

Применение восточной объективной сотериологии в евангельском богословии

«Богословские размышления»

2013. Вып. №14. С. 91-116

© И. Д. Зеленый, 2013

Игорь ЗЕЛЕНЬИЙ, Львов – Борислав, Украина

1. Вступление.

Краткое изложение восточной сотериологии

1. Восточное понимание спасения начало формироваться в церкви где-то от 2 ст. Отчетливо оно прослеживается уже у Ириния Лионского, далее (в основных чертах) оно характерно практически для большинства восточных богословов. Основным в разработанном восточными отцами онтологически-органическом пути осмысления тайны спасения является следующее.

Человек был создан в образе Божиим с целью постижения вечного призвания – *обожения*, т.е. достижения подобия Божия (не по природе, а по благодати). Согрешив, наши предки сошли с этого пути, подверглись тлению, смерти и страданию. Грех – не просто преступление или вина, не юридическое «оскорбление Бога». Это скорее *тление, болезнь* и несчастье человека. От этого страдания Творцу нужно было человека исцелить или *излечить*. Итак, дело заключается не в прощении греха и не в удовлетворении достоинства «оскорбленного» Бога (западное «юридическое» понимание спасения), а в *восстановлении самого человека*. Для этого и нужно Воплощение: чтобы через полное уподобление нам, взятие на Себя нашей (*испорченной грехопадением*) природы, Спаситель, как человек рода Адама, мог *в Себе Самом* осуществить преобразование человечества. Господь принимает на Себя нашу плоть, добровольно подчиняясь всем последствиям грехопадения (*без личного греха*), чтобы устранить смертью искажение и вернуть человечеству в воскресении нашу восстановленную сущность. Теперь, через причастие Телу Христову, каждый



Зеленый Игорь Дмитриевич окончил в 2005 году бакалаврский, в 2007 г. – магистерский курс Украинской Баптистской Теологической Семинарии (Львов – Борислав). С осени 2007 года работает и преподает в УБТС, читает курсы по историческому и систематическому богословию на программах бакалаврского уровня. С 2009 года исполняет обязанности академического декана УБТС. Область интересов – систематическое и историческое богословие, православное богословие, в частности – восточная объективная сотериология, по которой читает специальный курс в УБТС. Электронная почта: yegoriyz@gmail.com igorzeleny@gmail.com

человек может вернуться к своему назначению, снова встать на бесконечный путь единения и познания Творца (*обожения*).

Таким образом, спасение совершается *онтологически* (преобразование самого бытия, нашей природы) и *органически* (в теле человечества, которое рассматривается как единый организм совокупной природы Адама-Христа).

2. Связь восточной сотериологии с понятием обожения. Как отмечено, основным для христианского Востока был не просто отдельно взятый вопрос объективного спасения человека, а вопрос его *обожения*. Исходя из этого понимания, сотериологический подвиг Христа был основным звеном на пути возвращения человека в его первоначальное состояние *возможности достижения подобия Божия*, то есть, — непрерывного пути обожения:

Можно было бы спросить, почему же Бог создал человека свободным и ответственным? Именно потому, что он хотел призвать его к высочайшему дару — обожению, то есть к тому, чтобы человек в устремлении бесконечном, как бесконечен Сам Бог, становился по благодати тем, что Бог есть по Своей природе^[1].

Это вечное назначение человека, вечное познание Бога, Его святости, любви и силы. Это бесконечное уподобление Божеству. Для этого человек был создан Богом и до этого был призван. Грехопадение исказило этот Божий план для человека. Однако эта цель остается вечной и подвиг Иисуса Христа снова сделал ее возможной. Вопрос Спасения — это лишь промежуточное звено на этом вечном пути обожения. Освящение — составная часть обожения, однако его понятие шире понимания освящения в евангельской среде. Итак, *цель Воплощения и Спасения — обожение человека*. Этот термин понимается, конечно, не в онтологическом смысле (как единая природа с Богом — между трансцендентным Творцом и творением всегда будет лежать онтологическая пропасть), но в плане *при-соединения*, наделения человеческой природы божественными качествами:

Мы приобщаемся Богу *не в Его трансцендентной сущности, а в Его нетварных энергиях*...Под энергиями Божьими разумеется не тварный дар Бога человечеству, а сам Бог в действии. Энергии — не посредник между Богом и миром, а сам Бог, входящий в прямую и непосредственную связь с нами...Мы приобщаемся Богу в Его энергиях, а не в Его Сущности, поэтому «теозис» означает, что *человек становится богом по благодати, а не по природе*. Мы «соединяемся» с Богом Живым, но Он остается «Совершенно Иным». По словам преподобного Максима Исповедника, «*всей полнотой нашей личности мы становимся сопричастны полноте Божьей; становимся всем, что есть Бог, кроме тождества с Его природой*». Мы имеем «одну и ту же энергию» с Богом, но разную сущность. Через различие между Сущностью и энергиями ограждается и учение об имманентности и трансцендентности Бога^[2].

^[1] Лосский В. Догматическое богословие. (10) Образ и подобие / Извлечение из книги „Мистическое Богословие“. — К.: Ассоциация „Путь к Истине“, 1991. — С. 297, 298.

^[2] Учение о спасении в разных христианских конфессиях / Серия «Диалог». — М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 28, курсив наш.

Онтологический взгляд разграничивает библейские понятия *образа* и *подобия* человека. Это означает, что человек был создан безгрешным, но не совершенным. Сохраняя в себе образ Божий, он призван достигать обожения – *подобия* Божия. После грехопадения человек потерял эту возможность, однако образ Божий не был полностью стерт с его души. Пользуясь благодатной поддержкой Духа, дарованного Церкви благодаря Христу, он может сотрудничать с Богом в деле собственного спасения. Это сотрудничество характеризуется как *синергия* – человеческая сторона постижения спасения, усвоение человеком *божественных энергий*, спасающих сил Богочеловека Иисуса Христа.

3. Грех повредил целостность природы, однако не разрушил ее. Люди не утратили образ Божий и сохраняют свободу выбора между грехом и злом. Предварительное избрание (по причине полного рабства воли) полностью отвергается – в этом позиция православия близка к нашей арменианской. Грехопадение ограничило и подорвало свободу воли, но не отменило ее. Практически все восточные отцы единогласно учат пониманию греха именно как первоначального *повреждения* – более болезни, порчи, чем вины. Хотя юридический элемент понимания греха у них тоже присутствует, но он не выдвигается явно на первый план. Человек потерял единство с Творцом, Его жизнь в себе. Его природа очень испорчена, но не полностью, – и способна к исправлению. Теория не поддерживает сотериологический детерминизм. Человек может откликаться на предложение спасения, его можно спасти, если уничтожить первородное повреждение и подать необходимые благодатные силы, которые восстановят его первозданную сущность.

4. Отсюда – цель воплощения Христа: *взять на Себя природу Адама*. Как Творец, Слово принимает на Себя созданную Им человеческую природу для того, чтобы в Себе Самом уничтожить повреждение, восстановить творение в прежнем виде, – более того, подарить ему гораздо большее: возможность к бесконечному обожению:

...речь идет о том, что Бог Слово добровольно принял эту нашу поврежденную природу, т.е. с первородным грехом. Никто не мог Бога заставить. Бог воспринял поврежденную природу для того, чтоб это повреждение, этот первородный грех был исцелен, был уничтожен. Чтоб человек через это исцеление, восстановление мог войти в полное единение с Божеством, то единение, к которому человек и призван, от начала своего творения^[3].

Христос, воплощенное Слово, принял на Себя природу человека с основной целью – *восстановить в Самом Себе первоначальное творение Адама*, полностью воспроизвести как первозданный образ человека, так и стать образцом подобия Божия в человеке. Православные больше указывают на воскресение

^[3] Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4-й курс МДС, Лекция 12 «Суть жертвы Христовой». – [Цит. 02.05.12]. – Доступен из: <<http://orthtexts.narod.ru/>>. Прим.: Лекции проф. Осипова не могут слу-

жить полностью надежным источником, поскольку существуют только в электронном (частично неупорядоченном) варианте. Однако они интересны для исследования последовательного «органического» подхода.

Христа, чем на Его смерть, видя в нем основную сотериологическую ценность. Здесь находится основной пункт расхождения с «традиционной» юридической моделью спасения. Епископ Каллист (Уэр):

Любое богословие спасения, концентрирующееся только на кресте, с точки зрения православия недостаточно. <...> понятие замещения в православии используется сдержанно. *Заместительный элемент в осуществлении Христом нашего спасения принимается, но не подчеркивается.* Особенно не близки православию категории «вменения». Мы...обычно воздерживаемся и от категории «удовлетворение» <...> *спасение понимается в органических и терапевтических категориях.* Спасение подразумевает *исцеление*, совершаемое, в особенности, через причастие естеству...Господь наш спасает нас, становясь тем же, кто и мы, *полностью разделив с нами нашу человеческую природу* и давая нам, таким образом, участвовать в том, что Он есть^[4].

На взгляд большинства современных восточных (православных) апологетов онтологически-органического понимания дела Христа, без юридического элемента полностью можно обойтись как в области вероучения, так и в области нравственного учения.

