

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский.
Введение.

Вдумчивое изучение дореволюционных и современных сочинений, посвященных межконфессиональной богословской дискуссии, приводит к выводу о необходимости выработки новой методологии православно-протестантской полемики. Расширение миссионерской деятельности Православной Церкви в последнее десятилетие требует проведения анализа основных (внутренних и внешних) препятствий православному свидетельству в протестантской среде. Существующие методы дискуссии значительно устарели в этическом и богословском плане. Одерживая победы в дискуссиях с представителями различных протестантских течений, православные апологеты зачастую негласно принимают саму аксиому протестантизма – самодостаточность и доказательность текста Библии в вопросах учения Церкви. Противопоставление одних цитат другим, наслоение силлогизмов, избирательный подход к историческому материалу и т.п., всё это – недопустимая на современном этапе методология межконфессиональной дискуссии. Православные апологеты в попытке говорить «на языке оппонента» невольно представляют православие непоследовательным, нецельным. Из книги в книгу уже более столетия переписываются одни и те же аргументы обеих сторон. В результате оппоненты не выносят из диалога с иной конфессией ничего нового, конструктивного.

Православные антисектантские издания традиционно знакомят протестантов с теми или иными строками Священного Писания, словно оппоненты их не читали или избрание протестантизма возможно только по причине незнания Библии. Практикуемые методы дискуссии неизменно порождают психологический дискомфорт, а нередко и усиливают межконфессиональную отчуждённость. В настоящее время у обеих сторон есть не только острая необходимость, но и достаточный уровень интереса к содержательной богословской дискуссии для того, чтобы углубить сам принцип её построения. Современному православному полемисту, чтобы быть адекватно воспринятым, необходимо вводить оппонента в самую суть православной веры. Однако большинство имеющихся на сегодняшний день методологических подходов к межконфессиональной дискуссии не являются удовлетворительными ни для одной из сторон.

На важность выработки эффективной методологии ведения дискуссии неоднократно обращалось внимание православными богословами. Например профессор Московской духовной академии, протоирей Максим Козлов пишет: «Избегать общения и споров с представителями инославия не следует, но нужно использовать при этом правильную методологию». [1] Это важно потому, что, по выражению М. А. Новоселова, «разность православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе». [2] Православная Церковь всегда подчёркивала, что «разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах». [3] Таким образом, теоретические основы и методология межконфессиональной дискуссии, должны быть выстроены, исходя из главной задачи православной миссии – «свидетельства, ведущего к раскрытию и принятию истины». [4] В противном случае, издание репринтных брошюр и цитатных сводок может продолжаться бесконечно.

«Опыт православного свидетельства в инославном, по преимуществу протестантском, окружении, – с горечью пишет протоирей Максим Козлов, – оказался в целом малоуспешным. Это заставляет задуматься об альтернативных путях свидетельства православия инославному миру». [5] Таким образом, тема данного исследования актуальна и представляет собой научный и практический интерес.

Целью данной работы является разработка теоретических основ и конкретных методов ведения современной православной полемики с представителями протестантизма. Для этого нам необходимо будет проанализировать содержание наиболее типичных современных православных и протестантских полемических работ; вычленив, содержащиеся в них, теоретические основы и практические приёмы ведения дискуссии; выявить этические и психологические препятствия на пути к конструктивной межконфессиональной дискуссии; провести богословский анализ существующих приёмов переубеждения оппонента; выявить наиболее распространённые ошибки в сфере межконфессиональной полемики. Всё это поможет нам определить глубинную причину православно-протестантских разногласий.

Глава 1. ХАРАКТЕРИСТИКА СОВРЕМЕННОГО ОПЫТА ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКОЙ ДИСКУССИИ.

1.1 Исторический обзор.

После ранних славянофилов методика богословской дискуссии сама по себе не подвергалась достаточно тщательному анализу, что привело к продолжению заимствований православной богословской школой протестантских и католических аксиом и штампов полемики.[1] «Что же сделала [православная богословская – прот. В.Р.] школа? Роль её можно выразить одним словом: она отбивалась; иными словами, она стала в положение оборонительное, следовательно, подчинённое образу действий и приёмам противников. Она приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей Латинство и Протестантство, приняла их в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более чем в решениях. Таким образом, неволью и бессознательно, не предчувствуя последствий, она сдвинулась с твердого материка Церкви и пошла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили её западные богословы. Зайдя туда, она подверглась перекрёстному огню и почти вынуждена была для своей обороны от нападений, направленных на неё с двух противоположных сторон, схватиться за готовое оружие, издавна приспособленное к делу западными вероисповеданиями для их домашней, междоусобной войны. И вот, с каждым шагом запутываясь более и более в латино-протестантских антиномиях, православная школа, наконец, сама раздвоилась».[2] – Подводил ещё в XIX веке горький итог Юрий Фёдорович Самарин. «Так в продолжение почти двух веков длилась у нас полемика двух православных школ с западными вероисповеданиями».[3] Во многом это двусмысленное положение сохранилось и до наших дней. «Мы выставили сторожевые вышки и отстреливаем инакомыслящих своими "новыми" идеями», [4] – говорит ректор Московской Теологической семинарии ЕХБ Г.А. Сергиенко. В подобных «перестрелках» традиционные схемы доказательств и опровержений, сохраняя формальную правильность, постепенно утратили реальную убедительность для обеих сторон.

Отчасти обозначенную методологическую проблему некоторые православные полемисты пытались заполнить. Например, молдавский миссионер А. Сквозников, издавший одобренную на миссионерском съезде в Бизюковском монастыре в 1921г. книгу «Планы полемики с сектантами», во вступлении к ней писал: «Настоящим произведением... я даю самое существенное, чего лишены все известные... и даже самые лучшие и оригинальные произведения этого рода, как Ольшевского, Кутепова, Остромысленского, Боголюбова, дают лишь обилие всякого материала по опровержению сектантских заблуждений... но не дают планов, как нужно и как следует правильно ставить беседу... [выделено автором – прот. В.Р.] чтобы пользуясь рекомендованным материалом, без лишних словопрений, привести беседу к желанному концу».[5] Однако и его труд, как и труды его коллег, писавших в том же диалоговом жанре (Д.И. Боголюбова, священник А. Касатикова [6] и др.), по принципам построения «планов» остались на базе традиционной полемической школы.

Труды дореволюционных авторов в области православно-протестантской полемики и не могли быть иными. Русские переводы свят. Григория Паламы и близких к нему отцов Церкви стали распространяться только во второй половине XIX века продолжателями переводческого дела преп. Паисия Величковского. Не только инерция мысли, но и сама аудитория как православных миссионеров, так и их оппонентов не нуждалась в принятии святоотеческого мирозерцания как фундамента дискуссии. Расчёт на развитие полемической школы не затрагивал методологии. Многим казалось, что достаточно хорошо ознакомиться с текстом Писания, выучить стратегию применения нужных цитат и исторических вех, и оппонент вынужден будет принять истину и отречься от своих еретических доктрин.

Обзор современных полемических трактатов делает очевидным актуальность применения новых теоретических основ и методологии полемики с протестантизмом. По мнению прот. И. Ефимова, «все работы русских православных авторов по проблемам сектоведения являются далеко не полными и недостаточными для ведения всесторонней полемики с сектантами».[7] Известный апологет и сектовед В.Ю. Питанов прямо пишет о том, что на сегодняшний день «Христианская апологетика, в том числе и православная, в нашей стране развита всё ещё очень слабо. Практическое использование дореволюционного опыта в решении этого вопроса сегодня не является эффективным. Такая богословская дисциплина, как сектоведение, ещё не развита».[8] «Избегать общения и споров с представителями инославия не следует, – пишет и прот. М. Козлов, – но нужно использовать при этом правильную методологию».[9] Именно от её глубины и открытости зависит плодотворность православно-протестантского общения и споров.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Известный период, который прот. Георгий Флоровский называл «западным пленением» русского богословия, [10] не мог не сказаться и на методологии православных ответов. Проблемы и методы западного богословия были некритически восприняты богословием христианского Востока. В то время как «задача богословского диалога – объяснить инославным партнёрам эkkлезиологическое самосознание Православной Церкви, основы её вероучения, канонического строя и духовной традиции, рассеять недоумения и существующие стереотипы», [11] большая часть полемической литературы продолжает путь следования этим стереотипам. Например, в ответе на традиционный вопрос о первенстве авторитета, рождавший противопоставление Писания Преданию, православные апологеты последних столетий не подвергали должной критике саму постановку вопроса. Почему и приходилось в рамках заданного дискурса утверждать примат как Писания, так и Предания одновременно, что, естественно, не удовлетворяло ни протестантов, ни православных. [12]

1.2 Наиболее типичные ошибки ведения межконфессиональной полемики

Переходя к более детальному анализу состояния православно-протестантской дискуссии, рассмотрим некоторые методологические издержки и устоявшиеся полемические штампы межконфессиональной полемики, чтобы они, будучи обоюдно принятыми «по умолчанию», не становились препятствием дискутирующих сторон к познанию истины.

1.2.1 Анализ объективности взаимовосприятия оппонентов

Святитель III века киприан карфагенский говорил: «Господь, сохраняя свободный наш произвол, допускает быть сему [ересям, – прот. В.Р.], чтобы через искушение сердец и мыслей наших состязанием об истине, в ясном свете представилась вера достойных. Об этом предвозвещает Дух Святой через Апостола, говоря: "Подобает и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывают в вас" (1кор. 11,19)». [13] По приведённой мысли святителя Киприана, ереси и искажения, при всей их неприглядности, могут служить большую службу Церкви. Прежде всего, указанием на её немощи. Одна из таких немощей есть недостаток внимания к суждениям и убеждениям оппонента.

Соблазном для пишущих богословов и полемистов: православных и инославных всегда было и есть желание быть убедительным более для собственных единоверцев, нежели предубеждённых оппонентов. По этой причине, за многие годы соседства православия с протестантизмом, естественным образом накопилась масса предубеждений, упрёков и полу-карикатурных описаний, направленных друг против друга, и находящихся своих читателей исключительно внутри собственной церковной среды. Обе стороны писали предвзято, местами эмоционально, почти без расчёта на инославного читателя. Целая плеяда миссионерских публикаций, в ключе написания, ориентировалась не столько на переубеждение инакомыслящих, сколько на эффект победы внутри церковного общества. По этой причине, необходимость соблюдать максимальную объективность снижалась, так как единоведец, естественно, не был так щепетил и требователен как сам оппонент. Аргументы переписывались у коллег, падал общий уровень адекватности взаимовосприятия. Таким образом, сложилась ситуация, при которой, как пишет митр. Илларион (Алфеев): «За редким исключением богословы одной традиции не знали и не понимали представителей другой традиции» [14]. Невольно рождалось автономное представление об оппонентах и их учении, нередко значительно отличавшееся от реального положения дел. Это в полной мере можно отнести не только к православным, но и ко всей палитре инославного соседства. Авторы статей, книг и брошюр, так или иначе, работали над опровержением собственного шаржа на противника, нежели убеждений оппонентов.

Это всегда замечали друг у друга оппонировавшие стороны, гораздо реже – у себя. Баптистский теолог Г.А. Гололоб считает, что «некоторые православные обвинения в их адрес основаны на предрассудках» по той причине, что «встречная критика со стороны православных часто не учитывает специфики отечественных протестантов» [15]. Если и в самом деле принять во внимание эту специфику, то, пожалуй, мы её действительно не всегда учитываем. В то время как православные проповедники и публицисты традиционно отождествляют русский протестантизм с западными миссиями, восточные баптисты неустанно повторяют почти во всех своих публикациях последних 10-15 лет, что это не так. Например, ректор Московской Теологической семинарии Г.А. Сергиенко в своём докладе на конференции Российского

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Евангельского альянса «Христианская община 1-го и 21-го веков» (Москва, 2.04.05г.), в § 2.8. говорил: «Мы с готовностью заимствуем иностранные гимны, но это не наша песня. Мы мало сделали для того, чтобы петь песню, написанную нами. То же самое относится к богословию. Образно говоря, мы говорим с "англо-американо-немецким акцентом". Наше богословие играет по "нотам", написанным другими людьми» [16]. Или вот такой пассаж известного публициста (в 2004г. перешедшего из баптизма в лютеранство) Вл. Солодовникова: «Вестернизация российского баптизма стала притчей во языцех далеко не сегодня. Мне пришлось написать на эту тему немало статей. [17] Именно поэтому у меня нет больше желания анализировать всем известные вещи. Замечу только, что вестернизация выталкивает баптистов – несомненно, людей русской культуры – в объятия пост-модернистской однополярной и эклектичной псевдокультуры, центром которой является "зеленый рубль" (современная версия библейского золотого тельца) с сопутствующей макдональдизацией сознания. Вестернизационные процессы направляют баптизм в объятия либерализма, который уже проявляется в одежде, стиле поведения и самое главное – в мышлении многих верующих ЕХБ. А каким может быть это мышление, когда свыше 90 процентов книг, выпускаемых баптистскими издательствами, американские!» [18]. Всемерное стремление отслеживать и подчёркивать особенность восточного баптизма, должна быть оценена со стороны православных богословов как добрая тенденция. Украина-Российский баптизм стоит на перепутье самоидентификации. О чём красноречиво свидетельствуют доклады конференции «Особенности российского баптизма: богословие и практика», прошедшей 11 октября 2008г. в Москве. Более того, на утверждении автохтонности и самобытности русского баптизма докладчики не остановились. Михаил Черенков, представитель ассоциации «Духовное возрождение», выступил с докладом «Украинский и российский баптизм: общее и особенное», в котором выделил веские отличия и между названными формами баптизма. Итак, унификация методов полемики с западными исповеданиями и механическое перенесение их в русскоязычное поле дискуссии уже не только не приносит плода, но и вызывает возмущение со стороны оппонентов.

«Необходим именно миссиологический анализ того, что происходит на Западе и на Востоке, а не высокомерная и презрительная констатация кризиса западной религиозной жизни, которую мы постоянно слышим от наших православных публицистов», [19] – пишет известный миссионер прот. Вл. Фёдоров. О низком уровне полемических трудов православных противосектантских буклетов, статей и книг богословами обеих сторон упоминалось не раз. Тем не менее, уровень объективности восприятия оппонента во многих публикуемых православных апологиях оставляют желать лучшего. Несколько примеров: «Баптисты – современные фарисеи. Они считают, что спасаются добрыми делами, формальным истолкованием заповедей». [20] «Баптистские эмиссары щедро... сулят своим слушателям лёгкое спасение на небе и процветание на земле». [21] «Итак, древо добра, это – истинная христианская вера. А древо зла, это еретики. И от злого дерева происходят баптисты». [22] «Они считают, что как только человек уверовал во Христа и крестился, он может успокоиться на свой счёт – ему уготовано райское блаженство». [23] «Заманчивой стороной сектантского учения является лёгкое достижение спасения человека через веру: «Веруй в Христа и спасён», – говорят сектанты. Спасение без всякого подвига и труда. Разве это не заманчиво? – в особенности для нашей современной молодёжи», [24] – пишет Трофим Сергеевич Тулупов. А между тем в реальной жизни протестанты, и в частности ЕХБ, требуют от молодёжи гораздо большего, нежели православные пастыри.

Ситуация, характерная для дискуссий с католическим Западом XI века, сегодня распространяется и на православно-протестантскую полемику: полемисты заострялись на наиболее очевидных несоответствиях, оставляя почти без внимания сущность и подлинную глубину расхождения. «Яркой иллюстрацией сказанному могут послужить многочисленные памятники антилатинской полемики, сохранившиеся в византийской церковной письменности... Святитель Фотий Константинопольский, один из самых просвещённых иерархов и богословов всей византийской истории, начинает своё "Окружное послание", посвящённое важнейшему догматическому вопросу об исхождении Святого Духа, не серьёзными богословскими рассуждениями, а нападками на латинян за различные обрядовые мелочи», [25] – замечает митр. Илларион (Алфеев). «Важно подчеркнуть, – пишет прот. А. Шмеман, – что в момент окончательного разрыва предметом спора и полемики оказались не вопросы, по-настоящему разделяющие Церкви – о папстве и Святом Духе, а обрядовые отличия Западной Церкви от Восточной: опресноки, пост в субботу, пение «Аллилуйя» на Пасху и т.д. Здесь сказалось сужение вселенского кругозора Церкви: второстепенное, внешнее, обрядовое заслонило собой Истину! Как это ни звучит парадоксально, но разделились

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Церкви в XI веке не из-за того, что их действительно разделяло и разделяет до сих пор». [26]

Хотя и гораздо реже, но неадекватность восприятия оппонента бывает и в обратном векторе. Так, среди публикаций православных богословов прослеживаются и «крайне толерантные» тенденции. Например, однобокая статья архиеп. Михаила (Мудьюгина) «Кафолики и католики» и вовсе лишена богословского анализа католицизма, бичуя только «извращённые представления», сопряжённые с «устойчиво отрицательным отношением» к католичеству, что в итоге выливается в досадные «предубеждения, национальную отчуждённость и даже враждебность» [27] православных к инославным. То же можно сказать и о статье архимандрита Августина (Никитина): «Мы не должны чуждаться. Славянофилы и Западная Церковь», в которой односторонняя подборка цитат славянофилов призывает читателя «как можно скорее засыпать этот пагубный ров, разделяющий стадо Христово [православных и инославных – прот. В.Р.]». [28]

Впрочем, православная апологетика преимущественно всегда была трезвой, и не теряла интереса к изменениям в стане инославных, если изменения происходили. Так, в «Вестнике РХД» (1983г., №140) под псевдонимом Богданов С.Т. была помещена статья Георгия Кочеткова (тогда ещё мирянина), имевшая название «Священство православных и баптистов». В ней была отмечена тенденция восточных баптистов в пользу признания традиционной православной иерархии. Основываясь на ехаристической еkkлезиологии прот. Н. Афанасьева, автор статьи призывал баптистов к согласию на этой почве. Прот. Иоанн Мейендорф откликнулся на эту статью своей публикацией в следующем номере «Вестника РХД» (статья «Заметка о Церкви»). В частности, он писал: «При наличии почти полного, вынужденного молчания православия, баптисты сами собой приходят к традиционным понятиям об иерархии. Впрочем, всё это происходит на уровне весьма примитивном».

Со стороны инославных недостаток внимания к православию исторически укоренён намного больше, так как определённая закрытость протестантских общин, их защищённость от проникновения внешних идей долгое время были частью церковного устройства. Как пишут авторы учебников отечественной истории баптизма С.Н. Савинский, [29] А.В. Карев и К.В. Сомов, [30] это стало причиной зарождения их «восточной» специфичности. Однако формированию корректного представления о вероучении православных это отнюдь не способствовало. Восточный (русско-украинский) баптизм традиционно противопоставлен православию и всю историю своего существования ведёт с ним интенсивную полемику. Но, как бы это ни казалось нелогичным, уровень знаний православного богословия в среде ЕХБ всё ещё крайне низок.

«Чем больше я знакомился с православием, тем больше я приходил к очевидному выводу: во-первых, мы совсем не знаем православия, а то, что мы знаем о нём, – это одно извращение, а не православие», [31] – описывает свой опыт бывший баптист (ныне православный священник) Сергей Кобзарь. «Знакомясь с православием, с книгами, священниками и рядовыми верующими, я просто удивлялся тому, что на самом деле есть православие... В принципе, то, что мы часто имеем в виду под православием, вообще не является православием». [32] Подобное пишет о себе и бывший миссионер Евангельских Христиан Баптистов, перешедший в 2001г. в православие, Вадим Ацентьев: «Православие оставалось для меня, без пяти минут выпускника Московского Богословского института Союза ЕХБ, тайной за семью печатями». [33] Свт. Иоанн Златоуст об этом говорил так: «Кто не знает причины, тот скоро может дойти до истинной причины. А кто, не познавши истинной причины, вымышляет ложную, тот нелегко может принять истинную, но много требуется от него труда и пота для того, чтобы уничтожить прежнее. На чистом пергаменте всякий удобно может писать что ему угодно, а на исписанном, не так: прежде надобно стереть то, что худо написано». [34] В продолжение этого образа можно сказать, что на сегодняшний день обеим сторонам «прежде надобно стереть то, что худо написано».

Анализ протестантских учебных пособий выявляет их весьма низкую компетентность. Так, П.Д. Савченко для составления учебника ЕХБ по "Сравнительному богословию" использует всего один православный источник – катехизис митр. Филарета (Дроздова). Таков и богословский анализ православия: "Благочестивое стремление в служении старчества было парализовано византийской сотериологией, искавшей спасения не от власти греха, а от осуждения за жизнь во грехе", – пишет он. [35] О православной аскетике он демонстрирует тот же уровень знаний: "Епитимья – наказание.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Мера духовного наказания". [36] Показателен сам уровень «сравнительного богословия».

У других богословов аналогичные лакуны. Так, магистр богословия С.В. Санников, полемизируя с православием, демонстрирует не самое объективное представление о нём. Например, он утверждает, что в Православной Церкви «Считается, что достаточно осенить себя и пищу крестным знамением, и молитву над ней можно не совершать». [37] "Мирянам, – пишет тот же автор, – не рекомендуется чтение Библии, не требуется познания сущности Бога". [38] "Введение в православных храмах воскресной проповеди на доступном русском языке" [39] для С.В. Санникова – недавнее новшество. В целом, его описание православия свидетельствует о поверхностном уровне исследования предмета.

Распространённый штамп протестантского сравнительного богословия – отождествление богословия православия и католицизма. Тот же богослов утверждает, что "Таинства [в православии, – прот. В.Р.] отличаются от аналогичных таинств католической церкви несколько изменённой формой, но в догматическом понимании они тождественны". [40] Малая степень внимания к православному богословию объяснима, если учесть согласие многих пастырей протестантизма с определением баптистского богослова Андрея Михеева: «Православие является скорее социально-культурным явлением, нежели церковью». [41] Или Г. Вязовского: «Христианство и православие – понятия несовместимые». [42]

Апологетический труд магистра богословия Виктора Петренко «‘Богословие икон. Протестантская точка зрения’» ...представляет собой русский перевод опубликованной на английском языке диссертации на соискание степени магистра богословия, защищённой автором в Лондонском Библейском колледже при Брюнелльском университете». [43] Диссертация прямо оппонирует православному учению, тем не менее, его представления о православии недостаточно объективны. По мнению В. Петренко, иконопочитание зиждется на том, что «Православие игнорирует серьёзность грехопадения и его воздействия на настоящее существование творения». [44] Суждения на эту же тему Г. Вязовского проще: «православные могли и могут молиться только иконам, иного способа молитвы они не знали и не знают». [45]

Как богословский ответ диакону А. Кураеву и свящ. С. Кобзарю вышла в свет книга протестантского богослова и публициста Е.Н. Пушкова «Не смущайся!». Она типична тем, что выводит заблуждения православных из незнания Библии и лукавства священнослужителей. Вот несколько характерных высказываний: «И католическим, и православным иерархам приходится отго-варивать мирян от чтения Библии, чтобы они больше доверялись преданию, чем Священному Писанию». «Многие священники прямо говорили мирянам, что от чтения Библии можно сойти с ума». [46]

Заметна и книга «серьёзного искателя истины» – как его назвал Е.Н. Пушков, уважаемого многими единоверцами Михаила Георгиевича Горохова. Книга вышла в свет в 1998г. под заглавием «Книга насущных вопросов о православной вере». «Очень хотелось бы посоветовать С. Кобзарю и А. Кураеву, да и всем ищущим истину, прочитать всю книгу М.Г. Горохова и сделать соответствующее заключение о православии», – рекомендует Е.Н. Пушков. Но автор и этой книги, состоящей из нескольких сотен пафосных вопросов, также мало осведомлён о православии. Это определило уровень и обилие вопросов: «Почему ни Христос, ни апостолы не брали в руки ни кадило, ни кропило и не освящали дома, квартиры, банки, офисы, театры, а называющие себя учениками Христа и преемниками апостолов освящают?»; [47] «Почему в алтаре, перед причащением, священнослужители целуют друг друга не в лицо, а в плечо? Кто, когда и для чего их этому научил?»; [48] «Почему слова «сановник» и «сан» очень похожи? Почему про священнослужителя спрашивают: «Какой у него сан?», хотя он и не сановник?». [49] Горохов не ищет ответов, а наслаждается самими вопросами. Книга М.Г. Горохова неоднократно издавалась протестантскими издательствами и публикуется на нескольких интернет-сайтах. «Под впечатлением вопросов Горохова, – пишет Е.Н. Пушков, – нам хочется задать ещё один вопрос: если Бог в Священном Писании носит имя Святой, а пат-риарх позволяет именовать себя святейшим, то кто святее?». Таким образом, заданный М.Г. Гороховым уровень дискуссии оказывает заметное влияние и поддерживается другими полемистами.

Продолжает регулярно переиздаваться книга проповедника и богослова П.И. Рогозина "Откуда всё это появилось". Это "исключительный по своей ценности богословский труд", [50] как его назвал Родион Березов в своей рецензии,

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org является выразительным примером восприятия православия основной частью евангельских христиан баптистов. «Верный слуга Божий и серьёзный исследователь истории христианства» П.И. Рогозин, – как о нём высоко отзывается Е.Н. Пушкин, описывает православных людей как «крещённых в детстве, но бессознательно пассивных, готовых на послушание не только добру, но и злу, если таковое облечено в «благородные» и «возвышенные» идеи». [51] Или проще: «заведомо невозрождённые люди». [52] Специфика монашества, по мнению П.И. Рогозина, – достижение Царства Божия "через медленное самоуничтожение". [53] То, какое впечатление производит эта книга на единоверцев-баптистов, иллюстрируется тут же в «Отзыве и напутствии» Р. Березова. Он без стеснения называет православие «мутной отравой, сфабрикованной и запатентованной людским деспотизмом, гордостью, тупостью, косностью, нетерпимостью и предубеждением». У православных реакция иная: книга «написана шокирующе неграмотно». [54] «К прискорбию, немалое число наших соотечественников с доверием относятся к литературе такого уровня, к которому принадлежит книга Павла Рогозина». [55]

Такое же представление о Православной Церкви выражал и В.Ф. Марцинковский: «Всем ясно, – писал он, – что русская Православная Церковь в параличе, омертвела, служит государству, изменив Богу; не текут от неё воды живые Евангельского слова, возрождающие мытаря и блудницу, не текут потоки любви, чистоты... Но под сенью её ютится гордость, вражда, невежество, безнравственность, тушеводство... иссякает светлое, животворное влияние Церкви, и идёт от неё уже могильный дух, и бежит от неё всё живое». [56] Православие «мертво», оно «есть христианство слепое, суеверное, безвольное, которое особенно опасно для русской природы» – резюмирует автор.

Другие богословы и публицисты имеют сходные воззрения. Г. Вязовский: «Система [Православной Церкви, – прот. В.Р.] чудовищна, она перемалывает своими мощными челюстями души миллионов людей, и выплёвывает их в горнило смерти». [57] Общая предубеждённость баптистов подтверждается и реакцией на решение свящ. С. Кобзаря принять православие: «Решили, что я сошёл с ума и закончу в доме для сумасшедших, что я очень близок к одержимости». [58] Какая же ещё может быть реакция близких на переход в Церковь «так называемых „христиан“», которые сами пребывают в неверии Богу и другим закрывают двери к познанию живого Христа и пути спасения в Нём»? [59]

Весьма низкий уровень знакомства с православным богословием выказывают и те немногие православные, которые, перейдя в баптизм, старались аргументировать это книгами, статьями и лекциями. Таковы, например, бывший священник УАПЦ Г. Добровольский, посвятивший анализу православия свою книгу «Во свете Писания» или С.С. Гуйс, повествующий о причинах своего перехода в баптизм в аудиоматериале под названием «От тьмы к свету».

Книга Добровольского была воспринята с большим одобрением со стороны протестантов. Её часто цитируют как «взгляд изнутри». Однако, автор настолько неадекватно подаёт православие, что вызывает сомнение в том, что «Добровольский» – имя подлинное, и что он действительно был православным священником. Почти на каждой странице обнаруживается поверхностное знание элементарных вопросов не только православного богословия, но и церковного обихода. Например, в цитировании ектении вместо прошений, звучащих в храмах, почерпнут текст дореволюционный: «о Святейшем Правительственном Синоде», «о христоролюбивом воинстве», и т.п. Православная Церковь, по его мнению, учит, что чин Литургии является копией последования Тайной Вечери. Следовательно, – возражает Г. Добровольский, Литургии ап. Иакова не могло быть, так как Иакова на Тайной Вечери не было. [60] «Мог ли уже Апостол Иаков внести в Таинство Литургии такие поминовения, о которых в то время не могло быть и речи? – вопрошает Г. Добровольский, – Вот, хотя бы такое поминовение: "В память и отпущение грехов святейших Патриархов Православных". А ведь тогда их ещё не было!». [61] Часты настойчивые утверждения автора о том, что «Без икон православные люди молиться не умеют»; «Личной молитвы, изливающейся из сердца, они не знают, ибо молятся только заученными молитвами из молитвенника, не вдумываясь в слова. При этом молятся Богу и святым одновременно, и потому люди зачастую даже не знают, кому молятся в данный момент?» и т.п. [62] Таков уровень анализа и претензий «бывшего православного священника, а ныне – пресвитера церкви евангельских христиан-баптистов». [63] Его версия православно-протестантского диалога заполнена разбором, на наш взгляд, проблем не первой важности и снабжена очевидно поверхностным их анализом. И дело не в том, есть эти проблемы или нет, а в том, что предметом дискуссии должны быть существенные различия, а не перечень прегрешений против собственного исповедания.

Вызывают недоумение занесённые из мира взрослых полемические ноты в изданиях и для детей. Например, качественно иллюстрированный "христианский журнал для семейного чтения" "Ноев ковчег" на четырёх страницах поместил выразительный рассказ: "Верующий сын первосвященника". Красочное повествование о юном сыне первосвященника Агафония, который за веру во Иисуса Христа «по Писанию» был мучен и казнён собственным отцом. В комнате пыток его допрашивали: "А скажи, любезный, почему ты оставил Православную Церковь и перешёл в еретики?... Жаль мне тебя, молодой человек, даже очень жаль, – сказал священник. – Но Священным Синодом и Православной Церковью постановлено, что за отвержение своей святости находящийся в ней должен понести наказание. Верь в священную Православную Церковь и будешь иметь утешительную свободу. Юноша хотел закрыть уши от таких слов, но, почувствовав тяжесть цепей и боль скованных рук, отвернулся". [64] На рисунках жестокие орудия пыток и православные священники с надменными лицами.

В плане компетентности положительное исключение составляет сравнительно небольшое. Наиболее влиятелен Дональд Ферберн с его книгой «Иными глазами», вышедшей в 2003 году. Также книга Геннадия Гололоба «Евангельские возражения православию». Цикл лекций магистра богословия, проректора Новосибирской семинарии ЕХБ, П.Б. Тогобицкого «Верования современной Православной Церкви», [65] в котором он не без уважения к православию называет баптизм «минимализированным православием». Павел Борисович хорошо ознакомлен с православным богословием, и выступает с критикой не столько православия как такового, сколько немощей его апологетов и миссионеров. По его оценке, православные недостаточно точны в своей критике баптизма: «ни Кураев, ни Рубский... не делают необходимого различия между крещением и возрождением...» [66] и т.п. Тем не менее, по уровню компетенции, П.Б. Тогобицкий может служить примером положительных тенденций. Тот же уровень и у богослова ЕХБ Марка Соусси, преподающего в одной из баптистских семинарий г. Киева и опубликовавшего в 2002 году статью «Евангельская протестантская традиция и учение Православной Церкви». Трезвостью и эрудицией обладает большая статья В.Н. Уляхина «Фундаментализм в православии: теория и практика». [67] В остальном, как писал А. Макграт: «Каждая сторона видела своего оппонента как "чужого"». [68]

Подводя некоторый итог проведённому исследованию публикаций, мы приходим к следующему выводу: обе стороны недостаточно стремятся понять друг друга, широко употребляются огульные штампы. В ряде случаев одно из другого исходит. Так или иначе, к взаимопониманию это привести не может. Каждая конфессия, сама не желая того, выработала апологетическую карикатуру на оппонента. Эдакое богословское «пугало», которое самой своей безобразностью снимало бы львиную долю вопросов об оппоненте. Чтобы этого не происходило, и направление полемики могло обрести свой созидательный характер, необходимо менять метод дискуссии. Если нас не понимают, когда мы говорим истину, значит, мы говорим её на непонятном языке. Легче всего сказать: «протестанты этого не хотят понимать. Они заикнулись!» [69], но правильнее, на наш взгляд, было бы признаться в том, что огрубел наш язык, и зачерствели наши методы дискуссии.

В настоящее время уровень интереса протестантских деноминаций к специфике православного богословия увеличился достаточно, чтобы углубить дискуссию в самом принципе её построения. Об этом верно писал М.А. Новосёлов: «Разность православия и инославия заключается не в каких-нибудь частных недомолвках и неточностях, а прямо в самом корне, в принципе». [70] Православная Церковь всегда подчёркивала, что разность вероучений и аскетических установок не есть только элемент культуры или менталитета. «Разделение христианского мира есть разделение в самом опыте веры, а не только в доктринальных формулах». [71] В противном случае, Пилатово «омовение рук» изданием очередных репринтных брошюр и цитатных сводок может продолжаться бесконечно.

1.2.2 Словесные оскорбления

Нередко незаметно для самих себя полемисты обеих сторон допускают презрительный тон и словесные оскорбления в качестве «аргументов», а иногда и едва ли не как главного «оружия» против оппонента. Например, в своей апологии иконопочитания прот. Георгий Городенцев высказывается так: «Итак, господа сектанты и неправославные, прежде чем разглагольствовать об

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org
иконопочитании и идолопоклонстве на основе цитаток из 2-й заповеди закона Моисеева, покажите нам сначала своё обрезание... если вы всё же лицемерно заявите, что оправдываетесь и спасаетесь...» [72]. О книге П.И. Рогозина Ю.В. Максимов применяет и недобрый сарказм: «Моя подруга, полистав книжку Рогозина, заметила: “Как жаль те деревья, которые пошли на бумагу для этой гадости”. Я посмотрел ещё раз на обложку... Мне тоже стало жаль деревья». [73] С другой стороны картина та же. М.А. Оганезова обращает внимание на «тон обвинения, пропитанный духом антирелигиозной пропаганды советского времени», [74] встречающийся и в многотиражной протестантской литературе.

Полемика протестантов с другими исповеданиями зачастую выдержана в тех же тонах. «Вместо того чтобы быть царством света, истины и святости, – пишет Джон Оуен, – ...римская Церковь была царством тьмы, гордости, невежества, амбициозности, гонений, кровопролития, предрассудков и идолопоклонства». [75] Пастор Библейской баптистской церкви г. Пенсакола (США), доктор П.С. Ракман является автором более сорока популярных книг, переведённых на русский язык. Приведём несколько характерных цитат из книги «Почему я не католик»: «Пять библейских высказываний утверждают, что папа – лжец, католические священники – лжецы, их церковные соборы лживы, их исповедания веры – ложь, и все, кто верит им, умножают количество лгунов, “подобных себе”». «Ваша непогрешимая “наставляющая церковь” это – хлопающий ушами, ловящий блох, красноглазый недоношенный остолоп со “слепым шатанием”». [76] При переходе на личность Ракман делает это почти священным текстом: «Ах, вы, чисто вымытый, процеживающий комаров, лицемер!». [77] Впрочем, это столь же по-евангельски, сколь и некстати.

