

Этот раздел, который, собственно, отражает главное направление нашего журнала, представляет собой площадку для дискуссионного обсуждения проблем, волнующих богословски мыслящее сообщество Евразии. В нем предполагается публиковать статьи, описывающие различные аспекты евангельских истин, которые требуют доработки в их описании и изложении. Учитывая исторически небольшой опыт богословского осмысления многих библейских истин в славянском контексте, нет ничего удивительного в том, что основанная в основном на буквальном понимании библейских текстов восточная традиция, в соприкосновении с богатым историческим опытом анализа этих же текстов в западной традиции, инициирует различные подходы.

В этом номере журнала публикуются две статьи, которые с разных перспектив освещают богословие водного крещения. Рассуждения, представленные в статьях К.Прохорова и М.Соуси, показывают с одной стороны неразработанность в осмыслении значения водного крещения в славянском евангельском сообществе, а с другой стороны – дают материал для дальнейшего обсуждения и говорят о богатстве и глубине евангельских истин. И хотя каждый из авторов показывает разные и несхожие друг с другом грани одной Истины и не всегда понимает аргументацию другого, все же важность и актуальность поставленных вопросов требует их широкого обсуждения.

© М. Сосси, 2007

Марк СОССИ, Киев, Украина



Крещение как контрольный пример в вопросах природы и ограничений национального богословия

Д-р Марк Сосси является профессором Талботской школы богословия при университете Байола (г. Ла Мирада, Калифорния, США). До Талбота он со своей семьей в течение 13-ти лет совершал миссионерское служение в сотрудничестве с миссией SEND International в г. Киев, Украина. Сфера интересов д-ра Сосси – главным образом, систематическое и библейское богословие. Жизнь в Украине также пробудила его интерес к патристике и сравнительному богословию с Восточной православной церковью. Д-р Сосси продолжает служить директором Киевского филиала Талботской программы на базе Киевской богословской семинарии.

В течение семнадцати с лишним лет независимости одной из целей, к достижению которой стремились серьезные евангельские умы на недавно обретших свободу землях бывшего Советского Союза, была разработка национального богословия. Желание получить привязанные к культурному контексту ответы на обусловленные культурным контекстом вопросы следует считать, несомненно, естественным и правомерным, и равно ценным как для меня, так и для христиан повсеместно. Вместе с тем, рассмотрение дела в нашем контексте вызывает прогнозируемое и очевидное чувство разочарования в средствах, предлагаемых для выполнения этой задачи западными миссионерами-преподавателями. Экономическая ситуация такова, что миссионерам с Запада легко путешествовать и преподавать на Востоке, в то время как евангельские верующие Востока с трудом добывают средства для поддержания своего брэнного существования и что тут говорить о серьезных богословских размышлениях! Удручающая сторона такого сценария была воспринята некоторыми в течение нескольких последних лет как полукOLONизация восточной евангельской мысли Западом. Западный подход,

образ мысли, исходные положения, акценты и недочеты – все это доминирует в процессе богословского образования, когда переводятся западные тексты и приезжают западные преподаватели с очень слабым или вообще нулевым представлением о долгой истории Восточной церкви и лелеемой интеллектуальной традиции. Положительная сторона настоящей ситуации для евангельских верующих Востока заключается в возможности «перекрестного запыления» и обогащения, обычно достигаемого, когда различные культуры прислушиваются друг к другу. Мы надеемся, что эта статья будет способствовать именно этой стороне, а не предыдущей.

Евангелиум как характеристика евангельского национального богословия

Какой бы ни была культура, раса или время, общим основанием для любого евангельского национального богословия должен быть канон Писания и содержащаяся в нем мировоззренческая *традиция*. Великая История Божьего правления над Своим творением с последним известным этапом в вечном Евангелии Иисуса Христа – это *портатив* для всех, кто претендует быть после-

дователем Иисуса Христа. Эта традиция, записанная большими буквами в богодухновенных Писаниях как Ветхого, так и Нового заветов, служит межкультурным обращением Бога Живого, «который будет для всех людей» всех времен и народов¹. В то время как исторические церкви (Римская и Православная) склонны поместить толковательные линзы Писания в последующую жизнь и учение Церкви (Священная Церковная традиция), евангеликалы видят их в структуре *евангелиума*, подготовленного в Ветхом Завете и исполненного в свидетельстве богодухновенных апостолов Нового Завета. Именно эта *библейская традиция* Ветхого и Нового Заветов стоит во временном и герменевтическом плане прежде и выше наших человеческих традиций, служа краеугольным камнем, без которого любое евангельское национальное богословие быстро погрузится в пучину релятивизма, доживающего свой срок в гетто отдельной культуры и времени. Подобное богословие действительно может и выполнит задачу, чтобы стать «национальным», но при этом полностью провалит задачу в отношении понятия «богословие» – раскрытия, понимания и применения того, что может быть *вселенски* известно о Живом Боге².

¹ Кроме этого текста в Луки 2:10, который, исходя из контекста, ясно включает вселенский масштаб Авраамова завета (сравн. 1:55, 73; 2:31, 32), утверждение Евангелия, что оно является надкультурным и универсальным для всех человеческих существ, простирается от *протоэвангелия* Быт. 3:15, миссии Израиля в отношении мира в ВЗ (Втор. 4:5-6; Иез. 39:21-29) и в НЗ (напр., Рим. 10:12; 11:11-12) посредством вселенской роли Иисуса Христа как Второго Адама (Деян. 4:12; 1Кор. 15:45), до заключительной картины *sumtum bonum* че-

ловечества из всякого колена, языка, народа и нации в книге Откровения (5:9; 22:2). Несмотря на то, насколько успешными будут последующие поколения верующих в поддержании целостности Евангелия, Писание утверждает универсальный стандарт в отношении своего повествования о Великой Истории.

² David F. Wells, "The Nature and Function of Theology," в K. Johnston, ed., *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options* (Nashville: John Knox, 1985), гл. 10.

Отсюда, задача евангелического национального богословия заключается в том, чтобы божественную традицию Писания в ее неповрежденном виде, свободную от бремени наших преходящих человеческих традиций, использовать для решения вопросов настоящего. Но кто должным образом подходит для выполнения такой задачи? Какое общество или человек на земле способен избежать шаблонов современной ему истории, чтобы безошибочно применить полноту библейской истины к решаемым им вопросам? Высокие священные институты исторических церквей утверждают, что они, как «Тело Христово», могут справиться с этим, как если бы они обладали Его Духом и разумом. Однако парадигма воплощения, которая подпитывает эту уверенность, еще раз демонстрирует евангельским верующим, насколько неуловимым может быть вторжение человеческих нововведений в библейскую традицию. Ибо Писание само утверждает не воплощение, но союз одной плоти в браке и перихорезис Троицы как парадигму союза Христа и Его Тела (см. Еф. 5:30-33; ср. Иоан. 17:23). Воплощение действительно сильная концепция в Божественном плане спасения, но дан-

ное нам путем откровения Писание, не предпочитает использовать ее для объяснения отношений Христа и Его Церкви³.

Для евангеликалов это положение означает, что экзегетика канонических Писаний в порядке приоритетов стоит выше экзегетики истории самой Церкви. Однако, стремясь достичь нашей экзегетической цели, мы не пытаемся совершенно отбросить свой исторический контекст. Следы историко-критического *zeitgeist* эпохи Просвещения и пост-Просвещения, отдававшего предпочтение элементам человеческой разнородности Писаний, а не их Божественному единству, также прослеживаются в западной евангельской учености. Евангелические НЗ богословия, например, с легкостью следуют своим не-евангелическим аналогам в методе библейского богословия, (более) консервативно обрисовывая богословие синоптических евангелий, Павла, Иоанна или НЗ *en toto*. Однако, также подобно своим аналогам, евангелические НЗ богословия могут подавать слишком мало информации о едином *библейском богословии*, охватывающем оба завета. Темы завета, пронизывающие историю спасения, оставляемые без внимания либеральной

³ Первое представляет собой мистический союз между различными личностными центрами, сохраняющими свою индивидуальность, тогда как воплощение – это союз, выражающийся в одном личностном центре. Более подробно смотрите Mark Saucy, “Evangelicals, Catholics and Orthodox Together: Is the Church the Extension of the Incarnation?” *JETS* 43/2 (June, 2000): 193-212.

⁴ Евангелические НЗ богословия, в которых уделяется совсем мало внимания, либо вообще не уделяется, предсказанному новому завету, включают, George Eldon Ladd, *A Theology of*

the New Testament [1974]; Leon Morris, *New Testament Theology* [1990]; and Donald Guthrie, *New Testament Theology* [1981]. Недавнее и мастерски сработанное *Богословие Нового Завета* Ховарда Маршалла следует этой тенденции. Утверждение, приведенное в подстрочном примечании, что «различие между старым и новым заветами вовсе не занимает выдающегося места на поверхности Нового завета, но создается впечатление, что оно лежит в основе христианской мысли относительно понимания развития истории спасения», – и это, похоже, все, что он хотел сказать в отношении анализа данно-

исторической критикой из-за их позиции относительно сверхъестественного авторства, равным образом не занимают своего должного места и в нашем лагере. В результате мы имеем странный пример евангелического богословия Нового Завета, в котором уделяется совсем мало внимания, – или не уделяется вообще – самому Новому Завету!⁴

Кажется, все будут вынуждены согласиться, что богословская задача для каждого поколения последователей Иисуса, т.е. любое национальное богословие, должно быть всегда открыто для исправлений со стороны богодухновенной библейской традиции, иначе оно рискует оказаться совершенно бесполезным. Жалобные возгласы, что «мы восточники..., или мы западники, азиаты или европейцы; богатые или бедные», – все они закрывают уста перед универсальностью Евангелия Библии. Но как же достичь этой открытости Писания? Опять же, мы спрашиваем: кто может выйти за пределы своей культуры и в полной мере раскрыть Писание? Конечно, каждый хочет назвать свое богословие «библейским». Всякий хочет утверждать, что его труд просвещен Святым Духом. Однако каждый также знает истину древнего афоризма:

«*Biblia mater haereticorum est*». Искусство подгонять несопоставимые библейские тексты в угоду своей задаче или национальному богословию само по себе не решает дела.

