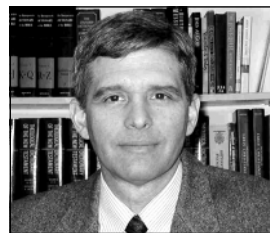


# Положение Нового Завета для провозглашения Евангелия в контексте славянских народов

Марк СОССИ. Украина, Киев

© М. Сосси, 2003

Особой темой, представленной к рассмотрению в этом эссе, является вопрос эффективных средств донесения Евангелия Нового Завета в Иисусе Христе славянским народам. Поскольку этот вопрос касается главной задачи Церкви в истории<sup>1</sup>, то нет недостатка в предложениях, как эффективно осуществлять эту задачу в этой части мира с его контекстом культурного «Православия». Некоторые из этих предложений призывают протестантские церкви выглядеть более «православному» в своем стиле богослужений, включая принятие литургий, церковной архитектуры, картин и проч. В этом эссе я буду настаивать, что все предложенные средства установления контакта с окружающей культурой, включая более «православные», должны сначала соответствовать критериям Нового Завета, который является определяющим уставом Церкви Иисуса Христа. Средства соприкосновения с мирской культурой, которые противоречат или заглушают основополагающую природу Нового Завета, лишают Церковь служения, согласного с ее самой природой, а это значит, что



**Марк Сосси**, доктор философии, миссионер SEND International, несущий служение со своей женой и двумя сыновьями в г. Киеве, Украина, с 1994 г. Доктор Сосси разрабатывает богословские курсы и преподает в семинариях, региональных Библейских институтах и колледжах Украины. Он является штатным профессором Киевской Богословской Семинарии. В настоящее время сфера его исследовательских интересов представлена сравнительным богословием.

<sup>1</sup> Если говорить в общем, евангелизм — это главное средство Церкви прославления Бога *в истории*. Другие функции Церкви, такие, как поклонение и общение для взаимного назидания, являются средствами, направленными на достижение оснащения и готовности Церкви к выполнению того, для чего Бог оставил ее на земле в истории.

они лишают ее самого эффективного служения, какое только возможно в мире.

В первой части эссе будут рассмотрены основные положения Нового Завета, которые формируют Церковь Иисуса Христа в то, чем она является. Во второй части будет предпринята попытка применения новозаветных принципов для решения задачи провозглашения Евангелия в контексте славянских народов.

## 1. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА

### 1.1. Неограниченная благодать — прощение грехов

То, что Бог милостиво простит нечестие Своего народа и более не вспомнит их греха (Иер. 31:34, ср.: 33:8 и 50:20), является основанием, в свете которого необходимо понимать все другие положения Нового Завета<sup>2</sup>. Хотя Израиль всегда был объектом особой благодати Яхве<sup>3</sup> и хотя Божественное хесед давало возможность наличия определенного опыта прощения в рамках системы жертвоприношений (Лев. 4:20, 26; 3 Цар. 8:30, сравн. Пс. 31:1, 5; 50:9; 85:5; 102:3), все же НЗ указывает, что проблема греха под юрисдикцией Ветхого Завета окончательно решена не была. Непрерывающееся повторение жертвоприношений и ограниченный доступ к Богу, обусловленный храмовым культом, были постоянным напоминанием, что грех Израиля просто «покрывался», но не удалялся. В Иисусе Христе новозаветные авторы видят абсолютно незаслуженную и единокрайную жертву, которая одновременно произвела очищение совести верующего (Евр. 9:14; 10:2, 22) и сделала культ Храма, как средство доступа к Богу, отжившим свое и вышедшим из употребления (Евр. 8-10). Несмотря на то, что благодать Яхве к Израилю в Его суверенном

<sup>2</sup> В отношении этого Ёхлер (Oehler) отмечает, что отмена древнего осуждения посредством Божественной милости является фундаментальным предположением в этой новой диспенсации (Gustav Oehler, *Theology of the Old Testament*, rpt. of 1873 ed. (Minneapolis: Klock & Klock, 1978), 458; cf. also Edward McComiskey, *The Covenants of Promise* [Grand Rapids: Baker, 1985], 87).

<sup>3</sup> Как отмечает Снейт (Snaith), благодать (евр. *dsh*) не была добродетелью среди других добродетелей или даже главной добродетелью, но, скорее, фундаментальными взаимоотношениями, на которых покоилась вся структура израильского общества и религии (Norman H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* [London: Epworth, 1944], 94-130).

свободном выборе любить Израиль и Его непоколебимая верность, невзирая на непоколебимый блуд Израиля с другими богами, были действительно велики, Апостол Иоанн, сравнивая прежнее с благодатью Нового Завета, мог рассматривать Моисея только как личность, принесшую «закон», тогда как Иисус принес совершенно новую эру «благодати и истины» (Иоанна 1:17).

## 1.2. Новый дух, новое сердце и новое повиновение

На благодатном положении совершенного прощения грехов покоится то, что профессор Ветхого Завета Вальтер Эйхродт назвал «самым важным чудом новой эры»<sup>4</sup> — обетование Нового Завета, что Дух самого Бога изольется на творение (Ис. 42:1; 44:3; Иер. 31:33; Иез. 11:19; 36:26-27; 39:29; Иоиль 2:28). В отношении Его народа служение Божьего Духа достигнет новой силы и глубины в каждом отдельно взятом верующем. Во времена Моисея служение Духа большей частью, хотя и не без исключений, касалось внешнего опыта, как на уровне отдельных людей, так и всей нации, посредством помазанных царей, пророков и судей с целью выделить и отделить избранный народ из среды прочих народов, которые не знали Яхве<sup>5</sup>. Согласно пророческому слову, служение Духа Яхве во времена новой эры достигнет и преобразует само сердце народа Яхве.