Христос — *единственный вечный образец полного достижения подобия Божия в человеке.* Будучи Богочеловеком, Он обладает благодатными силами, постижение которых делает возможным как спасение, так и вечный путь обожения:

Он уделил нам Свой собственный образ и Свое собственное дыхание, но мы не сохранили (этого), то Он принимает на Себя наше бедное и немощное естество для того, чтобы очистить нас, избавить от тления и опять сделать причастниками Его Божества^[5].

2. Оценка дела Христа как *восстановления* природы человечества

1. Начальные основы. На наш взгляд, именно сотериология требует особого рассмотрения, поскольку *именно с этого вопроса* начинается *основное* различие в богословии. До этого рубежа христианские конфессии, более или менее, едины в учении (в основных чертах)^[6] — в триадологии, креатологии, христологии, даже антропологии и (частично) гамартиологии. Различия начинаются именно с понимания дела Христа, осуществленного *в собственном Теле.* Что сделал Иисус, и как это отразилось на человечестве, — вот то, что вносит разницу в сотериологию, начинает менять видение отдельных групп христианства как на общее, так и на личное Спасение.

^[4] Учение о спасении в разных христианских конфессиях / Серия «Диалог». — М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 25, 26.

^[5] Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, Книга 4, р. 13. — [Цит. 2012, 1 мая]. — Доступен из: <http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera4_13.html>.

^[6] Конечно, подобный тезис может вызвать возражение если не со стороны евангельских, то, по крайней мере, традиционных церквей. Однако мы не будем касаться *частных* богословских споров, которые до сих пор разделяют конфессии в этих вопросах. Для протестантов они имеют значение *адиафоры* (к примеру, тот же вопрос филиокве).

В своем поиске понимания Дела Христа мы будем исходить из *интегральной теории* человечества, при которой единство Тела, которое происходит от первого человека, *сохраняется неразрывно все время в целости*: от Адама — до Христа — до последнего человека (Рим. 5. 12-21, 1 Кор. 15. 19-23, 45-49; Еф. 2. 5-7; Евр. 7. 1-10). Понятно, что именно восточный подход лучше соответствует этому принципу, по двум причинам: а) органически объясняет природу происхождения человечества и тайну личной взаимосвязи человек — Христос; б) наиболее распространен в ранней Церкви, — поскольку главным акцентом, сотериологической основой учения, на которой строились все богословские выводы восточной Церкви II — VII веков и далее, было именно онтологическое преобразование Христом человеческой природы в Себе.

2. Оценка онтологического понимания. Есть юридическое толкование, что грех человечества был положен на Господа *в момент распятия* (еще более буквально — в последние часы затмения). Но грех неотделим от греховной природы человечества. Это нечто эфемерное — личные «грехи», взятые отдельно от человеческой природы. *Грешит природа*, именно она порождает грех. Итак, осуждению и устранению подлежат не просто все грехи, как проявление грешной природы человека, а *сама совокупная человеческая поврежденная природа*, непрерывно порождающая отдельные грехи. Иисус должен был понести бремя нашей природы. Поэтому Он принял тело от Марии, и во время непорочного зачатия Слово приняло *на Себя* (или *вошло в*) природу Адама. Сойдя на эту природу, Слово освятило ее, очистило Собою, поэтому Спаситель *Сам не сделал никакого греха*. Но совокупную (нашу) природу Он распял на кресте — и так *в едином Теле* был ликвидирован грех на онтологическом уровне. На Голгофе в Иисусе страдала *совокупная человеческая природа*. Говорить о том, что только в крестное время Бог возложил на Иисуса грех человечества (в то время как Он, согласно органическому пониманию, *от зачатия* нес на Себе бремя нашей природы), — значит не понимать сути Боговоплощения как обновления человеческой природы. Только благодаря тому, что Иисус взял нашу природу, мы можем рассчитывать на Искупление — ведь *наша совокупная природа распята в Иисусе*, а вместе с ней уничтожены все наши грехи. (Говоря «юридически», уничтожена природа, — устранена и вина греха. Именно поэтому говорится не просто о *Примирении*, как о *Спасении* в целом.). Вот позиция ранней Церкви по этому поводу:

Ириней Лионский (II ст.): Ибо Тому, *Кто предпринял убить грех* и искупить человека повинного смерти, надлежало сделаться тем, чем был Он, *т.е. Человеком, Который был приведен в рабство грехом и находился под властью смерти, дабы грех был умерщвлен человеком* и человек ушел от смерти. <...> Если же Он не сделавшись плотию казался как бы плотию, то не истинно было дело Его. Но чем казался, то Он и был, — *Бог, восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть, и оживить человека*: и поэтому-то истинны дела Его^[7].

^[7] Св. Ириней Лионский. Творения / Библиотека отцов и учителей церкви // Против ересей, 3 книга, 18. 7. — М.: Паломник, Благовест, 1996. — С. 291, 292, *курсив наш*.

Афанасий Александрийский (IV ст.): Оно (*Слово*) не страдало, и, пребывая в теле, не сквернилось, но напротив того, *освящало наипаче и тело*;... давая познавать Себя в теле, не прияло на Себя скверны, а напротив того, будучи нетленным, *оживотворяло и очищало и смертное тело*^[8].

При этом должно еще знать, что *происшедшее растление было не вне тела, но в нем самом началось*, и нужно было — *вместо тления привить к нему жизнь*, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь... Посему Спаситель справедливо облекся в тело, чтобы, *по привитии тела к жизни, не оставалось оно долее в смерти*, как смертное, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным... И еще: поелику смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то *Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее*^[9].

Григорий Нисский (IV ст.): Но в Началовожде нашего спасения домостроительство воспринятой смерти возымело окончательное совершенство, вполне приведенное в исполнение по особой цели; ибо смертью разведено соединенное и снова сведено воедино разделенное, чтобы, *по очищении естества разложением* бывшего в единении, — разумею душу и тело, возвращение разрешенного в один опять состав *сделалось чистым от чуждой примеси*^[10].

Христос пришел именно для того, чтобы *взять на Себя тело греха*: «зная то, что *ветхий наш человек распят с Ним*, чтобы *упразднено было тело греховное*, дабы нам не быть уже рабами греху (Рим. 6.6). Цитаты из Писания

Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, вождя спасения их *совершил* через страдания (Евр. 2.10); хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, *совершившись*, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного (Евр. 5.8,9)

в органическом измерении приобретают следующий смысл:

Апостол, говоря *Совершил, Совершившись*, утверждает следующее. Во-первых, что страдания *Совершили* Христа-Человека, указывая тем самым на их необходимость для нашего спасения. Во-вторых, что через страдания Он *соделал совершенной* воспринятую Им человеческую природу (Здесь, естественно, имеется в виду, что страдания сделали Его совершенным не в духовно-нравственном смысле, в котором Он и был совершенным, но в смысле *конститутивном*, то есть относящимся к состоянию Его человеческой природы). В этом — центральный смысл Жертвы Христовой, ее абсолютная уникальность^[11].

^[8] Св. Афанасий Александрийский: Творения в 4—х т. / Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994. — Т. 1. Слово о воплощении Бога-Слова, 17. — С. 212, 213, *курсив наш*.

^[9] Там же — Т. 1. Слово о воплощении Бога-Слова, 44. — С. 248, 249, *курсив наш*.

^[10] Гр. Нисский. Большое огласительное слово, 35. — [Цит. 2012, 9 мая]. — Доступен из: <http://agios.org.ua/wiki/index.php/Григорий_Нисский._Большое_огласительное

[_слово>](#), *курсив наш*. Практически, Григорий Нисский здесь смотрит на дело Христа как на своеобразный «ремонт»: пришедшее в негодность «изделие» (Тело человечества) расчленяется на составные части в смерти Христа (тело и душа), производится «ремонт» каждой части и воссозданное «устройство» возвращается в Воскресении «потребителю» (т.е. нам) пригодным к первоначальному употреблению — прим. автора.

Воскреснув из мертвых, Господь *восстановил в Себе* перводанную природу человека, освободив ее смертью от последствий грехопадения, — очистил ее, преобразил, прославил, вознес в Себе на небо. Сейчас Господь, Богочеловек, находится одесную Отца, как Глава и Начало церкви, Своего Тела, — а в Нем и нас Бог «воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2. 5,6). И это — благодаря единству нашей человеческой природы.

3. Существенные замечания к этой теории

Как любая другая интерпретация дела Христа, онтологическое видение вызывает ряд замечаний, связанных, в первую очередь, с вопросом природы Тела Христова. В частности:

- А. Если Господь принимает существующую (нашу) природу Адама, то могли Он, — в результате греховного повреждения, — состариться и умереть *естественным путем?* («Неукорные страсти», принятые Христом, включали в себя также и старение?) Как правило, «органистами» это исключается, поскольку положительный ответ влечет за собой еще более трудный вопрос: *естественная* смерть Иисуса от старости (в таком случае) устранила бы собой поврежденную природу? *Важна смерть сама по себе (как факт) — или только крестная смерть?*
- Б. Из органического понимания следует, что Христос фактически *спас в первую очередь Себя*: Его дело требовалось прежде всего Ему Самому (освобождение от собственной природы через смерть и преображение ее в воскресении). Получается, Богу просто нужен был Человек, Который *согласится вынести природу* («тело греха») на смерть, ни в коем случае *не принимая ее повреждения собственной волей* (чтобы не согрешить личным грехом)? Почему смерть не могла удержать тело Христа в могиле, если в Нем существовало адамово повреждение, которое должно касаться также души или духа (полноты природы)? Как Иисус устранил через смерть вместе с телесным и это духовное повреждение? Это трудные вопросы для органической теории — неудивительно, что она, при несомненных достоинствах в понимании основы дела Христа, так до сих пор не получила большинства в современном христианстве.
- В. Самое главное. Остается открытым вопрос: каким образом Христос мог взять *всю полноту поврежденной природы Адама*, для того, чтобы восстановить ее в Себе, — и в то же время *остаться абсолютно Святым* (чтобы не умереть за Свой личный грех).