В распоряжении Церкви имеются два важных инструмента для проверки верности их богословского синтеза в свете единой божественной библейской традиции. Оба они укоренены в новозаветной тождественности христианского толкователя как наследника новой эры Духа, Который, согласно Петру, продолжает быть конечным гарантом от любых идиосинкретических, «частных толкований» (см. 2Пет. 1:20-21). При этом оба они во времени стоят над узким контекстом любого отдельно взятого экзегета и изменяют легкомысленные утверждения, что озарение Святым Духом способствует абсолютной объективности толкователя⁵. Первая проверка была составлена самими Апостолами для обоснования их толкований Иисуса Христа и вращается она вокруг Великой Истории, раскрываемой Святым Духом во всем Писании. В отличие от того, что, похоже, готовы были признать многие современники, Апостолы ясно понимали, что Иисус хотя и был центром Христианской Истории, Он не был ее на-

го вопроса (I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses One Gospel* [Downers Grove: InterVarsity, 2004] 719, n. 10). Роберт У. Ярбру отмечает современное негативное отношение к истории спасения в библейских исследованиях в целом и в исследовании работ Павла в частности в "Paul and Salvation History," in D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism, vol. 2: The Paradoxes of Paul* (Grand Rapids/Tubingen: Baker/Mohr-Siebeck, 2004) 297-342. Все больше и больше слышатся призывы

изнутри и извне евангелического лагеря о том, чтобы уделять больше внимания *единому библейскому богословию*. Смотри Frank J. Matera, "New Testament Theology: History, Method, and Identity," CBQ 67 [2005]: 1-21 and William J. Dumbrell, "Paul and Salvation History in Romans 9:30-10:4," *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, eds. Craig Bartholomew et al. [Grand Rapids: Zondervan, 2004]: 286-312.

⁵ Как представлено, к примеру, в недавней евангелической книге по герменевтике Robert L. Thomas (*Evangelical Hermeneutics: The New Versus the Old* [Grand Rapids: Kregel, 2002], 52).

чалом. Они открыто строили свое свидетельство об Иисусе на мощных потоках и течениях Великой Истории, проистекавших из Ветхого Завета. «Нравится это или нет», – как напоминает нам один ученый, – «пророчество заключалось в том, как Новозаветные авторы сами связывали завет...»⁶. «Как написано» и «согласно Писаниям» – это только два из многих методов, при помощи которых Апостолы выражали свою зависимость от существовавшего ранее откровения Ветхого завета для толкования Божьего труда в Иисусе из Галилеи.

Для толкователя это движение Духа во всем Писании означает, что экзегетическая задача должна, в конечном счете, переместиться на *богословский* уровень библейской традиции. Первоклассная экзегетика текста означает, что мы не только находим значение в контексте работы или даже завета, в котором они непосредственно появляются. Она означает, что мы должны идти дальше и искать значение в контексте разворачивающегося Царства и Божьего исторического плана спасения – Великой Истории всего Божественного откровения. Ибо именно на этом уровне протекают глубочайшие герменевтические течения Писания. Именно здесь особые акценты, главные темы и официально разрешенные направления движения Писания проверяют роль каждого текста в мозаике Писания. Кроме всего прочего это значит, что мы уделяем особое внимание тема-

тическим нитям, которые начинаются в Бытие 1-11, идут через все Писание и неповторимым образом завершаются в Откровении 21-22. Это означает, что мы прислушиваемся к тесту на композиционном уровне его литературной структуры – мы задаемся вопросом, что говорит нам богодухновенный автор при помощи того как он строит структуру своих повествований, стиля, с которым он выбирает, пропускает или повторяет свои идеи, слова и т.д. Это означает, что мы отмечаем выдающихся героев всей библейской традиции и причины воздаваемой им чести – например, почему Авраам является отцом всех верующих, а не Моисей? И превыше всего это значит, что в нашем национальном богословии мы никогда не сводим глаз с эпохального продвижения вперед, через которое проводит нас Писание в самооткровении Троице-ного Бога и соответствующем прогрессе отношений человечества с Ним, выводя из “детоводительства” Ветхого Завета и вводя в зрелость Нового Завета⁷.

Второе средство проверки нашего национального богословия также зависит от уникальных ограничений, присущих новой эре Духа и связаны они с природой Его присутствия в новом храме – сердце каждого верующего. Божье обетование, данное в Новом Завете о новой мере Духа в Его народе означает, что быть закрытым к Его голосу в других будет недальновидным, больше того, даже безрассудным. Этим мы не хо-

⁶ Raymond E. Brown, “Hermeneutics,” in *Jerome Biblical Commentary*, II, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968), 615 § 51, cited by Walter C. Kaiser, “The Eschatological Hermeneutics

of ‘Evangicalism’: Promise Theology,” *JETS* 13:2 (1970), 91.

⁷ Jens Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics* (Grand Rapids: Baker, 2004).

тим сказать, что предполагаем, что вдохновляемые Духом рассуждения последующих поколений были той же природы, что и служение Духа в Апостолах, которые первыми принесли свидетельство об Иисусе Христе, но именно по этой причине христианское богословие всегда было коллективным и никогда не индивидуальным делом⁸. С каждым последующим годом, когда этот хор голосов извне нашего собственного контекста становится более многочисленным и многообразным, и мы ведем диалог с этими другими голосами из прошлого и настоящего, нам предоставляется еще больше возможностей бросить вызов перекосам и ошибкам, вызванным историческим ограничением нашей экзегетики. Евангеликалы Запада, кажется, как никогда ранее, готовы исправить свое пренебрежение этими голосами из Церкви древнего прошлого. И это хорошо при условии, что эти голоса также проходят проверку библейской традицией,

той же, которой они проверяют и нас. Все нуждаются в зеркале Писания, которое стояло бы перед ними, включая и тех, древнейших, вышедших на сцену после Апостолов⁹.

Крещение: контрольный пример национального богословия

Теперь, когда мы кратко набросали экзегетический курс в библейском историческом плане спасения *евангелиума* совместно со здоровой открытостью к другим христианским голосам, наступило время перейти к применению. Вопрос значения крещения особенно хороший кандидат для подобного проекта, поскольку то, что его корни уходят в *библейскую традицию*, не вызывает сомнения и уже привлекло к себе некоторое внимание в качестве примера национального богословия. В частности предлагается, что евангеликалы в азиатских и евроазиатских регионах должны быть самими собой по этому вопросу. Они

⁸ David K. Clark, *To Know and Love God: Method for Theology* (Wheaton: Crossway, 2003), 257; Zimmermann, *Recovering Theological Hermeneutics*, 285-306). Категории истины такие как «богодухновенный» и «непогрешимый», применяемые евангеликалами в отношении уникального служения Духа в Апостолах, исторические церкви в равной мере применяют в отношении Священной Церковной Традиции. В своем диалоге с постмодернизмом многие евангеликалы подчеркивают общинную природу богословия, однако здесь они рискуют потерять задачу богословия, ставя исторически контекстуализированные общины над Писанием (Stanley Grenz and John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* [Louisville: Westminster John Knox, 2001]; Curtis W. Freeman, "Toward a Sensu Fidelium for an Evangelical Church," in *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm [Downers Grove:

InterVarsity, 1996]: 168-179).

⁹ Это уместная критика, выдвинутая современными усилиями евангеликалов, чтобы восстановить дух патристического христианства для современной евангелической церкви. Заявления о неотложности этой задачи или же ее необходимости делают неоправданными заявления насчет универсальности этой древней традиции по отношению к библейской традиции. В недавнем евангелическом труде на эту тему Д. Уильямс (D. H. Williams), например, подтверждает «привилегированное положение ранних стадий традиции (апостольской и патристической) в отношении всех более поздних форм», а далее заявляет, что «если современный евангеликализм хочет быть доктринально здоровым и экзегетически верным Писанию, этого невозможно достичь без обращения за помощью к (и интеграции) основополагающей традиции ранней Церкви» (*Evangelicals and Tradition* [Grand Rapids: Baker, 2005], 51 и 18 соответственно).

люди восточные, а потому смогут ухватить исторически восточные подходы и интеллектуальные категории для объяснения значения этого ритуала. Подобный образ мыслей все равно молчаливо руководит значительной частью евангелической практики в этих регионах в наши дни. Этот план означает освобождение евроазиатского евангелического учения о крещении от чуждой рационалистической традиции и восприятие ее в рамках более мистической, сакраментальной традиции, исторически принадлежащей Православной церкви. Крещение, поэтому, необходимо рассматривать как завершение процесса обращения и момент, в котором блага спасения применяются к верующему.

В соответствии с герменевтическими парадигмами, рекомендуемыми ранее, я хочу предложить три пути экзегетики значения крещения в библейской традиции, которые, теоретически, помогут прояснить границы национального богословия, которое стремится быть *евангелическим* по этому вопросу. Судить, насколько успешно мне удалось применить собственные критерии к контексту, в котором я пишу, я предоставляю читателю. Вот наши три пути проведения исследований: (1) изучить, что Писание непосредственно говорит о крещении; (2) изучить богословские и историко-спасительные концепции Писания, связанные с крещением; и (3) исследовать, как сама история Церкви может продемонстрировать последствия принятия той или иной точки зрения на эту доктрину.

Как вы обнаружите, я верю, что результаты в каждой из этих трех

областей покажут, что ни *евангелиум*, ни церковная история не могут послужить основанием для утверждения, что выполнение этого ритуала становится источником спасительных благ. Крещение, даже при наличии веры, не отмечает момент спасения, возрождения или принятия Святого Духа. Однако при этом оно представляет собой нечто большее, нежели просто пустой символ. Далее, я надеюсь показать, что библейские и исторические данные открывают национальному богословию другие пути исследований, которые будут полезными как для восточного, так и для западного евангеличества.

1. Экзегетические соображения

Когда мы приступим к рассмотрению того, что библейская традиция недвусмысленно говорит о крещении, то неизбежно столкнемся с необходимостью объяснить целый ряд текстов, которые как будто очень тесно связывают водное крещение с последствиями спасения. Мы можем начать с кажущегося ясным утверждения 1Петра 3:21, что крещение «спасает», к которому мы можем привести в качестве доказательства Римлянам 6:3-5, где кажется, что крещение соединяет верующего со смертью и воскресением Христа: «...все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть...если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения». Кроме этих мест, есть еще 1Кор. 12:13, где кажется, что человек помещается в Тело Христово посредством кре-

щения: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело», и несколько других текстов, которые говорят, что крещение омывает грехи (Деян. 22:16: «Встань, крестись и омой грехи твои»; сравн. также Деян. 2:38); что крещение возрождает нас (Иоан. 3:5: «родится от воды и Духа»; Титу 3:5: «Он спас нас...банею возрождения») и что крещение облакает нас в Христа (Гал. 3:27: «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись»).

