданием, не предполагающим никакого свободного участия? Зачем защищать не нужную для спасения свободу в ненужных для спасения таинствах? На этот вопрос Лютер так и не ответил убедительно. Можно сказать лишь одно: противоречия Лютера – это противоречия между протестантской доктриной и инстинктивным убеждением, что без свободы, без личного участия, спасения не бывает. Прогнав католичество через «дверь» (нет «заслуг» в спасении, оно совершается помимо нас), Лютер вернул его через «окно»: таинства действуют не автоматически, но согласно нашему личному участию. Однако и в своей сакраментальной доктрине реформатор все еще недалек от породившей его римской церкви.

Поэтому и лютеранские службы, как мы не раз подчеркивали, все равно остаются связанными с «магизмом». Не стоит удивляться, если читаешь в современном лютеранском руководстве по литургии: «Процессия.. является одним из наглядных способов, которым приход выражает свою веру и бытие. Несомый в процессии крест символизирует Христа, Который идет первым. Свечи символизируют свет, который пришел во Христе в мир (свечи ставят на алтарь в подсвечники, откуда они и берутся для процессии). Затем следуют ученики, т.е. последователи Христа. Если на амвоне поет хор, то он символизирует достигших цели пилигримов. Можно спросить, есть ли причина устраивать такие процессии? Таким же образом можно задать и обратный вопрос: нужно ли Богу сначала поразить нас смертью, прежде чем мы образуем процессию или похоронное шествие? Разве наша вера не дает нам достаточно радости и причин идти за Христом как Его последователи, как паломники!»²⁶⁷⁹. Речь идет об обычном крестном ходе, но протестантскому миру это уже непонятно, поскольку его «антиобрядность» делает непонятными такие процессии, – вас всегда могут спросить: вы, что, господа, в католиков решили поиграть?! Автор данного руководства, как видно, считает нужным оправдываться: мы идем в радости за Христом как паломники и нам нет причин ждать похорон.. А ведь верно: те, кто отрицает обрядность и торжественную христианскую эстетику, на практике воспринимают скучную и какую-то похоронную. Зайдите в среднестатистический баптистский, адвентистский или пятидесятнический приход – разве это не напоминает ритуальный зал прощания на кладбище?

Лютеранин же все-таки готов признать, что «одеяние на богослужении не является личным делом, а имеет общественное значение. Оно является частью церковного благовестия. Точно так же, как церковная архитектура, изобразительное искусство и музыка несет весть Церкви, также ее несет и искусство изготовления церковных облачений. Человек воспринимает благовест глазами, слухом, осязанием и движением. Из психологии мы знаем, что человек воспринимает 9/10 всей информации посредством зрения.. Рабочая группа провела обстоятельное обсуждение по поводу того, следует ли дьякону или пастору носить на груди крест или нет. В результате обсуждения.. вынесла рекомендацию о том, что дьяконы и пасторы

Церкви Ингрии носят поверх рубашки наперсный крест, а во время богослужения поверх альбы. Свою точку зрения Рабочая группа обосновывает тем, что подобная практика соответствует исторической традиции Церкви Ингрии. В русском обществе, пронизанном влиянием Православной Церкви, священника узнают по наперсному кресту»²⁶⁸⁰. Ясно, что тут лютеране остаются связанными с Церковью, несмотря на все искажения. Связь эта прослеживается во многих вещах, и, конечно, не хватит места рассказать обо всем.

Но вот еще один пример: «Венок Адвента - это венок с четырьмя маленькими свечами (три красных и одна розовая) и одной большой белой. Первая свеча Адвента называется Свечой Пророчества. Она символизирует ветхозаветные пророчества пришествия Спасителя. Мы празднуем исполнение этих пророчеств - пришествие Спасителя на землю Младенцем, Его пришествие в наши сердца через веру в Слово Божье, и Его последнее пришествие во славе, чтобы судить всех людей. Вторая свеча Адвента называется Вифлеемской Свечой. Она представляет пришествие на землю Иисуса, Сына Божьего, рожденного от Девы Марии. Это символ приготовления к встрече Младенца Христа. Третья свеча Адвента называется Свечой Пастухов. Она означает пришествие Спасителя в сердца через веру в Его Святой Слово. Как пастухи увидели Спасителя собственными глазами и уверовали, так и мы видим Его глазами веры. Она также символизирует то, как мы делимся своей верой в Христа, подобно пастухам, рассказывавшим о Христе всем встречным. Четвертая свеча Адвента - это Ангельская Свеча. Она означает последнее пришествие Спасителя во славе со всеми Ангелами, чтобы взять всех истинно верующих с собой на небеса. Большая белая свеча - это Свеча Христа, он обозначает исполнение ветхозаветных пророчеств о рождении (рождении) Иисуса Христа, Спасителя, Света Миру»²⁶⁸¹.

Благословенные свечи Рождества взяты, конечно, из практики католической церкви. И как бы хотелось, чтобы эти свечи действительно привели лютеран ко встрече с Христом. Как были бы рады сердца православных, если бы эти свечи действительно символизировали не только Рождение Иисуса в лютеранских душах, но и Его Воскресение в них! Если вторая свеча означает рождение Богомладенца от Девы Марии, то как было бы сладостно знать, что лютеране преодолели пропасть реформации и молятся Пресвятой Деве! Если четвертая свеча означает ангелов, то почему бы лютеранам не воззвать к своим ангелам-хранителям? Ведь Лютер признавал: «если бы милосердный Бог наш не защищал нас ангелами Своими и мы могли бы видеть [все] ухищрения, посягательства и обманы дьявола, мы бы умерли от одного лишь вида их, столько картаунов (осадная пушка – К.М.) и мушкетов он на нас навел!»²⁶⁸². Быть может, беды лютеранства именно от того, что еще в 16 веке оно отказалось от молитв ангелам, святым и Богородице, которых Сам Бог избрал помогать нам в нашем спасении? Горят лютеранские свечи, и их неяркое пламя так и колеблется между ночью реформации и Светом Церкви, Светом Христа..

Надо сказать, что лютеране понимают значение литургических цветов: «В 1570г. в исправленном служебнике папы Пия V была установлена всеобщая или «римская» последовательность цветов. Цветом Рождества и Пасхи, самых важных церковных праздников, стал белый; Адвента и Великого Поста - фиолетовый; Пепельной среды и Страстной пятницы - черный; Дня Пятидесятницы и дней мучеников – красный. Цветом остальных праздников стал зеленый. Лютеранская Церковь, придерживающаяся западных традиций, обычно использует данную последовательность цветов в своей литургической практике, однако вовсе не обязательно придерживаться этой последовательности, т.к. использование цвета - адиафора, однозначной трактовки которой нет в Библии»²⁶⁸³. Начал за здравие, кончил за упокой. Так вся эстетика литургии окажется под угрозой отмены. И не случайно, что в «протестантский период» лютеранской церкви (18в.), когда в ней преобладало кальвинистское отношение к литургии, одежды священства, являющиеся упрощенным вариантом католических, были заменены на черную женеvскую мантию, которую носили реформатские пасторы - одежду профессоров и судей. Это, с одной стороны, ярко характеризует похоронную эстетику радикального протестантизма – черная удушающая мантия как символ безблагодатности; а, с другой, отражает победу секулярных тенденций в последовательной реформации - отныне преобладает не священство с его «небесными» одеяниями, но профессора теологии и судьи - люди вполне рациональные, безо всякой мистики. А разве сам Кальвин не был таким?

Замечательно, когда лютеране осознают, что «Христианские праздники являются в этом отношении одним из тех мостов, при помощи которых преодолевается и время и пространство. Через них мы делаемся соучастниками прошлого и вступаем в мистическое наследие будущего. События священной истории не только проходят перед нашим взором, они актуализируются для нас, делаясь частью нашей жизни. Мы не только верим в Единую Вселенскую Церковь, но и постоянно, реально, ежечасно пребываем в ней. Через веру мы начинаем жить ее жизнью. Неслучайно для церковного сознания свойственно говорить о Церкви

как о верующих, часть которых уже торжествует с Богом на небесах, а часть еще пребывает в борьбе на земле. И это хорошее сопоставление.. Церковь, торжествующая в вечности, неотделима от нас, чье служение еще не завершено .. Ранняя Церковь рассматривала как праздник совершение Св.Причастия. Каждое богослужение воспринималось как "пребывание в празднике", и чаша, являясь символом единства общины, была одновременно и символом более глубокого единства неба и земли достигаемого через торжество воли Божией. И если сейчас такое понимание отчасти утрачено, то это является недостаточностью нашей современной церковности»²⁶⁸⁴. «Твоими бы устами, - да мед пить».. Да, торжествующая Церковь преодолевает время и пространство, объединяя святых на небесах и верующих на земле. Однако лютеране отказались от молитвенной связи со святыми на небесах, а потому общение неба и земли было разрушено, и сегодня, как мы читаем, понимание Причастия как пребывания на празднике общения с Богом «отчасти утрачено».. Утрачено именно потому, что 500 лет назад одним монахом из Виттенберга было прервано живое преемство с Единой Вселенской Церковью. И теперь следование духу Лютера вряд ли поможет обрести это долгожданное единство с Истинным Телом Христовым.

81. В процессе критики лютеранства, да и вообще какой-то иной точки зрения, всегда бывает полезно, даже настоятельно необходимо «на себя оборотиться». Во славу ли Христа эта критика? Попадает ли она в цель, а целью, несомненно, является спасение душ, находящихся вне Православной Церкви? Вот В.В. Розанов в своей статье об известном русском богослове и философе Хомякове касается его полемики с западными исповеданиями. И что же? Розанов, до этого хваливший Хомякова за «русское чувство Бога», вдруг пишет: «лично и по характеру Хомяков не стоял так высоко, как стояли высоко его идеи.. Бог вещь, как у него умещалась эта великая идея христианства, как вечного и непреодолимого мира души, мира сердца, братства народов.. с умственной назойливостью, ворчливостью, невысоким самолюбием, с полемическим духом и жаждою не только переспорить другого, но и отличиться в споре. Литературно он был очень неприятен и вовсе не красив. По идеям – Марк Аврелий, а по форме и по выражению идей – точно сотрудник из «Figaro». Он должен был бы великим чувством охватить и лютеранство, постигнув все великое в нем, постигнув несравненные исторические заслуги «фримского вероисповедания», и героизм, мужество и честность Лютера и лютеран.. И, с другой стороны, обязан был признать великие недочеты, особенно практические, какие есть «на Востоке». Но.. его.. полемические брошюры.. остроумны.. полны блеска, кажется, что он неумолимо прав, и оба западные исповедания «раскрошены в куски».. Но, очнувшись от гипноза остроумия, мы замечаем.. что он против католиков копирует ученого немца, а против немцев употребляет все изгибы иезуитской диалектики: «православия» же в нем самом не осталось и следа. С ним.. случилось то же, что с Достоевским, который начинал с благословений и кончал всегда проклятиями, в «введении» приглашал всех соединиться в его объятиях, а в «послесловии» всех прогонял в шею.. Тут у обоих их был какой-то изъян: собственная, великая идея Хомякова требовала исключения всякой полемики «против западных исповеданий» и.. требовала в теории того же, что Иоанн Кронштадтский делал на практике: «Благословлять я умею, и хотел бы всех благословлять, а проклинать – язык мой коснеет, и я точно умираю»»²⁶⁸⁵.

Можно, конечно, спорить с Розановым: идеалы любви и братства, исповедуемые Хомяковым, вовсе не исключают полемики с «западными». Но вот какова эта полемика.. Здесь нужно вести речь далеко не об одном Хомякове.. Межконфессиональная (или межрелигиозная) полемика – это, конечно, слишком большая и отдельная тема; пока же можно сказать лишь самое главное. Грехи Хомякова, как их здесь описывает Розанов, присущи не только ему лично, но и многим конфессиональным полемистам любых исповеданий. Правда, можно сказать, что по сравнению с полемическим стилем Лютера Хомяков является почти что образцом терпимости. Да, полемика эпохи реформации часто не особенно стеснялась в выражениях, - как с католической, так и с протестантской стороны. Но при этом нельзя сказать, что православная полемика с иноверцами всегда блистала святостью. Более того, даже полемика православных с православными могла быть далекой от духа любви: вспомним хотя бы как протопоп Аввакум обличал реформы патриарха Никона.. Дело здесь не в политкорректности, которая не имеет никакого отношения к любви: Сам Христос не был политкорректен, когда говорил о «порождениях ехидных», но Он есть Любовь. Однако же, когда полемизируют грешные люди, любовь бывает трудно разглядеть даже в мощнейший микроскоп. Да, православие – полнота вселенской истины, а в католичестве и протестантизме есть еретические заблуждения; да только в полемике чаще всего участвуют отнюдь не православные святые.. В самом деле, много ли русских православных святых активно участвовали в межконфессиональной полемике? Найдём ли мы у св. Сергия Радонежского или св. Серафима Саровского «толстые» трактаты, направленные против католического, либо протестантского (в случае св. Серафима, т.к. св. Сергей жил до реформации) учения? Тем не менее, они,

как и упоминаемый Розановым св. Иоанн Кронштадтский, обращали к Богу бесчисленное количество душ. Обращали именно потому, что христианская любовь у них была, а нехристианского «полюмического духа» не было. Все знают, как отцы предупреждали против «любви к спорам». Но когда речь заходит о полемике с еретиками, эту любовь так трудно пресечь в отличие от подлинной любви..

В этом смысле не нужно спешить бросать камень в Хомякова. В чем цель межконфессиональной полемики? Доказать, что одна вера истиннее другой веры, чтобы твои оппоненты пришли в Церковь. И тут возникает великий соблазн, тут пробуждаются демоны: доказывая, что одна вера лучше другой, человек соблазняется идеей доказать, что одни люди (православные) лучше других (инославных). Нет, не обязательно иметь в виду себя, - я-то сам, конечно, безнадежный грешник, но вот «наши» все равно лучше «ваших». Это касается христиан всех исповеданий: помнится, одна баптистка доказывала мне – наши бабушки более образованны, чем ваши бабушки. Американские протестанты и их ученики в межконфессиональной полемике особенно подчеркивают свое превосходство над оппонентами. Православные, впрочем, тоже не эталон.. Но, допустим, полемист избежит описываемого соблазна и признает, - у вас, у «западных», хорошо это и это, а у нас, у «азиатов», плохо то и то. Тем не менее, все равно относительно оппонентов будет больше говориться о «черном», а про «свое» желательно говорить «белое» и «пушистое». Это почти неизбежно хотя бы в силу того, что ты ведь критикуешь еретическое исповедание, а, значит, необходимо сравнивать православную истину с неправославными заблуждениями. Правильно? Правильно. Хомяков так и делал, но при этом возникло то, что справедливо критиковал Розанов.

И дело здесь не в личных недостатках или грехах Хомякова: безгрешных полемистов не бывает. Никто не сомневается, что Хомяков был способен на христианскую любовь. Однако это был «мирный Хомяков». А вот «полюмический Хомяков» демонстрировал ее далеко не всегда. Это легко себе представить: вот ты читаешь какое-нибудь протестантские книги с критикой православия; нередко удивляет малограмотность и неуместный тон этой критики; и тут душа начинает гореть в огне, - ах, вы, антихристы и сатаноиды, я вам сейчас покажу, - три шкуры сдеру! Думаю, многие полемисты чувствовали что-то подобное. А уж когда общаешься с зомбированными представителями тоталитарных сект, такие ощущения возникают еще быстрее.. И начинается полемика до «последнего патрона» по принципу: пулемет застрочил с еще большей силой.. Разумеется, мы все знаем: любовь к людям не предполагает такой же любви к их взглядам; многие могут вспомнить афоризм св. Иоанна Златоуста – люби грешника и ненавидь грех. Однако отделить еретика от ереси таким образом, чтобы его – любить, а ересь критиковать, но с любовью к несчастному инославному, - это удастся не слишком часто.. В предисловии к этой книге я написал, что она – для православных, которые ведут полемику с протестантами, но это – не «протестантам о православии». Тем самым я не только не считаю приведенную здесь полемику образцом, но и уверен, что часть протестантов она оттолкнет – кого-то своей нетерпимостью, а кого-то – неадекватностью аргументации. Максимум, что можно извлечь из данного издания – это определенный фактический материал и набор аргументов, которые отнюдь не являются моими собственными.

Здесь нужно особенно помнить о своих личных грехах и просить прощения у инославных братьев.. Как же быть? Не полемизировать? Часто и это полезно – для смирения. Но в любом случае нельзя забывать о покаянии и о том, что всяк человек есть ложь. Вот ты критикуешь Лютера как ужасного еретика, как чудовище, которое нанесло непоправимый удар по мировому христианству; а сам-то чем лучше? он расколол христианство, а ты отличаешься от него лишь тем, что в силу своей лени и отсутствия особенных талантов наносишь удары по Церкви незаметно, без видимого разрыва.. Критикуешь отсутствие смирения у протестантов, а сам-то не стремишься к тщеславию и гордыне, если не сказать хуже: я, дескать, умнее вас и пребываю в истине, - не то, что, вы, погрязшие в болоте лжеверия? Обличаешь протестантское оправдание по вере, утверждая, что в православии спасение обретается без «зарабатывания», бескорыстно, с любовью; а ты уверен, что все постоянные прихожане православных храмов никогда не считают свои регулярные посещения служб, исповеди, причастия чем-то очень «хорошим» и «достойным» спасения? Мы выставляем напоказ грехи других, а о своих грехах упоминаем «через запятую», и люди, читая о таком «триумфе» православных, не верят, поскольку видят, - православные-то почище других грешники будут.

Вот Розанов отмечает, что против католиков Хомяков в своей полемике напоминает протестанта, а против протестантов – католика; православия же как будто и не видно. Но ведь это вполне объяснимо. После падения Византии святоотеческий дух тускнеет, и блестящий византийский интеллектуализм уходит в сторону. Поэтому в межконфессиональной полемике 16-19вв. и русские, и греки часто используют набор католических и протестантских аргументов против соответствующих оппонентов. У нас это повелось еще со времен полемики между православными и католиками в связи с заключением Брестской унии. В Речи

Посполитой в тот период было уже немало протестантов, и православные, находясь под ощутимым католическим влиянием (некоторые из них и образование получили в соответствующих «заведениях»), естественно, пользовались «римскими аргументами» не только в полемических целях, но и при изложении собственно православного учения – от Петра Могилы до Стефана Яворского. С другой стороны, в полемике против католиков использование протестантских аргументов тоже не было редкостью*. Самый известный пример – когда польский кальвинист Мартин Бронеvский по заказу православного князя Константина Острожского(!), возглавлявшего борьбу православных против Брестской унии, написал под псевдонимом Христофор Филалет книгу «Апокрисис» с критикой книги польского иезуита П. Скарги, унию защищавшую²⁶⁸⁶. При этом автор данного сочинения не слишком-то и скрывал свои протестантские взгляды, – важно было, что критикуется католичество, а во имя чего – всем было ясно и так. Тем не менее, в самой книге Бронеvский отрицал пресуществление (правда, в русском переводе это было опущено), полагал, что епископы лишь благодаря обычаю выделились из среды пресвитеров, отводил мирянам исключительную роль в жизни Церкви. По-видимому, в книге есть прямые цитаты из «Наставлений» Жана Кальвина. Вот такая своеобразная защита православия.. Свою роль в критике Брестской унии книга, однако, сыграла и князь Острожский наградил Бронеvского именем на Киевщине..

82. Ситуация, мягко говоря, странная. Впрочем, в ту пору было много странного: например, патриарх Кирилл Лукарис в своем богословии был близок к кальвинизму. Его, разумеется, осуждали соборы, но при этом нередко прибегали к языку католического богословия в этих осуждениях. Т.е. задолго до Хомякова православие, отвечая на вызовы западного христианства, часто прибегало к концептуальным схемам этого самого западного христианства. Понятно, что если патристическое мышление было утрачено, а непосредственно обратиться к отцам для опровержения западных ересей было не всегда возможным, поскольку они детально не обсуждали богословские проблемы, свойственные, например, спорам эпохи реформации, то поневоле приходилось черпать аргументы из другого «колодца». Заимствование католических аргументов против богословия реформации было очевидным, поскольку римская церковь напрямую столкнулась с ересью в собственных рядах и должна была как-то ее изживать. Для этого был созван Тридентский собор, и плодами решений этого собора, осудивших протестантизм, католики пользовались не один век. В православии Тридентского собора не было, поскольку протестантизм был «чужой ересью», поэтому надо было изобретать либо новые аргументы, либо прибегать к католическим. Часто бывало как раз последнее..

Предполагается, что православие сохранялось в «духе» и «сердце», но по «букве» это было не очень видно.. Заметим также, что в православном богословии ни тогда, ни сейчас, не было какой-то всеобъемлющей догматики, как у католиков, лютеран и кальвинистов; в связи с этим ответы западным исповеданиям всегда были «по поводу», отрывочными, не выстраивая полномасштабной целостной картины православного богословия. Что касается Хомякова, то насчет его критики инославия, кроме мнения Розанова, есть и другие, прямо противоположные: «Хомяков был первым русским богословом, отказавшимся использовать против католицизма доводы протестантов, и, наоборот, против протестантов – доводы католические»²⁶⁸⁷. Здесь имеется в виду, что Хомяков, например, рассматривал протестантизм как продолжение католического рационализма и т.д. Тем самым, однако, мы не собираемся отрицать критику Розанова: просто в богословском наследии Хомякова можно найти различные подходы..

Между тем, Розанов в своей критике сравнительного богословия Хомякова рассуждает так: «После великих личных страданий, великих колебаний и сомнений веры.. простой августинский монах навалился всем грузным телом.. на эту паутину: и изорвал ее всю собою, разломил, можно сказать, всю Европу.. Во всяком случае, если тут и были ошибки (а они, несомненно, были, и очень большие), как, однако, не понять – и именно любовью не понять – великое, до известной степени единственное в истории лицо, стоящее в центре этого невыразимого волнения европейской цивилизации? Хомяков подходит к нему (именно к лицу Лютера) с какими-то вопросами киевского семинара, с какой-то схоластической тетрадкой вопросов и ответов, спрашивает его по вопросам и, не слыша от него ответов, значащихся в киевской тетрадке, творит

* Даже более того: сама полемика между православными могла представлять собой по сути полемику между католическим и протестантским богословием., как это мы видим на примере Стефана Яворского и Феофана Прокоповича в 18 веке. Первый склонялся к посттридентской схоластике, а второй – к схоластике лютеранской. Об их богословских системах русский философ Самарин справедливо заключил: «Одна из них заимствована у католиков, другая у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию Реформации, вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит и ту, и другую, признавая в них эту отрицательную силу. С двух противоположных сторон они оберегают ее пределы. Но ни той, ни другой, Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой, не осудила, следовательно, общее понятие, лежащее обеим в основании – понятие о церковной системе – Церковь исключила из своей сферы, признав себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная Церковь не имеет системы и не должна иметь ее» (Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Сочинения. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. – С.149.). Последнее не значит, что православные вообще не должны иметь систематического богословия, поскольку такой взгляд как раз и породил многочисленные заимствования из «западных»: из-за отсутствия своего брали «чужое», что только повредило православию и дало повод говорить о «западном пленении»; но православное богословие должно быть по духу мистичным и апофатичным, превосходя схоластику не «интеллектом», но «духом» – вместо западных систем и «соборов разума» православие предлагает молитвенное творчество подвижника, возлюбившего Христа больше всего на свете.

над ним суд до того неуклюжий и не в соответствии с событием и лицом, что читателя по коже дерет .. Видите ли, все они, и лютеране и католики, «не имели законного предания», которое сохранилось только в Киеве: лютеране вовсе отвергли киевское предание, по той простительной причине, что не знали его, а католики – по той, что «откололись» от Киева, стали раскольниками. «Предания».. все искали, особенно, Лютер: о filioque (о нем одном и помнит Хомяков) они просто забыли, не постигая, какой.. душеполезный и душегубительный смысл соединяется с этим. Их интересовали более жизненные учения: о праве или бесправии личности судить по вопросам веры; о том, своим ли подвигом или заслугами Церкви спасается человек; об авторитете иерархическом (папском), да и о тысяче вопросов, которые возникли, но которые проспали в Киеве. «Как они смели на Западе думать, страдать и мыслить, когда мы на Востоке дремали и, в частности, я видел золотые сны о славе моего Киева»: вот удивительно местный, придиричивый, эгоистический и высокомерный вопрос, сквозь призму которого проходит вся богословская критика Хомякова .. Лютер уничтожил фетишизм предания.. фетиш, перед которым не слабые только дети.. а все были слабы, и Абельяр и Галилей. А это - разница: неужели Хомяков ее не видел?! Религия - очеловечилась. Человек скромно признал свою скромную земную ограниченность, - которую вовсе забыл Рим.. в этом-то и заключался главный порок средневековой.. цивилизации! .. не посмотрев сердцем и любовью, Хомяков не понял великой драмы протестантизма .. в личную сердечную драму Лютера не заглянул глубоко (с любовью) и не постиг ее земной великой правды»²⁶⁸⁸.

Суров Василий Васильевич, очень суров.. И, заметим, не всегда справедлив: православный Восток (вариант: православная Русь) в описываемый период переживал, наверно, не лучшие времена (османское владычество и т.д.), его «творческие успехи» (в том числе, в области богословия) были невелики, но ведь христианский Восток всегда отличался созерцательностью и «потаенностью» в отличие от гиперактивного Запада.. По поводу последнего Шпенглер в свое время писал: «Западноевропейский человек.. находится.. под влиянием чудовищного оптического обмана. Все требуют чего-то от других. Слова «ты должен» произносятся с полным убеждением, что здесь действительно можно и должно что-то изменить, оформить и привести в порядок.. Здесь повелевают и требуют повиновения.. В этическом начале Запада все сводится к направлению, притязанию на власть, намеренному воздействию на расстоянии. В этом пункте полностью сходятся Лютер и Ницше, папы и дарвинисты, социалисты и иезуиты»²⁶⁸⁹. Пока папа и Лютер спорят о власти, Восток смотрит на небо: как им понять друг друга? Социально активному католическому монашеству православные монахи должны казаться какими-то «медлительными»..

Во многом Розанов, конечно, прав, и про «схоластические тетрадки» Хомякова он хорошо заметил, но ведь это стандартный прием критики: определенная схема, по которой анализируется чужое мировоззрение. Или еще: цитата – комментарий, новая цитата – новый комментарий, или сопоставление цитат. Естественно, такой способ критики будет отдавать примитивной «схоластичностью», а, учитывая, что православие никогда не знало «высокой схоластики» (только «высокую патристику»), эта критика всегда будет пахнуть определенной «провинциальностью». Розанов не раз будет подчеркивать, что сопоставление православных «формул» с инославными «формулами» не дает полностью проникнуть в «дух» западных исповеданий: в другом месте, говоря о католической «влюбленности в Христа», он заметил, что об этой вот «несовместимости» с православием и нужно рассуждать, а то все - filioque и «как печь просфоры».. Такой же подход необходимо применять и к протестантам: сравнение «формул» покажет, что 90% их у нас сходны, и чего, казалось бы, огород городить, - нужно сравнивать «сердце» с «сердцем».

Никто не говорит, что надо забыть о filioque и других богословских темах. Но иногда они мешают почувствовать дух, «казный вкус», тем более, что сегодня тема filioque уже не так актуальна, как во времена Хомякова, а для протестантов она уж совершенно точно не является главной. С сожалением нужно констатировать, что православной критике христианского Запада часто недостает детального знакомства и с «духом», и с «буквой». Скажем, в эпоху реформации католики и протестанты обменивались скрупулезнейшим разбором доктрин друг друга: лютеранин Мартин Хемниц пишет 4-х томное исследование Тридентского собора, кардинал Белларmino отвечает протестантам в своих подробнейших «Рассуждениях» (3т.), Иоганн Герхард отвечает ему «по пунктам» в своей догматике и других сочинениях; да и в 20 веке католический богослов-византинист Мартен Жюжи издает 5-томную монографию «Догматическое богословие восточных христиан», а Мигель Арранц публикует 5 томов, заключающих сравнение западной и восточной литургии.

Православие мало что может поставить рядом с этим: у нас и один большой том по сравнительному богословию – редкость. Что поделать, - у нас были неблагоприятные внешние «обстоятельства», да и дух у нас другой, с которым многотомные «высоколобые» догматики как-то плохо уживаются.. Понятное дело –

мы пережили иную историю, чем Запад: у нас основная полемика оттремела в эпоху Вселенских соборов, а у них она продолжилась, поэтому запас аргументации существенно различается. И нам, и им, очень сложно друг друга «прочувствовать»: Розанов жалуется, что Хомяков не постиг в любви драмы лютеранства и лично Лютера, но ведь ровно это же можно сказать и о западной критике православия. К тому же, критика почти всегда рациональна, и поэтому в ней как-то не до любви: вот если бы Розанов написал «Сравнительное богословие» в своем стиле! Но, увы.. А так - остается интеллектуализм; но поскольку в православии никогда не было интеллектуалов вроде Фомы Аквинского, то как его критиковать? В стиле «Фома, ты не прав» и, вообще, ты - схоласт и католик? Вот это уж действительно «киевские семинары», и хорошо еще, если киевские.. Чтобы «разобрать» его теологию изнутри, нужно быть конгениальным ему автором, нужно попробовать быть плоть от плоти этого мышления и, оставаясь при этом православным по духу, пройти его путь, показывая, в чем он ошибался, и как можно избежать его заблуждений. Но предложить православную альтернативу схоластике с помощью, допустим, «неопатристического синтеза» - задача трудновыполнимая. Вот если бы св. Григорий Палама оставил нам детальную критику «Суммы теологии».. Пережить внутри себя духовную драму Запада - в состоянии ли мы сегодня? Как донести до протестантов и католиков православную весть: сначала на их языке, а потом перейти на наш? Они выставляют напоказ книжные полки своих догматик, а православие скорее в сердце, чем на уме: в России нужно жить долго; познание православия по книгам - вещь сомнительная..

Скажем, вы пишете критический труд о протестантизме. Часто это будет означать сопоставление одних книг с другими. Есть, конечно, личный опыт, но ведь вы – не святой подвижник, следовательно, если ссылаться на опыт, то лучше всего – на чужой, т.е. тоже на книги (частые ссылки на свой опыт отдают «нескромностью»). Допустим, что в своей критике вы демонстрируете чудеса терпимости (что бывает редко). Но поскольку это все-таки критика, то представители критикуемых исповеданий, по неумолимому закону психологии, склонны отвечать на ваши цитаты и аргументы своими цитатами и аргументами. Они ведь «задеты за живое», и поэтому.. В этом всегда будет заключаться главная проблема «рациональной критики»: у людей разный христианский опыт, и они, исходя из своего опыта, из своего чувства причастности к Истине, всегда настроены отвергать критику своей веры, которая кажется им «критикой Бога». Что же делать с критикой? Митрополит Антоний Сурожский говорил, что надо быть «выше» критикуемых взглядов, чтобы человеку иной веры захотелось преодолеть себя и приобщиться к Истине Церкви. Постоянные же заявления, что критикуемая вера – ложь, способны добиться обратного эффекта: человек если и не будет оскорблен, то уж точно подыщет аргументы против критики - принцип «сам дурак» очень действенен во все времена.. В этом смысле «протестантам о православии» надо говорить таким образом, чтобы они чувствовали не постоянно порицаемую ложь реформации, но абсолютную правду православия, которая выше относительных правд протестантизма.

А тогда уже люди могут отказаться и от лжи реформации. Говорить об этом легко, но вот воплощать.. Что более всего убеждает людей в религиозной истине? Думаю, любой христианин понимает, что это не интеллектуальные тезисы, но проявления Божьей благодати. Наш Спаситель убеждал в Своей божественности не простыми ссылками на пророчества Ветхого Завета и теологическими дискуссиями с фарисеями и книжниками, т.е. не набором цитат и формул, но тем, что Он исцелял больных, насыщал голодных и воскрешал мертвых, - будучи «кроток и смирен сердцем» (Мф. 11, 29) освобождал всех от греха. Мы больных не исцеляем, мертвых не воскрешаем, голодных тоже насыщаем вряд ли, да и со смирением у нас «не очень».. Кого тогда убедит наша «критика»? Нет, здесь уже говорилось о том, что не нужно спешить отказываться от межконфессиональной полемики и от критики инославных исповеданий: разумеется, нужно уметь раскрывать заблуждения западных церквей, показывая при этом правильность православной жизни, любовь православного сердца, а не истинность одних только догматических определений. Но чтобы не стать «православным фарисеем» с «истинной формулой» в голове и с холодом в сердце, нужно в первую очередь помнить молитву мытаря: «Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18, 13).

83. Да, православие – не религия формул. И тут возникают проблемы с критикой. Критика протестантского оправдания по вере еще ведь не есть защита православного учения; да и критика католических «заслуг» тоже не обязательно православна; папство православные и протестанты критикуют по-разному. Часто говорят, что православие апофатично, - это весьма чувствуется в нашей критике западных исповеданий: нам проще сказать, какие мнения мы не приемлем, чем однозначно, с помощью четкой формулы выразить то, что мы принимаем. Например, мы отрицаем «юридические» теории спасения, но какая теория

может считаться однозначно православной?*

Это же можно сказать и о присутствии Тела Христова в причастии: мы не принимаем лютеранской доктрины и до конца не разделяем католического «пресуществления», но что вместо этого? Можно перечислить мнения отцов, можно перечислить мнения, с которыми они были не согласны, - это все замечательно. Но вам тут же скажут: а где соборная позиция вашей Церкви по этим вопросам, такая, которая принималась бы всей полнотой Церкви? И здесь мы заявим о духе «христианской свободы», о том, что православие ограничивается минимумом обязывающих формул и т.д. Западные христиане, возможно, будут разочарованы, поскольку они привыкли к догматике «по пунктам», где все разложено по полочкам. Как тут почувствовать (да еще с любовью) лютеранство и Лютера..

Да, своя правда была и у Лютера: он действительно отверг обожествление человеческого в лице папы и его решений; в этом смысле действительно можно сказать, что он разрушил «фетишизм» католического предания, «очеловечил» религию и подчеркнул «ограниченность» человека. Но это только одна сторона правды, а вот другая: вместо католического предания он воздвиг свое собственное, и при этом возник «новый фетишизм» - Лютера, Кальвина и прочих; он очеловечил религию, но за счет изгнания из христианства многих элементов божественного (критика таинств); он подчеркнул ограниченность папы и церкви, но при этом «развязал» человеческую неограниченность в толковании Библии, породив огромное число «маленьких пап». При этом он подавал всем пример, отвергая традиционные толкования Писания: «Комментируя стихи книги Песнь Песней, Лютер отвергает попытки аллегорических и аналогических интерпретаций текста, концентрируясь на его политическом значении, сопоставляя Песнь Песней с книгой Экклезиаста. «Мы никогда не согласимся с теми, кто считает, что это - песня, прославляющая чувства возлюбленной Соломона - дочери фараона. Так же является неудовлетворительным объяснение, согласно которому сие относится к союзу Бога и синагоги, или, тропологическое объяснение, раскрывающее в этом тексте преданность души».. Лютер сближает книгу Песнь Песней с книгой Экклезиаста, рассматривая их как прославление государственной гармонии, и пример для подражания в вопросах государственной организации. Рассматривая обе эти библейские книги как панегирик политического устройства, Лютер видел в них гимн, прославляющий Бога за мир и благополучие во время царствования Соломона»²⁶⁹⁰.

Но если можно так легко пересмотреть традиционное толкование Песни Песней Церковью, то почему этого нельзя делать другим? В этом беда протестантизма: ограниченный человек получает неограниченные возможности трактовки вопросов веры; «предание Лютера», конечно, сдерживает эту «свободу».. Розанов прав в одном: мимо цели была бы такая критика протестантизма, которая не почувствовала «вкус» этой веры. Вот Шпенглер говорит, что реформация – это городское явление; ее среда – это узкие улочки и высокие дома²⁶⁹¹. Мы уже говорили, что именно потомки Каина построили первые города в истории человечества – очевидно, дух проклятья проявился и на этот раз. Шел человек, стесненный высокими стенами узких улиц, где неба почти не видно, и думал о том, как попасть на это небо; подняться по этим стенам наверх невозможно – не за что уцепиться, и тогда возникает гениальная мысль – на небо нас поднимает Бог, мы сами совершенно к этому неспособны: не в городской ли стесненности возникла эта доктрина, проповедующая пассивность человека в своем спасении и отрицающая его свободу воли? Первый городской миф? У Шпенглера ситуация выглядит так: «Реформация – это готика, ее завершение и совершенство. Хорал Лютера «Ein teste Burg» (речь идет о хорале «Господь нам крепость и оплот» - К.М.) не относится к духовной лирике эпохи барокко. В них по-прежнему звучит великолепная латынь «Dies irae» (День гнева).

* При этом не стоит преувеличивать «катафизм» западных исповеданий. Например, лютеранский теолог Роберт Колб подчеркивает «неоднозначность» восприятия Лютером проблемы искупления: «В богословских кругах XX века было много споров о том, придерживался ли Лютер мотива искупления древней Церкви, так называемого мотива "Христа-Победителя", или же он продолжал средневековую модель, говоря о "заместительном удовлетворении" Христа. Я предпочитаю точку зрения австралийского ученого Яна Ситинса, который пишет, что у Лютера был тот же мотив искупления, что и у библейских писателей: вовсе никакого. Ситинс предполагает, что Лютер избегает "теории" искупления, то есть он не пытается найти удовлетворительного объяснения тайне нашего спасения в Иисусе Христе. Вместо этого, утверждает Ситинс, Лютер следует библейским писателям, используя множество образов и описаний труда Христа, некоторые из которых совпадают с мотивом Христа-Победителя, а другие - с мотивом заместительного удовлетворения. Я полагаю, что Лютер создал свой собственный мотив искупления. Он собирает множество библейских образов и описаний спасительного труда Христа в концепцию, которую мы называем "радостный обмен". В "радостном обмене" Христос меняет Свою праведность и невинность на наши грехи и смерть. Начиная с образа крещения в послании к Римлянам 6:3–11 и Галатам 2:11–15, Лютер создает картину искупления и оправдания, сочетающую труд Христа на кресте и из гробницы с работой Святого Духа, дающего нам Свои блага. Лютер исповедует, что Христос искупил нас. Он освободил и приобрел нас для Себя, победив все наши грехи, нашу смерть и власть дьявола. Он сделал это не с помощью выкупа золотом и серебром. Он использовал Свою святую драгоценную кровь, саму Свою жизнь, и этим Он одержал победу. Нельзя заключать сделки и торговаться с сатаной» (http://www.seminary.elci.ru/library/kolb_smallcatechism.htm#4). Заметим, что и в православии о. Иоанн Мейендорф полагал, что мотив Христа-Победителя у Лютера был «восстановлением» святоотеческих «элементов». Однако у немецкого реформатора преобладает все же иной ряд: «гнев», «наказание», «удовлетворение», т.е. «юридическая модель». Тут он следует не «библейским писателям», а западной богословской традиции, ибо «образы» - это одно, а «доктрина» - другое. А вот «избегание» теории искупления совместимо с православным духом. Например, митр. Иларион (Алфеев) пишет о сотериологических взглядах св. Григория Богослова: «Выкуп действительно был принесен, дьявол действительно обманулся, человек действительно спасен воплотившимся Богом; но дальше этих утверждений Григорий Богослов идти не хочет: «большее пусть почтено будет молчанием».. В восприятии Григория Богослова, таинство искупления - не объект для построения богословских теорий: оно больше подходит для молитвенного созерцания.. таинство искупления.. есть величайшее чудо, которое следует не столько обсуждать, сколько воспевать» (Еп. Иларион (Алфеев). Жизнь и учение св. Григория Богослова. - М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. - С.407, 412). Вот этого молитвенного созерцания и воспевания божественной тайны часто не хватало западным христианам: у них доминировало не столько мистическая тайна, сколько интеллектуальная формула, которая становится объектом для долгих схоластических рассуждений. Поэтому так сложны дискуссии между православными и западными христианами: мы видим в них излишний рационализм и недостаток благоговения перед тайной, а они в нас - недостаток интеллектуализма, «необоснованные мнения».

Это последняя значительная песнь дьявола борющейся церкви: «Пусть черти весь наполняют мир» .. последние реформаторы типа Савонаролы или Лютера были лишь городскими монахами.. Их городской и духовный аскетизм ведет от отшельничества тихих долин к ученым кабинетам эпохи барокко. Мистическое переживание Лютера, из которого проистекает его учение об оправдании, отличается от переживаний святого Бернара, который видел вокруг себя леса и холмы, а над собой облака и звезды. Лютер сквозь маленькое оконце видел лишь переулки, стены домов и крыши. Необъятная божественная природа находилась далеко, за городскими стенами, а внутри этих стен жил освободившийся от притяжения земли вольный дух. В этом окруженном камнем бодрствовании ощущение и понимание обособились друг от друга, и городская мистика времен последних реформаторов строилась лишь на чистом понимании, а не на видении, а яркость понятий затмевала красочные персонажи древних мифов .. Лютер.. полностью освободил фаустовскую личность. Между ней и бесконечностью исчезает посредническая фигура священника. Теперь личность совершенно самостоятельна, она сама себе и священник, и судья .. Реформация устранила светлый и полный утешения готический миф: культ Марии, почитание святых, реликвии, картины, паломничество, дароприношение. Остался только миф о дьяволе и ведьмах как олицетворение и причина внутренней муки, возросшей теперь до крайних пределов.. Возникла великая, чисто протестантская сатанинская литература. Из всего богатства красок готики остался только черный цвет.. Однако на месте светлого мифического мира.. из давно забытых глубин снова возродились фрагменты древнегерманских мифов.. в Германии эти легенды незаметно вытеснили миф Марии, Марию теперь называли Фрау Хольде (старуха-ведьма, покровительница некрещенных младенцев – К.М.), а на месте святого оказался верный Экард (персонаж «Сказания о Тангейзере» - К.М.)»²⁶⁹².

Итак, итоги реформации здесь описаны достаточно ясно: освобождение личности от связи с божественным путем устранения Церкви и ее догматов. Это вера «сквозь маленькое оконце», когда мало света и скоро может опуститься полная тьма; надо спешить, пока тень пала не окончательно – нужны гарантии, чтобы этого не произошло, и эти гарантии даст доктрина оправдания; кругом одни стены, божественность где-то за ними, и через стены хочется перепрыгнуть одним махом; каждый находится в своей городской клетке как маленький частный человек – уже одно это разрушает прежнее понятие о Церкви; в городских стенах лучше чувствуется безблагодатность, оторванность от Бога – здесь приходит на ум, что Бог не присутствует в мире, он далеко и высоко в недоступных небесах; единственная возможность достичь небес в этом каменном окружении – чтобы ярче засияли на ночном небе понятия новой доктрины, мгновенно спасающей изолированного от благодати и от Церкви индивида; связь неба с землей безнадежно нарушена – Бог, как и его святые, не присутствуют благодатно в этом мире; и вот, мифы преисподней оказались вверху, а не внизу, - солнце «светлого мифа» закатилось, и взошло черное солнце сатаны.. Это плавание Ноя в ковчеге, но без Солнца мира, Христа, без божественного компаса, скитание в одиночестве по морям столетий. Такой корабль постоянно бьется о скалы и от него откалываются все новые куски, пока он не разрушится окончательно.. Да уж, ради этого стоило прибавить свои тезисы к дверям виттенбергской церкви! Вот это и есть подлинная драма Лютера, драма Фауста, вместо Бога нашедшего Мефистофеля..

84. Исследователи часто обращают внимание на полемическую грубость Лютера. Причины этого видят в разном: кто – в «низком» социальном происхождении вождя реформации, кто-то – в разрушительном духе самого протестантского движения. Все это имеет определенный смысл. Однако Цвингли и Кальвин, хотя их взгляды были радикальнее лютеровских, тем не менее, в своей полемике против католичества были заметно более корректны. Так что одним протестантским духом это не объяснишь. Очевидно, необходимо предложить и другие причины. Позволим себе выдвинуть гипотезу, что грубость Лютера, помимо всего прочего, вызвана его «разочарованием» в Церкви, причем это – разочарование в самом глубоком чувстве – чувстве любви. «Горячность» немецкого реформатора лишний раз подтверждает тезис «от любви до ненависти – один шаг». Так яростно ненавидеть католичество может лишь тот, кто так же яростно когда-то его любил. Мотив «я вас любил», «я вам верил» проходит насквозь через сочинения Лютера. Именно здесь – та бездна, в которую рухнула католическая церковь, благодаря трудам реформатора. Гнев оскорбленной любви неизмерим, но даже в ярости Лютера чувствуется любовь к «прошлому»: даже тот факт, что папа есть антихрист, по его мнению, означает, что католичество - христианская церковь, ведь антихрист должен воцариться в истинном храме Божьем. Это сложно заметить у Кальвина или Цвингли: у тех рационализм, охлаждение любви - потому и ненависть их холодна, и редко переходит «границы», - так ненавидит тот, кто никогда и не любил, а всегда был схоластическим «сухарем». Лютер же не «теплохладен», а горяч, - горяч порой до жара адского огня..

Эту его «горячность» не могут не видеть и лютеранские теологи. Например, лютеранский историк церкви Филип Шафф (правда, экуменично настроенный) характеризует стиль полемики Лютера следующим образом: «ничто не может оправдать дух и стиль, в которых Лютер вел полемику.. Он вдохновлялся псалмами-проклятиями, а не Нагорной проповедью. Он говорил правду с ненавистью и гневом, а не с любовью. В этом состоит изъян, присущий Реформации Лютера: в ней догматика ставилась выше этики, не хватало дисциплины и умения владеть собой .. Poleмика Лютера оказалась во вред лютеранской церкви. Он пробудил ту богословскую ярость, которая свирепствовала на протяжении жизни нескольких поколений.. Его слепые последователи, спорившие друг с другом и реформатами, подражали его ошибкам, но были лишены его гения и оригинальности. В своей ревностной борьбе за так называемое «чистое учение» они забывали о долге вежливости и доброты, с которыми мы должны относиться даже к врагам.. Они полагали, что пример Лютера позволяет им ругаться как им вздумается и нарушать все законы вежливости и такта. Они называли реформатов «псами», а Бога, Которому поклоняется Кальвин, - «ревущим быком» (Brüllochse), «кровожадным Молохом» и «адским бегемотом». Они обвиняли реформатов в том, что те учат и поклоняются дьяволу, а не живому Богу. Один из них доказал, что «проклятые еретики-кальвинисты имеют 666 общих качеств с турками». Другой написал книгу, чтобы заключить: цвинглианцы и кальвинисты – вовсе не христиане, а просто крещенные иудеи и мусульмане»²⁶⁹³.

Справедливости ради заметим, что и православные авторы в полемике с еретиками далеко не всегда придерживались «законов вежливости и такта», допуская порой «жесткие» выражения. Здесь все-таки нужно проводить грань между христианской любовью и терпимостью и современной политкорректностью.. Ведь и наш Спаситель допускал по отношению к фарисеям и книжникам не всегда «либеральные» выражения.. Но факт остается фактом: Лютер действительно часто демонстрировал «образец нетерпимости». Можно в очередной раз задаться вопросом: почему именно он, а не другие вожди реформации? Можно задать и более общий вопрос: почему так часто в межконфессиональной полемике дух ненависти выходит на первый план, причем, чем ближе друг к другу религиозные общности, тем больше этот дух проявляет себя? Скажем, полемика между православными и греко-католиками часто ведется на «повышенных тонах», хотя, казалось бы, греко-католики должны быть наиболее близкой к православию частью католичества (причин здесь множество, в основном, в «национальной» плоскости; к тому же, конфликты между православными и греко-католиками происходили (да и происходят) в сравнительно недавний период).

Быть может, причина как раз в том, что при большей близости исповеданий более настоятельно встает проблема проведения границ, в большей степени возникает необходимость подчеркнуть различие, а не сходство? Не забудем и о «презумпции виновности»: критикуемое исповедание неизбежно считается еретическим (иначе зачем его критиковать?), а раз так, то возникает соблазн еще явственнее подчеркнуть эту «еретичность», при этом подчас игнорируется, что еретики – «тоже люди», которых нужно любить.. Это, естественно, не означает, что любая полемика между исповеданиями обязательно приведет к «войне компроматов», но.. Лютер здесь явно не единственный грешник, хотя он и особенно усердствовал в обличении всех несогласных. В конце концов, и терпимость Цвингли не стоит преувеличивать: в полемике о причастии он обзывал лютеран «пожирателями плоти» и «кровопийцами», а используемый ими на причастии хлеб - «запеченным Богом»²⁶⁹⁴. Заметим, что практика показывает: сегодня больше терпимости нередко демонстрируют не люди, исполненные христианского духа, но, напротив, - люди, носящие в себе экуменический дух безразличия.. Они терпимы ко всем и всегда – даже к дьяволу..

Шафф упрекает Лютера: он ставил догматику выше этики. Это справедливо, но всегда нужно помнить, что без истинной догматики не бывает истинной этики. Дух христианской любви вытекает из христианского вероучения. С другой стороны, любовь превышает правильных формул: недостаточно правильно верить, чтобы спастись; спасаются только в любви к Господу. Но если у Лютера догматика так расходилась с этикой, то, может быть, причина не только в его личных качествах или каких-либо внешних обстоятельствах, а в самой протестантской догматике? Характерно, что догадки подобно рода посещают и лютеранских теологов. Один из них, Исаак Дорнер, видел данную проблему так: «величайший недостаток лютеранской церкви – неумение полностью оценить этическую сторону христианства. Это так часто видно из поведения защитников лютеранства! Им не хватает доброты и моральной культуры, которые помогают совестливо отнестись к оппоненту. Оправдание верой заранее прикрывает все грехи, в том числе будущие, и оказывается всего лишь разновидностью индульгенции, тогда как лютеранское учение ведет.. к более серьезной опоре на этику. Многие считают оправдание не началом процесса, а его целью. А потому мы нередко наблюдаем, как оправданный и ветхий человек стоят бок о бок, причем ветхий человек нисколько не

изменился. Лютеране, которые.. ведут себя по примеру ветхого Адама, более строго относились бы к себе, и боялись бы отпасть от благодати из-за такого поведения, если бы обладали более чуткой совестью и видели, чего в обязательном порядке требует принцип оправдания.. Учением об оправдании часто злоупотребляют, заставляя совесть молчать, вместо того, чтобы заставить ее пробудиться»²⁶⁹⁵.

Сказано настолько здраво, что поневоле возникает мысль: почему же доктор Дорнер не порывает с лютеранством? Ведь с нарисованной им картиной согласился бы и любой православный.. Ответ понятен: он полагает, что запечатленный им мрачный образ – это только искажение лютеранской истины. Он, очевидно, не допускает и намека на то, что сама лютеранская истина может быть искажена. Почему же тогда такие «нелады» с оправданием? Разве оправдание верой действительно не «прикрывает» все грехи? Разве на самом деле это не похоже на всеобщую и окончательную индульгенцию, вместо католических – частных и неполных? Разве в лютеранстве оправдание воистину – не начало процесса спасения, как у католиков и православных, но – само спасение, поэтому-то оно и является вожделенной целью? И зачем же жаловаться на то, что благодаря такому учению «ветхий» и «новый» человек стоят бок о бок, и при этом никакого преобразования «ветхости» не произошло? Разве Лютер не учил, что благодаря оправданию человек получает юридическую или номинальную святость, но при этом на деле он остается таким же ветхим, как и раньше: грехи прощаются, но не уничтожаются, реального освящения не происходит, настоящая святость невозможна? Конечно же, такая доктрина заставляет молчать совесть почище всех римских пап, вместе взятых: ты оправдан, ты свят, все грехи прощены, и они фактически не влияют на спасения, хотя ты и продолжаешь грешить; добрые дела к твоему спасению ничего не прибавляют, - оно действительно и без них. Дорнер пыгается доказать, что кроме учения об оправдании, лютеранство предполагает еще проповедь Закона – заповеди все-таки нужны, а иначе человек навлечет на себя гнев Божий..

Но легко увидеть, что проповедь Закона наряду с «Евангелием» - это уже компромисс доктрины оправдания с католичеством: оказывается, еще перед проповедью оправдания необходимо сказать о заповедях, о покаянии перед обретением веры, но ведь это до некоторой степени реанимация католических «заслуг», - не покаешься перед оправданием, не осознаешь глубину падения, - не будет и самого оправдания. Подчеркивание Закона после оправдания – тоже рецидив «папской» доктрины. Значит, благочестие и умерщвление плоти для чего-то нужны, хотя ты и спасен, а иначе спасение получается каким-то странным и бессмысленным, пустым; акцент на благочестии, усилия которого вроде бы уже и не нужны, поскольку человек «спасен» и «свят» согласно лютеранской доктрине, можно объяснить только тем, что хотя в голове у Лютера и поселилась протестантская доктрина оправдания, но в душе продолжали жить аскетические идеалы католичества. «Головной протестантизм» столкнулся с «сердечным католицизмом» и потому – к проповеди «Евангелия» добавили проповедь «Закона»; к тому же, радикальные протестанты сделали слишком последовательные выводы из учения об оправдании, и нужно было сохранять хотя бы какие-нибудь правила приличия, подчеркивая, что выполнение заповедей необходимо для христианина, а то эти анабаптисты – слишком «свободные» христиане, - свободные от любых правил и норм.. Не случайно ведь, что неопротестанты (баптисты и т.д.), как правило, отказались от акцента Лютера на «благочестии» и «умерщвлении греха», - а зачем эта «непоследовательность», когда «спасенный» должен наслаждаться благодатью, а не думать о том, что он все еще «грешник»?

В конце концов, еще Меланхтон в Аугсбургском исповедании предостерегает против поисков особого нравственного совершенства, олицетворяемых монашеством: «Они слышат, как безмерно прославляется целибат, и в результате – начинают строить свою брачную жизнь не по совести. Они слышат, что только нищие совершенны, и поэтому начинают вести свои дела не по совести .. Существуют зафиксированные в письменном виде примеры, когда люди, оставив семью и служение на общее благо, упрятывают себя в монастырь»²⁶⁹⁶. Смысл этих высказываний вполне ясен: будь обычным человеком, не надо никакого безбрачия, никакого ухода от мира, никакого отказа от имущества; не надо продавать имение, забудь евангельское «блаженны нищие духом», - просто воспитывай детей, владей имуществом, участвуй в выборах, наслаждайся жизнью в рамках дозволенного: будь «приличным бюргером», - и непременно будешь в раю.. К тому же, от тебя будет практическая польза, - а какая польза от монаха? В этих строчках четко просматривается, что лютеране, как и все протестанты, значительно больше верят в материальную пользу, чем в духовную, - отсюда и отрицание евангельского «максимализма». Недаром исследователь лютеранства С.А. Исаев замечает по этому поводу, что в Аугсбургском исповедании «проповедь перфекционистских требований к верующему рассматривается даже как опасная»²⁶⁹⁷. Именно так: опасно искать какой-то особой святости в попытке избавиться от греха, стать «не от мира сего», - достаточно быть обыденным «земным» человеком, исполнять «служебные» обязанности, любить жену, вовремя кормить домашнего пса и не

слишком много думать о своей греховности, о каких-то подвигах во имя Христа, - ведь ты уже «свят», пусть и номинально. При этом большего от тебя никто и не требует..