4. Возможные объяснения этой антиномии, наработанные в истории богословия:

- А. «Крайнее правое» толкование: Бог при воплощении «сотворил для Себя» в утробе Марии отдельную «чистую» природу, не запятнанную первород-

^[1] Осипов А. И. Лекции по догматическому богословию за 4–й курс МДС, Лекция 10.1 «Существо Жертвы Спасителя», *курсив наш.* —

[Цит. 02.05.12]. — Доступен из: <http://searche-bookonline.com/book_586_glava_32_10_ZHertva_KHristova..html unu <http://orthtexts.narod.ru/>>

ным грехом. С этой точки зрения, Мария не имела никакого непосредственного отношения к природе Христа и не могла Ему передать грех. (Мария выступает как «суррогатная мать» Иисуса^[12].) По этой же логике, Бог мог просто сотворить для Иисуса новую природу снова из праха, как первого Адама. (Ириной отмечает: если Христос не имел ничего общего с нашей природой, то и не мог бы восстановить ее в Себе.) *Это явно еретическое толкование.*

- Б. Позиция Католической Церкви: Христос родился в безгрешном теле, поскольку Его мать была предварительным действием Духа Божия очищена от первородного греха (Это — *Догмат 1-й степени* в соответствии с принятой в католицизме классификацией догматов по их значимости). Существенный недостаток: почему Мария таким образом исключается из *общего* (справедливого!) процесса наследования греха, общего «закона греха», господствующего над человечеством?
- В. Христос Сам непосредственно был очищен действием Духа Божия в утробе матери и поэтому родился уже в безгрешном теле (как Адам до грехопадения). Благодаря такому рождению, Иисус имел силу противостоять сознательному (внешнему) греху. Слово, сойдя на природу Марии, *самим фактом своего схождения* очистило будущую природу Спасителя от первородного греха (грех уничтожается в святом присутствии Божиим — Луки 1. 35: «Дух Святый найдет на тебя, и сила Всевышнего осенит тебя; посему и рождаемое *Святое* наречется Сыном Божиим»). Такой взгляд близок, например, М. Эриксону. «Неукорные страсти», в данном случае, если и принимаются, то не как *следствие* повреждения природы, а как естественный результат становления Сына Человеческого «под Закон»^[13].
- Г. Поврежденная грехом природа была «нейтрализована» наличием Божьей природы и никоим образом не могла проявиться в Спасителе при жизни. Спаситель *не имел греха в природе*, однако существовали «неукорные» последствия грехопадения, — повреждение первозданной природы (болезни, страдания, усталость и голод), — которые Господь нес на Себе

^[12] Пример такого видения: «Чтобы тело Христа могло служить жертвенным приношением за грехи человечества, оно должно удовлетворять двум условиям. Во-первых,... не должно содержать мутировавших генов (и вызываемых ими физических дефектов), унаследованных от отца или матери. Во-вторых, с духовной точки зрения,... оно не должно наследовать от родителей чего-то греховного... Выполнить эти условия можно было только одним путем — *частным созданием эмбриона во чреве Марии*... Христос не мог быть рожден с непорочным телом и безгрешной сущностью, если бы хоть один из родителей (в равной степени мать или отец)

передал Ему свои гены или другие генетические материалы. Его появление требовало особого творческого акта Самого Бога». — Цит. по: Генри Моррис. Библейские основания современной науки / IV. Науки о формах жизни. Непорочное зачатие. — [Цит. 2012, 9 мая]. — Доступен из: <<http://lib.rus.ec/b/122336>>.

^[13] Последовательные органисты критикуют эту позицию, исходя из тех же предпосылок, по которым православные и протестанты критикуют позицию католицизма: «Почему кто-нибудь должен быть *предварительно изъят* из *общего* для всех людей наследования «закона или тела греха»?

до времени Голгофы. Святость Господа — заслуга как Божественной, так и человеческой природы. Такое видение близко пониманию умеренных органистов и вероучению адвентистов 7-го дня^[14].

Д. Поврежденная грехом природа была активна в Иисусе (как *внешний принцип, закон или сила, которая не является сознательным грехом*, — отсюда попытки дьявола соблазнить Господа через нее), однако ни разу не смогла склонить Спасителя к совершению личного греха как *сознательного* акта воли (привести Его, по мысли протодиакона А. Кураева, «к плотским пожеланиям или обуреваемости душевными страстями»). Это — точка зрения таких православных «органистов», как проф. МДА А.И. Осипов. (Здесь вопрос в том, как мы будем определять *начало* греховности отдельного человека: уже как саму *наклонность* унаследованной *испорченной* природы (предложение, соблазн) — или только как *сознательный выбор* воли, акт греха.)

Эта природа была активна в Спасителе (как закон противления, *не воля*). Но Он смог устоять в искушениях и сохранить абсолютную святость (как человек) благодаря совершенной вере и Божьей поддержке. Здесь особое внимание — *полноте крещения* человеческой природы Иисуса Духом Божиим как *основы для сохранения полной святости*. (Иордан здесь выступает как *сознательное полное предание* человеческой природы и воли на служение Богу.) Особый акцент — на *полноте человеческого подвига* Иисуса: дьявола одолел *человек в нашей природе*, который полностью ощутил всю силу искушений и полностью воспользовался благодатными силами Духа Святого. (Спасение — заслуга не только Божественной, но и человеческой природы Христа.)^[15]

Е. «Крайнее левое» толкование: *Христос был подвержен личному греху* — и только благодаря самосовершенствованию и практике преодоления

^[14] Адвентисты, как представляется, более склонны к пониманию природы Христа собственно в органическом смысле: «Когда Христос принял на Себя эту природу, *отражавшую последствия греха*, Он стал подвержен немощам и слабостям, свойственным всем людям. <...> человеческое естество Христа не было в полном смысле естеством Адама до грехопадения. Оно не было и падшим естеством, или естеством Адама после грехопадения. Оно не было таким, как у сотворенного Адама, потому что *имело унаследованные в результате грехопадения слабости*. Оно не было падшим, потому что никогда не опускалось до нравственного осквернения. Поэтому, в самом буквальном смысле, это естество было нашим естеством, однако без греха». — Цит. по: В начале было Слово / Глава 4. Бог Сын. Две природы Иисуса Христа — [Цит. 2012, 6 июня]. — Доступен из: <<http://www.bible.com.ua/lib/r/26>>

^[15] Из изданных (на территории бывшего СССР) евангельских учебников по богословию, исходя из ограниченной информированности автора, только один склоняется к такому пониманию: «Учение о неуязвимости Христа основано на ипостасном соединении Его природ. Хотя *воспринятая Христом человеческая природа была испорчена грехом*, доктрина об ипостасном соединении утверждает, что человеческая природа соединилась с Божественной природой так, что две природы действуют в одной личности. Божественная природа безгрешна и, следовательно, Божественная Личность безгрешна, *даже если человеческая природа испорчена грехом*. Вопрос об уязвимости касается именно Личности, а не природ Христа». — Цит. по: Доктрины Библии. Учебное пособие ВЕЕ Ukraine // Часть 2 / Урок 2, 2002. — Луцьк: «Християнське життя». — С. 72-73, *курсив наш*.

искушений научился со временем вести безгрешную жизнь и находиться в полной святости, подав нам пример для подражания. В какой-то мере такой взгляд исповедовал выдающийся экзегет IV века Феодор Мопсуестский, фактический «отец несторианства». (Это утверждение, что Христос только путем самосовершенствования и преодоления личных грехов достиг безгрешного состояния «Божественного Логоса» в Себе. В этом же направлении шло пелагианство, в целом вся либеральная теология, которая вообще не признавала Божественной природы во Христе). *Это явно еретическое понимание.* (Мнения Феодора были осуждены на V Вселенском соборе в 553 г.).

Как видим, ряд версий простирается от полного акцента на Божественной природе Христа – до полного акцента на Его человеческой природе. Евангельское понимание, на наш взгляд, колеблется между позициями В и Г.

5. Возникает вопрос: где в этом ряду находятся церковные писатели – организмы II – IV веков? Какую они занимали позицию? Складывается впечатление: они склонялись к пониманию, что Спаситель принял человеческую природу, в которой *было повреждение*, вызванное первоначальным грехом Адама, и исцелил его в Себе (позиция Г, больше Д). Однако, умели осторожно уклоняться от рассмотрения богословских тонкостей (чтобы не подать повода для споров и расколов). Например, Ириней Лионский разумно балансирует на грани этой антиномии (как и последующие восточные отцы, в частности, Афанасий). Он умело, тонким штрихом, «обозначает» наличие во Христе повреждения Адама (только намек), – и тут же категорически утверждает Его полную святость и безгрешность (в плане «личного греха»).