В библейской антропологии сердце является источником всей человеческой жизни, где особый акцент делается на разум и волю, не пренебрегая при этом и эмоциями<sup>6</sup>. Новое сердце, созданное Духом, — это сердце плотяное (Иез. 36:26), податливое и отзывчивое, а не каменное и невосприимчивое. Божий закон, написанный на отзывчивом сердце, означает, что он станет частью разума и воли Его народа. Новый Дух будет питать силой новый курс сердца, так что

<sup>4</sup> Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1961) 2:59.

<sup>5</sup> См.: Эйхродт. *Theology of the Old Testament*, 2:60 ff. В свете отрывков, вроде Пс. 50:11-13 и 143:10, лучше всего, вероятно, принять точку зрения Эйхродта (*Theology of the Old Testament*, 2:62-63), что Дух обеспечивал минимальный уровень водительства и давал силы непосредственно личности жить в условиях Моисеева завета.

<sup>6</sup> О сердце в библейской антропологии см.: John Laidlaw. *The Bible Doctrine of Man*. (Edinburgh: T & T Clark, 1879), 86-89; Hans Walter Wolf, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974), 40-58.

оно будет охотно повиноваться Божьему праведному закону в святости жизни.

Измененное сердце является также еще одним показателем как меры, так и необходимости Божественной благодати в Новом Завете. Контекст национального мятежа и ожесточения сердца, окружавшего Иеремию во время его пророческого служения (5:23; 3:17; 7:24; 11:8; 18:12; ср.: 4:14; 17:9; 22:17), был предсказан во Второзаконии Моисеем, и тогда же даны обетования, что Бог Сам обрежет сердце Своего народа (Втор. 30:6). Яхве ранее уже повелевал народу обрезать свое сердце (Втор. 10:16; Иер. 4:4; 9:25), но они не смогли. В их несостоятельности Бог Сам милостиво изменяет их сердца. Здесь впервые Бог обещает изменить сердца всего Своего народа как часть нового и безусловного плана спасения<sup>7</sup>.

НЗ представляет новозаветные обещания Духа отдельным личностям при помощи понятий возрождения и нового рождения как нового творения с новой природой (Иоанн. 3:5-6; 2Кор 5:21)<sup>8</sup>, — ни одно из которых не было частью опыта верующего в Ветхом Завете<sup>9</sup>, Обитающий внутри Дух — это данное Самим Богом благодатное составляющее праведности, ведущей к спасению (Рим. 8:4; Гал. 5:16).

### 1.3. Новое познание Бога

Когда Яхве пообещал, что в Новом Завете Его народ будет «знать Его» (Иер. 31:34), было установлено еще одно критическое различие между старым и новым. Познание Яхве в Израиле всегда понималось как личные, заветные взаимоотношения между Богом и Его народом с отличительными чертами любви, доверия, почтения и открытого общения<sup>10</sup>. Однако знание Бога, которым обладал Израиль в рамках своего завета с Яхве, все же уступало грядущим взаимоотношениям, обещанным пророками. Здесь уместно

<sup>7</sup> См.: Thomas M. Raitt. *A Theology of Exile* (Philadelphia: Fortress, 1977), 177; cited by: Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism*. (Grand Rapids: Zondervan, 1993), 116.

<sup>8</sup> Другие новозаветные термины, обозначающие новое рождение, включают то, что верующие «рождены по Духу» (Гал. 4:29), с «духовным воскресением» (Рим. 6:13), и имеют «сыновство от Бога» (Гал. 4:7; Рим. 8:15).

<sup>9</sup> В отношении Ветхого Завета Ёхлер заявляет: «...в Ветхом Завете достигается не проникновение Святого Духа в дух человеческий, а только воздействие на человеческий разум» (Oehler. *Old Testament Theology*, 142). Бухсел добавляет, что, хотя обращение как нравственное изменение и достигалось в Ветхом Завете, возрождение как новое творение все же было только надеждой ветхозаветного верующего, а не его жизненным опытом (Buchsel. «anagennaw» *TDNT*, ed. G. Kittel [Grand Rapids: Eerdmans, 1964], 1:6743).

<sup>10</sup> Terrence E. Fretheim. «[dy,» *NIDOTTE*, ed. W. VanGemeren (Grand Rapids: Baker, 1997), 2:413.

выделить три особенности ситуации с Израилем, имеющим отношение к этому предмету. Первая: с грехом, который просто покрывался во время Ветхого Завета, святость Бога доминировала в представлении Израиля о Нем. Святость Яхве радикально отделяет Его от Его грешного народа, создавая динамику, придающую определенную окраску взаимоотношениям Израиля с Ним в целом. Комментарии богослова Джеймса Пакера удачно описывают этот факт.

«Весь дух религии Ветхого Завета определялся мыслью о Божьей святости. Людям постоянно напоминалось, что, поскольку человек слаб как творение, — а будучи творением падшим, еще и осквернен, — он должен научиться смирению и благоговению перед Богом. Религия была «страхом Господним»: познай свою ничтожность, признай свои грехи и смирись в Божьем присутствии, с благодарностью укройся за Его обетованиями милости и более всего старайся избегать греха самонадеянности. Снова и снова подчеркивалось, что человек должен знать свое место и стоять на почтительном расстоянии в присутствии святого Бога. Эта мысль пронизала все»<sup>11</sup>.