Подобные тона были бы вполне допустимы в полемической культуре прошлых столетий (вспомним переписку Эразма Роттердамского с Мартином Лютером или Жана Кальвина с Мигелем Серветом), но в контексте современной культуры богословского и философского анализа этот метод убеждения является совершенно неприемлемым. «Где кротость, где благоговение? – сокрушается о методах полемики с православными баптист И.В. Подберёзский. – К сожалению, преобладают взаимные оскорбления. Но как оскорбления, так и логика (пусть безупречная) не дают желаемых результатов, не ведут к чаемой перемене человека. Конечно, и то, и другое не проходит бесследно, но следы либо сугубо негативные (при оскорблениях), либо незначительны (при использовании логики)». [78]

Так, например, малоубедительным как для отделившихся от Церкви, так и для тех, кто никогда ей не принадлежал, выглядит вердикт блаж. Августина: «Всё то, что отделившись от Церкви сохраняют из церковного богатства, всё это не приносит им ровно никакой пользы, а только один вред. Почему же так? А потому... что все отделившиеся от Церкви не имеют любви». [79] Также неубедительны для католиков такая словесность и оценки их веры: «Выдумали папёжники чистилище». [80] «Совесь и здоровое нравственное чувство не могут мириться с таким кощунственным «догматом»... этим они [католики – прот. В.Р.] доказывают свою нечестивость и беспринципность». [81] Анализируя подобные апологии, прот. Владимир Фёдоров пишет: «Нам не следует, например, переиздавать антикатолическую обличительную литературу, которая не соответствует реальности, вводит людей в заблуждение и тем позорит нас самих». [82]

Кто из инославных пожелает вникать в доводы православного апологета, если они приправлены такими выражениями: «Ясно, что все сектанты заблуждаются, когда так извращённо и лживо хотят оправдаться словами Христовыми». [83] Или: «Все ушедшие (в секты) имеют своими пастухами не Христа, а гордых противников Церкви и самочинников. Ими управляет начальник противления – дьявол и слуги его». [84] «Баптизм у нас в России появился в 1860г. От немцев-колонистов, которые приехали жить к нам на нашей земле и вместо благодарности, стали русских людей от веры Христовой отбивать и переводить в свою ересь... Карл Бонекемпер... совратил своего работника Михаила Ратушного, а потом мужика Ивана Рябошапку из с. Любомирки Херсонской губ. От этих продавшихся людей и пошёл баптизм». [85] Тенденциозные вопросы и подобострастные ответы всевозможных «антикатолических» и «антисектантских катехизисов» уже давно «набили оскомину». Приведём несколько цитат для наглядности: «Вопрос: Неужели и сектанты, подобно дьяволу, стараются оправдать из Писания своё безумное отвержение св. Предания? Ответ: Как некогда дьявол, искушая Христа, приводил тексты св. Писания, так и сектанты, отвергая св. Предание, стараются оправдываться словами св. Писания». [86] «Вопрос: Зачем сектанты отвергают св. Предание и

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
извращают для своего оправдания св. Писание? Ответ: Они делают это для того, чтобы православных смутить и перетянуть в своё заблуждение». [87]
«Несмотря на такое религиозное убожество, эти гордые вольнодумцы стараются изо всех сил, так сказать, уловить в свои сети еретичества, в сети явной гибели и других лиц. И, к сожалению, должен сказать, что нередко они успевают в своих пагубных действиях и намерениях». [88]

Такая тональность приемлема только во внутреннем круге Церкви, да и то с расчётом на определённый тип людей (не отмеченных критическим мышлением). «Следует помнить, что повелительный тон, насмешки, колкости не убеждают, а наоборот, дают повод к раздражительности, ненависти», – отмечает В.М. Чернышёв. [89] «Отношение христианина к любому сектанту должно быть основано на известном святоотеческом принципе любви к грешнику и ненависти ко греху». [90] «Православные по самоисповеданию, по самоутверждению должны понять, что православие это отнюдь не привилегия и не повод к осуждению других», [91] – писал архиеп. Сан-Францисский Иоанн (Шаховской). Касаясь этого аспекта межконфессиональной полемики, Ю.Ф. Самарин ставит в пример своего вдохновителя А.С. Хомякова, говоря о духе его полемических работ: «Это было первое впечатление, предшествовавшее отчётливому суждению и произведённое не столько ещё содержанием, сколько тоном обращенной к ним речи. Действительно, и тон был особенный, небывалый. Одинаково чуждый бранчивости, в которую нередко впадали полемические писатели прошлого века». [92]

Соблюсти этот, казалось бы, естественный принцип общения дело нелёгкое. Даже такой, безусловно, деликатный человек как Владимир Сергеевич Соловьёв признавался: «Я неоднократно сам погрешал против христианской заповеди человеколюбия, нарушая трудноуловимые, но тем не менее существующие, пределы между обличением написанного и оскорблением писавшего». [93]

1.2.3 Предпосылка о лицемерии оппонента

Невозможна плодотворная дискуссия без, своего рода, доверия оппоненту, открытости к нему и, если не любви, то, по крайней мере, сердечной расположенности. Фундаментом дискуссии должно быть приятие того условия, что представители другой стороны искренни в своих убеждениях. Римский философ Эпиктет говорил: «Когда ты видишь, что человек заблуждается, – не гневайся на него: пойми, что нельзя нарочно заблуждаться. Никто не может хотеть, чтобы рассудок его затемнялся. Значит, кто заблуждается, тот искренно принимает ложь за истину». [94] Протестантский мир имеет множество заблуждений, «однако не следует забывать, что никакой человек, просто в силу своей человеческой ограниченности, не свободен от такой опасности и что, с другой стороны, вполне еретиком является один лишь дьявол, раз и навсегда сказавший Богу "нет"». [95] Если это забывается, то полемист, будучи не в силах понять, как превратные идеи оппонента можно исповедовать вполне искренне, предполагает в собеседнике лукавство, злонамеренный обман, умышленное извращение, подтасовку и т.п.

Христос оставляет девяносто девять Своих овец ради одной заблудшей именно потому, что она не хуже остальных и такого же достойна попечения. Чтобы так воспринимать оппонента, прежде всякого диалога и полемики, необходимо очистить образ инакомыслящего в нашем собственном сознании. Типичный обзор межконфессиональных дискуссий выглядит так: «"Высокие ругающиеся стороны" неявно исходили из одного допущения, которое состоит в том, что именно данной стороне удалось привести весомые доводы в пользу своей точки зрения. И выражалась убежденность в том, что, будь у оппонента хоть немного добросовестности, он непременно признал бы свою неправоту. Словно вся проблема как раз в недобросовестности злонамеренных людей, которые подлежат обязательному разоблачению. И – увы! – содержание многих выступлений свелось как раз к разоблачению и обличению, которые так любят в России». [96] Когда прокрустово ложе предубеждения не допускает видеть в оппоненте человека умного и искреннего, рождаются такие методические рекомендации, в русле которых проповедующий иное, делает это или по невежеству, или обманывает умышленно. Современные и репринтные апологетические публикации всё ещё полемизируют с «лукавыми проповедниками», которые «завлекают», распространяя как проказу «слова соблазнитель» [97] и «льстивые речи», [98] в которых православным слышится «сознательная завуалированность фраз» [99] и кажется, что о чём-то «сектанты умалчивают», [100] «извращают Писание» и т.д.

Как следствие такого подхода взаимная предубежденность только усиливается: «Ответ сектантов как будто обоснован и силен, но на самом деле всё сказанное представляет изворот и уклонение от рассуждений»;[101] «На подобные умствования книжников-сектантов нужно смотреть тоже не иначе, как на самохвальство»;[102] «ясно, что все секты заблуждаются, когда так извращенно и лживо хотят оправдаться словами Христовыми». [103] Вывод при такой предубежденности тоже предсказуем: «Сектанты, подобно диаволу, всегда извращали и извращают тексты Писания, с целью доказать своё погибельное заблуждение»;[104] «Оставим на их совести подобные сомнительные упражнения. Можно только удивляться их изворотливости»;[105] «навет сектантов есть клевета»;[106] «Остается только удивляться тому, что человек... может с такой потрясающей легкостью игнорировать те свидетельства Священного Писания, которые ему неудобны». [107] и т.п.

Применение подобного рода эпитетов и оценок прошлых культур сегодня звучат как оскорбления и отчуждают оппонента более, нежели убеждают в чём-либо. «Можно подумать, что цель многих высказывающихся заключается в полном истреблении инаковерующих и безраздельном торжестве своего вероучения»[108] – комментирует с протестантской стороны И.В. Подберёзский. Ап. Павел о такого рода любопрении говорит: «Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал. 5,15).

Если на определённом этапе взаимовосприятия наш оппонент нам кажется хитрецом и лицемером, то мы, в любом случае, оказываемся не в состоянии вести полемику в правильном векторе, так как с этого момента перемещаем существо разногласия из области богословия в сферу повреждённой его нравственности. Все наши дебаты по богословию и истории будут ложны, так как наши усилия будут направлены не на выявление подлинной причины разногласия, а на уличение оппонента в мнимом лукавстве и нечестии. Прот. Иоанн Мейендорф писал: «По поводу ереси повторим ещё раз: в нашем падшем мире полной свободы от заблуждений не существует, и в каком-то смысле люди даже "имеют право" на заблуждения. Еретические утверждения можно отыскать у любого св. отца. Но не существует и такого явления, как полный абсолютный еретик». [109]

1.2.4 Оскорбительные схемы полемического богословия

Отсутствие резких выражений ещё не означает корректности дискуссии. Оскорбление оппонента может обойтись и без употребления обидных слов. В ход идут несложные богословские схемы, из которых с логической необходимостью выводится всё та же неискренность, глупость и порочность оппонента. Типичный пример: «Вопрос: Можно ли каким-либо путём доказать, что все сектанты заблуждаются и проповедуют ложь? Ответ: Можно. Для этого достаточно рассмотреть Св. Писание и историю Церкви Христовой, как сразу же выяснится то или другое заблуждение сектантов». [110] Такая несложная схема прямо подводит к мысли, что сектанты заблуждаются потому, что недостаточно умны или честны, чтобы самим «рассмотреть Св. Писание и историю Церкви Христовой». Другой пример подобной логики: «Не молятся лютеране за умерших потому, что любовь их к умершим прекращается, не так как христианская любовь, которая никогда не прекращается (1Кор. 13,8)». [111] В этом измерении для того, чтобы понять лютеранина предлагается считать его чёрством.

Один из активных деятелей «православного возрождения» начала XX века, совмещавший строго церковную богословскую ориентацию с определённой общественно-политической оппозиционностью, Михаил Александрович Новосёлов в своей книге «Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве» пользуется богословской схемой «себялюбие как основа правового жизнепонимания». [112] Тезисы его верны, однако данный посыл принудил его в дальнейшем изложении прямо упрекать католиков и протестантов в «лукавстве», «прикрытиях» [113] и «умалчиваниях» [114] относительно их, основанного на себялюбии, вероучения.

В других случаях, когда сознание того, что оппоненты прекрасно знакомы с Писанием не позволяет объяснить их позицию невежеством, то вывод получается ещё горше: «Сектанты отлично знают из Писания, что необходимо иметь св. Предание, но они отвергают его по своей бесовской гордости... сектанты, подражая дьяволу, сознательно противятся истине». [115] «Остается лишь удивляться упорству сектантов, не желающих видеть столь явную истину». [116]

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org

Богословские схемы, унижающие достоинство оппонента, есть и у протестантов. Догматическая необходимость понуждает их выводить все свои доктрины непосредственно из Библии. Это, в свою очередь, требует от протестанта утверждать, что Библия говорит о каждом их тезисе прямо и однозначно. Так рождается красивый лозунг о том, что «всякий искренно читающий непременно поймёт её правильно». Взгляд на смысл Священного Текста как на очевидность свойственен протестантизму с самых первых лет Реформации. Например, Жан Кальвин свои рассуждения часто начинал так: «Следуя очевидным положениям Писания, мы говорим...».[117] Как догматический образец в этих категориях мыслит знаменитое Вестминстерское исповедание веры, § 1.6: «Весь замысел Божий относительно того, что необходимо для Его собственной славы, спасения человека, веры и жизни – либо ясно изложен в Писании, либо с правильной и очевидной последовательностью может быть выведен из него».[118] Вот эти «ясность» и «очевидность» становятся камнем преткновения при необходимости объяснить иноверие других конфессий, в т.ч. и православия.

Таким образом, схема протестантской гносеологии, утверждая, что Библия говорит о доктринах христианства ясно и недвусмысленно, понимающих Библию иначе поставляет в статус слепых или лукавых.[119] В этом ключе объясняют генезис инославия и современные апологеты протестантизма: Е. Бахмутский: «Оно [Писание], будучи законченным и достаточным, может дать ясные ответы (или принципы) на любые вопросы жизни Церкви Христовой»;[120] М.В. Иванов: «Библия есть истинное и полное Слово Божие, вполне достаточное для познания истины и полноценной христианской жизни».[121] В.С. Рягузов от лица христиан-баптистов уверяет, что «Святой Дух будет неизменно благословлять проповедника, который в благовествовании исследует Слово и в страхе и трепете доносит его до людей».[122] «Идея «ясности Писания», иногда относимая к «понятности Писания» означает, что основной смысл Библии могут видеть обычные христиане», [123] – пишет об основе протестантизма А. Макграт. «Всякий, кто внимательно и с молитвой читает и перечитывает Библию и просит Бога Святого Духа открыть ему знание о Боге в Господе нашем Иисусе Христе, получит ответ. Наш праведный Бог позаботится об этом», – уверяет Дж. Пакер.[124]

В межконфессиональной полемике безобидные «достаточность» и «ясность» Писания становятся обидными в качестве объяснений иных христианских убеждений. Например, православные в этой схеме выглядят то ли плохо молящимися при чтении Библии, то ли невнимательными её читателями. Ведь по мысли баптистского богословия «прочтение Писания в свете вероисповедных утверждений какой-либо конфессиональной принадлежности или толковательной традиции не способно подавить очевидный его смысл, всё равно не могущий ускользнуть от внимания пытливого читателя».[125] Таким образом, отличию доктрин православия и протестантизма принципиально не может быть найдено иного объяснения кроме «непытливости» и маловерия: «Из-за растущего маловерия постепенно вводились многие небиблейские, еретические практики, которыми сейчас изобилуют православная и католическая церкви».[126] «Иконы и их почитание – неиссякаемый денежный источник», [127] – объясняет православное иконопочитание Г. Вязовский. П.Т. Плешко, обращаясь к протоиерею В. Чернавину в открытом письме, пишет: «Если же вы допускаете возможным не считаться со Словом Божиим, и, таким образом, сознательно преступаете заповедь Божию... то весь ответ пред Господом за отвержение Его прямых повелений несёте Вы лично, и никто другой».[128] Иные в воззваниях ещё проще: «Православные, откройте уши и послушайте, что говорит Иисус Христос, а не ваш поп». [129] После всех запретов Библии, – непонимающе восклицает Н.Е. Пушкин, – «Как только можно додуматься молиться умершим?!».[130] «Потрясающее мракобесие!»[131] – удивляется Г. Вязовский. В этом контексте православному полемисту, необходимо учитывать, что именно богословская схема понуждает протестантов делать самые жёсткие и неприемлемые выводы о своих оппонентах.

Отсюда же и подозрения оппонентов в лукавстве, которые в глазах магистра богословия ЕХБ К. Прохорова «не способны сколько-нибудь критично отнестись к собственной традиции истолкования Писания, всюду у них идёт оглядка на «всепобеждающее» реформатское учение».[132] Богословская мысль Иоанна Дамаскина А. Михееву представляется «тонким обольщением», [133] а для Г. Вязовского «утверждение С. Кобзаря... безосновательно и лживо».[134] В том же ключе и патетика баптистского проповедника Е. Денисенко: «Вот такую околесицу способны нести религиозные, неспасённые, фанатичные служители дьявола [то есть православные – прот. В.Р.], и всё это против тех, кто несёт свет Божьего Слова в народ [то есть баптистов – прот. В.Р.]».[135]

1.3 Значение диалогичности межконфессиональных дискуссий

1.3.1 Теория и практика православия. Признание разрыва

Превосходство православных доктрин в логике и историческая их доказуемость в подавляющем большинстве случаев не производит того эффекта убеждения, на которое они рассчитаны. Причина в заведомой противопоставленности оппонентов друг другу. В сложившейся ситуации диалогичность ведения дискуссии играет гораздо большую роль, чем ей исторически отводилось всеми христианскими конфессиями. Понятие диалогичности понимается нами как открытость и внимательность человека к иному восприятию реальности собеседника, его готовность к общению «на равных», дар живого отклика на позиции, суждения и мнения другой стороны (М.М. Бахтин). Вспоминаются слова Махатмы Ганди: «Я бы с удовольствием стал христианином, если бы мне довелось встретиться хотя бы одного!». [136]

Цель данного обзора – выявление значения диалогичности в полемике с представителями протестантизма.

На протяжении всей истории Церкви, особенно со времён Реформации и до наших дней, в отрицании «официальной Церкви» немалую роль всегда играло праведное негодование по поводу массы отступлений от чистоты Евангелия в той приходской повседневности, которая являет лицо Церкви для обывателя. Её учение, каким бы оно ни было, воспринимается через призму её практического обихода. По этой причине, прежде чем защищать богословские тезисы, необходимо растождествить их с той массой злоупотреблений, которыми они связаны в обиходе. «В усилении сект есть и наша общая вина. Если люди идут к лжепророкам – значит, мы вовремя не научили их, не утолили их духовную жажду, не помогли встретить живого Господа в православном храме». [137] «Совсем не всё, что есть и что было в церковной жизни или в приходской практике, нуждается в оправдании. Об ином надо прямо сказать: это греховная привычка, обжившаяся в наших храмах вопреки учению нашей же Церкви», – советует диакон Андрей Кураев. [138]

Для инославных не существует православного богословия отдельно от злоупотреблений, которые и вызвали его ревностное отрицание. В повседневной практике подавляющего большинства приходов православное учение нарушается местами вплоть до полного игнорирования. Например, ни для кого не секрет реальная практика крещения детей и связанное с ним восприимчивость: в 90% случаев крестят второпях при неверующих «кумовьях», о которых известно, что они не посещали и не собираются посещать храм, вести духовную брань и заниматься религиозным воспитанием дитяти. Разве не ложною окажется апология крещения детей на фоне подобных его искажений? Ложным выглядит само стремление «это» оправдать, так как ему противостоит христианская совесть. Все богословские построения, какими бы правильными они ни были, будут отвергнуты благочестием протестанта.

1.3.2 Общие пути к взаимопониманию

Прежде чем приступить к диалогу, необходимо правильно понять оппонента. Не только понять логику его высказывания вове, а, по возможности, попытаться увидеть правоту его высказываний как бы изнутри, его глазами. Французы говорят: «понять значит – простить!». [139] Не существует положений ложных абсолютно. В каждом (даже самом нелепом) тезисе есть своя относительная истинность. Это видение правды в утверждениях оппонента снимет то «праведное» возмущение, которым сопровождается почти каждая дискуссия.

«Помните правило, что перед тем как оценивать какую-то идею, нужно вначале постараться понять её. И если читатель действительно хочет понять православие, он должен посмотреть на мир, на Священное Писание и христианскую жизнь иными глазами. Только глядя на православие с другой точки зрения, мы будем способны оценить его более объективно. Но перед тем как оценивать православное богословие, необходимо постараться понять его», [140] – пишет Д. Ферберн. Ту же мысль высказывает и митр. Илларион (Алфеев): «Мне кажется, что путём к выходу из тупика [в межконфессиональной полемике – прот. В.Р.] является последовательное применение принципа контекстуального прочтения источников, предполагающее способность богослова, отрешившись от своего собственного контекста (хотя и ни в коей мере не порывая с ним), посмотреть на иную традицию изнутри этой традиции:

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
посмотреть с желанием понять, а не с желанием обличить и уничтожить». [141]
Без этого понимания внутреннего контекста и видения внутренней логики в утверждениях собеседников авторам полемических сочинений чаще всего волей-неволей приходилось опровергать карикатуру взглядов оппонента. «Настоящий аристократ» и «князь-инок», как называл архиеп. Иоанна (Шаховского) в своих воспоминаниях Анатолий Краснов-Левитин, [142] говорил о своём видении инославных так: «По-человечески он заблуждается, по-человечески он не понимает того или другого, не видит тот или иной цвет в природе мира (духовный дальтонизм; не видит, например, смысла икон, общений со святыми, ушедшими из этого мира), но по духу, по внутреннему человеку он – верный и истинный, нелицемерной любовью преданный Живому Богу Воплощенному, Господу Иисусу Христу – до смерти. Наличие таких подлинно православных христиан замечается как среди православных по умоисповеданию, так и среди римокатоликов, также среди протестантов всех оттенков». [143]

Если православному апологету представляется, что его оппонент говорит чушь, то это в первую очередь означает, что он не понимает той истинности и красоты убеждений его оппонента, которые очевидны самому оппоненту. При этом, повторимся, тезис оппонента может действительно быть совершенно неприемлемым. Таким образом, чем глупее нам кажется наш собеседник, тем в большей глупости надлежит заподозрить себя.

Ни одна из дискутирующих сторон, как правило, не рассматривает предмет обсуждения под тем углом и с той точки зрения, с какой это делает противоположная сторона. По этой причине они не слышат того, что по существу желают донести друг другу. Отсюда и выводы баптистского богослова Г.А. Гололоба: «Причина молчания отечественных протестантов скорее не в том, что им нечего сказать православным верующим, а в том, что им нечего слушать». [144]

В своё время выдающийся богослов начала XX века патриарх Сергей (Страгородский), нисколько не умаляя заблуждений инославных, предлагал понимание внутренней правды оппонента как метод продуктивной полемики. «Мы должны понять западные исповедания, – писал он, – и оценить их с точки зрения истинно христианского учения. Говоря, что нужно понять их, мы отчасти определяем и самый метод исследования. Если мы будем только указывать частичные уклонения этих исповеданий от истины, будем на основании Священного Писания и Священного Предания опровергать каждый пункт за пунктом их вероучения, то мы западных исповеданий не поймем, а, не поняв их, никого в их ложности не убедим... Нужно понять западные вероисповедания в их основном мировоззрении, выяснить их жизнепонимание... тогда частные пункты, пожалуй, не потребуют и опровержения». [145]

В этой связи не лишним будет помнить одну часто забываемую банальность: «Любому из нас, из нашего жизненного опыта известно, что не существует... абсолютно ложных утверждений». [146] Посему, как уже говорилось выше, любой протестант, в своём противостоянии православию, стремится отстаивать ту грань небесной красоты, которая ему открыта. Таким образом, в большинстве случаев отторжение православия есть лишь проявление преданности своему опыту. «"Люди более возлюбили тьму, нежели свет". Эти горестные слова Христа как раз об этом. – Писал прот. А. Шмеман, – И горесть-то их ведь в том, что любят эти люди тьму не за то, что она тьма, а потому, что для них она свет». [147] А по выражению патр. Сергия (Страгородского), «Христианину свойственно... признавать самую последнюю крупницу истины, если она есть у человека, чтобы посредством этой крупницы быть понятным своему противнику». [148] В то время как мы дискутируем и опровергаем некое уродливое учение, для самих носителей этого учения оно уродливым не является. Поэтому часто при всей правоте православной стороны, инославные, даже не будучи в состоянии отразить нашу аргументацию, внутренне с нею согласиться не могут. «Именно поэтому одной из важнейших в диалоге православного богословия с инославием должна стать проблема богословского языка, понимания и интерпретации». [149]

Отсюда следует и столь же важный методологический тезис: не уяснив истинность суждений оппонента, мы и обладая истиной, не в силах будем преподать её оппоненту, так как правильная подача учения зависит от характера предубеждения. Один и тот же истинный тезис для различно предубеждённых оппонентов будет звучать различно, вплоть до полного его неприятия. Например, для большей части протестантизма утверждение: «православные сомневаются в своём спасении» означает – «православные не верят в Божье обещание». Пастор и главный редактор баптистского журнала

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org "Криниця життя" (Беларусь) Василий Трубчик пишет об этом прямо: «Самая главная причина неуверенности в спасении состоит в том, что человек продолжает жить в грехе, любит и практикует его». [150] Так воспринимается отсутствие у православных уверенности в спасённости. «Тот, кто действительно отвратился от греха, – пишет далее тот же автор, – и стал Божьим дитём, может уверенно сказать, что спасён Христом». Для мусульман элемент «неуверенности» в чём-либо важен есть признак слабости вероучения, тогда как ЕХБ арминианского толка за последнее десятилетие научились слышать в ней православное ощущение свободы.

Есть некоторое напряжение между баптистами арминианского и кальвинистского направления, отстаивающими так называемую теорию «вечной безопасности». В основном это зарубежные преподаватели и проповедники баптизма. В то же время ответом многих российских служителей и верующих бывает отстаивание идей близких православному синергизму. И хотя тон на книжных прилавках ЕХБ задают книги, отстаивающие кальвинистские взгляды, российские и украинские евангельские христиане-баптисты относят себя к семье так называемых «общих» (то есть арминианских) баптистов. Это положительная тенденция в православно-протестантском богословском поле.

1.3.3 Диалогичность принципов протестантизма

Протестантская мысль за последние годы обогатилась не только заимствованием богословских терминов и тем. Нередки в современных публикациях и действительный интерес и почтение к богатству православного наследия. «От многих протестантов сейчас можно услышать, что они хорошо и с уважением относятся к православию». [151] Ныне настали времена, когда «о необходимости преображения или теозиса в жизни христианина (отечественные протестанты) не спорят», [152] – пишет Г.А. Гололоб. «Евангельские христиане в большом долгу перед Православной Церковью в области тринитарного богословия и христологии». [153] И не только «теозис» и христология стали приемлемы для наших инославных современников. «Классическая теория искупления, как победа над грехом и смертью, является полезной поправкой к нашему повышенному акценту на юридический и заместительный аспекты искупления, к которому мы, евангельские христиане, нередко бываем склонны. А правильно понятая православная идея «обожения» или достижения человеком божественной жизни является одним из приемлемых способов описания освящения и напоминанием, очень необходимым в некоторых кругах евангельских христиан, о том, что спасение человека завершается не декларацией его нового статуса перед Богом, но радикальным изменением всей его жизни». [154] – Рекомендует известный баптистский богослов Дональд Ферберн. Протестантские теологи «славянского богословия арминианской традиции» как М. Черенков уже вполне православно призывают «разгадывать тайну человека и раскрывать весь его творческий потенциал, осмысливать общность, синергийность Бога и человека». [155] Г.А. Гололоб: «У восточных протестантов есть много общего с православными. Прежде всего, это здоровый консерватизм в таких доктринах, как: богодухновенность Писания, Троица, Богочеловечество Христа. В отличие от своих западных коллег они готовы даже признать Никео-Царьградский Символ Веры». [156] «Есть многое, что нам стоило бы взять в православии, как на уровне аргументации учения, так и на уровне практики. Не надо этого стесняться. Очевидно, что наша церковь слишком долго питалась исключительно американским мировоззрением, веками спорившем с католиками, но совершенно невнимательном к православию. Похоже, нам самим придётся восполнять этот дисбаланс, и я призываю мудрых учеников уделить много внимания исследованию этому вопросу». [157] – пишет представитель восточных баптистов, пастор Олег Козырев. Более того, по убеждению Р. Парушева «Евангельским церквям бывшего Советского Союза требуется постоянное критическое переосмысление своего богословия и практической деятельности, а также открытость и стремление извлекать уроки из богатства более широкой христианской традиции». [158] А. Макграт, перечислив ряд протестантских лидеров, перешедших в католичество пишет: «Что вызывает эти переходы? Конечно, здесь включены разнообразные факторы. Одна из причин того, почему так много евангелистов "пересекают Босфор" есть то, что они встревожены отсутствием исторических корней доктрин евангелической церкви и институциональной непрерывности с Новым Заветом. И они видят, что у ортодоксии эти стороны особенно сильны». [159]

Учитывая вышеприведённые высказывания богословов как положительную тенденцию в среде протестантов, полезным для правильного развития православно-протестантской дискуссии является пастырское смягчение жёсткого деления людей на «своих» и «чужих». Здесь уместно вспомнить слова

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org митрополита Филарета (Дроздова): "Никакую церковь, верующую, что Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной".[160] По мнению архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского) в делении конфессий не должно быть контрастности. «Ошибочно думать, – пишет он, – что все православные суть действительно не сектанты и что все сектанты суть действительно не православные. Не всякий православный по имени таков по духу, и не всякий сектант по имени таков по духу, и в настоящее время в особенности... И наличие таких смешений в христианском обществе не позволяет легкомысленно подойти к вопросу вероисповедных отношений. Сектанты грешат в непонимании православия, но и мы, православные, не следуем своему православию, не понимая их, сектантов, иногда удивительно пламенно и чисто устремленных к последованию за Господом, к жизни в Нём, Едином».[161]

Полемист, намеревается входить в общение с протестантами, должен обратить внимание на их видение богословских прений. «Мы христиане, нам надлежит различать между грехом и грешником, и обличение первого должно сочетаться с любовью ко второму, ибо этого требовал Основатель нашей Церкви», [162] – пишет об этом автор более десяти книг, преподаватель Московской богословской семинарии и Брянского библейского института ЕХБ (в разные годы) Игорь Подберёзский. Ведущий проповедник и публицист Беларуси Василий Трубчик в своей недавно вышедшей книге, посвящённой проблемам межконфессиональных дебатов, отмечает: «наша задача – ответить с кротостью и благоговением всякому требующему у нас ответа в нашем уповании, а не в том, чтобы уничижить или обидеть человека, который имеет отличное от нашего понимание вопросов веры и традиции».[163] Итак, собственное представление протестантов о качестве дискуссий не может не быть учтено в структуре межконфессиональной дискуссии, тем более что в данном пункте оно вполне соответствует православной позиции.

1.3.4 диалогичность древних и современных православных апологий

Культура богословских дискуссий предыдущих эпох во многом отличалась от требований современности. Прежде всего, это относится к принципу диалогичности. Так, например, ап. Павел без излишней учтивости называет еретиков «псами», «волками» и «людьми, развращёнными умом», прямо говоря: «Я знаю, что, по отшествии моём, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада» (Деян. 20,29); «Берегитесь псов, берегитесь злых делателей» (Флп 3,2); «ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных» (Рим. 16,18); «через лицемерие лжесловесников, сожжённых в совести своей» (1Тим. 4,2); «таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид Апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (2Кор. 11,13-14; см.: Откр. 2,6;15; 1Ин. 2,18-19; 2Тим. 4,3-4; Тит. 3,9-10; иуд. 17-19).