В баптистских и пятидесятнических текстах, например, часто говорят о том, что те верующие, которые думают, что они грешники, никогда не спасутся. Для спасения необходимо исповедовать, что ты - святой.. Все ваши духовные проблемы - от того, что вы считаете себя грешниками - внушают книги этих исповеданий. С такой точки зрения и все проблемы лютеран именно в том и состоят, что они не могут «до конца» поверить в реформацию, осознать себя «настоящими» святыми и продолжают рекомендовать «затянуть потуже» пояс греха.. Да еще они склонны к неэтичной полемике, хотя очевидно, что в любом исповедании люди подражают своему основателю: христиане - Христу, мусульмане - Мухаммеду, буддисты - Будде. Ясно, что «лютеранская ярость» по отношению к католикам и кальвинистам тем и объясняется, что они подражают здесь не столько Христу, сколько Лютеру. Но разве может быть иначе в данном исповедании, где почти все подчинено духу своего вождя и его пониманию оправдания верой? Сведенборг, удалившийся от лютеранства в сторону оккультной «мистики», в своих фантазиях, конечно, бредил, но кое-что угадывал верно, описывая посмертное состояние душ: «Я разговаривал с Меланхтоном и поинтересовался его состоянием в настоящее время. Он не желал отвечать на вопрос. Поэтому мне разъяснили о его судьбе другие: время от времени он находится или в каменном подземелье, или в аду.. Он все еще говорит об одной вере, учении, которое он больше других утверждал в мире /../ О судьбе Лютера.. скажу только, что он часто желал отойти от своего учения одной веры, но нашел это невозможным. Поэтому он все еще находится в духовном мире, который посередине между небом и адом, где иногда сильно страдает»²⁶⁹⁸.

Сведенборг, как человек протестантского духа, осторожно говорит о том, что лидеры немецкой реформации страдают «время от времени» за свое учение об оправдании; православные же знают либо радость в раю, либо непрерывные страдания в аду, от которых может освободить только Бог по молитвам верных. О посмертной судьбе Лютера, Меланхтона и других здесь лучше будет умолчать. Впрочем, дадим еще раз слово Сведенборгу: «Однажды я слышал священников из Англии, говоривших между собой об отдельной вере; и увидел некий образ, созданный ими для представления отдельной веры. Видимый в тусклом свете, он напоминал большого гиганта, хотя в их глазах он выглядел красивым человеком. Но когда пролился свет с небес, оказалось, что верхняя часть его подобна чудовищу, нижняя часть подобна змею, что не очень отличалось от описания Дагона, идола филистимлян»²⁶⁹⁹. Действительно, разве протестанты, стремившиеся разрушить любых идолов, не создали еще более ужасного идола из «оправдывающей веры»: в тусклом свете мира этот идол казался очень благообразным реформаторам и их последователям, но в очах Божьих это - мерзость?

85. Полемическая страстность Лютера касалась разных вопросов. В частности, особенную страстность он проявлял в дискуссиях вокруг таинства Евхаристии. Историк Филип Шафф подчеркивает, что Кальвин и Цвингли в этих спорах были заметно «политкорректнее». Касается он и богословской сути этих дискуссий. Разногласия между различными христианскими конфессиями по этому вопросу формулируются им так: «Римское учение о пресуществлении выросло из магического представления о сверхъестественном, которое поглощает и уничтожает природное и человеческое, оставляя от него только пустую форму. Лютеранское учение предполагает взаимопроникновение божественного и человеческого. Теория Цвингли о причастии как о воспоминании сохраняет целостность и особенности божественного и человеческого, но разделяет и разграничивает их. Евхаристическая теория влияет на христологию, на отношения церкви и государства.. на характер благочестия. В христологии лютеранство склоняется к евтихианству, а цвинглианство - к несторианству. Первое придерживается мистического, второе - практического типа благочестия. Кальвин.. весьма умело отстаивал евхаристическую теорию, промежуточную между лютеровским реализмом и цвинглианским спиритуализмом.. Лютеру пришлось разбираться с Цвингли, а с Кальвином он никогда не контактировал. В противном случае спор мог бы принять иную форму, но Лютер, в любом случае, сохранил бы свое мнение о реальном присутствии и отказался бы от символического истолкования слов учреждения»²⁷⁰⁰.

Что же, весьма здравое суждение. С одной, правда, оговоркой: чувствуется, что автор проявляет определенную симпатию к причастной доктрине Кальвина, - отсюда и замечания о его «умелости». Шафф был крещен в лютеранской церкви, но преподавал в реформатских теологических учреждениях в Америке, - этим, по всей видимости, и объясняется его склонность к кальвинистскому богословию в некоторых вопросах. Можно согласиться с тем, что евхаристическая теория влияет на христологию, благочестие и отношения церкви и государства. Но каким образом? Католикам приписывается «магизм», т.е. поглощение природного божественным в Евхаристии, - отсюда и поглощение государства церковью в практике католиче-

ства; лютеранская христология относится Шаффом к монофизитской, но ведь монофизитство как раз и означает поглощение человеческого божественным, - почему же лютеране в таком случае не придерживаются аналогичных католичеству взглядов на отношения церкви и государства? Наоборот, они скорее склонны отделять церковь от государства, и подчинять ее этому государству. Такие взгляды больше соответствуют «несторианской» христологии Цвингли, где человеческое резко отделено от божественного и влияние последнего на первое весьма ограничено. Кальвин также разделял человеческое и божественное во Христе, но более умеренно, чем Цвингли, по крайней мере, в евхаристическом вопросе. Однако он порой придерживался почти что католических взглядов на соотношение церкви и государства: у него церковь активна и вовлекает в свою орбиту государственные структуры, - отсюда и прозвище «женеевского папы».

А вот у англикан, в вероучительных текстах которых присутствует склонность к кальвинистской трактовке причастия, напротив, государство поглощает церковь. Таким образом, об однозначном и прямом влиянии причастной доктрины на христологию, благочестие и церковно-государственные отношения вряд ли можно говорить. Например, католический «магизм» в доктрине пресуществления должен был бы означать, следуя логике Шаффа, монофизитскую христологию. Но на практике мы ничего подобного не видим: у православных, скорее, есть основания подозревать католическую, как и всю западную христологию, в «несторианских» тенденциях.. В то же время протестантское учение о спасении как раз монофизично: действует только Бог, а не человек, человеческое должно поглощаться божественным. Тогда и протестантское учение о Евхаристии должно было бы приближаться к католическому пресуществлению; равно как и протестантское учение о Церкви, поглощающей государство.. Но такой картины мы не наблюдаем. Если в теории протестанты и допускают «монофизитство» (христология лютеран, доктрина оправдания), то на практике земное и человеческое вытесняют у них божественное, что можно охарактеризовать как «несторианство». Что касается «мистического» благочестия у лютеран в сравнении с «практическим» у реформатов, то мистичность у лютеран можно увидеть только в сравнении с поклонниками Кальвина и Цвингли: в действительности благочестие всех протестантов «практическое», «земное» и «рационалистичное» в связи с доктриной «спасенности», - разве что лютеране все-таки ближе к католическому духу.. Но это уже «непоследовательность» реформации..

На нее обращает внимание и Шафф: лютеране отошли от католической системы таинств наполовину, реформаты – значительно дальше. При этом он приводит характерную цитату из лютеранина 19 века Клауса Хармса, критиковавшего влияние кальвинизма на лютеран: «Католическая церковь – это славная церковь. Она основана на таинствах. Реформатская церковь – это славная церковь. Она основана на Слове. Но еще более славна лютеранская церковь, ибо она основана и на Слове, и на таинствах»²⁷⁰¹. Ох уж эта любовь к парадоксальным и эффектным высказываниям! Ведь если Церковь основана на таинствах, то она основана на Слове, и наоборот. Но, с другой стороны, все понимают, что Церковь основана не просто на Слове и таинствах, но – Христом, на Христе, во Христе. Тут же возникают странности – как это кальвинистская церковь основана на Слове, но не на таинствах? Хорошо же они трактуют Слово Божие, коль скоро исключили из его толкования необходимость освящения при помощи таинств! Как это католическая церковь основана на таинствах, но не на Слове: значит, таинства не вытекают из Слова?! Но тогда правы кальвинисты.. Ясно, что «правее» всех лютеране: у них есть и Слово, и таинства, только в какой-то странной «пропорции».. Все западные конфессии убеждены, что они основаны только на Боге, но в реальности все они обожествляют человеческое: католики – папу и собственное предание; протестанты – своих вождей и Библию..

Например, всем известно, что в переводе стиха Рим. 3, 28 Лютер ввел слово «только» (allein) - чтобы оправдать свой догмат о спасении только верой. В результате, как пишет Шафф, «он фактически заставил Павла *буквально* противоречить Иакову, который говорит (2, 24), что «человек оправдывается делами, а не верою *только*» (nicht durch den Glauben allein). Хорошо известно, что Лютер считал невозможным согласовать между собой взгляды двух апостолов по этому вопросу и называл Послание Иакова «соломенным», т.к. оно не обладает евангельским характером ././ Авторы пересмотренной Probebibel (лютеранский перевод Библии 1883г. – К.М.) сохранили allein в Рим. 3, 28.. – поразительное доказательство того, сколь громадное влияние Лютер оказывает даже на самых сознательных критических исследователей Германии. Даже доктор Гримм, лексикограф, несправедливо упрекает Мейера и Штира за то, что они опустили слово allein. У меня есть древняя копия Нового Завета Лютера.. где слово allein напечатано более крупным шрифтом, а на полях есть отметка с указанием на него»²⁷⁰². Т.е. сознательное искажение смысла библейского текста продолжало воспроизводиться и столетия спустя после смерти виттенбергского реформатора – а все потому, что так сказал сам «бог лютеран».. Как легковесны после этого все заявления, что мы, дескать, опираемся

только на Писание.. Шафф оправдывает Лютера тем, что все переводы Библии «конфессионально пристрастны». При этом он признает, что «протестантский и антиримский характер Нового Завета Лютера очевиден из его предисловий, его разделения книг на главные и менее важные, его нападок на традиционный порядок книг и его неблагоприятных суждений о посланиях Иакова, Евреям и об Откровении»²⁷⁰³.

Но это не просто «пристрастность»: это фактическое разрушение новозаветного канона, из которого часть книг выбрасывается, потому что они не устраивают Лютера, а другие книги подчиняются двум посланиям св. Павла (к Римлянам и к Галатам + Еф.2, 8-9), которые объявляются «сердцем» Писания. Но, несмотря на это, Шафф готов даже объявить перевод Лютера «богодухновенным», - правда, «в производном смысле». Непонятно только, как это согласуется с доктриной протестантов об исключительной богодухновенности оригинала Писания. Если возможны богодухновенные переводы, то зачем же протестанты критиковали католиков, когда те склонились к признанию богодухновенным латинского перевода Вульгаты? Шафф не может не заключить: «мы должны признать сектантские несовершенства библейских переводов, которые отчасти объяснялись недостатком знаний, а отчасти – предубеждениями. Перевод представляет собой толкование. Абсолютная точность здесь невозможна. Иудей переведет Ветхий Завет не так, как христианин.. Ни одна синагога не станет пользоваться христианским переводом, и ни одна церковь – иудейским. Так и Новый Завет переводится по-разному учеными Греческой, Латинской и протестантских церквей»²⁷⁰⁴. Итак, любой перевод не является абсолютно точным и беспристрастным. Как же тогда быть с протестантской опорой на богодухновенность Писания? Переводы не точны и вряд ли богодухновенны, особенно, если учитывать протестантскую «пристрастность»; можно было бы сказать, что богодухновенен оригинал, но разве хоть один христианин держал в своих руках полное собрание оригинальных библейских рукописей? С какой же богодухновенностью тогда имеют дело протестанты?

Конечно, подобные проблемы возникают лишь в случае доктрины буквальной богодухновенности, но ведь именно ее так часто отстаивали сторонники реформации; к тому же, она как нельзя более точно соответствует протестантской сотериологии с ее учением о полной пассивности человека в своем спасении, - тогда Бог спасает человека именно «по буквам». Если придерживаться «смысловой богодухновенности», то, разумеется, мы обязаны верить в то, что Бог, несмотря на возможные ошибки переписчиков и переводчиков, способен донести до нас истинный смысл Писания. Для этого существует Церковь, основанная Богом и Живущая Им. Т.е. Церковь всегда богодухновенна, потому что она создана Богом для спасения, следовательно, и Писание, ею созданное и хранимое, - тоже богодухновенно. Но протестанты отказались от Церкви в деле спасения, - Писание стало гарантом их спасения. Тогда чрезвычайно важно иметь дело со 100% точным текстом Библии или перевода Библии. Но протестанты за эти 500 лет так и не смогли придти к согласию относительно точности перевода или текста оригинала: если при этом они продолжают верить, что души сторонников реформации как-то спасались все эти столетия, то, стало быть, благодаря протестантскому «преданию», доктрине оправдания, бережно хранимой всеми протестантскими конфессиями со времен реформации. Значит, церковь, пусть и в искаженном виде, нужна для спасения и протестантам как хранилище истинного вероучения. Именно она направляет на путь истинный, даже если в тексты рукописей Библии вкрались какие-то неточности.

86. Вернемся теперь к спорам о причастии эпохи реформации. Шафф видит основное отличие доктрины Лютера от взглядов Цвингли и Кальвина в его особом понимании телесного присутствия Христа: «Лютер.. призывает на помощь схоластическое разграничение между тремя способами присутствия: пространственным, безусловным и избыточным .. Пространственное присутствие – это присутствие вина в бокалке, когда тело заполняет пространство. Безусловное присутствие непостижимо, как присутствие ангела или беса в доме или в человеке или как выход Христа из могилы и Его проход сквозь закрытую дверь. Избыточное присутствие - это сверхъестественное вездесущие Бога, Который заполняет все пространство и ничем не ограничивается. Когда Христос ходил по земле, Он присутствовал локально. После воскресения Он явился ученикам безусловно и непостижимо. После вознесения одесную Бога Он находится повсюду в силу нерасторжимого единства Его человеческой и божественной природы»²⁷⁰⁵.

Конечно, Лютер всегда был большим «католиком», чем его швейцарские оппоненты. Филип Шафф прав, говоря, что ожесточенность Лютера в евхаристических спорах нельзя объяснять только упрямством и гордостью: «Он исходил из искренних убеждений. Он считал реальное присутствие фундаментальным догматом веры, неразрывно связанным с воплощением, с единством двух природ Христа и с мистическим единением верующих с Богочеловеком. Он боялся, что отрицание этого догмата приведет к отказу от таинств вообще - и от христианства в целом.. он считал опасным и ужасным отход от того, с чем христианская церковь соглашалась в течение многих веков. Его благочестие коренилось в исторической католиче-

ской вере.. В ходе евхаристического спора участвовали все его католические инстинкты и ненависть к ереси»²⁷⁰⁶. Но разве так и не произошло: радикальные протестанты отказались от таинств вообще, и их христианство стало весьма сомнительным, отвергающим любое реальное соединение с Христом, кроме номинального, мысленного? Да, в виттенбергской реформации было иначе, католические инстинкты у Лютера во многом сохранялись, но разум из-под влияния католичества выходил, и потому предложил не слишком удачную формулу «вездесущия Тела» для объяснения присутствия в Евхаристии. Именно это учение отталкивало многих протестантов и по закону маятника отправило их в объятия Цвингли с его полным символизмом в понимании причастия. Если рассматривать «три присутствия» Лютера более детально, то ясно, что все христиане согласились бы с первым, или локальным присутствием Тела Иисуса. Что касается вездесущия, или изобильного присутствия, то в божественное вездесущие верят все, а в вездесущие плоти – только лютеране, поскольку эта вера никак не согласуется с верой Церкви.

Относительно же безусловного присутствия среди христиан есть разные мнения. Полагаю, что даже самые радикальные протестанты не стали бы возражать против такого присутствия, если говорить о пребывании ангелов в тварном мире. Но вот касательно «безусловного присутствия» Тела Христова все протестанты, кроме лютеран, ответили отрицательно. Православные и католики в основном согласились бы с этим учением, поскольку в целом оно соответствует общецерковной вере. Здесь четко просматриваются различия в христологии. Цвингли и Кальвин верят в локальное присутствие физического тела Христа и вездеприсутствие Его божественной природы, как и христиане любой конфессии. Но они верят в это «раздельно»: божественное вездесущие никак не влияет на строго локальное присутствие Его Плоти, никак не обогащает его. Реформаты говорят о прославленном и воскресшем Телес Христе, но не делают отсюда «далеко идущих» выводов. У них Тело Христа не получает новых свойств после Воскресения, и потому Кальвин, как известно, не верил, что воскресшее Тело способно проходить сквозь закрытые препятствия по самой своей природе, – у него оно просто раздвигает стены.. Несторий здесь воскресает вновь: божественное не преобразует человеческое, они существуют «параллельно». Лютеране влияние божественного на человеческое в данном аспекте признают, правомерно признавая, что воскресшее Тело настолько «тонко» и «духовно», что его присутствие нельзя сводить только к жесткому физическому пребыванию в одном месте. В конце концов, если даже ангелы способны на безусловное присутствие, то кольми паче Плоть Божьего человека, Спасителя мира?!

Беда реформации в том, что к вопросу о присутствии Тела Христова в Евхаристии все конфликтующие стороны подходят рационально. Они пытаются «разрешить тайну», но в итоге еще более отдаляются от нее. Начало этому процессу положили католики: разве доктрина пресуществления с ее различением субстанций и акциденций не призвана рассеять все «неясности»? Лютеранское представление о вездесущии и «илокальном» (безместном) присутствии Плоти Иисуса, равно как и реформатская концепция «строгой локальности» Плоти на небесах – это «христианство без тайн», «формула мистического», хотя таких формул быть не может по определению.. В православии всегда было достаточным знать что хлеб и вино в причастии – это Тело и Кровь Христовы, но в западном христианстве «схоластическое любопытство» победило благоговение, и отсюда – мозаика концепций.

Схоластические споры неизбежно приводят к такой же схоластической «усталости». И вот уже лютеране Ницш и Кёстлин говорят, что Цвингли и Лютер «приписывают прославленному Телу Христа на небесах качества, о которых мы ничего не можем знать; один говорит о пространственном расположении этого тела на небесах, а другой – о его божественном вездесущии на земле»²⁷⁰⁷. Нет, это не возвращение к «благоговению перед тайной» (я, впрочем, не хочу отрицать, что лютеранам такое благоговение в принципе свойственно), – это отчаяние от бесплодия «схоластического любопытства»: тайна Евхаристии все равно не становится ближе для познающего разума, она ближе только для причащающихся.. И вот уже слышится вопль: мы ничего не можем знать! Это заявляет о себе дух агностицизма, сомнения в вере. Таким образом, в истории протестантизма мы не раз наблюдаем, как попытка «познать все тайны» с помощью разума приводит к мысли о невозможности религиозного познания вообще (тем более, что мистическое познание у протестантов всегда было под большим подозрением), а это уже отказ от веры.. Если мы ничего не можем знать о качествах прославленного Тела Христова, тогда мы не можем знать и о том, присутствует ли Его Плоть в причастии, или нет: кто же тогда может спастись?! Но Он Сам в Евангелии однозначно и утвердительно ответил на этот вопрос, – следовательно, мы не можем не заключить, что Его божественное Тело имеет отличные от обычных физических тел свойства, позволяющие Ему телесно присутствовать в таинстве Евхаристии.

Заметим, что Филип Шафф тоже не чужд сомнений относительно традиционных протестантских доктрин в евхаристическом вопросе: «Вездесущие тела Христова – это идея, в которой есть значительная доля правды, но это лишь догматическая гипотеза без веских обоснований из Писания, и ее трудно согласовать с фактом вознесения и с природой тела, если не сводить понятие тела к чисто потенциальному или динамическому присутствию, которое делает возможным для Христа использовать Свою богочеловеческую силу и влияние, где Ему угодно (лютеранские богословы разделились, и одна их часть склоняется к идее абсолютного вездесущия (которое.. ведет к некой разновидности панхристизма или христопантеизма), а другая - к идее относительного вездесущия, или *multivolipraesentia* (которое ставится в зависимость от воли Христа))»²⁷⁰⁸. С первой частью фразы можно согласиться: в идее вездесущия Тела Господа есть определенная правда, поскольку тем самым признается влияние божественной природы Христа на человеческую, *communicatio idiomatum* (общение свойств). Но само это общение свойств понимается неправильно, монофизитски, что особенно очевидно в идее «абсолютного вездесущия», где Плоть Христова должна присутствовать в мире по сути так же, как и его божественная природа, причем едва ли не смешиваясь с этим миром. В представлении об «относительном вездесущии» правды значительно больше: действительно, Христос может присутствовать Своим Телом там, где Ему угодно, где это нужно для нашего спасения. Здесь накладывать ограничения на Его присутствие было бы неправильно. Но термин «вездесущие» налагает некоторую «жесткость» на подобное присутствие и заставляет думать о приписывании божественного человеческого.

Сам Шафф, как мы видим, склоняется к соединению доктрин Лютера и Кальвина в одно целое. Он полагает, что если Лютера и Цвингли никак нельзя привести к соглашению, хотя бы потому что они резко конфликтовали по вопросу о причастии, то согласовать Лютера и Кальвина вполне возможно. Это видно по его замечанию, что идею вездесущия можно было бы спасти, если бы говорить не о буквальном, но о динамическом присутствии Тела. Однако это и есть доктрина Кальвина! И потому чуть ниже лютеранский историк замечает, что все примеры Лютера относительно присутствия Тела – солнце, которое сияет повсюду, голос, который звучит в тысячах ушей и сердец, глаз, который одновременно видит разные предметы, - могут быть согласованы с «динамическим присутствием» Кальвина. Конечно, могут.. Шафф в доказательство приводит обширные цитаты из 17-й главы IV книги кальвиновских «Наставлений», где говорится о Евхаристии. Но эти цитаты не доказывают принципиальное сходство позиций двух реформаторов. В лучшем случае они демонстрируют, что Кальвин, в отличие от Цвингли, признавал Евхаристию именно причастием Христу, а не просто воспоминанием и мыслями о Нем, как у цюрихского реформатора. Однако Кальвин, как и Цвингли, трактовал слова Господа «сие есть Тело Мое» в символическом духе: для него хлеб не есть Тело; Тело Иисуса не присутствует в буквальном смысле слова в этом хлебе и не преобразует его.

Характерно, что Шафф считает нужным отказаться от буквального толкования слов Господа, ссылаясь на то, что от него отказались «почти все» современные экзегеты. Какие же экзегеты? Протестантские? Но ведь большинство из них и так никогда не верили в присутствие Христова в причастии. И почему это «современные экзегеты» должны быть критерием истины? Живи Шафф сегодня, он без труда нашел бы в протестантском мире экзегетов, которые убеждены, что Библия вовсе не запрещает гомосексуализм и рукоположение женщин.. Критерием христианской истины во все времена должны быть Церковь, а не группа либеральных экзегетов. И потом, лютеранский историк как будто на время забывает, что сам Лютер ни за что бы не согласился на символическую трактовку слов установления: зачем же ему навязывать такое «согласование» с Кальвином, которое он тут же отверг бы хотя бы по одной «экзегетической» причине? Конечно, буквализм и символизм в трактовке установительных слов необязательно противоречат друг другу. Если под символизмом понимать символизм присутствия, то с ним согласились бы и православные: хлеб и вино в чаше символизируют Тело и Кровь Христовы, которые здесь и сейчас я принимаю в уста. Этот символизм однозначно приняли бы православные, католики и лютеране, в то время как сторонники Кальвина и Цвингли отказались бы это сделать. Ведь для последних символизм причастия - это символизм отсутствия Тела Христова: полного, как у Цвингли, или частичного, как у Кальвина.

87. Разумеется, в доказательство «символизма отсутствия» можно привести массу аргументов. Вот и лютеранский историк их приводит, - указывая на портрет, мы говорим: это – Петр, хотя очевидно, что никакого пресуществления портрета в человека не произошло. Однако Христос – это не обычный человек, и Его Плоть – это не обычная плоть. Например, в «портретах» Христа, т.е. в Его иконах, Его присутствие как раз предполагается, хотя мы, конечно, не верим в то, что икона – это и есть Христос. Проблема в том, что хлеб и вино в причастии – это «сверхпортрет», «сверхикона» Христа, «живая икона», которая бывает Самим Телом и Кровью Спасителя, поскольку Его Плоть и Кровь преодолевают дистанцию между образом и

предметом, свойственную обычным материальным телам. В Евхаристии этого расстояния между хлебом (образом, портретом) и Телом просто не существует, поэтому высказывание «сие есть Тело» нужно понимать буквально. Как бы ни изопрямлялись протестантские экзегеты, но Новый Завет свидетельствует за буквализм евхаристических слов, что особенно видно из 6-й главы Евангелия Иоанна. Кроме того, православных и католиков убеждает в этом неизменная позиция Церкви: даже если некоторые отцы и допускали высказывания, близкие символическим, Церковь в целом никогда не принимала это в качестве обязательной доктрины. В оправдание своей позиции Лютер как раз и ссылался на то, что вся Церковь всегда верила в буквально истолкование установительных слов.

Но протестант Шафф с легкостью парирует это аргумент, хотя и не без существенных оговорок: «Исторический довод.. может доказывать слишком много.. Ведь в ходе своей истории церковь долго верила и в пресуществление, и в жертвоприношение мессы.. Реальное присутствие Христа среди Его народа – это действительно драгоценная истина, от которой нельзя отказываться. Это сама жизнь церкви, утешение и воодушевление верующих изо дня в день. Он обещал постоянно присутствовать среди нас не только в Духе или Своим влиянием, но и как личность Богочеловека.. Невозможно абстрактно разделить божественное и человеческое в Богочеловеке. Он – Глава церкви, Его тела. Он наполняет все во всем. Церковь не может отказаться и от той важной истины, что Христос есть хлеб жизни, что Он питает, духовным и небесным образом, душу верующего.. По этой части Лютер прав, когда выступал против сакраментариев, хотя он и заблуждался в плане формулировок. Его взгляды мистичны, но глубоки, а взгляды Цвингли ясны, но поверхностны. Первый руководствуется религиозным чувством, второй – здравым пониманием и разумом»²⁷⁰⁹.

В этом и проблема, - если уж ты ссылаешься на мнение Церкви, то почему тогда принимаешь его не целиком: присутствие Тела - «да, принимаю», а жертвенный характер Евхаристии - «нет, не принимаю»? Тут логика: либо принимаешь позицию Церкви целиком, либо ее можно оспорить по любому вопросу, - если уж Лютер допустил, что Церковь ошибалась, то почему не допустить ошибку и в данном случае? Впрочем, Филип Шафф выступает за реальное присутствие Христа в Его Церкви. Все это замечательно, но Шафф, как видно, старательно избегает слов о том, что верующие причащаются «в уста» Самих Тела и Крови Христовых, т.е. Он телесно присутствует в Евхаристии. Без этих замечаний его позиция вполне соотносима с кальвиновской. Лютеранскому историку нравится, что позиция Кальвина представляет собой «средний путь» между Лютером и Цвингли, между вездесущием Тела у одного и строгой локализацией на небесах другого. Такая позиция представляется Шаффу наиболее взвешенной, но в действительности она лишь «взвешенно» лишает человека истинного причастия Христу – возможно, это и «середина», но уж точно – не золотая. Взгляды Шаффа понятны: если большинство протестантов стремилось «оцвинглианить» Кальвина, если не прямо принимать позицию Цвингли, «знакового» прочтения Евхаристии, то лютеранский историк здесь предлагает «кальвинизировать» Лютера. По сути, здесь проповедуется то, что еще за 200 лет до Шаффа предлагал немецкий философ, лютеранин по исповеданию, Лейбниц: лютеране при этом отказывались от вездесущия Тела и от слишком буквального понимания слов установления, а вместо этого им предлагалось «кальвиновское вездесущие» (люди везде, где угодно, причащаются благодати и жизни, свойственной Телу Христа), более размытое понимание самого причастия Телу и Крови. Лейбниц считал это более чем возможным в свете новой теории тяготения Ньютона: тело мгновенно влияет на все остальные тела во вселенной (принцип дальнего действия), - так и Тело Христово мгновенно влияет на все богослужения, все причастия у христиан: благодатную силу этого «влияния» верующие чувствуют во время причащения и приобщаются к ней.

Порой кажется, что эти «экуменические» требования к лютеранам очень даже уместны: откажитесь от телесного вездесущия; ведь и православные, и католики не принимают этой доктрины из-за ее монофизитской окраски; к тому же и ближайшие соратники Лютера (Меланхтон) были от нее не в восторге. Но даже если бы лютеране и отказались от этой доктрины, соглашение со сторонниками Кальвина было бы невозможным, ведь для Лютера была крайне важна древнецерковная вера в то, что мы причащаемся Тела и Крови, видя эти хлеб и вино, и наши уста принимают Самого Спасителя. Для Кальвина Тело и Кровь Христовы находятся на небесах, но не на земле: максимум, на что он согласен, - что Христос питает нас жизнью Своего Тела, но при этом Само Тело не входит в наши уста и не присутствует на земле; в этом смысле Кальвин мог бы сказать, что мы причащаемся Тела и Крови, подразумевая под этим, что мы приобщаемся только благодати, изливающейся от Самого Христа через Его Тело и Кровь, сущие на небесах. Для Кальвина неприемлемо телесное присутствие Христа в Евхаристии: нет, Он присутствует духовно, благодатно, - верующие также причащаются Телом и Кровью «духовно», что можно трактовать как отрицание «мате-

риалистичности», реальности такого причащения; конечно, символические книги кальвинистов говорят о реальности причастия, но при этом их причастие «реально» не в такой степени, как у лютеран, коль скоро Само Тело не пребывает в хлебе; обращает на себя внимание также акцент на том, что только души верных причащаются Христом: а как же тела? Ощущение такое, что как Тело Христа у Кальвина остается вне влияния божественного и потому замкнуто на небесах, так и человеческие тела на земле остаются без насыщения божественным: презрение к материальному миру здесь доходит до того, что материи отказано в причастии Небу.

Сегодня мы также наблюдаем, что кальвинистские экзегеты стремятся подчеркнуть «духовный характер» причастия: «Для евангелиста (Иоанна) присутствие Иисуса Христа при таинстве вечери Господней или евхаристии более реально, чем Его физическое присутствие с учениками в Палестине. Это происходит потому, что принимающий причастие испытывает присоединение к Христу, когда ест Его живую плоть (оживленную Святым Духом) и пьет Его кровь.. И все же это еда и питье не физические, а духовные (Ин. 6, 63)»²⁷¹⁰. Это прекрасно, конечно, что кальвинистский автор понимает реальность присутствия Христа в евхаристии. Но он как истинный ученик своего женеvского учителя все равно отвергает «физическое» в пользу «духовного». Ему кажется, что так возвышеннее. Но в действительности для православных «физическое» в причастии – это «духовное», а «духовное» – это «физическое», ибо нет ничего духовнее воскресшей физической плоти Христа. Кальвинист не осознает, что в причастии «физическое» насквозь «духовно». Причащаясь человечества Христа, мы причащаемся Его божественности, и наоборот; причащаясь хлеба и вина, мы причащаемся Тела и Крови Христовых. Кальвинистский теолог говорит, что присутствие Христа в причастии более реально, чем Его физическое земное присутствие: но ведь это и должно означать, что если на земле ученики могли осязать Христа, то в евхаристии мы не просто осязаем Христа, но и принимаем в себя Его Плоть и Кровь; то осязание было внешним прикосновением тела, – осязание в причастии является внутренним, – и это не только «осязание духа», как того хотелось бы кальвинистам, но и прикосновение, приобщение ко Христу всем нашим существом: и телом, и душой, и духом. Разрыв духовного и материального в евхаристии – это отрыв человека от Бога, материи от Бога, творения от Бога, ибо все нуждается в освящении и преображении своей природы Христом. Вот так и получается, что в кальвинизме человек не может стать единым телом с Телом Христа, поскольку он причащается не самого Тела Спасителя, но лишь благодатной силы этого Тела: «обожение» здесь невозможно.

Конечно, не будем при этом забывать, что виттенбергский реформатор нередко трактовал причастие довольно материалистично и даже грубо вещественно: широко известно, что он неоднократно говорил о «пережевывании» Тела Христа. Такой физикализм оттолкнул не только швейцарских реформаторов, но и Меланхтона, который впоследствии стал склоняться к кальвинистской точке зрения. Конечно же, абсурдно и даже кощунственно говорить о пережевывании богоносной Плоти, которая проходила сквозь стены: так может рассуждать только тот, кто не постиг тонкую и преобразенную природу воскресшего Тела. Видимо, поэтому кальвинистские тексты так настойчиво отрицают телесное присутствие и «плотское вкушение» Тела и Крови: над ними витает призрак Лютера. Телесное присутствие они понимают чересчур «физично», как пребывание обычного тела, – в этом случае «мультилокация», конечно, невозможна: да тут еще это немецкое «вездесущие».. «Плотское вкушение» – это лютеровское «разжевывание» и «поглощение», от чего, в конце концов, отказались и сами лютеране, – в «Формуле согласия» сказано, что принятие Тела и Крови устами не является «капернаитским», т.е. таким же, как принятие обычной пищи. Но это уже не могло ни на что повлиять: конфессиональные позиции исповеданий реформации определились, и камень преткновения, на наш взгляд, заключен в христологии. Здесь у Цвингли и Кальвина один и тот же пафос, при всех различиях в понимании причастия: Тело Христово хотя и соединено с Его божественностью, но не приобщено ей настолько, чтобы получить от нее превосходство над обычными тленными телами, преодоление законов материального мира. Получается, что Тело Христово не имеет у них той власти над пространством и материей, какая есть даже у тел ангелов: быть может, «злую шутку» сыграло здесь то, что протестанты, вслед за католиками верили в то, что у ангелов нет тел и их природа чисто духовна? Так или иначе, но швейцарцы согласны лишь на то, что человеческое во Христе получает от божественного только нетление и святость..

Интересно, что Кальвин настаивал на особой роли Святого Духа в Евхаристии и утверждал, что Святой Дух соединяет то, что пространственно разделено: Тело Христово на небесах и верующих на земле, – тем самым осуществляется причастие верных тем благам, которые свойственны человеческой природе Христа. Все это было бы в чем-то даже приемлемым, но вот вопрос: если Святой Дух соединяет разделенных пространством людей со Христом, то почему же Святой Дух не может сделать так, чтобы Тело Христово пребывало на земле – в хлебе и душах и телах верующих? Неужели Святой Дух не может преобразовать че-

ловеческую природу Христа так, чтобы Его Тело могло пребывать в хлебе, а Его Кровь - в вине?! Здесь явно отрицается всемогущество Святого Духа.. Кальвинисты на это скажут: присутствие одновременно в разных местах противоречит природе тела. И воскресшей природе Тела Христова тоже? Получается, что не Святой Дух властен над порядком природы, но природа – над Святым Духом! Но если так, тогда и Дева не могла родить, и Христос не смог бы умножить хлеба, чтобы насытить 5000 человек, потому что это тоже противоречит «природе» материи! Православные верят в то, что если хочет Бог, то «побеждается естества чин», но сторонники Кальвина, очевидно, свято верят в обратное: «чин естества», порядок природы у них побеждают Самого Бога. Поэтому они склонны видеть «насилие» над природой тела там, где речь идет только о сверхъестественном (но не противоестественном!) преображении Богом материи человеческого Тела Его Сына. Тленная материя оказывается для последователей женеvского реформатора в чем-то реальнее Бога: даже Он не в силах преодолеть ее тление и притяжение..

88. Рассуждая о роли Лютера в истории реформации, Филипп Шафф пытается подвести своеобразный итог, касающийся отношения немецкого реформатора к церковному наследию. В том, что относится к причастию, позиция Лютера, по его мнению, выглядит так: «Он опирается на неразрывность традиции церкви, выступая против цвинглианцев и поддерживая реальное евхаристическое присутствие Христа..: «Свидетельства всей святой христианской церкви (даже если бы не было других доказательств) было бы достаточно, чтобы мы держались этого догмата и не слушали сектантов, которые против него. Ибо опасно и ужасно слушать что-то или верить чему-то вопреки единодушному свидетельству, вере и учению всей святой христианской церкви, которого придерживаются вот уже более полутора тысяч лет во всем христианском мире.. Отрицать такое свидетельство значит осуждать не только святую христианскую церковь как проклятую и еретическую, но даже самого Христа со всеми апостолами и пророками, которые учредили догмат: «Верую во святую христианскую церковь», о чем торжественно говорил Христос, когда обещал: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20), - и апостол Павел, когда говорил: «Церковь Бога живого.. столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15)». Даже автор, выступающий на стороне Рима, не смог бы воздать преданию больше почтения, чем делает Лютер в этом отрывке. Но то же самое предание, по крайней мере, с VI по XVI век, решительно поддерживало веру в пресуществление и в жертвоприношение мессы, которые Лютер отвергал. А если применить ту же самую проверку к его любимому учению об оправдании одной лишь верой, то окажется трудно найти его подтверждение у отцов церкви или в схоластическом предании, где нет разницы между оправданием и освящением, где больше внимания уделяется добрым делам, чем вере. Сам Лютер понимал, что в данном вопросе даже Августин – не на его стороне. Его учение может быть оправдано только как новое истолкование апостола Павла, не учитывающее предыдущие объяснения»²⁷¹¹.

Да уж.. Эти слова Лютера из письма к маркграфу Бранденбургскому Альберту (1532г.) следовало бы поместить над входом в каждую протестантскую церковь – чтобы все протестанты видели, от чего они отказались в результате реформации: от Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. И парадокс истории в том, что цитата эта принадлежит человеку, который едва ли не больше других постарался для того, чтобы миллионы людей в течение вот уже пяти столетий оказались вне Церкви.. Конечно, данная фраза из Лютера лишний раз свидетельствует о том, насколько в нем сильно было чувство Церкви, которое он ни в коем случае не хотел терять (в отличие от тех же Кальвина и Цвингли). Когда «надо», Лютер мог быть почти что православным. Но это «надо» он выбирал сам.. Сторонний наблюдатель мог бы спросить: почему же, опираясь на Церковь в вопросе о Евхаристии, он не принимал целиком церковное учение о ней? При этом можно было бы очиститься от католических «наслоений» и возвратиться к истинному учению Церкви.. Однако Лютер, упрекающий в сектантстве других, сам был сектантом: действительно, разве он не противопоставил доктрину спасения только верой соборному мнению Единой и Святой Церкви? И здесь почему-то он не вспоминал о собственном сектантстве. Конечно, обвинять в сектантстве других намного легче, чем на себя оборотиться.. «Новое истолкование» апостола Павла, не учитывающее *все* предыдущие объяснения – это и есть настоящая формула сектантства. И потому кричали ему с другого берега швейцарские реформаторы: плыви к нам, - уж если ты пересмотрел мнение Церкви в вопросе спасения, то почему ты так слепо держишься за другие ее мнения? Если Церковь 15 веков ошибалась в главном вопросе – как спасается человек?, - то как же можно доверять ее мнению в вопросе о причастии и о многих других? Логично рассуждая, тогда нельзя доверять и Писанию, которое протестантам досталось от Церкви: но это лидеры реформации не осмелились вымолвить; зато сегодня современные протестанты готовы пересмотреть и Библию, - хотя бы из-за ее «неполиткорректности».

Пока же Лютер практически повторяет известные слова блаж. Августина: я не поверил бы Евангелию, если бы Церковь не побуждала меня к этому. Лютер верит присутствию Христа в причастии, потому что в

нем не совсем умерла вера в Церковь. Шафф называет период жизни Лютера с 1517 по 1525г. - протестантским и прогрессивным, а последующий 20-летний период вплоть до смерти - церковным, консервативным и реакционным. Так он называет период, в который Лютера «потянуло» в сторону католичества: только зачем же говорить о «реакции», - потому, что «церковный Лютер» мешает экуменическим планам Шаффа по объединению протестантов? Этот историк, обращая внимание на соединение в Лютере консервативных и реформистских черт, говорит: «Лютер стремился к праведности дел и к миру совести как католический монах и был основателем учения о праведности по вере как евангельский реформатор»²⁷¹². Т.е. и будучи гиперреформатором, он не мог не отдать должное своей матери – римской церкви. Известный католический историк 19 века Мелер даже считал, что из произведений Лютера можно извлечь «самую славную апологию Католической церкви»²⁷¹³. А Шафф подчеркивает, что отделившись от папского католичества, Лютер остался верен католичеству христианскому. Увы, но учение немецкого реформатора однозначно свидетельствует, что если он и остался верен «католичеству», то оно было не церковным, но - «евангелическим». Отплыв от католического берега, Лютер так и не пристал к берегу «последовательной» реформации, несмотря на все призывы со стороны анабаптистов, Цвингли и прочих. Как же можно все время плыть между двумя берегами - это ведь самый верный способ утонуть; так и случилось - сегодня лютеранство и англиканство, две наиболее «католические» конфессии протестантского мира, пытавшиеся еще в 16 веке найти «средний путь» между римской церковностью и «полным отказом» от Церкви у радикальных реформаторов, находятся в состоянии наиболее жесткого кризиса среди всех протестантских исповеданий. В это же время кальвинисты и особенно баптисты чувствуют себя «получше»..

89. Характеризуя наследие Лютера, Шафф касается и его отношения к отцам Церкви. Итог таков: «Отцы церкви, - говорит Лютер, - написали много благочестивого и полезного, но их следует читать внимательно и проверять Писанием». «Дорогие отцы церкви жили лучше, чем писали, а мы пишем лучше, чем живем». Он ценил их произведения намного меньше, чем Писание, и чем больше он изучал то и другое, тем большее впечатление производила на него обнаруживавшаяся разница. Совершить реформу церкви на основании трудов ее отцов невозможно. Это может быть сделано только на основании Слова Божьего. Отцы были плохими толкователями, отчасти из-за незнания еврейского и греческого языка. Все отцы церкви заблуждались в вере, но их следует уважать за их христианское свидетельство. Из всех отцов церкви Лютер больше всего учился у Августина. Его он очень сильно уважал и цитировал чаще, чем всех остальных отцов, вместе взятых. Лютер считает Августина одним из четырех столпов церкви (по поводу прав Амвросия, Иеронима и Григория на это звание у него были сомнения), лучшим из комментаторов, покровителем богословов.. Августин сделал больше, чем все епископы и папы и чем все соборы. Если бы он жил в наше время, он был бы на нашей стороне, а Иероним осудил бы нас. Но при всей своей симпатии к Августину Лютер не нашел у него ничего про *sola fide*.. «Хотя он был благ и свят, ему недоставало истинной веры, как и всем остальным отцам». «Когда я начал понимать Павла, я перестал слушать Августина». На второе место после Августина Лютер, похоже, ставил Иларию за его труд о Троице.. Амвросия он называет «благочестивым, богобоязненным и смелым человеком» и упоминает о его отважном противостоянии императору Феодосию. Но шесть книг Амвросия о Бытии весьма скудны, а его гимны не так уж и важны.. О Киприане Лютер отзывался благосклонно. Касательно Иеронима он вынужден был признать, что тот - величайший и непревзойденный переводчик Библии, однако Лютер терпеть не мог склонности Иеронима к монашеству и писал: «Его не следовало бы причислять к учителям церкви, ибо он был еретиком, хотя, я полагаю, спасся, веруя в Христа. Ни к одному из отцов церкви я не отношусь так враждебно. Иероним пишет только о посте, девственности и т.п.».. Лютер не уважал и папу Григория I. Григорий был автором басни о чистилище и о мессах за усопших, он плохо знал Христа и Евангелие и был слишком суеверен. Дьявол обманывал его и заставлял верить в явления духов чистилища. «Его проповеди не стоят ни гроша». Но Лютер хвалит, даже чрезмерно, его гимн *Rex Christe*, который ошибочно приписывает Амвросию. С греческими отцами церкви Лютер был знаком хуже. Он едва упоминает об Игнатии, Иринее, Оригене, Евсевии и Епифании. Он хвалит Афанасия как величайшего учителя Восточной церкви, хотя тот и «не отличался ничем особенным». Лютер не мог согласиться с благосклонным суждением Меланхтона о Василии Великом. Он полагал, что Григорий Назианзин, красноречивый защитник Божественности Христа в период распространения арианской ереси, ничего не стоит. Он хорошо отзывался о комментарии Феодорита к посланиям Павла, но неразумно пренебрегает Златоустом, замечательным проповедником и комментатором, и описывает его как большого красноречивого, многословного и пустого, и даже абсурдно сравнивает его с Карлштадтом! «Он болтлив, поэтому нравится Эразму, который равнодушен к вере и думает только о нравственности. Я читал его прекрасный отрывок о первосвященнике из Послания к евреям, но он столько пустословит о достоинстве священников,

что я увяз в его рассуждениях». Из средневековых богословов Лютер больше всех ценил Николая Лирского как самого полезного комментатора. Он хвалит св. Бернара, который в проповедях «превосходит всех других учителей, даже Августина». Он ценит Петра Ломбардского.. хотя он и задавал много бесполезных вопросов. Он называет Оккама, которого усердно изучал, *summus dialecticus*. Но в целом он терпеть не мог схоластов и их учителя, «проклятого язычника Аристотеля», хотя учился у него и его комментаторов искусству логического рассуждения и допускал, что тот был *optimus dialecticus*. Даже Фому Аквината, «ангелического доктора», которого по справедливости высоко ценили лютеранские схоласты XVII века, он осуждал как болтуна, который подчиняет Библию Аристотелю и книги которого являются источником всех ересей и губительны для Евангелия. Конечно же, он говорил это по предубеждению и запальчивости.. Меланхтон и Эколампаций знали больше и отличались более кротким нравом, а потому их мнение об отцах церкви и о бесценном вкладе отцов в развитие церковной литературы в целом было более благосклонным и последовательным»²⁷¹⁴.

Из этих слов можно было бы сделать только один краткий вывод: отцы Церкви для Лютера, возможно, и были «хороши», но сам он считал себя «хорошее» их. Если реформу Церкви нельзя осуществить на основании отцов Церкви в силу их «ошибок», то ее вообще нельзя осуществить, ведь тогда получится, что вся Церковь ошибалась в течении всей христианской истории, т.е. никакой Церкви не было. Откуда же Мартин Лютер узнал об Истине? Из Писания? Но ведь оно тоже написано людьми, пребывавшими в Церкви, а не стремившимися отделиться от нее. Новый Завет написан, по сути, тоже отцами апостольской Церкви. Если Лютер не очень доверяет отцам уже II века и последующих, то почему он доверяет отцам первого столетия? Значит, Церковь исчезла после времени апостолов? Но ведь сам Лютер неоднократно отрицал, что Церковь, основанная Христом, не может прекратить своего существования в истории. Оказывается, отцы Церкви плохо толковали Писание, т.к. не знали языков оригинала! Здесь видна плохо скрываемая гордыня: уж я-то знаю языки и лучше их трактую Библию.. Во-первых, греческие отцы знали язык оригинала Нового Завета, но вот беда - Лютер, как сказано, был плохо знаком с их трудами, что не мешало ему вести себя по отношению к ним по принципу «слон в посудной лавке»: Афанасий Великий - «ничего особенного», Григорий Богослов с его тончайшей триадологией - «ничего не стоит», Иоанн Златоуст - «болтлив» и «пустословит».. о нравственности священника, да еще это отвратительное сравнение с крайним сектантом Карлштадтом! И это говорит человек, который «наболтал» более 50-ти томов, а уж нравственность монаха, сочинившего учение об оправдании верой безо всякой нравственности (дел), да еще сочетавшегося «законным» браком с монахиней, была выше всяких похвал!

Во-вторых, критика экзегетики отцов у Лютера демонстрирует его доверие не столько Богу, что он бесчисленное количество раз декларировал, сколько «науке», филологии. Здесь видно влияние западного, схоластического духа – рациональное предпочтительнее мистического, филология важнее общения с Богом (впрочем, в отношении схоластики у Лютера не увидишь четкой логики – проклятый Аристотель, еще более проклятый Фома Аквинский, но вот Оккам все же высочайший диалектик, хотя тоже «проклятый»: ясно только, что несмотря на ворчание и ругань Лютер многим обязан схоластике, особенно, поздней). В конце концов, первые христианские богословы были из числа галилейских рыбаков, а не из высших теологических заведений, но вот, мы уже 2000 лет питаемся духовными плодами их трудов.. Конечно, никто не против богословского образования, но оно никак не «гарантирует» правильности в толковании Писания: ее «гарантирует» только истинный опыт богообщения. Да, все могут ошибаться, но если игнорировать опыт жизни Церкви во Христе, то никакое знание языков не поможет, - так и произошло с немецким реформатором..

Его отношение к латинским отцам более благосклонно, поскольку он лучше с ними знаком и считает Августина чуть ли не предшественником реформации. Однако, при всех ошибках блаж. Августина относительно предопределения (Лютер, по-видимому, никогда всерьез не задавался вопросом: а правомерно ли к мнению Августина сводить позицию всей Церкви, - ведь опираться только на одного отца уже есть в некотором роде сектантство), он никогда не учил доктрине оправдания по вере, а его вера в Церковь была настолько сильной, что он никогда бы не допустил никакого отделения от нее, т.к. для него это было равнозначно отделению от Самого Христа. Поэтому «нет», Августин никогда бы не поддержал такого человека, как Лютер. Доктор Мартин чувствовал это, - и вот он уже говорит, что у Августина «недостает христианской веры»: очень скромно! – у Августина и других отцов не хватало истинной веры, а у кого же тогда ее хватает? У самого Лютера?! Тут реформатор указывает на ап. Павла, - дескать, он «начал понимать» его послания, и тогда уже не было необходимости ни в Августине, ни в других отцах. И опять налицо сектантская «гиперубежденность»: вся Церковь неправильно понимала ап. Павла, а вот я, простой немецкий монах, понял его правильно, да так, что при этом уничтожил 1500 лет христианской истории!

Но если относительно Августина Лютер еще сдерживает себя, то блаж. Иерониму «досталось»: хватило совести назвать его «еретиком». Разумеется, лучший способ самому избежать обвинений, - это крикнуть: держи вора! Впрочем, Лютера можно понять: Иероним Стридонский немало писал об аскетизме, а уж какие пост и девственность для распоясавшейся «евангелической» публики, освобожденной Лютером из «застенков» монастырей! Что до св. Григория Двоеслова, то, - да, он был небезупречен в своем богословии, что и послужило одной из причин возникновения католического учения о чистилище, но, конечно же, он не был автором учения о «мессах за усопших», поскольку о жертвенном характере Евхаристии писали еще св. Игнатий Богоносец и св. Иустин Философ. Но не забудем: Лютер почти ничего не знал об этих греческих отцах.. Зато обвинять св. Григория в приверженности дьявольскому обману, - здесь Лютер знаток. В самом деле, судя по сочинениям реформатора, он был выдающийся знаток.. дьявола. А уж каков нрав был у этого знатока.. Шафф как раз и полагает (весьма наивно, на мой взгляд), что «разгром» отцов Церкви у Лютера объясняется его «предубеждением» и «запальчивостью», т.е. не слишком кротким нравом. Хорошо, пусть у упоминаемых им Меланхтона и Эколампация нрав был более смиренный, но ведь отвержение святоотеческого наследия произошло у всех протестантов. Даже если Цвингли и Кальвин были более корректны в полемике, то это не мешало им дистанцироваться от творений отцов еще более, чем Лютер. Стало быть, причина отказа от святоотеческого богословия много глубже, и заключается она не в «тяжелом характере» одного Лютера, но в духе реформации, который поставил себя выше Церкви.

Что касается «буйного» нрава Лютера, то о нем здесь уже многократно говорилось. Напоследок приведу еще одно мнение Шаффа: «Он знал о своем неукротимом нраве, но никогда не пытался сдерживать его.. В его коротком трактате против католического герцога Бرونсвикского слово «дьявол» встречается не менее 146 раз (...в книге Лютера о соборах черти упоминаются 15 раз на протяжении четырех строк). Он не мог молиться, не проклиная, как он сам признавался.. Мы признаем, что дубина и палица этого протестантского Геркулеса были необходимы для полуварварских немцев его времени. Провидение воспользовалось его несдержанным нравом как орудием для уничтожения величайшей духовной тирании, которую когда-либо видел мир. Но даже его лучшие друзья были шокированы и огорчены его грубыми выпадами против оппонентов и презрительными высказываниями.. Именно эта черта больше всего отличает его от апостолов и евангелистов. Но при всех своих недостатках он – величайший из людей, рожденных Германией, и одна из величайших личностей в истории. Меланхтон, который прекрасно его знал и больше всех страдал от его несдержанности, называл его Илией протестантизма и сравнивал с апостолом Павлом. Действительно.. Лютер - при всех отличиях - напоминает апостола язычников больше, чем любой схоласт или отец церкви. Своим громоподобным голосом он пробудил церковь ото сна.. вернул христианам свободу.. привел христиан ко Христу как их единственному Учителю»²⁷¹⁵.

Что же, сравнение Лютера со святым Павлом - обычный элемент протестантской мифологии, начало которой положил сам Лютер: разве он не подчеркивал с известной регулярностью, что только Павел «открыл» ему глаза, и что именно он впервые в истории христианства «правильно прочел» его послания? А вот «протестантский Геркулес» с «громоподобным» голосом - это уже попытка языческой мифологии: видимо, при желании протестанты смогли бы отыскать у Лютера 12 подвигов.. Еще бы, ведь это один из величайших людей в истории, и совершенно точно - самый великий немец: не хватает только слов про «самого человеческого человека», но что делать - Филип Шафф не испытал советского опыта мифологизации революционных «героев», и ничего не мог знать о «русском Лютере» - Ленине. Однако лютеранский историк подчеркивает в своем герое те же качества, что были и в пролетарском вожде: грубые выпады против оппонентов, дубина и палица, которые сокрушили тиранию. Далее все знакомо: «пробудил от сна» (декабристы разбудили Герцена), «вернул свободу», - это уже почти кощунственно, - свободу христианам вернул Христос на кресте, и никто более не может отнять их у нее или вернуть вновь, если, конечно, лютеране бессознательно не воспринимают Лютера как «нового христа»..

И если уж говорить о свободе, которую принес христианам Лютер, то чуть выше Шафф упоминает, что Лютер был «папой в собственной церкви», - итак, круг замкнулся; освобождение от папской тирании не вернуло свободу, а породило только тиранию нового папы, доктора Мартина, которая, при его приверженности «субъективному толкованию» Библии, породила тиранию хаоса.. Осталась только мифологизация про «Илию протестантизма», хотя, судя по тому, что Лютер «привел христиан ко Христу», - он не только «новый Павел» и «новый Илия», но еще и «новый Иоанн Креститель» - не одного лишь протестантизма, но и всей церкви.. Здесь можно сказать только одно: по плодам их узнаете.. Пророк Иоанн действительно указал людям на Христа - Спасителя мира. Но это плоды христианства церковного, а вот с плодами протестантизма, христианства антицерковного, дело обстоит намного хуже.. Илия был пророком Бога, который приуго-

тавливал иудейский народ к приходу Христа, но ведь все пророки прорекли до Иоанна, - пророком какого же Бога тогда являлся Лютер?! Это не очень понятно, но в любом случае Новый Завет не предполагает никаких «христианских пророков» после Христа.. Также не забудем, что Иоанн Креститель был «монахом до монашества» - пустынный, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды и дикий мед» (Мф. 3, 4), а Лютер был «антимонахом», стремившимся стереть монашество с лица земли. Отсюда и плоды: лютеране сегодня благословляют браки гомосексуалистов и женское священство, а англикане рукополагают открытых содомитов. Так что этот «протестантский Иоанн Креститель» ведет не столько ко Христу, сколько к иному существу, и к иной, нехристианской свободе.