Вторая особенность, ограничивающая отношения Израиля с Яхве, — это культ Храма, где «дистанция» между святым Богом Яхве и Его народом была законодательно определена и усилена. Хотя Яхве будет присутствовать среди Своего народа (Исх. 29:42-46), отношения строились не на прямых встречах, но при помощи посредничества, и посредничество это было тройным. Сама Скиния/Храм служила посредником места встречи — рядовой израильтянин мог повстречаться со своим Богом только у завесы Скинии и тогда только, когда обусловленные Богом жертвенные постановления были исполнены в совершенстве. Священники были классом посредников от имени народа и наиболее близко соприкасались с Богом только один

<sup>11</sup> Пакер Дж. *Познание Бога*. (С.Пб.: Мирт, 2000. С. 215.)

<sup>12</sup> О посредничестве в системе обрядов Храма в этих трех сферах см.: David Peterson. *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 30-45.

<sup>13</sup> E. Jacob, *Theology of the Old Testament*. (Eng. Trans, 1955), 110-112; cited by: Donald Guthrie. *New Testament Theology*. (Downers Grove: InterVarsity, 1981), 77, n. 5.

<sup>14</sup> См.: Schneider J. «God,» *TDNTT*, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1976), 2:71.

<sup>15</sup> См.: Douglas D. Webster *A Passion for Christ: An Evangelical Christology*. (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 89.

<sup>16</sup> См.: Пакер Дж. *Познание Бога*. С. 214. Вместе с Бэрром и в разрез с Иеремиасом, вероятно, лучше всего не делать «Авва» более близким или душевным, чем необходимо, в отношениях верующего со своим Небесным Отцом. См.: James Barr. «Abba isn't 'Daddy'» *Journal of Theological Studies*. 1988. №39.Р. 28-47; Иоахим Иеремиас. *Богословие нового завета*: Пер. с нем. М.: Вост. лит., 1999. Ч.1. с. 81-87.

раз в году — в День Искупления. Система жертвоприношений выступала в качестве посредника за грехи народа<sup>12</sup>.

Третье и последнее ограничение природы познания Израилем Бога заключалось в его национальном характере. Национальная и коллективная, в отличие от индивидуальной природы благословений и проклятий религиозных обрядов, служили для заглушения прямой и личностной природы милосердия Яхве. Как отмечает Джейкоб (E. Jacob), «в ВЗ существуют трения между святостью и любовью [Яхве]... Божья любовь в ВЗ имеет тон, отличный от НЗ, поскольку она обращена в общем к народу как нации»<sup>13</sup>.

Откровение Бога как Отца в Новом Завете резко контрастирует с взаимоотношениями Израиля с Яхве. Отцовство Яхве было действительно известно в Ветхом Завете (Исх. 4:22-23; Втор. 32:6; Ис. 63:16; Иер. 31:9; Ос. 11:1), но только со служением Иисуса Христа этот ветхозаветный образ Бога стал достоянием опыта Его народа<sup>14</sup>. В воплощении Иисус не только стал образцом личных взаимоотношений со Своим «Авва» Отцом, предназначенным для всего человечества<sup>15</sup>, но и путем Своего решения проблемы греха принесением Себя в жертву открыл Божьему народу возможность приблизиться к Святому Святых (Евр. 6:19-20; 9:1-14). Как несравненный Сын Отца, Он крестит Своим Духом, которым они также, из самых глубин своей сущности, восклицают «Авва, Отче» (Рим. 8:15; Гал. 4:6). Конечно, как утверждает Пакер, «Отец» — это отличительное христианское имя Бога<sup>16</sup>.

#### 1.4. Благословение всем народам

Наконец, духовные благословения, лежащие в центре Нового Завета, ассоциируются также с материальными благословениями. Все благосло-

вения, предсказанные пророками Израиля (возвращение в Землю рассеянного народа — Иер. 31:8-11; 32:15; 37, 41; упрек городам — Иер. 30:18; 31:38-40; возделывание и плодородность земли — Иер. 31:5, 12-14; прирост отар и стад — Иер. 33:12-13; увеличение населения — Иер. 30:20; 31:17; ведущие к выражению радости — Иер. 31:4, 7, 13; 33:11; и состоянию благоденствия и мира — Иер. 31:23-25, 27-28; 32:42-44; 33:6; даже воскресению и вечной жизни — Иез. 37:1-23, особ. 37:12 и 37:26), указывают на буквальное восстановление нации Израиля где-то в будущем под действием Нового Завета. Духовное возрождение Израиля является особым средством сообщения Божьего спасения всем народам (Иез. 20:41; 28:25; 36:22-23, 36; 37:28; Ис. 45:14; 49:26). В НЗ провозглашение Царства Божия Иисусом и учениками содержит в себе эту отличительно физическую и иудейскую надежду Нового Завета (ср., напр.: Матф. 19:28 и Деян. 3:18-20)<sup>17</sup>. и простирает спасение ко всем народам (Матф. 21:43; ср.: Деян. 8:12; 20:24-25; 28:31; Рим. 14:17)<sup>18</sup>.

## 2. ОБЕТОВАНИЯ НОВОГО ЗАВЕТА В ВОПРОСАХ СОГЛАСОВАНИЯ С КОНТЕКСТОМ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

В поисках применения положений Нового Завета к миссии Церкви в славянском мире важно отметить три момента. Первый: Новый Завет — это межкультурный завет, означающий, что сущностью Церкви является межкультурная особенность. Прощение грехов, излитие Духа Святого, новое рождение и перемена сердца — все это межкультурные сущности, совместно основывающиеся на личности Господа Иисуса, Господина всех племен, всех народов и всех языков (Откр. 5:9-10; Гал. 3:28). Таким образом, верность положениям Нового Завета —

<sup>17</sup> О физических и духовных аспектах Царства, проповеданного Иисусом, см. мою работу: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Dallas: Word, 1997.Ch. 9.