Если бы на этом ссылки, предлагаемые Писанием, закончились, нужда двигаться дальше, несомненно, отпала бы. Крещение необходимо для спасения. Все просто. Но Писание не останавливается на этих отрывках. Существует несколько других аспектов того как Писание представляет крещение и они должны удерживать нас от легкого вывода, что крещение спасает. Для начала, отметим, что частично сила утверждения о крещении, как о чем-то необходимом для спасения, уменьшается посредством лучшего толкования некоторых из вышеупомянутых текстов. К примеру то, что «вода и Дух» из Иоанна 3:5 – это указание на водное крещение, в высшей степени маловероятно в свете упрека, сделанного Господом Никодиму, «учителю Израилеву»,

которое следует в стихе 10. То, чего учитель Израилев не понимал о рождении от воды и Духа, должно немедленно отослать нас в поисках ответа к Ветхому Завету, учебнику Израиля. Там мы находим места вроде Иез. 36:25-27 где и духовное очищение, иллюстрируемое при помощи воды, и обновление – это два аспекта одной и той же работы Духа по возрождению человека. В этом контексте Иезекииль мог не иметь ни малейшего представления о более позднем НЗ ритуале водного крещения. Если бы он даже и думал о крещении, он уж точно не был баптистом – «И окроплю вас чистой водою» (ст. 25)¹⁰. Подобным образом, не столь уж хорошо обосновано и утверждение, что 1Кор. 12:13 – это указание на водное крещение, а не на крещение Духом, являющегося даром и обетованием первых двух глав Деяний, составляющих сущность новозаветной тождественности Церкви¹¹. Как я попытаюсь показать ниже, доказательства склонны подводить к выводу, что человек вступает в отношения нового завета на основании одной лишь веры, а не посредством крещения.

Не смотря на эти два отрывка, в списке остается еще достаточно мест, требующих прояснения. Для того чтобы начать этот анализ, важ-

¹⁰ D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991). Даже если признать возможность того, что Иоанново крещение было осуществлением Иез. 36 как предлагает Бизли-Мюррей (Beasley-Murray), нет никаких доказательств, что Иоанново крещение было чем-то иным, нежели внешним знаком состояния сердца, подобно другим ритуальным омовениям в ВЗ (G. R. Beasley-Murray, *John WBC* [Dallas: Word, 1987], 48-49). Подробнее смотри примечание 12 ниже.

¹¹ Новозаветное сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы, о котором в первых главах Деяний говорится как о пришествии «дара» (2:38; сравн. 11:17), «обетования» (2:33, 39) и «крещения» (1:5; сравн. 11:16) Духом, образовало Новозаветную церковь. Крещение в Духе в 1Кор. 12:13 – это указание на принятие дара Духа верующим, а не обряд крещения, как доказывает Гордон Фи (Gordon D. Fee), *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 604ff.

но обратить внимание на определенную «цепь спасения», которая прослеживается в проповеди и практике Апостолов. «Покайтесь, уверуйте и креститесь» – к такому решению призывала проповедь Евангелия. Очевидно, что в этой цепи к крещению не относились пренебрежительно и что, несомненно, ранняя Церковь ничего не знала о некрещенном верующем. Но из этого вовсе не вытекает, что спасение не наступает до тех пор, пока эта цепь не завершается крещением. Почему? Часть ответа мы получаем из того как ранняя Церковь практиковала цепь спасения. В частности, в ранней Церкви три звена цепи были очень тесно связаны друг с другом во времени. Крещение совершалось непосредственно после исповедания веры – без всяких ожиданий. Подобно евнуху-эфиоплянину, все новозаветные верующие могли немедленно воскликнуть: «вот вода; что препятствует мне креститься?» (Деян. 8:36). В подобном контексте понятно, почему составители Нового Завета не всегда проводят разграничение между различными звеньями цепи в отношении их действенности. Переход от обращения до публичного исповедания происходил быстро и действовал как единое целое. При таких обстоятельствах упоминание любого из звеньев могло легко ассоциироваться в сознании со всей цепью. В Деян. 2:38, например, упоминаются только покаяние и крещение; в Мар. 16:16, вера и крещение; в Деян. 20:21, покаяние и вера; в Рим. 2:4 – только покаяние; и в Деян. 22:16 – крещение и вера. Исходя из этого мы должны понимать, что быстрое отправление кре-

щения в Апостольской церкви было исторической сценой преподавания крещения в Новом Завете, на которой появлялись отрывки, якобы придающие крещению спасительную силу.

Несмотря на это разнообразие выражений, ставшее возможным благодаря их практике, учение учеников ясно свидетельствует, что спасающая сила цепи заключается в *вере*, а не в акте крещения. Первое: всеобщий призыв к вере, где покаяние и вера представляются негативным и позитивным аспектами процесса духовного обращения, утверждает, что спасти может лишь вера. В то время как все взгляды относительно крещения считают спасающую веру центром любых результатов крещения, явное преобладание текстов, где говорится о вере, над текстами о крещении, в этом отношении, должно подвести нас к пониманию, какое действие должен воспроизводить этот ритуал. В том, что Писание говорит о действенном вкладе в спасение в отношении веры и крещения прослеживаются ассиметричные связи. В той горстке стихов, где крещение якобы спасает, в контексте всегда присутствует вера, но обратное не верно в отношении *более нежели 150 отрывков*, где спасает одна вера без малейшего упоминания о крещении. Следовательно, напрашивается вывод, что тогда как для приведения крещения в действие нужна вера, вере, чтобы начать действовать, вовсе не нужно крещение. Эти ассиметричные связи следует отметить, когда в цепи спасения говорится, что «кто будет веровать и креститься, спасен будет» (Мар. 16:16), но нигде Писа-

ние не говорит, что «всякий кто не крестится, осужден будет». Вместо этого говорится, что осуждение приносит только неспособность уверовать, и стих 16 продолжает: «а кто не будет веровать, осужден будет». Иисус Сам очень выразительно заявляет, что это верно только в отношении веры: «а неверующий уже осужден» (Ин. 3:18).

Второе, ту же ассиметричную приоритетность веры над крещением можно заметить и в других сферах самых ранних христианских проповедей и письменных трудов. К примеру, странно, что если крещение необходимо для спасения в той же (равной) мере что и вера, оно не появляется в проповеди Апостолов более последовательно. Несомненно, крещение – это часть Великого поручения Иисуса (Матф. 28:19-20), но проповедь Самого Иисуса была только «покайтесь и веруйте» – и никакого упоминания о крещении, даже об Иоанновом (Мар. 1:15), и евангелисты суммируют проповедь Иисуса подобным образом, упоминая только о покаянии и вере (напр., Матф. 4:17). Павел подводит итог своего служения перед Ефесскими пресвитерами в 20 главе Деяний не говоря ни слова о крещении, но только что он возвещал «покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21). Эти же параллели рассказа о своем посланничестве он излагает позже в Деян. 26:18, что он послан служить и свидетельствовать «верою в Меня [Христа]... освященными» – и опять никакого упоминания о крещении. Первая проповедь Петра в Деяниях вторая глава упоминает крещение, это правда, но как насчет

второй проповеди в третьей главе Деяний (3:16-19), где звучит только призыв к покаянию и вере? Как он мог упустить такую важную вещь, если крещение – это действительно момент спасения, принятия Духа, очищения и нового рождения?

Тот же вопрос можно было бы задать и апостолу Иоанну, который утверждает, что написал свое евангелие, чтобы люди могли уверовать и получить спасение (Иоан. 20:31). Но во всем его повествовании единственным условием, когда-либо требовавшимся для спасения, была вера (напр., Иоан. 3:16, 18, 36). Если в действительности требовалось большее, то похоже, что Апостол ввел своих читателей в серьезное заблуждение и вовсе не достиг своей цели.

Но, может быть, отсутствие упоминания о крещении в сводках и проповедях ранней Церкви – это просто более обобщенное действие цепи спасения? Может быть, постоянное упоминание о вере со стороны учеников – это просто сокращенное название для всей цепи спасения, включающее и крещение? В ответ на эту возможность, однако, Писание также говорит «нет». Другие тексты, которые непосредственно рассматривают крещение и веру указывают, что крещение служит откликом послушания уже спасенной личности.

Мы можем начать с рассказов об обращении Павла, поскольку его труды часто приводят в качестве доказательства, что крещение спасает. В двух подробных повествованиях, предлагаемых нам Писанием, одно рассказанное Лукой (Деян. 9), а второе – Павлом (Деян. 22), несколько факторов указывают, что

Павел уже был верующим, а потому спасенным до того, как Анания призвал его: «Встань, крестись и омой грехи твои» (Деян. 22:16). Первое, Анания не был послан, чтобы благовествовать Павлу или крестить его, но исцелить его зрение (Деян. 9:12, 17). К тому времени отношения Павла с воскресшим Господом уже были установлены на основании того, что случилось с ним на дороге в Дамаск. Второе, Анания обращается к нему как к «брату», что в контексте полученного ним откровения о посланничестве Павла было, скорее всего, указанием на общепринятое обращение внутри христианской общины (Еф. 6:23; Рим. 8:29). Третье, Павел исполнился Духом до своего крещения (9:17, 18) и это указывает на то, что его крещение было внешним символом, отображавшим уже произошедшее внутри. Наконец, крещение как подтверждение духовной реальности находит свои параллели в ритуальном использовании воды в ВЗ и иудаизме, которое, несомненно, наполняло смыслом самое

раннее понимание Церкви по этому вопросу. Хотя крещение *per se* и не встречается в Ветхом Завете, действенность ритуального использования воды в иудаизме было всегда нацелено на предшествующий опыт или внутреннее расположение объекта. Вода в иудейских омовениях всегда была *символом* ранее совершившейся реальности¹².

Рассказы Петра о спасении дома Корнилия разворачиваются подобным образом и скорее всего они служат инструментом, проливающим свет на смысл его первой проповеди (Деян. 2:38) и первого послания (1Пет. 3:21)¹³. В Деян. 10:43 Петр проповедует Корнилию, что только лишь сама вера приносит прощение. Двумя стихами позже Корнилий принимает Святого Духа – знак спасения, а *затем* его крестят лишь в 48 стихе, а это ясно указывает, что спасение и Дух не приходят от крещения. Следующая глава повествует о Петре, который возвращается обратно в Иерусалим и там рассказывает о произошедшем, где опять

¹² А. Оерке утверждает, что это верно в отношении ВЗ, раввинистической литературы и документов Кумранской общины (“baptw,” TDNT 1:536; Oscar S. Brooks, *The Drama of Decision* [Peabody, MA: Hendrickson, 1987], 109). Brooks также распространяет это значение на использование воды в крещениях иудейских прозелитов первого века (*Drama of Decision*, 25-26).