Поэтому, по мнению автора, как ориентир для дальнейшего рассмотрения этих противоречивых аспектов христологии и сотериологии, *нужно принять за основу следующие положения:*

- 1) *Недопустимо* применять к Святейшему Тела Господа следующие выражения: «грешное тело», «греховная природа Христа» и т.д. *Антиномия Воплощения должна сохраняться полностью:* А) Существует возможность (или необходимость) усвоения поврежденной природы Адама Спасителем – но Б) Богочеловек Господь Иисус Христос совершенно свят и безгрешен (не только сейчас, но от самого зачатия Силой Духа Святого в утробе матери).
- 2) Поэтому, как следствие, о возможности принятия Господом нашей человеческой природы *в ее поврежденной полноте*, нужно принимать *очень осторожные богословские выражения*, к примеру: «природа, поврежденная грехопадением», «усвоение несовершенного естества Адама», «плоть после грехопадения», «природа, которая несет в себе последствия первоначального повреждения», и т.д. – и не более.
- 3) *Практика показывает*, что легче объяснять дело Христа в юридических терминах (на образах жертвы и платы за грех) – они широко употребляются в Писании и более приемлемы для ума. Поэтому нужно очень

осторожно пользоваться изложением данной теории на практике. Особенно это касается использования элементов органического понимания в церковном обучении или проповеди – чтобы не подать соблазна простым верующим: «И от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос» (1 Кор. 8. 11).

3. Попытка сочетания элементов систем

1. Сравнение органического и юридического подходов к Спасению. Органическая теория, понимая грех как общее повреждение, главный мотив Спасения видит в необходимости исцеления или восстановления человеческой природы. Юридическая же теория, присущая нашему евангельскому богословию (наследство Реформации), понимая грех как вину, Спасение видит в необходимости Искупления из рабства греха, – и дальше как Оправдание человека перед судом справедливости Божией. Обе эти теории смотрят на спасение как на *необходимое условие* воплощения, однако расходятся в определении его главного акцента. Органисты больше подчеркивают необходимость внутреннего изменения природы, юристы – внешнее восстановление правовых отношений с Творцом. Первые отмечают, что с ликвидацией природы греха снимается сам вопрос вины и начинается восстановление человека; другие – что с установлением личностных спасающих отношений во Христе (благодаря юридическому оправданию) происходит внутреннее преобразование человека действием благодати. Представляется, что первые несколько больше подвержены антропоцентрическому взгляду на спасение, вторые – теоцентрическому. В то же время обе системы *христоцентричны*, поскольку признают за Богочеловеком Иисусом Христом исключительное право на спасающую благодать и полный приоритет в Спасении, отрицая возможность самоспасающих усилий человека без полной поддержки Божией.

2. Сочетание элементов систем. Различия в этих системах, на наш ограниченный взгляд, совсем не выдаются кардинально противоположными. Поэтому можно попробовать так их соединить (конечно, только в основных элементах):

- 1) Можно смотреть на эти две теории спасения, выстроив логическую цепь «сверху – вниз», отталкиваясь от юридического мотива: а) человек нуждается в *Оправдании* перед судом Божьей справедливости – б) воплощение происходит для принесения жертвы и *Искупления* (благодаря исконному Божьему замыслу о Спасении, как назначение Агнца «закланного от создания мира» (Откр. 13.8) – *юридические элементы*) – в) само Искупление может осуществиться лишь через *Спасение* и восстановление единой природы человека (Христос как органический представитель человечества, его составная часть, путь передачи благодатных переобразующих сил, – *органический элемент*).
- 2) Чтобы не сложилось впечатление, что юридический элемент доминирует и является определяющим в плане Бога, можно выстроить смысловую

сотериологическую связь наоборот: а) Божий исконный замысел направить, объединить и обожить в Себе все творение во *Спасении* (воплощение Слова, – «Альфа и Омега» (Откр. 22.13), – для осуществления этого замысла завершенности творения – *органический аргумент*) – б) *Искупление* как логический результат онтологического освобождения природы от греха – в) *Оправдание* как правовое «оформление» Спасения и Искупления (*юридические аргументы*). Таким образом, «умалается» вес юридических элементов в противовес органическому аргументу восстановления Богом Творения в Себе.

В основе нашего сотериологического видения, по мнению автора, *нужно положить органический подход*, на нем вполне может основываться юридическое понимание дела Христа. Зря сторонники органического толкования зря считают, что протестанты являются противниками онтологического видения и поэтому не могут принять (или вместить) такое измерение спасения в свою сотериологическую систему. Напротив, по нашему мнению, ничто не мешает евангельским христианам без больших оговорок принимать восточную объективную сотериологию. Ниже будет показано, что восточное видение вполне приемлемо для богословия протестантизма и органично ложится в его целостную систему теологии, *не требуя ее существенного изменения или доработки*, но наоборот, – обогащая ее, делая более целостной и даже проясняя в отдельных элементах.

4. Позитивные элементы доктрины, пригодные к применению в богословии евангельских христиан

4.1. Влияние онтологической антропологии и гамартиологии на общее понимание спасающих усилий

Согласно восточной гамартиологии, есть два «юридические» понимания, которые невозможно использовать в учении о «первородном грехе»: 1) недопустимо считать, что *мы все были соучастниками греха Адама*, поскольку, хотя и находились «в чреслах прародителя», но личного, сознательного участия в преступлении Адама не брали (нас, *как личностей*, просто не было во время грехопадения); 2) нельзя утверждать, что *Бог вменяет нам грех Адама* как наш собственный грех, личную вину. В этом контексте упоминается справедливость Божья и цитируется:

Душа согрешающая, она умрет; *сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына*, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается (Иез. 18. 20).

Но поскольку все мы исходим от Адама, то наследуем его греховное естественное состояние как *деятельное начало* – грех является общим повреждением или *постепенным* тлением человеческой природы. Отсюда акцент на том, что эта природа не является полностью испорченной, и поэтому подлежит восстановлению.

Юридикализм смотрит на грех прежде всего как на вину. Юридическое понимание утверждает, что (правовая) потеря отношений с Творцом устраняет прямую связь с Ним и возможность действия благодати в нашей природе, поэтому человеческое естество рассматривается в целом как *полностью* испорченное. Поскольку справедливая кара за грех – смерть, то человеческая природа должна (юридически) подлежать наказанию смерти, а значит – полному *устранению*. Отсюда акцент юридикализма: Христос пришел (прежде всего), чтобы умереть, оплатив наказание греха (жертва) и проклятие природы (вина), уничтожив ее на кресте.

Новая природа Иисуса даруется нам исключительно *по вере*^[16]. Вера выступает как основной фактор получения благодатной заслуги Христа и Оправдания (безусловно, только в Теле Христа, а не без Него). Отсюда путь к личному освящению: практика веры в заместительную жертву Христа для устранения своей полностью испорченной природы путем *отождествления* со смертью и воскресением Господа. Это уничтожение личной греховности посредством *усиления связи* верой с воскресшим (но сначала – *распятым* Христом) и *усвоения* той же верой Его природы, в которой действуют смерть для греха и обновленная жизнь воскресения^[17]. Практика: работаю не я, – работает во мне Христос, действуют Его смерть и воскресение, которые распространяются в моей природе и уничтожают личный грех. В определенной степени, это путь *квиетизма*^[18]. Мое дело – развивать веру (всеми возможными способами), чтобы обеспечить непрерывное прогрессирующее очищение смертью Христа, приобретение Его новой природы. Верна ли эта схема? Безусловно, она срабатывает, – но онтологическое видение предлагает несколько иной подход.

По восточному пониманию, грех, как указано выше, – повреждение, болезнь, немощь, тление природы. Итак, это повреждение надо не ликвидировать, а *лечить*. Христос и принял нашу природу, чтобы ее очистить, *пере-создать*. Не то, чтобы на Востоке не ставили вопрос, насколько испорченной является наша природа^[19]. Просто акцент смешался из понимания необходимости ее ликвидации – на понимание необходимости исправления или восста-

^[16] Имеется ввиду именно *протестантский* юридикализм, поскольку в католической юридической системе, которая характеризуется *реальным* (в плане универсалий) отношением к таинствам, признается возможность *прямого вливания* благодати (*созданной субстанции* Тела Христова) в таинствах, даже отчасти *минуя веру*.

^[17] Примеры: Рим.6. 3: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, *в смерть Его крестились?*» и Гал.3. 27: «все вы, во Христа крестившиеся, *во Христа облечлись*».

^[18] А квиетизм и был порождением юридического католического Запада, пусть и в форме соревнования за святость, а затем был отброшен католическим богословием (которое все равно стоит ближе к органическому под-

ходу, чем «официальный» протестантский догматизм).