Свв. отцы и церковные писатели часто описывали еретиков крайне унижительными терминами, а иногда и вовсе выводили их еретические воззрения из их порочности и злого умысла. Так, например, Тертуллиан характеризует своего оппонента гностика Маркиона: "Самые дикие народы населяют [эти края] – если только можно поселиться на телеге. Кочующие пристанища, грубая жизнь; животная и чаще всего неприкрытая похоть... Но нет ничего на Понте столь варварского и столь прискорбного, как то, что там родился Маркион... Даже в сравнении с дикими тварями того варварского края Маркион выходит куда мерзопакостнее. Найдётся ли столь же зловерный для плоти бобёр, как тот, кто запретил браки? Найдётся ли столь же прожорливая понтийская крыса, как тот, кто Евангелия погрыз?".[164] Свт. Киприан Карфагенский: "Усилия еретиков и зломыслящих раскольников начинаются обыкновенно с самоугождения, соединенного с надменным и гордым презрением к предстоятелю".[165] «Мы называем их до невероятности гордыми и нераскаянными грешниками, не желающими осознать своих явных и нелепых погрешностей», [166] – пастырски обличал еретиков св. Иоанн Крондштадский. В том же ключе святитель Василий Великий об еретике Евномии говорит, что он мирскою мудростью "сведён с ума и вдался в такие новизны понятий".[167] В «Слове против иудеев» святитель Иоанн Златоуст пишет: «Иудеи... живут для чрева, прилепились к настоящему, и по своей похотливости и чрезмерной жадности нисколько не лучше свиней и козлов; только и знают, что есть да пить, драться из-за плясунов, резаться из-за наездников».[168] Свт. Фотий в знаменитом «Окружном послании» о латинянах говорит следующее: «Мужи нечестивые и мерзкие – ведь как только ни назвал бы их всякий благочестивый! – мужи, из мрака вынырнувшие... напав на народ новоутвержденный в благодетии... как дикий вепрь, подрывая и

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org копытами, и клыками, то есть путем гнусной политики и извращения догматов – до чего дошли в дерзости своей!». И далее: «Они... измыслив в чрезмерной наглости своей новшество, будто Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына. Кто слышал когда-либо, чтобы подобные речи произносил хоть кто-то из нечестивых? Какая коварная змея изрыгнула такое в сердца их?». Святой патриарх без сомнения призывает видеть в них «новых предтеч отступничества, прислужников супостата, виновников тысяч смертей, всеобщих губителей, растерзавших столькими муками сей юный и недавно утвержденный в благочестии народ, этих обманщиков и богоборцев осудили мы соборным и Божественным решением». [169]

Старорусские сводки также не искали обтекаемых выражений, когда речь шла о еретиках. «Сказание о новой ереси новгородских еретиков: Алексея протопопы, Дениса попа, Федора Курицына и других, то же исповедующих» так повествует о кончине новгородского ересиарха: «В скором времени и окаянный поборник сатаны, дикий кабан дьявола, набежавший из поля и опустошивший виноградник Христов, – я говорю о протопопе Алексее – испутив дух, попал в лапы сатаны. Его настиг Божий суд: он заболел тяжелой болезнью и был поражен мечом Божьего суда». [170] Большая подборка ригористичных высказываний свв. отцов о еретиках изложена в «Просветителе» преп. Иосифа Волоцкого. [171]

Во многом такие жёсткие оценки нравственного уровня еретиков и иноверцев были оправданы как пастырской, так и фактической стороной дела. Главное же – вполне соответствовали тональности и жанру апологий той культурной эпохи. «В древности и в Средние века не было религиозной терпимости, причём, совсем не было. Не менее резкие вещи говорили тогда христиане о мусульманах и язычниках, да и сами мусульмане, иудеи и язычники подчас ничуть не лучше выражались о христианах и друг о друге». [172] Тем не менее, сегодня полемист не может себе позволить использовать древний культурный и эмоциональный тон дискуссии. Анахронизм в этой области приведёт к обратному эффекту. Современные апологеты, в тех случаях, когда допускают высказывания в духе древнецерковной экспрессивности, выглядят в рамках современной культуры агрессивными и предвзятыми. Например, такие «увещания»: «Вы, сектанты, не послушали голоса пастырей добрых и поддались призывам лжепастырей... Вы не видите идола в самих себе, а этот идол – гордый лжеименной ум... Падший ангел Денница взбунтовался против Бога и стал сатаной. И вы, ослеплённые гордыней и "свободолюбием", по сути, следуйте за ним. Слепые вожди слепых, вы зовёте за собой наш народ. Откуда и куда зовёте? Посмотрите, как скудна, как бедна ваша "вера" – нет в ней тёплой любви к Небесной Владычице, нет живых молитвенных бесед со святыми угодниками, нет их заступничества, нет стольких великих таинств, нет самой Церкви!». [173]

Культура древней полемики, однако, никогда не сводилась только к навешиванию обидных ярлыков и унижению противника. Преп. Феодор Студит, который именуется Мухаммеда даже «Драконом», [174] а иконоборцев – не более лестными словами, пишет о необходимости умерять противоеретический пыл: «Мы, как говорит божественный Дионисий к некоему Демофилу, не примем твоих слишком ревностных стремлений, хотя бы тысячу раз ты ссылался на Финееса и Илию. То же услышав, Иисус не одобрил учеников, чуждых кроткого и благого духа. Ибо наш божественный Священноначальник с кротостью поучает противящихся учению Божию». [175] Также и свт. Иоанн Златоуст смотрит на тональность и цель полемики с еретиками: «Итак, не будем сердиться и гневно относиться к ним [аномеям – прот. В.Р.], но будем кротко беседовать с ними; ибо нет ничего сильнее скромности и кротости. Посему и Павел повелел тщательно придерживаться этого, сказав: "рабу же Господню не подобает свариться, но тиху быти ко всем" (2Тим. 2,24); не сказал: к братьям только, но – ко всем». [176] В своём известном «Слове о проклятии», которое стало на многие века, своего рода, манифестом милосердия к оппонентам, свт. Иоанн даёт такой совет: «Прости сеть любви, не для того, чтобы хромлющий погиб, но лучше, чтобы он исцелился; покажи, что ты по великому добродушию хочешь собственное благо сделать общим. Закинь приятную уду сострадания, и, таким образом, раскрыв сокровенное, извлеки из бездны погибели погрязшего в ней умом». [177] Словам святителя IV века созвучны слова нашего современника, митрополита Гор Ливанских Георгия (Ходра): «Никакие поползновения с христианской стороны ни к чему не приведут, пока не будет устранена всякая конфессиональная гордыня, всякое чувство культурного превосходства. Смирение требует, чтобы мы усовершенались во Христе через другого. Христианское общество, очищенное пламенем Духа, святое в Господе, нищее ради Господа, может дерзнуть, во всей евангельской незащищенности, брать и давать с одинаковой простотой. Для него речь идет о том, чтобы принять

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org вызов как братскую укоризну и выявить, даже в неверии, мужественный отказ от фальши, которую не сумела или не захотела обличить христианская история. При таком подходе взаимопонимание станет возможно». [178] Для успеха православно-протестантской дискуссии глубокое осознание заповеди о взаимной любви не должно отделяться от заповеди любви к современным «самарянам». «Поэтому не сверху вниз мы должны смотреть на нашего собеседника, не врага видеть в нём, а потерянного брата. Мы его потеряли, вовремя не подошли, не протянули руку, не объяснили, не поддержали... Когда-то мы не сказали ему, может быть, всего одно доброе слово – а теперь, чтобы объясниться, приходится с ним беседовать часами». [179]

«Наиболее результативны действия тех апологетов, которые видят в сектанте не злобного врага православия, а обманутого человека, нуждающегося в помощи» [180] – свидетельствует В.Ю. Питанов. «Отвергая ошибочные с точки зрения православного вероучения взгляды, – пишет В.Н. Васечко, – православные призваны с христианской любовью относиться к людям, их исповедующим». [181] Великий святитель Церкви Григорий Богослов сказал о подлинной задаче межконфессиональной дискуссии так: «Мы добиваемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас». «Приведённые слова святого Григория Богослова, – комментирует прот. Максим Козлов, содержат в себе одновременно и ключ к пониманию позиции Православной Церкви к инославным братьям-христианам и их догматическим заблуждениям». [182] Об этом же говорят Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям, § 7.1: «Свидетельствуя об истине, православные должны быть достойны своего свидетельства. Недопустимы оскорбления в адрес инославных». [183] «Нельзя православие защищать по-язычески или по-иудейски. – писал архиеп. Иоанн (Шаховской), – Чистота Евангельского Духа – православие Святое – должна защищаться евангельски, бесстрастно, мудро, с великою любовью к той душе, за которую пролита Богочеловеческая кровь». [184]

Как бы непрестанно напоминая об этом, ап. Пётр просит ответ о вере давать «с кротостью и благоговением» (1Пет. 3,15). «Прилагая к сему всё старание, покажите в вере вашей добродетель, в добродетели рассудительность, в рассудительности воздержание, в воздержании терпение, в терпении благочестие, в благочестии братолюбие, в братолюбии любовь» (2Пет. 1,3-8). О том же увещает и ап. Павел: «Рабу же Господа не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незлобивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины» (2Тим. 2,24-26); «Если же кто не послушает слова нашего... не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата» (1Тим. 3,14-15). «Слово ваше да будет всегда с благодатью, приправлено солью, дабы вы знали, как отвечать каждому» (Кол. 4,6). Под «солью», конечно, разумеется и обличение, но «необходимо, однако, чтобы диалог между разномыслящими вёлся в духе взаимной любви и сопровождался чувством ответственности перед Богом и Церковью», [185] – дополняет прот. М. Козлов.

1.4 Цель и методы межконфессиональной дискуссии

Для того чтобы соотнести цель и методы межконфессиональной дискуссии нам необходимо сделать краткую характеристику применяемых методов убеждения оппонентов. Это позволит нам выявить методологические причины низкой эффективности традиционных приёмов полемики.

1.4.1 логический анахронизм аргументации *post factum*

Есть ощутимая разница в том, как принимает человек идею, и тем как он её аргументирует. В стремлении придать убедительность своей точке зрения полемист часто привлекает генетически не относящийся к ней материал. Так, например, убеждённость в богодухновенности Писания возникает не от прочтения цитаты 2 Тим. 3,16. Но когда протестант говорит на эту тему, то представляет это высказывание ап. Павла как основание своей убеждённости. В подобных случаях соотношение тезиса и доказательства логически анахронично. Таким образом, подобного рода логические построения оказываются спекулятивными. Их невозможно опровергнуть, так как цитаты и аргументы в них являются вторичными по отношению к убеждению автора. Тем не менее, цитаты и доводы неизменно представляются в качестве основания. И если

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
острие нашей мысли будет приковано к доводам оппонента, то даже разрушив их, мы только стимулируем собеседника к подбору новых аргументов, так как подлинная основа его убеждённости остаётся в таких случаях вне обсуждения и дискуссии.

Об этом писал прот. А. Шмеман: «"Ересь" всегда нечто очень цельное, не надуманное, она действительно, прежде всего, выбор на глубине, а не поправимая ошибка в частностях. Отсюда – безнадежность всех "богословских диалогов", как если бы речь всегда шла о "диалектике", об аргументах. Все аргументы в богословии *post factum*, все укоренены в опыте; если же опыт другой, то они и неприменимы». [186] Таким образом, единственным конструктивом диалога православия и протестантизма может быть только внесение самого мировосприятия, то есть парадигмы в область обсуждения. Доказательная сила любой аргументации зиждется на общности парадигм. Например, если православный и католик легко соглашаются с почитанием мощей, то это происходит не потому, что в Писании есть на это одобрение (даже если, они на него указывают), а по общности восприятия постулата о причастности материи Богу («онтологический символизм»). И наоборот: протестант не потому отвергает иконопочитание, что так диктует Писание, а потому, что его восприятие материи как символа значительно отличается от православного. Этот аспект дискуссии в подавляющем большинстве игнорируется, что в свою очередь низлагает её конструктивность.

1.4.2 Различие внешней и внутренней мотиваций богословских утверждений

Как бы ни звучали тезисы дискутирующих сторон, какими бы доводами они ни обрамлялись, полемист не может не учитывать следующего фактора: не так важно, что именно утверждает та или иная сторона, важно почему (то есть вследствие какой глубинной мотивации) человек так утверждает. А в этом измерении единства намного больше: убедительный мотив большинства рядовых протестантов – «потому, что так сказал пастор!» равен мотиву православных – «потому, что так сказал священник!». В этом смысле разность мнений в ряде случаев теряет свою значимость, и оба оппонента по существу утверждают одно. Развивая эту мысль, Иван Васильевич Киреевский писал: «Многие, можно сказать даже большая часть людей, повторяют определения своей веры бессознательно, не замечая той связи, которая существует между отвлечённым символом и живою верою. Можно даже искренно исповедуя одно вероучение, направлением ума и складом души принадлежать к другому, не замечая этого». [187] По этой причине увязание в дискуссиях по десяткам тем доктринальных расхождений представляется бесперспективным в самой стратегии своего осуществления.

1.4.3 Соотношение смысловых полей тезиса и антитезиса

В традиционном русле проведения дискуссионных бесед присутствует уже замеченная обеими сторонами неприятная особенность. В то время как обоюдно принято положение, что полемике надлежит проходить в одной плоскости, то есть тезис и антитезис должны находиться в одном поле, не менее необходимо избегать прямого отрицания тезисов оппонента, так как в таком случае один из участников дискуссии должен будет оказаться «побеждённым». Такой принцип дискуссии недопустим, так как стремление «выиграть» и «не ударить в грязь лицом» превращает полемику в пресловутую «защиту мундира».

В рамках школьного богословия избежать этого невозможно по той причине, что возражения традиционно подаются не только в той же богословской схеме, но и в тех же понятийных категориях. Например, на протестантский тезис: «Всё Священное Писание Ветхого и Нового Заветов осуждает... все виды изображений» [188] православные приводят ряд библейских цитат с целью опровержения данного тезиса, но без углубления этого уровня дискуссии опровергается только слово «всё» или «все» в этом тезисе. В результате оппонент ставится перед заведомо ложной дилеммой выбора приоритетных цитат «за» и «против» священных изображений. В этом случае даже если протестант и меняет своё мнение по этому вопросу, то всё равно остаётся без понимания существа обсуждаемого явления (в приведённом примере – иконопочитания и идолопоклонства), так как предметом обсуждения было не явление как таковое, а аргументация его библейского обоснования.

Для того чтобы ответить полноценно, православный собеседник должен представить тезис оппонента в иной (православной) парадигме. Тогда не

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org возникнет необходимости опровергать само апологетическое построение оппонента, а только тот мировоззренческий (философско-богословский) базис, который придаёт ему правоту.

1.4.4 Согласие с методом оппонента

Полемическая победа в противостоянии протестантам чаще всего оказывается стратегическим поражением: православные апологеты негласно принимают сам фундамент протестантизма – самодостаточность и доказательность текста Библии в вопросах учения Церкви. «Оттого случалось иногда, что, откинув заблуждение, выразившееся в одной фор-ме (как догмат или установление), – писал Ю.Ф. Самарин о характере православной апологетики, – мы не узнавали его в другой; случалось даже, что мы тут же, в самом опровержении, усваивали его себе, перенося в своё собственное воззрение побуждение, его вызвавшее; корень его всё-таки оставался в земле, и новые отпрыски, которые он пускал от себя, часто засоряли и нашу почву».[189]

Ю.Ф. Самарин пишет и об одних и тех же кочующих аргументах, столетиями переписываемых из книги в книгу, что равно относится к обеим сторонам. В результате оппоненты, в очередной раз komponируя знакомые доводы «за» и «против», не выносят из полемики с иной конфессией ничего принципиально нового, конструктивного. Православные апологеты в попытке говорить «на языке оппонента» обрекают себя оставаться в глазах ЕХБ недостаточными баптистами, а в глазах АСД – непоследовательными адвентистами. Например, в книге священника Даниила Сыроева «Прогулка протестанта по православному храму»[190] автор в ответ на требование протестанта: «докажите из Библии, что православные молятся Богу правильно», отвечает – «Хорошо... я, с Божией помощью, постараюсь показать, что всё и устройство (храма) и всё наше богослужение полностью библейское». И далее: «Согласен. – Отвечал он. – Попытайтесь доказать, что все ваши храмы, иконы, мощи, свечи, кадила не противоречат Библии. Не верю, что это у вас получится! – Замечательно...», [191] – подхватывает миссионер, и последующие свои доводы подчинят критерию наличия библейской ссылки. Неудивительно, что на этом пути православный полемист приходит к обвинению протестантских молелен в том, что они «совершенно небиблейские!» потому, что в них нет «главнейшего предмета» – жертвенника.[192] Доказав «библейскость» всех атрибутов храма вплоть до решётки на окнах, автор, парирует очередное чисто «библейское» возражение: «Видите, перебил меня сектант, – вы ввели нечто новое, кроме того, что вам дали апостолы, а значит, ваша Церковь не апостольская!». На что автор возражает: «Из того факта, что мы ввели действительно нечто, чего нет в библейских текстах, ещё не следует, будто этим мы как-то исказили Откровение. Наша Церковь живая. Она – растущий организм, и мы не можем, поэтому, заковать её в рамки одной Библии. Мы не служители убивающей буквы, но Духа животворящего».[193] Сам автор не замечает, что эти два принципа взаимоисключающи, но нам следует это заметить: или мы так мыслим и устроены потому, что живы во Христе, или потому, что у нас на всё есть строка из Писания.

В статье Н. Колчурина «Разговор с Библией в руках» принцип заимствования протестантского метода дискуссии не только соблюден, но и, как считает автор, оправдан. «Протестант – Ну что же, давайте попробуем определить, где находится истинная Христова Церковь, только пытаться определять это давайте будем исключительно на основе Св. Писания. Православный – Хорошо – пусть в сегодняшнем разговоре в качестве аргументации будут использоваться только тексты Священного Писания. Протестант – Договорились». Как комментарий к такому методу автор поясняет: «В спорах с представителями протестантских сект, приходится прибегать к разговору на их языке... По опыту автора, подобная форма диалога с представителями протестантских обществ иногда может быть достаточна продуктивна».[194]

Когда православный полемист с целью одержать верх в дискуссии с инославными выбирает метод доказательства «только по Писанию», он, даже выигрывая то или иное прение, самым своим согласием с методом ведения дискуссии признаёт истинным самый главный тупик протестантизма – отрицание Церкви как хранительницы истины. То есть дискуссия строится на протестантской основе, словно бы от доказуемости «по Писанию» зависит то или иное догматическое утверждение. Несостоятельность метода логического превосходства как элемента схоластики вызвала недоверие ещё со времён древнегреческих софистов. «Разве прямая логическая нелепость обнаружит несостоятельность

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
инославной системы?»[195] – восклицает М.А. Новосёлов. «И всё это может быть формально "правильным". Но вот знание этих правил ничему не поможет, никак и никогда не создаст пастырства... Этого не понимают, не видят "учёные богословы". Сумма изложенных научно истин не открывает и не являет Истины. Сумма знаний о Боге не дает знания Бога... Что-то есть жалкое в этих дебатах, согласиях, несогласиях, поправках и уточнениях». [196] И здесь мы должны согласиться с мыслью прот. А. Шмемана и М.А. Новосёлова о том, что и само состязание в логической выверенности – путь заведомо тупиковый.

Протестанты, которых традиционно обвиняют в рационализме в лучших своих мыслителях уже и сами отходят от его обаяния. Например, известный баптистский публицист И. В. Подберёзский предупреждает против «преувеличения способности переубеждать людей логическими доводами. И логика бывает безупречной, и люди бывают упрямы. Когда-то в средневековой Европе существовало высокое искусство схоластической полемики, сходной с рыцарскими поединками. Беспристрастные судьи на основании признаваемых всеми (в том числе участниками полемики) правил определяли победителя, и с их мнением обычно не спорили. Но это было только в строго определённой сфере умствования, в строго ограниченный период европейской истории. За пределами этой сферы и этого периода люди обычно не поддавались доводам и менялись отнюдь не под влиянием логики». [197]

Православный полемист допускает стратегическую ошибку, когда силится методом научного анализа и систематики библейского текста привести протестанта к «несомненной истине Священного Писания» забывая, что доктрина его оппонента построена именно на этом принципе.

1.4.5 Противопоставление цитат как метод опровержения

Согласие с протестантским методом построения дискуссии делает возможным такой грубый приём как столкновение библейских цитат. К этому методу прибегают обе стороны, но протестанты – чаще, так как идея толкования Писания через Писание этой плеядой деноминаций часто принимается как «само собой разумеющееся». В схеме протестантской гносеологии Писание открывает истину и убеждает в ней. Посему в полемике протестантских течений между собой противопоставление цитат неизбежно как апелляция к ясному и непогрешимому источнику суждений. По аналогии: если я узнал истину, прочтя Писание, то и оппонент должен просто внимательнее прочесть Писание. Итак, когда протестант вместо восхождения к принципу толкования библейской цитаты, предлагает ряд других цитат, его нельзя обвинить в непоследовательности. Тем не менее, такой подход неизбежно дробит Священный Текст на свод цитат: «кальвинистских» и «арминианских», «за» и «против» глоссолатии, иконопочитания и т.п. Полемисты обеих сторон нередко просто предлагают ряд ссылок на Св. Текст, словно их оппонент никогда их не читал. Показательна в этом смысле дореволюционная книга православного миссионера И. В. Смолина «Миссионерский путеводитель по Библии», [198] почти полностью состоящая из подбора цитат Писания, сгруппированных на разные темы. То же относится и к статье «О почитании святых» А. Рассказова. [199]

Баптист П.И. Рогозин, в свою очередь, категорически утверждает: "Вот несколько мест Священного Писания, которые могут вывести любого человека из его самого долголетнего и упорного заблуждения..."[200] – далее следует перечень ссылок. Свящ. Сергей Кобзарь над аналогичным утверждением иронизирует: «Неужели за всё это время никто не заметил тех мест Писания?». [201] «Со стороны это выглядело так: вот я с моим набором цитат из Библии, а вот ты с твоим – давай поборемся», [202] – неудовлетворённо комментирует баптистский миссионер. Если происходит столкновение взглядов двух деноминаций заведомо прекрасно сведущих в тексте Писания, то нелепо и методологически ошибочно надеяться на то, что ссылка или цитация Библии «откроют очи» собеседнику. При взгляде со стороны Писание в такого рода дискуссиях выглядит причиной и правоты, и заблуждения. К тому же схема диалога сводится к заведомо абсурдному методу – ознакомлению друг друга с «противоположными» цитатами Библии так, словно избрание православия или протестантизма возможно только по причине незнания Священного Текста. В книге миссионера-проповедника А. Сквозникова прямо даётся такая рекомендация: «Братьям-соратникам рекомендуем: при беседах с сектантами по какому бы то ни было вопросу, во избежание «вредного словопрения»... доказывать поставленный вопрос буквою, строкою Писания». [203] В этом же ключе священник Д. Сыроев в дискуссии о крещении младенцев сам задаёт параметры дискуссии: «Позвольте поинтересоваться, где, по вашему мнению,

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org
Господь учит, что нельзя крестить тех, кто ещё не имеет личной веры?». Далее следует никого не удовлетворяющая пальба цитатами Писания: «Нет, Вы ответьте, где в Писании сказано, что надо крестить детей? – А Вы укажите, где сказано, что надо крестить инвалидов, стариков и прочих!». В результате – закономерный вывод о методе аргументации со стороны протестанта: «Все эти ваши построения – не более чем извращение откровения в угоду доводам вашего греховного и падшего разума, который вы пытаетесь сделать советником Богу». [204]

1.4.6 «Вырывание» цитат из контекста

Миссионеры и полемисты то и дело обвиняют друг друга в «вырывании цитат из контекста». На самом деле это ещё раз свидетельствует о низком уровне ведения полемики. Полемист не до конца учитывает тот фактор, что его оппонент мыслит в другом контексте. «Евангельские христиане и православные являются наследниками двух существенно отличающихся друг от друга традиций», [205] – констатирует известный протестантский богослов Дональд Ферберн. Каким же образом протестант может вырвать библейскую цитату из православного контекста, если он его не знает? Он подаёт цитату всегда в своём конфессиональном контексте, в своём богословском русле. И нет здесь необходимости предполагать злой умысел. Ведь цитаты всегда подаются (желаем мы того или нет) в том контексте, в котором мы мыслим. Протестанту для того чтобы подать цитату в православном контексте, надо войти в православное русло богословской мысли, а он потому и инославен, что находится вне этого русла. Часто это не учитывается, тогда и создаётся то пресловутое впечатление, что кто-то «вырывает цитаты из контекста».

«Нередко бывает так, что... [православные] теряются, отступают под градом цитат, произвольно вырванных сектантами из Евангелия и не менее произвольно истолкованных ими», [206] – сетует игумен Роман. Само обвинение в «вырывании из контекста» свидетельствует о неспособности понять, что Писание может быть понято как-то иначе. По этой причине «некоторые православные по-сектантски защищают своё православие, орудуя текстами Писания или канонами, как палками, браня сектантов», [207] – писал архиепископ Иоанн (Шаховской).

«Протестанты берут, по наущению духов заблуждения, несколько мест Писания...», [208] – пишет свящ. С. Кобзарь. «Обвиняя баптистов в том, что те любят вырывать стихи из контекста, С. Кобзарь не только вырывает сам, но и, при этом, извращает Писание», его «цитаты вырваны из контекста проповеди Иисуса Христа» [209] – с возмущением констатирует его оппонент, баптистский богослов Г. Вязовский. Как видим, обе стороны подобных дискуссий стоят на одной протестантской почве, а именно – «Писание толкует себя само», что и порождает зеркальные обвинения в нарушении «очевидного контекста Писания».

Подводя итог представленному обзору наиболее употребляемых методов межконфессиональной дискуссии, мы можем констатировать немалое расхождение цели дискуссии и методов её ведения. Православие слишком отлично от протестантизма, чтобы строить межконфессиональную полемику на протестантской богословской базе. Таким образом, ни один полемический приём, созданный протестантской стороной или применяющийся ею, не может быть признан способствующим раскрытию специфики православного исповедания.

Необходима разработка собственной православной методологии. К достижению эффективности межконфессиональной дискуссии можно приблизиться только путём введения нового для протестантизма (и традиционного для православия) метода выявления онтологического статуса дискуссионного предмета, во избежание тактических ошибок, описанных выше. Необходима методология, выводящая собеседников к прямому сопоставлению мировоззренческих основ православной и протестантской традиций.

1.5 Проблема изложения альтернативы в православно-протестантской дискуссии

1.5.1 Отсутствие альтернативы как таковой

Важным упущением традиционных схем построения православно-протестантской дискуссии является отсутствие качественно иной альтернативы в дискуссионном поле. Для христиан протестантских течений православие, в большинстве

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org случаев, сводится к тем доктринам, которые они опровергают. И свою задачу они видят в «очищении» подлинного христианства (протестантизма) от «наслоений» православия. Отвечая на эти изобличения, православные авторы оставляют неизменной саму постановку проблемы. Таким образом, структурно апологии подчинены опровержению обвинений протестантизма, словно бы неправота протестантизма сама по себе означает правоту православия. В результате в полемических построениях зачастую отсутствует то, что выдвигается в качестве альтернативы протестантизму, то есть специфика православия. «Пафос нашей эпохи, – писал прот. А. Шмеман, – борьба со злом – при полном отсутствии идеи или видения того добра, во имя которого борьба эта ведётся. Борьба, таким образом, становится самоцелью. А борьба как самоцель неизбежно сама становится злом. Мир полон злых борцов со злом!». [210] Искушение, описанное о. Александром, действительно и для православной апологетики. Для десятков книг и статей миссионерского характера задача опровержения оппонента заслонила собой цель – Благовестие. Инославным не представляется возможности услышать православие в антисектанских опусах. Там, в большинстве случаев, только доказательства их неправоты.

Ю.Ф. Самарин описывает близкую к современному положению ситуацию в «состязаниях» православия с протестантизмом: «До него [А.С. Хомякова – прот. В.Р.] наши учёные богословские состязания терялись в партикуляризме. Каждое положение противников и каждый их довод раз-биралось и опровергалось порознь. Мы обличали подложные вставки или урезки, восстанавливали смысл извращённых цитат, противопоставляли текст – тексту, свидетельству – свидетельству и перебрасывались доказательствами от Писания, от предания и от разума. При успешном для нас ведении спора выходило, что положение противников не доказано. Иногда выходило даже, что оно не согласно с Писанием и преданием, следовательно, ложно и должно быть отвергнуто. Конечно, этим устранялось заблуждение в том виде, в каком оно перед нами являлось; но ведь это ещё не всё. Осталось неразъяснённым: как, отчего, из каких внутренних побуждений оно родилось». [211] Ограниченность протестантской схемы полемики не предполагает для православного собеседника возможности изложить сущность православной веры и протестантского несогласия. Сколько бы ни был успешен апологет отвергаемых доктрин, он позиционно всегда будет оставаться позади протестантской постановки вопросов. Его апологии в принципе не смогут быть полноценными, так как являются послушными ответами на вопросы иной религиозной парадигмы, которая в этих случаях остаётся за рамками обсуждения. То, о чём говорит Ю.Ф. Самарин, есть отсутствие сопоставления православной и инославной парадигм, как явления подлинного выбора и альтернативы в межконфессиональном общении. Об этом же и слова архиеп. Иоанна (Шаховского): «ни спорами, ни диспутами, ни препирательствами, ни грубыми обличениями нельзя показать ту положительную силу Духа Божьего, который живет в православии, который есть само православие. Этот Дух можно выявить лишь в безумном по-человечески отречении от своих разумных прав и предоставлении Суда – Духу». [212] Ведь «опровергнуть – не значит ещё победить». [213] Не может (логически) и не должна (морально) незыблемость одного принципа доказываться несостоятельностью другого. Неприемлемо выведение истинности православия из ложности протестантизма. «Ибо если есть усердие, то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет... Ныне ваш избыток в восполнение их недостатка» (2 Кор. 8:12,14).

В статье "Разговор с баптистом" игумен Роман позиционирует свою дискуссию как противостояние «религиозным "шоу" миссионеров и миссионерш, прибывших из-за океана "спасать" страну великой 1000-летней христианской культуры, глубочайшего и уникального духовного опыта». [214] Но вся его полемика показательна и типична тем, что как раз эта «христианская культура» и «глубочайший и уникальный духовный опыт» не представлен в данной работе, не противопоставлен самой основе всех протестантских заблуждений. Вся дискуссия свелась к стандартному столкновению цитат и выявлению логических прорех.

Сектовед и полемист В.Ю. Питанов свидетельствует о недостаточности одних только опровержений и обличений: «Критика сект сама по себе не производит большого эффекта, сектанты должны видеть альтернативу своей религиозной жизни, которую хотелось бы разделить. И предоставить такую возможность им должны именно мы, православные христиане». [215] В межконфессиональную полемику необходимо внести нечто новое для собеседника. Отсутствие внятной альтернативы в полемических трактатах не предоставляет собеседнику качественно иного выбора, что делает бесперспективной саму полемику.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Православному полемисту надлежит открыть представителю протестантизма новое для него (и традиционное для православия) мировосприятие.

1.5.2 Антитезис как альтернатива в той же смысловой плоскости

Нередко в качестве альтернативы представлен антитезис. При всей его правильности и логичности он подаётся в той же плоскости, в которой звучит протестантский тезис. По этой причине он принципиально не может вывести собеседника на качественно иной уровень мысли, и тем более – мировоззрения.

Например, в известной брошюре С. Носова «Папство и его борьба с православием» разбивается католическое учение о примате Римского епископа, но при этом не предлагается существенно иного учения. Есть только столкновение понятий на одной плоскости: в ответ на библейские аргументы – библейские контраргументы, историческим фактам противопоставлены исторические опровержения с избирательным подбором цитат и отцов. Всё выглядит грамотно, но нет углубления дискуссии, возведения её на качественно новый уровень, без которого согласие с тезисом и его отрицание есть явления одного порядка: убеждения сторон равно зависят от набора аргументов «за» или «против» того или иного утверждения. Истина, сама по себе, представляется дискутирующим неубедительной. В этом смысле прав был Марк Туллий Цицерон говоря: "Доказательствами только ослабляется очевидность". [216]

Папская непогрешимость отвергается с по-папски непогрешимым пафосом: «Это учение о Церкви и о папе абсолютно неприемлемо для нас, православных. От него веет духом нехристианским. В Римско-Католичестве произошла замена Христа – человеком, Церкви... – папой... Ужасом веет от римской теории главенства римского епископа». [217] Следствием такого стиля ведения полемики является принципиальное непонимание инославными различия между Римским папой и Вселенским Собором (в его восточно-христианском понимании). На основании подобных методов опровержения у протестантов складывается убеждение, что «Если у католиков одинаково непогрешимыми с Писанием стали энциклики Папы, то у православных – постановления (семи) Вселенских соборов». [218] Что не решает вопрос в принципе, а порождает следующий: «Почему у католиков в вопросах веры считается непогрешимым один человек – римский епископ, а у католиков, то есть у православных, непогрешимость присвоена Собору, то есть групп-пе епископов, собравшихся по указу и с разрешения светской власти?» [219]

1.5.3 Положительные альтернативы

Попытка положительного дискурса в полемике обнаруживается, например, в книге диак. А. Кураева «Наследие Христа», где наряду с историческим и богословским анализом и критикой протестантизма, помещено и положительное изложение онтологической природы Предания и Церкви.

«Питер Гиллквист, бывший протестантский проповедник, который в результате своих исследований истории Церкви, ранне-христианских свидетельств, пришел к выводу, что Православная Церковь – Церковь Нового Завета», [220] написал книгу «Возвращение домой. От протестантизма к православию». Невзирая на простоту языка и аргументации, вся она представлена как попытка донести главное в межконфессиональном разногласии.

Свящ. Сергей Кобзарь в своей книге «Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом» делает неоднократные отступления от корпуса самой полемики для того, чтобы чередой цитат из святоотеческого наследия рассказать о православии безотносительно его противостояния баптизму. В заключительной части книги, оставив полемическую аргументацию, он пишет: «Я вас умоляю, обратите своё внимание от Америки к православному религиозному наследию нашего народа, на глубочайшее православное богословие, на православный духовный опыт». [221] В данной модели недостаточность протестантизма следует из полноты и глубины православия, а не несостоятельности богословских построений самого протестантизма.

Структура православно-протестантской дискуссии для того, чтобы быть эффективной, должна учитывать в своём построении тезисы оппонента. Следует отказаться от пути прямого противопоставления тезисов православного вероучения, тезисам протестантских доктрин. Наоборот, их лучше использовать

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org как отправную точку православного Благовестия. Зачастую, тезисы протестантов неполны, но потенциально приемлемы, их остаётся только дополнить и углубить. В.А. Мартинович настаивает на том, что утверждать собственные тезисы в диалоге с оппонентом необходимо только «отталкиваясь от его представлений о ценностях, уважая и ни в коем случае не осуждая любые, даже самые чужеродные его воззрения на жизнь. Только так можно завладеть его непостоянным и неуловимым вниманием, пробудить серьезный интерес, заставить задуматься». [222] О важности такого подхода обстоятельно и веско говорит Святейший Игнатий IV, Патриарх Антиохийский: «Среди самых насущных задач свидетельства... – быть внимательными к современному иноверию – не столько ради того, чтобы его проклинать, но чтобы его преодолевать через углубление нашей веры, по примеру св. Иустина (II век), разлагавшего во всём “семена Слова”». [223] Так, например, нет и малейшей педагогической необходимости противопоставлять уже и без того обострённые диалогические пары типа: Писание – Предание, вера – дела, крещение детей и их благословение и т.п.

«Всякий представитель инославия, как бы далёк он ни был от Православной Церкви, всегда останется для православного христианина объектом духовного попечения. Христианину свойственно “для всех быть всем” (1Кор. 9,22), признавать самую последнюю крупицу истины, если она есть у человека, чтобы посредством этой крупицы быть понятным своему противнику и “чтобы спасти по крайней мере некоторых”». [224] Для того, чтобы преобразовать эту светлую мысль патр. Сергия (Страгородского) в конструктивный принцип, полемист должен обращать внимание на те аспекты протестантского богословия, которые не получили достаточного развития в их среде, то есть идти по пути не прямой, и чаще всего ненужной, конфронтации, а углубления тех самых тезисов, которые выдвигают протестанты. Как писал Б.П. Вышеславцев: «Преодолеть какую-либо теорию, как бы она ни была ошибочна, можно только тогда, когда будет указано, что в ней есть ценного и истинного. И только та теория, которая примет это ценное и истинное, объяснив его иначе, через другую гипотезу, – только она победит». [225]

Например, статья М.В. Иванова «О вероучении ЕХБ» содержит в себе характерное балансирование между следующими положениями: Евангельские христиане-баптисты всегда стремились быть верными здравому библейскому учению. Поэтому они составляли книги, в которых излагались основы их вероучения. Зачем же необходимо вероучение, если есть Писание? «Вероучение позволяет проверить правильность понимания нами Библии и избежать еретических искажений Священного Писания». Далее «Вывод: Итак, вероучение не дополняет и не заменяет Библию». [226] Как видим, протестанты развивают свою мысль в одной плоскости – данности Текста, который можно или заменить, или дополнить, что отвергается. Но остаётся вопрос о природе понимания Текста. И здесь обоим сторонам, по необходимости, приходится фиксировать роль «здорового библейского учения», которое одновременно не есть Писание, но служит мерилем («проверить правильность») понимания Писания. Таким образом, вероучение христиан-баптистов по их собственному определению занимает ту же роль в Церкви, как и Предание в православии. Приведение этого обстоятельства в качестве отправного пункта в понимании православного Предания сняло бы банальную полемику о первичности Писания-Предания и позволило бы непосредственно перейти к рассмотрению самой Церкви как Предания.

Известные и провозглашаемые «Семь основных принципов евангельских христиан-баптистов» уже имеют свой немалый авторитет. На их материале удобно указать на глубину православного учения. Итак, «Принцип 1. Библия – это Слово Божье, записанное Божье откровение. Поэтому именно Библию надлежит слушаться как Божьего голоса. Никакая человеческая мудрость не может заменить или дополнить Слово Божье. Библия – это законченное и совершенное послание Бога, совершенно необходимое и совершенно достаточное для спасения и полноценной духовной жизни. Ничто, противоречащее Библии и не проистекающее из её текста, не может быть частью веры евангельских христиан-баптистов». [227] Приемлемость этого принципа для православного христианина очевидна, но также очевидна и его недостаточность. В этом изложении неслучайно обойдён вниманием вопрос об интерпретации Библии. Это, как отмечал А. Макграт, стало проблемой от начала Реформации и остаётся ею до сих пор: «Признание материальной достаточности текста Писания как источника теологии ещё не исчерпывает вопросов его богословского применения. Основной вопрос остаётся неразрешённым: как Писание следует толковать? [выделено автором – прот. В.Р.]». [228] Текст отождествляется с его пониманием. В протестантизме это так не потому, что там больше ценят

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org Библию, а потому, что истина в протестантской парадигме онтологически непричастна человеку. В данном исследовании этой темы мы коснёмся позже (3.2), но здесь важно подчеркнуть, что обсуждение убеждений инославных верующих должно быть только в области онтологии и выводиться из неё. Тогда возможно говорить об относительности и полноте истины вместо бесконечного бичевания ложных тезисов собеседника.

«Принцип 2. Евангельские христиане-баптисты считают, что вера не передаётся по наследству и христианином не становятся, просто присоединившись к церкви. Лишь искреннее покаяние и вера делают человека христианином, а уже затем уверовавший должен присоединиться к поместной церкви подобных ему возрождённых христиан. Поэтому евангельские христиане-баптисты не присоединяют к церкви всех посещающих её, полагая, что наличие заведомо не рождённых свыше людей в общине – это отступление от Слова Божьего и путь к духовному омертвлению церкви». [229] Этот общепротестантский принцип открывает для православного апологета возможность углубления в понятия духовной жизни и связанной с нею динамичности тела Церкви в православном его понимании. В изложенном «принципе» тезис «покаяние и вера делают человека христианином» противостоит отождествлению крещённого с верным, но имплицитно отождествляет с ним покаявшегося. Православному полемисту важно дополнить это развитием мысли о том, что не только крещённые, но и покаявшиеся и возрождённые на духовном своём поприще неоднократно отпадают от Церкви и возвращаются в неё покаянием. [230] Эта беседа имеет своё продолжение в православной аскетической традиции, которая неведома значительному большинству протестантов.