¹³ Экзегетика этих отрывков также позволяет предположить, что крещение само по себе не омывает грехи и не спасает. Филологи отмечают, что использование предлога *ei-* в Деян. 2:38 (*ei-* *alfesin twm ahartwn ulwn*) как и в других местах (Рим. 4:20; Матф. 12:41 и др.) возможно указывает на логическое последствие, а не причину. Крещение здесь преподается «в отношении прощения» или «ради прощения», а не «с целью получения прощения» (Н. Е. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* [Toronto: Macmillan,

1955], 104; А. Оерке, “ei-” TDNT, 2:427-428). В 1Пет. 3:21 следующие наблюдения проясняют, какой «спасительный» смысл вкладывает Петр: (1) здесь присутствует однозначное отрицание, что крещение означает что-то для очищения греха («не плотской нечистоты омытие»), (2) параллель с крещением в водах потопа для Ноя (ст. 20) не несет в себе идеи спасения. Воды потопа не спасли Ноя. Их роль в спасении заключалась в том, что Ною нужно было пройти через них и спастись от них. (3) В ближнем и дальнем контексте причиной или агентом спасения выступает наш союз с воскресением Христа (ст. 21; 1:3) посредством живого Слова («возрожденные... от слова Божия, живаго и пребывающего вовек» [1:23]) (Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 144-145; J. Ramsey Michaels, *1 Peter* WBC [Dallas: Word, 1988], 213-218).

подчеркивает, что Корнилий получил Духа и очищение и «жизнь» после уверования (Деян. 11:17, 18). И ни слова о крещении. Позже, на Иерусалимском соборе в Деяниях 15 гл., Петр приводит то же свидетельство, что сердца язычников были очищены и они получили Духа по вере (Деян. 15:8-9). Во всех трех примерах жизнь, духовное очищение и Дух ассоциируются только с живой верой; крещение либо не упоминается вовсе, либо о нем ясно говорится как о событии, наступившем после спасения. Все это выглядит очень странным, если крещение является истинным моментом спасения.

Чтобы мы не думали, что опыт Корнилия – это своего рода диспенсационное исключение, просто описание, а не предписание для доктринальных норм, служение Павла в Коринфе помогает нам увидеть, что это не так. Повествование, изложенное им в первом послании, ясно демонстрирует, что, согласно его собственной точке зрения, лишь вера делает человека спасенным, а крещение служит внешним выражением состояния спасения. Вначале мы замечаем, как тактично он отделяет крещение от спасения, говоря, что он пришел с проповедью для их спасения (1Кор. 1:21), а не для того, чтобы крестить (1Кор. 1:17). Как отмечает комментатор Гордон Фи,

«...из этого отрывка кажется ясным, что Павел не понимает крещение как то, что *производит* спасение. Это делает проповедь креста... Для [Павла] крещение производится *после* того, как люди слышат евангелие, но совершается оно как

установленная Богом форма отклика веры на Благою Весть»¹⁴.

Затем мы замечаем, что когда его проповедь возымела действие и люди спасались, он мог по праву считать себя духовным отцом коринфян (1Кор. 9:2; 4:15), и в то же время он не был тем человеком, который их крестил. Больше того, он выразительно заявляет, что не крестил никого за исключением нескольких из них (1:14). Если крещение было моментом спасения, то не должно ли оно стать моментом, послужившим началом духовного отцовства? Однако Павел ясно отказывается в духовном отцовстве тому, кто преподает крещение. Он их отец и он не крестил их.

Таким образом, рассказ Апостола о своем обращении, посланничестве, служении и учении должен послужить предостережением всем, кто склонен рассматривать его труды в качестве подтверждения того, что крещение является необходимым условием спасения.

2. Богословские соображения

Кроме непосредственно учения Писания о крещении, утверждение, что крещение является необходимым условием спасения, выглядит проблематичным в свете других ясных библейских учений. Доктрины о вере, благодати, делах и достаточности креста Христова проливают больше света на то, чем крещение является, а чем нет.

2.1. Когда веру путают с благами, получаемыми в результате веры

Согласно *евангелиуму*, единственным необходимым условием спасения и всех его благ служит вера

¹⁴ Fee, *1 Corinthians*, 63-64.

в законченный труд Иисуса Христа. Лишь по вере мы приняты в Божью семью. Лишь по вере мы соединены со Христом и имеем Его святость и праведность. Лишь по вере нам прощены наши грехи, получили вечную жизнь и Святого Духа. Таким было учение Иисуса (Иоан. 3:14-16, 36, 6:35, 40; 11:25, 26) и Его апостолов (Деян. 16:31; 1Иоан. 5:1). Во всех своих письмах апостол Павел категорически противится возможности, что какие либо человеческие действия могут что-то добавить к тому, что сделал Христос. Вас спасает не Иисус плюс что-то еще. Только Иисус и только вера в Его крест. В его галатийских церквях была предпринята попытка добавить обряды Закона, такие как обрезание: «Вам нужно иметь Иисуса плюс обряды Закона». Павел назвал это «иным евангелием» и опровергал его всем, на что только был способен (см. Гал. 5:2, 4). Таким образом, лишь только посредством веры жертва Христова начинает сиять как единственный акт, который, в конечном счете, дарует нам полноту благ спасения.

Однако живая вера также приносит свой плод в последующих актах послушания. Сущность призыва Евангелия состоит в том, чтобы отвергнуть себя и принять господство Иисуса в свою жизнь (Луки 9:23). Этот призыв, обращенный к жизни верующего распространяется на все требования, предъявляемые Иисусом к Своим последователям, включая любовь и прощение других (Иоан. 13:34; Матф. 18:35). Именно на этом этапе крещение также входит в отношения верующего с его Господом. А именно, человек может делать вид, что является последова-

телем Христа и отвергать Его приглашение ко крещению не больше, чем отвергать Господний призыв к прощению или Его повеление любить.

Подобно любви и прощению, принятие крещение демонстрирует наличие возрожденного сердца. Это выражение послушания и подчинения господству Иисуса исходящее от *уже спасенной личности*. Однако, как мы отметили в предшествующем абзаце, *евангелиум* запрещает нам смешивать наши дела любви или прощение или наше участие в крещении с верой, которая дала нам Христа прежде всего. Мы приняты Богом, провозглашены праведными и помещены во Христа не на основании наших дел любви и прощения. Подобным образом, мы не можем позволить, чтобы какой-либо обряд присоединился к вере как равное условие спасения. Иначе спасение будет не по благодати, а по делам (Еф. 2:8-10). Следовательно, сама природа Евангелия показывает нам действительность различных звеньев «цепи спасения». Духовный процесс перехода от смерти в жизнь происходит с покаянием и верой. Духовное обращение выражается публично в обряде крещения, но технически этот акт послушания не отмечает момент, когда человек рождается свыше. Крещение было поступком уже возрожденного человека.

Как мы отметили ранее, в ранней церкви верующий не долго ходил без публичной демонстрации веры в крещении. Вера не была существенно отделена от крещения и звенья цепи действовали более целостно в рамках библейского учения. Но в случае большинства протестантских

и евангелических деноминаций сегодняшнего дня, вместе с католиками и православными, крещение существенно отделено от момента уверования (до Пасхи или Дня пятидесятницы в самых ранних традициях), и в этом контексте основание для детального изложения спасения только лишь по вере становится более острым.

Когда церкви проповедуют, что «верующий» не рождается свыше, не получает Святого Духа и не получает прощения грехов до наступления момента крещения, даже не смотря на то, что он «уверовал» много месяцев тому назад, тогда они говорят нечто негативное о спасающей силе веры и уверования. Они говорят, что простое уверование не дает нам ничего до тех пор, пока оно не проявится в крещении. Они говорят, что Савл не был обращен на дороге в Дамаск, но произошло это три дня спустя в водах Антиохии. И они говорят, что наш сосед, который в надломленности духа отдал свою жизнь Христу однажды ночью в своей комнате на самом деле не получил Христа, прощение, Святого Духа, новое сердце и погибнет навек, если умрет до того как переживет крещение в церкви шесть или семь месяцев спустя. Если это так, тогда новозаветная позиция крещения, зависящего от веры каким-то незримым образом превратилась в обратную – где вера зависит от крещения.

2.2. Дает жизнь или укрепляет жизнь?

В рамках искусственно созданных обстоятельств отделения крещения от веры, которую оно де-

монстрирует, будет естественным предположить, что в нашем распоряжении есть только два варианта относительно значения или важности крещения: либо крещение с верой дает спасение и жизнь, либо крещение – это пустой символ. Однако Писание, кажется, утверждает, что здесь присутствует нечто большее. Как мы видели, первый вариант, хотя и утверждая, что защищает приоритетность веры, в то же время незаметно переносит фокус действенности на нечто другое. Однако это не означает, что в крещении единственное, что нам остается – это лишь выполнение пустого символа. Когда крещению отводится надлежащая роль как результату спасения, а не его причине, тогда затруднительные утверждения в отношении веры исключаются, и крещение становится на свое правильное место и приносит блага христианину.

Когда мы подчиняемся господству Христа и переходим от смерти в жизнь по вере, наши последующие дела послушания [или лучше, Христовы дела через нас – Гал. 2:20; 1Кор. 15:10] укрепляют и углубляют эту жизнь. Вот почему Иаков призывает нас быть делателями, а не только слушателями Слова. Когда мы практикуем то, во что верим, это помогает нам не быть похожими на человека, который посмотрел на себя в зеркало, отошел и забыл, как он выглядит (Иак. 1:23-25).

Для того чтобы твердо стоять и возрастать во Христе, мы должны постоянно обновлять наш разум при помощи истин нашей новой жизни во Христе (Рим. 6:3-11), проводя время с нашими единомышленни-

ками (Евр. 10:19-24), отлагая ветхого человека и облакаясь во Христа (Еф. 4:22-24), помышляя о небесном (Кол. 3:1) и посвящая себя другим бесчисленным делам послушания, включая акт крещения.

Вовсе не будучи пустым символом, крещение приводит нас к результатам послушания на двух уровнях отношений.