^[19] На наш взгляд, здесь тоже одна из сторон антиномии греха: наша природа, с одной стороны, одновременно потенциально полностью непригодна к добру и постоянно прогрессирует в сторону большего зла (а потому подлежит полном устранению в нас телом Христовым). А с другой стороны, поскольку человек не пал сознательно (как демоны), она еще содержит в себе способность к добру и исправлению (поэтому ее можно вылечить Христом). Оба соображения правомерны, освещают различные стороны бесконечной истины спасения и поэтому, на наш взгляд, должны одновременно использоваться в богословии.

новления ее Творцом. Поскольку природа, созданная в основе своей Богом, добра (Восточные Отцы, Августин: грех не создает никакой новой природы, только портит существующую), то она нуждается в очистке от приобретенного повреждения (паразитирующей и прогрессирующей болезни). Поэтому Иисус пришел именно для восстановления – акцент в сотериологии смещается на *Воскресение* обновленной природы, дарения ей Творцом новых благодатных сил для вечной жизни и развития. В этом случае, нашей личной задачей становится активное приобретение (или развитие в себе) этих благодатных сил, дарованных в обновленной природе Христа. Отсюда – путь к аскетическим усилиям «стяжания» благодати, соревнование за изменение себя (безусловно, при помощи благодати Божией). Аскетика – не самоцель, не самоспасение, но тысячелетиями отработанная практика изменения природы силой Воскресшего Господа. В этом одна из основных причин (безусловно, не единственная) особого сосредоточения внимания Православной Церкви на *Традиции* (в качестве примера живой жизни, явленного пути передачи единения с Воскресшим Телом), единой спасающей *Церкви* (как единого организма живого воскресшего Тела Христова^[20]), *таинствах* (средствах связи и наполнения Воскресшим, принятия Его природы)^[21].

Как может евангельское богословие использовать онтологическое понимание греха? Как показано выше, не отрицая юридические аспекты греха (верные и библейские), мы расширяем его понимание, включая взгляд на грех как на повреждение или болезнь (что, например, недопустимо в рамках строгого кальвинистического богословия). Этим мы переходим к смещению акцента веры с исключительно «квиетических усилий» на *деле Христа в нас* – до удара на личной ответственности в спасении: *дело нас во Христе*. (Ведь сам процесс *лечения* подразумевает под собой *синергическое взаимодействие* врача и пациента?) Это сосредоточение веры не просто на смерти Господа, но более, – на Его Воскресении и постоянном пребывании с нами и в нас^[22]. Иисус постоянно работает не просто через нас, но и с нами. Казалось бы, на первый взгляд, не это ли самое утверждает и наша субъективная сотериология? Однако, по нашему пониманию, в евангельском богословии ощутим *минимализм личных спасающих усилий*, который происходит от унаследованного реформаци-

^[20] Здесь не просто своеобразный «мистический фетишизм» (или «благочестивый магизм»), как поверхностно критикуют традиционные Церкви протестанты, – но соответствующий путь приобретения спасающего Тела Христа в рамках органической «системы координат».

^[21] Для скептически-номиналистического протестантского понимания, соединенного с подсознательным рационально-логическим влечением к постоянному применению принципа «брита Оккама», это – мистические вещи, которые в определенной степени закрывают (а не облегчают) *доступ веры* к

духовной реальности Тела. Но: насколько верным или единственно правильным является само номиналистическое мировоззрение?

^[22] К сожалению, временами наша христианская жизнь больше напоминает не служение прославления в присутствии воскресшего Господа, но служение «помазывания миром» «юридически» мертвого, распятого за грехи Спасителя. За осознанием своего со-распятия с Господом в едином Телесном обязательна следовать радостная жизнь воскресения – в этом смысле онтологического видения подвига Христа.

онного *антропологического пессимизма* (и юридической гамартиологии, наконец). Пренебрежение синергичным подходом (или его элементарное незнание) приводит к торможению личных усилий в освящении, расхолаживанию духовной жизни^[23].

4.2. Объективная сотериология: восстановление природы человечества

Онтологическое основание правильного юридического понимания Спасения. Органическое понимание может значительно улучшить понимание евангельскими верующими подвига Христа. Оно закладывает настоящую основу под правильное понимание выкупа и жертвы. Мы — мертвы во Христе, поэтому все требования Закона не действительны для умерших, — и именно онтологический подход дает этому известному апостольскому тезису (Рим. 6.3-7, Рим.7. 1-6) основательное объяснение.

У органистов весомая логика: любящий Бог не враждует и не сердится, Он любит человека и милует его. Все дело примирения зависит от человека, именно он не хочет примирения, именно в нем живет вражда, — поэтому Бог вочеловечивается, чтобы уничтожить эту вражду *изнутри* человека. Понятие платы в юриспруденции подвергает сомнению Божью любовь (почему Отец не может простить *просто так*?). Кроме того, определенным образом нивелируется само понятие *дара* Спасения (без обязательного условия возмещения, — в органическом богословии нам *безусловно* в любви даруется наша восстановленная природа во Христе)^[24].

По онтологическому толкованию, Христос получил вместе с нашей природой все присущие поврежденной природе немощи и изменения, кроме личного греха, и в Себе Самом совершил исцеление и преображение нашего естества — со склонного к тлению в вечное и неизменное. Он пережил в Себе Самом влияние смерти и творческой силой Слова *пере-сотворил* природу человека:

Но какое было бы исправление нашему естеству, если бы, когда болезнует земное живое существо, Божественное посещение *приняло какое-либо существо другое*, небесное? Ибо невозможно исцелить больному, если не принял врачевания *собственно страждущего члена*. Поэтому если бы больное было на земле, Божественная же сила не коснулась больного, имея в виду приличное для себя, то бесполезен был бы для человека труд Божественной силы над тем, что не имеет ничего общего с нами^[25].

^[23] Если слово *синергия* будет выдаваться слишком «пелагианским», можно воспользоваться понятием *конгруизм* (в смысле сотрудничества человека и Христа). Это понятие Б. Уорфильда использует, например, М. Эриксон.

См.: Эриксон М. Христианское богословие. — СПб.: Библия для всех, СПб — Христианский Университет, 1999. — С. 300.

^[24] Отмечая безусловность спасения как *дара*, в то же время органический взгляд возлагает жесткую ответственность на человека за сохранение и *развитие в себе дара* Спасения.

^[25] Гр. Нисский. Большое огласительное слово, 27. — [Цит. 2012, 9 мая]. — Доступен из: <http://agios.org.ua/wiki/index.php/Григорий_Нисский._Большое_огласительное_слово>, *курсив наш*.

Таким образом, можно сказать, что Господь спасает всех нас, соединив Собою в единый организм Тела человечества, уничтожив в Себе грех (относя это понятие к Господу уважительно: грех не как личный акт воли или свободное влечение ко злу, но как немощь, унаследованная Телом человечества от прародителей).

Поэтому Органический взгляд позволяет увидеть онтологический уровень Спасения: *восстановление нашей совокупной природы*. На этом фундаменте можно строить сотериологическую доктрину, от него отталкиваясь в понимании Искупления и Оправдания. Изучение истории догмы показывает, что ранней Церкви удавалось сохранять сбалансированный подход к юридическому и органическому пониманию (точнее, они еще не были так ярко выражены, с тенденцией к антагонизму, как сейчас). Это благодатным образом сказывалось на понимании субъективного пути спасения. Поэтому протестантам не нужно игнорировать органический подход — ведь именно в нем содержится правдивая основа надежды на спасение, дарованная Телу, реальный «фундамент» Искупления и Оправдания. Без него юридическое понимание остается как бы «лишенным своей основы», не имея реальной онтологической почвы. Именно этот подход (который практически игнорируется в западных евангельских учебниках богословия), по нашему мнению, должен быть положен в основу понимания Дела Христа.

Органическая основа юридического учения об Искуплении. «Традиционное» юридическое понимание спасения вытекает из разума дела Христа как совершенного Искупления. Католическая церковь, которая никогда не отрицала органический подход (а в XX веке вообще демонстрирует усиленное внимание к восточному богословию), отмечает^[26]: Искупление происходит на онтологическом уровне, оно объемлет все Тело человечества, принадлежит всему Организму. Здесь — база для юридического толкования выкупа. Это принятие Богом человека в Телу Христа как *Личности дара Искупления*. Но даже с принятием Божьей милости ничего не происходит автоматически:

Відкуплення торкнулося передовсім буття, суті Всесвіту — сягнуло онтологічної сфери. Це означає, що Христос відкупив усіх людей усіх часів. Однак Відкуплення кожного узалежене від індивідуального рішення і вільної волі. Щоб перейти від об'єктивного етапу Відкуплення до фактичного стану спасіння, необхідна співпраця з ласкою^[27].

Протестантам стоит прислушаться к этому рассудительному пониманию Традиции, смотря на Искупление не просто как на *внешний* акт Христа (что отчасти верно), и понять, что Искупление действует (или даже приобретает юридическую силу для нас) *только в едином спасающем Телу*. А владение или

^[26] Основы догматичного богослов'я / под ред. о.о. Я. С. Стасяк, Р. Завіла. — Львів: Видавництво „Місіонер”, 1997. — СС. 134 — 145.