Не только «7 принципов», но и другие изложения Евангельских христиан-баптистов представляют хорошую почву для православного их развития. Духовное и богословское богатство Православной Церкви может и должно придавать протестантским тезисам подлинную глубину их потенциального звучания. О том же говорит митр. Илларион (Алфеев), выделяя метод «контекстуального прочтения», как способный наиболее качественно явить свет православного Благовестия. [231] Рассмотренные выше примеры и принципы раскрывают актуальность построения конструкций диалога, позволяющих представить основы православных тезисов в качестве подлинной альтернативы.

Выводы по главе 1.

1. Исторический опыт полемики свидетельствует о том, что ведение дискуссии в традиционном русле не приводит к взаимопониманию. Пользуясь старой методой, оппонирующие стороны не обогащают друг друга и не выходят за границы обусловленные самим методом противостояния. Этот методологический кризис православно-протестантской полемики оставляет взаимное прекословие бесперспективным.

2. Исходная противопоставленность оппонентов, порождающая взаимные подозрения собеседника в лукавстве и т.п. есть фиаско конструктивности всякой дискуссии а, следовательно, ведёт к усилению обоюдной тенденциозности. По этой причине от этого стиля межконфессиональной полемики в условиях современной культуры общения следует решительно отказаться.

3. Апология любви (то есть христианской веры) несовместима с приёмами, ведущими к унижению другого. Современная методика построения дискуссии должна основываться на принципе диалогичности как первейшем признаке её истинности.

4. Проведённый анализ методов межконфессиональной дискуссии позволяет сделать следующий вывод: ни один полемический приём, созданный протестантской стороной или применяющийся ею, не может быть признан способствующим раскрытию специфики православного исповедания. Необходима качественно иная альтернатива, представленная в структуре православно-протестантской дискуссии не только как опровержение, а как реальный выбор между православным и инославным мировосприятием. Это, в свою очередь, ставит нас перед необходимостью выработки новых методов межконфессиональной дискуссии.

Глава 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД КАК МЕТОД РАЗРЕШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКИХ ДИСКУССИЙ

По мере накопления православной традицией богатой палитры приёмов опровержения оппонентов, в выборе методов и тактик межконфессиональной полемики наблюдается некоторая путаница. Это рождает потребность в систематизации полемического опыта Православной Церкви. Она послужит необходимой платформой для понимания неизбежности одних и необходимости других имеющихся практик.

На сегодняшний день мы имеем возможность выделить три основных метода опровержения, которые применяются в практике межконфессиональной дискуссии. С целью классификации, при необходимости в таких случаях доле условности, мы будем называть их: эмоциональный, рациональный и онтологический методы сопоставления православия с протестантизмом.

2.1.1 Эмоциональный метод опровержения

Основой эмоционального метода является нарочитое или неумышленное усвоение образу оппонента или его учению негативных эмоций, которые послужили бы ограждением от его влияния. Основным инструментом этого метода является эмоциональное предубеждение. Наделяя оппонента ярко негативной эмоциональной окраской, такой метод полемики предупреждает усвоение членами Церкви учений иных конфессий. Негативные эмоциональные высказывания в адрес идейных оппонентов можно встретить и в Священном Писании, и в святоотеческой литературе. Так апостол Пётр увещевает нас, говоря: «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель. И многие последуют их разврату, и через них путь истины будет в поношении. И из любостязания будут уловлять вас лъстивыми словами; суд им давно готов, и погибель их не дремлет» (2Пет. 2,1-3). Ап. Павел называет их: «Люди, развращённые умом, невежды в вере. Но они не много успеют; ибо их безумие обнаружится перед всеми» (2Тим. 3,8-9); «Ибо есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста: они развращают целые дома, уча, чему не должно, из постыдной корысти» (Тит. 1,10-11). По свидетельству свт. Афанасия Великого: «Каждая ересь имеет отцом собственного измышления искони совратившегося человекоубийцу и лжеца – диавола и... прикрыв какую-то лестью своё изобретение, сама делается человекоубийцею введённых в заблуждение». [1] Свт. Киприан Карфагенский: «Ереси происходили и происходят часто оттого, что строптивый ум не имеет в себе мира, и, посевающее раздор, вероломство не держится единства». [2]

Эмоциональное раскрашивание оппонента может довольствоваться самыми общими и в то же время однозначными оценками. Так, по уверению прот. И. Ефимова: «Всякая ересь и нестроения возникают в Церкви по мере оскудения любви в сердцах человеческих. Предшествует этому самочиние и отвержение отеческих преданий». [3] «Все секты строятся на самочинии и своеволии», – подтверждает игумен Роман. [4] «Именно гордость побуждает еретиков противоречить Правилу веры, то есть древнецерковному Символу веры», – настаивает свмч. Илларион (Троицкий). [5]

Как видим, здесь и в других подобных местах нет рассмотрения и диалектического преодоления ложных учений, но борьба с ними представлена эмоционально окрашенным типом суждений. От лет древних философы, мыслители, позднеантичные и средневековые писатели часто прибегали к этому методу воздействия на читателя. Как метод убеждения на практике он способен превзойти все прочие по степени эффективности. Однако для своей применимости он нуждается, как и все прочие методы, в соответствующей аудитории и расположении ума читателей и слушателей.

Примечательно, что богословская мысль первого тысячелетия истории Христианской Церкви не считала полезным учитывать возможность непреднамеренной богословской ошибки со стороны еретиков. Справедливость этого ригоризма оправдана пастырскими соображениями, так как представляет эмоциональному методу большое поле для реализации. В святоотеческих писаниях такие фигуры как: Феодор Мопсуетский, Несторий, Аполинарий Антиохийский, Арий и проч. называются «иудами, прокравшимися в стан апостолов», «волками хищными», «нечестивцами» и т.п., что являлось важным элементом пресечения симпатий и решительного отвержения их ложных идей. Однако в современных условиях соприкосновения с протестантской средой,

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org исходя из тех же пастырских соображений, необходимо не заклятие соблазнительных ересей и их авторов, а раскрытие фрагментарности тех категорий, в которых они были и являются убедительными.

Разумеется, всегда были, есть и будут люди, нуждающиеся в острых и однозначных категориях мысли и эмоциональном типе классификации: «Так мыслить нельзя, ибо так мыслят только нечестивцы!». Например, протоиерей села Пухлы (Польша) Михаил Маркевич в своей статье даёт такое яркое резюме: «Откуда появились писания (литература) вроде «Сторожевой башни»? Их создали люди, которые удалились от Церкви, перестали жить жизнью во Христе, выдумали свой собственный мир, захотели жить по-своему, а не так как учит, руководимая Богом Святая Православная Церковь. Входя в транс язвительности, издевательства над всем святым и истинным, они издают агрессивную литературу, направленную против Священного Писания, ибо искажают его, против Священного Предания, против наших святынь и всей Церкви Христовой. Какая же у них цель? Ответ прост – привести всех слушающих или читающих их литературу к заблуждению и вечной гибели».[6] Ещё пример, миссионер-проповедник А. Варжанский во вступлении к своей книге пишет: «Из всех многочисленных религий или вер только одна есть вера истинная – православная, а остальные все – ложные. Они измышлены диаволом и человеческой гордостью.... А те, кто оставляют истинную веру и идут за этими бесовскими измышлениями называются или еретиками или сектантами. Все эти заблуждения, ложно выдающие себя за христианские религии, отверглись от истины и выдумали себе своих Иисусов и выдают их за истинного Христа Спасителя». И далее со ссылкой на 2Кор. 11,4 – «все еретики-сектанты говорят, что Христос с ними, хотя на самом деле у них неистинный Христос».[7]

Невзирая на то, что, как всегда в этих случаях, звучит это огульно, необоснованно и даже оскорбительно, в среде простого народа такой характер апологий достигает пастырской цели охранения Церкви эффективнее, нежели филигранный богословский анализ работ Ч.Т.Рассела или разбор коллизий доктрин ЕХБ.

2.1.2 Рациональный метод опровержения

Члены Церкви Христовой всегда были различны во многом. «В главном – единство, во второстепенном – разнообразие, и во всём – любовь» – выводил свою гениальную формулу Марко Антонио де Доминис (1560-1624).[8] Не только расовое и социальное разнообразие есть достояние Христовой паствы, но и разное, так сказать, по алгоритму мышления устройство ума. Поэтому неудивительно, что наряду с теми, для кого эмоциональный метод является наиболее полезным и эффективным, в Церкви есть люди и иного рационально-эмоционального склада. Они нуждаются в рациональном элементе как таковом, полемике и опровержении с неперменным обилием доводов. Эта необходимость рационального элемента сопоставления не зависит от уровня интеллекта. В большинстве случаев о качестве аргументации и уровне методов полемики этому типу слушателей судить сложно, но само наличие дискуссии и научного анализа есть неперменное требование такого сознания.

Это порождает сотни брошюр и многостраничных книг, в обилии снабжённых цитатами, сопоставлениями и прочими элементами школьного богословия. При этом убедительность такого рода трудов для противоположной стороны ничтожно мала, но «свои» читают с одобрением и убеждаются в неправоте инославных. Богословы обеих сторон неоднократно подмечали характерный для этого уровня дискуссии факт: «Православие преимущественно использовало против католиков протестантскую аргументацию, а против протестантов – католическую. Восточный протестантизм защищался соответственно в обратном порядке». – Пишет известный баптистский богослов Г.А. Гололоб.[9] На это же неоднократно обращали внимание и богословы Православной Церкви. Святитель Иларион (Троицкий): «Когда разгорелась междоусобная война на Западе между католиками и протестантами, православные богословы начали сражаться чужим оружием: они обращались в католиков, когда обличали протестантов, и в протестантов, когда хотели уничтожить католицизм. Происходило действительно то самое, что в драматической форме изложил Юрий Самарин в своем предисловии ко второму тому сочинений Хомякова. Этого рода полемика доселе господствует почти неограниченно в семинарских учебниках "обличительного богословия"».[10]

Таким образом, мы можем видеть сразу два аспекта применения рационального

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org метода опровержения инославного оппонента, один из которых имеет негативную оценку и может быть определён нами как издержка. Как на пример такого метода опровержения можно указать на труд митр. Макария (Булгакова) «Православно-догматическое богословие», где в разделах, рассматривающих папский примат, ему противопоставлены исключительно протестантские аргументы, а в разделах о крещении детей или почитании святых аргументы почерпнуты из католических учебников.

Тем не менее, наглядность противопоставления и рациональной дискуссии положительно влияет на значительную категорию лиц, взыскующих обоснований и аргументов самих по себе как необходимого элемента преодоления антитезы.

2.1.3 Онтологический метод опровержения

В середине XIX ст. А.С. Хомяков привлёк святоотеческое понимание Церкви в дискуссионное поле между православием и западными исповеданиями. Это позволило вернуть предмет дискуссии в сферу онтологии, то есть существенно изменить ракурс межконфессиональной полемики. И представить инославной стороне саму специфику православия, а не просто противопоставить наработки православной богословской школы наработкам школ западного христианства. Свт. Илларион (Троицкий) особенно настаивал на том, что «на сочинения А.С. Хомякова должны обратить свое внимание современные полемисты, которым приходится вести борьбу с ересями и заблуждениями. Нося на себе яркий отпечаток святоотеческой полемики, полемика А.С. Хомякова представляет собою светлую и блестящую точку на мрачном фоне полемики с западными исповеданиями». [11] Онтологический метод предлагает внедрение основ православного понимания материи в качестве ключевого понятия в дискуссионных аспектах, представление их как отправной точки построения представления о предмете обсуждения.

По своему содержанию данный метод является развитием античного типа дискуссии в православно-протестантском поле, в котором главной опорой для разрешения спорного вопроса о предмете является выявление его онтологического статуса, а не просто компилирование авторитетных доводов pro et contra.

Если собеседники ставят своей задачей определить онтологический статус предмета их обсуждения, то в ходе дискуссии выявляется разность православия и протестантизма в вопросе восприятия и понимания характера взаимоотношений между Богом и сотворенным миром, Богом и человеком. Это в свою очередь открывает им разность сакраментологии и символизма. Тогда, например, иконопочитание и иконоборчество могут быть объяснены не незнанием цитат или лукавством, а различным пониманием материи и характера общения тварного мира с Богом. Отсюда и разность антропологии, выявленная онтологическим методом построения дискуссии, сделает понятным и непредвзятым акцент протестантизма на «только Писании» и акцент православия на Церкви. Более детально этот метод будет исследован ниже и продемонстрирован в главе 3.

2.1.4 Применение нескольких уровней дискуссии

Конечно, опыт Церкви свидетельствует и о взаимопроникновении, и сосуществовании наряду элементов двух или даже трёх методов в одной цельной апологии. Например, святитель Василий Великий в своей обширной апологии «Против Евномия» не просто прививает негативные эмоции в адрес своих оппонентов, и не только проводит анализ еретических посылок Евномия, но и подробно излагает существо православного учения о Боге вообще и о трёх Ипостасях, также не оставляет без внимания и основные принципы православной гносеологии. В беседе № 24 «Против савеллиан, Ария и аномеев» наряду с использованием уничижительных эмоциональных выражений таких как: «ты, который богоборствуешь твоим нечестием иного рода, говоря... если, как ты богохульствуешь... Не ясно ли твоё бесстыдство!» [12] святитель входит в самый сложный анализ онтологии именованного «Отец» и «Сын» и разделения сущности и ипостаси.

Также и святитель Афанасий Великий в первой своей книге «Против Аполлинария» вначале даёт неприглядный портрет опровергаемых им оппонентов: «Но поелику [еретики – прот. В.Р.] не хотят подумать сами, то легко приемлют такие предания, от которых прозябают чрезмерная кичливость и многие пороки. Отвращая же взор по ненависти, оставляют они без внимания и

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Пророческие указания, и Апостольские заповеди, и Отческие вразумления, даже самые ясные изречения Владыки». [13] Такие ремарки встречаются на протяжении всего сочинения, но существо его составляет точное изложение православного учения «О воплощении Господа нашего Иисуса Христа», что и дало название книге первой.

«Вселенская Церковь всегда признавала ересь смертным грехом, всегда признавала, что человек, заражённый страшным недугом ереси, мёртв душой, чужд благодати и спасения, в общении с дьяволом и его погибелью», [14] – пишет свт. Игнатий (Брянчанинов). По первому впечатлению, это ставит в тупик: если еретик так плох, то как возможен диалог или миссия среди инославных? Однако, как и в предыдущем примере свт. Игнатий не исчерпывается только этим пастырским ограждением. Как плодотворный богослов и апологет православия пред лицом западных исповеданий он также использует несколько методов опровержения. «У западных верований остались лишь буква и самообольщение», [15] – с пастырской категоричностью пишет свт. Игнатий, но в его трудах и письмах мы находим и обилие цитат древних подвижников, библейские сводки и логическую аргументацию. Таким образом, во многих экземплярах православной апологетики наличествуют сразу несколько уровней дискуссии.

2.2 Выявление онтологического фундамента разногласий как основа полемики с протестантизмом

Для выявления основ межконфессиональных разногласий необходимо исходное ориентирование участников дискуссии к основам доктринальных систем. Нельзя не учитывать, что причиной неоднозначных отношений между всеми религиями, в том числе между протестантизмом и православием, является растущая роль субъективизма, разъединённость разума с онтологией. Главная проблема – это проблема потери человеком ощущения глубинной связи с миром как проявлением Божественной премудрости, выпадение человеческой природы из полноты бытия. Сегодня степень погружения в бытие значительно усечена. Мир не чувствуется как живое органическое целое, и мы не столько переживаем онтологическую взаимопричастность бытия, сколько лишь знаем о ней. Поэтому и мир нашему современнику видится фрагментировано, субъективно. Он уже почти согласен с тем, что мир таков и есть. Отсюда следует и сегодняшняя тенденция в науке – задача постижения мира таким, каков он есть на самом деле, заменена построением различных моделей мира. Идея модели распространяется на все сферы человеческого познания. В этом субъективистском панмоделизме потеряна для сегодняшнего дня единая Истина, взамен которой повсюду представляется относительная правда. Это коснулось и протестантизма. Многие протестантские деноминации уже молчаливо согласились с древней протагорской манифестацией: «Человек есть мера всех вещей, видимых о том, что они существуют и невидимых о том, что они не существуют». [16] Эту разъединяющую роль субъективизма сегодня особенно остро чувствует православная религиозная традиция.

По обыкновению полемизирующие стороны увлекаются обсуждением вторичных и третичных вопросов, и как результат обхождения вышеозначенного аспекта признают дискуссионный узел неразрешимым. Православие же проповедует возврат к онтологически переживаемому единству, в котором теряется частная правда и обретается вечная Истина. Последняя – не в суждении отвлечённого богословствования, не в философском дискурсе, а в жизни и живой молитве, единящей нас с Истиной. «Духовному типу православия принадлежит изначальный и нерушимый онтологизм, который представлялся явлением православной жизни, и затем уже и православной мысли», [17] – писал Н.А. Бердяев, выявляя в этом главную истину православия.

Общий отход от онтологичности восприятия бытия (то есть включённости человека в иерархию всего тварного на пути к Нетварному) мало-помалу рождал на Западе прежде, на Востоке – позже, богословие, характеризуемое как отвлечённое. Его существо заключается в попытке говорить о Боге как бы со вне. Так как Бог для выпадающего из единства с ним становился «внеположенным объектом», то и метод рассуждения о Нём приобрёл характер рассматривания объектов: Бога, человека, мира. [18] Предметом рассмотрения являются отношения. В частности между человеком и Богом: что сделал Бог, что требуется от человека? Уже на этом этапе можно увидеть приоритет одного акцента над другим. От вопроса: что есть человек по отношению к Богу и твари, то есть как связаны Бог, мир и человек («Господи! что есть человек, что Ты знаешь о нём, и сын человеческий, что обращаешь на него внимание?» Пс.143,3; 8,5) вопрос сместился в ролевую плоскость: что сделал Всемогущий

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
ради счастья немогущего, и что немогущий может сделать, чтобы ублажить Всемогущего? Логические ответы, вначале удерживаемые духовным опытом и чуткой интуицией, к веку XVI обрели свою рациональную непреклонность: Бог спасает (от Своего же гнева) человека, человек признаёт своё спасение. Это ответ (вариации, конечно, различны) на правовую постановку проблемы. Метод выведения ответа логичен: нарушение отношений, соответственно, ставит задачу о восстановлении отношений.

Православие на высотах своей богословской мысли занимается первоначальной проблемой, то есть самим отпадением от онтологии. Задача: как воссоздать, как войти в то единство с Богом, о котором молил Христос (Ин 17,21)? Какой образ жизни может способствовать возвращению к созерцанию первопринципов («логосов вещей» по Максиму Исповеднику)? Акцент православной традиции стоит не на том, как Бог отнесется к нам (любит/не любит), но как преодолеть онтологическую пропасть меж Богом и человеком? Отсюда рождается аскетика и богословие, которые подчинены жажде спасения не как избавления от наказания за грех или переселения в райскую среду обитания, а как обретения единства с Тем, Кто любит нас, и Кто любим нами.

Актуальная задача православной апологетики – наладить готовность (её на сегодня зачастую почти нет) донести в приемлемой форме основы православной парадигмы, указать современному инославному собеседнику наименее болезненный путь вхождения в православное христианство.

2.2.1 Постановка вопроса о парадигме

Многочастное и многообразное исследование восточно-западных вероучительных различий привело многих православных богословов и философов к необходимости переосмысления самого русла полемики и постановки вопроса о парадигме. Это созревание дискуссии к рассмотрению самих его основ наблюдается у обеих сторон. По мнению пастора С.П. Коваля: «Когда происходит смена парадигм, сталкиваются две системы, два мировоззрения. Зачастую используются одни и те же термины, но речь идёт о разном... Проблема восприятия друг друга заключается в том, что диалог людей с разными парадигмами – это как разговор глухого со слепым». [19]

О том же пишет в своей работе «Протестанты и католики: парадигма Реформации» протестантский богослов Джей Роджерс. Он призывает единоверцев к пересмотру системы базисных основ восприятия Бога, мира и Библии. Сегодня, – пишет он, – «По всему миру наблюдается новое появление парадигмы Реформации... Сегодня в протестантской среде необходима новая Реформация, – как ни парадоксально это может прозвучать. Бог ждёт прихода нового Мартина Лютера, который прикрепит свои 95 тезисов к дверям вашей церкви. Призыв стать реформатором звучит и в ваш адрес!». [20] Православие в отличие от протестантизма рождено и пребывает в той самой парадигме, которую интуитивно ищут восточные протестанты. Однако самостоятельная мысль не приводит протестантских богословов к практическому принятию халкидонского вероопределения как выражения основы древней христианской парадигмы.

Со стороны православных всё чаще появляются призывы, выраженные афоризмом прот. Г. Флоровского «вперёд к отцам!». В контексте первыми к этому вели так называемые «славянофилы». Так, например, по долгом рассуждении М.А. Новосёлов резюмирует взаимные усилия к согласию и опровержению инославных христиан: «Существенное отличие западных вероисповеданий от православия, – пишет он – не в отдельных догматах, а в общем воззрении на христианскую жизнь». И далее настаивает на важности постановки вопроса о самой парадигме: «Не вследствие отвержения таинств и церковных преданий и не вследствие преувеличенного понятия о падшей природе человека протестанты пришли к своему призрачному, фиктивному спасению, а наоборот, искаживши самое понятие о жизни, они должны были последовательно исказить и всё церковное устройство и учение. Предположим, что все ошибки в учении и устройстве будут исправлены, – искажённое понятие о жизни докажет, что эти исправления только на словах. Через несколько времени протестанты должны будут создать на место устранённых новые искажения, новые ошибки». [21] То, что Михаил Александрович называет «понятием о жизни» или мировосприятием точнее было бы называть религиозной парадигмой. Именно она, как подоснова всякого согласия и несогласия, противоречия и гармонии должна быть предметом обсуждения в неизбежных дискуссиях с протестантизмом. Необходимо выявить онтологический фундамент православно-протестантских разногласий. Тогда излишними станут препирательства о частностях. Ибо, как писал прот.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
А. Шмеман, «Богословие стоит не на цитатах – будь то библейские или святоотеческие, – но на опыте Церкви». [22]

«Наш главный спор – о материи и энергии. Может ли мир плоти, мир материи принимать в себя энергии духовного мира? Может ли плоть быть пронизана нетварным светом? Может ли Бог просвечивать Собою и пропитывать Собою земные реалии?» [23] – углубляет уровень дискуссии диакон А. Кураев. С той же патетикой и риторичностью, но противоположным убеждением этот вопрос ставят и протестанты: «Желает ли Бог, чтобы Его благодать передавалась через материальные вещи? Можно ли считать всю христианскую атрибутику посредственным звеном надделения людей Божественной благодатью?». [24]

Для православного восприятия религии «Протестантское понимание Чаши как "символа" [25] и "воспоминания", но не как Реальности есть кошунственная подмена: подмена онтологии психологией; подмена действия Бога действием человеческим». [26] Для представителей протестантизма досадно обратное: «Проблема наличия «святынь» в баптистских церквях (хор, кафедра, Библия) – это беда непросвещённых людей, оставшихся во многом в православии». [27]

От разрешения этого вопроса зависит вся дальнейшая канва межконфессиональных дискуссий. В этом ключе для православного полемиста теряет значение то, к какой именно из протестантских деноминаций относит себя его собеседник, так как все они базируются на одной и той же натурфилософии Нового Времени. Вместо обсуждения дюжины тем и подтемков методологически правильным шагом построения дискуссии является углубление в самое представление о религии, мире и материи.

Проповедь христианина не может перестать быть христоцентричной. В центре внимания, как и многие столетия назад, должен оставаться Христос в Его теснейшей («халкидонской») связи с творением. Православному апологету надлежит изъяснять почитание икон объяснением (на примере неслитного и нераздельного соединения естеств во Христе) онтологической связи образа и Первообраза, объясняя подлинную причину её признания всеми историческими церквями и её отвержения ветвью конфессий Нового Времени. Необходимо показать: в рамках какой системы мировосприятия это отрицание действительно логично. То же применимо и в отношении других тем. На этой же точке зрения стоит и епископ Диоклийский Каллист (Уэр), который в своей статье «Паламитские споры» представляет сущностно-энергийный подход свт. Григория Паламы как основу уже достигнутых важных согласий с англиканами. Он выразил надежду, что «Паламитское сущностно-энергийное различие несомненно, в должное время станет предметом дискуссии между православными и католиками. Будем надеяться, что подход, выработанный во время англикано-православных дискуссий, найдёт своё применение и в дискуссиях с Римом». [28]

2.3 Понимание материи и символа в Православной и Протестантской традициях

2.3.1 Протестантизм как явление эпохи «Нового Времени»

Эпоха рождения протестантизма неслучайна. Сколько бы ни насчитывали историки так называемых предшественников, все они канули в Лету истории как досадные бунтари, восстававшие на материнскую основу. Их противоположение Католической Церкви не выходило за рамки её парадигмы. Прежде утверждения науки Нового Времени, которая явилась флагманом эпохи уже в веке XVII, его землёй и воздухом являлась новая парадигма века XVI. Пусть не рождён ещё Ньютон и древними были уж Левкипп и Демокрит, [29] но общее для них понимание сущности бытия стало базисом новой научной парадигмы: мир состоит из чётко слаженных первоэлементов и запущен Вышней десницей как часовой механизм. Сам же Бог трансцендентен миру и только как бесконечный ряд отдельных актов понимается Божье присутствие и Промысл в мире.

Позже, уже как следствие рождается новая, так называемая, «научная картина мира». Она, как и предшествующие ей «носит парадигмальный характер, так как она задает систему установок и принципов освоения мира, определяющих стиль и способ научного мышления, направляет движение мысли в поисках истины». [30] Впоследствии в учёном мире она была названа «классической картиной», после которой последовали «неклассическая картина мира» [31] и «постнеклассическая картина мира». [32]

Те же, кто составляет современное протестантское окружение по принципам своей натурфилософии, сами о том не задумываясь, являются яркими наследниками Ньютонической механистической законики мира.

2.3.2 Наследование протестантизмом секулярной натурфилософии

Неотъемлемой частью всякой парадигмы есть учение о материи. В протестантских же вероучительных доктринах учения о материи, как такового, нет. На первый взгляд упущение не выглядит огромным. Но в реальной жизни это означает, что протестанты «по умолчанию» пользуются общепринятым пониманием материи, усвоенным ими ещё со школьной скамьи, то есть материалистическим. И когда произносится слово «материя», то оно понятно без предварительных разъяснений и обходится без специальной доктрины, только благодаря априорному согласию с постулатами современной натурфилософии.

Для конструктивной и безболезненной дискуссии с протестантами, составляющими сегодня значительную часть наших религиозных оппонентов, важным является признание с их стороны факта отсутствия учения о материи в протестантизме. Этот момент нельзя недооценивать, ведь тезис о вере есть неизбежно и тезис о материи, так как вера может мыслиться как её антипод, спаситель или нечто безотносительное. Важно представить инославным ту несомненную истину, что все наши разногласия рождены той базой, на которой мы стоим при восприятии Евангелия. Протестанты не молятся об «умерших» душах, не признают молитвенного единства земной и небесной Церкви, не видят связи между образом и первообразом и т.д. Почему? Потому, что они не признают мир взаимосвязанным в самом себе и с Богом. Что есть подлинная причина этого отрицания? Их представление о материи, унаследованное традицией современной натурфилософской парадигмы. Этот важнейший аспект мировоззрения, воспринятый некритически, непреобразованно, как нечто само собой разумеющееся, неявно для самих его носителей формирует многие религиозные приоритеты и опыт.

2.3.3 Понимание материи и символа в протестантизме

Как пишет Алистер МакГрат, протестантизм – разбросанное понятие, о котором как о целом сказать можно немного. «Трудность появляется в том случае, если кто-то представляет себе, что существует универсальная категория под названием Протестантизм, которая воплощается в каждую из конфессиональных групп. Реальность в том, что Протестантизм всегда был отчасти неопределённым понятием». [33] Тем не менее, общим местом может быть обозначено почти полное отсутствие в работах протестантских богословов вопроса о статусе материи и её органической связи с Богом. Как следствие, «человек представлен в его отдельности: он живёт для себя и только одной внешней стороной своего бытия соприкасается с жизнью общего – только пользуется этим общим; даже и Бог, с точки зрения человека, является только средством к достижению благополучия». [34] Следствием той же «отдельности» духовного и материи для всех протестантских конфессий смысл слов «святой», «святость» выражает отношение человека к предмету, а не причастность предмета Божественным энергиям. Для Лютера и Кальвина, для Цвингли и Гоббса признание какого-либо места или предмета «святыми» означает лишь нарочитое наделение их человеком особыми функциями и статусом. Таким образом, «святость» чего бы то ни было подразумевает не реальную (онтологическую) причастность предмета Богу, а лишь особенную психологическую установку человека по отношению к этому предмету. А. МакГрат резюмирует это так: в протестантизме «Природа была десакрализована. Она может играть только символическую роль в напоминании людям о священных реалиях или служить указательным столбом к тому, где эти реалии могут быть найдены». [35] При этом, статус и функции, то есть «святость» человек не просто фиксирует, следуя в своих определениях за бытием, а, собственно, определяет, назначая предмету или месту ту роль, которую посчитал необходимой. Например, Библия или библейские места «святы» потому, что «просто напоминают о Боге». [36] По этой же причине «свято» хлебопреломление. Святость крещальной купели также функциональна и несёт на себе функцию напоминания, то есть психологическую. «Крещение и Вечеря не дополняют Священное Писание. Они в символической форме зримо указывают на спасительные истины, которые верующие уже знают из Слова Божьего» [37], – пишет магистр богословия ЕХБ М.В. Иванов в попытке придать полезный смысл «двум обязательным церемониалам», [38] как он их называет в другом своём труде. Став некогда на почву демокрито-ньютонического восприятия материи, протестантизм утерял первоначальное видение таинств. И сегодня наши современники не в силах дать онтологическое объяснение собственным обрядовым действиям, являющимся в протестантизме, по существу, рудиментарными.

Вполне отчётливо это прослеживается не только в положительных изложениях вероучений различных протестантских деноминаций, но и в прямых ответах, поданных в полемическом ключе. Так, например, Г.А. Гололоб пишет в ответ на нашу полемическую публикацию: «Рубский вопрошает: зачем протестантам соблюдать таинства крещения и причастия, если они не содержат в себе благодати? Ответим: таинства нужны для свидетельства окружающим людям о вере христианина в Бога. Как добрые дела прославляют Бога, так и таинства. С их помощью мы свидетельствуем миру о завете, который мы заключили со Христом, в результате чего составляем Его Церковь на земле. Также таинства являются способом укрепления веры других людей, в силу различных причин боящихся заявить о своей принадлежности Христу публично. Церковные таинства и иерархия служат воспитательным целям, но не являются средствами передачи Божественной благодати».[39] Ответ уважаемого баптистского богослова вполне исчерпывающ: основа всех обрядовых действий мыслится только в области психологии. Благодать, даруемая «через провозглашённое Слово, – это та же благодать, которая даётся через Таинства», – определяет современный лютеранский пастор Дж. Силкок.[40]

«Водное крещение и вечеря Господня... не являются таинствами, но установлениями. Они сами по себе не сообщают благодати. Они суть внешние символы».[41] Таково распространённое восприятие таинств и обрядов в протестантизме в их связи с Богом и материей.[42] Генри Кларенс Тиссен: «В Церкви существует два ритуала: крещение и Вечеря Господня. Эти ритуалы называются обрядами или таинством... Чтобы избежать мистицизма и сакраментализма, характеризующегося выражением «таинства» (сакрамент), лучше было бы пользоваться словом «обряд» для определения этих двух ритуалов Церкви».[43] «Нет более неосновательного обвинения, как утверждение, что баптисты держатся обрядности и таинств. Они как раз их отрицают» провозглашают «Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов».[44] «Бог по милости Своей может дать Свои дары людям, которые совершают символические действия; однако само по себе установление не несёт в себе силы», [45] – читаем мы в изложении догматического учебника видного баптистского богослова Чарльза Райри. Протестантское богословие практически утверждает, что христианин не просит и не ждёт дара от Бога. Любая обрядность мыслится лишь как декоративная оболочка. Отсюда и справедливое свидетельство Г.К. Тиссена, о том, что «в крещении... не наблюдается особых проявлений благодати».[46]

Надо заметить, что в важном для нас аспекте термин благодать в протестантизме понимается иначе. При всей неоднозначности этого понятия,[47] как у ранних реформаторов, так и у современных протестантских богословов неизменно утверждение о том, что благодать остаётся непричастной человеческой природе или воле. Отсюда и лютеровское «объявление оправданным» как акт прощения грехов от Бога. Богослов Евангелической Церкви Германии, профессор Боннского университета, Д.Х. Иванд выделял «пассивное оправдание» и «активное оправдание», но они различаются не характером приобщения благодати, а только степенью её реализации в жизни.[48] Соработничество с Богом в протестантизме понимается только как действие Бога через христианина в мире, но не действие Бога в христианине для его собственного спасения. В этом смысле человек по Лютеру – «соляной столп». «Формула согласия» (1576 г.) утверждает, что возрождение человеческой природы возможно «исклчительно по милости, посредством благодатной, действительной работы Святого Духа».[49] Такое «моноэнергичное» понимание благодати является следствием онтологической отделённости Бога от тварного мира в протестантском представлении. Как следствие в протестантизме сформировалось крайне обеднённое понимание символа, его аллегоризация.