1) Демонстрируется союз с Богом по вере и таким образом укрепляется в нас. Когда вся личность повторяет и заново вводит в действие драму смерти для мира и воскресения для Христа (Рим. 6:3-11), углубляется личная уверенность, что человек принят перед Богом на основании полного прощения, а не дел. Именно по этой причине мы погружаемся в воду, потому что драматизм и чувственное восприятие крещения касается и воздействует на части нашего сердца на более глубоком уровне, нежели разум и познавательные способности. Публичные действия обладают психологическим эффектом углубления посвящения личности чему-либо. Чем больше человек верит или посвящен истинам Евангелия, проявляемых посредством крещения, тем больше Божья благодатная благосклонность и союз с верующим проникают в опыт его жизни.

Таким образом, подобно всем актам послушания, крещение служит инструментом для углубления работы Божьей благодати в нас. Чем глубже мы верим, тем глубже воспринимает Божий ответ благодати со всеми сопутствующими ему следствиями радости, мира и любви.

2) В крещении публично провозглашается и утверждается посвящение поместному собранию верующих. Здесь имеет место признание посвящения друг другу для поклонения Богу и совместного исполнения миссии Церкви. До своего обращения мы тем или иным образом отождествлялись с миром или другой религиозной системой, в крещении мы публично разрываем эти прошлые связи и заново отождествляем себя как ученики Иисуса Христа и члены Его церкви.

Таким образом крещение, как и все акты послушания, играет важную роль в опыте спасения верующего. Но, – можете спросить вы, – не будет ли это неким мистическим, сакраментальным пониманием крещения? В определенном смысле так оно и есть – и в этом смысле я аплодирую стремлению евангелических верующих Востока раскрыть и выразить это мощное значение крещения. Однако мне кажется, что таинство, которое нам следует раскрыть, отличается от того, которое вкладывается в крещение Римской и Восточной Православной церквями. Здесь присутствует четкое разграничение между обрядами, которые образуют спасенное, прощенное, усыновленное состояние для верующего (такова позиция всех, кто вместе с православными и католиками утверждают, что крещение дает спасение) и обрядом, который впоследствии присоединяется к, усиливает и углубляет это прощенное, усыновленное и спасенное состояние, начало которому было положено одной лишь верой. В первом случае обряд выступает причиной спасения, в другом – его результа-

том. Первый смешивает веру с ее последствиями; второй укрепляет веру для долгосрочного послушания в направлении, согласующемся с христианской жизнью.

2.3. Переход к зрелости

Последнее богословское наблюдение касается общего курса Божьего плана спасения, раскрывающегося на страницах Писания. Хотя Божий замысел по искуплению и восстановлению Его падшего творения появляется в самом начале Библии (Быт. 3:15), конкретные средства осуществления искупления творения раскрываются прогрессивно в течение библейской истории. Новозаветные авторы раскрывают окончательный итог Божьего плана искупления в жизни и служении Иисуса Христа (Еф. 1:9-11). Препонося Христа как количественную совокупность всего Божьего труда, они также ясно показывают, что все то, что Бог совершал в отношении людей в былые времена, играло подготовительную роль в предвкушении полноты божественно-человеческого общения, которым мы ныне обладаем во Христе. Другими словами, богодухновенные авторы говорят, что Божий план движется к своему исполнению не только количественно, но и качественно. В последней категории, полярности от детства к взрослой жизни, от рабства к свободе, от тени к реальности, от незаконченности/несовершенства к законченности/совершенству, от буквы к Духу, от Ветхого завета к

Новому – такими терминами пользуется Новый Завет для выражения прогресса в отношении того, какое значение Христос имеет для сущности наших зрелых взаимоотношений с Богом (см. Гал. 3-4; 2Кор. 3-4; Евр. 8-10 и др.).

Развитие божественно-человеческих взаимоотношений было предсказано пророками Израиля и приведено в действие в Новом Завете в крови Иисуса (Лук. 22:20) посредством активации новой *интернализации* Божественной воли и источника сил для ее исполнения. После креста Христова Божья воля написана уже не на камне вне верующего, но на его собственном сердце, как было предсказано пророками (Иер. 31:34). В силе исполнить, верующий более не пытается соответствовать внешним требованиям, но обладая неизмеримо большей мерой Духа, обитающего в новом сердце, откликается на Божественные повеления с пульсирующей жизнью Самого Бога (Иез. 36:25-27). Так прав Рональд де Во, отмечая движение к новой зрелости, начавшейся с пророками Израиля, которые «внесли свой вклад, чтобы сделать поклонение Богу более внутренним и более духовным; богопочтение все больше и больше считалось внешним выражением внутреннего состояния, всю ценность которому придавал пребывавший внутри дух. Таким образом был подготовлен путь для Нового Завета»¹⁵. Когда на сцене появляется Иисус, происходит изменение всей концепции храмовой чистоты, и ориентированные на внешние стандарты уступают место сфокусированности на сердце, из которого истекают

¹⁵ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997 rpt of 1961 Eng. ed.), 456.

все человеческие взаимоотношения. Защитная святость, обязанная защищать себя от осквернения извне в новой эре смещается на внутреннее духовное состояние сердца: «ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека», – как сказал Иисус (Мар. 7:15).

В старом домостроительстве особые и детально описанные физические обряды играли посредническую роль во взаимоотношениях с Богом; в новом все отнесено к одному повсеместному и общему для всех культур повелению любить. Завеса, устанавливавшая расстояние, на котором оскверненное творение должно было держаться от святого Бога (Лев. 10:3), была разорвана. Новое близкое, «лицом к лицу» общение было достигнуто Тем, кто восседает одесную Бога и открывает Своему народу возможность обращаться к Богу непосредственно как «Отче мой» (Иер. 3:16, 19; ср. Евр. 4:14-16; 10:19-22)¹⁶. Говоря вкратце, зрелые отношения, заложенные в Новом Завете – *это шаг вперед от внешних, посреднических обрядов в божественно-человеческих отношениях*.

Доказательство в пользу такого продвижения вперед посредством *recapitulatio*, которое проходит через все Писание, где конечная судьба творения представляется ис-

полнением Божественных планов, заложенных в Эдемском саду. После третьей главы Бытия вся история спасения движется к развязке кровавой борьбы второго Адама с Божьим противником и искуплению творения к его неиспорченному состоянию. Яснее всего это просматривается в том, как история Откровения сводит воедино темы, доминирующие на сцене первых глав Бытия, включая те, которые касаются природы божественно-человеческих отношений. Как и в Эдеме, здесь нет больше Храма (Откр. 21:22), играющего роль посредника между Богом и человеком¹⁷. Как и в Эдеме, здесь присутствует полнота общения между Богом и всем человечеством; все видят Его лицо (Откр. 22:4, ср. Быт. 3:8). В конце концов осуществляется формула завета, согласно которой Бог действительно живет или обитает вместе со Своим творением – у Бога есть народ и Он их Бог (Откр. 21:4). Если сюда добавить мотивы, присутствующие в трудах Павла, то в этом окончательном состоянии, подобном Эдемскому присутствует (второй) Адам как Глава всего рода человеческого, который полностью сообразуется с Его образом.

Подобное изображение Эдемского состояния позволяет нам проследить ясный путь восстановления, в котором мы также можем определить

¹⁶ Здесь мы имеем дело с учением Павла об аналогии Моисея для верующего во 2Кор. 3:12-18. По причине общения лицом к лицу с Господом, лицо Моисея сияло славою (Исх. 33:11-13; Втор. 34:10). Павел говорит, что ныне этот опыт Моисея распространяется на всех кто во Христе и они взирают с открытым лицом на славу Господню (3:18; 4:6 «...славу Божью в лице Христа») и «до этой степени 'каждый христианин стал Моисеем' ...» (Ralph P. Martin,

2 Corinthians WBC [Dallas: Word, 1986], 71; cf. E. Lohse, "προσωπον," TDNT, 6:776).

¹⁷ Смотри изумительное исследование, проведенное Beale, в котором он прослеживает мотив Храма через все Писание, где доказывает, что Моисей представляет Эдем как храм, в котором первосвященнической фигурой служит Адам (G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* [Downers Grove: InterVarsity, 2004]).

собственное положение в «уже-еще нет» нового завета. Если мы оглянемся на полноценное человеческое общение Эдема, равно если заглянем вперед на полноценное человеческое общение с Богом, это покажет нам, что путь вперед устремляется прочь от ориентированных на внешнее, посреднических обрядов Ветхозаветного общения. Этим мы не пытаемся сказать, что в нашем общении с Богом отсутствует физическая составляющая – новое творение вовсе не бесплотное, однако оно не предписано и не ограничено при помощи посреднических средств, будь то место или время, как это было в Израиле. Недостаточность внимания к конкретным формам поклонения в НЗ само по себе следует истолковывать в свете этого пути. Не будучи некоей незаконченностью, требующей поддержки в позднейшей Святой церковной традиции, недостаток внимания к подобным вещам в Новом Завете говорит нам о происходящем новом движении к зрелости¹⁸. «Как» наших взаимоотношений с Богом ныне поглощено в его новом «Что».

Подобным образом Иисус Христос, второй Адам, выступающий новым прообразом человеческой ду-

ховности, предсказал и подготовил к погребению очерченные посреднической старой диспенсацией отношения с Богом. Он учил нас обращаться к Богу как «Отче наш», что было предсказано пророком (Иер. 3:19, ср. Матф. 6:9 и дал.). Он показал интернализированную сущность новозаветного знания Бога без Храма и без указания на Божественное таинство, передаваемое посредством физических объектов (Евр. 4:14-16; 10:19-22)¹⁹.

Именно в рамках новозаветного перехода от внешности обрядов и посредничества, связывавших духовные благословения спасения с исключительно внешне преподаваемыми обрядами, мы видим противоречие этой системы с животворным импульсом Божественного плана искупления. Центральное значение крещения как новозаветного обряда должно отражать не только приоритет, отдаваемый Писаниями отклику веры, но также и ту первоочередность, которую Новый Завет отдает духовным, внутренним, прямым и зрелым отношениям с Богом, восстановленным во Христе. Как было отмечено выше, это не сводит крещение к пустому символу, однако не будет правильным и возложить

¹⁸ Это общий аргумент, приводимый теми, кто пытается оправдать потребность Священной Церковной Традиции перед принципом Писания евангеликализма. См. например, John Whiteford, "Sola Scriptura: In the Vanity of their Minds," at <www.pastornet.net.au/jmm/athe/athe0142.htm>, accessed September 9, 2003.