<sup>18</sup> Отвержение Иисуса Израилем влечет Божественный вердикт, что Царство на время забирается у Израиля и отдается другому «народу», который будет приносить его плоды (Матф. 21:43). В Деяниях проповедь Апостолов об Иисусе как Христе (Деян. 5:42) Иудеям, Самарянам и язычникам в нескольких местах суммирована как проповедь «царства» (Деян. 8:12; 20:24-25; 28:31). В Деяниях 20:24-25 параллель между евангелием благодати (стих 24) и проповедью Царства (стих 25) особо указывает, что в сознании Апостолов Царство Божие прямо связано с провозглашением Евангелия церковью. Наконец, утверждение Павла в Рим. 14:17, что Царство — это «справедность и мир и радость во Святом Духе», помещает средоточие присутствия Царства в настоящем на работу Святого Духа по возрождению и освящению людей для Себя. См.: Saucy. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 339-348.

задача высочайшей важности для orthodoxis Церкви, ее самопонимания, если она, входя и существуя в какой-либо человеческой культуре, не желает идти на соглашательство или же вообще целиком отнести себя к какой-либо группе или категории. История Церкви печально полна подобных примеров, особенно когда Церковь получала национальный характер, становясь полным партнером государства.

Второе служение Церкви в культуре, ее orthopraxis, должно осуществляться согласно курсу Нового Завета, а не в соответствии с диктатом определенной человеческой культуры. Верно, что на уровне методологии необходимо быть чувствительным к культуре, чтобы обращаться к ней, однако должны приниматься меры предосторожности, чтобы какой-либо отдельный метод или технический прием не стал отвергаться или заглушать новозаветную сущность Церкви. Когда Церковь входит в определенную культуру, она должна глубоко понимать, какие ресурсы находятся только у нее как Церкви Нового Завета. Служение в мире, являющееся продолжением ее сущности, — это могущественное служение. Таким мы видим служение, продемонстрированное нам Церковью Нового Завета, вступившей и существовавшей среди культур мира древнего Средиземноморья. Служение, исходя из чего-либо другого, отличного от ее особенности или же индивидуальности, отвергает сущность Церкви и лишает ее предназначенных Богом средств и силы для служения.

Наконец, несколько слов о Православной Церкви в этом вопросе. То, что славянская культура в значительной степени формировалась под влиянием Восточной Православной Церкви, дело совершенно очевидное и не требующее доказательств. Внутренние позиции, общественные ценности и стандарты законности в нашем контексте — это очень часто православ-



ные позиции, ценности и стандарты, особенно, когда всплывают понятия «церкви» или «религии». За этим культурно-религиозным комплексом, или этосом, лежит, прямо или косвенно, догма Православной Церкви. Таким образом, данный анализ того, как Новый Завет пересекается с ценностями и позициями этой культуры, непременно коснется тех сфер православной догмы, которые консолидируют эти позиции и ценности, которые, с моей точки зрения, также расходятся с утверждениями Нового Завета. Богословская полемика на уровне догмы, однако, выходит за границы данного эссе и должна подождать своего часа.

## 2.1. Формы поклонения

То, как осуществляется поклонение Богу, самым непосредственным образом связано с фундаментальными богословскими утверждениями о Боге и предполагаемой связи с Ним верующего. По этой причине формы поклонения Ветхого Завета — или, как некто сказал, «религии Моисея»<sup>19</sup> — должны подвергнуться тщательной проверке — соответствуют и допустимы ли они для Церкви Нового Завета. Формы поклонения не должны заглушать или противоречить новой природе народа Божьего. Это важный пункт, с которого стоит начать рассмотрение православного этоса (идеалов) славянской культуры, потому что Православная Церковь гордо провозглашает себя Новым Израилем, который заимствовал основные литургические формы поклонения из литургических форм ветхозаветного Израиля<sup>20</sup>. В отношении конкретных форм поклонения, я полагаю, новозаветные критерии выдвигают, по крайней мере, три рекомендации.

Первая: Дух, универсально обитающий внутри и дающий новое рождение священству, выступает против любой формы разделения на духо-

<sup>19</sup> Термин «религия Моисея» походит от Франца Дж. Лиенхардта См.: (Franz J. Leenhardt. *Two Biblical Faiths: Protestant and Catholic*. Philadelphia: Westminster, 1962). В своих попытках проанализировать движущие мотивы и идеалы католицизма и протестантизма он дает определение характеристики мотивов либо как религии Моисея (католицизм), либо как религии Авраама (протестантизм).

<sup>20</sup> Кларк Карлтон (Clark Carlton), американский православный апологет, пишет: «Первые христиане были иудеями, и с самого начала они рассматривали Церковь как Новый Израиль. Нет вопросов относительно того, что иудаизм — литургическая религия. Большинство протестантов, однако, неспособны проследить эти литургические связи между Ветхим и Новым Заветами». Он также утверждает, что «[ранняя] Церковь поклонялась согласно форме, основанной на образцах, представленных в ВЗ» (Clark Carlton's *The Way: What Every Protestant Should Know About The Orthodox Church*. [Salisbury, MA: Regina, 1997], 165 и 155 соответственно).