О понимании символа Ульрихом Цвингли А. Макграт пишет следующее: «Теология Цвингли предполагает фундаментальное отделение секулярной реальности и священного знака, это тот путь развития, который Чарльз Тэйлор описал как "великое расторжение"... Разделённость между "духовным" ("spiritual") и "материальным" ("secular") предполагалась с самого начала».[50] В картине мировосприятия М. Лютера вода крещения не отличается от обыкновенной. Он писал: «(крещальная) вода есть вода, ничуть не лучше качеством той, что пьёт корова».[51] Вообще «в картине мира Лютера и Кальвина нет специальных "сакральных" точек ни в пространстве, ни во времени, ибо сакрально всё. В этой картине мира нет онтологически более благородных сфер или менее благородных, презренных низов бытия... С кальвинистской точки зрения, например, в выделениях организма запечатлено Творцом не меньше истины, чем

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org в Писании».[52] Впрочем, в одной из новых англоязычных «Энциклопедий Протестантизма» говорится о разнообразии во взглядах реформатов на сакраментальность крещального акта: «Для Бьюкера характерна точка зрения на крещение, как одновременно инструментальное и пневматологическое. Это прослеживается в Страсбургском чине крещения: "Давайте помолимся, чтобы Господь окрестил [этого младенца] водой и Святым Духом так, чтобы внешнее омовение, которое Он совершит через меня, могло быть внутренне исполнено на деле и поистине Святым Духом. Ибо это есть второе рождение, которое знаменуется погружением в воду и Святого Духа, как говорит Господь в Ин. 3гл.».[53] Тем не менее на сакраментологию современных ЕХБ данный подход не распространяется. Освящение православными воды и масла при крещении нарекается баптистскими пасторами «испрошением магических свойств».[54] Эта боязнь магии в протестантизме изгнала из мира материи всякое сакральное измерение. «По мнению протестантов, мир материи закрыт для проникновения в него Божественных энергий. В обрядах нет реального освящения».[55] Это же касается и самого человека, он в рамках протестантского его понимания остаётся онтологически пассивным. «На первый взгляд, несколько странно, – замечает Д. Маркелов, – что этот аргумент совпадает с примитивными суждениями вульгарного атеизма о магических пережитках в христианстве в виде Таинств и иных культовых действий. Однако в русле развития теологии протестантизма – в русле секуляризации и рационализации – сужение области сакрального, мистериального было вполне логичным и даже неизбежным. Поэтому т.н. "либеральные протестанты" (А. Гарнак, Э. Трельч и др.) отвергшие, в духе крайнего радикализма, все сверхъестественные и сверхразумные элементы христианского учения (вплоть до троичности Бога и Божественности Иисуса) были законными наследниками реформаторов XVI века».[56]

2.3.4 Роль парадигмы в осмыслении Священного Писания

Разделение Бога и мира не позволяет прочесть Писание в той парадигме, в какой оно было написано. Например, Ветхий Завет неоднократно подчёркивает онтологическую связь Ковчега и Бога (1Цар. 5,1-12; Нав. 3,5; 6,5-7 и др.). Но протестантизм интерпретирует это как исключение[57] и божественную педагогику.[58] В Новом Завете утверждение такой цельности тоже неоднократно: одежды Христа (Мф. 14,36), исцеляющая тень Петра (Деян. 5,15), платки и опоясания Павла (Деян. 19,12) и т.д.

Нам надлежит ставить вопрос, определяющий разделение православия и протестантизма по существу: какова связь между ап. Павлом и его платками, Ильёй и его накидкой (4Цар. 2,14), Елисеем и его костями (4Цар. 13,21), в конечном счете – между тварным и нетварным? Материалистическая парадигма определяет их соотношения подробно-механистически: это разные комбинации атомов, они не могут быть связаны иначе, нежели физически. Следовательно, между Павлом и его платком нет связи, кроме эмпирической.[59] Протестантизм, как мы видели выше, стоит на той же базе, по необходимости прибавляя признание библейских фактов. В результате чего картина представляется следующей: Господь Бог воскрешает умершего от костей Елисея, подаёт исцеления от тени Петра, опоясаний Павла и рук апостольских, искусственно указывая связь там, где её нет. В рамках до-эйнштейновской натурфилософии подобные места Св. Писания остаются неразрешимыми по ряду следующих причин:

Во-первых, следуя текстам Писания, в которых излагаются конкретные исторические факты, человек иной парадигмы не может с тем же согласием относиться к фактам, лежащим за пределами Писания. Они не упомянуты в Библии, так как происходили позже по времени, но имеют общее онтологическое основание с первыми. К примеру, человек, определивший себя стоящим исключительно на Писании, соглашается с возможностью исцеления от пояса апостола Павла, но принять аналогичное исцеление от шапочки преп. Иова Почаевского уже не может: «Конечно, евангельские протестанты не оспаривают сами факты проявления Божьей силы через материальных посредников в Новом Завете (Мф. 9:20-22; 14:36; Деян. 5:14-16; 19:12), но они отказываются оценивать эти действия как приемлемые сегодня»,[60] – пишет уважаемый протестантский богослов. Таким образом, Писание оказывается ложем Прокруста в силу отсутствия учения о материи.

Во-вторых, читающий Писание не может дать никаких обобщений его текстов, через какое-либо объяснение, так как такое объяснение предполагает определённую мировоззренческую позицию, а таковой само Писание не даёт. Так, например, Богослов ЕХБ С.Г. Борушко пишет: «Рамки нашего мышления

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org оказываются ещё более узкими, а язык ещё менее эффективным для постижения и описания откровения. Нередко попытки обобщить библейские истины и объединить их в стройную (по человеческим понятиям) систему приводят богословов к обнаружению принципов или идей, которые никак невозможно согласовать друг с другом. Их невозможно свести в одну плоскость и совместить в гармоничной теории». [61] Любая тема дискуссии может находить для себя тексты Писания как «pro» так и «contra». Логически доказать или опровергнуть обсуждаемый тезис несложно, но онтологические подводки всегда незримо следуют из учения о материи. Таким образом, будет ли богослов отрицать или отстаивать некий тезис зависит от той парадигмы, в которой он мыслит и живёт.

В этом смысле ситуация во многом predetermined, ибо ещё не приступив к осмыслению Писания, мы уже имеем в сознании определённую мировоззренческую парадигму. Таким образом, искажение базисных идей Писания происходит ещё до начала ознакомления с ним, так как предшествующая сему парадигма может содействовать как пониманию, так и извращению Писания в зависимости от того, насколько она соответствует той парадигме, в которой укоренено само Писание. Она в нём неизбежно подразумевается, но не описывается.

Иначе говоря, для всех христиан Писание и каждая его строка есть факт. Но для того, чтобы объединить факты (например, подобрать цитаты в пользу божественности Христа; хилиазма, predetermined и т.п.) надо опереться на некую парадигму, которой нет в самом Писании, но которая всё и решает. Священное Писание не философско-богословский трактат о первоначалах. Посему, все протестантские течения, читая Писание, невольно опираются на современную общепринятую (Ньютоно-Демокритову) парадигму!

Православие пользуется иным принципом миропонимания, другой, так сказать, натурфилософией, [62] подразумеваемой Писанием. В этой парадигме через платки ап. Павла (равно как и через самого апостола) действует божественная энергия. В той же модели воспринимаются мощи святых, шапочка преп. Иова и многие другие подобные проявления. Несколько упрощая, можно сказать, что святой человек, ему принадлежащие предметы и Бог пребывают в онтологическом единстве как сущность и энергии. Посему есть онтологическая связь между сими тремя. И одной психологией и педагогикой здесь не обойтись. Так понимали энергийную сопричастность свв. отцы, например, свт. И. Златоуст, говорил от имени исцелённой кровоточивой жены (Лк. 8,43) так: «Для моего исцеления достаточно будет и одного прикосновения к Его одежде, если только удастся коснуться её, потому что, конечно, и она исполнена Его силы: не может ведь одежда, облекающая жизнь, не испускать сама лучей спасительных!». [63]

Вплоть до недавнего времени протестантизм вынужден был все чудеса в православии (как и в католицизме) приписывать дьяволу или фальсификациям. [64] В любом из вариантов основной таких объяснений являются непременно внешние воздействия. Специфика натурфилософии протестантизма в том, что имманентность Бога, исповедуемая православием как онтологическая, в протестантизме искусственна (педагогична) и учитывается как дополнительный факт. Практически протестантизм в вопросе соотношения материи и Бога бессознательно исповедует несторианство. [65]

2.4. Изложение основ православного понимания символа

Вопрос о материи и символе в православном наследии раскрывает глубину тайны единства Бога и мира и даёт ответ на вопрос: что есть каждый предмет, находящийся в мире и какова его связь с Богом – или более широко – можно ли говорить о материи как о богоявлении (теофании)? Православный ответ на этот вопрос даёт право на подлинную связь религии и Бога. Ведь если нет онтологической соединённости Бога и мира, то мир – игрушка для Бога, и всё в мире есть некая условность, в т.ч. и религия.

Если Бог соединён с миром и познаётся нами по существу, то религия тщетна, ибо мы оказались бы в полноте боговедения, это – пантеизм. Если же Бог никак непознаваем, то вывод о религии тот же, но это – деизм. Православие исповедует, что Бог познаётся и проявляется не по существу, а в энергиях. Бог, онтологически соединённый с миром «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно», проявляется в мире в Своих символах, имеющих онтологическую глубину.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org

Православная богословская традиция устами святителей и преподобных говорит о том, что каждая вещь имеет свою божественную идею. Свт. Григорий Нисский пишет, что следует верить – в каждое из творений вложено некое премудрое и художественное слово (логос), хотя оно и недоступно нашему взору. [66] Св. Максим Исповедник прямо применяет формулу о неслитном и нераздельном соединении к единству двух миров: «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединён с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращённых в единении, не отвергает и не отрицает другого по закону Творца, соединившего их... Сообразно этому родству осуществляется всеобщий и единый способ незримого и неведомого присутствия в сущих всесодержащей Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе». [67] Несколько раз, но всякий раз по иному, преп. Максим формулирует одну и ту же мысль о взаимопроникновении миров. Эта мысль восходит к Дионисию Ареопагиту, который писал о том же. [68] Таким образом, творение в православии не мыслится отделённым от Бога непреходимой бездной, и в то же время не сливается с Ним в пантеистическом всеединстве. Это и есть «символическое единство», сам мир выступает здесь как символ. Символ, как некое отражение божественного замысла, являет нам невидимое как неслитно и нераздельно сопряжённое с ним.

То, что во многочисленных дебатах и встречах почти не обсуждается мировоззренческая основа есть недостаток методологии современной межконфессиональной дискуссии. Актуальность изложения основы основ – представления о материи в инославной среде заметно возрастает. Наиболее чуткие православные миссионеры и богословы об этом неоднократно высказывались. «К сожалению, у нас не разработано или очень мало разработано богословие материи. – Говорил митр. Антоний Сурожский. – Это такое богословие, которое осмыслило бы до конца материю, а не только историю. Учение о Воплощении, например... мы очень мало говорим, мне кажется, о том, что Слово стало плотью и что в какой-то момент истории Сам Бог соединился с материей этого мира в форме живого человеческого тела, – что, в сущности, говорит нам о том, что материя этого мира способна не только быть духоносной, но и Богоносной. Потому что в богословии таинств мы утверждаем реализм события (это – Тело Христово, это – Кровь Христовая); но материю, которая участвует, мы рассматриваем как нечто мёртвое. Мы забываем, что Воплощение Христово нам доказало: материя этого мира вся способна на соединение с Богом, и то, что совершается сейчас с этим хлебом и вином (в таинстве Евхаристии) – событие эсхатологическое, то есть принадлежащее будущему веку. Это не магическое насилие над материей, превращающее её; это возведение материи в то состояние, к которому призвана космическая материя. Когда апостол Павел говорит: придёт время, когда Бог будет “всё во всё” (1кор. 15,28), – мне кажется, он говорит о том, что всё материальной будет пронизано Божеством». [69] То же требование к православной керигме митрополит Антоний произносит и в своей работе «Православная философия материи»: «Слишком часто мы, по привычке, по инерции, по лени ума, не только неверующие, но и верующие, думаем о материи, будто она инертна, мертва. И действительно, с точки зрения нашего субъективного опыта, это большей частью так. Но с точки зрения философии материи, с точки зрения её соотношения с Творцом, который державным словом её призвал из небытия к бытию, это не так: всё, Богом сотворённое, имеет жизнь, не то сознание, которым мы обладаем, а иное: в каком-то смысле всё, Богом сотворённое, может участвовать радостно и ликующе в гармонии твари. Иначе, если бы материя была просто инертна и мертва, то всякое Божие воздействие на неё было бы как бы магическим, было бы насилием. Материя не была бы послушна Ему, те чудеса, которые описаны в Ветхом Завете или в Новом Завете, не были бы чудесами, то есть делом послушания и восстановления утраченной гармонии. Это были бы властные действия Бога, против которых материя, сотворённая Богом, не могла бы ничего. И это не так. Все сотворённое живёт на каждом уровне тварной жизни своей особенной тварностью. И если мы могли бы в нашем очень часто холодном, тяжёлом, потемневшем мире уловить то состояние материи, которое нам больше недоступно, потому что мы её видим не Божиими глазами и не изнутри духовного опыта, мы видели бы, что Бог и всё, Им сотворённое связаны живой связью». [70]

Для сравнения приведём взгляд на материю вершины языческой мысли – Плотина: «Природа... материи дурна настолько, что не только находящееся в ней, но

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org даже и всё то, что обратит к ней свой взор, мгновенно наполняется всем её злом. Ибо она – совершенно непричастная благу, лишённость блага и полное его отсутствие – она уподобляет себе всё, чтобы ни соприкоснулось с нею, и сколь бы ничтожно ни было соприкосновение». [71]

«Природа – не мёртвая материя, а живая энергия, трепещущая присутствием Бога», – как бы в противовес языческому философу пишет епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Далее он раскрывает эту мысль подробнее: «Так воспринимает тарный мир православие. Мироздание есть таинство, ибо в нём присутствует Бог, мир – это огромная Купина, пронизанная пламенем Славы. Об этом всё время говорит св. Максим Исповедник: Творец вселил во всё тварное Свой логос, нетварное начало, благодаря которому всякая вещь есть вообще и есть то, что она есть; мало того – начало это влечёт её вверх, к Богу. Точно так же смотрел на мир св. Григорий Палама: для тех, кто смотрит глазами веры, всё тварное живо, ибо в нём присутствуют и действуют нетварные энергии Бога». [72] Как видим, «трепещущая природа» в словах православного богослова, это не просто поэтика описания творения, это – существо догматики мировосприятия.

Согласно Викториану Марию (Iv.), «всё в мире пронизано жизнью, одушевлено: жизненная сила и мощь, изливаясь от Логоса, Который Сам есть ипостасная Жизнь... жизнь пронизывает в мире всё и находится во всём; всякая материя одушевлена, хотя, взятая сама по себе, мертва». [73] Выражая церковное учение о материи он писал, что Вселенная представляет собой один живой организм, одно тело (*corpus totius universi*), имеющее множество различных взаимно переплетающихся членов, связанных друг с другом посредством Божественного Логоса, через Который вся вселенная связана с Богом Отцом. [74] Всё сущее едино в своём основании (*omnia unum in substantia*), поскольку всё воссуществлено (*in substantiata*) – получило сущностное бытие в Иисусе, то есть в Логосе, как единственной Причине бытия; при этом всё остается иносущным Ему». [75]

Известный патролог, профессор Киевской духофной академии С.Л. Епифанович в исследовании, посвящённом преп. Максиму Исповеднику, говорит о выражении в трудах преп. Максима осознания полной несостоятельности разума в деле постижения сущности вещей. «По мысли святого отца, всякий ум, искренно стремящийся к истине, должен скоро убедиться в недостаточности для этой цели не только чувственного, но и мысленного познания». Это поставляет человека перед необходимостью восприятия онтологического символа как подлинного языка богообщения. «Эта черта, ясно сказывающаяся в гносеологии преп. Максима, налагает мистический отпечаток и на всю его систему». [76] «Символ для св. Максима суть арена встречи двух миров, их реальное онтологическое единство». [77] Эта символично-мировоззренческая система характерна не только для преп. Максима. По утверждению архим. Киприана (Керна), в этом ключе можно проследить определённую православную традицию. «Св. Григорий Палама верен святоотеческой традиции: “Бог устроил этот мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть онтого мира”». [78]

«Символ, как отражение в зеркале, – пишет Д.В. Арабаджи в «Очерках христианского символизма», – раскрывает или, точнее, являет нам невидимое, горнее, сопрягая собой все и полагая все во всём. Представление о мире как зеркале, через рассмотрение которого человек поднимается до созерцания сверхчувственного – традиционно для всей патристической мысли». [79] Такое учение о материи служит фундаментом для правильного понимания стержневого понятия, характеризующего парадигму – символа (греч. *σύμβολον* – знак, опознавательная примета; *συνβάλλω* – соединяю). В православной традиции это слово обозначает неслитную и нераздельную связь образа и реальности, им являемой. В этом смысле православное восприятие материи глубоко символично. «Одно мне кажется достоверным, – замечает митр. Антоний, – духовное не есть просто продолжение или высшее выражение душевного, со-вершенство душевного. Нельзя сказать, что где-то кончается ду-шевное и начинается духовное: есть какая-то область, где самым нор-мальным образом совершается взаимное проникновение». [80] Эта область взаимопроникновения есть символ.

Отношение к символу может быть различным: он может предстать как нечто, порождённое нашим сознанием, в духе современного психологизма, быть привязанным исключительно к человеческой мысли. В этом случае его бытие становится относительным, абстрактным. Символ, при таком его понимании, мыслим и действителен только в контексте человеческого сознания.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org

Православию известен и другой подход: «Материальный мир, сотворённый Божественной Премудростью, является иерархической системой символов... сходство и различие между идеальным и реальным, духом и материей, является основой того вида гносиса, который мы назвали бы священной символиккой», – пишет архим. Рафаил (Карелин). [81] Для святителя Григория нисского "Воля Божия есть материя и сущность творений". [82] Материальный символ жив и реален, и эту живость обеспечивает не наше сознание и его глубинные механизмы, понятия и функционирующие в духе субъективизма и механицизма. Архим Рафаил подчёркивает в символе «свойство коммуникации. Через системы символов человек включается в бытие духовного мира, соприкасается с ним глубинами своего духа, недостижимыми для рефлексий... Здесь нам важна связующая коммуникативная способность символов, то есть включение человека в символ и обряд через веру и волю, чтобы посредством символа соприкоснуться с бездной духа, с бездной Божественного бытия». [83] Подлинное бытие символа обеспечено его онтологичностью: он сам представляет собой некую реальность, связанную с Творцом, свободную и независимую от глубины человеческого интеллекта. Такова реальность воды в Силоамской купели, у которой ангел Божий исцелял больных не проповедью, а «возмущением воды» (Ин. 5,4). Здесь материальный символ, оказывается некоей действительностью органического характера. Архимандрит Киприан (Керн) об этом пишет так: «Символизм писателей Церкви, кото-рый мы имеем в виду, не символы создавал для своего мо-литвенного обращения к Богу, не божественное изображал в сим-волах, а, представляя себе весь мир, как символическое отображе-ние иного мира, раскрывал, расшифровывал эти видимые символы и, всматриваясь в них, угадывал в них непреходящую реальность божественного. Для этих писателей Церкви явления этой природы, предметы внешнего мира, твари были только отблесками иной ре-альности. За «грубою корою вещества» этих преходящих предметов они провидели истинную, непреходящую сущность мира веч-ного». [84] Одним из высших символов в тварном мире протопресвитер Александр Шмеман называет христианское богослужение, которое «символично потому, во-первых, что символичен, таинствен сам мир, само творение Божие. И потому, во-вторых, что сущностью Церкви, её назначением в "мире сем" является исполнение этого символа, реализация его как "реальнейшей реальности". Про символ можно, таким образом, сказать, что он являет мир, человека и всё творение как материю одного всеобъемлющего таинства». [85] Эту же потенцию символа в богослужебном обряде видит архим. Рафаил (Карелин): «Церковный обряд – это традиционный священный символ, посредством которого человек имеет возможность вступить в общение с символизируемым, воспринимать его энергии, включиться в мир духовных реалий». [86] В православном богослужении «через действие и действием мы изображаем онтологический символ, как бы рисуем его в пространстве, и в символе единимся с сущностью предмета или явления нашего подражания. Действие есть икона со своим смыслом, или, лучше сказать вместе со св. Максимом, со своим логосом». [87] Отсюда радостное утверждение св. Иринея Лионского: «Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает наше учение». [88] Какое из христианских учений подтверждает Евхаристия? Надежду обожения человека. Надежду на то, что причастие Евхаристии соделает нас «согласными», то есть причастными «славному телу Христову» (Фил. 3,21). Соответственно, и вся онтология бытия оказывается такой же: «дабы свет Отца сошёл во плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешёл на нас, и таким образом человек, окружённый Отчим светом, получил нетление». [89] Тем-то и отличается, по слову Л.А. Успенского, вера Церкви от всех других вер, «что она конкретно, физически причастна своему объекту». [90] Если же символ наделён полнотой бытия, то и об окружающем мире становится возможным говорить как о подлинной символической действительности.

Как же распознать, как научиться читать символ, в чём его явление? Важным пунктом в описании паламизма В.Н. Лосский обозначает следующая: «Учение об энергиях, неизреченно отличных от природы, есть догматическая основа реальности всякого мистического опыта». [91] Полагая именно этот примат опыта над чувствами и рассудком, преп. Максим Исповедник учит, что «тот, кто смотрит на каждое материальное явление не чувственным зрением, но рассматривает каждый из видимых символов духовными очами, тот научается скрытому в каждом из символов боготворящему логосу и в логосе находит Бога... Точно также тот, кто воспринимает природу видимого мира не одними только чувствами, но мудро и духовно, тот, исследуя в каждой твари её логос, находит Бога, научаясь от созерцания предлежащего величия существ Причине самих этих существ». [92]

«Евангельские христиане могут спросить, зачем им нужно в таких подробностях

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org знать православное понимание природы Бога? – задаётся вопросом баптистский богослов Дональд Ферберн. – Разве недостаточно просто верить в триединство Бога, и что Христос является и Богом и Человеком одновременно? В каком-то смысле, конечно, достаточно просто верить в эти истины, особо не вникая в них. Но, с другой стороны, различия в понимании Бога между православными и евангельскими христианами напрямую касаются вопроса понимания духовной жизни, в которой особую роль играет различие между апофатическим и катафатическим подходами в богословии». [93] Пробуждение интереса к этому аспекту православного богословия нужно не только приветствовать, но и быть готовым показать оппоненту, что «символическое мироощущение возможно только в рамках православного богословия; ни католицизм, ни протестантизм в своих отрицаниях встречи человека с иной реальностью не могут признать символа, а потому видимое бытие воспринимается в субъективных аллегориях». [94] Православный апологет должен уметь показать, что сведение символизма к протестантскому аллегоризму есть естественная редукция христианского боговосприятия, обусловленная парадигмой Нового Времени. Эту тему межконфессиональной дискуссии недопустимо оставлять без обсуждения. Иначе, обмен аргументами без выявления проблемы понимания символа не раскроет подлинных причин конфессиональных разногласий. Да и сами диалоги сторон «будут похожи на беседу людей, говорящих на разных языках. Сектанты, допуская ошибку в понятии символа, затем логически продолжают её, отрицая Церковь, священство, иконы и ритуалы». [95]

Об осознании важности данного богословского аспекта всё чаще доводится слышать и со стороны протестантского богословия. Например, в докладе председателя Союза баптистов Молдовы и руководителя отдела миссионерства и евангелизма Европейской баптистской федерации Валерия Гелецкого слышны те же ноты: «По мудрому слову Антония (Сурожского), “Бог верит в человека”. Воплощение Бога свидетельствует о реальной возможности оправдания человеческого, восстановления утраченного Богочеловеческого единения, преобразования тварной природы человека и обожения последнего. Догмат о Воплощении, нераздельности-неслиянности двух природ имеет в себе неисчерпаемый герменевтический потенциал для объяснения взаимодействия Божеского и человеческого в вопросах спасения и последующей христианской жизни. Спасение осуществляется в синергии двух начал, при которой начало человеческого не только унижается, но возвышается и впервые реализуется в полной мере». [96] Как видим, в среде наиболее близко знакомых с православием протестантских богословов важность вышеуказанных богословско-философских положений уже во многом осознаётся.

Выводы по главе 2.

1. Методы православного ведения дискуссий и построения апологий не могут быть правильны или неправильны сами по себе. Важнейшим аспектом полемики является согласование метода убеждения с характером аудитории, которой он преподаётся. Соотношение приёмов опровержения также должно зависеть от меры эмоциональности, рациональности или глубины мышления собеседника.
2. Постановка вопроса о парадигме является важным этапом построения конструктивной дискуссии. Изложение дискуссионных вопросов как следствий неартикулированных парадигм даёт собеседникам наиболее действенный ключ к их разрешению.
3. Постулаты протестантского богословия, будучи наследием механистической картины мира, формируют религиозные приоритеты и опыт, не позволяют воспринимать христианство в той парадигме, в которой было рождено оно само и его основные тексты. Это обстоятельство и определяет разделение православия и протестантизма. Таким образом, будет ли богослов отрицать или отстаивать некий тезис зависит от той парадигмы, в которой он мыслит и живёт.
4. Понимание взаимоотношений между Богом и тварным миром есть наиважнейший предмет межконфессионального обсуждения. Различие в этом вопросе есть корень главных расхождений между православием и протестантизмом. Внесение в дискуссионное поле сущностно-энергетического подхода преп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и др. отцов является наиболее плодотворным методом дискуссии.

Глава 3. ПРИМЕРЫ РАЗРЕШЕНИЯ ОСНОВНЫХ ДИСКУССИОННЫХ ВОПРОСОВ ПРАВОСЛАВНО-ПРОТЕСТАНТСКОЙ ПОЛЕМИКИ В РАМКАХ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Характерной чертой современной полемики об иконопочитании и иконоборчестве является искреннее непонимание обеими сторонами дискуссии подлинных оснований и того богословского измерения, в котором возможно и то, и другое. Для того чтобы выйти из круга традиционных «библейских» препирательств «за» и «против» православной практики иконопочитания не нужно ограничиваться приведением таких аналогий как поклонение Ковчегу, храму и т.п., так как в рамках протестантского понимания материи все подобные примеры не могут быть восприняты в онтологическом ключе. Многократные случаи чудотворения, указывающие на живую связь Первообраза с материальным образом, протестантизм интерпретирует психологически: Господь чудесами как условными знаками поддерживает веру людей. В то же время, это утверждение в рамках протестантской парадигмы звучит поощрением банального фетишизма со стороны Бога, так как Он указывает на возможность причастности материи нетварным Божественным энергиям, то есть на онтологическую связь тварного и Нетварного, которая немислима в рамках протестантского мировосприятия.

Именно эта глубинная разность протестантской и православной натурфилософской базы восприятия событий священной истории должна стать предметом сопоставления. Это различие не позволяет протестантской стороне понять и принять православное иконопочитание. С другой стороны, онтологический метод дискуссии на эту тему позволит православным христианам воспринимать иконоборчество не как логическую ошибку или признак нечестия, а как логичное следствие религиозной парадигмы протестантизма. Отказ первохристиан поклониться идолам есть ещё одно указание (в негативном векторе) на теснейшую связь между сущностью и её символом в мире. В этом смысле «идолопоклонство есть живое ощущение реального онтологического единства с предметами космоса вне Божественного присутствия». [1]

Носитель секулярного восприятия материи не может объяснить себе своего благоговения перед бумагой и краской переплёта Св. Писания или телом умершего человека. Размышления на базе материалистической парадигмы не могут дать объяснения чудотворности костей Елисея или платков Павла. Как мы отмечали выше, секулярная парадигма, а вслед за ней и весь протестантизм не видит живой онтологической связи между сущностью и её энергиями. На этом этапе обсуждения мы можем фиксировать, что отрицание иконы внутренне логично и доказательно только в рамках секулярного понимания материи, свойственному протестантизму. Положительное же разрешение таких явлений как чудотворность Ковчега, платков и проч. возможно только в рамках сущностно-энергийного восприятия священной истории и современности. [2]

3.2 Писание и Предание Церкви

Раскрытие темы о соотношении Писания и Предания в рамках сущностно-энергийного подхода находит своё положительное разрешение в выявлении глубинных основ сохранения и передачи истины. Общим местом является то, что Церковь есть тело Истины. Истина там, где Дух Господень, Он пронизывает и преображает Собою человека. Из этого следует, что, если и может нечто быть вместилищем истины, то – только человек. Душа живая, душа творящая может вмещать истину, то есть быть онтологически причастной Богу, который есть Истина.

По вопросу о соотношении Писания и Церкви современный протестантизм утратил былую определённость. То мы слышим, что протестанты Писанием проверяют учение, то наоборот: учением – Писание. «Кальвинисты проверяют Священным Писанием все труды древних и современных богословов», – говорит Евгений Каширский. [3] И «Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов» утверждают, что «Всякого рода предания и установления человеческие баптисты проверяют Словом Божиим». [4] И в то же время, по мнению тех же христиан-баптистов, «одна из главных задач богословия в Церкви – водить христиан по Библии», [5] так как «богословие помогает нам удержаться на библейских позициях». [6] «Зачем же так необходимо вероучение, если у нас есть Священное Писание? – ставит вопрос магистр богословия М.В.Иванов и тут же отвечает, – вероучение позволяет проверить правильность понимания нами Библии». [7] Эта неопределённость может быть разрешена только введением антропологии в обсуждаемый вопрос.

Святоотеческий сущностно-энергийный подход видит человека способным быть

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org
вместилищем и лучом истины. «Вы – свет миру!» – говорит Христос. Из Второго послания апостола Павла к Коринфянам ясно видно, что именно человека можно назвать главным Писанием и именно человек, а не книга есть хранитель истины: «Вы – наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками; вы показываете собою, что вы – письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца. Такую уверенность мы имеем в Боге через Христа, не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога. Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2Кор. 3,2-6).

В то время как православное мировосприятие позволяет человеку быть сопричастником Истины и, следовательно, обойтись без «только» в отношении Писания, современная парадигма, наследственно воспринятая протестантизмом, может видеть в человеке только помеху истинности. В лучшем случае он может лишь повторить её. По утверждению баптистского богослова В. Трубочика: «фактически, все христианские учителя являются только передатчиками, или распространителями, а не источниками учения. Именно поэтому сказано, что у нас один Учитель – Христос». [8] С протестантской точки зрения это утверждение должно быть отнесено к Церкви (так как она состоит из людей): она в ходе истории, по мнению протестантов, могла только исказить или растратить истину. Поэтому истину в протестантизме хранит и содержит не человек, а книга. Человеку даже не позволено самому произнести тезис о богодухновенности книги. «Мы отрицаем, что авторитет Писания получен от Церкви, традиции или другого человеческого источника» [9], – гласит первое заявление чикагского «Международного совета по непогрешимости Библии». Только Сама книга имеет на это право, человек же – только в качестве повторяющего её строки. Так появляется цитация строки Писания 2Тим. 3,16 («Всё Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности»), которая по горячему желанию протестанта превращается (вопреки хронологии и очевидному и для них самих контексту) в провозглашение книгой своей богодухновенности. По этому поводу современный богослов Алистер Макграт метко заметил: «Одна из наиважнейших черт ранней реформатской церкви: требовалось, чтобы даже авторитет и толкование Писания базировались на самом Писании, а не на Церкви – Scriptura sui ipsius interpres». [10]

Религия Книги не доверяет человеку. Человеческое участие в хранении и передаче (предании) истины принципиально исключается. Как Коран по верованию мусульман богодухновен тем, что хранился под престолом Аллаха, а Мухаммед только переписал его, так и к богодухновенности Нового Завета по учению протестантов христиане непричастны, так как он писан Духом Святым, и Церкви не оставалось ничего кроме как признать его. «Не люди избирали новозаветные книги и образовывали канон Нового Завета, а авторитет каждой книги был столь велик во всём христианстве, что, конечно, внимание всех было обращено на это», – настаивает Самуил Хэнчетт. [11] «Если бы Господь допустил, что хоть один собор рассуждал бы о каноне Писания и утвердил его, то тем самым было бы признано, что верховный критерий истинности есть мнение епископов, а не само Писание», – пишет С.В. Санников о соборах IV и V столетий. [12]

В обсуждении этого вопроса важно подчеркнуть антропологический минимализм присущий в целом протестантской традиции. [13] Поэтому протестантизму чуждо сущностно-энергетическое мировосприятие, в рамках которого христианин может быть богодухновен и чудотворен в силу его причастности Христу, причастности божественным энергиям. Это есть ключ к разрешению вопроса о природе богодухновенности Писания и Предания.

Апостолы писали, пребывая в истине («во Христе» по ап. Павлу), и для их адресатов не было соблазном то, что они писали от себя: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна... «Видите, как много написал я вам своею рукою...» (Гал. 6,11); «уже второе послание пишу к вам» (2Пет. 3,1) и т.п. Само пребывание апостолов во Христе делает их слова богодухновенными. Не по той причине, что они помнят, что говорил Христос, а потому, что они стяжали «ум Христов» (1Кор. 2,16). Ап. Иоанн: «Вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас, но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том и пребывайте» (1Ин. 2,27). Таким образом, христиане, как продолжатели тела Христова и духа апостольского являются не звеньями «испорченного телефона» и даже не добросовестными мемуаристами, а свободными причастниками истины. Христианам, «имеющим уверенность в Боге

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org через Христа в способности от Бога быть письмом Христовым' (ср. 2Кор. 3,2-7) дана возможность 'по данной им от Бога благодати' (ср. Рим. 15,15) говорить: «Ибо угодно Святому Духу и нам...» (Деян. 15,28) или «думаю, и я имею Духа Божия» (1Кор. 7,40). Они – энергия Духа Божия и тело Христово.

Напомним, что Мартин Лютер считал себя принципиальным последователем блаженного Августина. Августин же чрезмерно подчёркивал никчемность человеческой природы в споре с Пелагием, который, в свою очередь, настаивал на её самоценности. Именно отсюда и проистекает отрицание Лютером свободы человеческой воли и убеждение в неспособности наследников павшего Адама к синергии (сотрудничеству) с Богом. Таким образом, уже начиная с Лютера, протестантизм разуверился в добротности человеческой природы. Протестанты не доверяют человеку истину, предпочитая сохранять её в книге. В притче о сеятеле Господь говорит ученикам, что «не всем дано вместить». Вот эти невинные (ибо Господь не порицает таковых), но не могущие вместить, помещают истину в книгу как в некое хранилище, думая, что так истина останется в безопасности от их неразумия.

Конечно, время от времени богословы Запада подчёркивают, что такой взгляд на природу богодухновенности не единственный для протестантизма: «Можно было бы предположить, что протестантизм – тексто-центричная религия подобная Исламу. Важно заметить с самого начала, что эта идея может ввести в заблуждение... В то время как некоторые очень консервативные протестанты относятся к Библии как к христианскому Корану, для большинства ясно, что Библия занимает особое место в христианской жизни более потому, что она свидетельствует об Иисусе Христе». [14] На заре протестантизма «Когда первое поколение протестантов говорило об "авторитете Библии", это понималось как авторитет воскресшего Христа, опосредованного и выраженного Библией». [15] Сейчас же, как мы видели выше, вопрос о Библии обсуждается как бы в отрыве от Христа. Такой тип богословствования возобладал в русском протестантизме. И хотя, люди утрамбованной, каменной и тернистой почвы есть во всех религиях, но в Православной Церкви авторитет принадлежит святости душ преподобных, которым «дано знать тайны Царствия Божия» (Мк. 4,11), как бы ненаучно это ни звучало.

Истина, вверенная однажды святым (Иуд. 3), соблюдается человеком, пребывающим в теле Христовом. Как показывает исторический опыт, невозможно механически вывести истину ни от набожности, ни от грамотности, ни от их сочетания, иначе все грамотные и благочестивые принадлежали бы одной конфессии. Православному полемисту, указывая на достоинство человека в Боге, необходимо раскрыть ту истину, что если человек не может быть онтологически причастным истине, то никакая книга его вразумить не сможет по определению. При отрицании роли человека в придании Писанию истинного звучания невозможно говорить о религии людей, пребывающих в истине. Если люди только вторят Писанию, то они обладают не большим достоинством, чем компьютер, воспроизводящий правильные книги.

По причине недостатка антропологической глубины в рамках протестантского богословия невозможно объяснить генезис заблуждения и правоверия. Наши собеседники не имеют возможности объяснить факт, лежащий на поверхности: как, читая тот же Текст, один христианин приходит к истине, а другой (не менее умный и благочестивый) – к заблуждению? Православная антропология, в отличие от инославной, не вынуждается называть лицемерами или невнимательными тех, кто, читая Писание, понимает его иначе. Вначале должно быть приятие нового опыта, а затем обновлённое разумение Писаний. В меру причастности новому религиозному опыту и мировоззрению Писание способно дарить свой свет. Так, «неутверждённые [в новой религиозной парадигме, – прот. В.Р.] к собственной своей гибели, извращают, [послания ап. Павла, – прот. В.Р.] как и прочие писания» (2Пет. 3,16).