Конечно, путь от Лютера до благословения содомии – далек, но он существует, и его можно проследить.. Христиане из 13-й главы Апокалипсиса знают, что у антихриста будет предтеча, обольщающий людей: лже-Иоанн перед лже-Христом. С печалью приходится констатировать, что Мартин Лютер, при всей своей любви ко Христу, благодаря своим заблуждениям стал одним из дальних предтеч антихриста.. Разве можно сравнивать человека, который не мог молиться, не проклиная, с апостолами?! Шафф полагает, что это всего лишь мелкие недостатки – нет, это отражение *сущи*. Его бешеный нрав не просто отличает его от апостолов, - он делает его прямо противоположным апостолам: «часто бешеный» и «регулярно проклинаящий» «святой» - это невероятно и это мерзко. И смешно, оправдываясь, утверждать, что так было «надо» для немцев-варваров и для сокрушения «тирании Рима» (цель оправдывает средства?): не нужно оскорблять немцев и ссылаться на Провидение, - люди привыкли все оправдывать волей Божьей, когда им нужно повернуть *свои* дела по *своей* воле.. Шафф сравнивает полемические книги Лютера с бурными потоками горных вод. Я бы добавил, что Лютер – это селевые потоки, сметающие все на своем пути. И здесь нельзя не вспомнить евангельское: «дом на земле без основания, который, когда наперла на него вода, тотчас обрушился; и разрушение дома сего было великое» (Лк. 6, 49).

90. Цитируя выше лютеранского историка Шаффа, мы отмечали, что он, видимо, под влиянием духа американского евангелизма, пытался «соединить» богословские доктрины Лютера и Кальвина. Воспользуемся этим поводом, чтобы еще раз поговорить о швейцарском вожде реформации. Это тем более актуально, поскольку протестантские исповедания в России в основном представляют радикальную реформуацию американского образца, и поэтому склонны значительно чаще обращаться к наследию Кальвина, а не Лютера. Споры о предопределении интересуют их больше, чем дискуссии о причастии. В связи с этим особенно любопытно, как российские протестанты (в частности, баптисты) критикуют учение Кальвина. Уже в начале 90-х годов, в период протестантской экспансии в России, наши баптисты проявляли озабоченность проникновением «жесткого» кальвинистского богословия в их ряды. Начнем с того, что Кальвин осуждался сам по себе, поскольку его «жизненная практика» отличалась от евангельских моральных образцов, и в связи с этим баптист Е.Н. Пушков констатирует: «Ветхозаветный теизм с его законами насильственного управления был созвучен понятиям Кальвина.. он казнил своих противников, вопреки заповеди Христа: «Любите врагов ваших» (Мф. 5, 44)»²⁷¹⁶. Конечно, можно задаться вопросом: сводится ли ветхозаветный теизм к «законам насильственного управления»? Но нам важно здесь отметить, что Кальвин порицается в данном случае за нарушение принципа «свободы совести». Само по себе это еще ничего не значит: можно ругать Кальвина за насилие, но при этом принимать его учение. На нынешнем либеральном Западе вряд ли кто-то осмелится оправдывать казни Кальвином еретиков – разве что сошлется на «дух времени» (с волками жить..). Но это нисколько не мешает исповедовать его учение о предопределении, порой в самой жесткой форме.

Однако г-н Пушков критикует не только личность женевского реформатора, но и его учение: «Учение об отсутствии у человека свободной воли, о предопределении и особенно о невозможности потери спасения, с вытекающим отсюда западным стилем жизни.. предлагается и насаждается в восприимчивые сердца нашего народа .. теперь, при активном содействии кальвинистски настроенных иностранных миссионеров нам угрожает.. опасное догматическое разделение. Сохрани нас Бог от этого!»²⁷¹⁷. Что же, можно только согласиться с последней молитвой автора и еще раз повторить ее.. Тем более, что он выступает против иностранного миссионерства с мотивами, близкими православным: «западный стиль жизни» насаждается в наши сердца, «угрожают разделением». Прямо-таки русский православный патриот, а не последователь американского евангелизма! Ох уж эта «восприимчивость» сердец нашего народа, - сколько бед она принесла во время великого нашествия сектантства в 90-е годы! Хотя баптистам здесь грех жаловаться: благодаря этой бездумной восприимчивости многие русские сердца оказались пойманными в их сети. Все-таки странно, что российский баптист жалуется на миссионеров собственного исповедания так, как будто речь идет об опасных еретиках: это ясно свидетельствует о том, что в баптистском «королевстве» что-то не так, совсем не так.

Я не могу себе представить, чтобы русские православные таким же образом могли пожаловаться на греческих или сербских православных миссионеров, если бы они приехали в Россию. Конечно, православия не свойственно навязчивое миссионерство на американский манер, и все же: русские, сербы и греки принадлежат к одной Православной Церкви, что не исключает разности в нюансах и подходах, но делает невозможным ситуацию, когда представители одного и того же исповедания относятся друг к другу как к еретикам, угрожающим их церковному единству. Да, в православии возможны более либеральные или консервативные богословы, но воспринимать православных другой страны как еретиков, - это может быть свойственно только «крайним» группировкам. У баптистов, похоже, это норма. И это очень странно. Но это однозначно свидетельствует о том, что баптисты – это не Церковь. Кстати, почему бы г-ну Пушкиву не задаться вопросом: если американские баптисты так опасны для местных, то не говорит ли это об опасности баптизма как такового?

Далее Пушкив переходит к детальной критике кальвинизма. Он доказывает, что Бог не может предопределить людей к проклятию, ибо это противоречит Его справедливости (см. Быт. 18, 25). Затем он защищает свободу воли со ссылкой на Втор. 11, 26-28 и отрицает кальвиновское ограниченное искупление, поскольку Христос распялся за всех (2Кор. 5, 15). Будучи сторонником арминианства, баптистский автор, естественно признает возможность потери спасения. Аргументом для него служит хотя бы фрагмент из послания к Римлянам (Рим. 11, 17-22). В Отк. 3, 5 мы читаем, что возможно изглаживание из Книги жизни. Все это замечательно. Но еще замечательнее такой эпизод. Г-н Пушкив и его коллеги спросили у одного американского профессора, преподающего у них в библейском колледже, считают ли в Америке их братьями по вере? Он ответил утвердительно и тогда ему сказали: «убедительно просим не нести нам учение Кальвина». Он немного смутился, потом ответил, что это учение принес не он, а профессора, бывшие до него. На вопрос, признает ли он учение Кальвина.. профессор ответил «да».. Потом.. он сказал: «Вы просите, чтобы мы не несли этого учения. Мы можем внять или не внять этой просьбе, но скоро пойдут те, которые уже никого ни о чем спрашивать не будут»²⁷¹⁸.

Странно все это. Баптисты очень часто любят говорить о евангельской свободе, которой, по их мнению, нет у православных, а тут они «упрашивают» американского профессора, чтобы он не нес им кальвинизм, а он говорит, что будет нести и скоро его никто упрашивать не будет - все станут кальвинистами! Хочется воскликнуть: господа, в каком же рабстве вы живете! Что это за раболопное подчинение американцам: не проще ли не приглашать таких преподавателей из Америки, или приглашать из этой страны тех баптистов, кто все-таки придерживаются «мягкого кальвинизма», на манер Джона Уэсли? Но так вопрос никто не ставит. Понятно, что у баптистов есть проблемы с собственными богословскими кадрами. Но ведь после *такой* учебы у *таких* преподавателей кадры будут «что надо». Думаю, баптисты бывшего СССР еще не забыли известные слова атеистического вождя – кадры решают все.. Однако, быть может, дело в том, что баптистскому руководству американские кальвинисты все-таки выгодны: без них как-то трудно поддержать дух преданности Америке, и потом.. они оказывают известную помощь.. Представляется, что ситуация в данном случае во многом безвыходна: даже если значительная часть местных баптистов недовольна тем богословием, которое преподают им американские учителя, то ведь духовные истоки отечественного баптизма все равно находятся по ту сторону океана; отсюда неизбежна ориентация на заокеанские образцы; попытка их игнорировать по существенным вопросам, «отделение» местных баптистов от американских может привести к тому, что они все больше будут пропитываться русским, православным духом, а это, безусловно, вредно для баптизма. Вот и приходится нашим баптистам принимать американскую духовную пищу, - не всегда приятную на вкус, но «полезную». Жалобы тут практически бессмысленны. Только в таких условиях в баптизме будет всегда поддерживаться острое чувство отчужденности от православия. В дореволюционной России баптисты могли подвергаться преследованиям, и это отчуждало их от господствующего православия. Но сегодня их никто не преследует и потому эту отчужденность приходится стимулировать, - в особенности, с помощью преподавания американских образцов духовности.

91. Но русский дух все равно неизбежно пробивается сквозь «асфальт» американского кальвинизма. Пушкив приводит историю с интерпретацией кальвинистами смерти Анании и Сапфиры в Деян. 5, которые, как известно, солгали Святому Духу: «студенты, воспринявшие.. учения Кальвина, - невозможность потери спасения – пришли к парадоксальному выводу, что Анания и Сапфира не потеряли спасения .. некоторые стали уверять, что Анания и Сапфира были поражены только физической смертью, жизнь вечную они не потеряли. Мы попросили разрешения дословно записать этот вывод, заимствованный из кальвинистской апологетики..: «В повествовании о смерти Анании и Сапфиры не говорится, что они потеряли вечное спасение». Понимая, что этот вывод приводит в тупик, один из студентов добавил: «Но не вздумайте записать,

что Анания и Сапфира пошли в рай!». Интересно, куда же они пойдут, если не потеряли спасение и в грехе не раскаялись? И в аду им места нет, и в раю тоже. Очевидно, придется проситься в выдуманное католиками чистилище. Вот это-то и страшно!»²⁷¹⁹. Ну, чистилище на этом фоне – это далеко не самое страшное. Да и эта «выдуманная» доктрина никак не может быть связана с протестантской сотериологией: ведь в чистилище попадают отнюдь не те, кто «не потерял спасение», но умер во грехе, а те, кто спасение еще не обрел.. Конечно, вывод кальвинистских студентов абсурдный: Анания и Сапфира умерли в нераскаянном грехе, но спасения не потеряли, хотя Бог наказал их смертью, однако в рай они не попали! Но если не в рай, тогда в ад – другого варианта нет и быть не может.

Богословская проблема здесь в том, что хотя г-н Пушкив и его единомышленники допускают, что спасение можно потерять, допускают, что человек не потерял после грехопадения свободу воли (вопреки и Лютеру, и Кальвину), но при этом они, увы, продолжают исповедовать основной протестантский принцип о спасении по вере. Более того, им даже кажется, что после критики Кальвина этот принцип, выдуманный Лютером, будет очищен от всяких посторонних наслоений и засияет как золото. Пушкив утверждает: «человек спасти сам себя не может. Никакие дела, никакие заслуги не спасут его.. Однако с божьей стороны абсолютно все сделано для нашего спасения, и в этом мы должны быть вполне уверены. Принять спасение или отвергнуть его – это наша, человеческая сторона спасения»²⁷²⁰. Здесь можно согласиться с каждым предложением: да, мы не можем сами себя спасти; православие никогда не учило зарабатыванию спасения с помощью заслуг; Христос действительно сделал все для нашего спасения; да, у спасения есть человеческая сторона – наш выбор «за» или «против» Христа. Все это так: разногласия начинаются тогда, когда мы входим в детали того, как Бог и человек взаимодействуют в процессе спасения. Баптистский автор все равно остается при убеждении, что достаточно сказать Богу «да» в первый миг уверования, - и все, ты спасен, сияешь от радости, поешь гимны и т.д. Разница с кальвинистами здесь только в том, что признается участие человека даже в обретении веры (что кальвинистами и лютеранами было бы расценено как страшная ересь синергизма и чуть ли не воскрешение призрака «заслуг», т.е. спасение человека благодаря не только Богу и вере, но и свободному выбору воли) и, кроме того, это спасение может быть потеряно в результате «очень больших грехов». Разница существенная, но крайне недостаточная, чтобы возвратиться к учению Церкви.

Ведь по сути свобода воли здесь также во многом отрицается. Она проявляется только в первом «ДА» и в каком-то чудовищном «НЕТ». А так - человек, как и самый крайний кальвинист, может быть полностью убежден, что спасен, и прямо сейчас отправится в рай. Пушкив говорит, что принять спасение или отвергнуть – зависит от нас. Однако он думает, что мы делаем это чаще всего только один раз – один раз принимаем (в начале духовной жизни), а затем - один раз отвергаем (если отвергаем). Но это и есть ложь: мы каждый миг принимаем и отвергаем спасение – в этом и заключается истинная свобода воли. Разве мы не лжем? Пусть этот грех не подобен греху Анании и Сапфиры, но все-таки.. Разве баптисты, как и православные, и все люди на свете, - не грешат ежедневно, ежечасно, ежеминутно? И разве эти грехи – это не отвержение спасения? Скажут: но это, может быть, мелкие грехи, это не так страшно. Пусть мелкие, но они накапливаются и становятся огромной горой.. Другое возражение: но мы ведь каемся! Да, каемся, но впадаем в те же грехи вновь – и что за цена такому покаянию? К тому же у баптистов дело ограничивается часто одним публичным покаянием – в самом начале. Если наши баптисты говорят, что спасение можно потерять, спросите у них: но вот прямо сейчас вы спасены, или все же спасение потеряли? Вам наверняка скажут, что спасены. Что же, до этого момента эти баптисты вели сверхсвятую жизнь и не совершали никаких грехов? А если совершали, но не теряли спасение, то чем это радикально отличается от крайних кальвинистов?

Те считают, что предопределенные, несмотря на любые грехи, не теряют спасения, а наши баптисты считают, что спасения сохраняется, несмотря на все грехи, кроме самых чудовищных. Т.е. нам предлагается тот же кальвинизм, но с исключениями в экстремальных случаях. Свобода воли здесь не влияет на спасение постоянно, ежемгновенно, а только в некоторых пограничных эпизодах. Теория уверенности в спасении «здесь и сейчас» сама по себе отрицает свободу воли, поскольку предполагает, что проблема спасения уже решена помимо Вашей воли – в силу решения Бога. Т.е. что бы Вы ни делали – Вы спасены «сейчас». Отечественные баптисты только добавляют к этому «исключения», допускающие «иногда» свободу воли. Это напоминает соотношение ньютоновской и эйнштейновской механики. Известно, что эффекты теории относительности заметны только при скоростях, близких к скорости света. Но это бывает крайне редко. При обычных, даже очень больших скоростях, эти эффекты незаметны, и можно спокойно пользоваться формулами ньютоновской механики. Так и здесь разница в том, что к «ньютоновской механике» кальвиновского предопределения наши баптисты добавляют крупицу «эйнштейновского релятивизма», допускающего отпадение от спасения. Это смягчает предопределение в кальвинистском смысле, но не отменяет его.

И все же г-н Пушкив пусть не по букве, но по духу, порой действительно приближается к православию: «как ни странно, у фундаменталистов кальвинизм.. стал лазейкой для либерализма.. Материал «Об очищении и освящении», предложенный фундаменталистам, не нашел применения.. Почему же? Если кто-то предопределен Богом ко спасению, а Он, по их мнению, не меняет Своего решения, если невозможно потерять жизни вечной, то, естественно, напрашивается вывод: как ни живи – все равно спасен. При таком подходе к толкованию Библии теряется бдительность, когда христианин подвергается различным искушениям и испытаниям. «Зачем страдать сверх сил и упускать возможность наслаждения нынешним веком, - мыслит он, - если я все равно спасен и никогда не потеряю спасение?». Вот это и ведет к вольной жизни западного образца, проникновения которого в наши общины мы боимся.. В западных церквях назвать кого-то грешником, - равносильно оскорблению личности. Так, как правило, нет отлучений за грех: «Как же отлучать того, кому невозможно потерять спасение! Разве спасенного отлучают?» - «Так он во грехе!» - «Ну и что же, он все равно когда-то покается, а пока не стоит обращать внимание на его слабости и вольности». – Вот образец западного мышления»²⁷²¹. Перед нами – прекрасный образец влияния русского сердца на американское мышление. Остается сказать только «аминь»..

Но не все так просто. Ведь и г-н Пушкив уверен, что он спасен, а не только «западный кальвинист» с его «вольной жизнью». Разница здесь скорее количественная. Пушкив допускает, что спасение можно потерять, кальвинист – нет; но, как и кальвинист, он уверен, что пока он спасен, а «потеря спасения» - она, - там, в туманной и абстрактной дали. Кальвинист ведет себя фривольно, т.к. он уверен, что спасения не потеряет; хорошо, пусть единомышленники Пушкива будут вести себя не так фривольно, раз они думают, что от спасения можно отпасть, но ведь все равно они уверены, что спасены по вере, - а это уже предполагает определенный либерализм и фривольность: это не разное «качество», а всего лишь разные «цифры». Если бы г-н Пушкив взглянул на свою жизнь с точки зрения православной аскетики, он бы понял, что нельзя быть уверенным в своем спасении вообще, или, по крайней мере, осознал бы, что давно уже его потерял. Но в том-то и дело, что он смотрит на духовную жизнь все равно с точки зрения либерального Запада, протестантской сотериологии. Прочитав «Добротолубие», сторонники «потери спасения» в баптизме, скорее всего, воскликнули бы вместе с «жесткими кальвинистами» - «зачем страдать сверх сил?». К такому внимательному отношению к греху они не готовы, т.к. это в корне противоречит реформаторскому спасению по вере.

Вот и получается, что кальвинистский корень зла не вырван – ибо он заключается не просто в жестком предопределении, но в оправдании по вере, мгновенном спасении, которое делает ненужным какое-то очищение и освящение после получения спасения, какое-то особо внимательное отношение к грехам после обретения гарантии попадания в рай. Таким образом, наши баптисты при всем их отрицании кальвинизма остаются в лучшем случае «консервативной фракцией» внутри партии «вольной жизни западного образца» с ее «наслаждением нынешним веком». Конечно, нужно быть благодарным Е.Н. Пушкиву за критику кальвинизма и западного духа разрушения христианства. Благодарность вызывает и то, что он защищает Синодальный перевод Библии против новых американских переводов, которыми пользуются кальвинисты из-за океана. Это говорит о том, что он «задет» православным духом. Остается только пожелать, чтобы этот дух, Святой Дух, все глубже проникал в отечественные баптистские общины и, в конце концов, привел их в Церковь, где только и можно обрести спасение – без всякой мимолетной уверенности, придуманной в эпоху Реформации.

92. Тема критики кальвинизма была продолжена нашими баптистами и в 2000-е годы. Г.Н. Авраменко издал целых 3 небольших тома, - сборники статей, посвященных этой теме. С самого начала Авраменко обрушивается на кальвинистское двойное предопределение, доказывая, что оно приводит к ужасному выводу о виновности Бога в вечной гибели людей, - получается, что часть человечества специально создана им для ада! В связи с этим автор справедливо заключает: «Предопределение вытекает из его человеколюбия, а не человеколюбие из предопределения»²⁷²². Действительно, для Кальвина первично предопределение Бога, хотя в Библии это - любовь.. Волонтаристское понимание Бога было свойственно богословию реформации, поэтому Бог рассматривался в первую очередь как субъект всемогущей воли, но не как Любящий и милосердный Бог. Разумеется, реформаторы часто говорили о любви и милосердии Божиих, но они рассматривали их в свете предопределения верных к спасению, в свете оправдания по вере. После критики двойного предопределения Авраменко обрушивается на доктрину ограниченного искупления.

Он доказывает, что искупление не может быть ограниченным со ссылкой на Рим. 5, 17-18, где сказано, что Христос принес оправдание всем людям. Автор поясняет, что количество званых не ограничено, т.е. все могут спастись, а вот количество избранных является ограниченным, поскольку не все спасение принимают.

Это верно, но автор не поясняет, как именно человек участвует в своем избрании: если как-то ограничивать это участие, то призрак предопределения появится вновь. Зато Авраменко задается вопросом: «На небе будет жить только Церковь Христа или и великое множество спасенных?»²⁷²³. Само такое разделение неприемлемо: разве могут быть спасенные помимо Церкви Христа? И если можно спастись вне Церкви, то зачем же Бог основал ее на земле? Не забудем, что автор является баптистом, и поэтому обязан верить в то, что человек спасается индивидуально по вере, независимо от Церкви, т.е. Церковь здесь - собрание уже спасенных, а не сообщество спасаемых.

Конечно, Кальвин путает искупление и избрание, - из того факта, что спасаются не все, он делает вывод, что не все предопределены, не все избраны. И тогда выходит, что и Господь Иисус Христос искупил не всех, а только избранных. По мнению Авраменко это означает, что у Бога ограничены любовь, благоволение, милость, благодать, щедрость. Ясно, что в этом случае и сама победа над дьяволом будет ограничена, но ведь ограниченная, частичная победа Бога над дьяволом – это в каком-то смысле и ограниченная победа дьявола над Богом, а это уже кощунство.. Из этого должно следовать, что Христос не был Богом, поскольку не смог победить дьявола так, чтобы доставить людям неограниченное искупление. Авраменко приводит свод цитат из трудов Кальвина и других ранних кальвинистских источников: эти цитаты касаются темы предопределения. Все они заимствованы из диалога, написанного основателем методизма Джоном Уэсли между сторонником предопределения и его другом. Цитаты эти действительно ужасают, поскольку Кальвин многократно провозглашает Господа Бога Творцом зла. Тут любой здравомыслящий христианин возмутится, и возмутится справедливо. Возмущен и Авраменко: «Додуматься до такого, что Бог дает заповеди дьяволу, что именно и как делать, Сам производит в людях прелюбодеяния, ложь, заставляет террористов-смертников уничтожать безвинных людей, отчаявшихся – идти на виселицы, заниматься каннибализмом, варварством, геноцидом и т.д., что Он ослепляет, обманывает и обольщает их, чтоб они, как слепцы, безвольные орудия, творили зло, беззакония, коварство, самоубийство, безумие – такого в святых положительных сферах, в небесах.. никто никогда не мыслил и мыслить не может, потому что такое в совершенном мире исключено, невозможно, недопустимо»²⁷²⁴. К словам автора можно добавить, что *такое* просто-напросто богохульно. И далее баптистский исследователь совершенно прав, делая вывод из доктрины предопределения Кальвина о том, что Бог здесь двойственен, и одной рукой делает добро, а другой – зло. Тут он делает такой вывод: «Как можно благополучно соединить чистое с нечистым, белое с черным, яд с бальзамом, горькое со сладким, святое с грешным, небо с адом?! Это же результат действий «искривленного сознания», работающего по принципу безответственного вольнодумия .. Скажите, после этого можно назвать кальвинизм Христоцентричным движением или богодухновенным, богооткровенным учением? – Конечно, нет!»²⁷²⁵.

Конечно, Григорий Никифорович прав. Но вопрос в связи с последними словами все же следует задать: если кальвинистское учение настолько отвратительно и является результатом работы искривленного сознания, то не стоит ли сделать еще более глубокие выводы? Вспомним общеизвестные факты: Кальвин – один из самых известных вождей реформации; его влияние на протестантский мир в целом, пожалуй, превосходит влияние Лютера; его деятельность была не более нравственна, чем его учение о Боге - Авраменко упоминает о том, как «железнодорожный папа» казнил людей, в частности, - Мигеля Сервета. И вот, мы приходим к выводу, что этот признанный лидер протестантизма – автор чудовищного учения о Боге. Не доказывает ли это, что и сам протестантизм также, в какой-то степени, чудовищен? Такого вывода баптистский автор, разумеется, не делает. Но ведь под влиянием Кальвина находится большинство протестантского мира, - значит, его ужасным учением заражена большая часть наследников реформации? Учтем, что Лютер также настаивал на жестком предопределении, - достаточно прочесть его известное произведение «О рабстве воли». Различие лишь в том, что лютеране не учили о предопределении к проклятию (впрочем, если утверждается предопределение ко спасению, то в скрытом виде провозглашается и предопределение к аду) и допускали, что спасение можно потерять; не учили они и ограниченному искуплению. Тем не менее, жесткий детерминизм человеческих действий исповедовался и Лютером. Бог у него тоже творит то добро, то зло. Так что на Лютера нельзя положиться в данном вопросе. Сознание у него тоже было весьма «искривлено».

Но если оба признанных вождя реформации придерживались столь ужасных взглядов на природу Бога и предопределение, то не бросает ли это огромную и ужасную тень на всю реформацию как таковую? Спросим себя: если Бог у Кальвина столь ужасен и произволен, то не определило ли это ужасные и произвольные действия самого Кальвина в Женеве по отношению к инакомыслящим? Ведь каждый человек подражает своему Богу.. Возникает и еще один вопрос. Хорошо, кальвинизм российский баптист отрицает. Но учение о спасении по вере считает святым и богооткровенным. Однако и у Лютера, и у Кальвина доктрина

спасения по вере неразрывно связана с концепцией предопределения: если человек уверен, что он спасен, то он обязан верить в какой-либо вариант предопределения, - он должен думать, что до сих пор он, несмотря на совершенные грехи, все равно остается спасенным. Кроме того, концепция оправдания по вере предполагает, что у человека нет и не может быть никаких «заслуг» в деле спасения, т.е. наша свобода (дела) на спасение не влияют: но если в обретении спасения нет нашей свободы (у Лютера и Кальвина ее нет), то предопределение неизбежно. Судя по всему, Авраменко, как и цитировавшийся выше г-н Пушкин, с этим не согласен: они признают свободу и в обретении спасения, и в его потере. Но это все потому, что они разрушают логику богословия реформации: пытаются сохранить спасение по вере, но так, чтобы дела на него, пусть ограниченно, но влияли. Это категорически неприемлемо ни для Кальвина, ни для Лютера, поскольку отдает католической доктриной спасения по делам. Кальвинисты тут же спросят «наших» баптистов: если человек теряет спасение, а потом обретает его вновь, то благодаря чему он это делает? Логика баптистских критиков Кальвина такова: человек отпадает от Бога по своей воле, совершая злые дела; тогда по своей воле, через добрые дела, с помощью благодати Божьей, он возвращается к Богу. Но ведь тут и невооруженным глазом видны явные «заслуги», явное участие самого человека в деле спасения. А это страшная ересь с точки зрения реформации. Если же «наши» баптисты скажут, что в возвращении человека на путь спасения нет его «заслуг», участия его свободы воли, его дел, а только участие благодати, то кальвинисты с радостью воскликнут: это и есть наше учение о спасении навсегда – даже если человек отпал от Бога, Он его обязательно возвратит! Так что главная проблема для протестантских критиков кальвинизма именно в этом: отрицая доктрину предопределения, они неизбежно должны дистанцироваться и от доктрины спасения по вере, поскольку богословие реформации связало обе эти доктрины мертвым узлом.

93. Г-н Авраменко обращает внимание на тот факт, что видение Бога у Кальвина связано с юридическим пониманием Всевышнего. Бог у Кальвина – это Суверенный Властелин, неприступный и неумолимый Самодержец, грозный Распорядитель человеческих судеб. Опять-таки, при таком понимании Бога места для любви остается очень мало. Должен ли суверенный властелин и неумолимый самодержец еще и любить свое творение? Должен ли судья любить подсудимых, да еще и страдать за них? С точки зрения последовательного «юридизма», конечно, нет: сама постановка вопроса тут покажется абсурдной и безумной. Так и Кальвин, превознося предопределение Божие, Его всевластие, делает Его любовь какой-то вторичной и даже ненужной. В таком случае не вполне ясно, зачем нужна Голгофа. Понятно, что кальвинисты скажут: Бог предопределил спасти избранных через крестную жертву. Но Бог еще от вечности предопределил спасти одних и проклясть других, Он предопределил и падение Адама. Коль скоро Он действует в людях и во все творении без реального участия вторичных причин, например, в виде человеческой свободы, то Он мог бы спасти избранных и без человеческой свободы Христа. Абсолютному предопределению посредствующие звенья не нужны: тогда не нужна и Голгофа. В связи с этим Авраменко делает вывод: «Учение о суверенитете Бога, о предопределениях, о предызбрании, предназначении и гарантиях Бога относится к знанию о Боге, познания Христа оно не производит.. учение кальвинистов ведет верующих на путь знания о Боге, в лучшем случае является Боговедением, но к Богопознанию не ведет. А без познания истины достичь победы Христа, свободы, духовной зрелости, преобразования в образ Иисуса, исполнения всею полнотою Божьей.. невозможно. Отсюда ясно, что это учение создано не духом откровения к познанию Христа. Оно сформировалось на основе умозаключений стихийных богословов, не содействует делу домостроительства тайн Божиих, является человеческим, а не Божиим. В нем не Евангельская, не Христоцентричная духовная ось, это не Христопознавательное течение.. Оно не ставит в центр нашего внимания Голгофский Подвиг Христа и Его величественную победу.. Оно внушает нам, что дело спасения человеческого рода зиждется не на искупительной Жертве Агнца Божия, а на атрибутах Бога, на характере путей и дел Его Премудрого промысла.. В нем чувствуется влияние чуждого истине духа»²⁷²⁶.

Но если это учение, по мнению баптистского автора, не ведет к познанию Христа, проходит мимо Голгофы (по крайней мере, оттесняет ее на второй план), и в нем нет «евангельской оси», то отсюда должен следовать логический вывод, что спастись, исповедуя такую доктрину, невозможно.. Г-н Авраменко сам признает, что здесь чувствуется влияние чуждого истине духа (т.е. сатанинского?), под которым находились «стихийные богословы» - эти его слова были бы еще правильнее, если бы относились не только к доктрине Кальвина, но и к доктринам реформации вообще. Но в любом случае для нас важно, что наш баптист констатирует: это учение не от истины и не ведет к истинному познанию Христа, а без него спастись нельзя. Но согласился бы данный автор признать, что Кальвин оказался вне спасения, раз он породил такое учение? Кальвин в аду, или нет? Его нынешних последователей тоже ожидает вечная погибель? Ответа на эти вопросы г-н Авраменко здесь не дает. Естественно, нужно осознавать, что сегодня многие богословы рефор-

матской церкви и многие ее прихожане вряд ли исповедуют учение Кальвина в столь жесткой форме, - большинство реформатских авторов сейчас не будут тратить титанические усилия, чтобы доказать истинность «двойного предопределения». Многие ограничатся утверждением только предопределения к спасению, хотя, как уже неоднократно отмечалось, из этого логически вытекает «непредопределение к спасению избранных», а это фактически равносильно предвечному осуждению. Как бы там ни было, но кальвинистская церковь, насколько мне известно, ни разу не принимала «соборных» (синодальных) решений, осуждающих чудовищную концепцию предопределения у Кальвина. Стало быть, она все еще далека от истинного богопознания, если верить баптистскому исследователю..

Авраменко формулирует следующую дилемму: «нам нужно подумать и найти ответ на вопрос, что из чего вытекает: право Бога из Его естества, или естество из Его права? .. Не определяет ли природу и характер прав Бога Его любвеобильная, благонамеренная, святая, благословенная сущность? На самом деле, поистине право Бога вытекает из Его святой, совершенной природы, которая не позволяет Ему действовать в противоположном Его сущности направлении»²⁷²⁷. Тут сразу видно, что пере нами – «восточный» баптист, и для него первична любовь Бога, а не «западные», юридические права Его Личности. Здесь баптистский автор затрагивает проблему, которая обсуждалась еще в эпоху схоластического богословия. Например, нечто является добрым только потому, что это заповедал Бог, или нечто является добрым само по себе, и потому его заповедал Бог? Английский схоласт Иоанн Дунс Скот рассуждал так: «воля Бога есть причина блага и нечто является благом благодаря тому, что Он волит нечто»²⁷²⁸. Т.е. нечто является добрым потому, что его желает Бог. Позднее Уильям Оккам продолжит эту волюнтаристскую линию и скажет, что если Бог заповедал человеку ненавидеть Его, то это было бы благом, поскольку вытекало из воли Бога. Британский историк средневековой мысли Ф.Ч. Коплстон называет такую позицию «этическим авторитаризмом».

Он характеризует мысль Оккама следующим образом: «Оккам не видит противоречия в повелении Бога, требующего, чтобы один человек убил другого или чтобы кто-то совершил прелюбодеяние, он утверждает, что благодаря Своему абсолютному могуществу Бог мог бы повелеть то, что Он фактически запретил. И если бы Он это сделал, соответствующие поступки были бы хорошими и похвальными. Однако фактически Бог создал человека таким образом, что определенные поступки вредны для человеческой природы и общества .. Очевидно, Оккам хочет освободить этику от всяких элементов греко-исламского детерминизма, который обычно представлял божественную волю как подчиненную нормам, примерно таким же образом, каким сотворенная свободная воля подчинена нормам и обязанностям. Он противопоставляет понятие абсолютно свободной и всемогущей божественной воли понятию Бога, Который вынужден действовать определенным образом. Но он не обнаруживает отчетливого понимания трудностей, которые порождает его этический авторитаризм»²⁷²⁹.

Как видим, Иоанн Дунс Скот, и в еще большей степени Оккам, приближались к кальвинистскому понятию Бога как абсолютной самодовлеющей Воли. Здесь абсолютно могущественная Воля, не подчиняющаяся никаким моральным или иным законам, сама решает, что благо, а что – нет. Только если Оккам учил, что Бог *может* повелеть поступать против общепринятых моральных норм, то Кальвин полагает, что Бог Сам поступает, нарушая моральные нормы. Т.е. Оккам только сказал «А», - Кальвин же вслед за тем произнес все буквы «алфавита предопределения». Понятно желание Оккама сделать Бога независимым от любых норм и законов: действительно, если Бог подчиняется законам и нормам как сотворенный Им человек, неизбежен антропоморфизм в понимании природы Господа, - получалось бы, что Бога «принуждает» нечто более высокое и могущественное, чем Он Сам. Тогда выходило бы, что моральные нормы и законы - это своеобразный «Бог над Богом», который диктует, как себя вести Богу. Но из этого совершенно не следует, что выход - в одностороннем волюнтаристском понимании Бога. Итак, сама дилемма: нечто блаженно, т.к. этого желает Бог, или нечто блаженно как таковое и потому этого желает Бог - неверна.

Лучше было бы сказать, что благо вытекает не из односторонней Воли, но из самой божественной сущности, которая - в Любви. Бог желает того, что соответствует Его природе - спасения всех людей и всего мира. Т.е. Бог не подчиняется каким-то внешним и независимым от него законам и нормам, но и, наоборот, Он не игнорирует законы и нормы, - Он подчиняется только собственному закону – закону любви. Однако у поздних номиналистов с их отчетливо волюнтаристским пониманием Бога, как и позднее у Кальвина, происходит переход от «морального» Бога любви к «внеморальному» Богу произвола. И это, как нередко отмечали критики кальвинизма, весьма напоминает ислам. Когда Коплстон говорит, что Оккам со своим волюнтаризмом пытается преодолеть греко-исламский детерминизм, то он, конечно, имеет в виду не ислам как религию, но мусульманских философов, сильно зависевших от античных образцов, - например, Авиценну и Аверроэса. Таким образом, волюнтаризм приводит к нехристианскому пониманию Бога как могущества

безо всяких ограничений, предопределения безо всякой нравственности, сокрушающей все Силы. На таком фоне Голгофа действительно не очень понятна. Но Кальвин все-таки не может полностью отвергнуть Бога Евангелия. Зато ислам совсем не нуждается в Евангелии и может спокойно игнорировать Крест Христов, воспевая абсолютную Силу Аллаха. Это логический финал доктрины предопределения.

94. Между тем, Авраменко напоминает, что новозаветный принцип состоит в том, что «милость пре-возносится над судом (Иак. 2, 13). Кальвин же ставит божественный детерминизм выше милости и любви, и потому у него не очень ясно, как Бог может заключать завет с человеком, ведь завет предполагает добровольность обеих сторон. У Кальвина ее быть не может. Кстати, в исламе идеи завета нет. В рамках предопределения заповеди и обетования становятся ненужными. Но если они есть в Библии, - значит, предполагается, что человек свободно заключает союз с Богом. Проблема в том, замечает Авраменко, что Кальвин видит только «права Бога», и в связи с этим человек у него лишается всяких прав (в исламе – то же самое). Баптистский автор делает вывод, что в этом случае «слова «если не покаетесь, погибнете», бессильны (Лк. 13, 1-5). Правомочным становится другое предположение: «Если вы не избраны, погибнете»»²⁷³⁰. Баптистский исследователь указывает, что без добровольности и обоюдного согласия брак оказывается насилием, союз – пленом, завет – подавлением, а договор – ультиматумом, неволей. Но это опять-таки близко не только взглядам Кальвина, но и мусульманским доктринам. И вот человек и его последователи, по словам Авраменко, сумели «искусно» обворовать умы ведущих богословов Запада²⁷³¹. Но это ведь почти что приговор самой реформации: почему же Кальвин и К^о так «приворожили» западных богословов, да еще ведущих? Не потому ли они оказались столь «внушаемы» и подвержены «гипнозу», что насквозь пропитаны идеями реформации? Зададимся вопросом: почему же восточные, православные богословы оказались не столь внушаемы по отношению к доктрине двойного предопределения? Да и западные богословы оказались внушаемы не все, а в основном почему-то протестантские, и этих людей, по-видимому, не очень-то смущает мысль, что согласно «женивской» концепции Бог большинство людей творит для вечной гибели в аду, заранее зная, что они обречены, безо всяких шансов на спасение..

Критикуя кальвиновскую модель божественного суверенитета, Авраменко рассуждает так: «Пытаясь постичь сущность суверенитета Бога, мы не берем за основу того, что Всевышний пожертвовал Своим объективным правом быть непричастным к трагедии человеческого рода. Он был вправе предать все население земли праведному суду и соответственно покарать на, соделав нас жнущими то, что мы сеяли. И если бы за основу в отношениях с нами Он взял Свой суверенитет, то так бы оно и было. Тогда о нашем спасении не было бы и речи. Но Он проявил величайшую жертвенность.. В лице Сына Своего Господа Иисуса Христа Он пошел на смерть, а нам подарил право на жизнь, на славное бессмертие. Этого Он достиг ценой уничтожения Христа, путем перенесения Им страданий.. Не Свой объективный суверенитет Он поставил во главу угла в отношениях с погибшим человеческим родом, а милость и жертвенную любовь.. Вот где лежит центральная ось отношений Бога с людьми»²⁷³². Как видим, автор пытается разъяснить суть христианского понимания Бога. И она, как все знают, в том, что Бог есть Любовь, которая выше справедливости.. Собственно, все вышеприведенные слова баптистского автора – это только иллюстрация к известным словам св. Исаака Сирина о том, что если бы Бог был справедлив, все бы давно уже были в аду.. Конечно же, евангельское видение Бога предполагает, что Он действует, исходя из любви, а не юридической справедливости.

Последнее в большей степени характерно как раз для ислама, поскольку, при всем подчеркивании милосердия Аллаха, ислам категорически не приемлет предположение, что Бог может ради любви к человеку Сам стать Человеком и пожертвовать Собой ради людей. Т.е. для религии Мухаммеда важнее все-таки справедливость Аллаха, хотя по справедливости.. Православная критика западного христианства обычно подчеркивает, что, в отличие от христианского Востока, западные церкви видят отношения Бога и человека в правовых категориях. Наверно, это так применительно к католицизму с его системой «заслуг», «удовлетворений», индульгенций. Лютеране устраняют личные заслуги человека и все переводят на заслуги Христа, но само представление об «удовлетворении» Богу у них остается. Однако, как быть с доктриной Кальвина? Какие могут быть правовые отношения Бога с человеком в доктрине жесткого предопределения, где человек представляется едва ли не абсолютно пассивным существом в процессе своего спасения?

Предопределение к аду еще до творения мира – это явное нарушение «прав человека»; здесь торжествует только одно право – право сильного; Бог как бы говорит людям: «Я имею право делать то, что Я хочу, - спасать, кого желаю, безо всякого основания, или осуждать безо всякой самостоятельной вины, но люди не имеют права спрашивать Меня «почему?» и «за что?». Здесь уже не скажешь, что между Богом и человеком – правовые отношения, которые, при том, что они извращают подлинные отношения Бога и человека, все-таки предполагают известную добровольность, - Бог «имеет право», но и человек «имеет право». В

системе Кальвина человек, по сути, бесправен. И здесь важно проследить, каким же образом концепция правовых отношений между Всевышним и Его творением, в конце концов, не только не привела к торжеству права, а, напротив, - к победе полного бесправия.

Как отмечалось, для христианского Запада Бог – это в первую очередь субъект воли. Поэтому в западном мире так часто происходят дискуссии о предопределении – соотношении божественной и человеческой воли. Тут для Запада важно, когда и при каких условиях одна воля имеет или не имеет претензии к другой воле. В это же время Восток больше интересуется как одна Личность преобразует другую личность, или, как одна природа просветляет другую природу. Запад в этом контексте интересуется в первую очередь прощением – одна воля не имеет претензий к другой. Довольно рано Запад и само Искушение начинает трактовать как удовлетворение божественному правосудию, т.е. как волевой акт, который удовлетворяет разгневанное Божество, после чего Бог не имеет претензий к грешникам. Но здесь юридические категории неизбежно разрушаются от соприкосновения с божественной любовью: с чего это вдруг Судья-обвинитель будет страдать и умирать за осужденных? Наоборот, он должен стремиться их наказать! В притче о блудном сыне мы видим такую логику у старшего сына: ему непонятно, как это отец простил младшего сына, когда тот расточил отцовское имение?

С точки зрения правового подхода, блудного сына нужно наказать: его раскаяние только смягчает наказание, но не отменяет его; тотальное милосердие и любовь чужды юридическому духу. Юридическое сознание способно мыслить лишь в категориях преступления и наказания; восточное сознание мыслит драму спасения в категориях болезни и исцеления – Небесный Врач любит больного и стремится его вылечить.. Это не значит, что православие не видит в Боге Праведного Судьи; но оно понимает, что это – не судья обычного суда.. Поэтому и наказание здесь – это не гневный акт возмездия, но, скорее, следствие нежелания больного быть вылеченным, которое необходимо для его вразумления, - демонстрация ему подлинной тяжести его заболевания, но никак не возмездие ради возмездия, наказание ради справедливости. В том все и дело, что справедливость без любви для христианства весьма несправедлива, но и Любовь «несправедлива», ибо она выше любой справедливости, любых юридических отношений.

Итак, если в западном мире побеждает односторонний юризм, то на первый план выходит Право Бога карать или миловать, но поскольку Бог рассматривается как Воля, а не как Любовь, то Право Бога оттесняет и уничтожает «права человека», как более сильный субъект подавляет и уничтожает более слабого. И в результате правовые отношения становятся сплошным попранием этих самых прав. Посмотрите на современный Запад: постоянные разговоры о соблюдении прав человека и все более глобальное нарушение этих прав. Почему? Да потому, что абсолютизируется воля индивида – раз «я хочу», то «я имею право»; содомиты говорят «мы хотим этого», «мы имеем на это право», государство обязано нас защищать. Любые обличения такого поведения – это нарушение прав человека; те же проблемы касаются и прав других меньшинств. И никому нет дела, что здесь попираются «права Бога».. На самом деле эта ситуация – зеркальное отражение кальвинистского понимания Бога, когда всемогущая Воля становится главным мерилом истины, божественное «Я хочу» здесь означает, что Бог имеет право поступать так, как Ему вздумается, по полному произволу, невзирая на общепринятые правила, а люди лишены права Ему возражать. В эпоху оскудения веры так же начинает рассматриваться и человек – как маленький кальвинистский «бог», воля которого – главный закон, и право которого поступать по произволу должно свято соблюдаться.. Любопытно, что хотя Авраменко и осуждает юридическое мышление Кальвина, но о юридической концепции искупления он не высказывается столь критически: по всей видимости, доктрина «удовлетворения» божественному правосудию, когда невиновный (Христос) наказывается Судьей вместо виновных людей, не кажется нашему автору такой уж несправедливой..

На самом же деле эта концепция означает полную победу юридического подхода над любовью, волюнтаризма над милосердием. Если Бог наказывает Своего безвинного Сына за грехи других, то стоит ли удивляться, что Он наказывает людей адом, хотя они выбрали его не добровольно, а были предопределены к нему заранее, т.е., по сути, невиновны? Если несправедливость была допущена в одном, то ее трудно избежать и во всем остальном. Юридический подход требует наказания за преступление. Люди и так наказываются – адом. Но в довершении всего, этот подход требует для спасения людей и наказания неповинного, - и тем самым показывает, насколько он безумен и несправедлив, - и все для того, чтобы соблюсти божественное «право на наказание». Т.е. выходит, что Богу мало наказывать людей адом, Он еще и Своего Сына жаждет наказать смертью за грехи, которые Он не совершал.. Такое соблюдение «прав Бога» приводит к тотальному нарушению «прав человека», и, в первую очередь, - Его Собственного Сына, Богочеловека Иисуса Христа. Таким образом, юризм в христианстве приводит как раз к «юридической катастрофе», и только

жертвенная Любовь Бога способна спасти мир: Бог на Кресте отдает Свою жизнь людям, чтобы возвратить их, отпавших и несчастных, к Себе, исцелить больных, воскресить погибших. Ничего иного Евангелие не предполагает.. Да, Запад продолжает рассуждать о преступлении и наказании, о каре и прощении. Восток же знает только любовь и ее отсутствие. Бог любит всегда и везде. Люди часто не желают любить – в этом и состоит их наказание и страдание в аду..

95. Г.Н. Авраменко аргументированно показывает, что доктрина безусловного предопределения делает бессмысленным Божий Суд над человеком. Действительно, если люди спасены или прокляты безо всяких условий с их стороны, то их не за что награждать или осуждать. У них нет «вины» ни в благом, ни в отрицательном смысле. И тогда получается, что Бог должен.. судить Сам Себя, Свои собственные декреты предопределения?! Это, разумеется, абсурд. Вопрос, однако, в том, насколько доктрина оправдания по вере свободна от подобной критики. Будет ли Бог судить людей только по вере, или также и по делам? Очевидно, что Библия говорит и о суде по делам. Но ведь с точки зрения любого протестанта дела на спасение влияют мало (или не влияют совсем), поскольку оно происходит еще до всяких дел - в момент уверования. Тогда Бог и произносит Свой приговор, вершит Свой суд, и говорит каждому протестанту: неподсуден! амнистирован! Такое судебное решение уничтожает любые дела: если приговор вынесен, то им амнистированы, объявлены неподсудными и все дела подсудимого вплоть до смерти. В лучшем случае дела здесь могут сыграть свою роль в «зарабатывании» более высокого места в раю, но никак не в попадании в рай. Конечно, г-н Авраменко допускает, что Бог может пересмотреть Свое судебное решение и лишить человека спасения за его недостойную христианина жизнь. Но если это признание влияния дел на спасение, тогда придется считать, что спасение зависит от дел, а в этом случае нельзя быть уверенным заранее, что ты спасен, т.е. нельзя исповедовать спасение по одной только вере. Да и кто из нас скажет, что он ведет жизнь, достойную христианина? Баптистский автор не готов отказаться от спасения по вере: тогда он обязан признать, что вынесенная Богом амнистия в начале его христианской жизни - это единственный суд, который отменяет решения всех остальных судов, если в человеке сохраняется хоть слабая искорка веры. А если такой веры нет, то всегда можно сказать, что настоящей веры не было изначально..

Вот протестанты не молятся за умерших: за этим также кроется точка зрения, что вечную судьбу человека, приговор Бога, нельзя изменить. Зачем тогда Последний и Страшный Суд? Авраменко утверждает: «Бог гарантирует нам спасение и духовную безопасность лишь при соблюдении нами Его заповедей, поставленных Им условий (1Кор. 7, 19)»²⁷³³. Прекрасно! У меня вопрос к автору: в данный момент Вы уверены, что Вы спасены? По всем трем томам сочинения г-на Авраменко присутствует уверенность, что да. Но ведь Бог, как Вы правильно заметили, гарантирует спасение лишь при соблюдении заповедей: что же, до сих пор Вы не преступили ни разу ни одной заповеди? Не думаю, что кто-либо положительно ответит на этот вопрос. Но тогда получается, что либо Вы, преступая заповеди, не теряли спасение, - и, вот Вам, кальвинизм; либо теряли, но глубоко каялись и это «возвращало» Вам спасение, - и, вот Вам, спасение по делам. Оба варианта для Григория Никифоровича неприемлемы, но тогда - тупик. Конечно, спасение по милости, т.к. никто не в состоянии соблюсти все заповеди в течение всей жизни и ни разу не согрешить. Но ведь спасение – по милости Божьей через веру и соблюдение заповедей, что признал баптистский автор. Милость Божья - безусловна, ибо Бог милостив всегда, но спасение - не безусловно. Тогда оно не только по вере.. Авраменко признает, что без выработки иммунитета ко греху святым не будешь и в Царствие Небесное не войдешь²⁷³⁴.

Осмелюсь спросить: выработал ли г-н Авраменко иммунитет ко греху? Правда, выражение «иммунитет ко греху» можно понимать по-разному, но, по-видимому, это означает, что грех отвергается даже на уровне помыслов и, не задерживаясь в человеке, проходит мимо. Ну и как успехи? Хвастаться успехами вообще как-то неприлично, а уж в данном случае.. Спросим себя: каким образом человек вырабатывает «иммунитет ко греху»? Понятно, что одними добрыми делами здесь не обойтись: даже если их будет очень много, это совершенно не значит, что «жало греха» вырвано, корень зла уничтожен. Вот здесь как раз и ясно, что одними добрыми делами заработать спасение нельзя. Как же быть? Читать Писание? И это необходимое и доброе занятие, но вот греховные помыслы застряли в вас и не проходят. Что еще остается делать, если вы – протестант? Еще остается молитва. Но, прямо скажем, у протестантов, тем более, протестантов американских, и православных – существенно разный опыт молитвы. Достаточно почитать Антония Великого, Макария Египетского или Исаака Сирина и сравнить это с баптистской литературой. Хотел сказать «соответствующей», но в том-то и дело, что «соответствующей» православной аскетике литературы в баптизме просто нет. Св. Исаак Сирий пишет: «возлюби на молитве поклоны. Молитва, когда подает тебе руку, заменяет собою Божью службу. И когда во время самой службы дано тебе будет дарование слез, услаждение ими не называй праздностью в молитве; потому что благодать слез есть полнота молитвы»²⁷³⁵.

Протестантская доктрина спасения, притом в «облегченном» американском варианте, не предполагает любовь к земным поклонам: к чему такое усердие и осознание собственной греховности, как будто вы уже не оправданы по вере! Не будем говорить о «благодати слез», поскольку здесь св. Исаак предполагает вершины подвижничества, но обилие слез на молитве – это тоже не баптистский путь. Верующие этой конфессии если и могут постоянно обливаться слезами, то не от осознания множества собственных прегрешений, а от того факта, что они спасены, и скоро, очень скоро, встретятся в раю, – это не слезы несчастья, это слезы «быстрорастворимого» счастья гарантированного спасения. В православии написаны сотни и тысячи томов на тему «как верующий должен бороться с грехом», исследованы тысячи различных нюансов в этой борьбе, и это – на протяжении двух тысяч лет. Возраст баптизма – как минимум в 5 раз меньше, но, самое главное, – в баптизме нет особого опыта по борьбе с греховной природой человека. Есть только опыт чтения Библии и определенный опыт молитвы, который – как небольшой холм по сравнению с православными горами. Опыта таинств в баптизме нет, поскольку нет исповеди, причастия, соборования. И нет опыта ежеминутного покаяния – одно публичное покаяние в начале, и все – пустыня. Ты спасен и ты свят – какой же здесь возможен опыт покаяния и борьбы с грехом? Какой в этом случае можно выработать иммунитет ко греху? У баптистов, как и у многих протестантов, «иммунитет» один – радость по поводу состоявшегося спасения. Так что, если следовать словам самого Авраменко в начале этого абзаца, то выработка «иммунитета» ко греху в баптизме невозможна, – значит, невозможно войти и в Небесное Царство. Как же иначе, если в этом исповедании нет опыта «реальной святости», обретения благодати, практического приложения истин Писания о борьбе с грехом к жизни (т.е. Предания), а есть только опыт формальной святости, полученной в момент оправдания: ошибка в трактовке Библии оказывается значительно большей ошибкой в жизни каждого протестанта. Обретать истинную святость, идти тернистым путем освобождения от греха, освящения, – баптисту просто незачем, поскольку, с позиций протестантской догматики, это означало бы упование на дела и прочие самые опасные для любого протестанта деяния..

Нет, конечно, баптистский автор призывает к борьбе с грехом и критикует кальвинистов за то, что их доктрина предопределения предполагает полную пассивность в сражении со злом. Да, сердечно и интуитивно г-н Авраменко прав. Но, я полагаю, ему известно, что корень зла может быть и в неправильных богословских доктринах. И такой доктриной для православных является реформационное спасение «только верой». Опираясь на это учение, пассивности в деле спасения избежать нельзя. Баптистский теолог, иллюстрируя свободу человека при получении спасения, и, тем самым, критикуя кальвинистскую доктрину «полной греховности» человека, говорит: «можно и нужно утверждать, что спасение человека есть дело Божьей и человеческой сторон. Разница только в том, что удельный вес Божьей работы – 99%, а комплекс содействий человека Богу составляет 1%»²⁷³⁶. В подтверждение своей мысли автор приводит множество цитат из Писания, и они, конечно, однозначно свидетельствуют о том, что человек реально и действенно участвует в собственном спасении. Но из этих цитат ни в коем случае нельзя высчитать, что в спасении человека – 99% работы Бога и 1% самого человека. Почему, например, не 98 и 2?

Само вычисление этих процентов абсурдно, поскольку Божью благодать нельзя измерить никакими приборами, как, впрочем, и духовные усилия человека. Ясно только одно: спасение должно на 100% зависеть от Бога и на столько же процентов – от человека. Если спасение хоть в какой-то степени не зависит от Бога, то перед нами – самоспасение, соблазн пелагианства. Если же спасение хотя бы на 1% не зависит от нашей свободы, то снова восстает кальвинистский призрак предопределения. Если исходить из того, что в спасении человека удельный вес его действий составляет только 1%, то может создаться впечатление, что от человека не так уж много и зависит. Так и происходит в доктрине спасения по вере. Поэтому вместо полного отвержения кальвинизма на основе церковного учения происходит его «смягчение». В итоге же предлагаемый Авраменко «евангелизм» – это просто «разбавленное» учение Кальвина, кальвинизм с человеческим лицом. Например, баптистский автор критикует «жениевского папу» за то, что тот со своим предопределением превращает человека в мертвую и бессознательную глину, обезличивает его. Это верно, но также верно и то, что сама доктрина спасения по вере уже представляет собой обезличивание: она практически полностью игнорирует весь опыт свободного ответа человека, от рождения до смерти, на Божий призыв ко спасению. Вся совокупность опыта личности по обретению Бога, поиску святости, не принимается во внимание, а, между тем, человеческая личность раскрывается именно на этих путях.