^[27] Искупление коснулось прежде бытия, сущности Вселенной — достигло онтологической сферы. Это означает, что Христос искупил всех людей всех времен. Однако

искупление каждого зависит от индивидуального решения и свободной воли. Чтобы перейти от объективного этапа Искупления к фактическому состоянию спасения, необходимо сотрудничество с благодатью. — Там же. — СС. 136, 148—149, перевод наш.

приобретение этого искупленного Тела (которое *потенциально* во Христе *уже наше*), еще нужно постоянно и настойчиво усваивать в течении всей жизни.

Онтологическое доказательство евангельского учения об Оправдании. В Писании можно найти ряд текстов, которые говорят об Оправдании как свершившемся факте, принадлежащем каждому, но *не отдельно от единого Тела*. Критики протестантского понимания Оправдания смотрят на Церковь как на единый спасающий Организм (что верно, учитывая понимание спасающих границ Церкви как Тела человечества – Христа). Они пытаются защититься от «индивидуалистического прочтения» этих библейских текстов, подхода к Спасению как «субъективному сотериологическому успокоению», а потому предупреждают, что эти места нельзя использовать *в отрыве* от общей церковной науки (Традиции) об условиях и пути Спасения. Иными словами, Восточная церковь, признавая сам факт совершенного устройства нашего Спасения во Христе, не перестает подчеркивать его постепенное и длительное *усвоение* человеком. Этим она отличается от протестантов в понимании пути обретения Христовой спасающей благодати.

Традиционные церкви не отрицают библейское учение об Оправдании, просто они смотрят на Спасение и Оправдание как на общецерковное дело, подходят к нему больше *экклесиологически-коллективно*, а не индивидуалистично. А это приучает человека к мысли о спасении каждого только как члена единого Организма, единой духовной общности – вместилища спасающего Духа. Такой взгляд дает возможность почувствовать вселенскость Тела Христова, прививает чувство коллективной реальности (или действительности) личных спасающих усилий *только* в едином Теле.

4.3. Экклесиология: границы Церкви как Тела Христова и священнодействия

Существенная сторона практической органической сотериологии: Единый Организм Церкви. Это Тело Христа, в этом ее вечное измерение, – однако в протестантских рамках она мыслится скорее как *сообщество верующих* (возрожденных – нонконформисты), где подается правильное учение и священнодействия (магистерская Реформация), отнюдь не *врата спасения* (традиционное представление). Конечно, протестанты отличаются в определении церкви, однако, в отличие от традиционных представлений, для них церковь – общество спасенных, а не тех, кто спасается. Дух Божий передается не через Церковь (таинства), а исключительно по вере. Поэтому вопрос апостольского наследования благодати в единой спасающей церкви в протестантизме не стоит.

Протестанты сделали логический вывод из юридической теории (полное оправдание во Христе), но им не хватает выводов из теории органической. Это понимание *единого* Тела Христа, вхождение в Тело как *распространение* Духом благодатных сил Христа (действующих в едином Теле) на конкретного человека (который верно осознает эту реальность). А это очень бы помогло протестантам

в их обосновании правомерности называться истинной церковью Христа — частью Его Тела (что постоянно отрицается традиционными церквями). Это тем более полезно радикальным^[28] евангельским церквям, не отягощенным «магистерским наследием» в понимании церкви как «места подачи» правдивых таинств или учения. Традиционные церкви ставят под сомнение присутствие у протестантов (тем более — у радикальных евангельских движений) благодатных даров Духа, — в рамках их экклезиологии спасение за пределами соборной Церкви представляется проблематичным. Конечно, не все «традиционалисты» поддержат лозунг: «вне Церкви нет спасения». Хотя, можно было бы согласиться даже с этим высказыванием Киприана Карфагенского, но при одном условии: если кто-нибудь смог бы указать *реальные границы спасающей церкви*. А определение *границ церкви* является весьма раздражительной проблемой для самых традиционных церквей^[29].

Здесь протестанты могли бы обосновать свое право называться истинной церковью Христа, опираясь на достижения именно органической теории Спасения. Искупление совершено Господом в собственном теле, органически принадлежит всему человечеству, ибо связь Христа со всем Телом человечества *никогда не разрывалась*. Поэтому результатами подвига Христа может *прямо* пользоваться каждый человек. Осознание верой истины Евангелия присоединяет его к телу Христа *непосредственно*, поскольку он от рождения находится в едином Телом человечества *органически*. Таким образом, спасение принадлежит каждому человеку *естественно* (от рождения в Тело человечества), но приобретается *потенциально* (с ростом веры и спасающим изменением воли под действием Духа Божьего). Здесь парадокс: граница Церкви *потенциально* является границей всего человечества, но *реально* эти пределы постоянно передвигаются, включая каждого человека, который *поверил* в Господа. Спасение доступно каждому человеку на своем месте, — хотя, конечно, верующий обязательно будет духовно реализовать себя в отдельной общине (согласно менталитета, рационального или мистического уклона и призвания).

Органическое влияние на отношение к священнодействиям^[30] (Крещение и Вечеря Господня). Традиционные церкви учат, что полнота благодати живет в человеческой природе Христа, она переливается через таинства в мистическую связь человечества с его Главой. Вся жизнь традиционной церкви связана с

^[28] В реформационном плане сравнения с магистерским направлением — прим. автора.

^[29] Это связано и с *неразвитостью* самого учения о Церкви. Традиционные церкви признают, что, в целом, учение о Церкви осталось в истории догмы неразработанным. Вселенские соборы 4-8 веков были посвящены триадологическим и христологическим вопросам, а сама экклезиология осталась, определенной мерой, вне внимания соборного церковного сознания.

^[30] Термин «*Священнодействия*» (относительно Вечери Господней и Крещения) не яв-

ляется устойчивым или твердо установленным в евангельском богословии. Это новообразование, которое автор работы использует, исходя из широко распространенной в евангельской среде на западе Украины книги Владимира Матвийива «Священнодействия пастора». Термин «*Священнодействия*» употреблен в качестве не нормативного, а обобщенного понятия для того, чтобы не использовать *в измененном значении* (и таким образом не *выхолащивать*) традиционное понятие «*Таинства*» — прим. автора.

отправлением *Пасхального таинства*, или таинства единения с Воскресшим Господом.

Органический подход способен повлиять на номиналистическое понимание священнодействий в евангельском христианстве (с его ударением на «*Обещании* Богу доброй совести» и «*Воспоминании* страданий и смерти Господа» соответственно). Евангельские неконформистские течения крепко держатся рационального подхода к христианству (что выражается в буквальном подходе к пониманию Писания и служения)^[31]. Однако, невозможно обойтись и без мистической составляющей (как характеристики веры), если мы не желаем «выпасть» за пределы христианской ортодоксии как чисто рационалистическая секта.

Онтологическое видение смещает взгляд на спасение с индивидуального на коллективный – спасение происходит в пределах Тела. Следовательно, ни один церковный обряд или священнодействие не могут, в этом измерении, иметь сотериологическое значение сами по себе, не будучи органически включенными в единое Тело Церкви. Такой подход позволяет взглянуть на совершение Вечери Господней более широко: не просто как на *Воспоминание* (что влечет за собой рост веры), но как на *настоящую духовную связь* с реально присутствующим Христом и друг другом (это определенная «мистическая миграция» в сторону более буквального понимания *причастия*)^[32]. Ведь чисто рациональный подход, по нашему мнению, несколько выхолащивает значение Воспоминания: от осознания реальной связи с живым Христом мы по-номиналистски переходим просто к «оживлению веры» в страдания и смерть Спасителя на Голгофе^[33]. Реальное наполнение спасающим Господом отодвигается как бы на второй план. Представляется необходимым, в свете органического подхода, несколько «*реализовать*» наш рационализм (в схоластическом плане *реальности универсалии Тела Христовой*), принимая Вечерю более *реально* (или мистически-органично). Это не может не повлиять как на «градус благоговения» самого священнодействия, так и на силу мистически-духовного влияния обряда на рост веры и укрепление единства общины (в силу большего органического акцента Причастием на участии в *едином* Телe прославленного Господа). Вообще, на наш взгляд, сам акцент в трактовке Вечери Господней, – или на понятии *Воспоминание*, или на понятии *Причастие* (оба этих термина являются библейскими) – уже показывает, насколько то или иное сообщество склонно к принятию органического уровня понимания Спасения.

^[31] Чисто утилитарный, номиналистический подход к священнодействиям: взгляд на них просто как на факторы, которые служат «формированию умственной концепции» (спасающей веры, которая объединяет нас с Господом). Само *буквальное присутствие* Христа и *реальное наполнение* Ним при таком концептуализме если прямо не исключается, то принимается лишь на ментальном уровне.

^[32] См., например, статью С. В. Санникова, посвященную вопросу понимания Вечери Господней, особенно разделы «Приобщение» и «Общение» – С. В. Санников. Вечеря Господня // Альманах «Богомыслие». Выпуск 1 / Отв. редактор С. В. Санников. – Одесса: Духовная Семинария Союза ЕХБ, 1990. – СС. 77 – 84, 87 – 91.

^[33] На самом деле, такое видение на практике приводит к формальному участию в Вечере, не давая верующему осознания *реального наполнения* Христом во время *Причастия*. И ни одна, даже самая правильная, концепция не заменит *буквального причастия* Творцу.