Перемена ума, как и при любом обращении, есть неотъемлемая часть перемены угла прочтения Писания. Здесь невозможен поиск виновных, так как это есть, прежде всего, восприятие традиций, а традиция есть причастность Богу через общину Церкви. В чём-то верийцы, разбивавшие Писание, [16] сходны с самими апостолами: сначала те последовали за Христом, и лишь после (по воскресении) Он «изъяснял Писания» (Лк. 24,32), «изъяснял им сказанное о нём во всём Писании» (Лк. 24,27), «отверз им ум к разумению Писаний» (Лк. 24,45).

Таким образом, данным сопоставлением было предложено перенести внимание полемизирующих сторон на аксиомы антропологии каждой из них, которая

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org является важной частью религиозной парадигмы. Это позволило избежать традиционной конфронтации в этой теме и взаимных подозрений в недобросовестности или невежестве. Предлагаемый подход снимает напряжение в дилемме Писание – Предание и указывает собеседнику на подлинную глубину понимания человека и его причастности Христу в передаче истины. Православие есть тот контекст, в котором апостолы и отцы древности понятны современникам, в силу их причастности Преданию, что даёт возможность читать Писание в той же натурфилософской картине мира, в которой оно было написано.

3.3 Евхаристия

Учение о Евхаристии, по общему мнению, является в наибольшей степени характеризующим учением любой христианской конфессии в вопросе соотношения материи и Духа. В дискуссии на эту тему участники наиболее непосредственно подходят к обсуждению существа происходящего в Хлебопреломлении. Различие в понимании евхаристических даров между католиками и реформаторами уже в XVI веке усугубилось различием взглядов в среде самих протестантов. После публичного обсуждения этого вопроса в 1529 году в Марбурге У. Цвингли и М. Лютер не смогли прийти к единому пониманию Евхаристии, хотя они были согласны в отвержении католического учения. Лютер, хотя он и не признавал католического учения о пресуществлении, полагал, что Христос реально присутствует в Святых Дарах, однако при этом сущность хлеба и вина не уничтожается. С точки зрения Лютера, Христос присутствует в Евхаристии не под видом хлеба и вина (как полагали католики), а в хлебе и вине. Цвингли же был настроен куда более радикально. В своем «Комментарии к истинной и ложной религии» (1525) он предложил понимание Причастия лишь как воспоминания о Голгофской жертве. Слова Христа «Сие есть тело мое» с точки зрения Цвингли следовало понимать как «Сие обозначает (символизирует) Моё Тело». Таким образом, хлеб и вино в Евхаристии для Цвингли – это лишь символы Тела и Крови Христа (точнее, лишь воспоминание о Телe и Крови Христа). Говорить же о реальном присутствии Христа в Святых Дарах Цвингли считал недопустимым. Кальвин несколько смягчил позицию Цвингли, однако и он принципиально отвергал реальное присутствие Христа в Святых Дарах.[17] Именно взгляды Цвингли и Кальвина получили наибольшее распространение в протестантизме. И сегодня богословская тенденция протестантизма и в этом вопросе остаётся той же. Разделение Бога и материального мира стало причиной принципиальной отчуждённости материи и, как следствие, секуляризации таинств, с сохранением за ними преимущественно психологических функций.

Отечественные баптисты в этом отношении находятся под очевидным влиянием кальвинистской традиции. Так, «Исповедание веры христиан-баптистов 1906г.» гласит: «Мы веруем, что в этих святых знаках Вечери Христос даёт верующим вкушать духовным образом Своё Тело и Свою Кровь».[18] Выраженное здесь учение о духовном причастии впервые было сформулировано именно Кальвином. Как отмечает в упомянутой статье В. В. Бурега, «Кальвин однозначно отвергал реальное присутствие Христа в Святых Дарах. Он подчеркивал, что тело Христово взято на небо и восседает одесную Отца. Оно не приходит на землю во время причастия и не является вездесущим. Тем не менее христиане, достойно приступающие к таинству, с точки зрения Кальвина, принимают Христа духовным образом»[19]. В своих «Наставлениях в христианской вере» Кальвин, в частности, писал: «Иисус Христос дарует нам причастность Себе через Своего Духа, соединяющего нас с Ним в единое целое по плоти, разуму и душе. Поэтому связь этой общности есть Дух Святой, скрепляющий нас воедино. И Он же есть канал или проводник, по которому к нам нисходит все, чем является и чем обладает Христос». То есть в тот момент, когда достойный христианин принимает во время Евхаристии хлеб и вино, Дух Святой соединяет его таинственным образом со Христом, который находится при этом на небе. Таким образом, для Кальвина, как и для современных отечественных баптистов является немислимым реальное присутствие Христа в Святых Дарах. Тело Христово остается отделенным от хлеба и вина в обряде Хлебопреломления (Вечери Господней).

Поэтому центр дискуссии между православными и протестантами – в определении того, какова роль «материи таинства» в Причастии? Здесь и проходит очевидная грань, разделяющая православие и протестантизм не только в этом вопросе, но и в целом. В тех разъяснениях о Евхаристии, где баптистские богословы не обходятся общими формулировками, они свидетельствуют о сохранении пропасти между Христом и материей в Чаше. Хлеб и вино

В «Современном толковании баптистского вероисповедания 1689 года» Сэмюэля Уолдрона, в главе об Евхаристии, в подзаглавии «Её истинная суть» читаем: «Она должна восприниматься в духовном плане, как воспоминание. В Евангелии от Луки 22,19 и в первом послании к коринфянам 11,24–26 неоднократно используются такие слова как «помните», «воспоминание», «возвещаете», чтобы передать суть рассматриваемого таинства. Это означает, что Вечеря Господня заключает в себе только то, что может заключать воспоминание. Это таинство помогает нам не каким-то магическим или физическим образом, а как воспоминание, духовно и в мыслях». [20] По А.В. Кареву смысл Евхаристии – «вновь и вновь вспоминать далекое и прошлое... Такие простые знаки, как хлеб и вино, должны напоминать нам Христа и дело нашего спасения». [21] С.В. Санников: «Таким образом, Иисус использовал обычай поминания усопших ради того, чтобы мы обновляли в своём сердце воспоминание о Нём». [22] «Участие в Хлебопреломлении – это важное средство, – пишет М.В. Иванов в своём догматическом пособии, – с помощью которого Бог помогает нам постоянно пребывать во Христе благодаря воспоминанию Его страданий на Голгофе». [23] Г.К. Тиссен: «Лучше всего рассматривать служение хлебопреломления в основном, как воспоминание, признавая в то же самое время присутствие Христа в нашей среде, когда мы приобщаемся к тем элементам, которые символически представляют Его Тело и Кровь». [24] Пол Джексон: «Господь установил крещение и хлебопреломление как два священнодействия, или ритуала, для того, чтобы Его Церковь соблюдала их... Каждый раз когда мы участвуем в вечери Господней, мы вспоминаем о своей духовной общности со Христом и Его народом. Эти практические напоминания должны возобновлять в нас преданность нашему благословенному Господу». [25]

Как видим, баптистские богословы придают функции воспоминания главную роль в Евхаристической Трапезе. В этом теряется специфика Евхаристии как акта особого Причащения. Для протестанта «нет ничего качественно необычного в пользе, получаемой во время Вечери Господней, или в том, каким образом она совершается». [26] «В вечере Господней не наблюдается особых проявлений благодати», [27] – констатирует баптистский богослов Г.К. Тиссен. Протестантизм утерял саму «материальность» Тела и Крови Спасителя, оставив присущее молитвенному состоянию благоговение и воспоминание. Ввиду этого, духовная жизнь в протестантизме, строго говоря, не связана с таинством Евхаристии как центральным и эклезисологическим. Хлебопреломлению предписывается лишь указывать на то, что есть или то, что должно быть – вера, память и ожидание паруссии.

Православие не может доказать кому-либо онтологичность Чаши Господней. Но мы можем засвидетельствовать и предложить полнокровную глубину и высоту Евхаристии как богочеловеческого действия. Чаша – не просто аллегория, а символ в самом «соединительном» значении этого термина: «мы все причащаемся от одного хлеба» (1Кор.10,17). и если этот хлеб не есть тело Христово, то мы причащались бы не от одного, а от многих хлебов. Православное понимание тела как энергии Христа делает живым и действенным символизмом Причащения. Мы становимся «сотелесниками» Христу. Видный исследователь паламизма в Греции, проф. Георгий Мандзаридис пишет: «Участвуя в таинстве евхаристии, человек соединяется с обоживающей плотью Христа и приобщается вечной и нетленной жизни, то есть становится «сотелесным» Христу... Именно в свете этой евхаристической предпосылки мы должны рассматривать такие выражения, как «сотелесный Христу» или «сотелесный Слово», встречающиеся в творениях святителей Афанасия Великого и Григория Нисского, или «сотелесный и единокровный Христу» – в «Огласительных поучениях» святителя Кирилла Иерусалимского». [28] «Сын Божий, восприняв природу человеческую, воссоздал её в Себе и дал возможность всем людям через принадлежность к Телу Его – Церкви быть участниками этой новой природы, сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его». [29] Св. Иустин Философ свидетельствует: «Мы принимаем это не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питьё... пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша плоть и кровь, есть – как мы научены – Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса». [30] Свт. Ириней Лионский: «Как земной хлеб, чрез призвание на него Бога, уже не есть обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей: земного и небесного, так и тела наши, приобщаясь Евхаристии, уже не суть тленны, но имеют надежду воскресения». [31]

Протестантское богословие претеряет об «атомарные» аспекты преложения Даров: «Вино в чаше не становится кровью в буквальном смысле этого слова.

По своему химическому составу элементы данного таинства остаются всего лишь хлебом и вином, каковыми они были и прежде... Ложное учение утверждает, что при освящении хлеб и вино фактически становятся физическим телом и кровью Христа. Это называется пресуществлением», [32] – полемизирует С. Уолдрон. «Если мы воспринимаем буквально слова «Сие есть тело Моё» и «Сие есть кровь Моя», – допускает Миллард Эриксон, – возникает абсурдная ситуация... Его плоть и кровь находились в двух местах одновременно, ибо Он Сам в телесной форме пребывал рядом со святыми дарами». [33]

Однако неразрешимые вопросы в рамках аристотелевской или ньютоновской натурфилософии в сущностно-энергийном восприятии символа теряют свою остроту. Важен не столько атомарный состав, сколько богочеловечность Причастия, то есть его действие по отношению не только духовности, но и телесности христианина. Прот. Иоанн Мейендорф замечает по этому поводу: "Византийцы не считали, что в таинстве Евхаристии субстанция хлеба каким-то образом превращается в иную субстанцию – Тело Христово – но видели в этом хлебе "тип", то есть "образец" или "отпечаток" человечности: нашей человечности, которая изменилась в преображенную человечность Христову". [34]

Радость об этом Даре, который возможен только во Христе и есть победный пафос Евхаристии. Свт. Иоанн Златоуст: «Причащаясь, мы не только делаемся участниками и сообщниками, но соединяемся со Христом. Как Тело соединено со Христом, так и мы чрез этот хлеб соединяемся с Ним». [35] Для православных важна победа над пропастью между духовностью Бога и материальностью человека в таинстве соединения с Тем, в Ком это едино. Св. отцы всячески подчёркивали как раз то, что в протестантизме осталось разъединённым. Например, преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Исаия видел уголь. Но уголь – не простое дерево, а соединённое с огнём. Так и Хлеб общения – не простой хлеб, а соединённый с Божеством. Тело же, соединённое с Божеством, не – одно естество, а одно, конечно, принадлежит телу, другое же – соединённому с ним Божеству». [36] В Евхаристии мы «принимая участие в Его как Плоти, так и Божестве». [37] Преп. Никита Стифат особенно обращает внимание на «двуестественность» Святых Даров и их действия «чтоб, вкушая его и пия пречистую кровь Его, в чувстве души делались мы чрез сие причащение лучшими, нежели каковы есмь, срастворяясь с ними, претворяясь из худшего в лучшее, и едино соделываясь с сугубым Словом сугубо – и телом и душой разумной, яко с воплощенным Богом, и нам по плоти единосущным... Сугубое Слово, с двумя естествами нашими в кротости нашей срастворяясь, всецело претворяет нас в себя Самого, яко воплощенное и нам, по человечеству, единосущное, и всех боготворит и Себе, яко сообразных с Ним и братий, усваивает, яко Бог и Отцу единосущный». [38]

Различие подходов в богословской интерпретации Тайной Вечери порождают и различие образа благочестия и религиозного самосознания. Вопрос об онтологии Причастия имеет самые действенные следствия для реальной духовной жизни христианина и практического восприятия Христа как Богочеловека. Онтологический метод построения дискуссии позволяет разрешить вопрос об Евхаристии на качественно ином уровне, нежели, например, упоминавшаяся выше Марбургская дискуссия реформатских лидеров или тысяч других, подобных ей.

3.4 Молитвы за умерших и молитвенное участие святых

Ответ протестантского богословия на вопрос: «почему православные молятся за умерших и призывают святых?» может быть сведён к двум пунктам: 1) православные невнимательно читают писание; [39] 2) на них оказало влияние язычество. [40]

Часто православные апологеты выдвигают идею представительства, где святые представляются как посредники между нами и Богом и ту же идею посредничества, где мы являемся посредниками между Богом и усопшими. Это справедливо отвергается протестантской стороной, как элемент бюрократизирующий личное общение с Господом: «Все иные посредники стали излишни с того момента, как Христос вознёсся, воссел одесную Бога Отца, чтобы ходатайствовать за нас», – возражают баптисты. [41]

Рациональная аргументация посредства должна быть отвергнута и православными. «Каждая душа должна иметь личное предстояние Христу, свой

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org личный с ним разговор, свою личную жизнь во Христе, и между ею и Христом в этом нет и не может быть никакого посредства, как нет его в общении евхаристическом... но личное предстояние Христу не означает её одинокости в этом. Сыны человеческие, принадлежа к единому человеческому роду, никогда не могут и не должны замыкаться в отъединении своём». [42]

Протестантизм, находясь в другой религиозной парадигме не в силах теоретизировать православную практику так, чтобы она не вызывала недоумений. Ссылки на исторические свидетельства остаются непонятны и потому неприемлемы протестантским богословием. «Православие не поясняет ни природы контакта с умершими, ни понимания того, в силу чего они слышат все молитвы, с которыми к ним обращаются верующие», [43] – пишет В.И. Петренко. На это замечание о неясности «природы контакта» необходимо обратить всё внимание. Корень разногласия лежит в определении сущности молитвы в Церкви. Что значит единство Церкви и молитвы христиан друг за друга?

Важнейшая тема молитвы Христа – единство христиан: «Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин. 17,11; 21-23). Вот в чём сущность единства Церкви. «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1Кор. 12,13). Церковь есть «тело, составленное и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4,10-16). Таким образом, «Мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим. 12,4-5). Как и в теме Евхаристии важно определить насколько метафорично это уподобление Церкви человеческому телу и насколько оно онтологично?

Для православия единство Церкви есть онтологический символ единства Божественной сущности, не нарушаемого ее бытием в Трех Ипостасях. [44] Архим. Рафаил (Карелин) описывает это так: «Мы осуществляем общение со святыми через молитву. Это мистическая связь. Существует ещё онтологическая связь: и они и мы включены в единое духовное тело Церкви, тело Христа». [45] Мы едины максимально мыслимым единством (тело), поэтому и молитвы христиан друг за друга есть предикат единства Церкви, а не информативные сообщения для Бога или рычаг воздействия на него. «Бог больше сердца нашего и знает всё» (1Ин. 3,20). В рамках онтологического подхода, молитва теряет свой инструментальный и прагматический характер, и предстаёт как предикативная неотъемлемая часть христианского сознания. Таким образом, снимаются главные возражения протестантской стороны такие как: неужели святые лучше или мудрее Бога? Неужели мы сами лишены дерзновения обращаться без посредников? Зачем просить Бога об умершем, если Он уже всё решил или решит в будущем? и т.п.

«Основы систематического богословия» евангельских христиан баптистов предписывают: «Следует помнить, что любая форма молитвы за умерших является недопустимой для евангельских верующих». [46] Аргументация такой недопустимости в любом случае есть продукт рационализации молитвы. Однако если молитвенное общение Церкви есть элемент онтологии её единства, то вся возможная рациональная мотивация молитвы оказывается излишней. В противном случае, отрицание рациональных побудительных мотивов к призыванию святых сделает невозможными и молитвы грешных друг за друга. А запрет на молитву за умерших лишит основания говорить о духовном единстве христиан. Для православного нет никакой новизны в молитве за умерших: как при жизни он молился о святости души ближнего, так и по смерти тела, православный молится о той же душе.

Такое проявление христианской любви как молитва не должно быть подчинено принципам рациональной схоластики. Неверие стоит на началах отрицания молитвы, и только рациональные соображения об эффекте и необходимости понуждают маловера к молитве. Но для души христианской молитва есть неотъемлемая часть жизни. Посему христианство исходит из её постоянства и не мыслит о её границах определяемых критическим разумом. «Непрестанно молитесь» (1Фес. 5,17), – заповедует апостол. А.С. Хомяков об этом писал так: «Молимся же в духе Любви, а не пользы, в духе сыновней свободы, а не закона наемнического, просящего платы. Всякий спрашивающий: "Какая польза в молитве?" признаёт себя рабом. Молитва истинная есть истинная Любовь». [47] Итак, если христианин задаётся вопросом: «ради какой выгоды мне молиться?»

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org

Что это даст?», то, молитва здесь предстаёт как тягота, работа, за которую он требует как платы ответной услуги Бога. Такое восприятие молитвы подменяет самое её существо, которое есть единство Церкви во Христе. Конечно, до некоторой степени молитва может стимулироваться необходимостью просимых благ, но сущность её есть само единство Церкви как тела. «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены, славится ли один член, с ним радуются все члены» (1Кор. 12,26). Поэтому для христиан наличие рациональной мотивации молитвы («с какой стати я должен молиться?») не должно становиться её условием. «Кто – живой член Церкви, того отсутствие немислимо, где бы он ни был».[48]

3.5 Крещение детей

В истории полемики о допустимости крещения детей показательна разноприродность аргументации её защитников. Аргументация детского крещения реформатскими церквями, как и некоторыми православными апологиями не достигает необходимой глубины. Возникающие трудности обусловлены неопределённостью статуса младенца в Церкви. Вначале Кальвин делал попытки доказать, что крещение детей происходит из Божественного установления. В дальнейшем, «Богословие Завета, указующее преемственность обоих Заветов, позволило Кальвину говорить о далеко идущих параллелях между ветхозаветным обрезанием и новозаветным крещением».[49] В полемике с анабаптистами Лютер также высказывался в пользу крещения детей, но при обосновании этого положения «частично признавал его независимость от веры ребенка, частично же – и это, пожалуй, можно встретить у него чаще – говорил о вере детей. Вера эта, по словам Лютера, как бы сокрыта, но благодаря благоприятным условиям духовного развития человека она может раскрыться в будущем. В некоторых из своих сочинений Лютер даже перенял аргумент, функционировавший в богословии со времён Августина, утверждая, что вера родителей, крестных и вера всей Церкви приходит на помощь детям».[50] Тем, что реформаторы старались придать ребёнку статус взрослого индивидуума, приписывая ему необходимость веры или саму веру в «сокрытом» виде, предпринималась попытка оправдать детское крещение на основе новой религиозной парадигмы протестантизма. На то же указывает и стремление лютеран, кальвинистов и некоторых православных апологетов найти в Библии строки, могущие послужить оправданию крещения детей.

Православная сторона переняла множество аргументов, базирующихся на той же протестантской парадигме, которая не может принять эту практику. Например, упоминание о крещении «домашних», установление параллели между ветхозаветным обрезанием и крещением в детском возрасте или привлечение идеи заместительной веры и обещания пред Богом восприимчиками. Баптисты со своей стороны это отвергают: "Мы не встречаем случая детокрещения ни в одной книге Священного Писания".[51] «никто другой не имеет юридического права на то, чтобы обещать что-то кому-либо без участия самого человека, от имени которого даётся обещание».[52] Во всех этих моделях полемики детство предстаёт как препятствие, которое возможно (или невозможно) преодолеть. По этой причине широкая палитра наработанных аргументов православно-протестантской полемики остаётся неубедительной, так как содержит в себе внутреннее противоречие с принятой парадигмой современных протестантов.

В христианском богословии Запада проблемы связанные с определением статуса младенца проявились в обсуждении их крещения и посмертной участи. Блаж. Августин писал к Просперу и Иларию: «Когда дети умирают, то, смотря по тому, разрешён ли грех Божьей благодатью или не разрешён по Божьему суду, либо по заслуге возрождения переходят от зла ко благу, либо по заслуге происхождения переходят от зла ко злу. Сие ведаёт католическая вера; с этим даже некоторые еретики без возражений соглашались».[53] Протестанты до сих пор поминают эти слова как горькую ересь. Другой западный богослов Гонорий Августодунский († 1139) писал: «Дети до трёх лет, которые ещё не говорят, спасутся, коль окрещены, ибо сказано: "Таковых есть царство небесное"; из тех же, кому пять лет и более, часть погибнет, а часть спасётся»[54]

С другой стороны и протестантизм, исповедуя разобщённость благодати и ребёнка по причине его несознательности, встречается с той же трудностью. Так, например, приводимые протестантами слова Спасителя о вере и покаянии при крещении не могут иметь приложения к детям, ведь тезис о вере имеет своё продолжение: «кто будет веровать и креститься, спасён будет, а кто не будет веровать, осуждён будет» (Мк. 16,16). Эти слова Христа могут быть

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org относимы только ко взрослым. Если же мы отнесём требования Христа (Мф. 28,19) и к детям, то получится, что все они осуждены: «кто не будет верить, осуждён будет» (Мк. 16,16). «Неверующий уже осуждён потому, что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин. 3,18). Получается, что взрослый, ерующий во Христа, по слову апостола Иоанна Богослова, «имеет жизнь вечную», а неверующий по причине своего младенческого возраста «не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нём» (Ин. 3,36). Следовательно, ссылаться на повеление Спасителя: учить и крестить взрослых как на аргумент против крещения детей невозможно.

Статус младенца в Церкви в парадигме протестантизма остаётся неопределённым. Эта трудность протестантской систематики вызывает необходимость постулировать некое богословское исключение детей из общих правил. «Хотя дети и являются грешниками и разделяют ответственность, будучи сопричастны греху Адама вместе со всем человечеством, они не наказываются вечной смертью наряду со взрослыми грешниками по милости Господа, благодаря искупительной жертве Христа. Бог милует кого хочет и хотя обычным условием для помилования является вера и покаяние, в данном случае Господь делает для детей исключения».[55] «Бог, который устанавливает правила, имеет права и делать исключения из них», – пишет магистр богословия ЕХБ М.В. Иванов.[56]

Иной выход из той же дилеммы и как альтернатива крещению предлагается обряд благословения, на который имеется ссылка в Новом Завете (Мк. 10,14–16). «Мы глубоко убеждены, что крещение младенцев не соответствует Священному Писанию, – пишет Н.А. Колесников, – однако не могут же дети остаться вне духовного приобщения, и таковым у нас – Евангельских Христиан-Баптистов – является служение благословения детей, что должны помнить родители и служители. Этому следует учить и наблюдать за соблюдением, чтобы не лишился народ Божий благословения».[57] «Писание нигде не учит нас тому, что надлежит крестить младенцев. Более, крещению младенцев следует предпочитать посвящение ребёнка родителями Господу»[58] – пишет Г.К. Тиссен. Однако, и замена крещения «служением благословения детей» не решает главного вопроса о том, каким образом в рамках протестантской парадигмы возможно действие благодати Духа в грудных младенцах? Ведь аргументы, препятствовавшие крещению, в самом принципе исключают и все другие таинства.

Опорным моментом данной дискуссии является выявление онтологического статуса младенца в духовной жизни матери и Церкви. В русле православной традиции мысли и практики мать и младенец в религиозном измерении представляют собой одно целое. «Зависимость младенца от взрослого создаёт совершенно своеобразный характер отношения ребенка к действительности: эти отношения оказываются опосредованными родным взрослым», – читаем мы в исследовании В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева «Основные ступени развития субъектности человека». «Живая общность, сплетение и взаимосвязь двух жизней, их внутреннее единство... самим фактом своим указывает на то, что взрослый для ребёнка не просто одно из условий его развития наряду со многими другими (не просто персонафикатор и источник общественно выработанных способностей), а фундаментальное онтологическое основание самой возможности возникновения человеческой личности, основание нормального развития и полноценной человеческой жизни».[59] «Это два индивидуума, но в ещё не расторгнутом единстве; – писал о матери и ребёнке Г.Ф. Гегель, – один ещё не является самостью, не есть нечто непроницаемое, но нечто не способное к противодействию, другой есть субъект этого единства, единичная самость обоих».[60] Таким образом, маленький ребёнок не является отдельной религиозной величиной, он ещё не ведёт самостоятельной духовной жизни. Поэтому, как часть матери, может чрез крещение стать причастником благодати Божьей. То же касается и Причащения. Вера матери (отца, восприемника, Церкви) не вменяется ребёнку юридически, а является его частью, в т.ч. частью его формирующегося сознания.

Характер обоснования крещения детей в рамках онтологического подхода освобождается от необходимости приписывать ребёнку веру, окроплять его как плод урожая или исключать его из правил духовной жизни. Наоборот, онтологическое единство матери и грудного ребёнка соответствует православному учению о природе церковного единства во Христе, обозначенном в разделе 3.4. Таким образом, онтологический подход даёт обоснование, как гармоничной допустимости детского крещения, так и его необязательности. Этим объясняются факты крещения во взрослом возрасте таких видных святителей как: Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Василий Великий, Киприан Карфагенский, блаж. Августин, мч. Андрей Стратилат и других, тогда как все

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org

они с детства воспитывались в христианских семьях. «Я был ознаменован крестным знаменем Его и освящён солью при рождении из чрева матери моей, уповавшей на Тебя, Боже», – писал блаж. Августин в своей «Исповеди» (I, 11). Затем он вспоминает, как тяжело заболел в детстве, и его мать св. Моника, думая, что сын умирает, решила крестить его. Но когда ребёнку стало лучше, она сознательно отложила крещение, «несмотря на установившуюся к тому времени в североафриканских церквях практике крещения младенцев». [61] Эти примеры традиционно подаются как аргумент «против», [62] но в рамках онтологического метода дискуссии подобные факты крещения взрослых в христианских семьях, как и крещения детей всецело соответствуют православному учению о Церкви.

3.6 Святость и спасение

Ещё около ста лет назад православные богословы и апологеты традиционно выводили специфику протестантской сотериологии из нечестия и превратности ума западных христиан. Однако сегодня такое объяснение не может быть принятым ни одной из сторон православно-протестантской полемики.

Основные положения протестантского учения о спасении являются производными от той же разницы в учении о связи Бога и материи, которая обсуждалась выше. Здесь мы в очередной раз убеждаемся в истинности слов В.Н. Лосского: «Догматическое учение об энергиях – не абстрактное понятие и не интеллектуальное различие: здесь речь идет о конкретной реальности религиозного порядка». [63] Различие в восприятии Бога и Его проявлений в мире формирует основы сотериологии. Если человек не может быть причастником нетварных энергий Бога, то и спасение его может мыслиться только так, как оно представлено в протестантском изложении. Краеугольным камнем и этой полемики является мера единения Бога и мира, его сущностно-энергетическое или разобщённое качество.

Вопрос в том, может ли быть человек святыней подлинной или только объявленной, продекларированной, оправданной в юридическом смысле слова? «Для святого Григория является очевидным то, что мы можем быть причастными Богу только посредством Нетварных Божественных энергий... вместе с тем он настаивает на том, что дары, энергии Святого Духа неотделимы от Самого Святого Духа». [64] Таким образом, православие предлагает не только личные отношения с Богом, но и подлинное единение с ним посредством Божественных энергий. В православном измерении Бог перестаёт быть просто иноприродным объектом, но, оставаясь непостижимым, предстаёт стремящимся войти в то единство с человеком, о котором молился Христос (Ин. 17гл.). Для протестантизма Господь остался ограниченным собственной метафизичностью. Отсюда и необходимость юридических операций со стороны Бога – искупления и оправдания с целью изменить приговор над человечеством. Как результат развития этой богословской линии, протестантизм пришёл к идее амнистии грешника, через объявление его праведником. [65]

В статье «Ереси и расколы в раннем лютеранстве» лютеранский богослов С.А. Исаев приводит свидетельства о том, что вместе с отвержением целого ряда одиозных ересей лютеране отвергли «ереси», которые очень «близки православным учениям, – особенно синергизм, майоризм и учение Андреаса Осиаандера». [66] Итак, в то время как «Восточное Предание всегда утверждало в синергии одновременность Божественной благодати и человеческой свободы», [67] на Западе личностный синергизм (в отличие от безличностного) был отвергнут протестантизмом уже в 1560 г. «Грешный человек оказывается оправданным перед Богом через личную веру во Христа. Эта вера делает его праведным не фактически, а только декларативно: Бог не делает человека безгрешным, а "амнистирует" его ради Христа» [68] – резюмирует С.А. Исаев. Исповедание 1689 учит, что евангельские христиане баптисты «оправданны полностью и единственно потому, что Бог приписывает им праведность Христа. Он приписывает им деятельное послушание Христа полному закону, а также Его страдательное послушание в смерти». [69] Этот моноэнергизм протестантского понимания святости подтверждают и современные баптистские богословы: «Оправдание является декларативным актом. Оно не является чем-то, что может совершить человек, а чем-то, что можно возвестить о человеке. Оно не делает человека правым или праведным, но объявляет человека праведным». [70] «Основанием нашего оправдания в очах Божиих, когда Он объявляет нас праведными, должно быть только лишь послушание Христа». [71] «Оправдание – это не какая-то перемена в нас, а вердикт по отношению к нам. В деле оправдания Бог действует как судья, а не как хирург», [72] – единогласно

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org звучит этот протестантский догмат, начиная с XVI века и до сего дня. Г.К. Тиссен вполне откровенно пишет об этом: «Корень идеи оправдания заключается в провозглашении Бога, праведного Судии, что человек, который верует во Христа, каким бы он грешником ни был, является праведным, то есть считается праведным». [73] «Правовой статус человека должен быть изменён от состояния «виновен» на «невиновен». – Пишет Миллард Эриксон, – Это зависит от того, объявлен ли человек правым, или праведным в глазах Бога, воспринимается ли он полностью Божественным требованиям. Богословский термин для определения этой перемены – оправдание... При усыновлении восстанавливается милость и благосклонность Бога к человеку». [74]

Внутренняя невозможность в рамках религиозной парадигмы Нового Времени соединить Святого Бога и грешного человека без впадения в пантеизм понуждает протестантских богословов каждый раз подчёркивать отделённость Бога от человека и Его суверенитет пред человеком. «Мы можем считаться праведными после уплаты предусмотренного штрафа... ибо нам приписывается праведность Христа», [75] – говорят баптисты. «Мы верим, – пишут они, – что оправдание – это акт Божьего суда, посредством которого Он объявляет верующего праведным на основании праведности Христа. Оправдание не зависит от наших добрых дел, оно даётся даром, исключительно по вере в пролитую кровь Искупителя». [76] Западному богословию свойственен взгляд на спасение как на избавление от проклятия и наказания Божия. Отсюда и средством спасения является не изменение человека пред Богом, а изменение Бога по отношению ко греху человека. Это важное расхождение в понимании спасения неслучайно. Оно не является ни свидетельством нечестия, ни ошибкой в рассуждениях. Онтологическая пропасть, разделяющая спасающего Бога и спасаемых грешников, остаётся непреодолимой для протестантского богословия, из чего следует, что причина разрыва между Богом и человеком есть «вина человека» как богословская категория, которой противопоставляется идея оправдания (пронунциации) как средство избавления от вины. Ф.Л. Форлайнс пишет: «Наша вина, как некая преграда, отделяла нас от освящающей силы Божией. Святость Божия не допускала, чтобы Он вступал в личные отношения с нами, пока вина ещё тяготела над нами». [77] Таким образом, причина разделения Бога и человека – юридическая вина. Отчётливее это звучит в следующей фразе Ф.Л. Форлайнса: «Пока над грешником тяготеет осуждение за грех, Бог не может иметь с ним дружеского общения».