У протестантов же тебе сразу присваивается формальная, юридическая святость и, таким образом, все люди ставятся в абсолютно одинаковое положение перед Богом – как два винта или два болта, ведь здесь для спасения не требуется напряжение всех сил личности. Обезличивание в данном случае в том и состоит, что участие личности в своем спасении либо вообще отсутствует, либо сведено до минимума. Конечно, нельзя

сказать, что это обезличивание тотальное - протестантская личность может замечательно раскрываться в других сферах. Это может происходить и в сфере рационалистического богословия. Но в сфере духовной, в сфере святости здесь неизбежно обезличивание, поскольку личности нет нужды расцветать в этой области, - «без меня меня женили».. Это не значит, что в духовной области протестантская личность не может раскрыть себя. Это возможно, но вопреки протестантской догматике, вопреки открытой Лютером доктрине оправдания - возможно, когда сердце, жаждущее Христа, побеждает греховный разум реформации.

96. Так происходит и в цитируемой здесь работе Авраменко. Вот он замечает, что в учении Кальвина «дьявол всем предопределенным ко спасению не враг. Он такой же исполнитель воли Божьей, как и христиане. Они и он в определенном смысле являются коллегами в служении Богу.. Понятие «ВРАГ», как таковое, отпадает. Такому определению нет места в их жизни, потому что все совершает Бог, как в положительном, так и в отрицательном смысле.. Поэтому глобального конфликта в пространстве нет, ибо все сокрыто в Боге, все подчинено Его святой воле .. В таком случае чистой, святой, совершенной истины нет, абсолютного Света нет, зла нет. Все превратилось в благо, все смешалось.. Согласно этой логике, можно доказывать, что президент каждой в мире страны поставляется для того, чтобы одновременно руководить своими вооруженными силами, органами правопорядка, госбезопасности и преступным миром. Он действует через тех и других, всем им помогает.. Но кто когда мог такое себе представить? И если бы кто создал такую философскую школу и опубликовал свои работы.., то его не посадили бы в тюрьму, а направили бы в психдиспансер, чтоб он подлечился»²⁷³⁷.

Да, выводы исчерпывающие, и любой православный согласился бы с ними. В самом деле, в доктрине двойного предопределения границы между Богом и дьяволом, добром и злом, светом и тьмой, настолько размываются, что уже и не различить, где кто.. И потому вся христианская драма борьбы между Богом и дьяволом за сердца людей испаряется, а на ее месте – борьба между разными направлениями воли в Самом Боге. Но Тогда выходит, как заметил баптистский исследователь, что абсолютного Света вообще не существует. Вывод правильный, но потрясающий своей чудовищностью. Ведь все христиане знают: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1Ин. 1, 5). У Кальвина же получается, что Абсолютного Света нет, т.е. Бога нет. Вот к чему приводит логика его учения – это логика безумца из псалма (см. Пс. 52, 2), говорящего о небытии Бога. Значит, можно не быть атеистом, не отрицать существование Бога, но учить такому пониманию Бога, из которого атеизм вытекает непременно и неизбежно. Вот Авраменко говорит, что если бы человек опубликовал труд, где доказывалось бы, что президент страны должен одновременно руководить и органами правопорядка и мафией, то его сочли бы сумасшедшим и отправили бы в психушку. Но ведь в действительности все обстоит совершенно иначе. Не Кальвина направили в психушку, а он отправлял своих противников в тюрьмы и сжигал на кострах.

И потом, Григорий Никифорович словно забывает, что принадлежит к тому исповеданию, которое многим, очень многим обязано Кальвину. Он сам признает, что большинство баптистов в мире молятся именно на Кальвина; десятки миллионов протестантов и десятки тысяч богословов по всему миру видят идеал христианского учения в его доктрине. В конце концов, от кого российские баптисты восприняли «благую весть» - не от кальвинистки ли ориентированных западных миссионеров? Так что тут пахнет уже не психдиспансером районного масштаба, тут масштаб глобальнее будет всемирная палата №6. И почему бы в этой связи Григорию Никифоровичу не задаться вопросом: что же так отравило сердца миллионов людей по всему земному шару, что они не только не отправили «жениевские концепции» в дурдом, но принимали и продолжают принимать сумасшедшую доктрину Кальвина? И не надо абстрактных ответов типа «человеческая греховность». Это и так понятно, но истина всегда конкретна. Вот и ответ на заданный вопрос должен быть конкретнее и концептуальнее..

Конечно, надо отдать должное Г.Н. Авраменко: он продемонстрировал многие вопиющие противоречия в учении женева реформатора. Например, предопределенные к спасению у Кальвина не могут быть погибшими в принципе, даже когда они были явными грешниками и не верили в Христа. Но еще более парадоксален такой вывод из учения Кальвина: «Все дело оказывается в том, что Бог интерес Своей чести, восхваления, превозношения, славы, поставил выше интересов и потребности.. Его любви к людям. Для достижения высочайшей славы, Он жертвует запросами Своей сильной, как смерть, любви к.. человеку. Ради Своей неумной славы Он готов в ад создать внутренний ад и ввергнуть туда большую часть человечества, только бы возвеличиться в очах избранных»²⁷³⁸. Т.е. Бог в такой доктрине – это Верховный Эгоист, причем весьма жестокий и безосновательно жестокий эгоист, отправляющий людей в ад только ради своей славы. Да это дьявол, а не Бог! К словам автора тут можно добавить, что это уже не сумасшедшая логика, а просто

– адская. В христианстве Бог из любви к людям жертвует Собой ради них. В кальвинизме же Бог жертвует Своей любовью и людьми ради собственной славы. Тот, кто растаптывает свою любовь и отправляет невинные души в ад – это дьявол, а не любящий нас Небесный Отец! Тем не менее, поклонники Кальвина действительно учили и учат, что страдания людей в аду только увеличивают славу Бога. А избранные в раю восхваляют Бога за то, что Он predetermined большинство людей к аду!

Православные авторы в свое время критиковали схоластов (напр., Фому Аквинского) за то, что те учили, будто святые в раю радуются страданиям грешников в аду, видя в этом осуществление божественного правосудия: *Sancti de poenis impiorum gaudebunt* – святые будут радоваться карам нечестивых. Т.е. удовольствие от созерцания страданий проклятых – одно из райских наслаждений! Но кальвинисты пошли еще дальше. Английский историк Пол Джонсон приводит потрясающие примеры: «Томас Бостон громоподобно восклицал: «Бог не станет сожалеть о них, лишь посмеется над их несчастьями. Сонмы праведников на небесах возрадуются исполнению Божьего приговора, их хоры будут вечно петь, пока поднимается ввысь дым из преисподней». Другая шотландская конгрегация была убеждена в том, что искупление грехов человечества означает, что Сын взял на Себя нескончаемую муку «карающего гнева Господнего.. Отцу было любо смотреть, как Сын умирает». Некоторые.. дошли до того, что стали утверждать, будто проклятые изначально созданы для того, чтобы сделать райское наслаждение более полным. Так, Вильям Кинг в книге «О происхождении злых» (1702) рассуждает: «Добродетель, равно как и счастье блаженных, будет подтверждена и усилена благодаря размышлениям, проистекающим из того зрелища страданий, которым подвергнутся некоторые, что уже служит достаточной причиной для создания этих существ, которые, в конце концов, претерпят страдания, и для продолжения этих страданий в их злосчастном существовании»²⁷³⁹.

Т.е. кальвинисты выиграли это состязание в садизме у католиков. Так, как вышеупомянутый Вильям Кинг, мог бы рассуждать сатана: только его «добродетель» может быть усилена благодаря созерцаниям бесконечных страданий.. Но так рассуждает христианин-кальвинист.. И потому еще раз прав баптистский теолог: «Кальвин подтекстом своей доктрины вынес уничтожающий суд Всевышнему, обвинил, осудил, так охарактеризовал Его, что Он видится нам страшным в Своих деяниях, не является верным Своей человеколюбивой.. сущности. Не этой ли логикой денница увлек за собой третью часть ангелов Божьих? .. Это не учение Иисуса Христа.. а дело духов-обольстителей.. чтобы посредством.. человеческих учений уводить.. подальше от Креста Христова»²⁷⁴⁰. Что же, Авраменко сам признал, что учение Кальвина – плод сатанинских внушений, а его учение вызывает только богоборчество, ибо Бог в нем представляется злым тираном, против которого просто нельзя не восстать. Но это восстание как раз и увлекает человека на путь служения дьяволу, не давая ему поклониться Голгофскому Кресту.. Остается только спросить: что же тогда нужно думать о протестантизме в целом, в котором кальвинизм – одна из высочайших гор? Неужели все эта бездна тирании, садизма, эгоизма, смещения света и тьмы есть только чистая случайность, «слабое звено», за которыми кроется «сияющий алмаз» реформации?

Заметим, что г-н Авраменко порой высказывает суждения, которые кажутся «задевающими» не только Кальвина, но и реформацию в целом: «По логике вещей в историческом плане, тогда не было никакой необходимости в появлении системы взглядов, предложенных в этой новоявленной теологической доктрине. И потому у бдительных духовных христиан мог возникнуть законный вопрос: «А зачем оно вообще нужно, ведь учение Христа и Апостолов вполне достаточно для спасения людей и создания Церкви Христа на земле?»²⁷⁴¹. Конечно, автор здесь имеет в виду только кальвинистскую доктрину предопределения, но это рассуждение касается и всего протестантского движения. У православных давно уже возник вопрос: зачем было нужно появление протестантских доктрин в 16 веке, когда для спасения вполне достаточно учения Христа и созданной Им Церкви – Единой и Святой? Да, была необходимость в очищении римской церкви от тех ложных догматов, которые появились в ней за время ее отдельного существования от Вселенской Церкви, но необходимости во введении невиданных за предыдущие 15 веков истории христианства догматов совершенно не было. Православные вот уже 20 лет (со времен начала протестантской экспансии в России) задают вопросы российским протестантам: зачем вводить ваши новые учения на русской земле, когда для спасения вполне достаточно и православного вероучения, что вы и сами признаете?

Вот и баптистский автор, несмотря на яростную критику Кальвина, все же не отрицает, что многие его последователи являются «спасенными». Аналогичный «экуменизм» баптисты сегодня распространяют и на православных. Зачем же тогда сеять новую «систему взглядов»? Тем более, что сам Авраменко ясно осознает: от распространения кальвинизма в России ничего хорошего не будет. Его постоянные замечания относительно юридического духа учения Кальвина вообще напоминают критику православными западного христианства. А завершение первого тома критического труда баптистского автора настолько характерно, что

его стоит процитировать: «Как бы ни старались апологеты кальвинизма подбелить и приукрасить свою самодельную доктрину, она была и остается не Евангельской. Если западные церкви устраивает менталитет, философия и интерпретация слова Божия Кальвином, то для восточной церкви это неприемлемо, и мы категорически отвергаем ее. Это чуждое, инородное, внеевангельское учение»²⁷⁴². Эти слова были бы просто идеальными, если бы вместо термина «кальвинизм» был поставлен термин «протестантизм». Тогда бы казалось, что это говорит православный. Знаменательно, что баптистский теолог выступает от имени «восточной церкви», критикуя церкви «западные». Остается только пожелать автору, чтобы он действительно проникся духом Восточной Церкви и соединился с ней. Только в этом случае Российское баптистское братство, от имени которого он выступает, было бы предано Богу любви, милости и благодати, верность Которому декларируется в цитированной работе. Но тогда это будет уже не «восточное баптистское», а православное братство в составе Истинной Церкви.

97. В предисловии ко второму тому своего труда, посвященного критике кальвинизма, Григорий Никифорович Авраменко объясняет обстоятельства его написания. Они любопытны и порой граничат с мистикой: «До 2008г. я ничего не знал о кальвинизме. Единственное, что мне было известно, это формула «однажды спасен – навеки спасен».. Но, в связи с одним значительным.. инцидентом, я встревожился, видя что на нас воинственно наступают, стал молиться о противостоянии сомнительным идеям.. Я стал изучать.. кальвинизм.. Но.. раскрыть его сокровенную сущность, и показать, что в нем не соответствует Истине, сделать это своими естественными способностями я не мог. И не решился бы взяться за такой тяжелый труд, если бы мне не было поручено свыше. И вот я отважился, берусь за перо. Мне открывается только один фрагмент этой доктрины, с объяснением, что в нем неверно. Я записал это откровение.. Порой получал от Господа целые абзацы, только успевал записывать. И так на протяжении написания всей книги.. За свою жизнь я написал 39 книг.. Но ни одной из них так сильно не противостоял диавол, как при написании этой книги. С одной стороны работает дух откровения, а с другой атака за атакой коварных сил демонов. .. Сижу я как-то за столом, обедаю и вдруг враг говорит мне на ухо: «Я тебя дам кальвинизм». Потом несколько раз повелевал уничтожить эту книжку. Он организовал в полтретьего ночи пожар в нашей кухне. За этим последовал подобный этому эпизод на кухне, но только все задымилось, а пожара не было. За ним последовал травмирующий мою душу эпизод с одним братом, который является моим другом. И наконец, я оказался в пульмонологии - воспаление легких.. Такого яркого, очевидного.. весьма ощутимого противостояния диавола в деле написания книги, я в жизни не встречал. Итак, в этих двух томах я был не писателем, а писцом, наподобие Варуха (Иер. 36, 18). Мне даже неудобно указывать, что я являюсь их автором»²⁷⁴³.

Да, случилась с г-ном Авраменко «история».. До недавних пор ничего не знал о кальвинизме, а тут - пожар, дым, воспаление легких и другие дьявольские козни. Я не эксперт в области мистики, да и в дьявольских кознях специалист небольшой, но все-таки нужно проявлять осторожность и сдержанность в таких вещах, иначе «знаки дьявола» можно легко увидеть на каждом шагу.. Нет, я не сомневаюсь (как и баптистский автор) в том, что кальвинизм – это не богоугодное учение. И в каком-то смысле любой человек (пусть и не православный), критикующий еретические аспекты кальвинизма, делает доброе дело. Другой вопрос, какая альтернатива кальвинизму при этом предлагается.. В любом случае, даже если человек критикует кальвинизм, будучи уверенным, что учение это - не от Бога, все же не стоит спешить с заявлениями, что диавол лично восстал против вас, и Вы сражаетесь с ним чуть ли не как великие подвижники древности. А уж когда человек утверждает, что критиковать кальвинизм ему напрямую поручил Бог, а затем диктовал ему целыми абзацами, да так, что он ощущал себя писцом откровений Святого Духа, - стоит задуматься о том, действительно ли кальвинизму предлагается богоугодная альтернатива.

Все-таки, сравнивать себя с Варухом, который записывал откровение, данное Богом пророку Иеремии - как-то не очень скромно и смиренно.. Это если говорить «мягко». Авраменко говорит, что ему неудобно указывать, что он является автором цитируемой здесь книги. Это было бы смиренно, но учитывая то, что он сказал выше о своих «особых» отношениях с Богом, звучит «подозрительно».. Не хочет же г-н Авраменко тем самым намекнуть, что его книги богодухновенны, и их автором является непосредственно Сам Господь Бог?! А вот история о том, что дьявол за обедом сказал на ухо нашему баптисту «я тебе дам кальвинизм» - это просто воспроизведение эпизода из «Мастера и Маргариты», когда Воланд рассказывает, как он напечтывал критические замечания Канту за завтраком. Я этим вовсе не желаю сказать, что Авраменко придумал эту историю. Нет, просто нам с Григорием Никифоровичем до Канта далеко.. Нам бы в грехах своих покаяться, а не рассуждать о том, будто мы настолько близки к Богу, что находимся на переднем фронте борьбы с дьяволом, и получаем от него самые тяжелые удары.. Баптистский автор сообщает, что дьявол неоднократно требовал от него уничтожить рукопись данной книги: рукопись Авраменко не уничтожил. То ли

«рукописи не горят», то ли дьявола победил, то ли эти требования - не от дьявола.. В общем, «тоголевские искушения» наш герой преодолел и свой второй том не сжег. Еще бы, попробуй сжечь - ведь г-н Авраменко сам признается, что он не является автором этих томов. Осталось только решить, - кто же автор?

98. До сих пор мы говорили только о критике предопределения баптистским автором. Однако, он посвящает страницы своего труда и другим аспектам учения Кальвина. В частности, Авраменко затрагивает вопрос о понимании Кальвином крещения. Разумеется, наш баптист находит у женевского реформатора много «еретического» и здесь. В частности, он приписывает Кальвину учение о возрождающей силе крещения, когда прощаются все грехи, независимо от того, кто крестится – взрослый или ребенок. Естественно, что баптист Авраменко критикует и доктрину крещения как возрождения, и крещение младенцев, и тот факт, что, по Кальвину, в крещении прощаются все грехи – прошлые и будущие. В последнем случае автор продолжает критику доктрины предопределения. Здесь, конечно, требуется тщательный «разбор полетов». Если верить, г-ну Авраменко, то Кальвин придерживался чуть ли не православного учения о Крещении. Во всяком случае, баптистский исследователь, по всей видимости, особенно не различает учение о крещении православных, католиков, лютеран или кальвинистов. А между тем, различия тут имеются, и весьма существенные.

Прежде всего, необходимо ознакомиться с представлением Кальвина о таинствах. По его мнению, таинства являются знаками или печатями божественных обетований и предназначены для укрепления веры. Такое определение не кажется слишком конкретным: при желании его можно связать с вполне ортодоксальными воззрениями, но можно отождествить это и с концепцией Цвингли, у которого таинства являются только символами, и, по сути, не содержат какой-то особой благодати, не являются каналами сверхъестественного. Последний взгляд полностью устроил бы нашего баптиста, поскольку точка зрения его исповедания на таинства во многом совпадает с позицией Цвингли. Что касается Кальвина, то он, как и Цвингли, категорически отвергает, что таинства необходимы для спасения и они оправдывают нас: «достоверность спасения не зависит от участия в таинствах, как если бы в них заключалось оправдание. Мы знаем, что она в одном лишь Иисусе Христе и сообщается проповедью Евангелия не меньше, чем свидетельством таинств, печатью, без которой вполне можно обойтись»²⁷⁴⁴.

В связи с этим Церкви «достается» за то, что она в течении столетий считала таинства важными для спасения.. С этим, конечно же, согласились бы и баптисты, но никак не православные и не католики, - да и лютеране со своим учением о необходимости крещения для спасения. Разъясняя свои взгляды более детально, Кальвин высказывается так: «..не нужно думать, будто таинствам придавалась некая скрытая сила и будто в них подаются и распределяются дары Св. Духа, как вино подается в чаше или кубке. На самом деле они только свидетельствуют и подтверждают Божье благоволение и милость к нам и действены лишь постольку, поскольку с ними соединяется Св. Дух, который открывает наши разум и сердце и сообщает нам способность к восприятию этого свидетельства.. Ибо таинства.. играют ту же роль в отношениях между Богом и человеком, как и добрые вестники в отношениях между людьми: они призваны не вручать нам само благо, но либо возвещать и свидетельствовать о том, что даровано нам щедростью Бога, либо подтверждать эти дары»²⁷⁴⁵.

Но если таинства не вручают нам «само благо», то они остаются простыми знаками благодати Божьей и это кажется воспроизведением доктрины Ульриха Цвингли. В это же время Кальвин признает, что с таинствами соединяется Святой Дух, т.е. у них есть и сверхъестественная сторона, которую Цвингли или вообще отрицал, или считал второстепенной. Но как именно Святой Дух соединен с таинствами? Судя по тому, что в приведенной выше фразе отрицается, что таинства – сосуды благодати, соединение благодати со «знаками» понимается им значительно менее «тесно», чем у православных и католиков или даже лютеран. Правда, и лютеране (напр., Хемниц) критиковали католическое «заклучение» благодати в таинстве, имея в виду магизм учения об автоматической действенности таинств (ex opere operato); кроме того, для лютеран был неприемлем католический акцент на власти священства «раздавать благодать», - они видели в этом превращение таинств в собственность иерархии, которая «пользуется» благодатью Бога по своему усмотрению, как будто это какая-то земная вещь. Это могли бы принять и православные, при известных условиях (т.е. не отрицая благодатное служение священства вообще, как сделал Лютер).

Кальвин, критикуя католическую доктрину таинств, имеет в виду примерно те же позиции, что и немецкие теологи, но в остальном лютеране сохранили значительно больше католического «сакраментализма». Они все же допускают соединение земного и небесного в таинстве, например, хлеба и Тела Христова, пусть это соединение и не мыслится ими столь «необходимым», как в традиционной доктрине. У Кальвина иной взгляд: «Таинство приносит плоды только благодаря скрытому действию Св. Духа, но Св.

Дух не связан с таинствами. Кальвин склонен к утверждению суверенной свободы Духа. Говоря о Вечере Господней, он замечает: «Человек, живущий в пустыне или заключенный в тюрьму, сможет обойтись без нее (Вечери), поскольку лишен возможности в ней участвовать, и Бог возместит ему эту потерю благодатью своего Духа. Ибо Дух Божий отнюдь не привязан к таинствам, просто они суть обычные средства, какими Богу угодно воздействовать на нас, пока Он их нам дает». «Благодать Божья вовсе не привязана к знакам и может раздаваться свободно, без помощи знаков, если это угодно Богу»²⁷⁴⁶.

Пафос Кальвина понятен: он хочет подчеркнуть «несвязанность» Бога чем-либо земным, Его абсолютное могущество, которое так ярко отразилось в доктрине предопределения. И, действительно, благодать Божья не связана «намертво» с таинствами, и христиане могут ее обретать не только в таинствах, но и помимо них: стяжание благодати в жизни верующего должно быть непрерывным процессом, и не может сводиться только к участию в таинствах Церкви (напр., монахи-пустынники могли причащаться довольно редко, однако стяжали обилие даров благодати). Бог может даровать благодать Своего Духа, когда и где Ему угодно, Он не вынуждаем к дарованию благодати только в тот момент, когда в Церкви совершаются таинства. С другой стороны, Церковь – это непрерывное таинство спасения, и Бог дарует благодать, поскольку она необходима для обретения нами Небесного Царства. Т.е. Кальвин прав только отчасти. Да, Бог проявляет Себя не только в таинствах, но это не значит, что можно обойтись и без них. У женевского реформатора за некоторым пренебрежением таинствами скрывается ощущение, что материя – это своего рода «тюрьма» для Бога, которая «лишает» Его свободы и могущества; получается, что если бы Он «связывался» с материей в таинстве, то, по мнению Кальвина, это вынуждало бы Его быть «пленником материи», - здесь материя, вещество, тварный мир представляются как безбожная стихия, «захватывающая» Самого Бога!

Поэтому-то у Кальвина такая «аллергия» к освящению материи – материя неосвящаема, поскольку это «оскверняло» бы Бога (настолько она тленна), «связывало бы руки» Ему. Материя, эта пассивная, инертная субстанция, вселенское болото, «затягивала» бы Бога в свои «сети», «останавливая» свободное «движение» Перводвигателя. Учитывая кальвиновский дуализм – одни предопределены к аду, другие к раю, мир насквозь пронизан влиянием сатаны, - мир здесь оказывается своеобразным «антибогом», препятствием на пути Бога Истинного. Материю здесь не желают преобразовать: в кальвиновских таинствах Бог попросту игнорирует материю, действует помимо нее. Так что именование таинств «знаками» у Кальвина не обязательно означает совпадение с Цвингли. Он и хлеб с вином называл знаками, однако все же, в отличие от Цвингли, признавал присутствие Христа в таинстве, пусть и не Самого Тела Христова, но благодатной жизни, присущей ему. Благодать и знаки у него параллельны, но не взаимосвязаны. В православии не Бог «связан» таинствами как некоей независимой от Него необходимостью, но Он добровольно и непринужденно Сам «связывает» Себя с таинствами ради нашего спасения и ради спасения материи, которую Он освящает в этих таинствах. У Кальвина материя брошена «на произвол судьбы», и Бог лишь внешне сопровождает материальные знаки таинства.

Но отличие кальвиновского понимания таинств от традиционного не только в этом. Как известно, у него таинства действительны только для избранных, он даже пытается приписать подобную еретическую доктрину блаж. Августину. А действительность их поставлена в прямую зависимость от веры принимающего таинства. Подобные мысли высказывал и ранний Лютер, но впоследствии лютеране перешли к более традиционной точке зрения, и действительность таинств у них объективна, т.е. благодать ниспосылается независимо от веры принимающего, - от нее зависит лишь действительность, эффективность. Лютеране только сместили акцент с католической власти священства на власть Бога совершать эти таинства. У Кальвина же сделано все, чтобы между Богом и человеком, его верой, не было никаких посредствующих звеньев, т.е. таинства также не должны являться вторичными причинами в передаче благодати между Богом и людьми. Иными словами, для Кальвина очень важно подчеркнуть, что благодать не передается «через» таинства, как в церковной доктрине: она передается по вере, а знаки таинства говорят нам о том, что излияние благодати уже совершилось, или совершается «здесь и сейчас», укрепляя тем самым веру; таинства сами по себе, в себе-и-для-себя благодати не содержат, - она «вызывается» только верой, и только для «избранных».

Таким образом, таинства кальвинистов субъективны – в них есть только то, что вкладывает туда вера, в то время как таинства православных и католиков несут благодать как таковые. Именно в этой связи женевский богослов говорит нам, что благодать можно получить и без таинств, через Слово и веру, - и это для него, судя по всему, даже более эффективный способ обретения благодати, чем сами сакраментальные акты. Поэтому не стоит так уж переживать, что вы не можете участвовать в причастии: по Кальвину причаститься можно и без таинства. Конечно, вся жизнь христианина должна быть причастием Христу, однако мы знаем,

что российские новомученники стремились и в тюрьме приобщиться к святому таинству Евхаристии, а не надеялись на причастие «помимо таинства». Можно заключить, что Кальвин более последовательно связывает свою концепцию таинств с доктриной оправдания по вере: если лютеране пытались совместить протестантское оправдание с католическим учением о необходимости таинств для спасения как «каналов благодати», то «жневский папа», сохраняя определенный «сакраментализм», все-таки исключает из рассмотрения таинства как «резервуары благодати», расположенные «между» Богом и оправдывающей верой. Таинства здесь лишь обозначают передачу благодати от Бога к верующим людям. Отсюда нужно сделать всего несколько шагов – и мы придем к учению Цвингли (таинства – знаки, и ничего, кроме знаков), а затем и баптистов.

99. Названные особенности кальвиновской сакраментологии видны и в его учении о крещении. Вот пример: «это таинство дано нам Богом как знак и печать нашего очищения.. оно послано нам словно подписанный и скрепленный печатью Бога указ, которым Бог повелевает, подтверждает и удостоверяет отпущение, покрытие и отмену всех наших грехов. Он обещает, что никогда не посмотрит на них, не вспомнит о них и не поставит их нам в вину. Ибо его желание таково, чтобы все уверовавшие крестились в прощение грехов. Поэтому те, кто берет на себя смелость писать, будто крещение – всего лишь знак, каким мы объявляем свое исповедание перед людьми.. – эти люди упускают самое главное в крещении. А именно: мы должны принимать крещение вкупе с обетованием, что все уверовавшие и крестившиеся будут спасены (Мк. 16, 16).. ни св. Павел не имел в виду, будто наше омовение и спасение совершится водой или что вода обладает силой очищения, обновления и возрождения; ни св. Петр не хотел сказать, будто вода есть причина нашего спасения .. Нам следует знать, что, когда бы мы ни крестились, крещение оmyвает и очищает нас на весь срок земной жизни. Поэтому всякий раз, когда нам доведется впасть в прегрешение, мы должны обращаться к воспоминанию о крещении и находить в нем подтверждение вере, что данное нам отпущение грехов твердо и непоколебимо»²⁷⁴⁷.

Можно подвести некоторые итоги: с одной стороны, крещение у Кальвина - скрепленный печатью указ, что, казалось бы, намекает на «чистый символизм» таинства, но тут же критикуется Цвингли, считавший, что крещение - только знак, т.е. в нем все-таки сообщается благодать. Но как? Не через воду и не в воде, а «параллельно» воде, в обход воды - через веру, т.е. вода как вторичная причина ниспосылания благодати исключается; освящать воду тоже не имеет смысла. Обращает на себя внимание, что Кальвин, как и Лютер, видит в крещении прощение всех грехов - до конца жизни; поэтому таинство покаяния уже не требуется - просто вспоминай, как Бог навсегда тебя простил в крещении. Разумеется, Кальвин, следуя Лютеру, видит в крещении только прощение - освобождение от вины греха, но не свободу от греха как онтологической силы тления, «порчи естества». Здесь видна логика реформации, где главное - это оправдание, юридическое спасение, но не освящение, реальное освобождение от греха, как в церковной доктрине.

Кстати говоря, учение о полном прощении грехов в крещении вызывает особый гнев у г-на Авраменко: если все грехи прощаются, тогда совсем не нужно каяться. Этот гнев понятен, хотя Кальвин такого вывода, конечно, не делает, и даже его критикует. Проблема в другом: ведь прощение всех грехов в момент уверования – это основа протестантской доктрины о спасении по вере. Уверенность в спасении базируется именно на том основании, что все грехи, - прошлые и будущие прощены, человек полностью амнистирован. Если это отрицать, тогда вообще нельзя быть уверенным в спасении, - тогда необходимо будет непрерывно каяться, как в православном учении, и при этом все равно пребывать в неуверенности относительно собственного спасения, ибо покаяние-то наше – ничто в глазах Господа.. Авраменко понимает абсурдность прощения всех грехов в самом начале жизни: «Простить можно имеющийся долг. Смыть пятно, устранить его, можно, если оно фактически имеется. Простить человека за то, что он не совершал, невозможно»²⁷⁴⁸. Верно, но это уничтожает принцип уверенности в спасении. Григорий Никифорович постоянно напоминает, что он в своем спасении уверен, - значит, он либо бессознательно уверен в том, что Бог простил все его грехи, или, по крайней мере, не накажет за них ради веры; либо г-н Авраменко покался в каждом своем грехе не хуже подвижников благочестия, которые, впрочем, в своем спасении уверены не были.. В любом случае, баптистский автор не считает собственные грехи препятствием для полной уверенности в спасении, - это возможно только при том условии, если он знает, что все его грехи уже не важны для Бога, «покрыты». Так что сложно понять, чем же так возмущается г-н Авраменко: все грехи должны прощаться в связи с полным оправданием по вере - только это может гарантировать спасение. Если наш баптист критикует «полное прощение», он должен расстаться и со своей «сладостной» верой, что непременно попадет в рай. Однако расставаться с этой «удобной» уверенностью, с этим уютным чувством безопасности, Авраменко явно не спешит..

Что касается Кальвина, то его отношение к крещению становится еще более ясным после таких слов: «..несомненное правило Таинства – аналогия.. когда в телесных вещах мы зрим и мыслим духовные сущие как бы предстоящими перед нашим взором.. Это происходит не потому, что дары благодати сопряжены с таинством или сообщаются его действием, а только потому, что таинство есть знак и печать, которыми Господь свидетельствует о своей воле. А именно о том, что Он хочет даровать нам все эти вещи.. ведет к духовной реальности, в действительности исполняя то, что обещано в образе. Это видно на примере сотника Корнилия, который, получив прощение грехов и видимые плоды Св. Духа, тем не менее после этого крестился. Крестился же не для того, чтобы получить более полное прощение через крещение, но для большей твердости веры и ее умножения благодаря полученному залого. Кое-кто, быть может, возразит: если прощение грехов дается не крещением, то почему тогда Анания велел св. Павлу креститься и тем самым омыть свои грехи (Деян. 9, 17; 22, 16)? На это я отвечу так: сказано, что когда мы принимаем, обретаем и стяжаем то, что по свидетельству нашей веры дается нам от Бога, то тогда либо впервые начинаем познавать даруемое, либо, познав его прежде, удостоверяемся в нем. Поэтому слова Анании означают следующее: Павел! Крестись, дабы обрести уверенность в том, что твои грехи прощены, потому что в крещении Господь обещает прощение грехов. Крестись и не сомневайся. Я вовсе не имею в виду умалить силу крещения, ибо постольку, поскольку Бог действует через внешние средства, истина и действительность соединены со знаком. Но мы получаем от этого только то, что принимаем в вере.. в той мере, в какой крещение есть знак и печать нашего исповедания, оно свидетельствует о том, что наше упование устремлено на милосердие Божие, а наша чистота заключается в прощении грехов, которое подается через Иисуса Христа. Оно удостоверяет наше вступление в Церковь Божию, чтобы в единстве и согласии веры и любви мы жили одной жизнью со всеми верующими»²⁷⁴⁹.

Итак, нам черным по белому сказано, что прощение грехов не дается крещением, - дары благодати не сопряжены с таинством и не сообщаются его действием. Все это совпадает с представлениями радикальных протестантов и может быть принято теми же баптистами. Апостол Павел, оказывается, крестился не для того, чтобы очиститься от своих грехов, а чтобы обрести уверенность, что грехи уже прощены; точно так же Кальвин думает и о крещении сотника Корнилия. Отсюда это оправдание, что «я не имею в виду умалить силу крещения», хотя тут же оговорка, что Бог действует через внешние средства, а действительность соединена со знаком. Таким образом, можно суммировать, что крещение для Кальвина – это обряд, который означает, что человек по вере получает прощение грехов. Благодать изливается не через воду и не в воде (Кальвин критикует Тертуллиана и других древних авторов за то, что они «приписывали» воде омовение от грехов), но по вере: благодать прощения прегрешений изливается либо одновременно с проведением обряда водного крещения, либо до него (ведь вера в Иисуса Христа предшествует крещению, если только это не крещение детей). По-видимому, Кальвин допускает и тот, и другой вариант. Это отличается от его взглядов на причастие: человек причащается именно «во время» таинства, а прощение грехов может быть получено и «до» крещения, которое лишь придает дополнительную уверенность, что такое прощение действительно произошло. В этом, похоже, и состоит основная функция таинства по Кальвину – его знаки «уверяют» нас, что благодать сообщена по вере, но не самим таинством. Если бы Кальвин не утверждал, что действие благодати может происходить одновременно с обрядом и параллельно ему – его позиция мало чем отличалась бы от Цвингли. Если таинство на самом деле творит вера и благодаря ей сообщается благодать, то зачем тогда вообще какой-то обряд? Для психологической уверенности? Но ведь протестанты сами убеждены и убеждают других, что такую уверенность им дает Писание. Разве одного Писания вам недостаточно? Если нет, то какие же вы тогда протестанты?

Поскольку Кальвин из всех сил стремится дистанцировать спасающую веру от таинства, становится непонятным, почему человек не может получить благодать непосредственно, без «параллельного» участия в церковной церемонии? Реформатский теолог Луис Беркхоф так объясняет специфику понимания таинств учениками Кальвина: «Единение между символом и символизируемым объектом определяет суть таинства. Это единение не стоит понимать буквально, т.е. не следует думать, что внешнее включает внутреннее (как, например, делают римские католики) или что имеет место единая локализация (как это делают лютеране); это единение следует понимать как единение духовное, т.к. только в том случае, когда таинство едино с верой, милость Божия сопровождает его»²⁷⁵⁰. Но если внешнее (обряд) не включает внутреннее (благодать), то, видимо, внешние знаки можно исключить. Раз милость Божья изливается по вере, то зачем ей «сопровождающие» знаки? Говоря о крещении детей, Кальвин утверждает: «Таинство было добавлено позднее, как печать - не для того, чтобы сообщить силу обетованию (как если бы оно само по себе было бессильным), но лишь для того, чтобы удостоверить его в наших глазах и избавить нас от сомнений. Отсю-

да следует, что рожденные от христиан младенцы получают крещение не для того, чтобы сделаться детьми Божиими (словно прежде они не принадлежали Богу и были чужды Церкви), а для того, чтобы этот торжественный акт удостоверял их принадлежность к Телу Церкви, к ней уже принадлежащих»²⁷⁵¹.

В данном случае крещение - только знак принадлежности к Церкви. Так, или иначе, но Кальвин в соответствии со своим представлением о божественном могуществе, делает все, чтобы отнять славу у таинств, - слава должна принадлежать только Богу. Это так, но в учении Церкви таинства как раз и сообщают божественную славу, - разумеется, они не являются Самим Богом. Увы, но кальвиновское отделение таинств от Бога своим логическим завершением должно иметь их упразднение, или превращение в пустые обряды, как у неопротестантов. Лютер прошел только половину пути от католических таинств к полному отказу от них, а Кальвин - еще половину пути от Лютера к упразднению таинств. В этой связи можно согласиться с заключением кальвинистского теолога Алистера Макграта: «Кальвиновское понимание крещения можно рассматривать как соединение цвинглианских и лютеранских элементов. Следуя за Цвингли, Кальвин утверждает, что крещение является публичной демонстрацией приверженности Богу.. Так же, как Цвингли.. Кальвин подчеркивал декларативную роль таинства крещения. Однако его высказывания носили лютеранский оттенок. Он говорил о крещении как о знаке оставления грехов и новой жизни верующих в Иисусе Христе»²⁷⁵².

Между прочим, Макгат обращает внимание на то, что кальвиновское понимание таинств вытекает из его христологии: он придерживался христологической формулы «*distinctio sed non separatio*» - идеи должны быть разделены, но не отделены. Здесь подразумевалось, что божественное и человеческое во Христе находятся в союзе, но не сливаются. На практике же это означало, что если православные и католики (в меньшей степени лютеране) предполагали соединение божественного и человеческого в таинствах, Цвингли выступал за полное отделение небесного от земного в них, то Кальвин дистанцировал благодать от знаков в крещении и причастии: «разделение, но не отделение» в действительности означало «полунесторианскую» тенденцию, которая в радикальной реформации завершилась полным разрывом божественного и человеческого, - таинства здесь не спасают, как и у Кальвина; остаются только безблагодатные церемонии.

100. Критика кальвиновской концепции крещения не должна ограничиваться только разделением у него благодати и знаков этого таинства. Как известно, Кальвин не просто считал, что крещение пришло на смену ветхозаветному обрезанию, но и ставил фактический знак равенства между обрезанием, крещением Иоанна Крестителя и крещением христианским. И здесь можно согласиться с мнением Г.Н. Авраменко, который указывает на абсурдность подобной позиции. Т.е. либо нужно считать обрезание и крещение Иоанна спасительными таинствами, как и настоящее Крещение (Кальвина это не устраивает, поскольку у него спасает не крещение, а вера), либо необходимо все это считать просто знаками. Последняя позиция вполне могла бы устроить баптистов. Да, знаки изменились, их назначение в какой-то степени тоже, но суть осталась прежней: это просто знаки, в них не сообщается никакой особой благодати. Напомним, что и лютеранские авторы пытались ставить знак равенства между обрядами Ветхого Завета и таинствами Нового. Понятно, что это нелепо, поскольку тогда пришлось бы считать, что обряды спасали еще до прихода Христа. Тогда зачем же Он приходил?

В любом случае, уравнивание Ветхого Завета с Новым - это немыслимая для христианина вещь. И даже если Кальвин делает «поправку» в связи с тем, что в Новом Завете благодати все-таки больше, это не спасает ситуацию: обрезание уравнивается с крещением. Возникает впечатление, что люди не до конца осознают весь смысл изменений, связанных с новозаветной эпохой. Неужели Христос умер и воскрес только для того, чтобы предложить Своим ученикам проводить безблагодатные, не нужные для спасения церемонии, какие мы наблюдаем у радикальных протестантов? Протестанты громче всех заявляют о том, что Новый Завет - это эпоха благодати. Однако почему-то баптисты и многие другие упорно продолжают проводить обряды, в которых никакой благодати нет и спастись благодаря которым нельзя. Зачем же такие обряды во время эры благодати? Предсказуемые ссылки на то, что так заповедал Христос, образуют обратный эффект: ведь Христос пришел нас спасти, - зачем же Он тогда требует, чтобы мы совершали обряды, совершенно ненужные для спасения?

Ни один баптист до сих пор не смог внятно ответить на этот вопрос. Они критикуют православных за то, что у тех якобы «мертвые» обряды, которые не возрождают, но при этом сами проводят крещение и хлебопреломление, что, по их же вероучению, никак не преображают человека, поскольку являются только человеческими действиями и не содержат ничего божественного. Порой даже представители евангелизма понимают ошибочность такого восприятия крещения. Например, Майкл Грин видит различие между тради-

ционным и неопротестантским пониманием крещения вот в чем: «Детское крещение делает акцент на инициативе Бога в спасении. . . От чего оно зависит - от человеческого отклика или от инициативы Бога? Вот в чем вся суть вопроса.. Для баптиста крещение в первую очередь свидетельствует о том, что *мы делаем*, отвечая на благодать Бога. Для педобаптиста (сторонника крещения детей – К.М.) оно в первую очередь свидетельствует о том, что *Бог сделал* для того, чтобы это стало возможным»²⁷⁵³. Конечно, спасение человека зависит и от человеческого отклика, и от инициативы Бога, но в остальном Грин прав, уловив пелагианскую суть в баптистском понимании крещения, в котором действует только человек.

И это при том, что в своей сотериологии баптисты придерживаются в основном кальвинистской традиции, где акцент, естественно, делается на действии Бога, а свободы человека принять или отвергнуть это действие фактически не предполагается. Налицо явное логическое противоречие: люди, проповедующие божественную активность и пассивность человека в процессе спасения, вдруг переворачивают это соотношение, и начинают отстаивать исключительно человеческую активность в крещении. Видимо, здесь выполняется протестантский закон диалектики: жесткий кальвинизм в теории оборачивается столь же жестким пелагианством на практике (а как еще быть, если люди спасены и могут уже не заботиться усиленно о божественном, сосредоточившись на земных нуждах), - отсюда и «слишком человеческое» понимание крещения. Но г-н Авраменко этого до конца не осознает и продолжает защищать баптистское крещение взрослых против крещения детей у Кальвина. По ходу достается не только Кальвину, но и православным. То оказывается, что в 988 году в Киеве людей принудительно загоняли в воду (все-таки атеистическая пропаганда сделала свое дело), а то вдруг автор заявляет: «все крещенные в России младенцы до 1917 года, став взрослыми, оказались воинствующими атеистами, богопротивниками.. Став безбожниками, они воевали с небом, насмехались над верующими, гнали крещеных взрослыми, которые были верны Господу до смерти (Отк. 2, 10)»²⁷⁵⁴.

Т.е. г-н Авраменко всерьез думает, что исторический опыт доказывает небогоугодность крещения детей. Да уж.. Неужели у автора не хватило времени, чтобы обдумать легковесные заявления типа «все крещенные младенцы стали атеистами»? А как же великое и святое множество российских новомучеников, убитых большевиками?! Да, православие пережило в 20 веке чудовищную трагедию, многие люди действительно отвернулись от Бога, но может ли баптистский исследователь однозначно доказать, что причина этому - в детском крещении? Безусловно, победа безбожия доказывает, что с православием в России было «что-то не так», но это не является исчерпывающим аргументом в пользу того, что само православное вероучение было ошибочно. Ведь не победило же безбожие в православной Греции. А вот в лютеранско-католической Германии победил нацизм. Насколько лютеранская догматика способствовала его приходу? И потом, неужели в США, где десятки миллионов людей были крещены взрослыми, мало явного или скрытого безбожия? Американская массовая культура не первое десятилетие убеждает в обратном. Поэтому не будем спешить с категоричными заявлениями и обвинениями. У г-на Авраменко ведь нет микроскопа, который позволил бы точно разглядеть, что во всех бедах России после 1917г. виновато крещение детей.

Кстати говоря, до цитированных выше слов, он в очередной раз критикует кальвиновское предопределение. Имеется в виду, что теория предопределения в сочетании с крещением детей приводит к тому, что ребенок будет воспитываться в духе «вечной безопасности», а это противоположно христианскому духу покаяния. Но ведь православие не увязывает крещение детей с доктриной предопределения, а как раз напротив, - уделяет покаянию такое внимание, которое и не снилось баптистам.. Кроме того, не будем забывать, что в безбожном режиме в России немалую роль играли люди, которые не были крещены в детстве и вообще не были христианами, поскольку по рождению принадлежали к другой религии, - Троцкий, Ярославский, Каменев, Зиновьев и т.д. И еще об одном. Говоря о гонениях со стороны безбожников, крещенных в детстве, Авраменко подчеркивает, что они гнали крещеных взрослыми, т.е. баптистов, которые были верны Богу до смерти. При этом он ссылается на Отк. 2, 10. Простите, но гонения на веру в СССР - это гонение безбожников разного происхождения (православные, католики, иудеи) на все религии. Общеизвестно, что православие пострадало больше всех, причем сразу, с 1918 года, в то время как с Вашим исповеданием, г-н Авраменко тоталитарный режим пытался заигрывать вплоть до самого конца 20-х. Поэтому все-таки нужно помнить не только о страданиях собственных единомыслителей. И зачем же ссылаться на Апокалипсис - Вы действительно так уверены, что там говорится о страданиях баптистов?!

101. Что касается нападок Авраменко на детское крещение по причине того, что это якобы не соответствует Библии, то мы разбирали этот вопрос в других работах. Здесь нет нужды заниматься «обменом цитатами». Скажу лишь, что прежде этого «обмена», который часто не производит никакого эффекта, по-

скольку цитат, стопроцентно доказывающих крещение детей или только взрослых в Писании нет. И вообще, цитаты из Писания сами по себе еще не доказывают правильность чьей-либо доктрины, ведь все ереси тоже ссылались и ссылаются на библейский текст. Тут важна норма толкования Библии, всегда присутствующая в Церкви, т.е. Предание, отвергаемое протестантами. Так вот, споры о крещении или некрещении детей не дадут должного результата, если перво-наперво не задаться вопросом: для чего нужно крещение? Православные говорят: оно нужно для нашего спасения, т.к. благодатью Божьей освобождает человека из-под смертельной власти греха. Это не значит, что человек непременно будет спасен – это только дает ему возможность спасения, при условии, что он будет жить во Христе. При этом православные никогда не смотрели на крещение настолько «магично», чтобы отказывать в спасении всем некрещеным: спасенными признавались и люди, принявшие мученическую смерть за Христа (крещение кровью, т.е. вера ставилась выше самого акта крещения); также Церковь никогда не учила, что некрещенные дети попадают в ад. Баптисты же и остальные неопротестанты не видят в крещении ничего, кроме церемонии, которая просто символизирует их «спасенность». В лучшем случае это красивая, но ненужная вещь, которую жалко выбросить. Но в рай баптист легко попадает и без нее. Поэтому баптистские теологи до сих пор не могут решить, что же им делать с крещением: убрать его нельзя, т.к. оно заповедано в Библии, но и смысла в нем особого нет, т.к. спасение по вере. В связи с этим совершенно непонятно, зачем же так ломать копыта по поводу крещения взрослых, если взрослые и так спасены без этого и прекрасно себя чувствуют? Зачем так страстно защищать крещение полным погружением, если это всего лишь безблагодатная церемония?

Можно еще понять споры между православными и католиками по поводу квасного или бесквасного хлеба в причастии, поскольку считалось, что неправильность «формы» таинства может отразиться и на его содержании – причастии Телу Христову, а это может сказаться на спасении человека. Для баптистов эти споры бессмысленны – какая разница, какой хлеб преломлять, вспоминая о страданиях Христа – это ведь все равно не скажется на твоём спасении. Но как при этом понять защиту погружения при крещении – вы ведь все равно спасены! Если бы вы верили в спасительную силу крещения, – тогда другое дело, а так.. Откуда это «обрядовое», – и это при баптистской аллергии на обряды? Т.е. баптисты продолжают учить примерно так: вы должны в точности соблюдать погружение как деталь нашего обряда крещения, но при этом вы обязаны верить, что все это не имеет никакого значения для вашего спасения! Это даже не старообрядчество – старообрядцы хотя бы верили, что детали обряда важны для спасения. А здесь какое-то.. «евангелическое старообрядчество».. И при всем том баптисты проявляют просто чудеса аргументации, пытаясь доказать, что Библия нигде, даже косвенно, не говорит о крещении детей. Например, американский баптистский теолог 19 века Джон Дэгт «доказывал», что упоминание в Новом Завете крещения трех семейств – Лидии, темничного стража и Стефана – вовсе не аргумент в защиту крещения детей*. Христос заповедал крестить все народы (Мф. 28, 19)? Ну и что? Дэгт «доказывает», что это все народы, кроме де-тей²⁷⁵⁵.

Вообще его аргументация напоминает аргументацию кальвинистов, когда они пытаются доказать, что Христос умер не за всех. Писание говорит, что за всех? Эх вы! Это же означает – за всех предопределенных! Аргумент критиков, что ведь в Писании прямо не сказано о многом, – в частности, о причастии женщин, – его не убеждает. Зато Дэгт убежден, что, например, Тертуллиан был яростным противником крещения де-

* Вообще интерпретация баптистами этих мест Нового Завета весьма характерна: «Иоахим Иеремияс.. ссылаясь на Деян. 11, 14 (см. Деян. 10, 48); 16, 15, 31-34; 18, 8 и 1 Кор. 1, 16.. пишет: «Во всех пяти случаях лингвистические факторы не позволяют ограничивать понятие «дома», «домашних» лишь взрослыми членами семьи. Напротив, они ясно показывают, что крещение принимали все члены семьи». Бисли-Мюррей. замечает, что такая аргументация хотя и выглядит разумной, однако приводит к заключению, выходящему за рамки намерений Иеремияса.. например, «согласно взглядам Иеремияса, не может быть никаких сомнений относительно смысла Деян. 10, 44-48: все домашние Корнилия услышали слово, все приняли Духа, все заговорили на языках, все крестились; дети тоже услышали слово, приняли Духа, заговорили на языках и крестились. Не может быть никаких исключений» (Эрикссон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех. – 2002. – С.930-931). Разумеется, не обязательно заходить так далеко: в тексте не сказано, что все домашние Корнилия, включая детей, заговорили на языках, – говорится только, что Дух сошел на всех. Но для баптистов (Бисли-Мюррея и Эрикссона) это неприемлемо: детям бесполезно проповедовать Слово Божие и Святой Дух, видимо, не может в полном смысле слова сойти на детей. Зачем же тогда баптистам водить детей в храм, – они же не могут воспринимать проповедь пастора? Здесь, увы, отрицается, что благодать Божия, исходящая от проповеди Слова, сверхрациональным образом может влиять и на детей, – стало быть, они способны слышать слово и принимать Духа иным, нерациональным путем. Но чего ожидать от людей, для которых выражение «Церковь – Тело Христа» нельзя понимать «слишком буквально»: Церковь – не воплощение Христа, ибо это ведет к пантеизму (см. там же, С.880)? Т.е. по сути тут отвергается, что христиане становятся христоподобными, становятся едиными с Телом Христа благодаря причастию. Для баптиста Эрикссона Церковь не рождает Христа в нас, мы не являемся христососцами, каждый христианин не воплощает Христа в себе. Это естественно, если таинства Церкви считаются безблагодатными символами; тогда Церковь – не непрестанное воплощение Христа, но человеческие действия, обозначающие Его бытие; не Бог снова и снова зачинается, рождается и воскресает в нас, включая детей, т.к. в этом действии подчеркивается сила Божьей благодати, которая выше и глубже любой «сознательности», но человек рассказывает о своем понимании Бога. В последнем случае человеческое сознание и действование как бы дистанцируются от Бога, чтобы поговорить о Нем как об объекте, который необходимо познать. В Церкви же предполагается сверхразумное соединение человека с Богом в таинствах и в жизни, которое выше понимания: поэтому дети не исключаются ни из проповеди, ни из крещения, ни из причастия, – мы все дети, ибо близкое общение с Господом выше рационального осознания («понятий»). Для радикального протестанта, однако, такое «вышеразумное» соединение с Христом всегда будет вызывать подозрение в «пантеизме», хотя православные никогда не учили ни расточению личности во Христе, ни другим подобным вещам. Для неопротестанта соединение с Богом всегда слишком рационально-сознательно (иррационализм харизматов на деле рационально запрограммирован) и номинально (учитывая номинальную «святость» в оправдании по вере), что предполагает известное «отдаление». «Тесное сближение» с Богом в таинствах здесь не предусмотрено, и церкви остается только проповедовать, заменяя отсутствие близости Бога бурной человеческой активностью, радостными эмоциями и прочим «психологизмом». В данном случае протестантская церковь не дает воплотиться в ней Христу, затупшая мистерию соединения с Богом бесконечными и однообразными «агглюпуля». Они радуются, но разве их радость не скучна?

тей, а это значит, что в его время эта практика еще только началась, т.е. она не была апостольским установлением. Что же, процитируем фрагмент из работы Тертуллиана «О крещении», на которую ссылается Дэйт: «..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 уж нет такой необходимости, подвергать опасности крестных родителей, которые и сами могут не выполнить своих обещаний, будучи смертными, или могут быть обмануты проявлением дурных наклонностей своих восприемников.. пусть приходят, когда повзрослеют. Пусть приходят, когда учатся, когда будут научены, куда идти. Пусть станут христианами, когда смогли познать Христа. Что спешить невинному возрасту за отпущением грехов? .. Не меньше причин отложить крещение и для безбрачных, подверженных еще искушениям: и для взрослых девиц, и для безмужних вдов, пока они или не вступят в брак, или не укрепятся в воздержании»²⁷⁵⁶.

Прошу прощения, но где же здесь «яростная критика» детского крещения? Никакого принципиального отвержения крещения детей тут не видно – «полезнее помедлить». И далее, - «зачем, если нет необходимости, подвергать опасности крестных родителей, которые не могут выполнить своих обещаний, будучи смертными» - т.е. крещение детей категорически не отрицается, а препятствия для их крещения видятся не столько в их возрасте, сколько в крестных родителях, которые могут не воспитать своих крестников в вере, то ли просто из-за смерти, то ли из-за внезапной кончины в связи с гонениями. Прямо скажем, это совершенно не похоже на баптистскую критику крещения младенцев. Баптист не стал бы так мягко говорить: «помедлить», «если нет необходимости». Да и какие крестные родители могут быть у баптистов? Кстати, в данной работе Тертуллиан отстаивает «возрождающее» действие крещения, его необходимость для спасения, что в корне противоречит баптизму, зато соответствует церковному учению. А ведь крещение детей оправдывается Церковью, в том числе, и по причине возрождающего действия крещения. Наконец, Тертуллиан в этом фрагменте предлагает отложить не только крещение детей, но и крещение взрослых: девушек, не вступивших в брак, и вдов. Согласятся ли баптисты и с такой позицией? Судя по тому, что я лично знаю крещеных баптисток, не вступивших еще в брак, - нет. Итак, Тертуллиан не критикует жаростно крещение младенцев, не отвергает его однозначно, а только предлагает отложить, если нет необходимости. Но такая необходимость есть – в спасении всех людей, т.е. и детей тоже. Между прочим, из слов Тертуллиана никак не следует, что крещение детей в его эпоху было нововведением – он рассуждает на эту тему довольно спокойно. К тому же уже через 20-30 лет после Тертуллиана Ориген называет крещение детей «преданием от апостолов». Как же «нововведение» так быстро распространилось, несмотря на «яростную» критику Тертуллиана, и где же длительная дискуссия по этому вопросу в Церкви?