¹⁹ Несомненно, само воплощение – это Таинство Божественного, представленного посредством физического, и именно по этой причине оно остается сильным мотивом духа ранней послепостольской Церкви, отраженным в иконоборческом споре (Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought*, [New Haven:

Yale, 2003], 1-24; 237-264). Однако личная модель воплощенного Господа как человеческого создания в отношении со Своим Отцом не имеет сакраменталистических оттенков, которые можно было бы обнаружить в позднем христианстве. Это было просто; это была встреча лицом к лицу. Исследователи патристики отмечают, что в послепостольской Церкви онтология воплощения заслонила собой понимание его *антропологии*. Истинная *человеческая природа* Христа недооценивалась в синтезе ранней Церкви (H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* [London: A. R. Mowbray, 1954], 489-492).

на него роль средства, отмечающего момент наступления спасения.

3. Исторические соображения

Смешение того, что дает нам вечную жизнь с тем, что эту жизнь укрепляет, совокупно с вызывающим онемение эффектом, оказанным на Новый завет в процессе «повторной иудаизации», начавшей распространяться в ранней послепостольской Церкви, является постоянным иском, выдвигаемым Евангелием против исторических Римской и Восточной церквей. Хотя каждая из них выражает это по-разному, обе эти церкви рассматривают крещение как момент спасения, а потому их история имеет отношение ко всем, кто приступает к рассмотрению этого вопроса. Как мы увидим, на внедрение в раннюю Церковь сакраментализма и других нововведений повлияли серьезные исторические факторы, выходящие за рамки ясного учения Писания, а поэтому служат предостережением для всех, у кого может возникнуть искушение последовать в этом направлении.

Взгляд, что крещение является моментом спасения, имеет длинную историю в Церкви, как Востока, так и Запада. В единственном сохранившемся до наших дней трактате о крещении тех времен, датированном концом 2-го века, Тертуллиан отождествляет четыре дара крещения: отпущение грехов, освобождение от смерти, возрождение и дар Святого

Духа. Однако, как напоминает нам церковный историк Ярослав Пеликан, сакраментализм Тертуллиана в отношении крещения исходит не столько из канонических христианских текстов, сколько из послепостольской христианской практики и учения²⁰. Эта практика и учение находились под сильным влиянием того, что Пеликан называет «повторной иудаизацией» или же возвратом к Ветхому Завету в христианской практике и мышлении²¹. Обычно указывают на четыре силы, которые подтолкнули Церковь в этом направлении и затемнили яркий свет благодати, представленной в Новом Завете.

Первое, самыми ранними учителями и подавляющим большинством членов ранней Церкви были иудеи. Эта ситуация продолжалась вплоть до 2-го века, когда число язычников в Церкви догнало и превысило число иудеев²². Важность этого наблюдения в отношении «повторной иудаизации» видна даже из канонических документов, где христиане из иудеев, пытавшиеся «иудаизировать» Павлово евангелие, заставили хитрить даже Петра (Гал. 2:14). Начальная стадия новой эры Нового Завета означала радикальное изменение в мышлении этих первых новообращенных из иудеев, которым следовало решить, почему Иисус считал, что иудаизм нельзя реформировать. Его следовало оставить. Как мы увидим позже, Павлов ответ Петру в Антиохии (Гал. 2:11 и дал.)

²⁰ Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600) (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 162.

²¹ Pelikan, *Emergence of the Catholic Tradition*, 26; cf. also J. L. Neve, *A History of Christian*

Thought, vol. 1: *History of Christian Doctrine* (Philadelphia: Muhlenberg, 1946), 41.

²² Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 181, 223.

вовсе не положил конец сомнениям в этой области для иудеев, принявших Иисуса как Мессию.

Второе, в то время как Новозаветный канон все еще формировался, Ветхий завет продолжал быть Священным Писанием христианских церквей, читаемым на каждом собрании. Ценность иудейских священных текстов еще более выросла в глазах ортодоксов, когда на их авторитет обрушились с нападками язычники и еретики того времени. Языческие философы подвергали Ветхий Завет сомнениям как просто миф (смотри *Против Цельса Оригена*), а еретики называли его историей еще одного *чуждого бога* (Маркион) или злого Бога (гностики). Чтобы отразить эти атаки прозвучали разные ответы, но все это привело к тому, что Ветхий Завет и его богословие стал занимать более видное место в ранней Церкви.

Третье, уничтожение Израиля как государства и нации в ранние годы церковной истории (события 70 и 135 гг.) способствовало появлению нового взгляда, что христианс-

кая Церковь заняла роль нового Израиля в Божьем плане относительно истории²³. Подобная терминология впервые появляется во 2-м веке (Иустин), в Церкви, где преобладающее число людей уже составляли язычники, и позволяет Церкви видеть себя повсюду в Ветхом Завете. Ветхозаветные установления, формы и богословие посредством аллегорий и типологии христианизуются и в свежем виде вводятся в жизнь и практику Церкви. В это время жертвенный язык входит в христианскую речь при совершении Вечери Господней. Для обозначения титулов христианских руководителей начинает использоваться слово «священник». Вследствие того, что Новый Израиль начинает обращаться к моделям храмового служения Ветхого Израиля, возвращаются атрибуты традиционной религии. Христианские литургии развиваются с учетом той же обрядовости и священнического благолепия в приближении к Богу, которые были оговорены в храмовом поклонении Ветхого Израиля²⁴. Вопреки интер-

²³ Ray Pritz, "Replacing the Jews in Early Christian Theology," *Mishkan* 21 (1994), 21-26; Jeffrey Siker, *Disinheriting the Jews* (Louisville: Westminster, 1991), 28-76 (cited by Pritz "Replacing the Jews," 21); и Skarsaune, который детально отмечает природу незаметного ухода от Павла, произошедшего в ранней Церкви: «В то время как у Павла язычники добавлены к истинному Израилю иудейских верующих, чтобы унаследовать часть их наследия, у Иустина все наоборот: немногие иудейские верующие добавлены к церкви язычников, чтобы разделить их наследие. Этот сдвиг в представлении имел далеко идущие последствия. Тогда как у Павла язычники разделяют обетования, данные истинному Израилю, у Иустина обетования передаются иудейским народом церкви язычников. Эта церковь заменяет иудейский народ. Она вступает во владение наследием Израиля, в это же время лишая наследства иудеев» (*Shadow of*

the Temple, 267-68).

²⁴ На тему развития жертвенных мотивов и сакраментализма в ранней Церкви, смотри, например, R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); and Everett Ferguson, "Sacrifice," *Encyclopedia of Early Christianity*, 2:1015-18. Католический ученый Herbert Haag перечисляет три исторических фактора, которые способствовали дальнейшему развитию литургического богослужения: (1) Изначальная выдающаяся роль посланий вроде I Климента; (2) «переоценка» Ветхого Завета после спора с Маркионом; и (3) обвинений от Римского государства, что христианство было религией без литургии (Herbert Haag, *Da Gesù al Sacerdozio* [Turin: Claudiana, 2001], 89-106; cited by Ronald E. Diprose, *The Theology of the New Covenant*, unpublished monograph, 2005, ch. 1, 12).

нализированному, зрелому обществу Нового Завета, посреднические установления начинают приобретать форму культа мучеников и поклонения Марии. Бог присутствует со Своим народом, но как в Ветхом Завете, Он продолжает быть только непостижимым и святым; Его народ все еще нуждается в видимых знаках, которые демонстрировали бы Его присутствие и укрывали бы их от Его ужасающей святости.

Четвертое, проблемы, которые иудейские христиане вроде Петра (и Иакова) имели с не-иудейским Евангелием Павла в первом веке передались и во второе столетие. Ученые уже давно отметили отсутствие не то что толкования, даже упоминания о Посланиях Павла в дошедших до нас трудах ранней послеапостольской Церкви. По словам одного историка, все выглядело почти так, как будто Павел был «преднамеренно устранен» ортодоксальной церковью того времени²⁵. Конечно, эта ситуация вполне может быть еще одной случайностью истории – очевидно, что до нас не дошли все труды того времени, однако задокументированное намерение Иринея спасти Апостола от еретиков и правильно толковать его труды (*Против ересей*, 4.41.3-4), говорит в поддержку этого общепринятого мнения. Как было отмечено выше, правоверным христианам из иудеев было тяжело «усвоить» Павла, но кроме этого он пострадал также как любимец ерети-

ков. И это соответствовало истине.

Для Маркиона Павел был единственным истинным апостолом (Тертуллиан, *Против Маркиона*, 3.13), а гностики любили извращать его эсхатологическую терминологию (плотские, духовные, душевные люди), предсказывая свое гностическое превосходство над непросвещенными плотскими ортодоксальными христианами. Кроме того, они переживали свое спасение как дар благодати, освободивший их от этого мира к новой жизни, что у исследователей гностицизма вызвало ироническое замечание, что «[гностики] понимали Павла лучше, чем большинство их собратьев христиан...»²⁶

Лишенная Павла, Церковь потеряла одну из своих наиболее эффективных сил, противостоящих иудаистическим тенденциям своего исторического контекста. Обладая преимуществом законченного труда Христа на кресте, воскресения и вознесения, Павел служит инструментом, использованным Богом более всех других отдельно взятых авторов Нового Завета, для освобождения путеводной звезды благодати от пут мертвой религии. Для него одностороннее выражение Божественной любви на кресте вседостаточно для общения с Авва Отче. Новозаветное обещание новой духовной силы, позволяющей осуществлять и поддерживать общение Бога с Его народом, не имеет

²⁵ Wilhelm Schneemelcher, "Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts," ZKG 75 [1964], 9; see further, J. Roetzel, "Paul in the Second Century," in *The Cambridge Companion to St. Paul*, ed. James D. G. Dunn (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 228-235.

²⁶ Это потому что христиане, собратья гностиков «были склонны выражать спасение при помощи этических категорий заслуги и вознаграждения» (R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies," *VG* 37 [1983], 70-71).

изъяна. Павел – это апостол Духа. Его объяснение Божьей оправдывающей праведности во Христе было противоядием против любых попыток возвращения к духовному младенчеству предыдущего завета. Поэтому не следует считать обычной случайностью в этом отношении, что выдающийся исследователь трудов Павла, Н.Т. Райт отмечает, что сакраментализм затемняет благодать, когда пишет,

«там, где уверенность перед Богом основана исключительно лишь на труде Христа, там нет нужды в сакраменталиях, поклонении Марии, заученных молитвах и сакраментализме в целом»²⁷.

Выводы Райта относительно сакраментализма в целом подтверждаются дополнительными свидетельствами других исследователей богословия ранней послепостольской Церкви. Отсутствие Павла, видение Нового Израиля, необходимость восстановить статус Ветхого Завета – все это стремилось облечь Новый Завет в лохмотья Ветхого Завета для практики и учения Церкви того времени²⁸. Одна из работ, посвященных изучению доктрины благодати у Апостольских Отцов, суммирует неблагоприятное влияние, оказываемое в то время на Евангелие, отражавшееся в четырех сферах.