Протестанты арминианского толка спорят с кальвинистами по вопросу о возможности или невозможности потерять спасение, однако как те, так и другие проповедуют уверенность в своём спасении как уверенность в Боге, Который дал обетование. «Мысль о том, что истинный верующий, у которого есть залог Духа, может полностью и окончательно лишиться благодати, означает буквально то, что Бог может не выполнить Своих торжественных обязательств», [78] – пишет Сэмюэль Уолдрон. «Спасение основано на верности Божией Своим обещаниям милости. Отсутствие уверенности в спасении означает сомнение в надёжности и правдивости Божией», [79] – подтверждает А. Макграт. «Верность и неизменность Бога – вот гарантия нашего спасения в вечности» [80] – звучит тезис «Основ богословия» Чарльза Райри. «Оправдание – это единичный акт, который никогда более не повторится, потому что не нуждается в повторении, – пишет Дэвид Гудинг, – В тот момент, когда человек обретает веру во Христа, Бог выносит своё решение: «Оправдан во всём!». Это решение, вынесенное однажды, уже не может быть пересмотрено». [81] «Любой, кто уверует в Сына Божьего, может твёрдо знать: Бог перечёркивает хранящийся на небесах список всех грехов наших и навеки оправдывает нас по вере во Христа». [82] «Когда человек рождается свыше, он вступает в новые отношения с Богом; отныне Сам Бог гарантирует ему спасение». [83] «Праведность Христа, которая вменилась нам, требует, чтобы Бог оправдал нас». [84]

Некоторые православные апологеты ополчаются на западный юридизм в богословии, но не в самом юридизме причина. Юридических оборотов и аллегорий немало в писаниях и восточных отцов. Сам юридизм в протестантизме является следствием, с одной стороны, личных отношений с Богом, возмещаемых со страниц Евангелия, с другой стороны, фундаментальной (онтологической) несоединимостью Бога и человека в протестантском богословии. Если христианин не может вместе с преп. Исидором Пелусиотом исповедовать то, что «божественная благодать, срастворяясь с человеческим усердием, спасает человека», [85] то есть если Господь не может энергично слиться с действием человека, то Он может его только оправдать или осудить, вокруг чего и выстраивается учение о спасении в протестантизме.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org

Общим местом сотериологии протестантских деноминаций является внутреннее противоречие необходимости нравственного совершенствования (освящения) и юридического принципа объявленной праведности, который лишает освящение какого-либо сотериологического веса. Здесь христианская аскетика и принцип *sola fide* входят в законный конфликт. «Нельзя отдавать какой бы то ни было приоритет вере или покаянию в их сравнении друг с другом», [86] – предупреждает Сэмюэль Уолдрон, но спустя несколько страниц сам определённо отдаёт приоритет вере: «покаяние не является необходимым для спасения в той же мере, в какой необходима вера». [87] «Если ты уже покайся, то тебе нечего бояться. Молись, чтобы Бог избавил тебя от ложного страха», [88] – утешает М.В. Иванов. «Мы не должны удивляться или сомневаться, что мы спасены, когда наша христианская жизнь кажется наполненной препятствиями, неудачами и грехами», [89] – успокаивает христиан-баптистов Сэмюэль Уолдрон. О том же пишет и Ч. Райри: «Тот, кто не приносит плода и не стремится к совершенству, может потерять многое, но не вечную жизнь». [90] П.И. Рогозин: «Какими бы тяжкими грешниками мы не оказались, если мы принимаем Иисуса Христа как жертву умилоствления за наши грехи, мы можем сказать: "Он наши грехи Сам вознёс телом Своим на древо", [91] «Такая уверенность основана не на предположении или убеждении, допускающем малейшую возможность сомнения. Это – непреложная уверенность от веры», [92] – поясняет баптистское исповедание 1869 года. «В традиционной протестантской сотериологии всегда отмечалась внутренняя напряженность между идеей оправдания по вере, как имеющей эсхатологическое значение, и необходимостью в освящении. – Отмечает Евгений Зайцев, – Ivan T. Vlažen, известный исследователь Нового Завета, представляющий адвентистскую традицию, справедливо замечает, что все попытки примирить идеи оправдания и освящения зачастую принимали “форму умаления или отрицания одного или другого”». [93]

Протестантская «амнистия провозглашает праведным, а не делает праведным. – Писал архиеп. Сергей (Страгородский), – Человек уведомляется о своём спасении, но не участвует в нём. Заслуга Христа – событие постороннее, с моим внутренним бытием у протестантов связи не имеющее... Но душа человеческая хочет не только числиться в Царстве Божиим, но действительно жить в нём». [94] В Православии спасение понимается как жизнь в Боге и с Богом. Для полноты и постоянства этой жизни христианину надлежит непрестанно изменять себя по образу Богочеловека Христа. Это преображение из «ветхого» состояния в «новое» в православии выражается термином – обожение и составляет цель искупления и суть спасения во Христе. Обновление благодатью Господней есть смысл и содержание всей духовной жизни христианина. Оно онтологически необходимо для усвоения жизни небесной уже здесь на земле. Цель и задача Церкви – присовокупить человека к жизни, которой он может жить вечно. «Спасение не может быть каким-нибудь внешне-судебным или физическим событием, а необходимо есть действие нравственное; – писал в начале XX века М.А. Новосёлов, – и как такое, оно необходимо предполагает, в качестве неизбежного условия и закона, что человек сам совершает это действие, хотя и с помощью благодати... Это – основное православное начало, и его не нужно забывать, чтобы понять учение Православной Церкви о самом способе спасения человека». [95] Православная сотериология начинается с того, чем западная заканчивает – любовь и благоволение Бога ко грешному человеку. Господь, по слову святителя Феофана Затворника, «любит всех нас, не дожидаясь нашего возлюбления Его», [96] а потому и всякий грешник близок сердцу Бога, но это ещё не гарантирует их взаимного единства. Для спасения в Боге необходимо, чтобы Бог также был близок сердцу человека.

Таким образом, онтологический метод позволяет поставить в центр дискуссии подлинное разногласие между православием и протестантизмом. Его структура не исключает правоты последнего в проповеди личностного характера богообщения и лишена фундамента для обвинения другой стороны в нечестии, но предлагает существенно-энергичный подход как единственный выбор, который может подлинно обогатить православно-протестантский диалог и примирить внутренние противоречия сотериологии протестантизма.

Вывод по главе 3.

Внутренние послышки построения конфессиональных доктрин, рассмотренных в этой главе, являются подлинной причиной притяжения или отвержения тех или иных положений православного и протестантского вероучения. Представленные примеры рассмотрения наиболее часто дискутируемых тем обосновывают практическую применимость предложенного метода построения

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org межконфессиональной дискуссии. Его универсализм и неконфликтность соответствует общей задаче православно-протестантской полемики. В основе каждой из представленных тем православно-протестантской полемики лежит один и тот же онтологический метод её построения, что говорит о широте. Изложенные в данном исследовании теоретические основы и методология ведения православно-протестантской дискуссии могут быть применены во всей своей полноте к любой теме, актуальной для представителей протестантизма, так как на сущностно-энергичном принципе мировосприятия зиждется вся православная аскетика и богословие.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании разностороннего анализа современного состояния православных и протестантских полемических работ, проведённого в данном исследовании, установлено, что их теоретические установки и практические методики не способствуют развитию конструктивной межконфессиональной дискуссии, и в целом ряде опорных моментов, не соответствуют её цели. Посредством выявления богословских, этических и психологических препятствий на пути плодотворной дискуссии в ходе исследования обозначены наиболее закономерные ошибки в этой области. Определена важнейшая роль диалогичности дискуссии, которая освобождает собеседников от прямых и косвенных оскорблений и подозрений в лукавстве, обуславливает серьёзное и вдумчивое отношение к позиции оппонента. Анализ работ обеих сторон стал основой пересмотра традиционных полемических приёмов и теоретических предпосылок межконфессиональной полемики.

В результате богословского анализа наиболее часто применяемых приёмов переубеждения в диссертационном исследовании была предложена классификация главных методов полемики и специфики их применения. Автором выделено три основных метода опровержения оппонента, которые применялись в истории и современности православно-протестантской полемики. В работе они названы: эмоциональный, рациональный и онтологический методы построения дискуссии. Все они укоренены в истории и имеют актуальный ракурс своего применения, соответственно специфике каждого метода.

Применение онтологического метода построения дискуссии позволило выявить глубинную причину православно-протестантских разногласий, что позволило сделать вывод о том, что специфика православия в понимании соотношения Бога и тварного мира есть наиважнейший предмет межконфессионального обсуждения.

В исследовании установлено существенное различие православия как представителя мировосприятия эпохи рождения христианства и протестантизма как наследника парадигмы Нового времени в понимании единства и различия Бога и творения. Следствием чего является значительное расхождение в понимании святости и материи. Различие в этом вопросе есть глубинная причина главных расхождений между православием и протестантизмом.

Значимость предложенного метода заключается в том, что он путём введения собеседника в новое для него поле понятий, как никакой другой, избегает прямого столкновения доктринальных убеждений, избавляет от необходимости противопоставления цитат и привычных схоластических аргументов. Следствием чего является отсутствие психологической напряжённости, стремления к «победе» и взаимных обвинений. В то же время использование онтологического метода являет собеседнику саму суть православной веры, её подлинную специфику, которая только может быть явлена в словесном диалогическом дискурсе.

На примере нескольких наиболее часто дискутируемых тем в исследовании обоснована практическая применимость предложенного метода построения межконфессиональной дискуссии, который соответствует общей задаче православно-протестантской полемики. Он оправдывает своё применение в неконфликтном и ясном разрешении вековых дискуссий между православием и протестантизмом. Изложенные в данном исследовании теоретические основы и методология ведения православно-протестантской дискуссии могут быть применены во всей своей полноте к любой теме, актуальной для представителей протестантизма, так как на сущностно-энергичном принципе мировосприятия зиждется вся православная аскетика и богословие.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское Общество, 1998.

ТВОРЕНИЯ СВВ. ОТЦОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

2. Дионисий Ареопагит, св. О Божественных Именах. О мистическом богословии. – СПб.: Глагол, 1994.

3. Максим Исповедник, преп. Творения. В 2т. – М.: 1993. Т.1.

4. Иннокентий Херсонский, свт. Сочинения. М.: 1843. Т. 2.

5. Иоанн Златоуст, архиеп. Константинопольский. Избранные творения.– М.: Посад, 1993. Т. 2.

6. Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Против Евномия. М.: Тип. В. Готье, 1846.

7. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в 10 томах. М.: имени святителя Игнатия Ставропольского, 2009. Т. 1.

8. Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения.– М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, Издание II, исправленное и дополненное, 1994. Т. 3.

9. Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения. – М.: 1993. Т. 7.

10. Феофан Затворник, свт. Письма о вере и жизни. – М.: 1999.

11. Феофан Затворник, свт. Творения. – М.: 1893.

12. Киприан Карфагенский, свт. Письмо к Рогациану о диаконе, оскорбившем епископа. [Электронный ресурс] http://www.krotov.info/library/k/kipr_kar/rogatian.html

13. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно – к Александрийскому и прочая. [Электронный ресурс] <http://www.pagez.ru/lsn/0090.php>

14. Феодор Студит, преп. Письмо к Феофилу, еп. Ефесскому. [Электронный ресурс] http://tsenina.narod.ru/st_otsi/eretiki.htm

ЛИТЕРАТУРА

15. Кесарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. – М.: 1989.

16. Маркелов Д.М. Протестантские таинства: история, теология, семиотика. – Тверь: ГЕРС, 1999.

17. Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. – М.: 2008.

18. Хрестоматия по сравнительному богословию. – М.: 2005.

19. Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. – М.: Сретенский монастырь, 2009.

20. Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – М.: МДА, Храм св. мч. Татьяны, 1999.

21. Чернышёв В.М. Сектоведение. – Киев: 2006.

22. Конь Р.М. Сектоведение. – М.: Сергиев Посад, 2006.

23. Илларион (Алфеев), еп. Керченский. Православное богословие на рубеже эпох. – Киев: Дух и литера, изд. 2-ое дополненное, 2002.

24. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. – М.: Изд. 2-е, 1904.Т. 1.

25. Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – Одесса: Друк, 2008.

26. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исая (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. – М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997.

27. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002.

28. Зноско-Боровский М. Православие. Римо-Католичество, Протестантизм, и сектантство. Сравнительное богословие. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

29. Бляхер Л.Е. Философия. – Хабаровск: ХГАЭП, 2006.

30. Андрейченко Г., Грачёва В. Философия. Учебник. – Ставрополь: СГУ, 2001.

31. Петренко В.И.. Богословие икон. Протестантская точка зрения. – СПб.: Библия для всех, 2000.

32. Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). – СПб.: Библия для всех, 1999.

33. Карев А.В., Сомов К.В. История христианства. – ФРГ: Библейская миссия, 1990.

34. Савченко П.Д. Сравнительное богословие. – СЕХБ, 1991.

35. Васечко В.Н. Сравнительное богословие, (курс лекций). – Holy Trinity Orthodox School, 2000.

36. Иванов М.В. История христианства. СПб.: Библия для всех, 2000.

37. Чернышёв В.М. Меч обоюдоострый. – Киев: Изд. 2-е, 1998.

38. Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. – М.: 1995.

39. Кураев А., диак. Протестантам о православии. – М.: 1997.

40. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М.: СЭИ, 1991.

41. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991.

42. Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – М.: 2004.

43. Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая Церковь в испанской Америке XVI-XVII вв. – М.: 1977.

44. Овчинников В.Г. Католическая Церковь в Западной Африке. Очерки истории католического миссионерства. – М.: Наука, 1982.

45. Шмеман А., прот. За жизнь мира. – Вильнюс: 1991.

46. Желудков С., свящ. Биографический очерк. – М.: Sam & Sam, 2003.

47. Краснов-Левитин А. По морям, по волнам... Эмиграция. Ч 1. – Creteil, France Поиски, 1985.

48. Сергей (Страгородский), патр. Отношение православного человека к своей Церкви и инославью. – МП, 2001.

49. Попов Е.В. О системе научной доказательности. – М.: Наука, 2007.

50. Иларион (Троицкий), свмч. Творения. Т.3. – М.: Сретенский монастырь, 2004.

51. Киприан Карфагенский, свт. Творения. – Киев: изд. 2-е, 1891.

52. Тулупов Т.С. Путь жизни: собрание сочинений. – Самара: Офорт, 2008.
53. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – М.: 1993.
54. Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – Житомир: НИ-КА, 2002.
55. Акентьев В. Операция на сердце или из баптизма в Православие. – Кемерово: 2004.
56. Илларион (Троицкий), архиеп. Христианства нет без Церкви. – М.: Сретенский монастырь, 1999.
57. Варжанский Н.Ю. Доброе исповедание. Православный противосектант-ский катехизис. – М.: Благовест, 1998.
58. Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – М.: Лепта-Пресс, 2006.
59. Сквозников. А. Планы полемики с сектантами. – Кишинёв: 1922.
60. Самарин. Ю.Ф. Избранные произведения. – М.: Московский философский фонд РОССПЭН, 1996.
61. Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983гг. – М.: Русский путь, 2005.
62. киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М.: 2002.
63. Сысоев Д., свящ. Прогулка протестанта по православному храму. – М.: 2003.
64. Целлер. Э. Очерк истории греческой философии. – М.: 1993.
65. Носов С. Папство и его борьба с Православием. – М.: Стрижев-центр, 1993.
66. Свенцицкий В., прот. Диалоги. – М.: 1993.
67. Маркевич Михаил, прот. Православный обзор. – Белосток: 1993.
68. Василий Великий, свт. Беседы. – М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.
69. Игнатий (Брянчанинов), еп. Письма о подвижнической жизни. – М.: 1996.
70. Кураев А., диак. Наследие Христа. – М.: 1997.
71. Антоний (Блюм), митрополит Сурожский. О встрече. – СПб.: Сатис, 1994.
72. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.
73. Керн (Киприан), арх. Антропология Св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996.
74. Успенский Л.А. Богословие иконы православной Церкви. – Париж, 1989.
75. Шмеман А. Прот. Евхаристия. Таинство Царства. – М.: 2001.
76. Ириней еп. Лионский. Пять книг против ересей. – М.: 1992.
77. Антоний (Блюм), митр. Сурожский. Человек перед Богом. – М.: 1995.
78. Антоний (Блюм), митр. Сурожский. Труды. – М.: Практика, 2002.
79. McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – HarperCollins Inc., 2007.
80. Мак-Грат, Алістер. Інтелектуальні витоки європейської Реформації. – Київ: Ника-Центр, 2008.

81. Горохов М.Г. Книга насущных вопросов о православной вере. – М.: Арбор, 1998.
82. Санников В.С. О православии и его учении // Готовимся к крещению. Катехизаторские беседы. – Одесса: ОБС, 2004.
83. Пушкин Е.Н. Не смущайся. – СПб.: Библия для всех, 2006.
84. Подберёзский И.В. Протестанты и другие. – СПб.: мирт, 2000.
85. Плешко П.Т. Духовное руководство для христиан евангельского исповедания. Т. 1. – СПб.: Библия для всех, 1994.
86. Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского баптиста. – СПб.: Библия для всех, 2004.
87. Начатки учения. – Одесса: Одесская библейская школа, 1991.
88. Санников С.В. Жизнь в православном окружении. – Одесса: Одесская библейская школа, 2004.
89. Михеев А. Небиблейские практики Православия. – Харьков: Библос-Альфа, 2006.
90. Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – Луцк: Християнське життя, 1994.
91. Марцинковский В.Ф. Крещение взрослых и Православие. – Мукачево: Церковь Живого Бога, 1993.
92. Добровольский Г. Во свете Писания. – Харьков: Библос-Альфа, 2008.
93. Иванов М.В. Основы систематического богословия. – Харьков: Библос-Альфа, 2007.
94. Прохоров К. Опыт отечественного евангельского богословия. – Титул 2009.
95. Трубочик В.П. Вера и традиция. – Минск, Союз ЕХБ в Респ. Беларусь, 2007.
96. Черенков М. Проблема человека в арминианско-кальвинистских дискуссиях. – Минск: Завет Христа, 2002г.
97. Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – Екатеринбург: Благодать, 2001.
98. Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. – Одесса: Черноморье, 1992.
99. Санников С.В. Начатки учения. – Одесса: Богомыслие, 2004.
100. The Encyclopedia of Protestantism. New York, London: Hans J. Hillerbrand, 2004. vol. 1.
101. Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. – М.: 1989. Т.1.
102. Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4т. – М.: Мысль, 1999. Т. 3.
103. Пакер Дж. Богословие и чтение Библии. – М.: Триада, 2002.
104. Ферберн Д. Иными глазами. – Корнын: ЧПДН, 2003.
105. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1997.
106. Ракман С. Питер Др. Почему я не католик? – Одесса: Коллоквиум, 2000.
107. Роджерс Джей. Протестанты и католики: парадигма Реформации. Белгород: Триада, 2008.
108. Самуил Хэнчетт. Становление канона Нового Завета. – Одесса, ОБС, 2000.

- Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
109. Тиссен Генри Кларенс. Лекции по систематическому богословию. – СПб.: Логос, 1994.
 110. Уолдрон С. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689г. – СПб.: Мирт, 2000.
 111. Райри Чарльз. Основы богословия. – М.: ВЕЕ International, 1997.
 112. Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, 1999.
 113. Каллист (Уэр) Диоклийский, еп. Паламитские споры. [Электронный ресурс] <http://www.fomacenter.ru/articles/1120>
 114. Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. 2006г. § 2.1.3. [Электронный ресурс] http://apologet.orthodox.ru/apologetika/text/sektovedenie/pitanov_sektovedenie.zip
 115. Фёдоров Владимир, прот. Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия. [Электронный ресурс] http://azbyka.ru/dictionary/12/fedorov_pravoslavnaia_missiologiya_na_poroge_tretiego_tysyacheletiya-all.shtml
 116. Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Электронный ресурс] <http://romanov-murman.narod.ru/book/sekty/babtist.htm>
 117. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Кафолики и католики. [Электронный ресурс] http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=790
 118. Оганезова М.А. О книге Павла Рогозина «Откуда все это появилось?» [Электронный ресурс] <http://antibaptism-ru.tut.su/rogosin/>
 119. Городенцев Г., прот. Об иконопочитании. [Электронный ресурс] <http://www.rusk.ru/st.php?idar=113909>
 120. Сказание о новой ереси новгородских еретиков: Алексея протопопы, Дениса попа, Федора Курицына и других, то же исповедующих. [Электронный ресурс] http://www.gumer.info/bibliotek_buks/history/Article/skaz_noveres.php
 121. Десницкий А. Антисемитизм у подножья Креста? [Электронный ресурс] <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1932>
 122. Максимов Юрий. Преподобный Феодор Студит об исламе. [Электронный ресурс] <http://www.otechestvo.org.ua/main/200811/2628.htm>
 123. Гивишвили Г. «Человек есть мера...» и сверхсильный антропный принцип. [Электронный ресурс] <http://www.atheismru.narod.ru/humanism/journal/44/givishvili.htm>
 124. Шмеман А., прот. Мир в свете православной мысли и опыта. [Электронный ресурс] <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8665>
 125. Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/dop/antipr1.htm>
 126. Солодовников В. Есть ли духовное пристанище у русской интеллигенции? Только не в баптизме! [Электронный ресурс] http://www.zip.org.ua/talent/no_bar.htm
 127. Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/dop/vetx.htm>
 128. Бахмутский Е. Апостольская преемственность. [Электронный ресурс] <http://rusbaptist.stunda.org/dop/ap.htm>
 129. Плешко П.Т. Об иконах, ответ протоиерею Чернавину. [Электронный ресурс] <http://rusbaptist.boom.ru/dop/icons.htm>
 130. Денисенко Евгений. Православие против Евангелия. [Электронный ресурс] http://baptist.org.ua/bbv/012jul99/orthod_against_gsp1.htm

131. Сергиенко Г.А. Христианская община 1-го и 21-го веков. Доклад на конференции Российского Евангельского альянса. Москва, 2.04.05.
[Электронный ресурс] <http://baptist.org.ru/articles/theology/117>

132. Козырев О.Н. 10 ошибок и заблуждений в отношении православных.
[Электронный ресурс] <http://www.reveal.ru/article387.html>

133. Гилецкий В. Тенденции мирового баптизма. Выступление на 52-м съезде ЕАФ ЕХБ. [Электронный ресурс] <http://baptist.org.ru/articles/theology/269>

ЖУРНАЛЫ

134. Богословие и богословское образование в современном обществе. Материалы конференций Богословского общества Евразии. – Одесса: ЕААА, 2002.

135. Журнал Московской Патриархии. 1987, № 9.

136. Альманах Богомыслие. ОБС, 1992. №3.

137. Ноев ковчег. Ровно: 1999. №2.

138. Вестник Всецерковного Православного Молодёжного Движения. Современные секты в России. – М. – СПб.: С нами Бог, 1995.

139. Богословские размышления. Евро-азиатский журнал богословия. – ЕААА, 2004. №3.

140. Вестник РХД. – Париж: Золотой век, 1995. № 172; 1983, № 140.

141. Ступени. Журнал Минской Духовной Академии №3, 2003; №3, 2002.

142. Уляхин В.Н. Православный фундаментализм и его восточные начала // Российское востоковедение в память о М.С. Капице: Очерки, исследования, разработки. – М.: Муравей, 2001.

1

Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – М.: МДА, Храм св. мч. Татьяны, 1999. – С. 13.

2

Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – М.: 2004. – С. 179.

3

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 2.11. – Цит. по: Хрестоматия по сравнительному богословию. – М.: 2005. С. 806.

4

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 3.1

5

Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – С. 524.

1

О губительных для развития православной богословской школы последствиях «заимствования у протестантов аргументации против папства» и наоборот пишет и прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Киев: Путь к истине, 1991.

2

Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. М.: 2008, – С. 57–58. и далее: «Ошибка, сделанная в самом начале, при переходе на чужую почву, отозвалась тремя неизбежными результатами. Во-первых, школа антилатинская приняла на себя закваску протестантскую, а школа антипротестантская – закваску латинскую; во-вторых, как следствие этого, каждый успех одной школы в борьбе с ее противником постоянно обращался в ущерб другой школе, давая против нее оружие тому противнику, с которым она имело дело; в-третьих, и это важнее все-го: западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправы к догматам веры, в форме доказательств толкований и выводов» – С. 58.

3

Там же. – С. 62.

4

Сергиенко Г.А. Христианская община 1-го и 21-го веков, § 2.7. Доклад на конференции Российского Евангельского альянса Москва, 2.04.05г.
[Электронный ресурс] <http://baptist.org.ru/articles/theology/117>

5

Сквозников. А. Планы полемики с сектантами. Кишинёв: 1922. – С. 1.

6

Касатиков А., свящ. Диалоги православного христианина с сектантом протестантской направленности. [Электронный ресурс]
<http://otechnik.narod.ru/sekt1.htm>

7

Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. М.: 1995. – С. 6.

8

Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. § 3.2 [Электронный ресурс]
http://apologet.orthodox.ru/apologetika/text/sektovedenie/pitanov_sektovedenie.zip

9

Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. М.: Храм св. мч. Татьяны, 1999. – С. 13.

10

Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже эпох. – С. 394.

11

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 4.2.
Цит. по: Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: 2005. – С. 808.

«Неудивительно, что конкретное выражение фундаментализма в церковной жизни может быть очень разнообразным в зависимости от того, что акцентируется в двуединой вероучительной доктрине: древнее писание или предание церкви. Поэтому выявить целостный мировоззренческий смысл фундаментализма довольно непросто». Уляхин В.Н. «Фундаментализм в православии: теория и практика». Российское востоковедение в память о М.С. Капице: Очерки, исследования, разработки. М.: 2001. – С. 132.

13

Киприан Карфагенский, свт. «О единстве католической Церкви». Творения. Киев: 1891. – С. 184.

14

Илларион (Алфеев), еп. керченский. Православное богословие на рубеже эпох. – С. 458.

15

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. § 2. [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/dop/antipr1.htm>

16

Сергиенко Г.А. Христианская община 1-го и 21-го веков. [Электронный ресурс] <http://baptist.org.ru/articles/theology/117>

17

С одной из них, на мой взгляд, наиболее выверенных – "Made in America" можно познакомиться заглянув в "Читальню Русского Баптиста" на электронном ресурсе www.rus-baptist.narod.ru

18

Солодовников В. Есть ли духовное пристанище у русской интеллигенции? Только не в баптизме! [Электронный ресурс] http://www.zip.org.ua/talent/no_bar.htm

19

Фёдоров В., прот. Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия. [Электронный ресурс] <http://missionerdona.ru/content/view/245/82>

20

Почаевский листок. Евангельские христиане-баптисты. [Электронный ресурс] <http://pravosludm.narod.ru/archiv/n08822/st7.html>. Та же фраза слово в слово встречается и в более уважаемых изданиях: Православная Церковь. Современные ереси и секты в России. Раздел IV [Электронный ресурс] <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/6614>.

21

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Электронный ресурс] <http://romanov-murman.narod.ru/book/sekty/Babtist.htm>

22

23

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Указ. Электронный ресурс]

24

Тулупов Т.С. Путь жизни: собрание сочинений. – С. 221

25

Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. – М.: Крутицкое подворье, 1999. – С. 459.

26

Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М.: 1993. – С. 299. Некогда митрополит Киевский Георгий обличал латинян в следующем: "Едят медведину и ослов; попы их едят в посты бобровину, говоря, что она от воды и есть рыба. Едят с собаками из одних сосудов: сами поевши, остатки ставят собакам и потом опять сами едят". Греческий патриарх Михаил Керулларий, а за ним и наш Георгий уличали латинян: "Постригают бороды своя бритвою, еже есть отсечено от Моисеева закона и от евангельска". Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М.: 1904, т.1. – Сс. 822,824.

27

Михаил (Мудьюгин), архиеп. Кафолики и католики. [Электронный ресурс]
http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=790

28

Августин (Никитин), архим. Мы не должны чуждаться. Славянофилы и Западная Церковь. [Электронный ресурс] <http://istina.religare.ru/article257.html>

29

Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). СПб.: Библия для всех, 1999.

30

Карев А.В., Сомов К.В. История христианства. ФРГ: Библейская миссия, 1990.

31

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. Житомир: НИ-КА, 2002. – С. 10.

32

Там же. – С. 11.

33

Акентьев В. Операция на сердце или из баптизма в православие. [Электронный ресурс]
http://azbyka.ru/religii/konfessii/akentev_iz_baptizma_01g-all.shtml

34

Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея, 75,4. Творения. – М.: 1993, Т 2. – С. 759.

35

Савченко П.Д. Сравнительное богословие. М.: СЕХБ, 1991. – С. 73.

36

Там же. – С. 114.

37

Санников С.В. Начатки учения. Одесса: ОБС, 1991. – С. 174. Писал это Санников, будучи ректором ОБС. В 2004г. главы этой книги в виде отдельных книжек были переизданы Одесской Богословской Семинарией под названием «Жизнь в православном окружении», где это высказывание повторено на с. 26.

38

Там же. – С. 182. В издании 2004г. «Жизнь в православном окружении» прибавлено: «Прихожане должны безоговорочно выполнять все требования духовенства. Сами они не имеют права рассуждать и принимать какие-либо решения в духовных вопросах». – С. 51.

39

Там же. – С. 195.

40

Там же. – С. 184.

41

Михеев А. Небиблейские практики Православия. – С. 21.

42

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/dop/vetx.htm>

43

Петренко В.И. Богословие икон. Протестантская точка зрения. – С. 13.

44

Там же. – С. 53.

45

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

46

Пушков Е.Н. Не смущайся. – С 91.

47

Горохов М.Г. Книга насущных вопросов о православной вере. – С. 29.

48

Там же. – С. 51.

49

Там же. – С. 68.

50

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 4. Этот же труд свящ. Сергей Кобзарь охарактеризовал как «лживая и абсолютно невежественная книга». Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 63.

51

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 43.

52

Там же. – С. 47.

53

Там же. – С. 79.

54

Оганезова М.А. О книге Павла Рогозина «Откуда все это появилось?». [Электронный ресурс] <http://antibaptism-ru.tut.su/rogosin>

55

Там же.

56

Марцинковский В.Ф.. Крещение взрослых и православие. Мукачево: Церковь Живого Бога, 1993. – Сс. 5, 26.

57

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

58

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 259.

Михеев А. Небиблейские практики Православия. – 41.

60

Добровольский Г., свящ. Во свете Писания. – С. 99.

61

Там же. – С. 100.

62

Там же. – С. 132.

63

Там же. – С. 5.

64

Ноев ковчег, №2, Ровно: 1999. – С. 32.

65

Видеолекции. [Электронный ресурс]
<http://christianinfo.net.ua/apologetics/pravoslavie-i-katolicizm/149-verovaniya-sovremennoy-pravoslavnoy-cerkvi-pavel-togobickiy.html>

66

Также моя критика протестантского учения об искуплении в одной из глав книги «Православие-протестантизм. Штрихи полемики» Тогобицким оценивается как бьющая мимо богословия евангельских христиан, что как тенденция является свидетельством отмежевания отечественных баптистов об образцов западных богословских штампов.

67

Уляхин В.Н. «Фундаментализм в православии: теория и практика». // Российское востоковедение в память о М.С. Капице: Очерки, исследования, разработки. М.: 2001. – Сс. 101-132.

68

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 410. Перевод наш.

69

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 45.

70

Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М.: 2004. – С. 179.

71

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 2.11. – С. 806.

72

Городенцев, прот. Об иконопочитании. [Электронный ресурс]
<http://www.rusk.ru/st.php?idar=113909>

73

Максимов Ю.В. Когда же всё это кончится? Некоторые размышления о протестантской антиправославной полемике на примере одной книги. [Электронный ресурс] <http://mission-center.com>

74

Оганезова М.А. О книге Павла Рогозина «Откуда все это появилось?». [Указ. Электронный ресурс]

75

Оуен Джон. Отступление от Евангелия. – СПб.: Миссия «Приди и помоги», 2005. – С. 38.

76

Ракман Питер С., доктор. Почему я не католик? Гл. 5. [Электронный ресурс]
http://baptist.org.ua/ruckman/why_not_cath05.htm

77

Там же.

78

Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского баптиста. – С. 119.

79

Илларион (Троицкий), архиеп. Христианства нет без Церкви. М.: Сретенский монастырь, 1999. – С. 44.

80

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – М.: 1995. – С. 35.

81

Носов С. Папство и его борьба с православием. – М.: Стрижев-центр, 1993. – С. 17.

82

Фёдоров Владимир, прот. Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия. [Указ. Электронный ресурс]

83

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С. 27.

84

Там же. – С. 30. Для сравнения, А.С. Хомяков считал недолжным задаваться вопросом, лишаются ли протестанты или латиняне вечного спасения? Это «Вопрос недостойный и узкий, обличающий сомнение в милосердии Всевышнего (вопрос, о котором, однако, часто долго и горячо спорили)». Хомяков А.С. Сочинения. М.: 1886, Т. 2. – С. 347.

85

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С. 39.

86

Там же. – С. 71.

87

Там же. – С. 72.

88

А те, кто «примкнули к этому явно душепогубительному еретическому скопищу», конечно же, идут в геенну (Тулупов Т.С. Путь жизни: собрание сочинений. – С. 222).

89

Чернышев В.М. Меч обоюдоострый. – Киев: 1998. – С. 19.

90

Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. [Указ. Электронный ресурс], § 7.

91

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. М.: Лепта-Пресс, 2006. – С. 292.

92

Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. – С. 64.

93

Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. – М.: 1989. Т. 1. С. 413.

94

Эпиктет. В чём наше благо? Избранные мысли римского мудреца. Перевод В.Г.Черткова. – М.: 1904. С. 81. «Когда ты хочешь показать твоему собеседнику в разговоре какую-нибудь истину, то самое главное при этом – не

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org раздражаться и не сказать ни одного недоброго или обидного слова». Там же. – С. 82.

95

Мейендорф И., протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. Киев: храм прп. Агапита Печерского, 2002. – С. 5.

96

Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского баптиста. – СПб.: Библия для всех, 2004. – С. 115.

97

Сквозников А. Планы полемики с сектантами. – Кишинёв: 1922. – С. 4.

98

Там же. – С. 5.

99

Оганезова М.А. О книге Павла Рогозина «Откуда все это появилось?». [Указ. Электронный ресурс]

100

Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. – С. 240.

101

Сквозников А. Планы полемики с сектантами. – С. 195.

102

Там же. – С. 217.

103

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С.27.

104

Там же. – С. 71.

105

Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. – С. 240.

106

Сквозников А. Планы полемики с сектантами. – С. 193.

107

Оганезова М.А. О книге Павла Рогозина «Откуда все это появилось?». [Указ. Электронный ресурс]

108

Подберёзский И.В. Протестанты и другие. – С. 9.

109

Мейендорф И., протопресвитер. Введение в святоотеческое богословие. – С. 5.

110

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С. 11.

111

Там же. – С. 37.

112

Одно из типичных названий второго раздела указанной книги.

113

«В существе своём и католичество, и протестантство учат и говорят одно и то же: и то, и другое больны одной и той же неизлечимой болезнью, разница только в тех прикрытиях, которыми каждое из них старается себя успокоить». Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – С. 222.

114

Например, ироничное: «И вот, себялюбец [в контексте – католик или протестант, – прот. В.Р.] начинает, как он говорит, спасаться...». – С. 224.

115

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С. 70.

116

Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. – С. 254.

117

Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. – М.: РГГУ, 1997. – С. 386. Для сравнения: с той же ясностью от Писания, но противоположным тезисом выступают православные богословы: «Священное Писание ясно свидетельствует об условности предопределения Божия». Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. – М.: Сретенский монастырь, 2009. – С. 463.

118

Вестминстерское исповедание веры [Электронный ресурс]

119

Г. Добровольский настаивает на том, что ясного смысла Писания «не могут увидеть только духовные слепцы». Добровольский Г. Во свете Писания. – С. 83.

120

Бахмутский Е. Апостольская преемственность. [Электронный ресурс]
<http://rusbaptist.stunda.org/dop/ap.htm>

121

Иванов М.В. Основы систематического богословия. Харьков: Біблос-Альфа, 2007. – С. 104.

122

Рягузов В.С. Почему принцип *Sola Scriptura* важен для русского евангельского движения? // Альманах «Кафедра», №2. Самара 2010, с. 12. «Наше единственное преимущество – в ревностном исповедании *Sola Scriptura*. Уберите этот принцип – и мы исчезнем, как туман в ясное утро». (Там же. – С. 13). «В нашем диалоге с православием мы также должны придерживаться принципа *Sola Scriptura*», – советует Виктор Семёнович. Далее, описывая дискуссию 2009г. с православными, замечает: «Мы предложили вниманию собравшихся тексты Писания... однако на наших оппонентов многочисленные библейские цитаты впечатления не произвели». (Там же. – С. 15). Таков типичный результат старой методы полемики.

123

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 203. Далее Макграт говорит о монофизистской, по своему существу, теории богодухновенности Бенжамина Ворфилда (Benjamin W. Warfield), который учит, что при сохранении индивидуальных черт библейских авторов, Бог полностью подавляет их человеческую погрешимость (с. 205).

124

Пакер Дж. «Библия в современном мире». // Богословие и чтение Библии. М.: Триада, 2002. – С. 106.

125

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию, § 1,1. [Указ. Электронный ресурс]

126

Михеев А. Небиблейские практики Православия. – С. 66.

127

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

128

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Плешко П.Т. Об иконах, ответ протоиерею Чернавину. [Электронный ресурс]
<http://rusbaptist.boom.ru/dop/icons.htm>

129

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

130

Пушков Е.Н. Не смущайся. – С. 112.

131

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

132

Прохоров К. Опыт отечественного евангельского богословия. – Титул, 2009. – С. 219.

133

Михеев А. Небиблейские практики Православия. – С. 147.

134

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

135

Денисенко Евгений. Православие Против Евангелия. [Электронный ресурс]
http://baptist.org.ua/bbv/012jul99/orthod_against_gsp1.htm

136

Цит. по: Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение
русского баптиста. – С. 153.

137

Вестник Всецерковного Православного Молодёжного Движения. Современные секты
в России. – М. – СПб.: С нами Бог, 1995. – С. 28.