венство и мирян в поклонении Церкви. В первосвященстве Иисуса Христа достигается цель посреднической функции священства по чину Аарона. Народ Божий Нового Завета поклоняется как Тело, имеющее прямой доступ к Отцу через Иисуса Христа. «Священство», или духовенство, понимаемое как имеющее особый доступ к Богу или «близость к Богу» в отличие от простого верующего в Иисуса, отражает религию Моисея и заглушает, в этой позиции, превосходство Нового Завета. Данное наблюдение имеет также значение для понимания рукоположения (посвящения в духовный сан) в новозаветной Церкви. Рукоположение, которое завещает духовный дар, власть или силу классу посредников внутри Церкви, не соответствует новой природе Церкви.

Вторая: Новый Завет требует уравновешенного выражения трансцендентности Святого Бога и имманентности Бога Отца в богослужениях Церкви. Богослужения, проводимые, например, исключительно особо рукоположенным/посвященным классом, который совершает литургические «таинства», отчужденные от среднего верующего посредством литургических «барьеров», преднамеренно подчеркивают недостижимую святость Бога в ущерб Его близости и Отцовству. Чтобы не обрушиться с осуждением других за узаконенный класс священства в Церкви, мы, протестанты, должны помнить, что даже тот фактор, что только рукоположенное священство допускается к отправлению крещения и Вечери Господней в Церкви, — это часть нашей традиции, а не выражение новозаветного учения. В общем, чем активнее участие всего «священства» в поклонении/богослужении, тем больше поклонение отражает новозаветную природу Церкви как Тела Христова, зависящего от взаимного служения священства, в котором обитает Святой Дух. Примеры более активного вовлечения членов Тела отраже-

ны в Писании (1 Кор. 14:26) и должны считаться образцовыми для Нового Завета, а не просто признаками младенчества, требующими развития и совершенствования Церковной Традицией<sup>21</sup>.

Третья: существо и полнота новозаветной благодати в служении Духа также выступает с критикой концепции «святости» религии Моисея, критикой, которая должна быть отражена в богослужениях Церкви. Хотя весь Израиль был «царством священников и народом святым» (Исх. 19:6), неполнота ветхозаветной благодати вела к тому, что святость подвергалась осквернению извне. Это была защитная, непрочная святость<sup>22</sup>. Это была такая святость, которая включала «святых» людей, дни, места и другие вещи, также находящиеся вне ветхозаветного святого. Все это изменилось, когда Иисус, начальник и совершитель Нового Завета, наконец сделал святость сущностью сердца, очищенного и обновленного живущим в нем Духом (Марк 7:18-23). Те, кто во Христе, — святые Христовой святостью (1 Кор. 1:2), а потому не соблюдают дни и другие внешние повеления относительно чистоты или нечистоты в их богопоклонении (Кол. 2:20-23)<sup>23</sup>.

Я вижу, по крайней мере, два дальнейших вывода, имеющих значение для новозаветного богопоклонения, исходящих из нового понимания святости. Первый: поклонение Церкви должно осуществляться в соответствии с возвышенным положением верующего во Христе, ибо истинное поклонение — это поклонение в истине, которая в Иисусе Христе. Именно в этом значение слов Иисуса, обращенных к женщине-самарянке, в четвертой главе Иоанна (стих 24), что новозаветное поклонение будет поклонением в «Духе и истине»<sup>24</sup>. То, что верующий существует и действует только «во Христе», «в Господе» или «в Нем», является, по формулировкам Апостола Павла, фундаментальной

<sup>21</sup> Этим не предполагается отвергнуть литургические элементы, отраженные в документах Нового Завета. Гимны и молитвы Христу, исповедания и утверждения веры присутствовали в собраниях Апостольской церкви. См.: Martin Hengel. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*. (Philadelphia: Fortress, 1983), 78-96.

<sup>22</sup> Концепция «защитной святости» принадлежит Клаусу Бергеру См.: (Klaus Berger). «Jesus als Pharisaer und Fruehe Christen als Pharisaer,» *Novum Testamentum* 30 (1988): 232-262.

<sup>23</sup> Касательно этого см., например: Lincoln A. T. «From Sabbath to Lord's Day: A Biblical and Theological Perspective,» in *From Sabbath to Lord's Day* /Ed. D.A. Carson. (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 368-378.

<sup>24</sup> См. например: Raymond E. Brown. *The Gospel According to John 1-XII*. (Garden City: Doubleday, 1966), 180; Carson D.A. *The Gospel According to John*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 225.

<sup>25</sup> Эти выражения встречаются 164 раза в посланиях Павла. Раннехристианское понимание этой новой тождественности во Христе также отражено в использовании «имени» Иисуса для описания всей деятельности церкви. Например, крещение «во имя Иисуса» в Деяниях (2:36; 8:16; 10:48; 19:15), по наблюдению Дженсона (Jenson), является богословским описанием, а не церковным правилом См.: (Robert W. Jenson. *The Triune Identity*. [Philadelphia: Fortress, 1982], 20, n. 29).

<sup>26</sup> НЗ никогда не называет верующего во Христа «грешником», только «святым». Даже замечание Павла, что он «первый из грешников» (1Тим. 1:15), лучше всего рассматривать как указание на его жизнь до обращения. (См.: Robert L. Saucy, Neil Anderson. *The Common Made Holy*. (Eugene: Harvest House, 1997), 42-43).