Долгая дискуссия по этой теме возникает только в эпоху реформации, в 16 веке. Для православных смысл данной дискуссии таков: если ребенок болен, мама обязательно даст ему лекарство, чтобы вылечить, хотя он не понимает, чем он болен и как действует лекарство. Вот - церковное крещение. А у баптистов - выучи формулу лекарства, узнай, чем болен, прочитай книги по медицине, а уж потом - идти к врачу. А детей нельзя пускать к врачу? Он сказал в Евангелии, что можно. Неопротестанты любят говорить, что у детей нет сознательной веры. Но всегда ли возможно провести жесткие рациональные границы между сознательной верой и ее отсутствием? Ведь каждому ясно, что благоразумный разбойник, которому Сам Господь обещал рай, никогда не читал догматику и не проходил катехетические или библейские курсы, - тем не менее, он спасся. Это доказывает, что человек совсем не обязательно спасается по сознательной вере; в случае с разбойником главное – это раскаяние и желание быть со Христом. Если баптисты так настаивают на сознательной вере, то пусть раз и навсегда определяют ее границы, - например, какого уровня понимания догматики требуется от крещаемого. Но даже в этом случае можно легко продемонстрировать, что полностью адекватного понимания догмата о Троице, христологического и сотериологического догматов все равно не будет. Здесь иногда кажется, что баптисты отдают приоритет разуму по сравнению с верой. Если бы все догматы можно было разумно понять до конца, то не было бы нужды в вере, т.е. возникает ощущение, что баптизм недооценивает мистическую сущность догматики, ее несводимость к формулам и рационально осознаваемым положениям.

102. Скажут: к чему эти дискуссии, ведь у детей нет не только разума, но и веры. Допустим, что это так. Но как же тогда спасаются дети, если протестанты проповедуют спасение именно по вере? В силу возраста? Но где же в Писании учение о том, что люди спасаются, если умирают младенцами? А как же первородный грех – ведь, чтобы войти в рай, от наследия Адама должны очиститься все, в том числе, и дети. Церковь в этой связи учит, что для освобождения человеческого естества от изначальной порчи необходимо крещение. Что касается веры детей, то, в отличие от многих протестантов, Церковь всегда считала, что в

спасении каждого человека участвует не только его индивидуальная вера, но вера всей Церкви, ибо он спасается именно в ней. Человек, например, может быть лишен разума с рождения, но по вере Церкви он спасается. Это же касается и крещения детей: оно возможно именно по вере Церкви (в том числе, и крестных родителей), даже если полагать у детей полное отсутствие веры. Те конфессии реформации, которые выступали за крещение детей, пытались решить этот вопрос более «формульно», чем это было ранее. Мартин Лютер, например, предполагал наличие у детей своеобразной веры. По тому же пути шел и Жан Кальвин. Он понимал, что дети нуждаются в освобождении от греха, и что Господь Бог может общаться с ними иными путями, чем со взрослыми с их рациональным мышлением.

Поэтому он писал: «наши противники заявляют, что младенцев не следует допускать к крещению на том основании, что они еще не способны воспринять таинство. Ведь крещение означает духовное возрождение, а оно невозможно в младенческом возрасте.. Все это злостно противоречит воле Божьей. Ведь оставлять младенцев детьми Адама значит оставлять их в смерти, ибо сказано, что в Адаме нас ждет только смерть. Иисус Христос, напротив, велит пускать к Нему детей. Почему? Потому что Он есть жизнь. Итак, Он хочет сделать их причастными Себе, дабы животворить их.. Если же они вздумают оправдаться тем, что.. вовсе не имели в виду, что дети погибнут, то их заблуждения достаточно убедительно разоблачает Писание. Ибо сказано, что в Адаме все умирают и только во Христе мы обретаем надежду на жизнь (1Кор. 15, 22). Поэтому для того, чтобы сделаться наследниками жизни, мы должны быть причастны Иисусу. В то же время в другом месте говорится, что все мы по природе чада гнева Божьего (Еф. 2, 3), зачаты в беззаконии и рождены во грехе (Пс. 50, 7), который всегда влечет за собой осуждение. Отсюда следует, что нам необходимо совлечься своего естества, чтобы стать причастниками Царства Божьего.. все наше должно истребиться в нас, чтобы мы могли сделаться наследниками Божьими. А это невозможно без второго рождения.. Но как могут получить второе рождение младенцы (спрашивают наши противники), если они еще не знают добра и зла? На это мы ответим, что, хотя дела Божьи для нас неведомы и непостижимы, они тем не менее продолжают совершаться. Вполне очевидно, что Господь возрождает младенцев, которых хочет спасти (а то, что Он спасает некоторых из них, не подлежит сомнению). Ведь если они рождаются в мерзости, то должны очиститься, прежде чем вступить в Царство Небесное, куда не входит ничего нечистого.. Он от чрева матери освятил Иоанна Крестителя и на его примере явил, что может сделать это и с остальными.. Сам Иисус Христос был освящен от младенчества, дабы в Нем освятились все возрасты.. чтобы освятить через причастность Себе всех людей, вплоть до младенцев, Он был полностью освящен в Своем человеческом естестве от самого зачатия. Но если Иисус есть образец и пример всех даров Небесного Отца своим детям, то и в этом Он должен служить нам примером того, что рука Божья не менее щедра к младенческому возрасту, чем ко всем прочим.. нельзя делать вывод о том, что младенцы не могут быть возрождены действием Господа - для нас тайным и чудесным, для Него простым и беспрепятственным. К тому же у нас нет никаких оснований утверждать, что Господь не может некоторым образом явить Себя малолетним детям.. И Он действительно пользовался им неоднократно, изнутри касаясь ни разу не слышавших Его Слова и тем самым сообщая им знание Своего Имени.. на каком основании ограничивают они могущество Бога, полагая, будто Он не может теперь же отчасти соделать в младенцах то, что сделает чуть позже? Ведь если полнота жизни - в совершенном знании Бога, то Бог, желая спасти некоторых покидающих этот мир в младенческом возрасте, несомненно дарует им полное знание Себя. Но если они будут вполне обладать им в будущей жизни, то почему не могут уже в этой жизни испытать некое предощущение или различить некий проблеск такого знания?»²⁷⁵⁷.

Конечно, Кальвин остается Кальвином, и здесь он тоже не свободен от доктрины предопределения: Бог почему-то спасает только *некоторых* младенцев (а что с остальными?); в другом месте Кальвин утверждает, что Господь не заберет из мира избранных, прежде чем не возродит Духом, - что же будет с неизбранными младенцами? Кроме того, он полагает, что Бог осуждает даже за первородный грех, в то время, как православие утверждает, что мы будем осуждены только за личные, нераскаянные грехи. Но в остальном с женеvским реформатором нужно согласиться: дети никак не могут быть чужды Богу, и Он способен обращаться к ним так, как только Ему известно, чтобы очистить их и спасти. Можно долго спорить, образует ли Бог веру в младенцах неким сверхрациональным, мистическим образом, или они спасаются по вере Церкви, но ясно одно, - Бог возрождает, рождает свыше не только взрослых через крещение, но и детей (разве мы рождаемся «сознательно» физически? почему же непременно «сознательным» должно быть и второе рождение?). Важным моментом тут является то, что у православных акцент в христианской жизни делается на преображении человеческой природы, («органическое спасение» как исцеление от болезни), а у протестантов, особенно, радикальных, - на человеческой активности («юридическое спасение» как неподсуд-

ность); поэтому православные не могут не крестить детей, поскольку необходимо очистить их природу от тления для спасения, а неопротестанты ждут, пока человек будет заявлять о своей активности, будет юридически ответственен и только тогда можно будет говорить о его спасении, сообщить ему об амнистии.

Итак, благодать Божия действует и на детей, хотя у них нет веры взрослых. Баптисты этот факт, похоже, склонны недооценивать. Впрочем, нельзя сказать, что они совсем его игнорируют. Молятся же баптисты за своих детей? «Посвящают» их Богу? Значит, они верят в то, что благодать Божия ниспосылается им, и они воспринимают ее, не чужды ей. Баптистский теолог Уэйн Грудем как будто пытается примирить две противоположные точки зрения на крещение детей в американском евангелизме: «Многие баптисты скажут, что практика детского крещения совершенно не согласуется с идеей о Церкви, которая состоит только из верующих, а многие педобаптисты скажут, что не практиковать детское крещение – значит противоречить идее общины завета, которая включает в себя и детей верующих.. Многие баптисты действительно поощряют присутствие детей в церкви, и многие педобаптисты действительно молятся о спасении своих крещеных детей с той же пылкостью, с какой баптисты молятся о спасении своих некрещеных детей»²⁷⁵⁸.

Но если все-таки даже противники детского крещения согласны, что благодать Божия воздействует на младенцев и, к тому же, их можно допускать в церковь, то, быть может, стоит пойти дальше, – полностью приобщить детей к Церкви, что достигается возрождением через крещение. Ведь если баптисты считают, что дети – не члены Церкви, то зачем же их водить на баптистские собрания? Проблема еще в том, что обрядность православного богослужения (иконы, свечи, каждение, одежды духовенства) своим светом, красотой и торжественностью способна эффективно воздействовать на душу ребенка, вызывая у него ощущение божественного, и, тем самым, раскрывая его мир навстречу божественной благодати. Говоря грубым мирским языком, в православной обрядности есть «арт-терапия». Но скудная баптистская обрядность с ее «нищетой символов» слишком мало способна на то, чтобы вызвать в детской душе чувство Бога. Тут как раз остро осознаешь, как необходима «мистика» в богослужении, им как ошибочен баптизм со своим строгим рационализмом черных пиджаков и белых рубашек.

Тем не менее, Уэйн Грудем порой подходит довольно близко к православному пониманию крещения: «Мы можем перефразировать утверждение Петра (1Кор. 3, 21), сказав: «Крещение спасает, но не внешняя физическая церемония, а внутренняя духовная реальность, которую крещение представляет».. Выражение Петра «обещание Богу доброй совести» иначе можно выразить так: «просьба о прощении грехов и даровании нового сердца.. Правильно принять крещение – значит обратиться к Богу с «просьбой», сказать: «Пожалуйста, Боже, я приступаю к крещению, которое внешне очистит мое тело, и я прошу Тебя внутренне очистить мое сердце, простить мои грехи и оправдать меня»²⁷⁵⁹. Но ведь православные никогда и не верили в то, что спасает обряд сам по себе или вода, – спасает «внутренняя реальность», благодать Божья, которая изливается на нас в крещении через его обрядность.

Другое дело, что баптисты сильно стремятся разорвать таинство и благодать, внешнее и внутреннее, материальное и божественное, и противопоставить их. Потом они заявляют: материальное не спасает! Конечно, не спасает, ведь вы сами исключили из него реальное присутствие небесного. А ведь Христос родился, соединив в Себе божественное и земное, человеческое, – значит, Он спасает нас Своей благодатью, освящая земную материю, чтобы все творение было с Ним. Поэтому для православных крещение соединяет внешнее и внутреннее, и оmyвает не только тело, но и душу, ибо если оно оmyвает только тело, – тогда это купание человека, а не крещение Бога.. Что касается «просьбы» Грудема к Богу, то и православный мог бы обратиться с ней к Богу при своем крещении (за исключением начала фразы, где утверждается, что крещение очищает лишь «внешне»), и Бог очищает сердца православных от грехов, крестя их – но в этом случае крещение спасает, через нашу веру и веру Церкви. Увы, но Грудем здесь все равно подразумевает, что спасение по вере, а крещение лишь «обозначает спасение», – благодать и обряд крещения так и не могут «встретиться» у баптистского теолога в едином и совместном действии.

Да, всем понятно, что дети не могут обратиться к Богу с просьбой очистить их так, как взрослые. Но разве само существование ребенка, сама его личность не просит нас и Бога о спасении? Младенец, дитя Адама, зараженное вирусом тления, молча просит Бога, умоляет Его очистить и спасти. Если перед вами больной ребенок, будете ли вы ожидать от него сознательной словесной просьбы вылечить его, если вы – врач? Разумеется, нет, поскольку сама его болезнь, его жалкий вид вызывают о милосердии. И будет ли «насилием» (ведь баптисты думают, что крещение детей – насилие), если вы поможете младенцу исцелиться, хотя он вас и не «просил сознательно» об этом? Неужели кто-то думает, что Господь Бог, Врач душ и телес, не откликнется на такую безмолвную молитву ребенка о спасении? При этом не будем забывать,

что Бог спасает людей через служение Церкви: пусть у ребенка нет сознательной веры, но по вере всего церковного организма, по молитвам всех святых на небесах и людей на земле, неужели Господь не прольет благодать возрождения и спасения на этого младенца, страдающего болезнью Адама?

Думать так, - значит отвергать любовь Бога к людям. Уверен, что баптисты не мыслят о милосердии Божьем так низко. Но тогда почему бы им не крестить детей? И вот тут и обнаруживается главное: благодать и крещение, спасение и крещение, для баптистов никак не связаны. Они готовы признать воздействие благодати и на детей, но для них это нисколько не выражается в крещении. От крещения не требуется никакой благодати, - только человеческие декларации (интересно, что Грудем говорит о крещении своих детей в возрасте от 7 до 10 лет; на вопрос, почему так рано, он отвечает, что такова практика его прихода, - получается, что не Библия определяет возраст сознательного крещения, но приход: вот вам и «предание» вместо Писания). Так или иначе, но крещение у баптистов настолько «неспасительно», второстепенно с точки зрения их догматики, что они, как представляется, давно бы от него отказались – их удерживает только то, что о нем написано в Библии, хотя они и не могут объяснить, зачем же Библия уделяет столько места событию, которое в их учении не имеет никакого значения для самого главного в жизни любого верующего - обретения Христа.

103. Продолжая свою критику предопределения у Кальвина, Авраменко приводит следующий воображаемый диалог между судьей (Богом в понимании кальвинизма) и подсудимым (человеком, исповедующим кальвинизм), доказывая, что предопределение исключает ответственность человека перед Ним: «Судия: Дорогой друг! Знаешь ли ты, что несешь пред Всевышним Богом полную ответственность? Обвиняемый: За что? Судия: За то, что тебе ничего не было поручено. Подотчетный: При чем же здесь я, что мне ничего не поручили? Судия: Ты виновен в том, что тебе ничего не было вверено. Подсудимый: А разве я с чем-то не был согласен? Судия: Ты обвиняешься в том, что ты не имел никаких обязанностей. Подсудимый: А что я тому противился, что ли? Судия: Ты виновен в том, что не пытался делать то, что тебе не полагалось делать. Подсудимый: Значит, я поступал правильно. Судия: Ты усугубляешь свою вину тем, что пытаешься оправдаться. Подсудимый: Я говорю так, как это понимаю. Судия: Ты обвиняешься в том, что неправильно все это понимаешь. Подсудимый: Но я иначе мыслить не могу. Судия: Ты виновен в том, что не хочешь понимать правильно. Подсудимый: Но я не знал того, что что-то или все понимаю неправильно. Судия: Ты обвиняешься в том, что не согласен нести ответственность за все представленное тебе в качестве доказательства твоей вины. Подсудимый: Но здесь нет никакого доказательства. Это ничто иное, как попытка доказать недоказуемое. Судия: Ты дважды виновен в том, что препираешься со своим судьей, не признаешь моего авторитета и власти. Подсудимый: Но я не могу согласиться с безосновательностью и надуманностью искусственных предлогов, с подгонкой несуществующего к желательному. Судия: Ты виновен в том, что будучи предопределенным к спасению, оказался недостойным его. Подсудимый: Я был погибшим грешником, недостойным спасения. Но Бог помиловал и спас несчастного по Своей благодати, без моих заслуг и моего малейшего участия в деле спасения. Поверив в мое предопределение.. я ничего не делал так, как это от меня не требовалось. И если меня, предопределенного к бессмертию, привлекать к ответственности, то я ничем не смогу оправдаться и тогда Божие предопределение окажется неосуществимым, напрасным. А этого быть не может. Поэтому прошу освободить меня от всякой ответственности. Судия: Да! Поскольку ты предопределен к вечной жизни, чтобы путем суда над тобою не направить тебя в ад, то ответственность с тебя снимается»²⁷⁶⁰.

Замечательнейший диалог! Весьма напоминает Кафку или Хармса – в зависимости от вкуса.. Да, г-ну Авраменко удалось добиться абсурдистского эффекта. Кроме того, этот «обмен мнениями» вызывает ощущение допроса в тюрьме какого-либо тоталитарного режима (допустим, советского). Только в конце вместо традиционного расстрела мы слышим «ответственность снимается», - значит, расстрела не будет, - будет рай, что усиливает ощущение абсурда. Действительно, «суд над предопределенным» абсурден изначально, на уровне замысла. Как можно судить по делам человека, который еще до творения мира был предопределен ко спасению? Понятно, что в жизни любого христианина есть множество грехов, но в данном случае за них нельзя осуждать, потому что.. нельзя, потому что так, безо всякой причины, решил Бог.. При этом предопределенный христианин не будет слишком рьяно стремиться очиститься от грехов и выполнять заповеди, зная о своей предопределенности. Но это нерадение нельзя поставить ему в вину, поскольку концепция предопределения исключает зависимость спасения от выполнения заповедей (никаких заслуг) и вообще от нашей свободы. В итоге это логично приводит к снятию всякой ответственности с предопределенного, поскольку в противном случае его пришлось бы судить по делам, которые, по видимому, не слишком свидетельствуют о его благочестии (ведь он был уверен, что будет в раю независи-

мо от дел), - и тогда «предопределенный» к раю мог бы отправиться в ад.. Однако Писание говорит о суде по вере и по делам, и тут абсурд кальвинистского предопределения становится слишком явным..

Однако г-н Авраменко напрасно думает, что его доктрина «потери спасения» помогает полностью избежать этого абсурда. Хорошо, пусть в его теории спасение в какой-то степени зависит от человека и, стало быть, он ответственен за него. Но ведь доктрина «гарантированного спасения по вере» осталась нетронутой. Значит, дела, исполнение заповедей для получения самого спасения не нужны. Нужно только предпринимать определенные усилия, чтобы спасение не потерять. Т.е. абсурд вышеприведенного диалога только смягчается, но не устраняется совсем. Ответственность возвращается к «подсудимому», но не полностью. Ведь догмат спасения по вере предполагает, что ответственность как раз перекладывается с человека на Бога: Он гарантирует грешнику спасение, поскольку сам грешник никогда не смог бы его «заслужить», берет на Себя все его грехи и «покрывает» вплоть до смерти. Авраменко просто «разбавляет» эту концепцию, пытаясь оставить хоть какое-то место для человеческой свободы: у него Бог все-таки в некоторой степени спросит с человека и за дела, но безответственность спасения по вере останется неизменной.

Т.е. человек отвечает, но не за все: раз он может быть уверенным в своем спасении с самого начала христианской жизни, значит, ответственность за эту жизнь практически отсутствует или сильно уменьшена по сравнению с традиционной доктриной, в которой человек всю жизнь должен обретать спасение и отвечать за каждый свой шаг; что поделать, православие – религия свободы, т.к. предполагает полную свободу и полную ответственность человека в процессе его спасения, а это возможно только в том случае, если человек не уверен в своей «спасенности», если ему вплоть до смерти не предоставлен тепличный статус «гарантированного попадания в рай». Протестанты же либо не предполагают свободы и ответственности в процессе спасения вообще (последовательные кальвинисты), либо – частично (арминиане, к которым близок г-н Авраменко). Но все они уверены, что Бог предоставил им «привилегированное» положение, раз они в Него верят, - это и есть «динамит», взрывающий полноту ответственности перед Богом за свое спасение у любого протестанта.

104. Какой же выход из кальвинистского абсурда предлагает Авраменко? Кратко он сформулирован так: «спасение принимается верою, как дар. Его получает бывший погибший грешник без малейшей заслуги пред Богом. Это происходит в момент его покаяния и рождения свыше, в день искупления.. Этот дар по мере времени воспроизводит процесс спасения. Здесь уже требуется активная человеческая сторона»²⁷⁶¹. Итак, автор признает, что в процессе спасения требуется активное участие человека. Правда, у него это происходит почему-то после получения спасения – дар благодати «воспроизводит процесс» спасения. Но если спасение – это процесс, происходящий во времени, то, казалось бы, быть уверенным в спасении нельзя? Конечно, баптистский писатель этого не утверждает, но все же допускает сотрудничество Бога и человека в процессе спасения. Возникает вопрос: а в момент «покаяния и рождения свыше» человек свободно взаимодействует с Богом, или он пассивен, как у лютеран и кальвинистов? Судя по множеству высказываний баптистского автора, он признает свободу человека и в этот момент. Но если наш теолог действительно считает, что человек активно и свободно участвует в своем спасении от первого момента христианской жизни, то почему бы ему не принять православный «синергетический» взгляд на спасение как совместное действие Бога и человека? Увы, но г-н Авраменко допускает весьма ограниченную «синергию»: свобода в спасении у него – это преимущественно свобода спасение потерять, но не свобода спасение находить. Православные могли бы сказать, что мы каждое мгновение теряем или находим спасение, - это и есть проявление нашей свободы, исключающее какие-либо гарантии, которые означали бы лишение нас какой-то части свободы, т.е. элемент принуждения, необходимости. Авраменко считает иначе: мы сразу обрели спасение и наслаждаемся им, мы избавлены от свободы каждый миг выбирать «за» спасение или «против», но все-таки спасение можно потерять в каком-то экстремальном случае (может, баптистскому автору перечислить все типичные ситуации, в которых спасение «теряется»?..). Ясно, что если это и синергия, то лишь как «прибавка» к доктрине уверенности в спасении.

Авраменко пытается проследить истоки кальвиновского учения о предопределении, и при этом приходит к такому заключению: «Самые ранние христианские произведения I-II веков говорят о «двух путях» и свободе человека выбирать один из них («Дидахе», «Послание Варнавы» гл. 17, «Пастырь» Ерма кн. 2). Свобода воли – это аксиома для Иустина (Апология 1, 20, 28), Татиана («Речь против эллинов» III, 23).. Тертуллиан в труде «Против Маркиона» говорит, что свобода проявляется в человеке, как в образе и подобии Бога.. Климент Александрийский и Ориген отстаивали свободу воли человека как общепринятое христианское учение.. доктрина о свободной воле в раннем христианстве не являлась «богословием» Церкви, а была ясно переданным учением Христа и Апостолов, в котором никто до Августина.. не дерзал усомниться. Что

же представляет собой учение Церкви о благодати и свободе воли в период непосредственно перед Августиновой «революцией»? Для ответа на поставленный вопрос достаточно упомянуть о трудах Григория Нисского и Ефрема Сирина, замечательных богословов, творивших во второй половине IV века. Григорий Нисский учит, что.. личность человека.. с Божьей помощью обретает способность свободно себя определять. По его мнению, в вопросе спасения благодать Господа и воля человека действуют совместно. Это и есть простое Евангельское учение, бесконечно далекое, как от пелагианской ереси, так и от «двойного предопределения» Августина.. Ефрем Сирий, как и другие отцы, и учителя Церкви, считал, что во время грехопадения свобода воли человека была серьезно повреждена, но не исчезла полностью.. Таковым простым и взвешенным было учение ранних христиан, веривших в свободную волю в противовес язычникам и в благодать Божию в противоположность иудеям. Каким же образом Августин пришел к убеждению о двойном предопределении? Все дело в том, что он до своего обращения в христианство около десяти лет был последователем манихейства.. оно.. испытало на себе значительное влияние гностических идей, для которых была характерна вера в судьбу.. Поздний Августин вводит в христианское богословие узкий смысл термина «свободная воля» как возможность выбора у неверующих людей лишь между плохим и худшим, в связи с их принципиальной неспособностью ответить согласием на Божие приглашение к спасению. Т.е. свободная воля у грешника существует, но она всегда тяготеет к греху, и не в состоянии сделать свободный выбор.. Итак, Августин, не заботясь о согласовании своих противоречивых учений, стал первым богословом Церкви, провозгласившим «двойное предопределение». Жан Кальвин.. продолжил развитие его линии.. В его интерпретации эта концепция достигает максимальной логичности и безжалостности.. После смерти Кальвина, с 70-х г.г. XVI века, трудами его учеников, доктрина двойного предопределения стала важнейшей частью богословия значительной части протестантов Запада»²⁷⁶².

Тут, пожалуй, Григорий Никифорович выглядит в наибольшей степени «восточным» богословом: этот фрагмент из его труда можно было бы легко увидеть и в книге православного автора безо всяких «но». Ощущение, что читаешь книгу православного, посвященную критике протестантизма. Да, все верно: все отцы Церкви до Августина учили синергии, взаимодействию человека и Бога. Но при этом они учили настоящей синергии, т.е. не признавали никакого «спасения по вере». И если Авраменко признает учение отцов о свободе воли евангельским и апостольским, то и их учение о спасении он должен также признать истинным. Критика Августина вполне уместна в контексте православной доктрины спасения, но не будем забывать, что на Августина молились все вожди реформации, особенно, Лютер и Кальвин, заимствовавшие у него крайне мрачное восприятие человеческой природы. И, наоборот, греческие отцы Церкви с их защитой свободы воли, вызывали у реформаторов весьма критическое отношение. Так что здесь баптистский автор явно идет «против течения» реформации и перед ним возникает выбор: принять учение отцов о человеческой свободе, вытекающий из него синергизм, и при этом отвергнуть протестантскую доктрину оправдания по вере; или сохранить доктрину оправдания, приняв пессимистическую антропологию Августина, отрицание свободы и вытекающую из всего этого концепцию предопределения. Как же можно оставаться богословом реформации, признавая учение отцов о свободе воли?

Григорий Никифорович, видимо, совершенно не принимает во внимание то обстоятельство, что защищаемая им доктрина гарантированного спасения вождями реформации неразрывно связывалась именно с учением, отрицавшим свободу воли человека после падения Адама. Конечно, лютеране в своих символических книгах 16 века признают свободу воли в широком смысле, - в рамках «мирской праведности», внешних дел, которые есть только прикрытие греха. На самом деле это выбор между «плохо» и «очень плохо» (это было и у Августина). Но духовная свобода, свобода выбирать спасение или отвергать его, действовать вместе с Божьей благодатью или против нее, - лютеранами полностью отвергается. Поэтому они утверждали, что, получая спасение, человек пассивен как чурбан или бревно, - даже более того, - бревно просто пассивно, а человек еще активно сопротивляется воле Божьей. Отсюда естественным образом следует, что оправдание совершается без дел, которые могли бы рассматриваться как выражение свободы, а по вере, причем веру тоже нельзя рассматривать как некое свободное согласие, добровольное деяние человека. Доктрина предопределения здесь неизбежна, поскольку человек, лишенный свободы, не в состоянии сотрудничать с Богом в деле спасения. В подтверждение этих выводов г-н Авраменко мог бы ознакомиться с артикулами лютеранской «Формулы согласия» (1577), где артикул об оправдании следует сразу за артикулом о свободе воли (там же есть и критика греческих отцов за учение о сохранении свободы воли у человека после Адама, пусть и в искаженном виде). Если баптистский автор выступает за свободу выбора человеком своего спасения, то это невозможно согласовать с протестантской теорией полной пассивности человека в спасении, - спасении только верой.

Лютеране говорили о человеке как «бревне»: если Авраменко готов признать у этого «бревна» наличие свободы, то получается полный абсурд. Либо мы действительно пассивны как «чурбаны», - тогда абсолютно правы Лютер и Кальвин со своим предопределением, либо мы свободны не только во внешнем, но и в духовном смысле, - и тогда правы отцы Церкви со своим православным учением о спасении как «сотрудничестве» Божьей благодати и нашей свободы. Авраменко согласен с пониманием свободы у отцов и критикует Августина, - тогда он мог бы согласиться с ними полностью, отбросив сотериологию реформации, ведь и восточные отцы Церкви, и блаженный Августин, все как один – не учили оправданию одной лишь верой.. Нельзя же спастись, согласившись с Церковью лишь частично, в какой-то одной доктрине: если отцы правильно учили свободе выбора человеком своего спасения, - значит, они правильно понимали и всю доктрину спасения как таковую, поэтому путь спасения состоит в том, чтобы принять истинное святоотеческое учение и полностью соединиться с Церковью Божьей, к которой принадлежали упомянутые баптистским автором отцы. Этого нельзя сделать, оставаясь в той общине, где находится Григорий Никифорович, - в конце концов, ни Иустин, ни Климент Александрийский, ни Григорий Нисский, ни Ефрем Сирийский, - не были баптистами и не разделяли ни одной идеи реформации.

105. Характеризуя кальвинизм как мировоззренческую систему, Г.Н. Авраменко отмечает, что «кальвинизм – это не чисто духовная наука.. а подобие христианства особого образца. У кальвинизма два крыла. Одно машет в небо, другое в землю. В нем очевидна светскость, приземленность. А теперь давайте подумаем, мог ли архиерей Русской православной церкви быть одновременно депутатом Госдумы, бизнесменом, народным целителем, научным сотрудником без ущерба для подлинной духовности? Духовная жизнь, деятельность предводителя христианской деноминации и бизнес - несовместимы /../ Кальвинист - это оригинальный, заземленный тип христианина, обретший особую психику и взгляд на жизнь, напоенный специфическим духом. У него воля мобилизована к идейному наступлению и защите.. Кальвинизм - это порождение человеческого разума, пытающегося кардинально и рационально удовлетворить культурные запросы и материальные потребности человеческого общества вместе со спасением души предопределенных к вечной жизни людей»²⁷⁶³. Про «архиерея Православной Церкви», - это хорошо.. Про светскость и приземленность кальвинизма – тоже.. Но Григорий Никифорович напрасно думает, что последнее отличает только кальвинизм. Это свойственно всем конфессиям реформации - чисто духовная деятельность оказывается, по сути, под запретом. Сколько раз Лютер писал, что любая кухарка угоднее Богу, чем все монахи, вместе взятые.. Значит, мирская, светская, земная деятельность важнее духовной. Доктрина гарантированного спасения освобождает человеческие силы для материальной деятельности. Авраменко приписывает ту же логику теории предопределения, но, как мы уже отмечали, гарантированное спасение неразрывно связано с доктриной предопределения.. Так что в «обмирщении» баптистский автор мог бы обвинить и собственную конфессию. Что касается совместимости духовного и материального в кальвинизме, то можно привести множество примеров. В конце концов, на связь кальвинизма и капитализма обращал внимание не только Макс Вебер..

В частности, англиканский историк христианства Пол Джонсон констатирует: «..и лютеране, и католические авторы продолжали так или иначе нападать на ростовщичество до самого XVII века. А вот кальвинисты этого не делали. Кальвин утверждал, что слова из Второзакония 23, 19 «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что [можно] отдавать в рост» относятся только к иудеям и не имеют международного значения.. В 1564-1565 годах настоятель церкви Святого Андрея в Рудольштадте Бартоломею Гернхард был освобожден от должности за то, что отказал в приобщении Святых Тайн двум мужчинам, которые ссужали деньги в рост. А в 1587 году в Ратисбоне уволили пятерых священников за проповеди против ростовщичества. Английский парламент в 1545 году при протестантском большинстве одобрил ссуды под процент, а затем еще раз в 1571 году; в 1638 году голландский кальвинист Клод де Сомез в трактате «О ростовщичестве» доказывал, что ссудный процент необходим для спасения»²⁷⁶⁴. Но если ссудный процент так необходим для спасения, то для него необходим, собственно говоря, капитализм. В этом случае, вопреки Евангелию в Царствие Небесное будут входить в первую очередь богатые.

Джонсон характеризует зарождающийся «дух капитализма» следующим образом: «Прогрессивные элементы в экономике, которая постепенно начинает отождествляться с капиталистической системой, отличаются не только своей связью с той или иной конкретной богословской догмой, но и с антипатией к высоко институционализированным клерикальным формам христианства.. Общая характеристика этих предпринимателей – желание, чтобы их оставили в покое всякие религиозные фанатики и вожди, стремление ускользнуть от клерикальной или канонической паутины законов. Их религиозные чувства могли быть достаточно сильными, но непременно приватными и глубоко личными.. Эти состоятельные и усердно тру-

дившиеся люди имели образование. Они хотели самостоятельно читать Священное Писание. И они не желали, чтобы в их приватное чтение вмешивались, чтобы его цензурировали. Они не признавали клириков, особенно монахов отдельных орденов, которых считали либо нечестивыми, либо ленивыми.. Они осуждали наслоения предрассудков эпохи средневекового христианства и отдавали предпочтение более простым практикам «примитивной» Церкви.. Они верили в ценность, даже в святость мирской жизни. Они превозносили брак и твердо верили, что рядовые верующие не уступают священникам в духовности /../ С точки зрения религии капитализм стал отходом от публичной к приватной форме христианства. То было движение к свободе воли и индивидуальности против коллективного принуждения. В протестантских странах влияние клерикализма широко варьируется, но в любом случае там он слабее, чем в католических государствах. Отсюда роль протестантских стран, где капитализм пустил крепкие корни. Но как только институциональная сила Католической Церкви пошла на убыль, в XX веке капитализм распространился и в некогда клерикальных обществах.. Важно то, что внимательному аналитику могло показаться зловещим еще в XVI-XVII веках: силы экономического прогресса в обществе находятся в постоянном конфликте с институциональной религией этого общества. Сообразительные бизнесмены покидали те регионы, в которых религиозные институты были незыблемы, ради такого места, где они обнаруживали меньшую прочность.. Тем не менее, долгосрочное существование христианства было бы невозможным без институциональной основы. Если экономические силы будущего сторонились христианских институтов как чего-то чуждого и потому стремились к их разрушению, то как долго оставалось ждать, чтобы и сама христианская вера понесла урон от экономического прогресса?»²⁷⁶⁵.

Возможно, Джонсон слишком прямолинеен: экономический прогресс необязательно означает регресс христианской веры. Но основная мысль очевидна: в рамках позднесредневекового общества возникает экономическая «пятая колонна» - люди из городов, богатые, финансово независимые, не желающие быть духовно и материально зависимыми от католической церкви. Это люди, остро чувствующие свою экономическую «отдельность» от крестьянского в основном общества, жаждущие, чтобы она превратилась в такую же духовную «отдельность» от Церкви. «Тоталитарность» и «коррупционность» средневекового католицизма только усиливали это стремление «отделиться»: я буду читать Писание, как хочу, я буду молиться, как хочу, я буду заниматься финансовыми операциями, как хочу, - и я не хочу, чтобы меня кто-то контролировал, - например, Церковь. Тут очень важно новое, «деловое» отношение к миру: я делаю свое дело, и я хочу, чтобы все занималось активной деятельностью, столь же экономически полезной, как и моя деятельность. Отсюда отрицательное отношение к тем, кто не активен в материальной сфере, - например, к монахам с их духовным созерцанием (это в идеале, конечно). То, что они заняты духовной деятельностью, для «новых экономистов» не очевидно, - зато для них очевидно отсутствие материальной пользы от этой деятельности, т.е. здесь материальное становится очевиднее духовного. Разумеется, эти люди «экономического духа» склонны выбирать конфессии, где ссудный процент необходим для спасения, где их финансовая деятельность была бы признана святой, а в таинствах на первое место поставлены материальные знаки и человеческая деятельность (воспоминания, клятвы, декларации), но не сверхъестественное вторжение божественного в твою жизнь, происходящее в Церкви. Это - кальвинизм и неопротестантизм в первую очередь.

Джонсон говорит, что это движение к свободе воли и индивидуальности. Верно, но только это - не религиозная и не духовная свобода воли. Как раз в этой сфере протестантские церкви устанавливают жесткий и даже жестокий детерминизм с их теорией предопределения. Но нарождающуюся буржуазию такая свобода и не интересовала, - ей нужна была мирская свобода, свобода торговых операций, и она получила ее от реформации - в обмен на духовное рабство. Ну и что? Эти люди были готовы пожертвовать свободой религиозного духа, лишь бы сохранить свободу духа предпринимательского.. Скажут: но ведь протестанты были за свободу совести, за свободу духа от диктата католической церкви; это справедливо, но также справедливо и то, что это была свобода «от», а не духовная свобода «для». Человек являлся рабом дьявола и римской церкви, - учили реформаторы, но теперь, - ты свободен «от» Церкви, от строгих, догматических и всеобщих, «католических» истин, от неуверенности в спасении, и при этом ты освобождаешься для предпринимательской деятельности с ее индивидуальной, частной истиной. Твоя духовная свобода навсегда погашена, но зато расцветает вполне земная, мирская, экономическая инициатива.

Человек спасен, но ему нужны явные знаки его «спасенности», его избрания: такими знаками протестанты как раз и объявляют мирские дела, конечно же, добрые, и при этом окончательно избавляющие человека от страха попасть в ад; в теории он был избавлен от этого сразу, а на практике от этой разрывающей душу тревоги избавляли монотонный труд и успехи в нем, «экономический прогресс» - не тревожься о своем спасении, просто спокойно делай свой бизнес!; именно это давало полную уверенность, что ты спасен, чувство

принадлежности к новому классу – экономически и религиозно «успешных». Свобода нового класса – это не свобода борьбы с внутренним грехом за наше спасение, поскольку спасение всегда с нами и не отнимется у нас; это не свобода монашеского «молитвенно-аскетического творчества». Это свобода духа для материи и во имя материи*, это независимость от истины, обязательной для всех, но не принудительной, как насилие (католичество), а необходимой, как любовь (Церковь). Итак, экономическая «пятая колонна», эта «параллельная церковь», разрушает традиционные церкви, создавая конфессии по своему образу и подобию. В итоге «предпринимательский дух» оттесняет «духовное предпринимательство» церкви, ее борьбу с дьяволом, на второй план: «антицерковь» буржуазии торжествует.

И вот мы видим: быть «протестантским бизнесменом» легко; быть «католическим бизнесменом» сложнее, хотя в современном либеральном католичестве это стало заметно легче; но быть «православным бизнесменом» до сих пор трудно, – трудно, если хочешь всерьез совместить православный дух с духом предпринимательства. Поэтому в православных странах капитализму сложнее пустить «крепкие корни». Даже в России, где церковные устои систематически разрушались десятки лет, капиталистический дух приживается с трудом, поскольку православный тип человека более ориентирован на деятельность «не от мира сего», на «истину всеобщую и церковную», а не на относительную истину и деловую активность частных бизнес-структур. Логика «быть богатым – быть ближе к небу» – упорно не принимается массовым сознанием в России.. Быть богатым – да, конечно, но только не материально, а духовно.. Зарабатывать деньги и методично трудиться – да, интересно, но зачем? Как это связано со святостью и обретением спасения? Для протестантов в массе своей эти вопросы лишены смысла: ты и так объявлен святым и спасенным, а упорным зарабатыванием денег ты демонстрируешь, что предопределен к спасению, а также собираешь средства, чтобы «отдохнуть» или оказать помощь ближнему; эта помощь, однако, мыслится исключительно материальной.. Накормить и одеть ближнего – это очень важно, но это не исповедь, не причастие, не мудрые глаза подвижника, светящиеся светом небес. Православное же сознание привлекает «зарабатывание» и «труд» – ради Бога, а не ради тленного и земного. Поэтому протестантские «трудоголики» и «делание денег ради денег» вызывает у православных известный «ступор», который протестантам кажется «русской ленью». Нет, лень тоже имеет место, но в большей степени это именно реакция «клерикального сознания» на чуждый ему материалистический дух.

Православное «предпринимательство» больше выражается в строительстве храмов и монастырей; протестантское – в строительстве «макдональдсов», казино и стерильных туалетов. Учитывая последнее, «православный капитализм» в России – дело весьма сомнительное: «православный социализм» имеет больше шансов, но только без известных каждому русскому «тоталитарных» изгибов.. Тут я позволю себе привести цитату из анализируемого здесь нами баптиста Авраменко: «..приезжает к нам из-за океана знаменитый гость и открывает нам глаза на то, что мы не в истине: «Ваши опасения о возможности потери обретенного через веру спасения, напрасны.. Наше спасение совершенно Богом в одностороннем порядке, без малейшего участия человеческой стороны. Успокойтесь и согласно идей Кальвина лучше займитесь реформированием политических институтов вашей страны, социальной, культурной сферами, искусством, правоведением.. Помогите бедным, остро нуждающимся»²⁷⁶⁶. Авраменко сравнивает таких проповедников с книжниками и фарисеями: совершенно по-русски он понимает, что духовное важнее мирского, и решение вопросов спасения души должно быть всегда на первом месте по сравнению с проблемами социального благоустройства. Если уж «кальвинистский дух» не принимают даже русские баптисты, то русским православным – Сам Бог велел..

106. Одна из главок книги Авраменко называется: «Почему Кальвин нервничает, гневается, грубит, острословит, оскорбляет?»²⁷⁶⁷. В ней автор пытается продемонстрировать, насколько Кальвин был нетерпим к оппонентам на словах, а также на деле. Баптистский исследователь делает вывод, что главный труд Кальвина «Наставление в христианской вере» написан не в духе благости и мира, а в духе негодования, нервозности и яростного гнева в адрес своих противников. Конечно, все это так, но ведь такой дух свойственен не только Кальвину: это дух реформации как таковой. Если бы Григорий Никифорович столь же внимательно ознакомился с трудами Лютера, то незамедлительно пришел бы к заключению, что дух негодования и нервозности посещал немецкого реформатора заметно чаще швейцарского, а что касается «яростного гнева», то здесь Лютер – абсолютный чемпион: по этой части его превосходят разве что обитатели преисподней.. Я не хочу сказать, что католические критики реформации были на высоте терпимости

* Конечно, этот дух проявлял себя и раньше. Джонсон указывает, что в бухгалтерской книге Франческо ди Марко Датини (1335-1410) на многих страницах сверху повторялся девиз «Во имя Господа и Прибыли» (см. Джонсон Г. История христианства. - М., 2010. - С.295). Заметим, что это было более чем за сто лет до Лютера. Что ж, протестантизм возник не на пустой почве. Его стараниями «Господь» вскоре станет только именем, а Прибыль станет настоящим богом западного мира.

во время межконфессиональных дискуссий 16 века, но яростный и оскорбительный тон задали именно реформаторы, в первую очередь, - Лютер. Сам термин «протестантизм» уже предполагает отнюдь не мирный дух, а острый нож полемики.. По поводу нетерпимости Кальвина к оппонентам обычно говорят о сожжении врача-антитринитария Мигеля Сервета. Но можно привести и другие эпизоды, особенно, касательно того, как дух Кальвина проявлял себя у его последователей. Например, кальвинисты особенно усердствовали в преследованиях ведьм. С 1590 по 1680 год в кальвинистской Шотландии, - стране, как известно, небольшой, - были казнены 4400 ведьм. В связи с этим Пол Джонсон констатирует: «Кальвинисты в этом вопросе на деле оказались гораздо свирепее лютеран.. Где бы ни пустил корни кальвинизм, там обычно тут же начинались преследования ведьм»²⁷⁶⁸. Что же удивительного? Кальвинистское предопределение тоже было свирепее лютеранского..

Между тем, в книге Авраменко встречаешь любопытный фрагмент, связанный с особенностями его духовной биографии: «Родился я в православной семье в 1926 году. Воспитывался в религиозном духе. Впитав мораль и атмосферу родителей, я обрел детское представление о Боге, связанное с иконами, лампадами, крестами и звонами православных колоколов. С детства я причащался в храме, как и все односельчане. В шесть лет пошел учиться в советскую школу. Под влиянием материалистической идеологии, к 12 годам в моей голове не осталось и малейшего представления о Боге. В атеистической школе.. на верующих я стал смотреть, как на недалеких, непросвещенных, темных людей.. В 1935 году моя мама.. перешла из православия в евангельскую веру, стала протестанткой. В 1941 году началась война с Германией. Мне попала в руки Библия. Я стал читать ее с целью установить, есть ли Бог. С другой стороны, определить, как правильно верить. Ведь между православными и евангелистами имеются значительные расхождения.. я прочитал Библию.. и понял, что евангельские христиане-баптисты стоят ближе к истине, чем православные. Я признал себя грешником, покаялся и в 1942 году принял водное крещение. И вот в течение 67 лет не расстаюсь с Библией.. Итак, я – библеист, христианин, евангелист, богослов.. И живу спокойно»²⁷⁶⁹.

На мой взгляд, биография баптистского автора – это в какой-то степени «биография» нашей страны в целом после 1917 года. Православная страна, с детства ходившая в храм и причащавшаяся, попадает под атеистический «асфальтоукладчик». Итог этого – массовое безбожие. Затем у части населения возникают «искания». И сердце, оторванное от православия, но не забывшее о Христе, выбирает христианство, но уже нецерковное. Естественно, всегда можно спросить: что же было плохого в «детских представлениях» о Боге, связанных с иконами, лампадами, крестами, колокольным звоном, причащением? По-моему, это значительно лучше «взрослых представлений» баптиста с их безыконностью (или примитивными образами), искусственным светом ламп, без креста, колокольного звона, но зато с пиджаками, библейскими лозунгами на голых стенах, фортепианной музыкой и кустарными куплетами. Хлебопреломление, - это, конечно, «достойная» замена Причастию.. Да в том-то и дело, Григорий Никифорович, что Ваши детские православные представления – это нормальное и радостное восприятие Бога, заставляющее вспомнить евангельские «не будете как дети» и «пустите детей приходите ко Мне».

А вот баптистское уничтожение эстетики в богослужении равносильно тому, как если бы на Новый Год у детей отобрали елку, игрушки и любые украшения, а строгий отец в черном костюме сказал бы им: теперь Новый Год мы будем праздновать «в душе»; хватит нам этой «мишуры» в доме и этих бенгальских огней, а то возникнет пожар; ну а теперь - споем песенку про Новый Год, и все, пора спать! Это - христианство, где никогда не бывают «как дети», и где нет почти ничего, чтобы «пустить детей приходите» к Богу.. Нужна немалая степень фантазии, чтобы объявить, будто все это проникнуто «библейским духом».. Увы, советская власть старалась недаром. Вот и мама нашего баптиста перешла из православия в иную веру: зря что ли тоталитарный режим «перемалывал» православие и заигрывал с протестантами все 20-е годы? А ее сын, православный, а затем безбожник, вдруг (скорее всего, под влиянием матери) берет в руки Библию. И что, «беспристрастно» ее читает? Так не бывает, - всегда оказывает влияние какой-то «дух», и часто этот дух - не Святой.. А здесь – над православной верой надругались в школе (ругали Бога, но главная цель на земле – сокрушение православия), посеяли плевелы в душе. И тут мама читает Библию - что же должен был увидеть в Писании ее сын? Вряд ли «горжество православия».. Скорее, «предание» матери-евангелистки.. К тому же, православие на виду и уничтожается, - возникает желание укрыться в небольшой религиозной группе, где и храм посещать не надо, а можно просто собираться по домам.. В условиях изоляции от Церкви как сокровищницы благодати Божьей стремление к религии возникает как стремление к безблагодатному христианству.

Вот баптистский автор пишет, что он признал себя грешником и крестился у баптистов. А что, будучи православным в детстве, он не понимал, что он – грешник? Понятно, что сознание ребенка, - это не сознание

взрослого, и все же.. Или речь идет о специфически протестантском варианте осознания себя грешником: я признаю себя погибшим грешником, заранее зная, что после этого буду объявлен святым и обрету уверенность в спасении? Я не собираюсь обвинять Г.Н. Авраменко в том, что он и его мать изменили православие и отошли от истинной веры. Ведь многие в тех же условиях отошли от веры в Бога вообще и стремились сделать все, чтобы ни одна душа когда-то Святой Руси никогда не вспомнила о Боге.. Лучше спросим себя: сохранили бы мы православную веру на их месте? Авраменко, потеряв в детстве веру православную, тем не менее, в условиях советских гонений, протестантскую веру все-таки сохранил..

Так или иначе, но в своей биографии баптистский автор в очередной раз доказывает, как коммунистическое безбожие уничтожает человеческую душу: если оно не может полностью оторвать человека от Господа, то, по крайней мере, закрывает от него правильный путь к Нему. Ведь то, что произошло с Авраменко в юности (переход в протестантизм), часто происходило и в 90-е годы: люди искали Бога после эпохи атеизма, читали Библию, потом сходили на «выступление» проповедника, - и вот, новый «евангельский верующий». При этом с духом покаяния у них те же проблемы, что и у нашего героя: свою биографию после принятия баптизма он излагает так, что возникает «головокружение от успехов», - 67 лет не расстаюсь с Библией, написал 39 книг, библеист и богослов, и, главное - ЖИВУ СПОКОЙНО. Хвалиться своими «христианскими успехами» - это как-то не по-русски, т.е. не по-православному. Но что делать: эти люди действительно живут спокойно, - они «спасены». Это в русской православной традиции люди все время «беспокоятся» - о Боге, о спасении, о смысле бытия. Здесь же - тишь да гладь, и совесть, видимо, не очень-то беспокоит, а иначе - как же можно *спокойно* жить?

Однако нельзя не признать, что хотя г-н Авраменко человек и баптистского духа, но и русского (т.е. в глубине своей православного) духа в нем очень много. Вот он учит Запад: «Если наши верующие выстояли в многолетнем сражении с безбожием, Господь даровал им для этого силу и мудрость, сохранил от падения и отступничества, то это о чем-то говорит. Западные церкви этого не испытывали, не пережили этих.. тягостных гонений за веру, этих жестоких страданий.. Поэтому кальвинистам стоило бы поучиться у российских евангелистов стойкости, верности, твердости, выносливости, несгибаемости в противостоянии с государственным материализмом, с коммунистической идеологией, с научным атеизмом.. Вместо того, чтобы проанализировать, найти источник силы и победы, высоты духа российских христиан и поставить их в пример американским, английским, французским верующим, кальвинисты с великим рвением.. ринулись в Россию спасать союз евангельских христиан-баптистов от «невежества», «поверхностности», «узкоглядства», «непросвещенности» и «некомпетентности»»²⁷⁷⁰. Да, в этих словах есть и горделивый дух реформации: мы - пример для подражания, у нас - высота духа, учитесь верности у нас. Но больше, как мне кажется, русского духа: именно в этом духе Авраменко понимает христианство как опыт страдания, который приводит к Богу. Тут западные единоверцы его бы просто не поняли: подумаешь, страдания, - надо наслаждаться жизнью и строить социальный рай на земле, а вы здесь, в своей России погрязли во тьме невежества, да и экономика у вас неэффективная. Им и возражает баптистский автор, вполне в «славянофильском духе»: вы не испытывали страданий, вы живете весьма благополучно, - и пытаетесь нас учить христианской жизни! Вот уж действительно «книжники и фарисеи».. Впрочем, так часто бывает в истории: одни сохраняют веру среди страданий, а другие предают ее, чтобы не страдать..

107. В своей критике кальвинистского предопределения баптистский писатель часто подчеркивает, что он является сторонником учения о свободе воли. Мы уже отмечали, что при этом он ссылается даже на восточных отцов Церкви. Конечно, в этом акценте на свободе человека он не является новатором: защиту свободы берут на себя многие российские протестанты. Здесь действительно нетрудно увидеть влияние православного духа. Что-то, а предопределение с духом восточного христианства никогда не было совместимо. Интересно, что еще в 19 веке, когда баптизм только проникал в Россию, российские сектанты сопротивлялись как раз доктрине предопределения, отрицающей добровольный выбор человека. Например, молоканин Д.В. Зайцев выражался так: «по учению баптизма, человек является какой-то карманной куколкой с ниточками, за которые попеременно дергают то добрый, то злой механик, и, сообразно их желанию, куколка делает движение своими членами; словом, баптизм, отрицает свободную волю человека, и в этом его первое, основное, прискорбное заблуждение, ибо по учению Библии, человек создан свободным.. Свобода воли есть основной догмат учения духовных христиан»²⁷⁷¹.

Тут поневоле осознаешь, насколько все же российский протестантизм остается православным. О протестантизме западном ни за что не скажешь, что «свобода воли человека» - это основной догмат; напротив, его основной догмат - это свобода воли Бога (т.е. предопределение) и рабство воли человека. Читайте, господи, Лютера и Кальвина.. Но тогда возникает вопрос, насколько «протестантизм», выступающий за свобо-

ду воли человека, остается таковым? Ведь суть реформации не в отрицании икон и не в критике римского папы, но в сотериологии – спасение по вере, предопределение, несвобода человека. Стоит тронуть один из этих краеугольных камней, – и разрушится все здание. Как видим, в 19 веке отечественные «протестанты» протестовали против доктрины предопределения, которое нес им баптизм, воспринимавшийся как иностранная конфессия. Сегодня уже российские баптисты протестуют против своих западных собратьев, которые несут те же женеvские доктрины: русский дух не умер и спустя сто лет.

И вот мы наблюдаем, как г-н Авраменко рассуждает: «Некоторые христиане, даже целые деноминации, имеют черно-белое мышление: «спасен, не спасен, помилован – осужден, обречен, принят Богом в рай, отправлен в ад». Всю духовную действительность.. они видят в такой плоскости.. Шире, глубже, точнее.. они познавать.. ее не желают.. в нашем сознании преобладает понимание того, от чего мы спасены. А для чего спасены, мы нередко не думаем и не заботимся об этом. Главное не быть, не оказаться в аду. А в остальном, как будет, так и хорошо .. нужно сказать, что дело нашего спасения имеет этапы: 1. Мы получаем его даром, без заслуг, исключительно по вере во Христа. 2. духовный рост, внутренняя борьба, испытания, искушения, принесение плода.. 3. достижение меры полного возраста Христова, жизнь по духу, жизнь победы, достижение свободы Христовой, совершенства, исполнение всею полнотою Божией.. Если же спасенный не приносит Богу плода, его спасение остается под вопросом.. Если он не исправляется, а приходит в еще худшее состояние, право на вечную жизнь у него отнимается.. Итак, три этапа спасения: «спасены», «спасаемся», «спасемся».. Спасения ради спасения не существует»²⁷⁷². И опять мы можем констатировать, что баптистский автор, пусть интуитивно, но приближается к православному учению. Безусловно, доктрина предопределения, преобладающая у протестантов многих исповеданий, изначально склонна к черно-белой картине мира: либо человек предопределен к раю, либо к аду. Никаких нюансов не предполагается. В это же время традиционная доктрина предполагает как раз нюансы: все люди во время своей земной жизни не «спасены» и не «прокляты», но «спасаются» или «погибают». Но даже после смерти православие все еще не рисует черно-белый образ реальности: грешники, попавшие в ад, имеют определенные надежды, по молитвам святых в раю и людей на земле, покинуть ад и обрести спасение. И только после Страшного Суда можно говорить о том, что одни навеки спасены, а другие навеки погибли.

Авраменко пытается исправить черно-белую модель реформации, и потому говорит о возможности потери спасения. Вообще говоря, его «три этапа спасения» (принятие дара, борьба, достижение совершенства) могли бы вызвать согласие, если бы автор не превозносил протестантский «гарантийный билет в рай». Да, верующий не может заслужить дар благодати, который с самого начала христианской жизни посылает ему Бог. Однако он может в полной мере участвовать как в получении этого дара, так и в отвержении его. Все это вроде бы признает и г-н Авраменко, однако есть одно «но». Для него духовная борьба с ее испытаниями и искушениями происходит на фоне полной уверенности в своей «спасенности». А потому и «достижение совершенства» получается каким-то сомнительным. Ведь первый этап спасения у нашего автора – это «спасены», и только затем «спасаемся» и «спасемся»: как же так? Как можно «спасаться», если уже «спасены»? Зачем истинная святость, обретаемая через послушание Богу, когда уверенность в спасении налицо и без нее, а делами протестанты не спасаются? Если же послушание необходимо для спасения – не как «знак спасенности», а как средство соединения с Богом, то протестантская доктрина разрушается изнутри.