4.4. Субъективная сотериология: вера, освящение, благодать и свобода воли, степень личных спасающих усилий

Органическое измерение учения о вере. Реформаторы отвергли учение Католической Церкви о совершении личного спасения человека в единой Церкви через передачу спасающей благодати в таинствах. Передача Христовых благодатных сил совершается Духом Святым *непосредственно* к каждому человеку. Поэтому определяющее значение в личном спасении протестанты отводят вере.

Органисты критикуют учение протестантизма о вере за его (на их видение) суженный юридический подход. По их мнению, понятие веры бесконечно шире ее узко-судового понимания как *доверия* к искупительному делу Христа. На самом деле, утверждают они, видение веры *должно вытекать* именно из общего онтологического понимания преобразования природы Господом и служить конечной задаче нашей жизни — органическому единению со Спасителем и обожению. Вера здесь выступает не как внешний акт доверия делу Христа или просто как «дар, что присоединяет нас к Господу», но как *творческий волевой акт* (движение) человека, направленный на цель — соединение с силой Христа в едином организме Церкви. В этом смысле, вера является как даром Божиим, так и вполне *человеческим* фактором. Это накладывает на верующего *обязанность в приобретении* спасающей веры^[34].

Умеренный юридизм и его реакция на идею обожения человеческой природы. Евангельское понимание освящения и отношение к концепции обожения. Неожиданным фактом для органистов может стать то, что ни в протестантской, ни (тем более) в католической среде онтологические тенденции понимания спасения, — даже своеобразная доктрина обожения человека во Христе, — никогда не отвергались:

Католицька Церква, хоч і *не ігнорувала* поняття *обоження* (яке ніколи не було відмінене („з—невизначене”) урядом Церкви), *проте більше розвивала науку про хрест*, наближаючи вірних до таїнства болю і любові^[35].

Протестантское богословие столкнулось с определенными трудностями при попытке примирить идею обожения с доктриной Оправдания. Однако

Хотя термин *обожение* нечасто встречается у Лютера, основная идея органична для него. Он обычно предпочитает такие выражения, как «присутствие Христа в вере», «участие в Боге», «единение с Богом», знаменитый восточный термин *perichoresis* и другие^[36].

^[34] Не то, чтобы евангельские христиане отрицали личную ответственность верующего за развитие веры. Здесь *смещение акцентов*, которое не может, на наш взгляд, не вызвать несколько поверхностного отношения к вере у протестантов. Постоянное утверждение того, что вера дается Богом *без заслуг*, в определенной степени нивелирует личные усилия в ее приобретении.

^[35] Католическая Церковь, хотя и не игнорировала понятие обожения (которое никог-

да не было отменено (« не-определено») руководством Церкви), однако больше развивала науку о кресте, приближая верных к таинству боли и любви — Паренте П. Богослов'я Христа / пер. с итал. — Львів: Видавництво „Стрім”, 1995. — С. 488, перевод и курсив наш.

^[36] Учение о спасении в разных христианских конфессиях / Серия «Диалог». — М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 97, 98.

При добросовестном чтении лютеровских текстов обнаруживается, что идея обожения в них не случайна, но представляет собой неотъемлемую часть всей структуры лютеровских воззрений на спасение. И хотя Лютер не пользуется широко концепцией обожения, другие его идеи, связанные с данной, не оставляют сомнения в том, что он признавал теозис в качестве образа спасения^[37].

Согласно^[38], у неконформистов проявляются некоторые неожиданные точки соприкосновения с восточной церковью. На сегодня уже есть достаточное количество обоснованных материалов, доказывающих, что богословские учения анабаптистов *не противопоставлены идеи обожения*:

Можно было бы даже утверждать, что, не прими неконформисты доктрину оправдания в ее протестантской форме, их сотериологическое учение, по-видимому, было бы намного ближе к главным идеям восточной традиции.

Анабаптисты, как и их последователи, сосредоточились на воплощении доктрины освящения намного сильнее, чем протестанты, вплоть до того, что подверглись со стороны последних обвинению в приверженности идее «спасения делами»... В согласии с восточными христианами, но в противоположность протестантам, анабаптисты понимали благодать как преобразующую божественную энергию^[39].

Например, швейцарский богослов-анабаптист Валтасар Губмайер часто характеризовал Искушение как возрождение через Дух^[40].

Суммируя все сказанное, следует добавить, что все параллели между доктриной обожения и традиционным евангельским учением об освящении могут основываться только на соответствующем понимании сотериологии, а именно на органическом видении подвига Христа. Поэтому неправомерным, на наш взгляд, является использование терминов *обожение* и *синергия* в евангельской богословской среде *вне* онтологически-органического контекста.

Органическое основание понятия «благодати» и выбора человека. По мнению прот. Иоанна Мейендорфа, протестанты сходятся с православными в отрицании католического понимания созданной, влитой благодати, — но расходятся в своем понимании «внешней, предписанной Богом» благодати как с католиками, так и православными. Неконформистская евангельская сотериология, как утверждает^[41], традиционно отождествляла себя с протестантским лагерем скорее из страха перед католицизмом и обвинениями в возможности «заработать» спасение. Реформаты критиковали как традиционные церкви, так и анабаптистов-радикалов по двум позициям: признании свободы воли и собственных усилий в спасении. Однако

Православная традиция...не может быть легко отнесена ни к одной из этих категорий. Она вообще не оперирует противопоставлением природы и благодати.

^[37] Там же. — С. 111.

^[38] Там же. — СС. 111-115.

^[39] Там же. — С. 85, 86, 103.

^[40] Там же. — С. 104.

^[41] Учение о спасении в разных христианских конфессиях / Серия «Диалог». — М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 114.

Тем не менее, как ни странно, воззрения православных и неконформистов, похоже, находятся, так сказать, на одной стороне. Ни в одной из двух традиций не отрицается относительная свобода воли и ответственность человека... Православная традиция помогла бы здесь тем, что настаивает, с одной стороны, на пневматологической направленности, а с другой — на синергии Бога и человека. Конечно, такая попытка, вероятно, могла бы вызвать обвинения в пелагианстве. Но православное богословие не имеет ничего общего с (полу)пелагианством, оно скорее настаивает на ином типе антропологии и на признании синергии Бога и человека^[42].

Как представляется, евангельское понимание благодати несколько «отстраненное» — оно смотрит на благодать как на *внешнюю* силу, которой Бог наделяет верных «извне» (от Себя), поскольку (априори) человек полностью потерял благодать в момент грехопадения (см. выше). Благодать приходит к нам *извне* от Бога и действует *индивидуально* на каждого, как правило, через разум. Сам вопрос *природы* благодати не ставится (номиналистический или концептуальный подход)^[43]. Такая концепция благодати помогает протестантам в их обосновании доктрины Оправдания (*изменение отношения* Бога к нам во Христе) и характеристике усилий человека в освящении (более *пассивное участие*, исходя из волюнтаристского понимания благодати).

Восточное богословие смотрит на благодать как на *внутреннюю* Божественную силу, которая присутствует в едином организме Церкви, благодаря ее происхождению или рождению от главы Тела — Христа. Благодать — это вечные энергии, которые не имеют Божьей природы, однако имеют Божественное происхождение, свободно проникают во все, мир создан и держится ними. Они безличные, однако *ипостасируются* (становятся личностными) для каждого человека, который подготовил себя к их принятию. Христос — источник (по Божьей природе) и сосредоточение (как человек) этих спасающих энергий.

Таким образом, благодать передается *внутренне* всем членам Тела, действует она через природу человека, — как специально через Таинства, так и непосредственно *коллективно* (от человека к человеку, или самим ходом всей церковной жизни). Благодать *нарабатывается* («стяжается») человеком^[44], действует не отделенно, а вместе с природой, поэтому заслуга благодати является одновременно и заслугой каждого человека в спасении (обожении). Именно поэтому на Востоке никогда не выделяли *освящение* в отдельную стадию, как в протестантизме, — оно в Православии неотделимо от общего вечного процесса обожения^[45].

^[42] Там же. — С. 114, 115, *курсив наш*.

^[43] Иногда номиналистический подход вообще смотрит на благодать просто как на «благоволение Божие, изменение Его отношения, милосердный взгляд, движение Божьей воли к грешнику» и т.д. (Ограниченные рамки работы не позволяют шире остановиться на учении о Благодати в протестантизме.)

^[44] Именно в этом основа почитания мощей святых угодников: такое понимание

стяжания благодати в собственной жизни приводит к утверждению, что благодать пребывает с телом усопшего *неразрывно* (как *естественная часть его природы*) уже сейчас, и является залогом его грядущего воскресения.

^[45] *Освящение* в Православии можно было бы, чисто по-евангельски, назвать «досрочной жизненной стадией обожения». Однако это некорректное определение: этот этап просто описывается термином *спасение*.

И хотя православные и ставят, на наш взгляд, определенный «заслон» для понимания свободного распространения благодати в Телe человечества эксклюзивистской^[46] экклезиологией и учением о Таинствах, однако акцент на внутреннем положении благодати, ее неотделимости от человеческой природы, позволяет им избежать как крайностей волюнтаризма, так и обвинений в пелагианстве. Кроме того, внутреннее понимание благодати (органически присущей Телу) хорошо служит в обосновании синергии (определяет спасение как непрерывный процесс совместных действий человека и благодати).