<sup>27</sup> Этим не предполагается устранить трения о прощении, представленные в настоящей работе, что включает, например, потребность в постоянном ходатайстве Христа за наши грехи (1Иоанна 2:1) и наше постоянное исповедание грехов (1Иоанна 1:9). Скорее, этим предполагается призвать нас к четкому распознаванию состояния благодати, которой верующий обладает во Христе, так что будущие нераскаянные грехи, хотя и делают верующего «дитем под гневом», уже не угрожают ему, что он опять станет «дитем гнева», как отметил богослов Реформации Френ-

антропологической концепцией христианина<sup>25</sup>. Поскольку небесные благословения реализуются только во Христе, богопоклонение Нового Завета должно укреплять и утверждать понимание верующим своего положения перед Богом во Христе. Верующих необходимо учить рассматривать себя так, как Бог рассматривает их — во Христе, т.е. по сути «святыми», а не, в корне своем, все еще «грешниками». Такова позиция писаний Нового Завета и подтверждается полнотой Божьей благодати и нашим прощением во Христе Иисусе<sup>26</sup>. Несомненно, частью ориентации верующего Нового Завета является понимание, что Бог благодатно простил все его грехи — прошедшие, настоящие и будущие во Христе (Кол. 1:14; 2:13)<sup>27</sup>. Несколько научных исследований подтверждают, что пост-апостольские Отцы не постигли этого аспекта новозаветной благодати<sup>28</sup>, и многие из моих студентов показывают, что евангельские христиане не постигли этого и сегодня.

Второе значение состоит в том, что новозаветное богопоклонение должно фокусироваться на выражении и укреплении внутренней реальности жизни в Духе и вере. Внешние святые предметы и практики, сообщающие верующему благодать извне, очерняют внутреннюю благодать, излитую в Духе Святом на оправданного по вере верующего. Они отражают внешние признаки религии Моисея, которая, по своей сути, является незрелой религией, предназначенной готовить к зрелой жизни в новой эре благодати и Духа (Гал. 4:24-25)<sup>29</sup>. Райт (N.T. Wright) прав в своем наблюдении о благодати Нового Завета, когда он говорит, что «там, где доверие и уверенность перед Богом основывается лишь на деле одного Христа, там нет нужды в таинствах, почитании Марии, заученных молитвах и сакраментализме в общем»<sup>30</sup>.

## 2.2. Места поклонения

Другой вид ценности, глубоко укоренившийся в славянской душе из ее православной истории, касается правильного места поклонения. Открытое письмо, написанное дьяконом баптистской церкви «Надежда» в Москве два года тому назад и известное многим на Западе, приводит аргументы, как важно евангельским христианам иметь свои храмы (богослужebные здания), потому что, религиозный настрой русского народа большей частью обусловлен Русским Православием. Для последнего слово «церковь» главным образом, если не исключительно, ассоциируется со зданием. Вдобавок люди сохранили языческое понятие, что божество связано с конкретным местом, где оно обитает. Отсюда, основная причина сооружения здания заключается в потребности удовлетворить ожидания людей относительно Церкви как дома Господня. Понимание, что церковь — это собрание верующих, приходит к ним позже, только тогда, когда они становятся ее частью, и чтобы это произошло, им сперва необходимо придти, по их мнению, в «храм». Поэтому в нашем контексте нельзя обойтись без потребности в «храме». Сооружение церквей в России необходимо главным образом для неверующих, а не для верующих<sup>31</sup>.

Хотя я, конечно, разделяю потребность славянских евангельских верующих наслаждаться преимуществами собственных зданий, что делают их западные братья, — и там, на Западе, не следует скупиться для своих братьев на этот счет, однако я полагаю, что новозаветная природа Церкви показывает нам потенциальные опасности оправдания наших зданий подобным образом.

Нет сомнения, что понятие «церкви» в Новом Завете радикальным образом отличается от культурного понятия этой концепции. В Писа-

сис Тюрретин См.: (Turretin. Institutes of Elenctic Theology/T trans. George Musgrave Giger. Phillipsburg: P & R, 1994. 2:665-666).

<sup>28</sup> См.: Torrance T.F. The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers Eugene: Wipf & Stock, 1948; Campbell N. Moody. The Mind of the Early Converts. London: Hodder and Stoughton, 1920 ; Kenneth E. Kirk, The Vision of God: The Christian Doctrine of the Summum Bonum. London: Longmans, Green and Co., 1934.

<sup>29</sup> Лиенхардт (Leenhardt) проводит различие между внешними признаками, связанными с общением Моисея с Богом, и «внутренним словом», отличавшим общение Авраама (См.: Leenhardt. Two Biblical Faiths, 35.)

<sup>30</sup> Wright N.T. Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism// The Great Accittal: Justification by Faith and Current Christian Thought//Ed. G. Reid, 13-17. London: Collins, 1982. 31-32.

<sup>31</sup> Markovich A. Do Baptists need Temples? Summer, 2000.

<sup>32</sup> Православный писатель, Иоанн Зизиоулас (John Zizioulas), например, описывает евхаристическое торжество Церкви, когда Царство во всей своей полноте выступает на арену истории и осуществляется *здесь и сейчас*. См.: John Zizioulas. *Being as Communion*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1985. 155. Сама архитектура православных храмов преднамеренно следует модели ВЗ храма, выполненного с его алтарем, двором, святылицем и «святая святых» (*Законъ Божій*. Jordansville: Holy Trinity Monastery, 1987. 609-610), и предполагает ветхозаветное понимание структуры. См. комментарии относительно Св. Софии Роберта Тафта в: *Византийский церковный обряд*. С.Пб.: Алетейя, 2000. С 44-45.

<sup>33</sup> На эту тему см.: Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства*. С.Пб.: Библия для всех, 1997. С. 25 и работы, там перечисленные, отмечающие, что даже Иона был послан в Ниневию не для того, чтобы проповедовать спасение, но разрушение. Для менее песимистичного понимания миссии Ионы см.: (Johannes Verkyll. *Contemporary Missiology: An Introduction* // *Миссиология: библейский, исторический, культурный, стратегический аспекты* / Под ред. А. Чацкого, Д. Овертона. М.: Духовное Возрождение, 2001. С. 57-64.