О каком совершенстве можно всерьез рассуждать, если в протестантской модели спасения совершенство достигается в самом начале, причем без человеческих усилий? Пафос доктрины оправдания именно в этом: попадание в рай только по благодати Божьей, помимо воли самого человека. Кардинальное отличие нашего баптиста от классиков реформации только в том, что он признает борьбу за сохранение «спасенности» и понимает, что эту борьбу можно проиграть, т.е. уверенность в спасении все же не является абсолютной.. Как мы видим, христианская жизнь у баптистского теолога – это не достижение совершенства, не обретение святости, но сохранение этого совершенства. Номинальная святость получена в момент оправдания, теперь главное – ее не потерять. Вот на это и должны быть направлены основные усилия протестанта, по мнению Авраменко, если он, конечно, противник кальвинизма, ибо последним, как справедливо считает наш баптист, с их предопределением никаких усилий не требуется..

Без сомнения, Авраменко правильно уловил один из исходных мотивов доктрины оправдания: это не столько желание рая в положительном смысле, сколько попытка избежать ада. Люди стремятся избежать наказания, и поэтому-то православные авторы упрекали реформаторов в том, что они ищут не Бога, но амнистии.. Действительно, как и протестантская свобода, спасение у наследников реформации – это всегда спасение «от», от наказания, от проклятия. Основная мысль в том, чтобы не бояться провалиться в преисподнюю. При этом желательно избавиться от этого страха сразу же и сделать так, чтобы потом он не мог

возвратиться. Этим желаниям полностью отвечает лютеровское оправдание. Иногда возникает впечатление, что эти люди так радуются спасению не столько потому, что это долгожданная встреча с Богом, сколько по той причине, что больше никогда не придется встретиться с дьяволом. Конечно, это предположение, но, например, в случае Лютера оно небезосновательно, если учитывать, что он постоянно ощущал присутствие сатаны едва ли не всю жизнь..

Итак, спасение – это не-проклятие. Если в этом – главное желание реформации, то ясно, что активно стремиться к святости эти люди не будут: они теперь знают, что бояться нечего, а потому в силу неумолимой логики будут расходовать свою энергию на нечто более «приземленное». Они спасены «от», в этом весь смысл, но не даром же Авраменко беспокоится – спасены «для чего»? Когда-то, еще в глубокой христианской древности, было сказано: Бог стал человеком, чтобы человек стал богом, т.е. чтобы благодать Божия настолько пронизала человеческое существо, что в нем не осталось ни единого темного пятнышка греха, но весь человек стал светом – образом Света миру, Христа. В этом виделся смысл христианской жизни. Как мелко по сравнению с этим реформаторское: нас не накажут! Ну не накажут, - так не накажут, - займемся «своими делами» - протестантское спасение для этого и предназначено. Баптистский автор прав: спасения ради спасения не бывает. Но если спасение не ради единства с Богом, а, скорее, ради «обретения уверенности» и «успокоения совести», ради полнокровной земной жизни «от мира сего», при которой не нужно прикладывать слишком много усилий, чтобы быть подобными Христу, богоносцами, то действительно выходит «искусство для искусства», когда все цели достигнуты в самом начале, и поэтому почти вся христианская жизнь не имеет главной, божественной цели; цель спасения – в нем самом.

108. Анализ последовательного кальвинизма всегда указывает на то, что многие положения теории предопределения легко сводятся к абсурду, какими бы библейскими цитатами они ни прикрывались. Например, предопределение в идеале исключает всякую свободу, а, следовательно, необходимость выполнять заповеди и отвечать перед Богом за их невыполнение. Авраменко приводит и другие примеры абсурда из числа доктрин «крайних» кальвинистов. В частности, пастор Чарльз Банкс отстаивал следующие утверждения: 1. Обязанность верить бесчестит Бога. Проповедовать, что обязанность человека – верить в Христа, абсурдно. 2. Обязанность верить указывает грешнику на него самого, как на средство против греха. 3. Обязанность верить намеренно обманывает и вводит в заблуждение. Единомышленник Банкса доказывал, что спасительная вера в Христа не может быть обязанностью грешников, потому что призывать мертвых в грехах и преступлениях людей уверовать в Христа – значит приписывать им способность, которой они не обладают. Баптистский пастор Джеймс Уэллс говорил, что «Бог ненавидит без вины», т.е. без вины самого человека. Под влиянием таких идей один молодой проповедник сказал своим слушателям следующее: «Я верю, что Бог ненавидит некоторых из вас и всегда будет ненавидеть! Что бы вы ни делали, Он будет ненавидеть вас - уверуете ли вы или нет, будете молиться или нет, покаетесь или нет - Бог ненавидит вас!»²⁷⁷³. Такие «перлы» богословия вылились в 1878 году в издание догматических «статей» ультракальвинистов. В них утверждалось: «Мы отрицаем, что каждый человек обязан поверить и покаяться; мы отрицаем, что Евангелие должно быть проповедано всем». Далее разъяснялось, что в противном случае признается наличие свободы у грешников и отрицается ограниченное искупление, - если Христос спас только «избранных», то нельзя проповедовать Евангелие всем.

Тут возмутился даже известный баптистский проповедник Англии Сперджен, хотя он и сам был кальвинистом: «Мне трудно себе представить, чтобы у сатаны был более удобный инструмент для убийства душ, чем служитель, который говорит грешникам, что им не нужно каяться в грехах и верить в Христа, который имеет наглость называть себя служителем Евангелия. Он учит, что Бог некоторых людей ненавидит от вечности просто потому, что Он так решил»²⁷⁷⁴. Казалось бы, как здесь не разделить «праведный гнев» Сперджена, а заодно с ним - и г-на Авраменко? Ведь действительно очевидно, что буквальное применение кальвинистских постулатов приводит не просто к абсурду, но к жесточайшему противоречию с Евангелием. Разве не сказано Самим Спасителем, что нужно проповедовать Евангелие «всей твари» (Мк. 16, 15)? Но кальвинисты научились читать Писание «между строк», и потому для них «все» - это не все.. Что же, однако, так возмущает наших протестантов? Крайние кальвинисты только последовательно и логично развили учение самого женева реформатора: человек духовно мертв после грехопадения и у него нет свободы воли, - значит, нельзя призывать его покаяться и уверовать, т.к. мертвый на это неспособен. Двойное предопределение, естественно, означает, что Бог ненавидел «неизбранных» людей еще до творения мира безо всякой причины с их стороны, - к этому неизбежно приводит учение о том, что Бог совершает все события в мире без «вторичных причин»; поэтому Он обращает без проповеди и спасает без

благочестия. Если бы протестанты, критикующие «зигзаги» кальвинизма, отвергли бы фундамент этой доктрины, тогда их критика была бы правомерна, но..

Но ведь все основные течения реформации считали, что человек совершенно мертв по своим грехам, и потому не способен сделать и шагу в своем спасении. Неважно, что эту концепцию «антропологической катастрофы» они заимствовали у Августина. Важно, что отсюда с неумолимой однозначностью следуют многие базовые положения крайнего кальвинизма: жесткое предопределение, бессмысленность обращения к «мертвым» с проповедью покаяния и т.д. Если Лютер все-таки говорил о «сокрушении сердца» проповедью Закона (т.е. покаяния) перед проповедью Евангелия, то он был вынужден пойти на этот шаг из-за анабаптистов, которые по душевной простоте сделали вывод из тезисов доктора Мартина: если спасение по вере, то христианину не нужны заповеди, и потому не нужно проповедовать о необходимости их соблюдения. Так и пошло: против католиков Лютер должен был изображать из себя «протестанта», а против радикальных протестантов он часто выступал в роли «католика». Это, однако, было «непоследовательно» с точки зрения развития главных принципов реформации. А вот крайние кальвинисты довели дело реформации до конца, - и за это их можно даже поблагодарить. А то Сперджен, критикуя «крайних», предлагает такую альтернативу: если человек погибнет, то это его вина, а если спасается, то это заслуга Бога. Позвольте, но это тот же кальвинизм, только слегка «подкрашенный»: если Бог спасает человека без его «вины», но спасает почему-то не всех, - значит, он спасает только «избранных», а мимо «неизбранных» проходит. Если одни не виноваты в своем спасении, то другие не могут быть виноваты и в своей гибели: значит, Бог почему-то одних от вечности любит, а других «любит меньше», «не любит» - все это лишь стыдливое прикрытие слова «ненависть».. Полагаю, г-н Авраменко знаком с «12 проповедями об избрании» Сперджена. Разве там не излагается тот же самый кальвинизм, который на протяжении трех томов критикует баптистский автор? Отличие от «крайних» там только в том, что Сперджен как популярный проповедник просто не мог допустить, что проповедь не нужна для обращения грешников..

109. Подводя итоги своему исследованию кальвинизма, г-н Араменко решил окончательно «рассчитаться» с Кальвином. И тут начались «откровения». Баптистский автор обрушивается на Кальвина за то, что тот, вместе со святыми отцами, повторял известный тезис: вне Церкви нет спасения. Оказывается, Церковь не может зачинать, рождать или питать; нас хранит Своим могуществом Бог, а не Церковь; в жизнь вечную мы входим только через Христа, но не через Церковь; нигде в Библии, утверждает Авраменко, не написано, чтобы мы верили церкви – в таком случае придется верить человекам, а не Богу (!): подобное учение он называет «крайне опасным»; мы являемся членами Христа, а не членами Церкви (!); почему-то баптистский автор решил, что слова Кальвина (на самом деле не его) означают, будто Церковь заменяет собой Христа, а «правильно», когда Христос действует через Церковь. И в итоге Авраменко патетически вопрошает: «если Кальвин говорит правильно, тогда скажите, какая церковь нас родила, к какой именно мы привиты, и какой из них нужно верить: католической, православной, лютеранской, кальвинистской, баптистской, адвентистской, пятидесятнической, харизматической, евангелической или любой новоявленной?»²⁷⁷⁵. На самом деле, поучает нас автор, истина – в Иисусе, а не в каких-то там разноликих церквях. Все-таки интересно, отважился бы он заявить, что и в его родном баптизме истины нет и верить этой церкви нельзя?

Да, до этого не доходили даже крайние кальвинисты.. Возможно, такие взгляды рождаются из-за того, что радикальные протестанты смотрят на церковь как на некое препятствие на пути к Богу, на людей (чаще всего иерархов), которые своими грехами заграждают Лик Всевышнего. В этом задорном отрицании Церкви чувствуется «антикатолицизм». Вот ведь читает же Григорий Никифорович Писание, но ему и в голову не приходит, что Библия написана людьми, которые были членами Церкви – сначала ветхозаветной, а затем апостольской. Если он верит Евангелию, то он верит Церкви, поскольку именно ее представителями оно было создано, защищено от еретиков и явлено через проповедь всему миру. Да, веря Евангелию, мы верим людям, ученикам Христа, и, значит, верим Самому Христу. Но г-н Авраменко жестко разделяет: если верим человекам, то не верим Богу. Любопытно, если бы к нему сейчас пришли апостолы с проповедью, он бы тоже сказал: я не верю каким-то там человекам, я верю только Богу?! Пафос нашего баптиста ясен как день: в его конфессии Церковь не имеет никакого отношения к спасению, поскольку Бог спасает каждого индивидуально, а уже потом «спасенный» присоединяется к церкви. Вот только зачем? Зачем Григорий Никифорович ходит на собрания, участвует в совместной молитве, проповедует от имени своей церкви? Ведь на его «спасенность» это никак не повлияет: молился бы и читал Писание у себя дома..

Если церковные обязанности предписаны в Библии, - значит, они необходимы для спасения, а не являются пустой и абсурдной формальностью. Только исповедание г-на Авраменко, как и порицаемые им

кальвинисты, давно уже научились «превращать в абсурд» многие предписания Священной Книги.. Поэтому Авраменко и говорит, что «нам» нужно не воцерковление, а хриstopодобие: что это за воцерковление, которое не уподобляет Христу и зачем такое воцерковление вообще нужно? Возникает острое ощущение, что у баптистского автора Христос и Церковь существуют «раздельно» и не совсем понятно, как они связаны. Действительно, баптисты сами признают, что их крещение и хлебопреломление не имеют никакого реального отношения к Христу - это только Его символы, но не соединение с Христом: зачем тогда принадлежать к церкви, которая не дает реального общения с Христом, Его истинного присутствия? У баптистского автора явственно ощущение, что истинной Церкви на земле нет (если и была, то в I веке). Здесь он только радикализирует Кальвина и других реформаторов, которые тоже делали «перерыв» в историческом существовании с I по XV век. Они утверждали, что во время «перерыва» существовала «невидимая церковь», чем размывали понятие о Церкви вообще: получалось, что Церковь может существовать в истории не как упорядоченный организм, но как нечто рассеянное, хаотичное (ведь до XV века не было протестантских церквей), - не собор, а груда камней, разбросанных то здесь, то там. Но в Новом Завете мы видим, что такую Церковь Христос не создавал. Отсюда сектантское ощущение, что принадлежность к Церкви не спасает, т.к. она якобы не способна связать человека с Богом и острая необходимость в утопии «1000-летнего царства»: если в настоящем истинной церкви нет, то будем жить надеждой, что Христос установит ее в будущем. Как будто Христос не основал Свою Церковь еще в I веке!

Но если баптистская церковь, согласно ее же собственной доктрине, не связывает человека с Богом, то не нужно думать, что и истинная Церковь Господа не рождает в вечную жизнь в крещении и не причащает Христу в Евхаристии. У Авраменко как-то не очень ясно выражено, что Христос действует через Церковь: эта истина остается у него абстрактной, а не конкретной. Если Христос говорит Петру, что Он создает Церковь, которую не одолеют врага ада, то, видимо, это не просто так: значит, принадлежность к Церкви, которую не может одолеть ад, важна для спасения. Если апостол Павел называет Церковь «столпом и утверждением истины», то, очевидно, тот, кто верит ей, верит самой Истине, т.е. Христу. Иными словами, только тот находится на правильном пути спасения, кто принадлежит к сообществу Истины, которое основал Христос и всегда ведет его к Богу. Просто у баптистов нет, и никогда не было чувства принадлежности к такому сообществу, к Церкви. И не случайно, что Авраменко так часто пользуется совершенно небиблейским термином «деноминации». Христос основал не «деноминацию», а Единую и Святую Церковь, Евангелие которой до сих пор читают и все протестанты; а вот деноминации создавали вожди протестантизма, утратившие Истину-Христа, и потому создали так много разношерстных общин, что прямо противоречит Писанию. И вот теперь даже г-н Авраменко отказывается верить этому «калейдоскопу деноминаций». Христос расколется не может: раскалываются только люди, исказившие Его учение..

И хотя баптистский автор часто правомерно отвергает учение Кальвина, но в конце своего исследования он критикует Кальвина так, что это кажется еще большим искажением Христова учения, чем у же-невского реформатора. Например, ему не нравится, что Кальвин, вместо того, чтобы прыгать от радости по поводу «спасенности», говорит о презрении к нынешней жизни со стороны христианина, который с предчувствием облегчения ожидает смертного дня и грядущего воскресения. Но ведь из Нового Завета мы знаем, что «блаженны плачущие», о том, что в мире мы будем иметь скорбь, и что именно «многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Деян. 14, 22). Да, христианин не может не испытывать радость от того, что Бог спасает нас и милость Его бесконечна, но земной мир – это не обитель веселых танцев, но мир тяжелой борьбы со злом, мир тления и смерти. Отсюда и стремление освободиться от тления и греха и быть с Христом навсегда. Находясь вечно в раю, конечно, сложно испытывать презрение к жизни, плакать и скорбеть о своих грехах.

Но баптисты слишком легко переносят «райские ощущения» на земной мир, и это показывает, насколько они недооценивают собственное греховное состояние (Кальвин в данном вопросе во многом еще разделяет традиционную точку зрения): если люди все время беззаботно радуются на земле - значит, они просто забыли о своих грехах и о Суде Божьем.. Мы видим это хотя бы на примере того, как г-н Авраменко порицает Кальвина за то, что тот признает необходимым постоянное признание себя «грешником» даже для «святых» и «спасенных»: они все равно ежедневно просят Бога о прощении грехов. Легко заметить тут у Кальвина противоречие: если все грехи прощены по вере в самом начале христианской жизни, то зачем же признавать себя грешником и ежедневно каяться. Это же противоречие наблюдается и у Лютера. Его можно просто объяснить: оба лидера реформации во многом оставались в прежней, средневековой эпохе с ее острым ощущением греха и, поэтому, хотя они исповедовали протестантский взгляд на спасение,

и считали его гарантированным, но на уровне «ощущений» все же продолжали понимать, что христианину необходимо постоянное покаяние и умерщвление плоти.

Наш баптист пытается быть логичным и последовательным протестантом и потому говорит: зачем презрение к жизни, к чему скорбь, - никакие мы не грешники, мы - святые и должны только радоваться! Святые не грешат, а только «непроизвольно» согрешают²⁷⁷⁶. Нельзя быть святым и грешником одновременно - заключает баптистский автор. Это, кстати, уже прямая критика основ реформации, поскольку Лютер как раз считал, что человек одновременно является и оправданным, и грешником. Итак, г-н Авраменко - святой, и не желает даже называть себя грешником. И вот этим «скромным» утверждением автор фактически уничтожает все, что он написал о критике кальвинизма в этих трех томах, он сжигает свои книги без пламени. Если он - святой, который лишь непроизвольно согрешает (что значит «непроизвольно»? ну, было один раз, - и то слегка?), то к чему это бичевание кальвинизма за то, что он своим предопределением снимает с человека необходимость постоянно бороться с грехом? Разве с ощущением того, что ты святой и ни в коем случае не являешься грешником, можно всерьез бороться с грехом? Если человек действительно думает, что он уже не грешит, а лишь непроизвольно согрешает, то об истреблении греховности внутри себя можно забыть: нет «вредных привычек» и все, - пошел в рай! Раз Григорий Никифорович считает себя «святым» и не потерявшим спасение, - значит, он полагает, что до сих пор (а ему уже за 80) он не согрешал «произвольно». Но ведь даже апостол Петр трижды отрекся от Христа - он согрешал произвольно, или так, слегка? Вот и апостол Павел называл себя первым из грешников (см. 1 Тим. 1, 15), но наш баптист так себя называть категорически отказывается. Разумеется, все знают, что в Новом Завете нередко христиан называют «святыми», но это «святость» в смысле призвания, - христианин призван быть святым, быть с Господом Иисусом. Однако это не «реальная святость», что видно из временами совершенно «недостойного» и «не святого» поведения этих святых. Правда, Авраменко учит «номинальной святости», которую каждый протестант получает в момент спасения. Однако Новый Завет такого понятия не знает, а учит только стяжанию святости настоящей. Номинальные святые, очевидно, и в рай попадают «номинальный».

Как мы видели, логичное продолжение основных догматов реформации, способно привести к просто-таки «скандальным» заявлениям. У Церкви логика иная. Например: ангелы со своим тончайшим телом могут присутствовать в физическом пространстве, не занимая никакого места, так, что материя проходит сквозь них. Т.е. они могли бы даже в большом количестве находиться в одном месте с точки зрения физики, поскольку их «материя» не вытесняет другую материю из того же пространства: ангелы находятся друг вне друга не физически-пространственно, но духовно-онтологически. С таким способом присутствия ангелов согласятся и протестанты (хотя они и учат вместе с католиками об абсолютной духовности этих существ). Но если даже ангелы могут так «безместно» присутствовать, то тем более богоносная Плоть Христа, которая проходила сквозь стены, - это было бы логичным. Какое место занимает человек на своем портрете? Никакого, потому что там он присутствует как образ, не-физически, идеально. Перемещается ли в пространстве человек, чтобы присутствовать на портрете? Очевидно, нет: он перемещается туда иным, «метафизическим» образом, в процессе воплощения образа на картине. Эти примеры помогают нам понять, как Воскресшая Плоть Христова, соединившая в себе идеальное и материально-физическое, человеческое и божественные свойства, может присутствовать в разных местах одновременно во время литургии, не сходя с небес, не перемещаясь по пространству и не занимая никакого объема в физической материи нашего мира (ангелам же нужно некоторое «перемещение», чтобы явиться на земле, и они не могут присутствовать одновременно в разных местах - у них есть возвышенные духовные свойства, но нет боже-

* В 900-страничном «Пособии по христианскому душепопечению» Гари Коллинза духовные проблемы занимают только одну главу из тридцати восьми. Да и в этой главе для «профилактики» духовных проблем рекомендуется: предать себя Христу; практиковать регулярное молитвенное служение и исследование Библии; регулярно исповедовать грехи (при том, что у протестантов нет таинства покаяния); покориться водительству Святого Духа; принимать активное участие в жизни прихода; благовествовать и служить ближним; быть начеку в отношении сатанинских интриг и мужественно противостоять им (см. Коллинз Г. Пособие по христианскому душепопечению. - СПб.: Мирт, 2003. - С.782). Все это, разумеется, необходимо. Вопрос только один: как? Как конкретно противостоять сатанинским интригам? Вот вы читаете Библию, регулярно молитесь, говорите Богу о своих грехах (тех, которые вы видите, а не Церкви), и участвуете в жизни своего прихода: но духовные проблемы, между тем, не только не уходят, но и становятся все серьезнее и глубже. Что же делать тогда? Совет вроде «будь начеку - враг не дремлет» правилен, но в тяжелой духовной ситуации, если нет других советов, он похож на издевательство. Чтобы действительно «эффективно» противостоять греху, нужно, кроме желания со стороны грешника, провести детальнейший анализ «козней дьявола» и причин человеческого падения. У Церкви есть опыт монашества, опыт ее святых, подробнейшие «экспериментальные данные» о сражении с сатаной на протяжении двух тысяч лет. Но протестанты не хотят пользоваться этим опытом. Конечно, и православные не всегда правильно воспринимают опыт своей Церкви. Вот современный румынский старец Иустин (Пыров) говорит: «мы лишь продолжаем давать все тот же привычный совет: «Постись, молись, исповедуйся». И все это правильно. Но мы не делаем этого по-настоящему. Потому что если бы мы делали, мы бы видели плод в духовном обновлении наших верных, плод животворящей жертвы» (Поместные Православные Церкви. - М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004. - С.353). Т.е. и православная духовная практика может стать «рутиной», и тогда она не приносит плода. Но это происходит лишь в том случае, если православные «не делают ее по-настоящему», а протестантская духовная практика во многом бесплодна уже в своих основах, даже если вы делаете ее с усердием: бесплодна, т.к. построена на отбрасывании аскетического опыта, на «песочном» фундаменте оправдания верой безо всякого делания. И тогда остается только заглушить острую боль духовных проблем протестантизмом «благовестием»: ты ведь спасен, брат, ты свят, поэтому твои духовные проблемы не скажутся на спасении, все само пройдет, по благодати, - продолжай читать Библию и молиться. Не сильно обращай внимание на свои проблемы, и не вздумай читать аскетические книги древних христиан - зачем нам эти «сложности» и «самокопание», - нам, «спасенным»? Зачем эти «ужасы» монашеского покаяния? Мы же непременно будем в раю! Так? «Так». Ну, тогда - no problem.

ственных, как у Христа). Для Церкви эта логика очевидна, но я сильно сомневаюсь, что баптист или пятидесятник примет ее. Нам трудно понять друг друга, поскольку наша логика с самого начала исходит из разных во многом вероучительных принципов.

...В самом конце своего труда г-н Авраменко выносит кальвинизму свой окончательный приговор: «как атеизм, так и кальвинизм идут в очевидный, принципиальный разрез с Библией. Атеизм отвергает Бога, а кальвинизм во всем обвиняет Бога. О том, что на земле злодеи злодействуют злодейски, о том, что миллиарды людей идут в ад, во всем этом повинен Бог. Если Кальвин прав, тогда Бог не прав. Вот в чем состоит подлинная подтекстовая суть умопомрачительного кальвинизма»²⁷⁷⁷. Но если кальвинизм во всем обвиняет Бога, то атеизм в итоге неизбежен, ибо он рождается именно из богоборческих мотивов. Здесь Григорий Никифорович прав. Но в таком случае, не стоит ли отказаться от наследия реформации вообще, богословие которой приводит к безбожию? Разве в реформации нет этого мотива - восстание против Церкви, а следовательно, и против Бога, создавшего эту Церковь для спасения? Бог прав, Кальвин - не прав, - значит, от богословия 16 века необходимо возвратиться к богословию предшествующей эпохи, богословию святоотеческому, в котором не было учения о непогрешимости папы римского, о чистилище и индульгенциях. И можно только молиться, чтобы протестантский мир вернулся к Евангелию не на словах, как Лютер, а на деле - и тогда это было бы действительно радостной встречей с Церковью Господа нашего Иисуса Христа. Мы - грешники, они - грешники; мы погибаем, они погибают, хотя чувствуют себя спасенными. Но мы - недостойные чада Истинной Церкви Бога, в которой - полнота благодати Всевышнего, и Бог зовет всех нас при-
быть на этот Ковчег Спасения.

Примечания

¹ Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. - Клин: Христианская жизнь, 2001. - С.13.

² См. Митрохин Л.Н. Баптизм. - М., 1966. - С.15, 17 - 18, 24 - 29.

³ Там же, С.18.

⁴ Там же, С.20.

⁵ См. Каутский К. Предшественники новейшего социализма. - М., 1919. - Ч.1. - С.238 - 239.

⁶ Христианство: Энциклопедический словарь. В 3-х тт. - М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. - Т.1. - С.70.

⁷ Payne E. A. The Fellowship of Believers. Baptist Thought and Practice Yesterday and Today. - L. 1944. - P.15.

⁸ Luther M. Ein Send brief von dem harten Büchlein wieder die Bauern Werke. - Stuttgart, 1962. - Bd. 7 - S.204, 212.

⁹ Ницше Ф. Воля к власти. - М., 1994. - С.81.

¹⁰ См. Христианство (словарь). - Т.2. - С.61.

¹¹ См. Смирнов Г., Гилье Н. История философии. - М., 1999. - С.243.

¹² См. Подберезский И.В. Быть протестантом в России. - М., 1996. - С.54.

¹³ См. Булвин Т.Н. Обзор русских сект и их толков. - Харьков, 1910.

¹⁴ Рождественский А. Южнорусский штундизм. - СПб., 1889. - С.207.

¹⁵ См. Митрохин Л.Н. Указ. соч. - С.60.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Цит. по изд.: Митрохин, указ. соч. - С.73.

¹⁸ См. Поспеловский Д.В. РПЦ в 20 веке. - М., 1995. - С.106.

¹⁹ Христианство (словарь). - Т.1. - С.361.

²⁰ Фома Холко, прот. Основы православия. - Минск, 1991. - С.9.

²¹ Диакон Андрей Кураев. Наследие Христа. - М., 1997. - С.84, 190.

²² Прот. Михаил Дронов. Писание и Предание // ЖМП. - 1994. - №1. - С.21.

²³ Аверинцев С.С. Послание // Христианство (словарь). - Т.3. - С.481.

²⁴ См. Успенский Л. Богословие иконы. - М., 1996.

²⁵ Мень А., прот. Сын Человеческий. - М., 1991. - С.359.

²⁶ Еп. Александр Семенов - Тянь-Шанский. Православный Катехизис. (бл.) - С.48.

²⁷ См. Прот. Дебольский Г.С. Православная Церковь в ее таинствах. - М., 1995. - С.66.

²⁸ Тиллих П. Избранное: теология культуры. - М. - 1995. - С.211.

²⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. - М. 1991. - С.105.

³⁰ Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. - М. - 1997. - С. 241.

³¹ Шафаревич И.Р. Путь из-под глыб. - М., 1991. - С.224.

³² Мериме Г. Собрание сочинений в 6-ти тт. - М., 1963. - Т.1. - С.158.

³³ См. Архиепископ Сергей Спасский. Православное учение о почитании святых икон. - СПб., 1995. - С.40.

³⁴ Эразм Роттердамский. Философские произведения. - М., 1986. - С.148, 149.

³⁵ См. Библия: Брюссель. Издательство «Жизнь с Богом», 1989. - с.2108.

³⁶ См. Толкование на Евангелие от Матфея (Троицкие Листы). - М., 1994. - С.27.

³⁷ См. Тиссен. Лекции по систематическому богословию. - СПб., 1994. - С.240-241.

³⁸ См. Евангелие от Луки на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. - Стокгольм, 1994. - С.9.

³⁹ Цит. по изд.: Блаженный Хосе Мария Эскрива. Близкие Господа. - М., 1995. - С.266-267.

⁴⁰ Архимандрит Кирилл (Павлов). Похвала Божьей Матери. - М., 1999. - С.76.

⁴¹ Цит. по изд. Сказание о земной жизни Пресвятой Богородицы. - М. 1990. - С.209.

⁴² Архимандрит Кирилл (Павлов) Указ соч. - С.77.

⁴³ Св. Григорий Палама. Беседы (в 3-х т.) - М. 1994. - Т.2. - С.109.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См. Св. Григорий Палама. Беседы. - М., 1994. - Т.1. - С.144.

⁴⁶ Апулей. Метаморфозы и др. сочинения. - М., 1988. - С.299.

⁴⁷ Фейербах Л. Сочинения (в 2-х т.) - М., 1995. - Т.2. - С.83.

⁴⁸ См. Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. - М., 1990. - С.145.

⁴⁹ Мифологический словарь. - М., 1991. - С.220.

⁵⁰ Ранович А.Б. Указ. соч. - С.152.

⁵¹ Мифологический словарь. - М., 1991. - С.258.

⁵² Там же.

⁵³ Апулей. Указ. соч. - С.229.

⁵⁴ Митрополит Филарет (Дроздов). Слово Богоматери. - М., 1997. - С.21.

⁵⁵ Старец Силуан Афонский. - М., 1996. - С.337.

⁵⁶ См. например, Толкование книги Песнь Песней царя Матфея Кантаквузена // Михаил Поелп. Богословские сочинения. - СПб., 1998. - С.283-376.

- 57 Там же, С.352.
- 58 Протоиерей Митрофан Энсю-Боровский. Православие. Римско-католичество. Протестантизм. – М., 1998. – С.50-51.
- 59 См. Библия. Брюссель. – С.2108.
- 60 Тиссен, указ. соч. – С.213.
- 61 См. Григорий Палама. Беседы. – Т.3. – С.170.
- 62 Там же, С.169.
- 63 Тертуллиан. Избр. сочинения. – М., 1994. – С.166.
- 64 См. Бодис П.А. Что такое православие? – М., 1995. – С.35.
- 65 См. Дневник прот. И.М. Свирцова. – М. – Киев, 1866. – С.73.
- 66 Лк. 2, 44-46; см. Старец Силуан, указ. соч. – С.337.
- 67 См. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – С.238.
- 68 Martin Luther. Samtliche deutsche Schriften und Werke. XXII Theile. – Leipzig, 1729 – 1734. – Т. XVII. – S.491. Ссылки на это собрание сочинений Лютера всегда приводятся по изданию: Фейербах Л. Сочинения. – М., 1995. – Т.2.
- 69 Ibid., S.45.
- 70 Ibid., Т. XVII, S.328.
- 71 Ibid., S.356.
- 72 Ibid., Т. XII. – S.656, 639.
- 73 Ibid., Т. XXVII, S.488.
- 74 Ibid., Т. V. – S.37.
- 75 Ibid., Т. XVII – S.401.
- 76 См. Grisar H. Luther. – Freiburg, 1911. – Bd. 3. – S.438-439.
- 77 «De libertate Christiana», цит. по изд.: Христианство (энц. словарь). – Т.1. – С.88.
- 78 Там же, С.354.
- 79 Церковь евангельских христиан – баптистов в России. – М. 1997. – С.77.
- 80 Исповедание веры христиан – баптистов. – М., 1928. – С.12.
- 81 См. Митрохин Л.Н. Указ. соч. – С.124.
- 82 См. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С.417.
- 83 Еп. Семенов Тянь-Шанский. Православный Катехизис. (бл.) – С.65.
- 84 Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986. – С.293, 369.
- 85 См. Колпостон Ф.Ч. История средневековой философии. – М., 1997. – С.305.
- 86 Martin Luthers Werke. Kritische Gesammlte Ausgabe. – Weimar, 1883. – Bd. 18. – S.718.
- 87 См. Лютер. О рабстве воли. – С.332.
- 88 Там же.
- 89 Там же, С.413.
- 90 Там же, С.333.
- 91 См. Православно-догматическое богословие Макария, еп. Винницкого. – М. 1993. – Т.2. – С.205.
- 92 См. Христианство (энц. словарь). – Т.3. – С.335.
- 93 Там же, с. 336.
- 94 Геннадий, патриарх константинопольский, цит. По изд.: Православно-догматическое богословие. – Т. 2. – С.217.
- 95 См. Grisar H. Luther – Freiburg., 1911. – Bd. 1. – S.201.
- 96 Тиссен, Указ. соч. – С.289-290.
- 97 Там же, С.323.
- 98 Там же, С.321.
- 99 Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности. – СПб., 1995. – С.231.
- 100 О рабстве воли, с.448.
- 101 Протоиерей Геннадий Нефёдов. Таинство и обряды Православной Церкви. – М., 1995. – С.17.
- 102 Там же.
- 103 См. Тиссен, Указ. соч. – С.351.
- 104 См. Диакон Андрей Кураев. Протестантам о православии. – М., 1997. – С.71.
- 105 См. Тертуллиан. Избр. соч. – С.104.
- 106 Там же.
- 107 См. Вера, Надежда, Любовь. В 3 тт. – М., 1993 – т. 1 – С.93.
- 108 Там же, С.370–371.
- 109 См. Православно-догматическое богословие – т.2. – С.296.
- 110 Лютер. О рабстве воли. – С.420.
- 111 См. Евангельские христиане-баптисты. – М., 1997. – С.29.
- 112 Арх. Иустин Попович. Православная церковь и экumenизм. – М. 1997. – С.12.
- 113 Подробнее о понимании Евхаристии как «вспоминания» см.: Диакон Андрей Кураев. Протестантам о православии. – С.177-178, 182-183.
- 114 Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. – С.356.
- 115 Православное догматическое богословие. – т. 2. – С.320-321.
- 116 Протоиерей Валентин Свенцицкий. Диалоги. – М., 1995. – С.123.
- 117 Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1998. – С.296.
- 118 См. например, Протопресвитер Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. – Рига, 1993. – С.184-185.
- 119 См. Древний Патерик. – М., 1899. – С.339.
- 120 Прот. Владимир Воробьев. Введение в литургическое предание Православной Церкви. 1993/94. – С.112.
- 121 Martin Luther – т. XIX. – S.432.
- 122 См. Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. – С.357.
- 123 См. Церковь евангельских христиан – баптистов в России. – С.76.
- 124 См. Св. Феофан Затворник. О православии с предостережениями от погрешений против него. – М., 1991. – С.18.
- 125 См. Златоуст. Древняя Русь 10-13 вв. – М., 1990. – с. 285-288.
- 126 Брюсов В.Я. «Огненный ангел», роман, повести, рассказы. – СПб., 1993. – С.730.
- 127 Иванов К.К. Новый этап Нового времени // ЛОГОС. Ленинградские международные чтения по философии культуры. – М., 1992. – С.142-143.
- 128 Martin Luther – Т. IX. – S.592.
- 129 См. Тиссен, Указ. соч. – С.351.
- 130 Martin Luther. – В. XVI. – S.490.
- 131 Цонфи Я. "...на всякую плоть" / блг. / - С.19-20.
- 132 Там же, С.22.
- 133 Там же, С.23-24.
- 134 См. там же, С.8.
- 135 Там же, С.13.
- 136 Там же, С.15.
- 137 См. Дворкин А.Л. Сектоведение. – Нижний Новгород, 2002. – С.566.
- 138 См. Алексеев Р.Г. Религия антихриста. – Новосибирск, 1997. – С.85-86.
- 139 См. "Баптист", 1925. – №2. – С. 15.
- 140 Москаленко А.Т. Пятидесятники. – М., 1966. – С. 55-56.
- 141 Баптист Украины. – 1926. – №4, с. 26.
- 142 "Христианин". – 1926. – № 5. – С.62.
- 143 "Евангелист". – 1928. – №1. – С.23.
- 144 См. Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. – Ч.1. – вып. 1. – С. 56-60.
- 145 Коновалов Д.Г. Психология сектантского экстаза. – Сергиев Посад, 1908. – С.4.
- 146 Там же.
- 147 См. Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз. – С.18-24.
- 148 Коновалов Д.Г. Психология сектантского экстаза. – С. 55.
- 149 Там же.
- 150 Там же.
- 151 Исповедь обратившегося от заблуждения. – М., 1910. – С.13.
- 152 Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. – М., 1998. – Т.3. – С.170-171.
- 153 Баптист. – 1925. – № 2. – С.20.
- 154 Гудинг Д. В школе Христа. – Минск, 1997. – С.35.
- 155 См. Хейлин К. Основы духовного роста. – Минск, 2000. – С.245-251.
- 156 Гудинг Д. В школе Христа. – С.42.
- 157 Цит. по изд.: Фейербах Л. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – С.297.
- 158 Писания мужей апостольских. – Рига, 1994. – С.79, 80.

- 159 См. Дворкин А. Ук. соч. - С.567, 580.
- 160 См. Хинн Б. Доброе утро, Святой Дух. - СПб, 1997. - С. 59.
- 161 См. Хейлин К. Основы духовного роста. - С. 217.
- 162 Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. - М., 1993. - Ч.1. - С.5.
- 163 Хинн Б. Доброе утро... - С.137.
- 164 См. Уайтфорд Д., диакон. Только одно Писание? - Нижний Новгород, 2000. - С. 48-49.
- 165 См. Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. - М., 2002. - С.815.
- 166 См. Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. - М., 1997. - Ч.3. - С. 225.
- 167 См. Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. - Клин, 2001. - С.206, 210.
- 168 Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. - М., 2001. - Т.1. - С.138.
- 169 Алексеев В., Григорьев А. Религия антихриста. - Новосибирск, 1997. - С.113.
- 170 Прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. - Рига, 1994. - С.140.
- 171 Хейлин К. Основы духовного роста. - С.233-239.
- 172 См. там же, С.235.
- 173 См. там же, С.220.
- 174 См. Алексеев В., Григорьев А. Религия антихриста. - С.114.
- 175 Цит. по изд.: Диакон Андрей Кураев. О нашем поражении. - СПб, 1999. - С.168.
- 176 Цит. по изд.: Иеромонах Серафим Роуз. Святое Православие. XX век. - М., 1992. - С.197.
- 177 Хейлин К. Основы духовного роста. - С.235.
- 178 Алексеев В., Григорьев А. Указ. соч. - С.26.
- 179 Там же, с.124.
- 180 См. Янг Дж. Христианство. - М., 1998. - С. 250.
- 181 Бекетев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. - СПб, 1903. - С.97.
- 182 Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти томах. - М., 1982. - Т.11. - С.55.
- 183 Митрополит Антоний Сурожский. Труды. - М., 2002. - С.46.
- 184 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. - М., 1993. - С.440.
- 185 Там же.
- 186 Хейлин К. Власть верующего. - Львов, 1999. - С.22.
- 187 См. Коупленд К. Сила праведности. - Минск, 2000. - С.27-28.
- 188 Хейлин К. Власть верующего. - С.30.
- 189 Там же, С.16.
- 190 Хейлин К. Основы духовного роста. - С. 129.
- 191 Митр. Антоний Сурожский. Труды. - С.46.
- 192 Преп. Иоанн Кассиан. Писания. - С.441.
- 193 Там же, С.446.
- 194 Там же, С.445.
- 195 Там же.
- 196 См. Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. - М., 1998. - С.269.
- 197 См. там же, С.257.
- 198 Цит. по изд.: Дворкин А.П. Сектоведение. - С. 577.
- 199 См. Еп. Феодан Затворник. Что такое духовная жизнь.
- 200 См. Диакон Андрей Кураев. О нашем поражении. - С.75.
- 201 Цорфи Я. Указ. соч. - С.15.
- 202 Ильин И.А. Аxiомы религиозного опыта. - М., 1993. - С.385.
- 203 См. Дворкин А.П. Указ. соч. - С.584.
- 204 Цит. по изд.: Бюне В. Игра с огнем. Biefeld, 1992. - С.239.
- 205 Цит. по изд.: Архиепископ Василий Кривошеин. Преподобный Симеон Новый Богослов. - Нижний Новгород, 1996. - С.159.
- 206 Там же, С.373.
- 207 Там же, С.374-375.
- 208 Там же, С.381.
- 209 Там же, С.377.
- 210 Цит. там же. - С.427.
- 211 См. Коупленд К. Сила праведности. - С.6.
- 212 См. Христианство: энцикл. словарь. - Т.2. - С.527.
- 213 См. Хейлин К. Основы духовного роста. - С.80.
- 214 См. Св. Иоанн Лествичник. "Лествица", 5:1.
- 215 Хейлин К. Основы духовного роста. - С.40.
- 216 Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. - С.155.
- 217 См. Преп. Иоанн Кассиан. Писания. - С.532.
- 218 Там же, С.532-533.
- 219 Хейлин К. Основы духовного роста. - С.75.
- 220 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. - С. 257.
- 221 Хейлин К. Основы духовного роста. - С.75.
- 222 См. Хинн Б. Доброе утро, Святой Дух. - С.22.
- 223 Хинн Б. Кровь Иисуса. - СПб, 1998. - С.58.
- 224 Там же, с.22.
- 225 Там же, с.107.
- 226 См. Преп. Иоанн Кассиан. Писания. - С.446-447.
- 227 Бродский И.А. Большая книга интервью. - М., 2000. - С.264.
- 228 Бульман Р. Новый Завет и мифология // Вопросы философии. - 1992. - № 11. - С.90.
- 229 Хинн Б. Кровь Иисуса. - С.173-176.
- 230 Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. - М., 2001. - С.333.
- 231 Бульман Р. Новый Завет и мифология. - Вопросы философии. - 1992. - №11. - С.109.
- 232 См. Оптический Д.П., свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. - М., 1999. - С.96-97.
- 233 Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. - С.391.
- 234 Маркс К., Энгельс Ф. Соч.2-е изд. - Т.1. - С.422.
- 235 Оптический Д.П., свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. - С.157.
- 236 См. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. - М., 1997. - С.245.
- 237 Яннарас Х. Вера Церкви. - М., 1993. - С.196.
- 238 Цит. по изд.: Теста Б. Таинства Церкви. - М., 2000. - С.218.
- 239 Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб, 1998. - С.462.
- 240 Цит. по изд.: Архиепископ Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов. - С.152.
- 241 Там же, С.150.
- 242 Архимандрит Рафаил (Карелин). Тайна спасения. - М., 2002. - С.195.
- 243 Там же, С.199.
- 244 Гарнак А. Сущность христианства // Раннее христианство. - Т.1. - С.142.
- 245 Шпенглер А. Мир как воля и представление. - М., 1993. - Т.2. - С.609.
- 246 Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения в 2-х тт. - М., 1995. - Т.2. - С.309.
- 247 Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. - М., 1990. - Т.1. - С.683-684.
- 248 Там же, С.684.
- 249 Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения в 2-х тт. - М., 1995. - Т.2. - С.307.
- 250 Luther M. Werke. (указ. изд.) - Т.Х. - С.319.
- 251 Информационный бюллетень "Тобедноосный голос верующего". - Сентябрь-Октябрь 2001. - С.1.
- 252 Цорфи Я. "...на всякую плоть". - С.121.
- 253 Св. Ефрем Сирин. Творения. - М., 1995. - Т.4. - С.13-14.
- 254 См. Дворкин А.Д. Сектоведение. - С.578, 595.
- 255 Томачинский В. Пусть всегда кока-кола // Вавилонская башня. - М., 1997. - С.81.
- 256 Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. - Киев, 2004. - С. 282.
- 257 См. журнал «Христианская жизнь». - 1991. - №1.
- 258 См. Христианское слово. - №2. - 2002. - С.16.
- 259 Там же.
- 260 Там же.
- 261 Бодрийяр Ж. Америка. - СПб, 2000. - С.68.

- 262 Христианское слово. - №2. - 2002. - С.16.
263 Там же.
264 Там же, С.7.
265 Там же.
266 Там же.
267 См. там же, С.8.
268 Там же, С.7.
269 Песнь возрождения. - Минск, 1997. - С.96.
270 Христианское слово. - №2. - 2002. - С.9.
271 Там же.
272 Песнь возрождения. - С.436.
273 Там же, С.471.
274 Сборник христианских стихов (в дальнейшем СХС). - Минск, 1997. - Т.1. - С.448-449.
275 Песнь возрождения. - С.473.
276 Там же, С.477.
277 Там же, С.257.
278 Там же, С.93-94.
279 СХС. - Минск, 1999. - Т.2. - С.404.
280 Песнь возрождения. - С.84.
281 Там же, С.258.
282 Там же, С.64.
283 Там же, С.76.
284 Там же, С.222.
285 Там же, С.240.
286 Там же, С.240.
287 Там же, С.314.
288 Там же, С.315.
289 Там же, С.349.
290 Там же, С.375.
291 СХС. - Минск, 2000. - Т.3. - С.297.
292 Там же, С.580.
293 Протоиерей Михаил Дронов. Протестантская этика и православная аскетика // Человек. - №4. - 1999. - С.122.
294 Там же.
295 СХС. - Т.2. - С.182.
296 Песнь возрождения. - С.469.
297 Там же, С.319.
298 Там же, С.365.
299 Там же.
300 Там же, С.33.
301 Сборник молодежных и детских песен. - Минск, 1999. - С.150.
302 Песнь возрождения. - С.364.
303 Там же, С.366.
304 Там же, С.416.
305 Там же, С.129.
306 Песнь возрождения. - С.130.
307 Там же, С.63.
308 Там же, С.135.
309 СХС. - Т.1. - С.493-494.
310 Песнь возрождения. - С.132.
311 Сборник молодежных и детских песен. - С.45.
312 Там же, С.52.
313 Там же, С.53.
314 Там же, С.89-90.
315 СХС. - Т.2. - С.408.
316 Там же, С.97-98.
317 Песнь возрождения. - С.135.
318 Там же, С.349.
319 СХС. - Т.3. - С.120.
320 Там же, С.109.
321 Там же, С.131.
322 Песнь возрождения. - С.147.
323 Там же, С.362.
324 Там же, С.150.
325 Там же, С.144-145.
326 См. СХС. - Т.1. - С.111-112.
327 Там же, Т.2. - С.101-102.
328 Там же, С.104.
329 Песнь возрождения. - С.340.
330 Там же.
331 СХС. - Т.1. - С.127.
332 см. Карсавин Л.П. Малые сочинения. - СПб., 1994. - С.189, 529.
333 СХС. - Т.1. - С.142.
334 Там же, С.108.
335 Там же, С.102.
336 Там же, С.115.
337 Там же, С.116.
338 Там же, С.112-113.
339 Там же, С.136.
340 Там же, С.140.
341 Там же, С.141.
342 СХС. - Т.3. - С.161.
343 Там же, С.178.
344 Там же, С.71.
345 Там же, С.177.
346 Там же, Т.2. - С.119.
347 Там же, Т.1. - С.149.
348 Там же, Т.2. - С.130.
349 Там же, С.146.
350 Там же, С.173.
351 Там же, С.269.
352 Там же, Т.3. - С.290.
353 Там же, Т.2. - С.94.
354 Там же, Т.1. - С.488-489.
355 Там же, Т.2. - С.96.
356 Там же, С.97.
357 Там же, С.493.
358 Там же, Т.1. - С.484.
359 Там же, С.458.
360 Песнь возрождения. - С.218.
361 Там же, С.430.
362 Там же.
363 Там же, С.374.
364 СХС. - Т.3. - С.374.

365 Апостол Г. Лирика. Письма к любимой. – М., 1999. – С.108, 110, пер. М. Кудинова.

366 СХС. – Т.2. – С.529.

367 Там же, С.495.

368 Там же, С.533.

369 Там же, С.448.

370 Там же, С.370.

371 Там же, Т.1. – С.389.

372 Там же, Т.2. – С.361.

373 Песнь возрождения. – С.369.

374 СХС. – Т.1. – С.72.

375 Там же, Т.3. – С.29.

376 Там же, Т.2. – С.32.

377 Там же, Т.1. – С.49.

378 Там же, Т.3. – С.31.

379 Там же, С.46.

380 Там же, С.92.

381 Там же, С.59.

382 Там же, С.48.

383 Там же, Т.3. – С.48.

384 Там же, Т.2. – С.64.

385 Там же, Т.3. – С.92.

386 Там же, С.93.

387 Там же, С.69.

388 Там же, С.60.

389 Там же, С.73.

390 Там же, Т.2. – С.99.

391 Там же, С.64.

392 Там же, Т.3. – С.543.

393 Там же, Т.2. – С. 409-410.

394 Там же, Т.1. – С.264.

395 Там же, С.274.

396 Там же, С.278.

397 Там же, С.281.

398 Там же, С.270.

399 Там же, С.260-261.

400 Там же, С.238-239.

401 См.: Открытие Библии. – Duncanville, USA – 1998. – С.41-50.

402 Там же, С.44.

403 Там же, С.42.

404 Суворов В. Аквариум. – М., 1991. – С.153, 154.

405 См. Открытие Библии. – С.36.

406 Там же, С.32.

407 См. там же, С.30.

408 Там же, С.56.

409 См. Наставление ведущему малой группы. – Duncanville, USA – 1998. – С.24.

410 Там же, С.3.

411 Там же, С.22.

412 Там же, С.26-27.

413 Там же, С.29-30.

414 Там же, С.35.

415 Там же, С.37.

416 Там же, С.41.

417 Там же, С.42.

418 Там же, С.42.

419 См. там же, С.44-46.

420 Там же, С.46.

421 Там же, С.43.

422 Открытие Библии. – С.10.

423 Джонсон Г. Менеджмент служения. – Duncanville, USA. – 1999. – С.7.

424 Там же, С.31.

425 Там же, С.42.

426 Там же, С.26.

427 См. Сколз М. Исследование. – Duncanville, USA. – 1999. – С.25.

428 См. там же, С.37.

429 Ордиалес Л. Воспитание лидеров малых групп. – Duncanville, USA. – 1999. – С.16.

430 Там же, С.35.

431 Там же, С.48.

432 Нейбор Р.В. Открывая сердца. – СПб., 1998. – С.37.

433 Там же.

434 Там же, С.44.

435 Там же.

436 Там же, С.65.

437 Там же, С.82.

438 Там же, С.89.

439 Там же, С.92.

440 Там же, С.112.

441 Там же, С.117-119.

442 См. там же, С.121.

443 Там же, С.123.

444 Там же, С.147.

445 Там же, С.154.

446 Там же, С.174.

447 Там же, С.183.

448 Там же, С.185.

449 См. там же, С.186.

450 См. Бодрийар Ж. Америка. – С.68.

451 Нейбор Р.В. Открывая сердца. – С.186.

452 Там же.

453 См. там же, С.206.

454 См. Нейбор Р.В. Руководство «Затрагивая сердца». – СПб., 2000. – С.32.

455 Там же.

456 См. там же, С.32-33.

457 Бодрийар Ж. Америка. – С.110.

458 Оно в мире. Иерусалим. – М., 1997. – С.111.

459 См. Нейбор Р.В. Руководство «Затрагивая сердца». – С.65.

460 Там же, С.69.

461 Я верю. – BCM Youth Ministries, 1986. – С.19.

462 См. Журнал «Христианство» (Киев). – №2. – 2002. – С.45.

463 См. Бодрийар Ж. Америка. – С.75.

464 Там же, С.72.

465 См. 100 величайших соборов мира (альбом). – М., 2004. – С.180-181.

466 Мо Л., Лендри Э. Совершенствование навыков библейского изучения. – Duncanville, USA – 1999. – С.3.

467 См. там же, С.14.

468 Там же, С.16.
469 Там же, С.24.
470 Там же, С.34.
471 См. Духовный рост продолжается. Пособие для групповых занятий по изучению Библии. – М., 1995.
472 См. Открытие в изучении Библии. – М., 1998. – С.65.
473 Там же.
474 См. там же, С.104-105.
475 См. там же, С.109-116.
476 Там же, С.244.
477 См. Бланчард Д. Самое главное. (б.г.). – С.20-21.
478 См. Шенепель Э. Иисус Христос – конец религии. – Licht im Osten, 1989. – С.5.
479 Там же, С.7.
480 См. Бланчард Д. Самое главное. – С.21.
481 См. Шварц К.А. Новый тест «духовные дары». – Нижний Новгород, 1998. – С.6.
482 Там же, С.13.
483 См. там же, С.15.
484 См. там же, С.22-29.
485 См. там же, С.31-32.
486 См. там же, С.33-34.
487 См. там же, С.35-36.
488 См. там же, С.37-44.
489 Там же, С.54.
490 См. там же, С.58.
491 См. там же, С.65.
492 Там же, С.66.
493 Там же, С.72.
494 Там же.
495 Там же, С.124.
496 Там же, С.137.
497 См. там же, С.30.
498 Самрайт Л. Дары служений и дары Святого Духа. – СПб., 2000. – С.14-15.
499 Там же, С.75.
500 Там же, С.76.
501 См. там же, С.77.
502 См. там же, С.78.
503 См. там же, С.25.
504 Там же, С.90.
505 Там же, С.90, 92.
506 Чо Д.И. Дух Святой – мой старший партнер. – СПб., 2000.
507 Там же.
508 Кульман К. Исцеляющие слова. – СПб., 1998. – С.23.
509 Там же, С.33.
510 Там же, С.38.
511 Там же, С.50.
512 Там же, С.54.
513 Там же, С. 54, 55, 57.
514 Там же, С.56.
515 Там же, С.63.
516 Там же, С.66.
517 Там же, С.78.
518 Там же, С.96-97.
519 Там же, С. 123, 124.
520 Там же, С.85-86.
521 Там же, С.133-134.
522 Макферсон Э.С. Эмми. – СПб., 1999. – С.33-34.
523 Там же, С.95.
524 Там же, С.114-115.
525 Там же.
526 Там же, С.137.
527 Там же, С.141.
528 Там же, С.110.
529 Цит. по изд. Дьюэл У.Л. Пылать для Бога. – СПб., 2000. – С.12.
530 Цит. по изд. Там же, С.13.
531 Цит. по изд. Там же, С.16.
532 См. там же. – С. 17-21.
533 Там же, С.24.
534 Там же, С.25.
535 Там же.
536 Там же, С.26.
537 Там же, С.39.
538 См. там же, С.64.
539 Там же, С.64-65.
540 Там же, С.91.
541 Там же, С.93.
542 Там же.
543 Там же, С.94.
544 Там же.
545 Там же, С.97.
546 См. там же, С.104-105.
547 Там же, С.228.
548 Там же, С.229.
549 Там же, С.229-230.
550 Там же, С.235-236.
551 Там же, С.237-238.
552 Там же, С.251.
553 Там же, С.258.
554 Там же, С.289.
555 Там же, С.54.
556 См. там же, С.296-299.
557 См. там же, С.301.
558 Там же, С.302.
559 Там же, С.36-37.
560 Хейлин К. Победносная Церковь. – СПб., 2001. – С.70.
561 Там же, С.85.
562 См. там же, С.26.
563 Там же, С.140.
564 Там же, С.189.
565 Там же, С.168.
566 Там же, С.181.
567 Там же, С.35.
568 Там же, С.42.
569 Прудьус В. Освобождение. – Львов, 2002. – С.5.
570 См. там же.