Восточное понимание благодати позволяет евангельскому богословию посмотреть на благодать не просто как на внешнее проявление Бога, но и как на силу, присущую Телу Церкви *внутренне*. Это означает, что мы способны получать благодать как индивидуально, так и, в частности, *от каждого члена церкви* (общение, молитва, служение и т.д.). Она передается нам непосредственно *через весь процесс жизни в церкви*, в том числе через служение и священнодействия (а не только проповедь или обучение для приобретения «концепции веры»)^[47].

Кроме того, эта благодать действует органически *во всем теле человечества* благодаря единению Иисуса с этим Телом (а не просто с отдельной «благодатной» церковью), – и каждый человек может *соработать* с ней свободно в каждый момент своей жизни (самим фактом нашего единения с этим же Телом). Понятно, что такое видение не будет поддерживать волюнтаристскую модель происхождения благодати и настаивать на более *активном* (конгруизм) участии человека в собственном спасении.

Степень спасающих усилий в рамках единого организма – Церкви Христа. Коррекция ступенчатого понимания Спасения и освящения. По нашему мнению, протестантам не следует предвзято относиться к традиционному понятию *синергия*. При правильном его толковании оно позволяет взглянуть на собственное спасение не просто как на исключительное дело Божие (что верно), но и осознать полноту собственной ответственности, – и не просто за освящение, но и за спасение в целом. Речь, конечно, *не идет* о неверном понимании протестантами Спасения. Полнота Оправдания во Христе – это абсолютная истина. Дело в *полноте нашей ответственности* за последствия этой истины. Однобокое освещение доктрины полного Оправдания может привести человека к самоуспокоенности. Это *сужает практический аспект* Спасения для человека – какая потребность работать над своим спасением, если все уже выполнено Христом? Жертва Спасителя сделала наше Спасение совершенным – и для нас все сводится как бы к «теоретической» вере в этот факт. Отсюда опас-

^[46] В частности: упор на исключительном положении собственной церкви и подачи спасающей благодати, как правило, только в пределах или через отдельно взятую «соборную» часть Тела – прим. автора.

^[47] Автор, исходя из объема статьи, не берется за выяснение *путей передачи* благодати к каждому человеку. Однако нам представляется чрезмерным номиналистическим су-

жением сведение этих путей просто к вербальным или когнитивным. На наш взгляд, в евангельских церквях существует определенный перекоc в сторону «учебно-просветительской» работы (как основы церковной жизни) в ущерб собственно *мистической жизни благодати*, переживанию единства с Господом и ближними, молитве, общению и жертвенному служению.

ность духовной самоуспокоенности и пренебрежение практической стороной спасения.

Неудивительно, что протестанты выглядят порой растерянными перед собственной грешной природой — юридическая теория в проявлении *судебного оправдания* смещает акцент ответственности в спасении на Бога и не предоставляет достаточных практических средств для постоянной победы над личным грехом^[48]. Знание факта Оправдания *само по себе не освобождает* человека от рабства грешной природе в повседневной жизни. Отсутствие хорошо разработанного учения о практической стороне Оправдания, — *механизма внедрения спасающей силы Христа в жизнь*, — прямое следствие судебного объяснения спасения и отрыва его от органических элементов субъективной сотериологии.

В какой-то мере это можно объяснить тем, что сам спасающий процесс христианской жизни в протестантизме рассматривается как трехуровневый (*оправдание — освящение — прославление*). Это еще один из моментов различия с субъективной стороной органической теории спасения Восточной церкви, которая видит в таком подходе неоправданное *смещение равновесия* нашего спасения в исключительно Божественную область.

По нашему мнению, протестантам следует не только сосредотачивать внимание на ступенчатом характере спасения, но, в дополнение к нему, усвоить и понимание спасения как *непрерывного процесса*. На наш взгляд, Библия поддерживает оба этих подхода. Это бы позволило избежать сотериологического самоуспокоения, привычного в протестантской среде, а также — *обратить особое внимание на практическую сторону спасения* (потребность в хорошо разработанном последовательном учении о различных аспектах освящения, подобного аскетическому учению в традиционных церквях). Знакомство с классическими образцами духовного наследия IV — VII веков показывает, что протестантизм еще далек от практического использования их в жизни. Презрев эти достижения (под надуманным обвинением *самоспасения*), протестанты снова или оказываются лицом к лицу с моральным антиномизмом, или теряются от постоянного поражения перед собственной грешной природой.

Отсюда следует непонимание основ начала христианской жизни, отсутствие правил борьбы с «обычными» грехами, даже — само непонимание необходимости этой борьбы (ведь спасение уже добыто *даром верой?*). Практически новообращенный обречен на пребывание в постоянном состоянии «духовного младенца» (и не ожидает от христианства ничего больше — считая, что нормальная христианская жизнь *таковой и является*). И это в то время, когда, как справедливо указывают сторонники традиционного органического подхода, тончайшая аналитика душевных и духовных состояний и переживаний, опытно

^[48] Католики на Тридентском Соборе, напуганные «крайностями» протестантов и возможностью *антиномистского* толкования Оправдания («левый сотериологический уклон»), сделали ударение на большей ответственности человека и его соучастии в спа-

сении. Что интересно, одновременно они значительно поправили собственное субъективное сотериологическое понимание, чтобы исключить в дальнейшем опасность предреформационного *полупелагианства* («правый уклон») — прим. автора.

разработанная христианами подвижниками, остается непонятой и ненужной.

Это сказывается и на квалификации советников-душепопечителей. Попытки верующего найти ответ на насущные духовные потребности наталкиваются на «советы» такого образца: «просто верь», «читай Писание и молись», «доверься Богу, все отойдет». Приходится заново изобретать собственные «подвижнические» правила, пользоваться массой западной переводной «духовной» литературы (часто сомнительного качества), — и это в то время, когда огромные сокровища отеческого духовно-аскетического наследия лежат незадействованным (да и не понятым) багажом. Поэтому, на наше видение, следует поправить евангельское субъективное понимание сотериологии — Христос не только уже спас, Он еще и спасает нас *через нас самих*.

5. ВЫВОДЫ

1. Общий взгляд на Восточную онтологически-органическую объективную сотериологию. Ее место в общем спектре сотериологического учения

В статье была рассмотрена основная, на наш взгляд, концепция спасения, разработанная на христианском Востоке. *Основные характерные элементы позиции:*

- Возврат к исполнению вечного Божьего замысла об *обожении всего Творения через Иисуса Христа*;
- *Онтологический уровень Спасения*: полное исцеление (восстановление) во Христе природы человека, поврежденной грехопадением;
- *Органическое соединение* в Церкви — Теле Господа всех спасенных для принятия благодатных сил по развитию в себе природы Спасителя.

По нашему убеждению, *органический подход проясняет основу спасающего подвига Христа*. Он может быть принят как таковой, что наиболее полно, на онтологическом уровне, объясняет сущность Спасения.

Искушение и Оправдание (юридические стороны подвига Христа) вытекают из него и *должны на нем основываться*, — иначе само содержание юридического понимания теряет свою почву. Бог прощает нам вину греха, рассматривая нас по Закону как *мертвых в Его Сыне*. Наш приговор осуществлен в Иисусе, как в совокупном Адаме, который *един с нами Телом*, — это основной вывод из органической теории для юридического объективной сотериологии.

Следующий вывод касается субъективной стороны Спасения: нам открыт путь к освящению и победе над грехом — поскольку мы уже *«мертвы для греха телом Христовым»*.

В вопросе непосредственного участия человека (усвоении нами спасения как воскресшего Тела Господа) акцент может смещаться от теоцентрической точки зрения (все делает Бог через человека) — до умеренной антропоцентрической (все делает человек силой Божией). Органический подход закладывает хорошую базу под евангельское понимание единства и личной связи каждого

верующего со спасающим Господом, – поскольку мы принадлежим *единому организму Тела* Адама-Христа. Осознанию этой необъятной истины и нужно посвятить свою жизнь: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8.32).

2. *Возможность применения отдельных положений в евангельском богословии (ценность для евангельского богословия)*

В результате работы определены четыре области евангельского богословия, в которых применимы положения восточной сотериологии. Это:

- а) *антропология и гамартиология* (расширение юридического понимания греха как вины до онтологического понимания как *болезни и тления*, от которого и должен был нас освободить Иисус);
- б) *объективная сотериология* (органическое понимание Спасения как *общего восстановления* Христом человеческой природы в Себе – для положения *основы* юридического подхода и более верного понимания Искупления и Оправдания);
- в) *эклезиология* (выяснение *границ спасения* в Телe человечества; *апология истинности* собственной конфессии – органическая база для оправдания евангельского понимания церкви и спасения в ней; *более мистический подход* к священнодействиям);
- г) *субъективная сотериология* (понимание благодати как *внутренней силы*, органично присущей Телу человечества; более взвешенный *синергический* подход к благодати; применение, наряду со ступенчатой, *перманентной модели* личного спасения).