1. Затемнение веры. Вместо того, чтобы считать веру единственным

средством получения Божьего спасения, а жертву Христову – как единственный акт, который, в конечном счете, дарует нам полноту благ спасения, блага спасения были расплывлены в различные «священные» обряды, предметы, времена и личности. Картину заполнили соперничающие силы (физические, магические) и вытеснили на обочину веру как центральную движущую силу христианской жизни.

2. Затемнение креста. Вместо того чтобы считать крест единственным средством, оправдывающим людей перед Богом, к труду Христа были добавлены обряды. Крест был низведен до уровня некоего частичного взноса, позволяющего человеку встать на ноги, чтобы нести остальную часть своих обязанностей перед Богом посредством правильного соблюдения Таинств.

3. Затемнение благодати. Вместо того чтобы считать благодать актом самоотдачи Бога в пришествии Христа и новой возможностью объединиться с Ним посредством веры, т.е. соединиться в «состояние благодати», благодать становится помощью, данной Богом христианину в его духовных странствиях. Благодать превратилась просто в добавок к силам верующего, чтобы помочь ему самостоятельно стать праведным. Она стала наградой за решение делать добрые дела.

²⁷ Tom Wright, "Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism," in *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*, ed. G. Reid (London: Collins, 1982), 31-32. Относительно существенного ослабления Павловых тем у Отцов, смотри Gustaf Aulen, *Christus Victor*:

An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement, trans. A. G. Hebert (London: SPCK, 1965), 68-69.

²⁸ Смотри Mark Saucy, "Between Da Vinci and Rome: The New Covenant as a Theological Norm in Early Christianity," *TrinJ* 27 NS (2006), 1-27.

4. *Затемнение оправдания.* Вместо того чтобы считать оправдание событием прошлого (нашей веры в достаточность креста Христова), оправдание превращается в нечто исключительно будущее. Ему необходимо усовершенствоваться посредством веры и священных дел любви. Оно стало тем, что достигается посредством человеческих дел, а не тем, что провозглашается Богом на основании Иисусовой смерти²⁹.

Усиление сакраментального взгляда на крещение соответствует усилению сакраментализма в общем и делает свой вклад в затемнение этих важных сфер Новозаветного отношения, которое происходило в ранней послепостольской Церкви. В своем важном исследовании крещения в патристической Церкви, Дж. Лэмп отмечает в отношении крещения многое из того, к чему пришел Торренс в четырех пунктах, приведенных выше.

...у послепостольских авторов прослеживается тенденция начала потускнения великой Новозаветной теории крещения; в определенной мере она перестает фокусироваться на спасающем труде Христа, а духовные дары, даро-

ванные в нем, начинают мыслить в отрыве от центрального момента Искупления, неотрывной частью которого они должны состоять. В частности, печать Духа, получаемую во время крещения, начинают воспринимать почти в магических выражениях как печать, наложенную на душу посредством правильного совершения крещального обряда, печать, чья цель уберечь получателя от враждебных сил дьявола и сохранить его в духе и теле, неповрежденным для наслаждения бессмертием³⁰.

Хотя и не много пользы будет от утверждения всех выводов G. Lampe и Торренса относительно догм современной исторической Римской и Православной церквей, они все же указывают на некоторое отклонение от Новозаветных моделей, продолжающееся в этосе этих деноминаций. Продолжающаяся малочисленность трудов на тему веры и главенствующая роль Девы Марии в православном благочестии – это лишь два примера³¹. История современных взглядов, поэтому, поучительна для тех, кто идут вслед. Кроме всего прочего, они указывают на то, почему мотивы, тенден-

²⁹ T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (London: Oliver and Boyd, 1948).

³⁰ G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London: SPCK, 1967), 150.

³¹ Miroslav Volf (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 168-171). Основополагающее выражение восточного православия, сделанное Иоанном Дамаскиным в *Изложении Православной веры* вообще ничего не говорит об оправдании верой. Булгаков очерчивает роль Марии в православном богословии, когда пишет, что «Любовь и почитание Непорочной является душой православного благочестия, его сердцем, тем, что согревает и оживляет все его тело. Вера во Христа, которая не включает Его

непорочное рождение и почитание Его Матери – это иная вера, иное христианство, отличное от христианства Православной церкви (Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church* [Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988], 116). Однако, как отмечает Келли (Kelley), идеи, выражаемые Булгаковым, присутствовали в Церкви первых четырех столетий в очень незначительной степени. Практически не сохранилось письменных свидетельств со времени, предшествующего этому периоду, в пользу того, что верующие молились к ней или верили в ее способность защищать или помогать христианам (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, rev. ed. [San Francisco: Harper Collins, 1989], 491).

ции и течения в любом поколении церковной практики и применения богодухновенного Апостольского свидетельства и толкования Иисуса нельзя считать священным и неприкосновенным судьей всего. Евангелие Иисуса Христа, Новый Завет в Его крови, переданные нам в Апостольской традиции всегда предшествуют, создают и судят Церковь.

Сакраментальное внедрение историческими церквями того, что оправдывает и освящает, в ритуал крещения всегда было критическим отличием этих деноминаций от евангеликалов как Востока, так и Запада. Исторически предпочтительно считать совместно с радикальными реформатами XVI века, что вопрос значения крещения разделяет не в культурном плане, а в доктринальном. Как мы уже отметили, сакраментализм начался рано и захватил как восточное, так и западное крыло патристической церкви, однако именно на основании Принципа Писания, а точнее главенства Писания над традицией, он был отвергнут анабаптистами. По этой причине баптисты всех времен и народов никогда не понимали крещение в сакраментальном смысле православной и католической церквей. Это включает и евангельских христиан и баптистов в России. Сто лет тому назад символы веры верующих в России также ясно утверждали свое не-сакраментальное понимание действительности крещения. Обратите внимание, что утверждают следующие положения из Испо-

ведания веры 1910 года движения, возглавляемого Прохановым, в отношении рождения свыше и значения крещения:

Человек усваивает спасение через: веру, покаяние, обращение, и рождение свыше ...Одновременно с покаянием и обращением во внутренней природе человека происходит – рождение свыше³² ...Крещение водою есть внешний знак совершившегося в душе ранее крещения Духом Святым или смерти для греха и воскресения для праведности... Поэтому крещение водою имеет свое значение только тогда, когда оно совершается над теми, кто сознательно уверовали во Христа, раскаялись, обратились, и получили рождение свыше, то есть кто получили крещение духовное...³³

Подобным образом, читатели журнала «Баптист» в 1908 году читали:

Ты спросишь для чего-же нужно верующему крещение? Неужели крещение омывает грехи? Нет, милый мой друг, водное крещение не омывает грехов, а оно нужно тем, которые уже омыты от грехов кровью Христа и спасены; оно нужно для детей Божьих, которые с радостью исполняют волю своего Отца³⁴.

Подобное также отражает язык параграфа VIII (О крещении) Исповедания веры христиан-баптистов 1906 года. О крещении там говорится как о «торжественном объявлении», «первом плоде и любви ко Христу» тех, кто уже «обращены Евангелием....»³⁵. Мы отмечаем, что русские баптисты во всех случаях сле-

³² Проханов И. С. Вероучение Евангельских Христиан (1910). – Черкассы: Смирна, 2002. – С.19.

³³ Проханов И. С. Вероучение. – С.31.

³⁴ В. П. Степановъ. Баптист. – 1908, №11. – С. 91.

³⁵ “Исповедание веры христиан-баптистов (1906).” История Баптизма. – Одесса: ОБС, 1996. – С. 426-427.

дуют своим анабаптистским предшественникам и рассматривают крещение как физическое проявление уже спасенной личности. И полное отсутствие сакраментальных нот традиционного взгляда Православной церкви.

Заключение: правильный ли вопрос мы задаем?

В своих истоках и сущности евангельское национальное богословие ограничено каноном Писания и записанным там универсальным для всех культур посланием Благой вести. Это продолжает быть истинным независимо от того, кто принимается за выполнение данной богословской задачи – немец, русский или американец. В центре евангелиума стоит крест Иисуса Христа и его бесплатный дар примиренных отношений с Творцом – новый завет, для всех верующих. То, что вера является центральным откликом, требуемым в Евангелии, разделяют все голоса христианского общества. Однако когда речь заходит о крещении, то, как было отмечено, вывод, что крещение – это ритуальная необходимость для спасения, происходит от недостаточного внимания к евангелиуму Писаний и Апостолов, а также к урокам истории Церкви.

Изучение соответствующих текстов в их библейском контексте не похоже, чтобы отводило крещению существенной роли в сотворении вечной жизни, помещении нас во Христа или же даянии нам Святого Духа. На этой стадии вера занимает единственное и главенствующее место. Далее, внимание к апостольскому учению о вере, благодати, доб-

рых делах и месте креста Христова в Евангелии позволяет нам отдать надлежащее признание крещению как выдвигаемому библейской традицией нормативному выражению послушания со стороны уже спасенного человека. Это также обращает внимание на духовные результаты, которые приносит послушание в крещении как средство укрепления и поддержания жизни, а не средство ее получения. Наконец, внимание к церковной истории помогает нам получить большую ясность относительно того, что вопрос крещения как средства, необходимого для спасения, не является вопросом различия в культурах между Востоком и Западом. Он разделяется вдоль вечной границы между Евангелием и не-Евангелием, как средство подавления требования веры *евангелиума*.

При всем этом, однако, одна позиция библейской традиции заслуживает повторения по причине того, что ее часто упускают в вопросе крещения. По моему мнению, пренебрежение этим важным вопросом закладывает основание для многих недоразумений, возникающих при обсуждении действительности крещения, включая эту статью. Я отмечаю это, чтобы дать пищу для дальнейших размышлений. Наблюдение, сделанное здесь – просто показать общую тенденцию Апостольской церкви *не отделять крещение от момента уверования*. Как было сказано раньше, как только звучало сердечное исповедание веры, цепь спасения быстро приводилась в действие и это было апостольской моделью без исключения. Для новопришедших не назначались испы-

тательные сроки перед крещением, не требовалось также катехизации новообращенных, пришедших из исключительно языческого окружения³⁶. Очевидно, что крещение не преподавалось тем, для кого оно не имело значения, однако не отводили и недели или месяцы, чтобы определить, хочет ли человек оставить своих старых божеств и принять господство Иисуса Христа в свою жизнь, и начать длинный путь ученичества и преображения в Его образ³⁷. В ранней Церкви крещение действительно было обрядом посвящения и не функционировало в качестве упреждающей формы церковной дисциплины для подтверждения истинности обращения. Если требовалось, к этому шагу прибегали позже, и церковь также не колебалась в его применении³⁸.