- 571 См. там же, С.6.
572 См. там же.
573 См. там же, С.8.
574 Там же, С.9.
575 Прудьус В. Освобождение. – С.13.
576 Там же.
577 См. там же, С.25-26.
578 Там же, С.34.
579 Прудьус В. Освобождение. – С.36.
580 Там же, С.37.
581 Там же, С.24.
582 Там же, С.17-18.
583 Там же, С.36.
584 Адепладжа С. Призвание, предназначение и достижение цели. – Киев, 2003. – С.5.
585 См. там же, С.9.
586 Там же, С.29.
587 Там же, С.35.
588 Там же, С.54.
589 Там же, С.129.
590 Там же, С.141.
591 См. Дворкин А.Л. Сектоведение. – С.596.
592 См. Примиритель. – 1999. - №3. – С.16-17.
593 Дон Дабл. Водительство. – М., 1999. – С.23.
594 Там же, С.35.
595 См. там же, С.79, 80.
596 См. там же, С.59.
597 См. Аuye P. Как жить счастливой жизнью. – М., 1993.
598 Коупленд Г. Боля Божия – Дух Святой. – Kenneth Copeland Ministries, Inc., 1994. – С.13.
599 Там же, С.21.
600 Юнкаага Э. Духовные дары. – СПб., 1996. – С.24-25 (автор книги – лютеранин, симпатизирующий пятидесятникам, практикующий глоссолалию и т.д.).
601 Там же, С.33-34.
602 Там же, С.50.
603 Там же, С.53.
604 Там же, С.67.
605 Робертс Э. Великая борьба. – Минск, 1992. – С.20.
606 Плетт Л. Глас вопиющего в пустыне. – Bibel und Schriftenmission, 1994. – С.57.
607 Речь идет, очевидно, о 60-х или 70-х годах.
608 Плетт Л. Глас вопиющего в пустыне. – С.58-60.
609 Там же, С.61.
610 Плетт Л. Время начать суду с дома Божьего. – Bibel und Schriftenmission, 1991. – С.201.
611 Плетт Л. Пробуждение начинается с меня. – Bibel und Schriftenmission, 1991. – С.218.
612 Цит. по изд.: Альманах «Богомыслие». – 2000. - №9. – С.137.
613 См. Хейтин К. Планы, цели и их достижение. – М., 1998. – С.97.
614 Альманах «Богомыслие». – 2000. - №9. – С.149-150.
615 Хейтин К. Планы, цели и их достижение. – С.99.
616 Альманах «Богомыслие». – 2000. - №9. – С.150.
617 См. там же, С.155.
618 Там же, С.156.
619 Программа христианского образования (1-й курс). – М., 1993. – С.50.
620 См. там же, С.60.
621 Альманах «Богомыслие». – 2000. - №9. – С.163.
622 См. там же, С.158.
623 См. там же, С.146.
624 Даума И. Введение в христианскую этику. – СПб., 2001. – С.92.
625 Там же, С.90.
626 Фотландер Д. Праведность: религия или реальность? – СПб., 1999. – С.32.
627 Там же, С.38.
628 Там же, С.52.
629 Там же, С.53.
630 Цит. по изд.: Протопресвитер Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. – Рига, 1993. – С.169.
631 Там же, С.170.
632 Фотландер Д. Праведность: религия или реальность? – С.57.
633 Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. – М., 2004. – С.113.
634 Фотландер Д. Праведность: религия или реальность? – С.62.
635 Хлеб наш насущный. – World Wide Printing, 2001. – С.182.
636 Фотландер Д. Праведность: религия или реальность? – С.73.
637 Джордж Б. Классическое христианство. – Казань, 1997. – С.105-106.
638 Там же, С.106.
639 Там же, С.98.
640 Там же, С.135.
641 Хлеб наш насущный. – С.151.
642 Гулинг Д., Леннокс Д. Мировоззрение. – Ярославль, 2001. – С.296-297.
643 Там же, С.298.
644 Цит. по изд.: Хессон Р. Мы хотим видеть Иисуса. – М., 2001. – С.7.
645 Воруэр Д. Не поворачивай назад. – СПб., 2001. – С.15.
646 Там же, С.22.
647 Грэм Б. Мир с Богом. – «Свет на Востоке», 1990. – С.148.
648 Цит. по изд.: Философия, Религия, Культура. – М., 1982. – С.374.
649 Грэм Б. Мир с Богом. – С.252.
650 Там же, С.173.
651 См. там же, С.215.
652 Там же, С.280.
653 Там же, С.284.
654 Там же, С.203, 286-287.
655 Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – М., 1997. – Ч.3. – С.192.
656 Цит. по изд.: Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. – С.112.
657 Цит. по изд.: Макрат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998. – С.396.
658 Тиллих П. Систематическое богословие. – СПб., 1998. – С.487.
659 Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – Ч.3. – С.191.
660 Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.398.
661 Хлеб наш насущный (ежедневное христианское чтение). – С.263.
662 Там же, С.201.
663 Даума И. Введение в христианскую этику. – С.42.
664 Философия, Религия, Культура. – С.329-330.
665 Протоиерей Михаил Дронов. Протестантская этика и православная аскетика // Человек. – 1999. - №4. – С.119.
666 Архимандрит Георгий. Обожение как смысл человеческой жизни. – Владимир, 2000. – С.6.
667 Бодрийяр Ж. Америка. – С.115.
668 Там же, С.122.
669 Архимандрит Георгий. Обожение как смысл человеческой жизни. – С.18.
670 Даума И. Введение в христианскую этику. – С.188.
671 См. там же, С.189-190.
672 См. там же, С.190.
673 Чекалов И.В. Нравственное богословие. – Библейская миссия, 1991. – С.183-184.

- 674 Хлеб наш насущный. – С.177.
- 675 Макрат А. Богословская мысль Реформации. – Одесса, 1994. – С.271.
- 676 Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. – Нижний Новгород, 2001. – С.200.
- 677 Там же.
- 678 Цит. по изд. Творения Преподобного Максима Исповедника. – М., 1994. – Кн. II. – С.339.
- 679 Цит. по изд.: Макрат А. Богословская мысль Реформации. – С.270.
- 680 Там же.
- 681 См. там же, С.272.
- 682 Там же.
- 683 Там же, С.276.
- 684 Там же, С.269.
- 685 Даума И. Введение в христианскую этику. – С.191.
- 686 Там же.
- 687 Там же, С.192.
- 688 Теологический энциклопедический словарь под ред. Элвелла. – М., 2003. – С.93.
- 689 Бриджес Д. Благодетель. – М., 1997. – С.39.
- 690 Там же, С.45.
- 691 Там же, С.47.
- 692 Там же, С.48.
- 693 Там же, С.74.
- 694 Там же, С.127.
- 695 Уайт Д. Борьба. – М., 1997. – С.155.
- 696 См. там же, С.156.
- 697 Там же, С.152.
- 698 Там же, С.153.
- 699 Там же, С.140.
- 700 См. там же, С.145.
- 701 Хант Д. Ключи. Как помочь себе и другим в решении жизненных проблем. – М., 2003. – Кн.3. – С.17.
- 702 См. там же, С.19.
- 703 См. там же, С.19.
- 704 Там же, С.20.
- 705 См. там же, С.24-28.
- 706 См. там же, С.28.
- 707 См. там же, С.30-31.
- 708 См. Хант Д. Ключи. Как помочь себе и другим в решении жизненных проблем. – М., 2003. – С.255-269.
- 709 Хант Д. Ключи. Как помочь себе и другим в решении жизненных проблем. – М., 2003. – Кн.5. – С.125.
- 710 См. там же, С.126.
- 711 Там же, С.124.
- 712 См. там же, С.112.
- 713 Там же, С.130.
- 714 См. там же, С.326-327.
- 715 См. там же, С.328-329.
- 716 См. Брайт Б. Обетования. – М., 1994. – С.242.
- 717 См. та же книга.
- 718 Уайт Д. Эрос совершенный. – М., 1993. – С.13.
- 719 Там же, С.22.
- 720 См. там же, С.12.
- 721 См. там же, С.31.
- 722 Там же, С.37, 38, 48, 50-51.
- 723 Там же, С.18, 55.
- 724 Там же, С.71.
- 725 Тиллих П. Систематическое богословие. – СПб., 1998. – С.232.
- 726 Уайт Д. Эрос совершенный. – С.21.
- 727 Там же, С.115.
- 728 Там же, С.161.
- 729 Там же, С.154.
- 730 Там же, С.196.
- 731 Там же, С.194.
- 732 Там же, С.190-191, 201-202.
- 733 Там же, С.189.
- 734 См. там же, С.183-184.
- 735 Там же, С.184.
- 736 Там же, С.179.
- 737 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – СПб., 2002. – С.776.
- 738 Цит. по изд.: Фейербах. Сочинения в 2-х томах. – М., 1995. – Т.2. – С.278.
- 739 Там же, С.278-279.
- 740 Там же, С.279.
- 741 Галпер Б., Гудвин Т. Что происходит, когда я молюсь? (сборник). – СПб., 2001. – С.65-66.
- 742 Митрополит Антоний Сурожский. Труды. – М., 2002. – С.1003.
- 743 Цит. по изд.: Шестов Л. Апостроф безбожничеству. – М., 2000. – С.740-741.
- 744 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М., 1997. – Т.1. – С.228.
- 745 Там же, С.229.
- 746 Там же, С.230.
- 747 Там же, С.232.
- 748 См. Мифологический словарь. – М., 1991. – С.486.
- 749 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – Т.1. – С.227.
- 750 Там же, С.310.
- 751 Цит. по изд.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М., 1998. – Т.2. – С.376.
- 752 См. там же, С.377-386.
- 753 См. там же, С.389.
- 754 См. там же, С.390.
- 755 Святитель Илия Миняй. Проповеди. – М., 2000. – С.10.
- 756 Там же.
- 757 Там же, С.16-17.
- 758 Там же, С.18-19.
- 759 Цит. по изд.: Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. – М., 1987. – С.143.
- 760 Там же, С.150-151.
- 761 См. Святитель Илия Миняй. Проповеди. – С.19.
- 762 Там же, С.22.
- 763 См. Христианство: энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т.2. – С.523-524.
- 764 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.779.
- 765 См. там же, С.778.
- 766 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – Т.2. – С.403.
- 767 Там же, С.408.
- 768 Там же, С.409.
- 769 Эдвардс Д. Божья ли эта работа? – СПб., 2000. – С.78-79, 80-81, 82-83.
- 770 Там же, С.81.
- 771 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.780.
- 772 См. Уэсли Д. Избранные проповеди. – СПб., 2002. – С.270.
- 773 Там же, С.270-271.
- 774 См. там же, С.272.
- 775 Там же, С.287.
- 776 Там же, С.309.

- 777 Там же, С.293.
778 См. там же, С.293.
779 См. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. – Клин, 2001. – С.241.
780 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.787.
781 Честертон Г. К. Вечный человек. – М., 2004. – С.519.
782 Капльвин Ж. Наставление в христианской вере. – Т.2. – С.120.
783 Там же, С.133.
784 Там же, С.220.
785 Там же, С.222.
786 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.776.
787 См. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. – М., 1997. – С.134.
788 См. Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. – М., 2002. – С.18.
789 См. Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.442.
790 Цит. по изд.: Теста Б. О таинствах церкви. – М., 2000. – С.33.
791 Фейербах Л. Сочинения в 2-х тт. – Т.2. – С.329-330.
792 Капльвин Ж. Наставление в христианской вере. – М., 1999. – Т.3. – С.344, 345.
793 Там же, С.348.
794 См. там же, С.351.
795 Там же, С.350.
796 Там же, С.352, 353.
797 Там же, С.355.
798 Лейбниц Г.В. Сочинения. – М., 1989. – Т.4. – С.88.
799 Капльвин Ж. Наставление в христианской вере. – Т.3. – С.355.
800 Там же, С.356.
801 Там же, С.359.
802 Там же, С.372.
803 Там же, С.363.
804 Там же, С.382.
805 См. там же, С.395.
806 См. там же, С.398.
807 Цит. по изд.: Лейн Т. Христианские мыслители. – СПб., 1997. – С.165.
808 Там же, С.168-169.
809 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.949.
810 Там же, С.947.
811 Там же, С.946.
812 Капльвин Ж. Наставление в христианской вере. – Т.3. – С.436.
813 Там же, С.448.
814 Там же, С.445.
815 Там же, С.460.
816 См. Протоиерей Николай Малиновский. Очерк православного догматического богословия. – М., 2003.
817 Шенфельд Э. Иисус Христос – конец религии. – С.84.
818 Венден М. Здесь твоя судьба. – Христианская миссия служения осужденным, 1995. – С.68.
819 Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.200.
820 См. там же, С.203.
821 См. там же.
822 Даума И. Введение в христианскую этику. – С.58.
823 Тиллих П. Систематическое богословие. – С.46.
824 Даума И. Введение в христианскую этику. – С.55, 77.
825 Аверинцев С.С. Богословие в контексте культуры. – Лекция на начало учебного года в Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школе, 14 сентября 1997 г.
826 См. Гонсалес Х.Л. История христианства. – СПб., 2002. – Т.2. – С.158.
827 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. Элвелла. – С.206.
828 См. Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.18.
829 См. Гонсалес Х.Л. История христианства. – Т.2. – С.158.
830 См. там же.
831 См. Беляев А.Д. О безбожии и антихристе. – М., 1996. – Ч.2. – С.749-775.
832 Тиллих П. Систематическое богословие. – С.392.
833 См. Самосознание европейской культуры. – М., 1991. – С.62.
834 Шууров Ш.М. Художественное творчество и проблема теодии // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. – М., 1995. – С.66.
835 Там же, С.67.
836 См. Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.274-277.
837 Там же, С.300.
838 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.619.
839 См. там же, С.624.
840 См. там же, С.625.
841 Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М., 2002. – С.245.
842 См. Макрат А. Введение в христианское богословие. – С.314-316.
843 См. Теологический энциклопедический словарь. – С.651, 658.
844 См., напр.: Теологический энциклопедический словарь. – С.371.
845 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.644.
846 Там же.
847 См. там же.
848 См. там же, С.644-645.
849 Там же, С.645.
850 Теологический энциклопедический словарь под ред. Элвелла. – С.651-652.
851 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.646.
852 Там же, С.633.
853 См. Кайпер А. Христианское мировоззрение. – СПб., 2002. – С.85-94.
854 Ян Гус. Лютер. Капльвин. Цвингли. Патриарх Никон. – Челябинск, 1998. – С.230.
855 См. там же, С.275-276.
856 Там же, С.276.
857 Там же, С.277.
858 См. там же, С.248.
859 Там же, С.229-230.
860 Кайпер А. Христианское мировоззрение. – С.40.
861 Брайт Б. Ему нет равных. – М., 1995. – С.60.
862 См. там же, С.58-65.
863 См. Кайпер А. Христианское мировоззрение. – С.194.
864 Там же, С.76.
865 См. Болдриар Ж. Америка. – С.69.
866 Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М., 1990. – Т.1. – С.593.
867 См. Тиллих П. Избранное: теология культуры. – М., 1995. – С.284.
868 См. Маннеринг Д. Рембрандт. Жизнь и творчество. – М., 1997. – С.52-53.
869 См. Котельникова Т.М. Брейгель. – М., 2004. – С.122-123.
870 Цит. по изд.: Тростников В.Н. Мысли перед рассветом. – YMCA-PRESS, 1980. – С.21.
871 Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков, 1994. – С.144.
872 Кайпер А. Христианское мировоззрение. – С.197.
873 Там же.
874 См. там же, С.199.
875 Кайпер А. Христианское мировоззрение. – С.236.
876 Буш В. Иисус – наша судьба. – Paderborn, 1991. – С.178-179.
877 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. Уолтера Элвелла. – С.1388.
878 См. Макаров М., Комаров В. Диалоги не о Боге. – М., 1997. – С.197.
879 Там же, С.301.

880 См. Христианское слово. – 2002. - №2 – С.26.
881 См. Подберезный И.В. Быть протестантом в России. – М., 1996. – С.241.
882 См. там же, С.102.
883 См. там же, С.71.
884 См. там же, С.124.
885 См. там же, С.15, 16, 24.
886 Там же, С.120.
887 Там же, С.91.
888 Там же, С.33.
889 См. там же, С.91.
890 Там же, С.33.
891 Там же, С.212.
892 Там же, С.71.
893 Там же, С.3.
894 См. Водневский Н. Хочу знать. – Свет на Востоке, 1995. – С.10.
895 Богомыслие. – 2001. - №9. – С.93.
896 См. История баптизма. – Одесса, 1996. – С.233-247.
897 См. Бьюкенен П. Смерть Запада. – М., 2003. – С.246-279.
898 Там же, С.257.
899 См. История баптизма. – С.18.
900 См. там же, С.20.
901 Мережковский Д.С. Лица святых от Иисуса к нам. – М., 2000. – С.159.
902 Христианское слово. - №1. – 2002. – С.40.
903 Довлатов С. Сочинения в 4 т. – СПб., 2003. – Т.3. – С.190-191.
904 См. Буньян Д. Путешествие пилигрима. – М., 2005. – С.35-36.
905 Преподобного отца аввы Иоанна. Лествица. – СПб., 1995. – С.17.
906 Там же, С.113, 114.
907 Там же, С.114.
908 Путешествие... – С.42.
909 Лествица. – С.201.
910 Там же, С.181.
911 Путешествие... – С.124.
912 Лествица. – С.87, 90, 92.
913 Путешествие... – С.126.
914 Там же, С.130.
915 Лествица. – С.248.
916 Там же, С.251.
917 Путешествие... – С.132-133.
918 Там же, С.47.
919 Лествица. – С.231.
920 См. Путешествие... – С.47-48.
921 См. там же, С.54.
922 Там же, С.55.
923 Там же, С.60.
924 Там же, С.61.
925 См. Лествица. – С.115-121.
926 Путешествие... – С.70-71.
927 Лествица. – С.160.
928 Там же, С.162.
929 Там же, С.107.
930 См. Путешествие... – С.84-85.
931 См. Лествица. – С.183.
932 См. там же, С.183-184.
933 См. там же, С.183.
934 Путешествие... – С.88.
935 См. там же, С.89-94.
936 Там же, С.111.
937 Лествица. – С.25.
938 Путешествие... – С.102.
939 Лествица. – С.98.
940 Мильтон Д. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. – М., 1976. – С.31.
941 Там же, С.34.
942 Готорн Н. Избранные произведения в 2-х томах. – Л., 1982. – Т.1. – С.76, 77.
943 Там же, С.77.
944 Там же.
945 Там же.
946 Там же, С.80.
947 Там же, С.107-108.
948 Там же, С.110.
949 Там же, С.143.
950 Там же.
951 Там же.
952 Там же, С.144.
953 См. там же, С.145.
954 Там же, С.142.
955 Там же, С.158.
956 Там же.
957 Там же, С.179.
958 Там же, С.183, 184.
959 Там же, С.226-227.
960 По Э. Собрание сочинений в 4-х томах. – М., 1993. – Т.2. – С.48, 50.
961 Там же, С.64.
962 Там же, С.56.
963 Эрикссон М. Христианское богословие. – СПб., 2002. – С.95.
964 Стефанов Ю. Скважины между мирами. – М., 2002. – С.244.
965 Там же.
966 Там же, С.245.
967 Давкрафт Г.Ф. Хребты безумия (сборник). – М., 2005. – С.690.
968 Там же, С.546.
969 Там же.
970 Уайлдер Т. Мост короля Людовика Святого. День восьмой. – М., 1976. – С.27-28.
971 Там же, С.93-94.
972 Там же, С.27.
973 Линн Дж., Скотт Ф. Твин Пикс. – М., 1993. – С.359-360.
974 Макдональд У. Чтение на каждый день. – Bielefeld, 1998. – 14 июня.
975 Андерсен Г.Х. Сказки и истории. – Петрозаводск, 1992. – Т.2. – С.630.
976 Там же, С.631.
977 Макдональд У. Чтение на каждый день. – 7 января.
978 Там же, 1 февраля.
979 Там же, 10 февраля.
980 Там же, 21 февраля.
981 См. там же, 6 марта.
982 Там же, 31 марта.

- 983 Там же, 12 февраля.
- 984 Там же, 11 февраля.
- 985 Уайт Е. Великая борьба. – Заокский, 2001. – С.513.
- 986 Там же, С.514.
- 987 Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – М., 2001. – Т.2. – С.322.
- 988 Макдональд У. Чтение на каждый день. – 30 апреля.
- 989 Там же, 28 июня.
- 990 Там же.
- 991 Там же, 12 августа.
- 992 Там же, 6 февраля.
- 993 Там же, 31 июля.
- 994 Там же, 14 января.
- 995 Там же, 6 февраля.
- 996 Кэрролл Л. Алиса в стране чудес. Алиса в Зазеркалье. – М., 1990. – С.127, 128.
- 997 См. Уайт Е. Великая борьба.
- 998 Кернс Э. Дорогами христианства. – М., 1992. – С.9.
- 999 Там же, С.54.
- 1000 Ренан Э. Рим и христианство // Раннее христианство. – М., 2001. – Т.2. – С.67.
- 1001 Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – Новосибирск, 2000. – С.84.
- 1002 Св. Ириней Лионский. Творения. – М., 1996. – С.221.
- 1003 Там же, С.226.
- 1004 Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – С.85.
- 1005 Там же, С.94.
- 1006 Там же, С.55.
- 1007 Там же, С.55-56.
- 1008 См. там же, С.56.
- 1009 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.57.
- 1010 См. там же, С.61.
- 1011 Там же, С.91.
- 1012 См. там же, С.95.
- 1013 См. Опсон К., Мизел С. Ложь да Винчи. – СПб., 2006. – С.180-181.
- 1014 См. Сабалганович М.Н. Рождество Христово. – М., 1995. – С.181.
- 1015 См. Кернс Э. Дорогами христианства. – С.126.
- 1016 См. Там же, С.90.
- 1017 См. Писания мужей апостольских. – Рига, 1994. – С.335.
- 1018 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.95.
- 1019 Там же, С.90, 94.
- 1020 Там же, С.127.
- 1021 См. там же.
- 1022 См. Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. – М., 1993. – Т.2. – С.559.
- 1023 Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – Т.2. – С.328.
- 1024 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.128.
- 1025 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – М., 2003. – С.750.
- 1026 Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – Т.2. – С.329.
- 1027 Цит. по изд.: Уайт Е. Великая борьба. – С.616.
- 1028 Богомыслие. – 2001. - №9. – С.79.
- 1029 Там же, С.84, 85.
- 1030 Новая Женевская учебная Библия. – Hanssler-Verlag, 2001. – С.1352.
- 1031 Богомыслие. – 2001. - №9. – С.103.
- 1032 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.118.
- 1033 Там же, С.109.
- 1034 Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – С.198-199.
- 1035 См. Святитель Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М., 1994. – Т.3. – С.171.
- 1036 Там же, С.174.
- 1037 См. там же, С.315-360.
- 1038 Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – С.4.
- 1039 Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. – М., 1994. – Т.1. – С.305.
- 1040 Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – С.280.
- 1041 См. там же, С.279.
- 1042 Там же, С.281.
- 1043 Там же, С.260.
- 1044 Там же, С.260-261.
- 1045 См. Теологический энциклопедический словарь. – С.1288.
- 1046 См. Холл С.Дж. Учение и жизнь ранней церкви. – С.138.
- 1047 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.108.
- 1048 Гонсалес Х.Л. История христианства в 2-х томах. – СПб., 2002. – Т.2. – С.306.
- 1049 Там же, С.190.
- 1050 Там же, С.226, 228.
- 1051 Цит. по изд.: Уайт Е. Великая борьба. – С.341.
- 1052 Там же, С.342.
- 1053 Там же.
- 1054 Там же, С.348.
- 1055 Там же.
- 1056 Там же.
- 1057 Там же, С.350.
- 1058 Там же, С.351.
- 1059 Там же, С.352.
- 1060 Там же, С.349.
- 1061 Цит. по изд.: Гобри И. Лютер. – М., 2000. – С.452.
- 1062 Там же.
- 1063 См. там же, С.428.
- 1064 Все примеры: там же, С.406.
- 1065 Там же, С.386.
- 1066 Там же, С.384.
- 1067 См. там же, С.355.
- 1068 См. там же, С.354.
- 1069 Кернс Э. Дорогами христианства. – С.257.
- 1070 Гобри И. Лютер. – С.348.
- 1071 Там же, С.231.
- 1072 Там же, С.236.
- 1073 Там же, С.247.
- 1074 Там же, С.381.
- 1075 Цит. по изд.: Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – М. – СПб., 2000. – С.290.
- 1076 См. Гобри И. Лютер. – С.273.
- 1077 См.: Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – С.227.
- 1078 Гобри И. Лютер. – С.273.
- 1079 Там же, С.275.
- 1080 См. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – СПб., 2000. – С.209-258.
- 1081 Гобри И. Лютер. – С.354.
- 1082 Цит. по изд.: Кернс Э. Дорогами христианства. – С.240.
- 1083 См. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – М., 1997. – Ч.3. – С.258.
- 1084 См. Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – С.64.
- 1085 Гобри И. Лютер. – С.480.

- 1086 Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. – Т.2. – С.467.
- 1087 Там же, С.502, 503-504, 505-506.
- 1088 Там же, С.494.
- 1089 Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – С.277.
- 1090 Там же, С.303.
- 1091 Цит. по изд.: Фокс Д. Книга мучеников. – СПб., 2003. – С.350.
- 1092 Там же, С.348.
- 1093 Там же, С.345.
- 1094 Там же.
- 1095 Там же, С.346.
- 1096 Там же, С.349.
- 1097 Там же, С.352.
- 1098 Там же.
- 1099 Там же.
- 1100 Там же, С.353.
- 1101 Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – С.129.
- 1102 Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986. – С.228.
- 1103 Там же, С.580-581.
- 1104 Там же, С.591-592.
- 1105 Там же, С.592-593.
- 1106 Цит. по изд.: Гобри И. Лютер. – С.323.
- 1107 Цит. по изд.: Хейворд А. Бог – есть? – М., 2000. – С.157.
- 1108 Гобри И. Лютер. – С.399.
- 1109 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.15.
- 1110 Там же.
- 1111 Там же.
- 1112 См. там же, С.44.
- 1113 Пинк А. Божественный суверенитет. – Витебск, 1998. – С.70.
- 1114 Уатсон Т. Божественное лекарство. – Витебск, 1996. – С.110.
- 1115 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.909.
- 1116 Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. – М., 2002. – С.552.
- 1117 Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. – СПб., 1994. – С.284.
- 1118 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.59.
- 1119 Оуэн Дж. Если христианин, то навсегда! – СПб., 2000. – С.49.
- 1120 Гатри У. Корни истинной веры. – СПб., 2001. – С.6.
- 1121 Там же, С.8.
- 1122 Там же, С.14-15.
- 1123 Там же, С.19.
- 1124 Там же, С.21.
- 1125 Там же, С.22.
- 1126 Там же, С.24, 25, 26.
- 1127 Там же, С.43.
- 1128 Пинк А. Божественный суверенитет. – С.7.
- 1129 Там же, С.9, 11.
- 1130 Там же, С.12.
- 1131 Там же, С.17.
- 1132 Там же, С.18.
- 1133 Там же, С.21.
- 1134 Там же, С.21-22.
- 1135 Там же, С.37.
- 1136 См. там же, С.55.
- 1137 Там же, С.56.
- 1138 Берхофф Л. Христианская доктрина. – Минск, 1995. – С.163.
- 1139 Пинк А. Божественный суверенитет. – С.57-58.
- 1140 Там же, С.60.
- 1141 Там же, С.91-92.
- 1142 Там же, С.98.
- 1143 См. Спинноза Б. Избранные произведения в 2-х томах. – М., 1957. – Т.1. – С.452.
- 1144 Цит. по изд.: Пинк А. Божественный суверенитет. – С.98.
- 1145 Там же, С.106.
- 1146 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1017-1018.
- 1147 Там же, С.62.
- 1148 Там же, С.63.
- 1149 Там же, С.88.
- 1150 Берхофф Л. Христианская доктрина. – С.160.
- 1151 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.174.
- 1152 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.670.
- 1153 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.217.
- 1154 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.694.
- 1155 Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – Ч.3. – С.151.
- 1156 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.695.
- 1157 Там же, С.280.
- 1158 Там же, С.696.
- 1159 Цит. по изд.: там же, С.704.
- 1160 Там же, С.709.
- 1161 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.155.
- 1162 Там же, С.135.
- 1163 См. там же, С.136.
- 1164 Цит. по изд.: Эрикссон М. Христианское богословие. – С.71.
- 1165 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.185.
- 1166 Там же.
- 1167 См. там же, С.235.
- 1168 Там же.
- 1169 Там же, С.234.
- 1170 См. там же, С.244.
- 1171 Там же, С.500-501.
- 1172 Цит. по изд.: Лейн Т. Христианские мыслители. – СПб., 1997. – С.176.
- 1173 Там же, С.183.
- 1174 Цит. по изд.: Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.246.
- 1175 Цит. по изд.: Лейн Т. Христианские мыслители. – СПб., 1997. – С.184-185.
- 1176 Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. – М., 1983. – Т.2. – С.530-531.
- 1177 См. Хомьяков А.С. Сочинения в 2-х томах. – М., 1994. – Т.2. – С.379 (примечания В.М. Лурье).
- 1178 Баракман Ф.Х. Практическая христианская теология. – С.290.
- 1179 Иерей Олег Давыденков. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. – М., 2002. – С.47.
- 1180 См. Христианство: энциклопедический словарь. – М., 1995. – Т.3. – С.357.
- 1181 См. Лейн Т. Христианские мыслители. – С.246.
- 1182 См. Эрикссон М. Христианское богословие. – С.596.
- 1183 Там же, С.597-598.
- 1184 См. там же, С.604.
- 1185 См. Христианство: энциклопедический словарь. – С.361.
- 1186 Там же, С.379.
- 1187 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.657.
- 1188 Там же, С.563.

- 1189 См. там же, С.564.
- 1190 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.163.
- 1191 Элиот Т.С. Избранная поэзия. – СПб., 1994. – С.335.
- 1192 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.261-262.
- 1193 См. Учебная Библия с комментариями Дж. МакАртура. – Минск, 2005. – С.933.
- 1194 Большой библейский словарь под ред. У.Элвелла и Ф.Камфорта. – СПб., 2005. – С.147.
- 1195 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.269.
- 1196 См. там же, С.595-599.
- 1197 См. там же, С.328-329.
- 1198 Там же, С.429.
- 1199 Там же, С.378.
- 1200 См. там же, С.413.
- 1201 См. там же, С.894-895.
- 1202 Там же, С.413.
- 1203 Там же, С.1080.
- 1204 См. там же, С.1279.
- 1205 Там же, С.417.
- 1206 Там же, С.1047.
- 1207 Цит. по изд.: Гобри И. Лютер. – С.421.
- 1208 Цит. по изд.: Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.671.
- 1209 Там же, С.1393.
- 1210 Цит. по изд.: Лейн Т. Христианские мыслители. – С.267-268.
- 1211 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.213-214.
- 1212 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.687.
- 1213 См. Тиссен Г.К. Лекции по систематическому богословию. – С.27.
- 1214 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.232.
- 1215 См. Антон ШИ. В сердце вине морей. – М., 1991. – С.253.
- 1216 Миссиология. Библейский, исторический, культурный, стратегический аспекты. – М., 2001. – С.508-509.
- 1217 Там же, С.510.
- 1218 Там же, С.510-511.
- 1219 Там же, С.511.
- 1220 Там же, С.389-390.
- 1221 Цит. по изд.: Лейн Т. Христианские мыслители. – С.272.
- 1222 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.738.
- 1223 Там же.
- 1224 Там же, С.827.
- 1225 Там же, С.719.
- 1226 См. Лард Д.Э. Богословие Нового Завета. – СПб., 2003. – С.511.
- 1227 См. там же, С.443.
- 1228 Цит. по изд.: Архиеп. Йозеф Барон. Крест и диалог. – СПб.: Алетейя, 2010. – С.224.
- 1229 Там же, С.402.
- 1230 Цит. по изд.: там же, С.141.
- 1231 Там же.
- 1232 Там же, С.146.
- 1233 Новая Женевская учебная Библия. – С.1267.
- 1234 См. Лард Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.146.
- 1235 См. Моррис Л. Теология Нового Завета. – СПб., 1995.
- 1236 Цит. по изд.: там же, С.18.
- 1237 Все цитаты: Архиеп. Йозеф Барон. Крест и диалог. – С.327-328.
- 1238 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.843.
- 1239 Цит. по изд.: Моррис Л. Теология Нового Завета. – С.253.
- 1240 Архиеп. Йозеф Барон. Крест и диалог. – С.222.
- 1241 Там же, С.258.
- 1242 Там же, С.259.
- 1243 Лард Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.519.
- 1244 Там же, С.519-520.
- 1245 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.699.
- 1246 См. там же, С.1002-1004.
- 1247 Там же, С.1035.
- 1248 Там же, С.1037.
- 1249 Там же, С.1075.
- 1250 Там же, С.1106-1107.
- 1251 Там же, С.1165.
- 1252 Цит. по изд.: Эрикссон М. Христианское богословие. – С.350.
- 1253 См. там же.
- 1254 См. там же, С.351.
- 1255 Там же, С.352.
- 1256 Там же, С.351.
- 1257 Барт К. Очерк догматики. – СПб., 2000. – С.77-78.
- 1258 Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. – М., 1989. – Т.4. – С.59.
- 1259 Там же, С.253.
- 1260 Там же, С.324.
- 1261 Там же, С.60, 133.
- 1262 См. там же, С.243.
- 1263 Там же, С.491.
- 1264 Там же, С.320.
- 1265 Там же, С.145.
- 1266 Там же, С.177.
- 1267 Там же.
- 1268 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1220.
- 1269 Барт К. Очерк догматики. – С.147, 149.
- 1270 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1359-1360.
- 1271 Там же, С.1360.
- 1272 Берри Г. Дж. Во что они верят. – М., 1994. – С.120.
- 1273 См. Конг Г. Великие христианские мыслители. – С.216.
- 1274 Цит. по изд.: Макдауэлл Дж., Спарт Д. Обманщики. – М., 1994. – С.47.
- 1275 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1364.
- 1276 См. Родес Р. Вразрез со Священным Писанием. – Минск, 1998. – С.9.
- 1277 Макдауэлл Дж., Спарт Д. Обманщики. – С.69.
- 1278 Олсон К., Мизел С. Ложь да Винчи. – С.331.
- 1279 Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1235.
- 1280 См. Учебная Библия с комм. МакАртура. – С.2010.
- 1281 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.1232.
- 1282 Беркофф Л. Христианская доктрина. – С.270-271.
- 1283 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.1006-1007.
- 1284 См. Баракиан Ф.Х. Практическая христианская теология. – С.762-763.
- 1285 Там же, С.771.
- 1286 Учебная Библия с комм. МакАртура. – С.2010.
- 1287 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – Bielefeld. – С.1213.
- 1288 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.288.
- 1289 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.1212-1213.
- 1290 Там же, С.1210.
- 1291 Лард Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.720.

- 1292 См. там же, С.115.
1293 Рогозин П.И. Тайны Апокалипсиса. – Свет на Востоке, 2003. – С.56.
1294 См. там же, С.74.
1295 Там же, С.79-80.
1296 Новый Завет (Восстановительный перевод). – Авахайм, 1998. – С.1351.
1297 См. Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.31-32.
1298 Цит. по изд.: Моррис Л. Теология Нового Завета. – С.5.
1299 Цит. по изд.: там же, С.14-15.
1300 Там же, С.7.
1301 Цит. по изд.: там же, С.13.
1302 Там же, С.333.
1303 Цит. по изд.: там же, С.265.
1304 Новый Завет (Восстановительный перевод). – С.414.
1305 Моррис Л. Теология Нового Завета. – С.334.
1306 См. там же.
1307 Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.350.
1308 Братчер Р., Найда Ю. Комментарии к Евангелию от Марка. Пособие для переводчиков. – М., 2001. – С.471.
1309 Там же, С.236.
1310 Цит. по изд.: Фейербах Л. Сочинения в 2-х томах. – М., 1995. – Т.2. – С.315.
1311 Блаж. Феодифлакт Болгарский. Благовестник (в 3-х книгах). – М., 2002. – Т.2. – С.316-317.
1312 См. Преп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М., 2002. – С.408 (примечания).
1313 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.1041.
1314 См. там же, С.1013.
1315 Лэдд Д.Э. Богословие Нового Завета. – С.457.
1316 Цит. по изд.: там же, С.629.
1317 Цит. по изд.: Фейербах Л. Сочинения в 2-х томах. – Т.2. – С.222.
1318 Барт К. Очерк догматики. – С.225, 226, 227, 228.
1319 Цит. по изд.: Райт Т.Н. Что на самом деле сказал апостол Павел? – М., 2004. – С.154.
1320 Там же, С.153.
1321 Там же, С.121.
1322 Там же, С.100.
1323 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.82-83.
1324 Там же, С.226.
1325 Там же, С.173.
1326 См. Новая Женевская учебная Библия. – С.1318; Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.1450-1451.
1327 Блаж. Феодифлакт Болгарский. Благовестник (в 3-х книгах). – М., 2002. – Т.1. – С.275.
1328 Цит. по изд.: Троицкие листы. Толкование на Евангелие от Матфея. – М., 1994. – С.331.
1329 См. Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.226.
1330 См. Новая Женевская учебная Библия. – С.1352; Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.1497.
1331 Цит. по изд.: Уайт Е. Великая борьба. – С.348.
1332 См. Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.798.
1333 См. Св. Афанасий Великий. Творения в 4-х томах. – М., 1994. – Т.4. – С.229.
1334 См. Бл. Феодорит Кирский. Псалтирь с объяснением значения каждого стиха. – М., 1997. – С.319-320.
1335 Новая Женевская учебная Библия. – С.784.
1336 Сперджен Ч.Х. Читаем Библию. Утро и вечер. – СПб., 2003. – С.370.
1337 Блаж. Феодифлакт Болгарский. Благовестник (в 3-х книгах). – Т.1. – С.483.
1338 Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.1523.
1339 Библия. Современный перевод. – М., 2002. – С.955.
1340 См. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом. – СПб., 2001. – С.396-397.
1341 Библия. Современный перевод. – С.939.
1342 См. Словарь библейских образов под ред. Л. Райкена и др. – СПб., 2005. – С.601.
1343 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.453.
1344 Библия. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – С.2122.
1345 Словарь библейских образов под ред. Л. Райкена и др. – С.601.
1346 Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород, 2003. – С.484.
1347 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У.Элвелла. – С.666, 667.
1348 Барт К. Очерк догматики. – С.171.
1349 Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция. – С.311.
1350 Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.1489.
1351 Цит. по изд.: Большой библейский словарь под ред. У.Элвелла и Ф.Камфорта. – С.962.
1352 См. напр. Толкование ветхозаветных книг от Первой книги Царств до книги Песни Песней. – Славянское Евангельское общество, 1992. – С.604-616.
1353 См. Словарь библейских образов под ред. Л. Райкена и др. – С.767.
1354 Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.934-941.
1355 См. Новая Женевская учебная Библия. – С.897.
1356 Цит. по изд.: Михаил Псалп. Богословские сочинения. – СПб., 1998. – С.108.
1357 См. Толкование ветхозаветных книг от книги Исаии по книгу Малахии. – Славянское Евангельское Общество, 1996. – С.29.
1358 См. там же, С.30; См. также: Большой библейский словарь под ред. У.Элвелла и Ф.Камфорта. – С.1112.
1359 Св. Василий Великий. Творения. – М., 1993. – Т.2. – С.227-228.
1360 Там же, С.228.
1361 Толкование ветхозаветных книг от книги Бытия по книгу Руфь. – Славянское Евангельское Общество, 1992. – С.141.
1362 См. Новая Женевская учебная Библия. – С.9.
1363 См. Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.16.
1364 См. Учебная Библия с комм. Мак-Артура. – С.26; Новая Женевская учебная Библия. – С.21.
1365 Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.412.
1366 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.151.
1367 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей о крестных возгласах Христа. – Минск, 2001. – С.106-116.
1368 Там же, С.89, 95-96.
1369 Уайт Е. Желание веков. – Заковский, 2001. – С.706, 722.
1370 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей о крестных возгласах Христа. – С.39, 123, 162.
1371 См. Четвероевангелие. Толкование и руководство к изучению (сост. М. Барсова). – М., 2002. – Т.2. – С.704.
1372 Там же.
1373 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей о крестных возгласах Христа. – С.81.
1374 Там же, С.187-188.
1375 Там же, С.167.
1376 Уайт Е. Деяния апостолов. – Заковский, 1998. – С.396.
1377 Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.753.
1378 См. там же, С.760.
1379 См. там же, С.988.
1380 Лютер М. Предисловие к Посланию св. апостола Павла к римлянам. – М., 1999. – С.11.
1381 См. там же, С.13.
1382 Там же, С.16-17.
1383 Там же, С.19.
1384 Там же, С.24.
1385 Там же, С.28.
1386 Цит. по изд.: Макдональд У. Благодать Божия. – CLV, 1994. – С.9.
1387 См. там же, С.35.
1388 Цит. по изд.: Макдональд У. Библейские комментарии для христиан (Новый Завет). – С.1003.
1389 Там же, С.1007.
1390 См. Юм Д. Сочинения в 2-х томах. – М., 1996. – Т.2. – С.723-724.
1391 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей на книгу Иов. – Брест, 2005. – С.64, 65.
1392 Там же, С.146-147.
1393 Там же, С.21-22.
1394 Там же, С.175.

- 1395 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей о послушании. – Брест, 2003. – С.15.
1396 Там же, С.66.
1397 Там же, С.68.
1398 См. там же, С.203.
1399 См. там же, С.171-172.
1400 Сперджен Ч.Х. Беседы Ивана Пахаря. – Одесса, 2002. – С.27.
1401 Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. – М., 1994. – С.338.
1402 Розанов В.В. Иная земля, иное небо... – М., 1994. – С.312-313.
1403 Сперджен Ч.Х. Как приводить души ко Христу. – Минск, 1998. – С.21.
1404 Там же, С.173.
1405 Сперджен Ч.Х. Евангельские проповеди. – The Roundwood Trust, 1999. – С.146.
1406 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей об освящении. – Минск, 2002. – С.48.
1407 Там же, С.63-64.
1408 Там же, С.36.
1409 Сперджен Ч.Х. Евангельские проповеди. – С.130.
1410 Сперджен Ч.Х. Золотая азбука. Комментарии на 118 псалом. – Минск, 2005. – С.77.
1411 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей об освящении. – С.110.
1412 Там же, С.234.
1413 Сперджен Ч.Х. Благодарю вы спасены. – СПб., 2004. – С.39.
1414 Там же, С.52-53.
1415 Там же, С.84, 85.
1416 Сперджен Ч.Х. Всего лишь молитвенное собрание. – СПб., 2001. – С.98.
1417 Там же, С.9.
1418 Сперджен Ч.Х. Советы христианским служителям. – СПб., 2002. – С.27.
1419 Там же, С.88.
1420 Сперджен Ч.Х. Избранное. – М., 1993. – С.75.
1421 Сперджен Ч.Х. Молитвы. – СПб., 2002. – С.101.
1422 Сперджен Ч.Х. Беседы Ивана Пахаря. – С.18.
1423 Сперджен Ч.Х. Молитвы. – С.44, 64.
1424 Там же, С.29.
1425 Там же, С.58.
1426 Там же, С.86.
1427 Там же, С.31.
1428 Там же, С.25.
1429 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей об избрании. – Минск, 2001. – С.10.
1430 Там же, С.11.
1431 Там же, С.106.
1432 Там же, С.22.
1433 См. Розанов В.В. Иная земля, иное небо... – С.310.
1434 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей об избрании. – С.49.
1435 Там же, С.33.
1436 Там же, С.32.
1437 Там же, С.37, 40.
1438 Там же, С.41.
1439 Там же, С.95.
1440 См. там же, С.90-91.
1441 См. там же, С.85.
1442 Там же, С.185.
1443 Сперджен Ч.Х. Лекции моим студентам. – СПб., 2002. – С.9, 218.
1444 Там же, С.379-380.
1445 Сперджен Ч.Х. 12 проповедей об избрании. – С.105.
1446 Сперджен Ч.Х. Лекции моим студентам. – С.70.
1447 См. там же, С.116.
1448 См. там же, С.120.
1449 Там же, С.134.
1450 Там же, С.35.
1451 Цит. по изд.: там же, С.13.
1452 Там же, С.57.
1453 Там же, С.193.
1454 Там же, С.264.
1455 Там же, С.261-262.
1456 Там же, С.310.
1457 Там же, С.265.
1458 Дьюэл В. Мерилы вашей жизни. – СПб., 2003. – С.36.
1459 Там же, С.43.
1460 Там же, С.52.
1461 Там же, С.192.
1462 Там же, С.130.
1463 Там же, С.149.
1464 Тилпих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С.171-172.
1465 Там же, С.265.
1466 Фейербах Л. Сочинения в 2-х томах. – М., 1995. – Т.1. – С.66.
1467 Тилпих П. Избранное. Теология культуры. – С.282-283.
1468 Фокс Д. Книга мучеников. – С.103.
1469 Там же, С.117.
1470 Там же, С.171.
1471 Там же, С.273-274.
1472 Андерсен Г.Х. Сказки и истории. – Т.2. – С.412.
1473 Андерсен Г.Х. Сказки и истории. – Петрозаводск, 1992. – Т.1. – С.548.
1474 Цит. по изд.: Душенов К.В. Бог не ангел: афоризмы о вере, неверии и суевериях. – М., 2005. – С.204.
1475 Угодник Божий Серафим. – Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – Т.1. – С.128.
1476 Коменский Я.А. Сочинения. – М., 1997. – С.402.
1477 Эю У. Имязоры. – М.: Книжная палата, 1989. – С.127, 166, 167, 168, 169.
1478 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2003. – Т.1. – С.32.
1479 Галли Н. Христос грядет. – Заокский, 2006. – С.713.
1480 Финли М. Великие пророчества Библии. – Заокский, 2004. – С.285.
1481 В начале было Слово... – Заокский, 2002. – С.292.
1482 Никол Ф. Ответы нашим критикам. – Заокский, 2003. – С.496.
1483 См. Теологический энциклопедический словарь под ред. У. Эпвелпа. – М., 2003. – С.1239.
1484 Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.495-496.
1485 В начале было Слово... – С.292.
1486 Уайт Е. Избранные вести. – Заокский, 2003. – Т.1. – С.28.
1487 Там же.
1488 Там же, С.32.
1489 Там же, С.34.
1490 Уайт Е. Литературный евангелизм. – Заокский, 2003. – С.125.
1491 Уайт. Избранные вести. – Т.1. – С.20.
1492 Там же, С.22, 37-38.
1493 Там же, С.47-48.
1494 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2000. – Т.5. – С.609.
1495 Уайт Е. Избранные вести. – Заокский, 2004. – Т.3. – С.65.
1496 Там же.
1497 Там же, Т.1. – С.33.

- 1498 Там же, Т.3. – С.47.
1499 Там же, С.27.
1500 Там же, С.60.
1501 Там же, С.438-439.
1502 См. Уайт Е. Свидетельства для проповедников. – Заокский, 2003. – С.658.
1503 Уайт Е. Избранные вести. – Т.3. – С.24.
1504 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.1. – С.6-7.
1505 Там же, С.8.
1506 Там же, С.11.
1507 Там же, С.13.
1508 Там же, С.14.
1509 Там же, С.15.
1510 Там же, С.166.
1511 Там же, С.17.
1512 Там же, С.18.
1513 Там же, С.18-20.
1514 Там же, С.25.
1515 Там же, С.26.
1516 Там же, С.29.
1517 Там же, С.53.
1518 См. напр.: Уайт Е. Избранные вести. – Т.1. – С.32.
1519 Там же, Т.3. – С.44.
1520 Уайт Е. Ранние произведения. – Заокский, 2004. – С.51.
1521 Уайт Е. Избранные вести. – Т.3. – С.96; см. также: Свидетельства для Церкви. – Т.1. – С.66-67.
1522 Уайт Е. Избранные вести. – Т.3. – С.33.
1523 Финли М. Великие пророчества Библии. – С.287.
1524 Уайт Е. Ранние произведения. – С.261-262.
1525 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.1. – С.63.
1526 Там же, С.64.
1527 Там же, С.72.
1528 Там же, С.73.
1529 Там же, С.81.
1530 Там же, С.105.
1531 Там же, С.113.
1532 Там же, С.127.
1533 См. там же, С.247.
1534 Там же, С.139.
1535 Там же, С.116.
1536 Там же, С.237.
1537 См. Чернышевский Н.Г. Что делать? – М., 1982. – С.305.
1538 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.1. – С.360.
1539 Там же, С.361, 392.
1540 Там же, С.393-394.
1541 Там же, С.394.
1542 Там же, С.443.
1543 Там же, Т.5. – С.170.
1544 Там же, Т.1. – С.444, 445.
1545 Там же, С.445.
1546 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2003. – Т.2. – С.53.
1547 Там же, С.53-54, 55-56.
1548 Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. – М., 2003. – С.124.
1549 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.2. – С.56, 57.
1550 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2003. – Т.3. – С.15.
1551 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2001. – Т.9. – С.130.
1552 Там же, Т.2. – С.314, 315.
1553 Там же, Т.1. – С.479.
1554 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2004. – Т.4. – С.245.
1555 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2003. – Т.7. – С.93.
1556 Там же.
1557 Там же, С.95.
1558 Там же, С.96.
1559 Там же, Т.1. – С.185.
1560 Там же, Т.2. – С.49, 50, 51.
1561 Там же, Т.1. – С.177-178.
1562 Там же, Т.2. – С.188.
1563 Там же, Т.1. – С.363.
1564 Сиккери А. Портреты святых. – Милан, 1991. – Т.II. – С.13.
1565 Там же, С.14.
1566 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.3. – С.34, 36, 37.
1567 Там же, Т.2. – С.154, 155.
1568 Уайт Е. Избранные вести. – Заокский, 2004. – Т.2. – С.331.
1569 Св. Феофан Затворник. Собрание писем. М., 1994. – Т.2. – С.84.
1570 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.2. – С.189.
1571 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 1999. – Т.6. – С.82.
1572 Там же, С.84, 85.
1573 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Заокский, 2003. – Т.8. – С.73, 75.
1574 Там же, Т.6. – С.174.
1575 Там же, С.149.
1576 Там же, Т.7. – С.71.
1577 Там же, С.70.
1578 Уайт Е. Избранные вести. – Т.2. – С.386-387.
1579 Рилье Р.М. Ворпсведе. Опост Роден. Письма. Стихи. – М., 1994. – С.251.
1580 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.7. – С.70.
1581 Дойл А.К. Приключения Шерлока Холмса: повесть, рассказы. – СПб.: Азбука, 2005. – С.231-232.
1582 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.6. – С.145.
1583 Там же, Т.2. – С.179.
1584 См. Финли М. Великие пророчества Библии. – С.208.
1585 См. Дьякон Андрей Кураев. Протестантам о православии. – М., 1997. – С.196-222.
1586 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.6. – С.284.
1587 Там же, С.286, 288.
1588 Там же, Т.3. – С.30, 31.
1589 Там же, Т.4. – С.177.
1590 Там же, Т.3. – С.385.
1591 Там же, Т.4. – С.267.
1592 Там же, Т.1. – С.303.
1593 Там же, Т.9. – С.163, 164.
1594 Уайт Е. Избранные вести. – Т.2. – С.372.
1595 Там же, Т.1. – С.402-403.
1596 Уайт Е. Наглядные уроки Христа. – Заокский, 2003. – С.30, 31.
1597 Уайт Е. Свидетельства для Церкви. – Т.2. – С.144.
1598 Там же, Т.4. – С.278.
1599 Уайт Е. Наглядные уроки Христа. – С.78.
1600 Уайт Е. Избранные вести. – Т.1. – С.406.

- 1601 Уайт Е. Наглядные уроки Христа. – С.105.
1602 Цит. по изд.: Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.454-455.
1603 Там же, С.454.
1604 Там же, С.457.
1605 См. Галли Н. Христос грядет. – С.14-15.
1606 Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.455.
1607 Там же, С.457.
1608 См. В начале было Слово... – С.163 и след.
1609 См. Уайт Е. Евангелизм. – Закоши, 2003. – С.271-272.
1610 Там же, С.326.
1611 В начале было Слово... – С.117.
1612 Там же, С.112.
1613 Там же.
1614 Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М., 1976. – Т.1. – С.399.
1615 См. В начале было Слово... – С.110.
1616 Галли Н. Христос грядет. – С.344-345.
1617 См. там же, С.351.
1618 См. В начале было Слово... – С.459-460.
1619 Галли Н. Христос грядет. – С.342.
1620 См. там же, С.388.
1621 См. там же, С.348-351.
1622 Там же, С.348.
1623 Там же, С.351.
1624 См. Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.348.
1625 См. Галли Н. Христос грядет. – С.377, 379.
1626 См. В начале было Слово... – С.450-452.
1627 Галли Н. Христос грядет. – С.380.
1628 См. там же.
1629 Эрикссон М. Христианское богословие. – СПб., 2002. – С.994, 995.
1630 Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.366.
1631 Галли Н. Христос грядет. – С.377.
1632 Там же, С.348.
1633 Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. – М., 1982. – Т.1. – С.84.
1634 Галли Н. Христос грядет. – С.378.
1635 Там же, С.404.
1636 Там же, С.354.
1637 См. Митр. Московский Макарий. Православно-догматическое богословие. – Киев, 2006. – Т.2. – С.170-171.
1638 См. Прот. Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. – М., 2003. – Т.1. – С.477.
1639 См. Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.388.
1640 Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – М., 1997. – Ч.3. – С.82.
1641 Финли М. Великие пророчества Библии. – С.253.
1642 Там же, С.245.
1643 См. Варканский Н. Доброе исповедание. – М., 1998. – С.314-335.
1644 Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.377.
1645 Там же, С.378.
1646 Галли Н. Христос грядет. – С.392.
1647 См. Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.336.
1648 Финли М. Великие пророчества Библии. – С.253-254.
1649 Там же, С.254.
1650 Грудем У. Систематическое богословие. – СПб., 2004. – С.927.
1651 Галли Н. Христос грядет. – С.382.
1652 См. Никол Ф. Ответы нашим критикам. – С.345.
1653 Там же, С.381.
1654 Там же.
1655 Там же.
1656 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.1047.
1657 Цит. по изд.: там же, С.1048.
1658 Цит. по изд.: Прот. Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. – Т.2. – С.347-348.
1659 Галли Н. Христос грядет. – С.418.
1660 Там же, С.421-422.
1661 Там же, С.419, 420.
1662 Грудем У. Систематическое богословие. – С.1299.
1663 Уайт Е. Великая борьба. – Закоши, 2001. – С.484, 485, 493-494.
1664 Цит. по изд.: Галли Н. Христос грядет. – С.408-409.
1665 Цит. там же, С.409.
1666 Цит. там же.
1667 Цит. там же, С.411.
1668 Цит. там же, С.412.
1669 Цит. там же, С.413.
1670 Цит. там же, С.413-414.
1671 См. там же, С.440.
1672 Там же, С.425.
1673 Цит. там же, С.428.
1674 См. там же.
1675 См. там же, С.429.
1676 Грудем У. Систематическое богословие. – С.1300.
1677 Галли Н. Христос грядет. – С.418.
1678 Там же.
1679 Грудем У. Систематическое богословие. – С.1301.
1680 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.1048.
1681 Там же.
1682 Там же, С.1048-1049.
1683 Грудем У. Систематическое богословие. – С.1300.
1684 Там же, С.1302.
1685 Там же, С.1300.
1686 Митр. Московский Макарий. Православно-догматическое богословие. – Т.2. – С.661.
1687 Прот. Н. Малиновский. Очерк православного догматического богословия. – Т.2. – С.350.
1688 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М., 1998. – С.76.
1689 Эю У. Остров накануне. – СПб., 2002. – С.456, 457, 458-459.
1690 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – С.430-431.
1691 Галли Н. Христос грядет. – С.430-431.
1692 Там же, С.433.
1693 Там же, С.431-432.
1694 Финли М. Великие пророчества Библии. – С.249.
1695 Митрополит Сурожский Антоний. Труды. – М., 2002. – С.934-935.
1696 Галли Н. Христос грядет. – С.420.
1697 Там же, С.434.
1698 Цит. там же, С.409.
1699 Там же, С.440.
1700 Митрополит Сурожский Антоний. Труды. – С.935-936.
1701 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – Duncanville, USA, 1998. – С.755.
1702 Галли Н. Христос грядет. – С.432.
1703 Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. – Париж, 1952. – С.23.