<sup>34</sup> Бош Д. *Преобразования миссионерства*. С. 27.

нии строения, непосредственно связанные с богочитанием, встречаются только в религии Моисея, требующей наличия храма для посредничества Божьего присутствия, и вместе с тем это устаревшее понимание святости. Иисус ясно говорит, что поклонение в новой эре Духа — это не храмовое поклонение (Иоанна 4:21-24), ныне верующие — сами храм Бога живого (1 Кор. 6:19; 1 Пет. 2:5). Опасность продвижения существующего «православного» понимания храма заключается в том, что наши формы евангелизации поддерживают, усиливают и рекламируют нечто такое, чем Церковь, в сути своей, не является. Признаюсь, я не испытываю оптимизма относительно того, что пришедшие в Церковь при поддержке одного богословия с легкостью постигнут совершенно другое. По своему собственному опыту скажу, что после того, как баптистам удастся воздвигнуть свои «храмы», они продолжают думать о них то же, что и православные думают о своих — нечто святое, недостижимое для верующих, как место обитания Бога, как Царство Божье на земле и проч.<sup>32</sup> Такое мышление противоречит новозаветной природе Церкви.

### 2.3. Формы евангелизма

Положения Нового Завета рассматривают также вопросы церковной стратегии и средств евангелизма. Миссиологи давно отметили, что тогда как весь Новый Завет — это, по сути, книга о миссиях, в Ветхом Завете не найти ни одного упоминания, что Бог посылает Свой народ преодолевать географические, религиозные и социальные барьеры для обращения других народов<sup>33</sup>. Наоборот, под действием Ветхого Завета Яхве Сам выступает миссионером, и Его стратегия выражается в том, чтобы привести народы к поклонению Себе в иерусалимском Храме<sup>34</sup>. Такая стратегия соответствовала отношениям заве-

та, существовавшим между Израилем и Яхве. Ограничение распространения славы Яхве пределами иерусалимского Храма посредством установленной системы обрядов требовало обращенной к миру позиции «придите к нам»<sup>35</sup>.

В противовес этому присутствие Бога в сердце каждого верующего означает, что Церковь Нового Завета свободна и получила силу идти в мир. «Идите к ним» — вот новозаветная стратегия евангелизма, а не «приведите их к себе». Сила Святого Духа, использованная Иисусом, чтобы возлюбить мир на территории мира — это то же оружие, данное Церкви для выполнения ее миссии (Иоанн 20:21). Таким образом, евангелизационные взгляды многих, просто пытающихся использовать разные методы, включая «законные/правильные» церковные здания, чтобы заставить мир переступить порог Церкви, — это случай, когда народ Нового Завета использует ветхозаветные средства.

Более эффективное служение культуре происходит тогда, когда Церковь в полной мере использует свою новозаветную сущность в Духе Христовом, который заключается в бескорыстной, жертвенной любви (Гал. 5:22-23). Иисус сказал, что любовь друг к другу — вот что принесет известность Его ученикам в этом мире (Иоанн 13:35), а не их здания или «православный» стиль богослужebных собраний. Важный урок, который нам следует подчеркнуть у Ранней Церкви, заключается в том, что, согласно историку Церкви Генри Чедвику (Henry Chadwick), несмотря на все культурные стандарты «законности» Римского мира, именно радикальная демонстрация любви, проявленная Церковью, завоевала Римскую Империю.

Практическое применение милосердия было, вероятно, самой могущественной отдельной причиной христианского успеха. Замечание язычников «Смотрите, как эти христиане любят

<sup>35</sup> Уильям Дайрнесс (William Dyrness) отмечает ограниченность поклонения в Храме заточением славы Яхве и последующим радикально новым истолкованием этой славы во Христе (См.: William Dyrness. *Themes in Old Testament Theology*. Downers Grove: InterVarsity, 1979. 43).

друг друга» (по сообщению Тертуллиана) не было иронией. Христианское милосердие выразилось в заботе о бедных, о вдовах и сиротах, в посещении братьев в темнице или осужденных на пожизненный рабский труд в шахтах, и в общественной деятельности во время бедствий, вроде голода, землетрясения, эпидемии...<sup>36</sup>

<sup>36</sup> См.: Henry Chadwick. *The Early Church*. London: Pelican, 1967. 56. Исследования истории диаконата изобилуют примерами проявления ранней Церковью радикальной любви. См. например: Jaap van Klinken, *Diakonia Grand Rapids: Eerdmans*, 1989.

Церковь обрела законность именно тем, что она была Церковью, а не тем, что приспособилась к окружающей культуре в том, что отвергало бы ее новозаветную природу и источник силы.

### 3. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Глубокое понимание сущности Церкви в Новом Завете должно консолидировать все пути, которыми она может проявить себя в мире. Поклонение, общение для взаимного назидания и евангелизация, если они способны раскрыть до максимума потенциал для выражения новой эры благодати, — все это должно быть окнами Нового Завета. Конкретные сферы, выбранные мною для рассмотрения в этом эссе, предназначены быть только примерами того, где, по моему убеждению, новозаветная природа Церкви направляет нас ко всем аспектам служения в нашей «православной» культуре. Это направление, которое, прежде всего, говорит нам, что ответы на служение в этом контексте не обязательно находятся в сфере ценностей и стандартов законности, заимствованных из догм и форм Православной церкви. Второе: это также говорит нам, что культурные стандарты и ценности важны для служения Церкви настолько, насколько они не отделяют Церковь от ее новозаветной сущности и не отвергают своей силы Духа, когда она вступает в мир с радикальной, жертвенной любовью.