Как только послеапостольская церковь приняла нововведение процесса катехизации, который был помещен между внутренним процессом веры и его внешним выражением в крещении, что служит

еще одной причиной, почему мы не можем отдавать предпочтения даже самым ранним голосам после Апостолов, крещение было вытеснено из своих библейских границ, очерченных верой и *евангелизмом*. То, что некогда было практически цельным и органическим обращением всей личности, что, как мы видели, Апостолы могли выразить совершенно целостным образом, теперь было искусственно разбито на отдельные части. Этот шаг сразу же нарушил центр значения акта крещения, заставив его сместиться либо в духовную сторону, что превращало веру просто в сумму ее интеллектуальных составляющих и отделяло ее от выражения в физическом мире. В таком представлении крещение склонны видеть как просто пустой символ. Или же, он смещался в еще менее полезном направлении, и физический обряд крещения вдруг приобретал больше духовной важности, чем вера, которую он предположительно должен был укреплять³⁹.

³⁶ Часто можно услышать замечание, что в Деяниях к крещению быстро допускали по той причине, что Апостолы имели дело с духовно сознательной и подготовленной аудиторией иудеев или богобоязненных язычников, а не бывших атеистов, посещающих сегодняшнюю церковь. Кроме того, что такой подход вызывает следующий вопрос, предполагая наличие определенного окружения, требуемого для крещения, подобный ход мысли не согласуется с библейской традицией. В Деяниях 16 темничный страж в Филиппах едва ли был набожным язычником, проводящим все субботы в синагоге. По всем признакам он был форменным язычником и, однако, он принял крещение прямо в ночь своего обращения (16:33) – и нет здесь ни испытательного срока, ни длительных наставлений в вере.

³⁷ Вопрос о крещении решался исключительно на основании сознательного исповедания осведомленной веры, т.е. принятия в свою жизнь

значения креста Христова. «Христос распятый» – такой была апостольская проповедь (напр. 1Кор. 1:18), что в свете требований Самого Иисуса покаяться и подчиниться власти Бога в своей жизни (Лук. 9:23 и пар.) действительно требовало от новообращенных знания основ *евангелизма*, однако это не было кратким курсом систематического богословия.

³⁸ Несомненно, преподание крещения без продолжительного испытательного периода влечет за собой вероятность крещения тех, кто не имеет живой веры и позже покажут, кем они являются на самом деле. Апостольская церковь жила с этой вероятностью, однако заботилась о церковной дисциплине (Симон Волхв в Деяниях 18 был, несомненно, крещенным, как и люди из 1Иоан. 2:19) и никогда не представляли крещение чем-то таким, чем оно никогда не предполагало быть.

³⁹ Смотри выше в разделе «богословские соображения». Здесь я даже замечаний никаких

Хотя главным назначением этой статьи было показать негативные последствия для Евангелия именно этого второго варианта, я полагаю, что в обоих случаях наносится ущерб *евангелиуму*. Разница только в том, насколько. Мы должны быть поистине осторожными, чтобы вместе с Павлом совмещать ответственность спасения с одной лишь верой, а не с результатами веры в крещении, но при это должны также слышать увещания Иакова, что живая, спасающая вера непременно показывает свое послушание Христу в физическом мире. В этом случае нормативным выражением такой веры является крещение.

В библейской традиции и вера, и производный плод в крещении сочетаются вместе значительно более цельно и счастливо, нежели в любом из вариантов, ставших следствием отхода Церкви от практики Писания. Появление крещения в шестой главе Послания к римлянам очень хорошо вписывается после пространных рассуждений об исключительной роли веры в главах четвертой и пятой, и не со-

здает для апостола Павла никаких неудобств, поскольку цепь веры эффективно движется к своему завершению⁴⁰.

Однако когда мы отходим от парадигмы Писания, то не только подобный феномен богодухновенного текста заставляет нас чувствовать себя неловко, но наносится сопутствующий ущерб и другим учениям Писания.

В наших кругах вся сеть связанных традиций, выросших вокруг крещения, была либо вообще не основана на Библии, либо, в лучшем случае, основана небрежно⁴¹. В свете ясных и согласованных примеров Писания, не говоря уже о сопутствующем ущербе в отношении богословия, возникающем при нарушении этого примера, вероятно первым вопросом относительно крещения для евангелического национального богословия и Востока, и Запада, есть то, как мы можем проявить почтение к целостности библейской модели и преподавать крещение в большей близости к живой вере, свидетельством которой она является.

не делаю о практике крещения младенцев, что было еще одним нововведением ранней послепостольской Церкви, которое совершенно выхолащивает отношения крещения к живой вере самого крещаемого. Критика крещения младенцев, сформулированная Карлом Бартом, все еще остается наилучшей в своем роде (K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism* [London: SCM, 1948]).

⁴⁰ Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers

Grove: IVP, 2001), 371-379.

⁴¹ Это включает (1) верование, что покаяние отмечает только время, имеющее подготовительный вес и значение в отношении цены следования за Христом, (2) что крещение – это новый уровень обещания или посвящения Богу стоящий выше обещаний, сделанных во время изначального уверования, и что (3) «запечатление» Духом происходит в момент покаяния и отличается от крещения Духом, которое происходит позже, во время водного крещения.

Bibliography

- Aulen, Gustaf. *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. Trans. A. G. Herbert. London: SPCK, 1965.
- Barth, K. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. London: SCM, 1948.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Beasley-Murray, G. R. *John*. WBC. Dallas: Word, 1987.
- van den Broek, R. "The Present State of Gnostic Studies." *VG* 37 (1983): 41-71.
- Brooks, Oscar S. *The Drama of Decision*. Peabody, MA: Hendrickson, 1987.
- Brown, Raymond E. "Hermeneutics," *Jerome Biblical Commentary*. Vol. II. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.
- Bulgakov, Sergius. *The Orthodox Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988.
- Carson, D. A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Clark, David K. *To Know and Love God: Method for Theology*. Wheaton: Crossway, 2003.
- Dana, H. E., and J. R. Mantey. *A Manual Grammar of the Greek New Testament*. Toronto: Macmillan, 1955.
- Davids, Peter H. *The First Epistle of Peter*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Diprose, Ronald. E. *The Theology of the New Covenant*. Unpublished monograph, 2005.
- Dumbrell, William J. "Paul and Salvation History in Romans 9:30-10:4." *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*, eds. Craig Bartholomew et al. Pp. 286-312. Grand Rapids: Zondervan, 2004.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Ferguson, Everett. "Sacrifice," *Encyclopedia of Early Christianity*. Vol. 2.
- Freeman, Curtis W. "Toward a *Sensu Fidelium* for an Evangelical Church," *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm. Pp. 169-179. Downers Grove: InterVarsity, 1996.
- Grenz, Stanley and John R. Franke. *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Kaiser, Walter C. "The Eschatological Hermeneutics of 'Evangicalism': Promise Theology," *JETS* 13:2 (1970): 91-98.
- Lampe, G. W. H. *The Seal of the Spirit*. London: SPCK, 1967.
- Lohse, E. "provswpon," *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Marshall, I. Howard. *New Testament Theology: Many Witnesses One Gospel*. Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. WBC. Dallas: Word, 1986.
- Matera, Frank J. "New Testament Theology: History, Method, and Identity," *CBQ* 67 (2005): 1-21.
- Markus, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Michaels, J. Ramsey. *1 Peter*. WBC. Dallas: Word, 1988.
- Neve, J. L. *History of Christian Doctrine*. Volume 1 of *A History of Christian Thought*. Philadelphia: Muhlenberg, 1946.
- Oepke, A. "baptw," *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- _____. "eij," *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

- Pritz, Ray. "Replacing the Jews in Early Christian Theology." *Mishkan* 21 (1994): 21-26.
- Roetzel, J. "Paul in the Second Century." *The Cambridge Companion to St. Paul*, ed. James D. G. Dunn. Pp. 228-235. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Saucy, Mark. "Between Da Vinci and Rome: The New Covenant as a Theological Norm in Early Christianity." *TrinJ* 27 NS (2006): 1-27.
- _____. "Evangelicals, Catholics and Orthodox Together: Is the Church the Extension of the Incarnation?" *JETS* 43/2 (June, 2000): 193-212.
- Schneemelcher, Wilhelm. "Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts," *ZKG* 75 (1964): 1-20.
- Schreiner, Thomas R. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. Downers Grove: IVP, 2001.
- Siker, Jeffrey. *Disinheriting the Jews*. Louisville: Westminster, 1991.
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Thomas, Robert L. *Evangelical Hermeneutics: The New Versus the Old*. Grand Rapids: Kregel, 2002.
- Turner, H. E. W. *The Pattern of Christian Truth*. London: A. R. Mowbray, 1954.
- Torrance, T. F. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*. London: Oliver and Boyd, 1948.
- de Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997 rpt of 1961 Eng. ed.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Wells, David F. "The Nature and Function of Theology." *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*. K. Johnston, ed. Nashville: John Knox, 1985.
- Whiteford, John. "Sola Scriptura: In the Vanity of their Minds," at <www.pastornet.net.au/jmm/athe/athe0142.htm>, accessed September 9, 2003.
- Wilken, Robert Louis. *The Spirit of Early Christian Thought*. New Haven: Yale, 2003.
- Williams, D. H. *Evangelicals and Tradition*. Grand Rapids: Baker, 2005.
- Wright, Tom. "Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism." *The Great Acquit: Justification by Faith and Current Christian Thought*, ed. G. Reid. Pp. 1-35. London: Collins, 1982.
- Yarbrough, Robert W. "Paul and Salvation History," *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism, vol. 2: The Paradoxes of Paul*. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds. Pp. 297-342. Grand Rapids/Tuebingen: Baker/Mohr-Siebeck, 2004.
- Zimmermann, Jens. *Recovering Theological Hermeneutics*. Grand Rapids: Baker, 2004.

Works in Russian

- "Исповедание веры христиан-баптистов (1906)." История Баптизма. – Одесса: ОБС, 1996.
- Проханов, И. С. Вероучение Евангельских Христиан (1910). – Черкассы: Смирна, 2002.
- Степановъ, Вас. Прок. Баптист. – 1908, №11. – С. 9-11.