- 1704 Галли Н. Христос придет. – С.788.
- 1705 См. напр.: В начале было Слово... – С.413.
- 1706 Св. Ефрем Сирин. Творения. – М., 1995. – Т.6. – С.71.
- 1707 Учебная Библия с комментариями Дж. Мак-Артура. – Славянское Евангельское Общество, 2005. – С.1227.
- 1708 См. В начале было Слово... – С.205-206.
- 1709 Галли Н. Христос придет. – С.14.
- 1710 Финли М. Великие пророчества Библии. – С.223.
- 1711 См. О кончине мира. – М., 1994. – С.301-303.
- 1712 См. Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. – М., 1992. – С.82.
- 1713 См. В начале было Слово... – С.435-437.
- 1714 Галли Н. Христос придет. – С.713.
- 1715 Там же, С.786-787.
- 1716 Там же, С.782-783.
- 1717 Там же, С.793.
- 1718 См. там же, 679.
- 1719 См. Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.44.
- 1720 См. там же, С.45-46.
- 1721 Там же, С.46.
- 1722 См. там же, С.54.
- 1723 См. там же, С.78.
- 1724 Там же, С.85.
- 1725 См. там же, С.104.
- 1726 Цит. там же, С.107.
- 1727 Там же, С.111.
- 1728 Цит. по изд.: Произ Р. Введение в Формулу согласия. - Duncanville, USA, 2000. - С.24.
- 1729 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.142-143.
- 1730 Цит. там же, С.26.
- 1731 См. там же, С.114.
- 1732 См. там же, С.143.
- 1733 См. там же, С.157.
- 1734 Там же, С.158.
- 1735 См. там же, С.161.
- 1736 См. там же, С.164.
- 1737 См. там же, С.122.
- 1738 Цит. там же, С.128.
- 1739 Мецгер Б.М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. - М., 2006. - С.117.
- 1740 Цит. по изд.: Христианство: энциклопед. словарь в 3 т. – М., 1995. – Т.3. – С.345.
- 1741 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.130.
- 1742 Цит. по изд.: Христианство: энциклопед. словарь в 3 т. – Т.3. – С.347.
- 1743 Эрикссон М. Христианское богословие. – С.881.
- 1744 Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие значение. – М., 2001. – С.250.
- 1745 См. там же, С.251.
- 1746 Там же, С.225.
- 1747 Там же, С.251.
- 1748 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.140.
- 1749 См. Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие значение. – С.238-239.
- 1750 Там же, С.242.
- 1751 Цит. там же, С.241.
- 1752 Книга Согласия. – Duncanville, USA, 1998. – С.262.
- 1753 Там же, С.263.
- 1754 См. там же, С.629-630.
- 1755 Там же, С.631.
- 1756 Там же.
- 1757 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.115.
- 1758 Цит. там же, С.27.
- 1759 Цит. по изд.: Книга Согласия. – С.5.
- 1760 Цит. по изд.: Произ Р. Введение в Формулу согласия. – С.17.
- 1761 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. - Duncanville, USA, 2005. - Ч.1. - С.21.
- 1762 Там же, С.23.
- 1763 Там же, С.45.
- 1764 См. там же, С.77.
- 1765 Там же, С.78-79.
- 1766 Там же, С.84.
- 1767 Там же, С.118.
- 1768 См. там же, С.150-151.
- 1769 Там же, С.151.
- 1770 Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 1993. – С.103.
- 1771 См. Мецгер Б.М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие значение. – С.269-276.
- 1772 Там же, С.273.
- 1773 Цит. там же, С.272.
- 1774 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.183.
- 1775 Там же, С.184.
- 1776 Там же.
- 1777 Там же, С.186.
- 1778 Там же, С.188.
- 1779 Там же, С.199.
- 1780 Там же, С.200.
- 1781 Там же, С.214.
- 1782 См. там же, С.238.
- 1783 Там же, С.263.
- 1784 Книга Согласия. – С.62.
- 1785 Там же, С.74.
- 1786 См. Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.243.
- 1787 Книга Согласия. – С.71.
- 1788 Там же, С.635, 636.
- 1789 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.244.
- 1790 См. Круг Ю. Происхождение «Формулы Согласия». - Duncanville, USA, 2000. - С.26.
- 1791 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. - Duncanville, USA, 1999. - Т.1. - С.618.
- 1792 Там же, С.503.
- 1793 Книга Согласия. – С.271.
- 1794 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.360.
- 1795 Там же, С.354.
- 1796 См. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. - С.516, 517.
- 1797 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.399-400.
- 1798 Там же, С.401.
- 1799 См. Книга Согласия. – С.591.
- 1800 Там же, С.671.
- 1801 См. там же, С.655.
- 1802 Там же, С.664.
- 1803 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. - С.565-566.
- 1804 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.409.
- 1805 Там же, С.410.
- 1806 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. - С.545.

- 1807 Там же, С.544.
1808 См. Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.408.
1809 Книга Согласия. – С.666.
1810 Там же, С.669-670.
1811 См. Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.415.
1812 Там же, С.426.
1813 Цит. там же, С.427.
1814 Цит. по изд.: Произ Р. Оправдание и Рим. - Duncanville, USA, 1999. – С.16-17.
1815 Там же, С.18.
1816 Книга Согласия. – С.101.
1817 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.436.
1818 Там же, С.437.
1819 Книга Согласия. – С.94.
1820 Произ Р. Оправдание и Рим. – С.ХVII (примечания).
1821 Книга Согласия. – С.383.
1822 Цит. по изд.: Произ Р. Оправдание и Рим. – С.54-55.
1823 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.300.
1824 Произ Р. Оправдание и Рим. – С.55.
1825 Цит. там же, С.56.
1826 См. Круг Ю. Происхождение «Формулы Согласия». – С.35.
1827 Цит. по изд.: Произ Р. Оправдание и Рим. - С.69.
1828 Цит. там же, С.69, 70, 71.
1829 См. там же, С.79.
1830 Цит. там же, С.73.
1831 Книга Согласия. – С.86.
1832 Цит. по изд.: Произ Р. Оправдание и Рим. - С.42.
1833 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.452.
1834 Цит. по изд.: Произ Р. Оправдание и Рим. - С. VII (примечания).
1835 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». - Duncanville, USA, 1996. – С.338.
1836 Книга Согласия. – С.107.
1837 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.427.
1838 Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». - Duncanville, USA, 1997. – С.196.
1839 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. - Duncanville, USA, 2003. – Т.2. – С.430.
1840 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.439.
1841 Там же, С.454.
1842 Там же, С.454-455.
1843 Там же, С.458.
1844 Там же, С.527.
1845 См. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.473.
1846 Там же, С.477.
1847 Там же, С.481.
1848 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.475, 478.
1849 См. там же, С.515-516.
1850 Там же, С.479.
1851 См. Книга Согласия. – С.145.
1852 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.550.
1853 Там же, С.567.
1854 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.492, 493.
1855 Там же, С.503.
1856 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.562.
1857 Там же, С.563.
1858 Там же, С.564.
1859 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.513.
1860 Книга Согласия. – С.699.
1861 Там же, С.598.
1862 Там же, С.600.
1863 Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.560.
1864 Там же, С.564.
1865 Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». – С.9.
1866 Там же, С.29.
1867 Там же, С.186.
1868 Там же, С.15.
1869 Там же, С.16.
1870 Там же, С.15.
1871 Там же, С.75.
1872 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.396, 397, 402-403.
1873 Там же, С.397-398.
1874 Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». – С.18.
1875 Там же, С.259.
1876 Там же, С.292.
1877 Книга Согласия. – С.431.
1878 Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». – С.300.
1879 Там же, С.354.
1880 Толпин Дж.Р. Властелин копеец. – М., 1993. – Кн. III. – С.60.
1881 См. Лютер М. Лекции по «Посланию к Галатам». – С.548.
1882 Цит. там же, С.532.
1883 Там же, С.313.
1884 Там же, С.551.
1885 Там же, С.587.
1886 Там же, С.617.
1887 Там же, С.434.
1888 Там же, С.530, 531.
1889 Там же, С.531.
1890 См. Круг Ю. Происхождение «Формулы Согласия». – С.37-41.
1891 Книга Согласия. – С.690.
1892 См. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.762-763.
1893 См. там же, С.804-805.
1894 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.576.
1895 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.670.
1896 Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. – М., 1991. – С.37.
1897 См. Книга Согласия. – С.741-743.
1898 См. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. – С.193-212.
1899 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.320.
1900 Книга Согласия. – С.744.
1901 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.349.
1902 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.347.
1903 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.321.
1904 Там же.
1905 Цит. по изд.: Книга Согласия. – С.759.
1906 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.322.
1907 Цит. по изд.: Иерей Олег Давыденков. Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. – М., 2002. – С.45.
1908 Цит. по изд.: Моллер Д.Т. Христианская догматика. – С.322.
1909 См. там же, С.345-346.

- 1910 См. там же, С.331.
- 1911 Цит. там же, С.341.
- 1912 Там же, С.334.
- 1913 См. там же, С.335.
- 1914 Цит. там же.
- 1915 Цит. по изд.: Книга Согласия. – С.731-732.
- 1916 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. – С.177-178.
- 1917 Цит. по изд.: Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.355.
- 1918 Цит. там же, С.353.
- 1919 См. Книга Согласия. – С.250.
- 1920 Цит. по изд.: Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.1035, 1039.
- 1921 См. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.521.
- 1922 Цит. по изд.: Макрат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998. – С.442.
- 1923 Цит. там же, С.443.
- 1924 Книга Согласия. – С.549.
- 1925 См. Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.2. – С.1058-1059.
- 1926 См. Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. - Duncanville, USA, 1999. - С.93.
- 1927 Сенкбейл Х. Смерть ради жизни. - Duncanville, USA, 1998. – С. 74.
- 1928 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Ч.1. - С.305.
- 1929 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. – С.687-688.
- 1930 См. Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. – Ч.3. – С.192.
- 1931 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С. 588.
- 1932 Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. – С.99.
- 1933 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С. 588.
- 1934 См. там же, С.594.
- 1935 Цит. там же, С.549.
- 1936 Цит. там же, С.549-550.
- 1937 Цит. там же, С.595-596.
- 1938 Цит. там же, С.596.
- 1939 Книга Согласия. – С.431.
- 1940 Там же, С.576, 580.
- 1941 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.541.
- 1942 Сенкбейл Х. Смерть ради жизни. – С.95.
- 1943 Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. – С.130.
- 1944 Цит. там же.
- 1945 Там же, С.134.
- 1946 Цит. там же, С.135.
- 1947 Бонхаффер Д. Псалтирь - библейский молитвенник. О душепопечении. - М., 2006. – С.168.
- 1948 Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. – С.20.
- 1949 См. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.670.
- 1950 См. Книга Согласия. – С.311.
- 1951 Там же, С.337.
- 1952 См. там же, С.724.
- 1953 См. Хемниц М. Господне Причастие. - Duncanville, USA, 1999. – С.39.
- 1954 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – С.398.
- 1955 Хемниц М. Господне Причастие. – С.73.
- 1956 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.604.
- 1957 Прот. Сергей Булгаков. Евхаристия. – М., 2005. – С.153.
- 1958 См. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.602.
- 1959 Хемниц М. Господне Причастие. – С.70, 71.
- 1960 Там же, С.260.
- 1961 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.607-608.
- 1962 Хемниц М. Господне Причастие. – С.259.
- 1963 См. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах. – М., 1983. – Т.2. – С.223.
- 1964 См. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.613, 623.
- 1965 Там же, С.234.
- 1966 Хемниц М. Господне Причастие. – С.71.
- 1967 Там же, С.247.
- 1968 См. Рид Л.Д. Лютеранская литургия. - Duncanville, USA, 2003. – С.62.
- 1969 Там же, С.223, 316.
- 1970 См. там же, С.314.
- 1971 Хемниц М. Господне Причастие. – С.55.
- 1972 Архим. Киприан (Керн). Евхаристия. – М., 1999. – С.310-311.
- 1973 Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. – С.115.
- 1974 Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.621.
- 1975 Рид Л.Д. Лютеранская литургия. – С.17, 28.
- 1976 См. Мюллер Н., Крауз Г. Пасторское богословие. – С.109.
- 1977 Рид Л.Д. Лютеранская литургия. – С.52.
- 1978 Там же, С.74.
- 1979 См. там же, С.85.
- 1980 Там же, С.120.
- 1981 См. там же, С.133.
- 1982 Цит. там же, С.147-148.
- 1983 Цит. там же, С.150.
- 1984 Там же, С.307-308.
- 1985 Там же, С.315.
- 1986 Сенкбейл Х. Смерть ради жизни. – С.123.
- 1987 Книга Согласия. – С.282.
- 1988 Бонхаффер Д. Псалтирь - библейский молитвенник. О душепопечении. - С.17-18.
- 1989 Книга Согласия. – С.772.
- 1990 Цит. по изд.: Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.706.
- 1991 Хемниц М. Ключевые вопросы богословия. – Т.1. – С.418, 419.
- 1992 См. Мюллер Д.Т. Христианская догматика. – С.300.
- 1993 См. Мережковский Д.С. Реформаторы. Лютер. Кальвин. Паскаль. – Брюссель 1990. – С.87.
- 1994 Круг Ю. Происхождение «Формулы Согласия». – С.63.
- 1995 См. Уилсон-Диксон Э. История христианской музыки. – СПб., 2001. – С.146.
- 1996 Чоран Э. Признания и проклятия. – СПб., 2004. – С.44.
- 1997 Цвингли У. Богословские труды. – М., 2005. – С.38.
- 1998 Там же, С.47.
- 1999 Там же, С.55.
- 2000 Там же, С.62.
- 2001 Там же, С.65, 263.
- 2002 Там же, С.76.
- 2003 Там же, С.80.
- 2004 Там же, С.90.
- 2005 Там же, С.105.
- 2006 Там же, С.108.
- 2007 См. там же, С.306.
- 2008 См. там же, С.547-549.
- 2009 Там же, С.338.
- 2010 Там же, С.543.
- 2011 См. там же, С.423.
- 2012 Там же, С.381.

- 2013 Там же, С.489, 490.
2014 Там же, С.491.
2015 См. там же, С.500, 501.
2016 Груден У. Систематическое богословие. – С.357.
2017 Там же, С.370.
2018 См. там же, С.226.
2019 См. там же, С.393.
2020 См. там же, С.672.
2021 Там же, С.770.
2022 См. там же, С.791.
2023 Там же, С.912.
2024 Чарльз Людвиг. Королева Реформации. – СПб., 2001. – С.100-101.
2025 Там же, С.129.
2026 Стивенсон Д.Р. Эсхатология. - Фонд «Лютеранское наследие», 2001. - С.18.
2027 Там же.
2028 Цит. там же.
2029 Горичева Т. Об обновленчестве, экumenизме и «политрамотности» верующих. - СПб., 1997. - С.10.
2030 Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.19.
2031 Цит. там же, С.15.
2032 Зассе Г. На том стоим. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 2000. – С.21.
2033 Цит. там же, С.96.
2034 Там же, С.17.
2035 Там же, С.115.
2036 Там же, С.91-92.
2037 Там же, С.118.
2038 Там же, С.88.
2039 Цит. там же, С.38.
2040 Там же, С.81.
2041 Там же, С.89.
2042 Книга Согласия. – Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 1998. – С.718.
2043 Цит. по изд.: Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. - Фонд «Лютеранское наследие», 2003. - С.16.
2044 Зассе Г. На том стоим. – С.81.
2045 Там же, С.82.
2046 Цит. по изд.: Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.38.
2047 Цит. там же, С.39.
2048 Там же, С.38.
2049 Зассе Г. На том стоим. - С.75.
2050 Ильф И., Петров Е. Золотой теленок. – М.: АСТ, 2003. – С.57.
2051 Зассе Г. На том стоим. – С.69.
2052 Там же, С.69, 93-94.
2053 Цит. там же, С.197.
2054 См. там же, С.88.
2055 См. там же, С.202.
2056 Там же, С.198.
2057 Там же, С.110.
2058 Там же, С.114-115.
2059 Там же, С.169.
2060 Там же, С.173-174.
2061 Цит. там же, С.173.
2062 Вейс Д.Э. Духовность Креста. - Фонд «Лютеранское наследие», 2001. – С.129.
2063 Там же, С.128.
2064 Там же, С.130.
2065 Там же, С.119.
2066 Там же, С.69.
2067 Экерман И.-П. Разговоры с Гете. – М., 1981. – С.640-641.
2068 Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1986. – С.310, 311.
2069 Зассе Г. На том стоим. – С.49.
2070 Там же, С.56.
2071 Там же, С.85.
2072 Чарльз Людвиг. Королева Реформации. – С.144.
2073 См. там же, С.97.
2074 Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.26.
2075 Там же, С.104-105.
2076 Там же, С.107-108.
2077 Там же, С.130.
2078 Имберг Дж. Давайте помолимся. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 1999. – С.120.
2079 Книга Согласия. – С.337.
2080 Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.71.
2081 Цит. там же.
2082 Там же, С.57.
2083 Там же, С.95-96.
2084 Комментарии к Ветхому и Новому Заветам. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 2007. – С.789.
2085 Цит. по изд.: Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.31.
2086 Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие. - Киев, 2006. - Т.2. - С.528.
2087 Там же, С.538.
2088 Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.72.
2089 Оплицкий Д.П., свящ. Максим Козлов. Православие и западное христианство. – М., 1999. – С.86.
2090 Книга Согласия. – С.521.
2091 Цит. по изд.: Стивенсон Д.Р. Эсхатология. – С.154.
2092 Там же, С.134.
2093 Цит. там же, С.124.
2094 Цит. там же, С.131.
2095 Там же, С.153.
2096 Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – М., 2003. – С.125.
2097 Там же, С.12.
2098 Встреча. Студенческий православный журнал МДА – 2005. - №2(20). – С.52.
2099 Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. - С.25.
2100 См. там же, С.133-134.
2101 Встреча. Студенческий православный журнал МДА – 2005. - №2(20). – С.54.
2102 Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. - С.45.
2103 Цит. там же, С.43.
2104 Св. Симеон Новый Богослов. Творения. – М., 1993. – Т.1. – С.168, 169, 171, 172.
2105 Цит. по изд.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – С.72.
2106 Встреча. Студенческий православный журнал МДА – 2005. - №2(20). – С.54.
2107 См. Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – С.73.
2108 Цит. там же, С.74.
2109 Там же, С.332-333.
2110 См. там же, С.146.
2111 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 2007. – Т.2. – С.715.
2112 Хемниц М. Служение, Слово и Таинства. Энхиридион. - Фонд «Лютеранское наследие», 2006. – С.35.
2113 Там же, С.34.
2114 Цит. по изд.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – С.264.
2115 См. там же, С.261.

- 2116 См. Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.131-132.
2117 Цит. там же, С.133.
2118 Цит. там же, С.137-138.
2119 Цит. там же, С.42.
2120 Цит. там же, С.138.
2121 Хемниц М. Служение, Слово и Таинства. Энциридион. – С.165-166.
2122 Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.123.
2123 См. Прехт Ф.Л. Исповедь и отпущение (www.seminariaelci.ru)
2124 Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.136.
2125 Там же, С.146.
2126 Вальтер К.Ф.В. Бог говорит «нет» и Бог говорит «да». - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 1998. – С.59.
2127 Прехт Ф.Л. Исповедь и отпущение (www.seminariaelci.ru)
2128 Там же.
2129 Цит. там же.
2130 Цит. там же.
2131 Цит. там же.
2132 Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.44.
2133 Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. – М., 2005. – Т.7. – Кн.2. – С.829.
2134 Вальтер К.Ф.В. Пасторское богословие. – С.55.
2135 Там же, С.152.
2136 Там же.
2137 Там же, С.156.
2138 См. там же, С.147.
2139 См. там же, С.40.
2140 Там же, С.104.
2141 Там же, С.160-161.
2142 См. там же, С.168.
2143 Там же, С.186.
2144 См. там же, С.159.
2145 Вальтер К.Ф.В. Бог говорит «нет» и Бог говорит «да». – С.54.
2146 Там же, С.16.
2147 Там же, С.64.
2148 Там же, С.77.
2149 Там же, С.93.
2150 Там же, С.139.
2151 Там же, С.113.
2152 Там же, С.115.
2153 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. - Т.2. – С.41.
2154 Там же, С.42.
2155 Там же.
2156 Пропресвитер Михаил Помазанский. Православное догматическое богословие. - Рига, 1993. - С.130.
2157 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.43.
2158 Там же, С.48.
2159 Бекер З.Б. Немудрое Божие. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 2000. – С.182.
2160 Цит. там же, С.55-56.
2161 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. - Т.2. – С.221.
2162 Цит. по изд.: Хемниц М. Служение, Слово и Таинства. Энциридион. – С.16-17.
2163 Цит. там же, С.17.
2164 См. Митр. Макарий (Оксиюк). Эсхатология Св. Григория Нисского. – Киев, 2006. – С.456.
2165 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.251.
2166 Цит. там же, С.253.
2167 Там же, С.264.
2168 Там же, С.253-254.
2169 Епископ Диоклийский Каллист(Уэр). Православная церковь. - М., 2001. - С.295.
2170 Евдокимов П.Н. Православие. – М., 2002. – С.348.
2171 Там же, С.265.
2172 См. Архим. Киприан (Керн). Евхаристия. – М., 1999. – С.310.
2173 См. Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т.ХVII. – С.643, 647.
2174 Цит. по изд.: Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.271.
2175 Там же, С.273.
2176 Там же, С.278-279.
2177 Там же, С.279.
2178 Евдокимов П.Н. Православие. – С.349.
2179 Там же, С.350.
2180 Цит. по изд.: Младшие современники Шекспира. – М.: Изд-во МГУ, 1986. – С.9.
2181 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.284.
2182 Там же, С.287.
2183 См. напр.: Симеон Новый Богослов. Творения. – М., 1993. – Т.3. – С.60-61; см. также Т.1. – С.341.
2184 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.290.
2185 Там же, С.304.
2186 Там же, С.309.
2187 Там же, С.320-321.
2188 Там же, С.334.
2189 Там же, С.337-338.
2190 Там же, С.363.
2191 Там же, С.364.
2192 Там же, С.419, 420.
2193 См. там же, С.451-452.
2194 Дзэн-буддизм. Судзуми Д. Основы дзэн-буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн. – Бишкек, 1993. – С.573.
2195 Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие. – Т.2. – С.417.
2196 Цит. там же, С.419.
2197 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.501.
2198 Там же, С.503.
2199 Там же.
2200 Там же, С.521.
2201 См. напр., книгу архим. Киприана (Керна) «Евхаристия».
2202 См. Колб Р. Христианская вера. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 2000. – С.251.
2203 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.577.
2204 См. там же, С.591.
2205 Там же, С.598.
2206 Там же, С.647.
2207 Там же, С.639.
2208 Фуку М. Ненормальные. – СПб.: Наука, 2005. – С.262-263.
2209 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.643.
2210 Там же, С.653-654.
2211 Там же, С.655.
2212 См. Говорун С.Н. Индульгенции в истории греческой Церкви // Сретенский альманах: История и культура. - М., 2001. - С.45-48.
2213 См. Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.692.
2214 Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие. – Т.2. – С.467.
2215 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.681.
2216 См. Хемниц М. Служение, Слово и Таинства. Энциридион. – С.46.
2217 См. Францманн М. Слово Божье растет. - Фонд «Лютеранское наследие», Duncanville, 1996. – С.314.
2218 Вейс Д.Э. Духовность Креста. – С.40.

- 2219 См. Христианство: энциклопедический словарь в 3т. – М., 1995. – Т.3. – С.21-23.
- 2220 Св. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М., 1991. – С.326.
- 2221 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.203.
- 2222 См. Прот. Николай Афанасьев. Вступление в Церковь. – М., 1993. – С.129-130.
- 2223 Хемниц М. Исследование Тридентского собора. – Т.2. – С.28.
- 2224 Там же, С.73.
- 2225 См. там же, С.63.
- 2226 Цит. там же, С.78.
- 2227 Там же, С.66-67.
- 2228 Там же, С.6.
- 2229 Вейз Д.Э. Времена постмодерна. – Фонд «Пютеранское наследие», Duncanville, 2002. – С.13.
- 2230 Там же, С.237.
- 2231 Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. – СПб., 2002. – Т.2. – С.115.
- 2232 Luther M. Werke in 6 Bd. – Weimar, 1967. – Bd.3. – S.193.
- 2233 Дмитриев И.С. Испытание святого Коперника. – СПб.: Изд-во СПбГУ, -2006. - С.123.
- 2234 Цит. там же, С.135.
- 2235 См. там же, С.133.
- 2236 Цит. там же, С.134.
- 2237 Цит. по изд.: Помощники и Покровители (сост. свящ. Григорий Дьяченко). – М., 1993. – Т.3. – С.68-69.
- 2238 См. Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – СПб.: Библия для всех, 2004. – С.44-45.
- 2239 См. там же, С.46.
- 2240 Францманн М. Слово Божье растет. – С.255.
- 2241 Десницкий А.С. Писание-Предание-современность. – Киев: Центр православной книги, 2007. – С.43.
- 2242 См. Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.49.
- 2243 См. Св. Афанасий Великий. Творения в 4т. – М., 1994. – Т.3. – С.371.
- 2244 Десницкий А.С. Писание-Предание-современность. – С.45.
- 2245 Там же.
- 2246 Новая Женевская учебная Библия. – Hanssler-Verlag, 2001. – С.690.
- 2247 Учебная Библия с комм. Д-р. Мак-Артура. – Славянское Евангельское Общество, 2005. – С.679.
- 2248 Там же, С.678.
- 2249 Десницкий А.С. Писание-Предание-современность. – С.44.
- 2250 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.53.
- 2251 Там же, С.46.
- 2252 Хейз Р. Этика Нового Завета. – М.: ББИ, 2005. – С.144-145.
- 2253 Там же, С.573.
- 2254 См. Там же, С.574.
- 2255 Там же, С.592.
- 2256 Шульц Г. Новалис. – Челябинск: изд-во «Урал LTD», 1998. – С.308.
- 2257 Мак-Лозн М. Галактика Гуттенберга. – Киев: Ника-Центр, 2004. – С.207.
- 2258 Цит. там же, С.214.
- 2259 Там же.
- 2260 Евангельский словарь библейского богословия. – СПб.: Библия для всех, 2004. – С.711.
- 2261 Мак-Лозн М. Галактика Гуттенберга. – С.281.
- 2262 Там же, С.285.
- 2263 Там же, С.30.
- 2264 Бродский И.А. Форма времени (в 2т.). – Мн.: Эридан, 1992. – Т.1. – С.307.
- 2265 Тинни Д. Не бойся начать свой бизнес. – К.: Світла зірка, 2004. – С.46.
- 2266 См. там же.
- 2267 Там же, С.49.
- 2268 Там же.
- 2269 Там же, С.76.
- 2270 Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С.25.
- 2271 Розанов В.В. О писательстве и писателях. – М.: Республика, 1995. – С.164.
- 2272 Там же, С.164, 165, 166.
- 2273 Цит. по изд.: Милош Ч. Второе пространство. – СПб.: Азбука-классика, 2010. – С.182.
- 2274 Аверинцев С.С. Послеловие // Христианство: Энциклопедический словарь в 3т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т.3. – С.482.
- 2275 См. Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.355-356.
- 2276 Там же, С.356.
- 2277 Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С.147.
- 2278 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.177.
- 2279 Дойл А.К. Полное собрание произведений о Шерлоке Холмсе в одном томе. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2007. – С.907.
- 2280 Цит. в: Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.191.
- 2281 Цит. там же, С.198.
- 2282 Там же.
- 2283 Цит. там же.
- 2284 Там же, С.198-199.
- 2285 Там же, С.252.
- 2286 Там же.
- 2287 Там же, С.248.
- 2288 Там же.
- 2289 Там же, С.249.
- 2290 Там же, С.250.
- 2291 Блаж. Феодосий Болгарский. Благовестник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – Кн.1. – С.644.
- 2292 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.251.
- 2293 Там же, С.253.
- 2294 Блаж. Феодосий Болгарский. Благовестник. – Кн.1. – С.649.
- 2295 Блаж. Феодосий Болгарский. Благовестник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – Кн.2. – С.320.
- 2296 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.253.
- 2297 Цит. по изд.: Архим. Киприан (Керн). Евхаристия. – М., 1999. – С.285-286.
- 2298 См. там же, С.287.
- 2299 Там же, С.286.
- 2300 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.252.
- 2301 Там же, С.942.
- 2302 См. там же, С.1138.
- 2303 См. там же, С.570-571.
- 2304 См. Шейфер Ф. Современная философия и теология // Диспут. – 1992, январь-март. – С.72.
- 2305 Цит. по изд.: Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. – Нижний Новгород, 1996. – С.194.
- 2306 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.571.
- 2307 См. там же, С.570.
- 2308 См. там же, С.1085.
- 2309 См. там же.
- 2310 Жития Святых. – М., 1904. – Кн.5. – Ч.1. – С.98.
- 2311 Там же, С.96.
- 2312 Там же, С.98.
- 2313 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.1086.
- 2314 Цит. там же, С.869.
- 2315 Там же.
- 2316 Там же, С.871.
- 2317 Там же, С.874.
- 2318 Там же.
- 2319 Там же, С.875.
- 2320 Там же, С.881.
- 2321 См. там же, С.885.

- 2322 Дойл А.К. Полное собрание произведений о Шерлоке Холмсе в одном томе. – С.212.
- 2323 Гайспер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики. – С.886.
- 2324 Там же.
- 2325 Там же, С.881.
- 2326 Розанов В.В. Сочинения в 2т. – М.: Правда, 1990. – Т.2 – С.609.
- 2327 Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – С.710.
- 2328 Там же, С.711.
- 2329 Цит. там же, С.708.
- 2330 См. там же, С.824.
- 2331 Цит. там же, С.819.
- 2332 Там же.
- 2333 Цит. там же, С.821.
- 2334 Розанов В.В. Сочинения в 2т. – Т.2. – С.609-610.
- 2335 Галковский Д.Е. Безогнанный тулик (в 2 кн.). – М.: Изд-во Дмитрия Галковского, 2008. – Кн.2. – С.1166.
- 2336 Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2000. – С.176.
- 2337 Там же, С.168.
- 2338 Цит. по изд.: Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991. – С.402.
- 2339 Цит. по изд.: Митрохин Л.Н. Мои философии собеседники. – СПб.: Изд-во РХГА, 2005. – С.61.
- 2340 Цит. там же, С.60, 65.
- 2341 Там же, С.134.
- 2342 Бодрийяр Ж. Америка. – С.97.
- 2343 Там же, С.97-98.
- 2344 См. Бачинин В.А. Евангельские ценности в гражданском обществе. – СПб.: Алетейя, 2006. – С.55.
- 2345 Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. – М.: Terra, 1992. – Т.1. – С.486.
- 2346 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – СПб.: Алетейя, 2005. – С.233.
- 2347 Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.672.
- 2348 См. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви (в 2т.). – Т.1. – С.486.
- 2349 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.233.
- 2350 Там же, С.234.
- 2351 См. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви (в 2т.). – Т.1. – С.489.
- 2352 См. Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – С.14-15.
- 2353 См. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви (в 2т.). – Т.1. – С.490-494.
- 2354 Бачинин В.А. Евангельские ценности в гражданском обществе. – С.52.
- 2355 Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви (в 2т.). – Т.1. – С.496.
- 2356 Бачинин В.А. Евангельские ценности в гражданском обществе. – С.50.
- 2357 См. там же, С.50-52.
- 2358 См. там же, С.53.
- 2359 Там же, С.55.
- 2360 Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.239.
- 2361 См. там же, С.37.
- 2362 Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – С.18.
- 2363 См. там же.
- 2364 Там же.
- 2365 Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.35.
- 2366 Там же.
- 2367 Прот. Иоанн Мейендорф. Византийское богословие. – М.: Kolnet, 2001. – С.13.
- 2368 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.204-205.
- 2369 Потман Ю.М. История и типология русской культуры. – СПб., 2002. – С.38.
- 2370 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.38.
- 2371 Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород: изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 2003. – С.635.
- 2372 Цит. там же, С.636-637.
- 2373 Цит. там же, С.637.
- 2374 Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.49.
- 2375 Баркли У. Толкование Откровения Иоанна. – Всемирный союз баптистов, 1986. – С.151-153.
- 2376 Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.197.
- 2377 Там же, С.199.
- 2378 Аверинцев С.С. Послословие // Христианство: энциклопед. словарь в 3-х тт. – М.: Изд-во «Большая Российская Энциклопедия», 1995. – Т.3. – С.484-485.
- 2379 Телополученый энциклопедический словарь под ред. У. Эпвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – С.576.
- 2380 Цит. в: Митрохин Л.Н. Мои философии собеседники. – С.113.
- 2381 Кураев А., диак. Диспут с атеистом. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – С.13-14.
- 2382 Там же, С.62.
- 2383 Цит. в: Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – Т.ХV. – С.226.
- 2384 Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30т. – Л., 1981. – Т.22. – С.99.
- 2385 Преподобного отца аввы Иоанна. Лествица. – СПб.: АО «Санкт-Петербургская типография №6», 1995. – С.113, 114.
- 2386 Лесков Н.С. Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи. – СПб., 1999. – С.56, 57.
- 2387 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.124.
- 2388 Цит. в: Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.759.
- 2389 Цит. в: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991. – С.311.
- 2390 Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.815.
- 2391 Цит. там же, С.818.
- 2392 Там же, С.820.
- 2393 Проханов И.С. В ютле России (1869-1933). – Чикаго, 1992. – С.152, 331.
- 2394 Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.819-820.
- 2395 Цит. в: Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.816.
- 2396 Цит. там же.
- 2397 Песнь возрождения – 2500. – М.: ПБОЮЛ Костюков, 2002. – С.284.
- 2398 Там же, С.196.
- 2399 Там же, С.304, 305.
- 2400 Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиоведения. – С.901.
- 2401 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.347-354.
- 2402 См. там же, С.189-190.
- 2403 Лауга А.Н. В плену скорбей. – СПб.: Шандал, 2001. – С.157-158.
- 2404 Там же, С.43.
- 2405 См. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. – С.357.
- 2406 См. Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.50.
- 2407 Там же, С.51.
- 2408 Энциклопедия для детей. Т.6. Религии мира. – М.: Аванта+, 2001. – Ч.1. – С.474-475.
- 2409 См. Покаяние и исповедь на пороге 21 века. – СПб.: Общество св. Василия Великого, 2001. – С.324.
- 2410 Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономика. – Мн.: МФЦП, 2002. – С.466.
- 2411 Энциклопедия для детей. Т.6. Религии мира. – Ч.1. – С.685.
- 2412 Покаяние и исповедь на пороге 21 века. – С.290-291.
- 2413 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – С.357-358.
- 2414 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.54.
- 2415 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – С.359.
- 2416 Покаяние и исповедь на пороге 21 века. – С.326-327.
- 2417 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – С.39-40.
- 2418 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.129.
- 2419 Там же, С.131.
- 2420 Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – С.40.
- 2421 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.131.
- 2422 См. там же, С.132.
- 2423 См. там же, С.133.
- 2424 См. Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.172.

- 2425 Горина Т. Только в России есть весна! – М.: Русский хронограф, 2006. – С.89-90.
- 2426 Толковая Библия под ред. А.П.Популина. – Мн.: Харвест, 2004. – Т.2. – С.1010.
- 2427 Баркли У. Толкование посланий Иакова и Петра. – ВСБ, 1985. – С.261-262.
- 2428 Новая Женевская учебная Библия. – Hanssler-Verlag, 2001. – С.1520.
- 2429 Комментарии к Ветхому и Новому Заветам. – Фонд «Лютеранское культурное наследие», 2007. – С.702.
- 2430 Учебная Библия с комм. Дж. Мак-Артура. – Славянское Евангельское общество, 2005. – С.1697.
- 2431 Баркли У. Толкование Евангелия от Луки. – ВСБ, 1984. – С.16-17.
- 2432 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.134.
- 2433 Там же, С.55.
- 2434 Там же, С.62.
- 2435 Там же, С.132.
- 2436 Там же, С.137.
- 2437 Там же, С.43.
- 2438 Бачинин В.А. Национальная идея для России. – С.172.
- 2439 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.128-129.
- 2440 Баркли У. Толкование Евангелия от Иоанна. – ВСБ, 1985. – Т.1. – С.233-234.
- 2441 Розанов В.В. В темных религиозных лучах. – М.: Республика, 1994. – С.136.
- 2442 Горина Т. Только в России есть весна! – С.144-145.
- 2443 Розанов В.В. В темных религиозных лучах. – С.136.
- 2444 Масси Р.К. Петр Великий (в 3т.). – Смоленск: Русич, 1996. – Т.1. – С.92.
- 2445 Лауга А.Н. В плену скорбей. – С.141.
- 2446 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – Фонд «Лютеранское культурное наследие», 1996. – С.8.
- 2447 Там же, С.21, 29.
- 2448 Там же, С.24.
- 2449 См. там же, С.37.
- 2450 Там же, С.43.
- 2451 Там же, С.49-50.
- 2452 Цит. в: Митрохин Л.Н. Философии проблемы религиозности. – С.826.
- 2453 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.53.
- 2454 Там же, С.62.
- 2455 Блаж. Феофилакт Болгарский. Благовестник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – Кн.3. – С.54.
- 2456 Дойл А.К. Полное собрание произведений о Шерлоке Холмсе в одном томе. – С.874.
- 2457 Там же, С.880.
- 2458 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.67.
- 2459 Там же, С.89.
- 2460 Там же, С.91.
- 2461 Там же, С.151.
- 2462 Там же, С.201.
- 2463 Там же, С.389.
- 2464 Там же, С.153.
- 2465 Там же, С.154.
- 2466 Там же, С.167-168.
- 2467 Там же, С.177, 178, 179, 180.
- 2468 Там же, С.180.
- 2469 Цит. в: Отто Р. Священное. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С.158.
- 2470 Цит. там же, С.158-159.
- 2471 См. там же, С.159.
- 2472 Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1967. – Т.4. – С.333.
- 2473 Цит. в: Отто Р. Священное. – С.164-165.
- 2474 Там же, С.164.
- 2475 Цит. там же, С.166.
- 2476 Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. – М.: Политиздат, 1990. – С.87.
- 2477 Отто Р. Священное. – С.163.
- 2478 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.194-195.
- 2479 Там же, С.223.
- 2480 Там же, С.224.
- 2481 Цит. в: Шестов Л. Сочинения в 2т. – М.: Наука, 1993. – Т.2. – С.502.
- 2482 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.237.
- 2483 Там же, С.239.
- 2484 Там же, С.240.
- 2485 Там же, С.242.
- 2486 Там же, С.258.
- 2487 Там же, С.259.
- 2488 Там же, С.269.
- 2489 Там же.
- 2490 Там же, С.278.
- 2491 Там же, С.285.
- 2492 Там же, С.287.
- 2493 Там же, С.290, 291.
- 2494 Там же, С.296.
- 2495 Розанов В.В. В темных религиозных лучах. – С.152.
- 2496 См. Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.297-298.
- 2497 Там же, С.317-318.
- 2498 Там же, С.319.
- 2499 Лютер М. Лекции о книге Бытие. – Т.8. – С.4. (электронное изд-во фонда «Лютеранское наследие», 2009-2010, Т.1-8: см. <http://www.lhf.ru>).
- 2500 Там же, С.3.
- 2501 Там же, С.4.
- 2502 Там же, Т.1. – С.77.
- 2503 Лютер М. Лекции по «Посланию к Римлянам». – С.343.
- 2504 Там же, С.347.
- 2505 Там же, С.360.
- 2506 Там же, С.406-407.
- 2507 Там же, С.409, 410.
- 2508 Там же, С.410, 411-412.
- 2509 Там же, С.413.
- 2510 Там же, С.408.
- 2511 Там же, С.415.
- 2512 Там же, С.427-428, 429, 430.
- 2513 Там же, С.452-453.
- 2514 Там же, С.467.
- 2515 Там же, С.464.
- 2516 Цит. там же, С.528.
- 2517 Там же, С.521, 524.
- 2518 Там же, С.540-541.
- 2519 Там же, С.541-542.
- 2520 Там же, С.544.
- 2521 Там же, С.545.
- 2522 Там же, С.547.
- 2523 Лютер М. Лекции о книге Бытие. – Т.1. – С.13. (здесь и далее: указ. зп. изд.).
- 2524 Там же, С.21-22.
- 2525 Там же, С.16 (прим.).
- 2526 Там же, С.28.
- 2527 Там же, С.50.

- 2528 Там же, С.52.
 2529 Там же, С.65.
 2530 Там же, С.82.
 2531 Баркли У. Толкование посланий Иакова и Петра. – С.19, 20.
 2532 Бернанос Ж. Романы. – М.: Терра, 1997. – С.187.
 2533 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.88-89.
 2534 Джонсон П. История христианства. – М.: Вече, 2010. – С.275.
 2535 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.90.
 2536 Там же, С.91.
 2537 Там же, С.97.
 2538 Там же, С.100.
 2539 Цит. в: Джонсон П. История христианства. – С.268.
 2540 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.106.
 2541 Оплицкий Д.П., свящ. Макаим Козлов. Православие и западное христианство. – М.: изд-во храма св. муч. Татианы, 1999. – С.138.
 2542 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.106.
 2543 Там же, С.108.
 2544 Цит. в: Джонсон П. История христианства. – С.266.
 2545 Цит. там же, С.271.
 2546 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.108.
 2547 Цит. в: История инквизиции. Средневековые процессы о ведьмах. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С.199-200.
 2548 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.1. – С.133.
 2549 Дюссес Д. Бытие. – Фонд «Лютеранское наследие», 1999. – С.71-72.
 2550 См. Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина. – Мн.: Харвест, 2004. – Т.1. – С.33.
 2551 Тора. Пятикнижие и Гафтарот. – М.: Мосты культуры, 1999. – С.32.
 2552 Учебная Библия с комм. Дж. Мак-Артура. – С.24.
 2553 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.2. – С.6.
 2554 Блаженный Августин. О граде Божием. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т.3. – С.122-123.
 2555 История инквизиции. Средневековые процессы о ведьмах. – С.191-192.
 2556 Там же, С.193.
 2557 Там же, С.198, 199.
 2558 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.2. – С.9.
 2559 Там же, С.20.
 2560 Там же, С.21.
 2561 Там же, С.22.
 2562 Там же.
 2563 Фома Авинокий. Сумма теологии. – К.: Эльга; М.: Элькор-МК, 2002. – Т.1. – С.271-272.
 2564 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.2. – С.23.
 2565 Там же, С.24, 25.
 2566 Там же, С.28.
 2567 Там же, С.34.
 2568 Цит. в: Гобри И. Лютер. – М.: Молодая гвардия, 2000. – С.342.
 2569 Цит. там же, С.339-340.
 2570 Там же, С.326.
 2571 Цит. там же, С.327.
 2572 Цит. там же, С.329.
 2573 Цит. в: Джонсон П. История христианства. – С.474.
 2574 Цит. в: Гобри И. Лютер. – С.348-349.
 2575 Цит. там же, С.349.
 2576 Цит. там же.
 2577 Цит. там же, С.324.
 2578 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.2. – С.44.
 2579 Цит. в: Гобри И. Лютер. – С.477, 478.
 2580 См. там же, С.479.
 2581 Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С.539-540.
 2582 Цит. в: Гобри И. Лютер. – С.481, 482, 483.
 2583 См. там же, С.493-494.
 2584 См. Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.2. – С.51.
 2585 Там же, С.53.
 2586 Там же, С.110.
 2587 Там же, С.115.
 2588 Там же, С.142.
 2589 Там же, С.137.
 2590 Там же, С.143.
 2591 Там же, Т.3. – С.5-6.
 2592 Там же, С.19.
 2593 Там же, С.94.
 2594 Там же, С.104.
 2595 Там же, С.124.
 2596 Там же, С.135.
 2597 Там же, С.147, 163.
 2598 Там же, С.147.
 2599 Там же, С.165-166.
 2600 Там же, С.166-167.
 2601 Там же, С.185.
 2602 Там же, Т.4. – С.4.
 2603 Там же, С.11.
 2604 Там же, С.14, 15.
 2605 Там же, С.21.
 2606 Там же, С.27.
 2607 Там же, С.39, 40.
 2608 Там же, С.49.
 2609 Там же, С.40.
 2610 Новая Женевская учебная Библия. – С.44.
 2611 Там же, С.1506.
 2612 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.4. – С.61.
 2613 Там же, С.76.
 2614 Там же, С.90.
 2615 Там же, С.131.
 2616 Там же.
 2617 Там же, С.132.
 2618 Цит. там же, Т.5. – С.3.
 2619 Толковая Библия под ред. А.П. Лопухина (указ. изд.). – Т.1. – С.1161.
 2620 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.5. – С.40.
 2621 Там же, С.57.
 2622 Там же, С.19, 20.
 2623 Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.184, 417.
 2624 Лютер М. Лекции о книге Бытия. – Т.5. – С.125.
 2625 Там же, Т.6. – С.41, 42.
 2626 Там же, С.56.
 2627 Там же, С.64, 65.
 2628 См. там же, С.127.
 2629 Там же, Т.7. – С.6-7.
 2630 Там же, С.26.

- 2631 Там же, С.56.
 2632 Там же, С.49.
 2633 Там же, С.133.
 2634 Там же, Т.8. – С.4.
 2635 Там же, С.25.
 2636 Там же, С.48.
 2637 Там же, С.51.
 2638 Там же, С.74.
 2639 Там же, С.76.
 2640 Там же.
 2641 Там же, С.102.
 2642 Там же, С.132.
 2643 См. Исаев С.А. Ереми и расколы в раннем лютеранстве (<http://www.seminary.elci.ru/library/htm>).
 2644 Там же.
 2645 Там же.
 2646 Дипломатические послания православных иерархов 17-19 вв. о православной вере. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – С.166-167.
 2647 http://www.seminary.elci.ru/library/Gerhard_De_Ministerio_Ecclesiastico.htm.
 2648 Там же.
 2649 <http://www.seminary.elci.ru/library/ordinatio.htm>.
 2650 http://www.seminary.elci.ru/library/Gerhard_De_Ministerio_Ecclesiastico.htm.
 2651 Розанов В.В. О писательстве и писателях. – С.356.
 2652 http://www.seminary.elci.ru/library/Gerhard_De_Ministerio_Ecclesiastico.htm.
 2653 <http://www.seminary.elci.ru/library/ordinatio.htm>.
 2654 http://www.seminary.elci.ru/library/Gerhard_De_Ministerio_Ecclesiastico.htm.
 2655 <http://www.seminary.elci.ru/library/comment.htm>.
 2656 http://www.seminary.elci.ru/library/luther_forumamissae.htm.
 2657 http://www.seminary.elci.ru/library/luther_publicwoshop.htm.
 2658 <http://www.seminary.elci.ru/library/comment.htm>.
 2659 http://www.lcmsrussia.org/Lutheran_Worship:_History_and_Practice. – St. Louis: CPH, 1993
 2660 Там же.
 2661 Там же.
 2662 Там же.
 2663 Там же.
 2664 http://www.seminary.elci.ru/library/rudnick_christianethics.htm#82
 2665 http://www.seminary.elci.ru/library/kolb_smallcatholicism.htm#6
 2666 http://www.lcmsrussia.org/Lutheran_Worship:_History_and_Practice, 4т.
 2667 http://www.lcmsrussia.org/Lutheran_Worship:_History_and_Practice, 1т.
 2668 <http://www.seminary.elci.ru/library/relivingpassion.htm#pred>
 2669 <http://www.seminary.elci.ru/library/deudschesse.htm#9>
 2670 http://www.lcmsrussia.org/Lutheran_Worship:_History_and_Practice, 1т.
 2671 http://www.lcmsrussia.org/Lutheran_Worship:_History_and_Practice, 4т.
 2672 Там же.
 2673 Радостная весть. – М.: РБС, 2003. – С.575.
 2674 <http://www.seminary.elci.ru/library/deudschesse.htm#1>
 2675 <http://www.seminary.elci.ru/library/context.htm>.
 2676 Там же.
 2677 http://www.seminary.elci.ru/library/luther_10sermones.htm#9
 2678 http://www.seminary.elci.ru/library/luther_contentplate.htm.
 2679 <http://www.seminary.elci.ru/library/liturgustav.htm>.
 2680 Там же.
 2681 <http://www.seminary.elci.ru/library/adventwreath.htm>.
 2682 http://www.seminary.elci.ru/library/luther_sermon_leiden_und_kreuz.htm.
 2683 Максвелл Л. Руководство для служителей Алтаря. – ФЛН, 2000. – С.28.
 2684 <http://www.seminary.elci.ru/library/festum.htm>.
 2685 Розанов В.В. О писательстве и писателях. – С.463.
 2686 См. Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – Т.VI. – С.261-262.
 2687 Протод. Герман Иванов-Тринадцатый. Русская Православная Церковь лицом к Западу. – Мюнхен: Обитель преп. Иова Почаевского, 1994. – С.119.
 2688 Розанов В.В. Около церковных стен. – М.: Республика, 1995. – С.422, 424, 426.
 2689 Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – Т.1. – С.524-525.
 2690 <http://www.seminary.elci.ru/library/sensus.htm>.
 2691 См. Шпенглер О. Закат Европы. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. – Т.2. – С.117.
 2692 Там же, С.383, 385, 386-387.
 2693 Шафр Ф. История христианской церкви. – СПб.: Библия для всех, 2009. – Т.VII. – С.399-400.
 2694 См. там же, С.377.
 2695 Цит. там же, С.400.
 2696 Книга Согласия. – Фонд «Лютеранское наследие», 1998. – С.56.
 2697 Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – Т.III. – С.689.
 2698 Сведенборг Э. Пророки и псалмы. Избранные труды. – М.: Амрита-Русь, 2004. – С.290, 293.
 2699 Там же, С.288.
 2700 Шафр Ф. История христианской церкви. – Т.VII. – С.365.
 2701 Цит. там же, С.364.
 2702 Там же, С.225.
 2703 Там же.
 2704 Там же, С.226.
 2705 Там же, С.378.
 2706 Там же, С.398.
 2707 Цит. там же, С.377.
 2708 Там же, С.405.
 2709 Там же, С.406.
 2710 Евангельский словарь библейского богословия. – СПб.: Библия для всех, 2004. – С.173.
 2711 Шафр Ф. История христианской церкви. – Т.VII. – С.322.
 2712 Там же, С.440.
 2713 Цит. там же.
 2714 Там же, С.323-325.
 2715 Там же, С.440-441.
 2716 Пушкин Е.Н. Кальвинизм в свете Слова Божьего. – Изд-во «Христианин» СЦ ЕХБ, 1992. – С.20.
 2717 Там же, С.26, 27.
 2718 Там же, С.49-50.
 2719 Там же, С.50-51, 52.
 2720 Там же, С.31.
 2721 Там же, С.53-54.
 2722 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Майкоп, 2009. – Т.1. – С.8.
 2723 Там же, С.13.
 2724 Там же, С.21.
 2725 Там же, С.22, 23.
 2726 Там же, С.38-39.
 2727 Там же, С.40.
 2728 Цит. по изд.: Коллстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – С.270.
 2729 Там же, С.303, 304.
 2730 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.1. – С.43.
 2731 См. там же, С.41.
 2732 Там же, С.51.
 2733 Там же, С.72.

- 2734 См. там же, С.44.
2735 Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1998. – С.167.
2736 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.1. – С.126.
2737 Там же, С.189-190, 191.
2738 Там же, С.190.
2739 Джонсон П. История христианства. – С.318-319.
2740 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.1. – С.193.
2741 Там же, С.195.
2742 Там же, С.224.
2743 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? - Майкоп: Полиграф-Полиграфич, 2009. -Т.2. -С.3-4.
2744 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. -Т.3. -С.279.
2745 Там же, С.282.
2746 Цит. там же, С.274 (прим.).
2747 Там же, С.293, 294.
2748 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.2. – С.27.
2749 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. -Т.3. – С.302-303.
2750 Беркофф Л. Христианская доктрина. – Мн.: Вышэйшая школа, 1995. – С.239.
2751 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. -Т.3. – С.310-311.
2752 Макрат А. Богословская мысль Реформации. – Одесса: Богомыслие, 1994. – С.225.
2753 Цит. по изд.: Грудем У. Систематическое богословие. – СПб.: Мирт, 2004. – С.1105.
2754 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.2. – С.75.
2755 См. Дзгт Д.Л. Трактат о церковном порядке и устройстве. – СПб.: Мирт, 2004. – С.210-232.
2756 Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С.103-104.
2757 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. -Т.3. – С.326, 327- 328.
2758 Грудем У. Систематическое богословие. – С.1109.
2759 Там же, С.1099.
2760 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.2. – С.43-44.
2761 Там же, С.35.
2762 Там же, С.51-53.
2763 Там же, С.64, 66.
2764 Джонсон П. История христианства. – С.296.
2765 Там же, С.297, 299.
2766 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.2. – С.119.
2767 См. там же, С.101-105.
2768 Джонсон П. История христианства. – С.292.
2769 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? – Т.2. – С.116.
2770 Там же, С.118.
2771 Цит. по изд.: Митрохин Л.Н. Философия проблемы религиоведения. – С.712-713.
2772 Авраменко Г.Н. Верно ли учение Кальвина? - Майкоп: издатель А.А. Григоренко, 2010. -Т.2. -С.44, 45.
2773 Цит. там же, С.136.
2774 Цит. там же, С.138.
2775 Там же, С.167.
2776 См. там же, С.170.
2777 Там же, С.174.