## БИБЛИОГРАФИЯ

- Barr, James. «Abba isn't 'Daddy,'»  
Journal of Theological Studies 39  
(April, 1988): 28-47.
- Berger, Klaus. «Jesus als Pharisäer und  
Frühe Christen als Pharisäer,»  
Novum Testamentum 30 (1988): 232-  
262.
- Brown, Raymond E. The Gospel According to  
John 1-XII. Garden City:  
Doubleday, 1966.
- Buchsel, Friedrich. «anagennaw,» The-  
ological Dictionary of the New  
Testament. Ed. G. Kittel. Trans.  
Geoffrey Bromiley. 10 vols. Grand  
Rapids: Eerdmans, 1964, 1:665-675.
- Carlton, Clark. The Way: What Every  
Protestant Should Know About The  
Orthodox Church. Salisbury, MA:  
Regina, 1997.
- Carson, D. A. The Gospel According to  
John. Grand Rapids: Eerdmans,  
1991.
- Chadwick, Henry. The Early Church.  
London: Pelican, 1967.
- Dyrness, William. Themes in Old  
Testament Theology. Downers Grove:  
InterVarsity, 1979.
- Walther Eichrodt, Walther. Theology of  
the Old Testament. 2 vols.  
Philadelphia: Westminster, 1961.
- Fretheim, Terrence E. «[dy,» New  
International Dictionary of Old  
Testament Theology. Ed. W.  
VanGemeren. 5 vols. Grand Rapids:  
Baker, 1997, 2:409-414.
- Guthrie, Donald. New Testament  
Theology. Downers Grove:  
InterVarsity, 1981.
- Hengel, Martin. Between Jesus and Paul:  
Studies in the Earliest History of  
Christianity. Philadelphia: Fortress,  
1983.
- Jenson, Robert W. The Triune Identity.  
Philadelphia: Fortress, 1982.
- Kirk, Kenneth E. The Vision of God: The  
Christian Doctrine of the Summum  
Bonum. London: Longmans, Green  
and Co., 1934.
- Laidlaw, John. The Bible Doctrine of Man.  
Edinburgh: T & T Clark, 1879.
- Leenhardt, Franz J. Two Biblical Faiths:  
Protestant and Catholic.  
Philadelphia: Westminster, 1962.
- Lincoln, A. T. «From Sabbath to Lord's  
Day: A Biblical and Theological  
Perspective,» in From Sabbath to  
Lord's Day. Ed. D. A. Carson. Grand  
Rapids: Zondervan, 1982, 368-378.
- Markovich, Alexei. «Do Baptists need  
Temples?» Open letter. Summer  
2000.
- McComiskey, Edward. The Covenants of  
Promise. Grand Rapids: Baker, 1985.
- Moody, Campbell N. The Mind of the Early  
Converts. London: Hodder and  
Stoughton, 1920.
- Oehler, Gustav. Theology of the Old  
Testament. Rpt. of 1873 ed. Minne-  
apolis: Klock & Klock, 1978.
- Peterson, David. Engaging with God: A  
Biblical Theology of Worship. Grand  
Rapids: Eerdmans, 1992.
- Raitt, Thomas M. A Theology of Exile.  
Philadelphia: Fortress, 1977.
- Saucy, Mark R. The Kingdom of God in the  
Teaching of Jesus. Dallas: Word,  
1997.
- Saucy, Robert L. The Case for Progressive  
Dispensationalism. Grand Rapids:  
Zondervan, 1993.
- \_\_\_\_\_. and Neil Anderson. The Common  
Made Holy. Eugene, OR: Harvest  
House, 1997.
- Schneider, J. «God,» Theological  
Dictionary of New Testament  
Theology. Ed. Colin Brown. 5 vols.  
Grand Rapids: Zondervan, 1976, 2:66-  
86.
- Snaith, Norman H. The Distinctive Ideas of  
the Old Testament. London: Epworth,  
1944.
- Torrance, T. F. The Doctrine of Grace in  
the Apostolic Fathers. Eugene, OR:  
Wipf & Stock, 1948.
- Turretin, Francis. Institutes of Elenctic  
Theology. Trans. George Musgrave

- Giger. Phillipsburg: P & R, 1994.
- Webster, Douglas D. A Passion for Christ: An Evangelical Christology. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Van Klinken, Jaap. Diakonia. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Verkyl, Johannes. «Contemporary Missiology: An Introduction,» Миссиология: библейский, исторический, культурный стратегический аспекты, под редакцией А. Чацкого и Д. Овертона. Москва: Духовное Возрождение, 2001, 57-64.
- Wolf, Hans Walter. Anthropology of the Old Testament. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Wright, N. T. «Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism,» in The Great Acquital: Justification by Faith and Current Christian Thought. Ed. G. Reid. London: Collins, 1982, 20-32.
- Zizioulas, John. Being as Communion. Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1985.

#### **Источники на русском языке**

- Бош Дэвид. Преобразования миссионерства. Пер. с англ. С.Пб.: Библия для всех, 1997.
- Законъ Божій. Jordansville: Holy Trinity Monastery, 1987.
- Иеремиас Иоахим. Богословие нового завета. Пер. с нем. М.: Вост. лит., 1999. Ч.1. Провозвестие Иисуса.
- Пакер Деймс. Познание Бога: Пер. с англ. С.Пб.: Мирт, 2000.
- Тафт Роберт. Византийский церковный обряд: Пер. с англ. С.Пб.: Алетейя, 2000.