138

Кураев А., диак. Методика диспута с протестантами, § 11. [Электронный
ресурс] <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4951>. В 60-х годах прошлого века
профессор Московской Духовной Академии Д.П. Огицкий писал: «Я уверен, что в
баптизм люди бегут от нас не потому, что предпочитают сектантское
вероучение церковному, а, прежде всего, и главным образом потому, что их не
назидает наше богослужение. Какой ужас, и какой стыд для нас! Сокровище
церковное, равного которому нет ни в одной религии, из-за нашего
неряшливого и бестолкового к нему отношения, становится не средством
привлечения людей в Церковь, а чем-то противоположным сему». Цит. по:
Желудков С., свящ. Биографический очерк. [Электронный ресурс]
http://www.krotov.info/library/07_zh/zhel/udkov_20.htm

Авторство этой формулы некоторые приписывают А. Дидро, иные же Анне-Луизе Жермене де Сталь, известной более как «Мадам де Сталь».

140

Ферберн Д. Иными глазами. – С. 18.

141

Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. – С. 362.

142

Краснов-Левитин А. По морям, по волнам... Эмиграция. – Ч 1. Creteil, France: 1985. – С. 26.

143

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – С. 294.

144

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию, § 1.5. [Указ. Электронный ресурс]

145

Сергий (Страгородский), патр. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. – МП.: 2001. – С. 27.

146

Попов Е.В. О системе научной доказательности. [Электронный ресурс]
http://world.lib.ru/p/popow_e_w/sciencedoc.shtml

147

Шмеман А., прот. дневники 1973–1983гг. (четверг, 11 октября 1979г.) – М.: Русский путь, 2005. – С. 481.

148

Сергий (Страгородский), патр. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. – С. 19. То же читаем и у других православных богословов: в святоотеческом предании нам дан «очень важный методологический принцип отношения к инославным христианам: не осуждать огульно, но увидеть то зерно доброго и подлинно христианского, что иной раз сохраняется даже в самых крайних сектах. И, опираясь на эти слабые, может быть, проблески света Христовой истины, попытаться показать, что этого мало, что они могут себя же обогатить и углубить неизмеримо, приобщаясь к тому, о чём учит, во что верит, как живёт Православная Церковь». Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 14.

149

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 4.5. – С. 808.

150

Трубчик В. Вера и традиция. – С. 102.

151

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 15.

152

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию, § 2. [Указ. Электронный ресурс]

153

Ферберн Д. Иными глазами. – С. 233.

154

Там же. – С. 235.

155

Черенков Михаил. Проблема человека в арминианско-кальвинистских дискуссиях. § 2. // Сборник "Пути славянского богословия арминианской традиции» по материалам одноимённой конференции 2008г. [Электронный ресурс] <http://feofil.info/images/stories/Conferenses/Confernce08.pdf>

156

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 4.3.

157

Козырев Олег. 10 ошибок и заблуждений в отношении православных. § 10. [Электронный ресурс] <http://www.reveal.ru/article387.html>

158

Андроновъене Лина, Паруш Р. Парушев. Церковь, государство и общество: о сложности участия постсоветских евангельских христиан в жизни общества. // Богословские размышления, №3, 2004. – С. 189.

159

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution - A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 412. Перевод наш.

160

Журнал Московской Патриархии. 1987, № 9. – С. 19.

161

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – С.

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org 296. В этом пункте, что естественно, с ним согласны и сами сектанты: «Не исключено, что лучший инославный может превзойти по послушанию Богу худшего православного». Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 4.

162

Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского баптиста. – С. 117.

163

Трубчик В. Вера и традиция. – С. 35.

164

Тертуллиан. Против Маркиона. Кн. I, § 3-5. [Электронный ресурс] <http://xrestoc.com/kritika/pyat-knig-protiv-markiona>

165

Киприан Карфагенский, свт. Письмо к Рогациану о диаконе, оскорбившем епископа. [Электронный ресурс] http://www.krotov.info/library/k/kipr_kar/rogatian.html

166

Сергиев Иоанн, прот. Крондштадский. Правда о Боге, мире и человеке. Цит. по: Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 167.

167

Василий Великий, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Против Евномия. Кн.1. Творения. Ч.3. – М.: 1846. – С. 29.

168

Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание сочинений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. I, кн II. Против иудеев. Слово первое. Часть 1, § 4. [Электронный ресурс] http://lib.eparhia-saratov.ru/books/08z/zlatoust/zlatoust1_2/33.html. Однако, при более внимательном рассмотрении ригоризм Златоуста осознанно педагогичен: «Не удивляйтесь, что иудеев я назвал жалкими. Истинно жалки и несчастны они, намеренно отринувшие и бросившие столько благ, с неба пришедших в их руки... Нет ничего жалче иудеев: они всегда идут против собственного спасения» (Там же, § 2). И далее: «Знаю, что некоторые сочтут меня дерзким за то, что я сказал: нет никакого различия между театром и синагогою; а я считаю их дерзкими, если они думают иначе... А лучше сказать, синагога есть только непотребный дом и театр, но и вертеп разбойников и логовище зверей» (Там же, § 3).

169

Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно – к Александрийскому и прочая. [Электронный ресурс] <http://www.pagez.ru/lsn/0090.php>

170

Сказание о новой ереси новгородских еретиков: Алексея протопопы, Дениса попа, Федора Курицына и других, то же исповедующих. [Электронный ресурс]

171

особенно в главе 13. [Электронный ресурс]
http://www.krotov.info/acts/16/1/1505pros_rus4.html

172

десницкий А. Антисемитизм у подножья креста? [Электронный ресурс]
<http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1932>

173

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Указ. Электронный ресурс] Для сравнения: преп. Силуана Афонского однажды посетил православный миссионер, который проповедовал среди католиков. Он рассказывал: “Я им говорю: ваша вера – блуд, у вас всё извращено, всё неверно, и нет вам спасения, если не покаетесь!”. На это старец сказал ему: “Душа их знает, что они хорошо делают, что веруют во Христа, что чтут Божью Матерь и святых, что призывают их в молитвах, так что, когда вы говорите им, что их вера – блуд, то они вас не слушают... Но вот если вы будете говорить народу, что хорошо они делают, что веруют в Бога, хорошо делают, почитая Божью Матерь и святых, хорошо делают, что ходят в церковь на богослужения и дома молятся, что читают Слово Божие и прочее, но вот в том-то у них есть ошибка, и что её надо исправить, и тогда всё будет хорошо. И Господь будет радоваться о них; и так все мы спасёмся милостью Божией”». Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 14.

174

Максимов Юрий. Преподобный Феодор Студит об исламе. [Электронный ресурс]
<http://www.otchestvo.org.ua/main/200811/2628.htm>

175

Феодор Студит, преп. Письмо к Феофилу, еп. Ефесскому. [Электронный ресурс]
http://tsenina.narod.ru/st_otsi/eretiki.htm

176

Иоанн Златоуст, свт. Против аномеев. Слово первое, § 6-7. // Полное Собрание Творений в 10 томах. Изд. им. святителя Игнатия Ставропольского, 2009, Том 1. – С. 212.

177

Иоанн Златоуст, свт. Слово о проклятии, § 3. [Электронный ресурс]
http://www.ispovednik.ru/zlatoust/z01_2/z01_2_29.htm и в другом месте святитель также сочетает отрицание ереси как болезни и служение заражённым ею как братьям: «Увещаю всех вас стараться по силам вашим врачевать их, [аномеев – прот. В.Р.] как впадших в болезнь сумасшествия и безумствующих, беседа с ними снисходительно и кротко... Итак, если и в душе этих людей есть воспалившаяся рана, то мы, собрав всё сказанное, как бы напоив какую-нибудь нежную губку приятно и полезную водою, постараемся успокоить их воспаление и уничтожить всю надменность. И хотя бы они оскорбляли, хотя бы отталкивали, хотя бы плевали, и что ни делали бы, ты, возлюбленный, не прекращай врачевания. Врачуящим человека сумасшедшего необходимо терпеть много подобного. И, не смотря на всё это, отступать не следует, но поэтому особенно и нужно сокрушаться о них и плакать, что таков род их болезни». Иоанн Златоуст, свт. Против аномеев. Слово 2, § 7. // Полное Собрание Творений в 10 томах. Изд. им. святителя Игнатия Ставропольского, 2009, Том 1. – С. 226.

178

Георгий (Ходр), митр. Ливанский. «Христианство в плюралистическом мире. Домостроительство (икономия) Святого Духа» // Вестник РХД. 1995, № 172. III. Сс. 34-35.

179

Кураев А., диак. Методика диспута с протестантами, § 11. [Указ. Электронный ресурс]

180

Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. [Указ. Электронный ресурс], § 7.

181

Васечко В.Н. Сравнительное богословие, (курс лекций). – Holy Trinity Orthodox School, 2000. – С. 146.

182

Цит. по: Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 10.

183

Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию, § 7.1. – С. 812.

184

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – С. 297.

185

Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 5. См. также: Мф. 5,44-45; Лк. 6,35;27; 23,34; Деян. 7,60; 1Кор. 4,12.

186

Шмеман А., прот. Дневники 1973-1983гг. – С. 247.

187

Киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М.: 2002. С. 87.

188

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 18.

189

Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. – С. 65.

190

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Сысоев Даниил, свящ. Прогулка протестанта по православному храму. – М.:
2003.

191

Там же. – С. 9.

192

Там же. – С. 14.

193

Там же. – С. 31.

194

Колчурицкий Н. Разговор с Библией в руках. (Беседа с протестантом).
[Электронный ресурс]
<http://mission-center.com/inside.html?pid=1137428716540546>

195

Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и
протестантстве. – С. 175.

196

Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983гг. – С. 476. (Вторник, 2 октября
1979г).

197

Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского
баптиста. – С. 117. Как тут не вспомнить слова Блеза Паскаля: «У сердца
есть свои основания, которых разум не знает».

198

Смолин И.В. Миссионерский путеводитель по Библии. – СПб.: 1905.

199

Рассказов А. О почитании святых. [Электронный ресурс]
<http://apologia.narod.ru/lasttime/rass/saint.htm>

200

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 12.

201

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще
протестантом. – С. 30.

202

Подберёзский И.В. Бог. Вера. Общество. Личность. Мнение российского
баптиста. – С. 115.

203

Сквозников А. Планы полемики с сектантами. – С. 193.

204

Сысоев Даниил, свящ. Прогулка протестанта по православному храму. – С. 47.

205

Ферберн Д. Иными глазами. – С. 18.

206

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Указ. Электронный ресурс]

207

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – С. 291.

208

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 61.

209

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным.

210

Шмеман А., прот. Дневники 1973–1983гг. (Понедельник, 17 апреля 1978г). – С. 426.

211

Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. – С. 64.

212

Иоанн (Шаховской), архиеп. Сан-Францисский. Апокалипсис мелкого греха. – С. 290.

213

Самарин Ю.Ф. Православие и Народность. – С. 63.

214

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Указ. Электронный ресурс]

215

Питанов В.Ю. Введение в сектоведение. [Указ. Электронный ресурс], § 7.

216

По версии Эдуарда Целлера этот афоризм принадлежит Аврелию Коту, который, в свою очередь, ссылается на Пиррона (Целлер Э. Очерк истории греческой философии. [Электронный ресурс] http://society.polbu.ru/celler_greekphilosophy/ch23_xiv.html)

217

Носов С. Папство и его борьба с православием. – С. 15.

218

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию, § 1,3. [Указ. Электронный ресурс]

219

Горохов М.Г. Книга насущных вопросов о православной вере. – С. 28.

220

Аннотация к книге на сайте apologia.narod.ru.

221

Кобзарь С., диак. Почему я не могу оставаться баптистом и вообще протестантом. – С. 264.

222

Мартинovich В.А. «О миссии Церкви и «миссии» секты». // Ступени, 2002, №3. – С. 37.

223

Игнатий IV, патриарх Великий Антиохии и всего Востока. «Православие и современность: направление свидетельства». // Русская мысль. № 4173. Церковно-общественный вестник. № 15. С. 4.

224

Сергий (Страгородский), патр. Отношение православного человека к своей Церкви и инославию. – С. 19.

225

Вышеславцев Б.П. Бессмертие, перевоплощение и воскресение. [Электронный ресурс] http://apologia.narod.ru/ocult/metemps/vjish_per.htm

226

Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – С. 99.

227

Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – Екатеринбург: Благодать, 2001. – С. 120.

Макграт, Алістер. Інтелектуальні витоки європейської Реформації. – С. 182.
Перевод наш.

229

Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – С. 107.

230

«Пресвитер молится над главою кающегося: «Примири и соедини его Святей Твоей Церкви о Христе Иисусе Господе нашем...»–и эту молитвою присоединяет его к Церкви. «Если есть "соединение", значит, было и "разъединение"? Церковь именно так и мыслит грехи своих членов. В каждом акте греха верующий в этом грехе разъединяется с Церковью. Поскольку человек согрешил–постольку он не составляет её тела» (Свенцицкий Валентин, прот. Диалоги. Диалог IV). И так как грехи выдворяют из Церкви, а правом принимать в Церковь наделены пресвитеры, то и исповедуют «прощая и разрешая»–пресвитеры, в то время как духовное окормление может совершать любой член Церкви Божией. Поэтому так часто в Православной Церкви сравнивается таинство исповеди с таинством святого крещения. «Покаяние есть возобновление крещения»–начинает своё слово о покаянии преп. Иоанн Лествичник (Лествица. Слово 5,1). Оно «есть второе крещение в слёзной купели»–говорит святитель Феофан Затворник (Феофан Затворник, свт. Письма о вере и жизни. – М.: 1999. – С. 222). «Вторым крещением» и «духовным возрождением его называет и свт. Иннокентий Херсонский (Сочинения. – М.: 1843. Т. 2. – С. 470). Таким образом, крещение есть вхождение в Церковь, а исповедь – возвращение в неё. В этом смысле исповедь, как и крещение–таинство еkkлeзиoлoгичeскoе.

231

Иларион (Алфеев), еп. Святоотеческое наследие и современность. [Электронный ресурс] <http://hilarion.ru/2010/02/25/1040#04>. См. также: Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. – С. 224.

1

Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения. Ч. 2, изд. 2-е, Троице-Сергиева Лавра, 1902. – С. 14.

2

Киприан Карфагенский, свт. Творения. О единстве католической Церкви. Гл. 10. – Киев: 1891, ч. 2. С. 184.

3

Ефимов И., прот. В вере ли вы? Современное харизматическое движение сектантства. – С. 9.

4

Роман, игумен. Разговор с баптистом. [Указ. Электронный ресурс]

5

Иларион (Троицкий), свмч. «А.С. Хомяков и древнецерковные полемисты». Творения: в 3 т. – М.: Сретенский монастырь, 2004, т.3. – С.182.

6

Маркевич Михаил, прот. Православный обзор. – Белосток: 1993. Сс. 7–8.

7

Варжанский Н. Доброе исповедание. Православный противосектантский катехизис. – С. 9.

8

Самое раннее употребление этой фразы мы находим именно у него – бывшего иезуита, архиеп. г. Сплит (Далмация) (1560–1624). Бежав в протестантскую Англию (1616), он написал эти слова в сочинении «Церковная республика против примата Папы» (London, 1617, кн. 4, гл 8). Папа римский Павел V потребовал его осуждения. Позже он был заточён в замок Святого Ангела и приговорён к сожжению. Официально он умер от «воспаления лёгких». Он был отравлен и предан земле, но вскоре выкопан. Его тело и рукописи были сожжены. Через 10 лет после публикации М.А. де Доминиса близкую к этой фразе пишет лютеранский пастор Пётр майдерлин (1582–1651) в книге «Молитвенное увещание о церковном мире к богословам Аугсбургского Исповедания» (Франкфурт-на-Одере, 1627). Точное имя автора: Руперт Мельдений (Мельдениус). Он, приведя слова Сенеки: «Мы невежественны в главном потому, что занимаемся второстепенным», писал: «Если мы сохраним в необходимых вещах Единство, в не-необходимых Свободу, во всём Милосердие, то наши дела, несомненно, будут в лучшем состоянии». Без ссылок на источники прот. С. Булгаков («Православие») приписывает их свт. Викентию Лиринскому, остальные – блаж. Августину.

9

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 1.

10

Илларион (Троицкий), свмч. А.С. Хомяков и древнецерковные полемисты. – С.185. Об этом же предупреждает прот. М. Козлов: «Следует также избегать одной очень большой и распространённой ошибки, которая заключается в том, что часто протестантов бьют догмами, взятыми из католического обличительного богословия; напротив, католиков критикуют теми аргументами, которые взяты у протестантов... В полемике с приверженцами инославных конфессий нужно строить нашу аргументацию только на собственных православных догматах». Огицкий Д.П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. – С. 13–14.

11

Илларион (Троицкий), свмч. А.С. Хомяков и древнецерковные полемисты. – С.189.

12

Василий Великий, свт. Беседы. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. – С. 198.

13

Афанасий Великий, архиеп. Александрийский. Творения. – М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994, ч. 3. – С. 315.

14

Игнатий (Брянчанинов), еп. Письма о подвижнической жизни. – М.: 1996. – С.

15

Игнатий (Брянчанинов), еп. Письма, Творения. – М.: 1993, т. 7. – С. 313.

16

Цит по. Гивишвили Г. «Человек есть мера...» и сверхсильный антропный принцип. [Электронный ресурс] <http://www.atheismru.narod.ru/humanism/journal/44/givishvili.htm>. Критику этого протагоровского принципа см. у Виктора Гамма. Человек–есть мера всех вещей? [Электронный ресурс] http://www.christiandvd.ru/Sermons_Gamm_Human.htm

17

Бердяев Н.А. Истина Православия. [Электронный ресурс] <http://www.rustrana.ru/article.php?nid=13827>

18

Мера греховности печатлеется в степени рассматривания Бога как внешнего объекта. Адам воззрел на Еву как иное тело (оттого устыдился) только после рассечения грехом. Тогда же и Бог, стал «объектом внеположенным», от которого показалось возможным прятаться «между деревьями» (Быт. 3,8). Неважно насколько безумна попытка спрятаться от Бога, важен новый (выведенный вне Бога) взгляд на Бога как Иное.

19

Коваль С.П. Необходимость реформации ЕХБ. Понимание проблемы и её решение. [Электронный ресурс] <http://www.ehbkirov.ru/page249>

20

Роджерс Джей. Протестанты и католики: парадигма Реформации. [Электронный ресурс] <http://www.forerunner.com/Russian/1-98/paradigm.htm>

21

Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – Сс. 174-175.

22

Шмеман А. протопресв. Мир в свете православной мысли и опыта, § 7. [Электронный ресурс] <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8665>

23

Кураев А., диак. Православие и протестантизм: спор о материи и энергии. [Электронный ресурс] <http://apologiya.orthodoxy.ru/predan/prapro.htm>

24

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 2.2.

25

В его значении только как аллегории, – прим. В.Р.

26

Кураев А., диак. Православие и протестантизм: спор о материи и энергии. [Указ. Электронный ресурс]

27

Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. [Указ. Электронный ресурс]

28

Каллист Диоклийский, еп. Паламитские споры, § 3. [Электронный ресурс] <http://www.fomacenter.ru/articles/1120>. С 1978г. в связи с введением в англиканской церкви женского священства (а с 1989г. и епископства) переговоры с Православной Церковью утратили свою цель – достижение христианского единства и стали всего лишь академическими связями. Подробнее см.: Лаврова П.В., Соловьёва Т.С., Сперанская Е.С. Англикано-православные связи. Богословские диалоги XVIII-XX вв. // Православная Энциклопедия [Электронный ресурс] <http://www.pravenc.ru/text/115118.html>.

29

«Заметный след в развитии учения о материи оставили мыслители Древней Греции Левкипп и особенно Демокрит – родоначальники атомистического учения об окружающем мире. Они впервые высказали мысль о том, что все предметы состоят из мельчайших неделимых частиц – атомов». Бляхер Л.Е. Философия, § 3.2. [Электронный ресурс] <http://cde.ael.ru/electronik/philos/13.html>

30

Андрейченко. Грачёва В. Философия. Учебник, Гл. 3, § 5. [Электронный ресурс] http://www.gumer.info/bogoslov_buks/Philos/Andr/20.php

31

Родилась под влиянием первых теорий термодинамики, в её основу легли принципы специальной и общей теории относительности.

32

Создаётся ныне с учётом достижений синергетики.

33

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution - A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 219.

34

Новосёлов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – С. 180.

35

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution - A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P.

36

«Можно ли почитать, молиться, целовать и кланяться предметам, просто напоминающим о Боге?» Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 2.2.

37

Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – С. 144.

38

М.В. Иванов. История христианства. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 18.

39

Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 4.3.

40

Силкок Дж. Таинства как средство спасения. // Докл. на Смешанной Богосл. Ком. по Православно-Лютеран. диалогу. Февр., 2002, СПб.

41

Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. Одесса: Черноморье, 1992. – С. 71.

42

«Иисус заповедовал крестить всех уверовавших (Мф. 28:19). Таким образом, крещение—это не просто ритуальное действие, но почётная обязанность христианина» (Иванов М.В. Основы систематического богословия. – С. 143,). «Этот святой обряд можно считать своего рода присягой на верность Спасителю» (там же. – С. 145). Крещение есть «демонстрация верности Христу» (там же. – С. 146). «Хотя в самом акте крещения не преподается какая-то особая спасительная благодать Божия... Бог воздействует на сердце крещаемого, укрепляя его веру. Характер этого воздействия подобен воздействию при молитве и чтении (или слушании) Слова Божия» (там же). Характерны и именованья таинств: «два ритуальных действия, которые можно назвать священнодействиями» (Санников С.В. Начатки учения. – С. 55).

43

Тиссен Генри Кларенс. Лекции по систематическому богословию. – С. 351.

44

Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. – С. 96

45

Райри Чарльз. Основы богословия. – С. 500.

46

Тиссен Генри Кларенс. Лекции по систематическому богословию. – С 351.

47

Подробнее см.: Иванов М.С. Благодать. // Православная Энциклопедия, том 5, [Электронный ресурс] <http://www.pravenc.ru/text/149313.htm>

48

Иванд Д.Х. Учение об оправдании, вера и дела. // Богословские труды. М., 1969, №04. – С. 233-238.

49

формула Согласия. Детальное изложение. II,22. [Электронный ресурс] http://www.soluschristus.ru/biblioteka/kniga_soglasiya/kniga_soglasiya_veroispovedanie_i_uchenie_lyuteranskoj_cerkvi/formula_soglasiya_detalnoe_izlozhenie_iiii

50

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution - A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 263-264. Перевод наш.

51

Цит. по: Кесарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового Времени. Философский аспект проблемы. М.: 1989. – С. 75. В то же время постулирование святости крещальной воды в учении Лютера присутствует, но базируется на психологическом аспекте: «Научитесь отвечать на вопрос о том, что такое Крещение, а именно – что это не просто вода, но вода, соединённая со Словом Божиим и Его заповедью, и потому освящённая, божественная вода. Не то чтобы эта вода, сама по себе, является более благородной, чем другая вода, но к ней присовокуплены Слово Божье и Его заповедь». (Большой катехизис. Часть IV. [Электронный ресурс] <http://liber.concordia.ws/katechi/part4.htm>)

52

Цит. по: Кураев А., диак. Православие и протестантизм: спор о материи и энергии. [Указ. Электронный ресурс]

53

The Encyclopedia of Protestantism. – Hans J.Hillerbrand, New York, London 2004, Vol. 1, p. 268.

54

«При освящении елея, для него испрашиваются те же магические свойства, как и для воды», «Православная Церковь приписывает какие-то магические свойства маслу или "Миро"». Добровольский Г. Во свете Писания. [Указ. Электронный ресурс]

55

Кураев А., диак. Православие и протестантизм: спор о материи и энергии. [Указ. Электронный ресурс]

56

57

«Примечательно, что чудотворная сила опоясаний и платков Павла (Деян. 19:12), при помощи которых якобы исцелились люди, не встречается в других местах Писания и никогда не практиковалась в более позднее время... чудодейственная власть апостолов была им нужна лишь до времени письменной фиксации Слова Божьего». (Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 2.5).

58

«Даже если предположить, что в качестве временного воспитательного средства Бог допускал в Ветхом Завете опосредованное материальными вещами поклонение Себе, оправдано ли оно в Новом Завете?» (Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 2.2).

59

Типичный пример позитивистской критики почитания вещественных святынь, свидетельствующий о глубоком непонимании натурфилософских основ православия: «Если Иоанн Дамаскин пишет, что поклоняется вещам, посредством которых Бог совершил наше спасение, как то: горе Синай, Вифлеемским яслям и вертепу, Гол-гофе, дереву креста, гвоздям, губке, трости, копию, одежде, хито-ну, пелене, плащанице, святому гробу, камню гроба, горам Сион и Елеонскою, овчей купели, саду Гефсиманскому („о святых ико-нах", из Третьего слова И. Дамаскина), то почему же в таком случае он опустил поклонение ослу, на котором Христос нашего ради спасения въезжал в Иерусалим?» (Горохов М.Г. книга насущных вопросов о православной вере. – С. 56).

60

«Это было связано с уникальным периодом в Церкви Христовой, связанном с выполнением исключительной миссии Иисуса Христа и Его Апостолов, повторить который никто не вправе». (Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс], § 2.5).

61

Альманах Богомыслие, №3, ОБС, 1992. – С. 119.

62

Общее для всех натурфилософских концепций (от милетской школы, до Фр. Шеллинга и далее) является истолкование природы, рассматриваемой в её целостности. В отличие от механистического, они представляют собой попытку органического и динамического понимания мира. Православному богословию чужд термин «натурфилософия», но восприятие мира как целого ему свойственно.

63

Творения приписываемые св. Иоанну Златоусту и отнесенные в издании Миня к разряду Spuria. На начало нового года и о мучениках, а также о кровоточивой жене. [Электронный ресурс] http://www.ispovednik.ru/zlatoust/z08_2/z08_2_106.htm

64

«Если возможно такое, тогда почему невозможно устроить в иконе систему трубочек, чтобы создать эффект слезоточения или мироточения икон? А что уж

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org говорить о такой фальсификации, как обломки креста Господнего... Исцеляющие или чудотворные действия икон большей частью объясняются эффектом самовнушения». (Гололоб Г.А. Евангельские возражения православию. [Указ. Электронный ресурс] § 2.2). То же встречаем и у Е.Н. Пушкова: «Относительно чудесных исцелений через освященные предме-ты следует сказать, что такие исцеления возможны, только исце-ляют не эти предметы, а вера, с которой, в конечном счете, исце-лившийся обращался к Богу. Притом вместо исцеления может быть лишь самовнушение, да и диавол, чтобы разрушить веру в Бога, «знамениями и чудесами ложными... Часто говорят об обновленных и плачущих иконах. Этому опять же надо верить. Может быть, бывают случаи «обновления» икон при жаркой и сухой погоде, но чаще-это рассказы, превратив-шиеся в легенды. А вот искусную имитацию плача иконы Божьей матери кое-кто и видел...». Далее у Е.Н. Пушкова следует гиперболизированный рассказ о фальсификации (Пушков Е.Н. Не смущайся. – С. 130).

65

Отсюда, возможно, такие глубокие симпатии отечественных баптистов к Несторию. См. С.В. Санников. Двадцать веков христианства. Т I. – С. 313: «Несторий имел хороший голос и отличный дар слова, у него было суровое лицо со светлыми и голубыми глазами, величественная осанка, благородство и высокая нравственность. Однако неумеренная ревность искреннего провинциала, приехавшего в столицу, вскоре настроила против него, как и против Иоанна Златоуста, множество врагов. Несторий начал борьбу с еретиками и даже представить себе не мог, что его самого причислят к еретикам. Внешним поводом для гонений на него стало его настойчивое желание вернуть раннехристианское употребление имени “дева Мария”, которую к этому времени стали называть “Богородица”».

66

Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы. – СПб.: Библиополис, 2003. – С. 100.

67

Максим Исповедник, преп. Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. – С. 167-168.

68

«Первообразами мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и Божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный всё сущее предопределил и осуществил» (Дионисий Ареопагит, св. О Божественных Именах. О мистическом богословии. СПб.: 1994. – С. 215-217). На эти слова у св. Максима Исповедника имеется такой комментарий: «Платон изложил учение об идеях и первообразах вульгарно и недостойным образом; Отец же [Дионисий, – прим. В.Р], воспользовавшись термином, изложил мысль благочестиво... Прообразами он называет предсуществующие в Боге, в единстве творящие сущность, логосы сущих или предначертания» (Там же. – С. 215). В этом случае для св. Максима благочестие отличается от нечестия тем, что в последнем случае Бог и мир мыслятся как одно и то же (платоновский пантеизм).

69

Антоний, митр. Сурожский. Диалог об атеизме и последнем суде // Человек перед Богом. М.: 1995. – С. 53-54.

70

Антоний, митр. Сурожский. Православная философия материи // Труды М.: Праксис. 2003 – С. 281.

71

Плотин. «О природе и источнике зла». // Сочинения. СПб.: 1995. – С. 594.

72

Каллист (Уэр), епископ диоклийский. Можно ли считать К. С. Льюиса "анонимным православным"? [Электронный ресурс]
<http://www.russned.ru/kultura/mozhni-li-schitat-luisa-anonimnim-pravoslavnim>

73

Викториан Марий. Против Ария, кн. III, гл. 3, 18-26.

74

Там же, кн. I, гл. 25, 38-44.

75

Там же, кн. I, гл. 26, 1-9. Цит. по: Православная энциклопедия. Т.8, М.: 2010. – С. 450-451.

76

Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. Сс. 54-55.

77

Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – Одесса: Друк, 2008. – С. 181.

78

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – С. 296.

79

Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – С. 78-79.

80

Антоний, митр. Сурожский. Труды. Практика, 2002. – С. 112.

81

Рафаил (Карелин), архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – С. 159.

82

Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы. – С. 101.

83

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Рафаил (Карелин), архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – С. 159.
Далее о. Рафаил пишет: «По нашему мнению, здесь проходит раздел между православной Церковью и сектами. Для сектантов символ–это только изобразительное средство; это носитель информации, то есть условный знак, посторонний для человеческого духа. Поэтому сектанты стремятся утилизировать символ, заменить его словом–рассудочной информацией... Сам обряд и ритуал в сектантских собраниях превращен в знак припоминания тех или иных библейских событий, а иногда в их имитации. Поэтому такие обряды у сектантов, как "преломление хлеба", являются простым воспоминанием» (там же. – С. 160).

84

Керн (Киприан), архим. Антропология Св. Григория Паламы. – С. 338. Более полное описание понимания материи и символа можно найти в «Диалектике мифа» видного философа символического мировосприятия А.Ф. Лосева (Лосев А.Ф. Диалектика мифа. В кн.–Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996).

85

Шмеман А. прот., Евхаристия. Таинство Царства. М.: 2001. – С. 48.

86

Рафаил (Карелин), архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – С. 57.

87

Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – С. 188.

88

Иринеи еп. Лионский. Против ересей, 4, 18, 5. [Электронный ресурс]
<http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Father2/Ireneus5.html>

89

Иринеи еп. Лионский. Против ересей, 4, 20, 2. [Указ. Электронный ресурс]

90

Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. – Париж: 1989. – С. 416.

91

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 111.

92

Максим Исповедник, преп. Творения в 2т. М.: 1993, т.1. – С. 180. Подобную мысль находим у о. Павла Флоренского: «Символ есть символ не по наличию в нём того или другого признака, а по пребыванию в некоторой реальности энергии некоей другой реальности и, следовательно, по синергизму; двух, – по меньшей мере двух, – реальностей». (Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1999. – Сс. 424–426).

93

Ферберн Д. Иными глазами. – С. 48.

Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – С. 276.

95

Рафаил (Карелин), архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – С. 162.

96

Гилецкий В., Тенденции мирового баптизма. [Указ. Электронный ресурс], § 6.

1

Арабаджи Д.В. Очерки христианского символизма. – С. 218.

2

Подробнее см. раздел 2.3.3 настоящей диссертации.

3

Каширский Евгений. Апологетические этюды. [Электронный ресурс]
<http://calvin.tvcom.ru/7/1/12-1.htm>

4

Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. – С. 60.

5

Пакер Дж. Библия в современном мире. – С. 99.

6

Там же. – С. 100.

7

Иванов М.В. О Вероучении ЕХБ. – С. 99.

8

Трубчик В. Вера и традиция. – С. 97.

9

Первое заявление чикагского «Международного совета по непогрешимости Библии», статья №1. // Альманах Богомыслие №3, 1992. – С. 152.

10

Последняя фраза в пер. с лат.: «Писание само себя толкует». Макграт, Алістер. Інтелектуальні витоки європейської Реформації. – С. 180. Перевод наш.

11

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Самуил Хэнчетт. Становление канона Нового Завета. [Электронный ресурс]
http://www.odessasem.com/publishing/bogomyslie_04_09.html

12

Санников С.В. Битва за учение. Цит. по: Трубчик В. Вера и традиция. – С. 133.

13

«Мы, баптисты, оставаясь верными нашему первому принципу, кладём в основание всех вопросов веры и жизни исключительно авторитетное Слово Божие, и отвергаем всякую примесь человеческого учения, постановления и предания, исходят ли таковые от Римских пап, православных епископов или Вселенских соборов». Винс Я.Я. Наши баптистские принципы. § 1.4 [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/vins.html>.

14

McGrath, Alister E. Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. – P. 199.

15

Ibid. – P. 200.

16

Деян. 17,11: «Здесь были благомысленнее фессалоникских: они приняли слово со всем усердием, ежедневно разбирая Писания, точно ли это так».

17

Подробнее см.: Бурега В. Понимание Евхаристии в различных христианских конфессиях. [Электронный ресурс]: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/9549-ponimanie-evxaristii-v-razlichnykh-xristianskix-konfessiyax.html>.

18

Исповедание веры христиан-баптистов (1906г.) Цит. по: История баптизма. Одесса: Богомыслие, 1996. – С. 427. Спустя 87 лет баптисты внесли важное уточнение: «Хлеб и вино в чаше, представляя Тело и Кровь Христа, но материально не превращаясь в них, являются не условными символами, а реальными знаками, посредством которых Христос даёт верующим духовным образом вкушать Своё Тело и Кровь». Исповедание веры Одесской богословской семинарии Евангельских христиан-баптистов (1993г). (Там же. – С. 480).

19

Бурега В. Понимание Евхаристии в различных христианских конфессиях.

20

Уолдрон Сэмюэль. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 422.

21

Карев А.В. Голгофа // "Братский вестник", 1974, № 2. – С. 22.

22

Санников С.В. Вечеря Господня. // "Богомыслие", Одесская баптистская семинария, 2004, №1. – С. 56. В этой работе Санников приводит аналог: евхаристический хлеб ценен как долларова банкнота: не по бумаге, а по условленной стоимости. То есть Причастию ценность условно приписывается людьми.

23

М.В. Иванов. Основы систематического богословия. – С. 143.

24

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. – С. 357.

25

Джексон Пол Р. Доктрины и устройство баптистских церквей. – Христианское просвещение, 1993. – С. 56. То же понимание символа находим и в недавней (18.06.2011) статье Виктора Шленкина «Таинства евангельских христиан-баптистов»: «Представьте, что одна девушка подарила своему жениху, который уходит в армию, в путь-неважно – свой платок. Юноша по-своему ценит этот подарок... платочек был символом любви его возлюбленной, которая ждет его дома... Таким же образом мы можем говорить о крещении и причастии». [Электронный ресурс] <http://rusbaptist.stunda.org/tainstva.htm>

26

Уолдрон Сэмюэль. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 429.

27

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. – С. 351.

28

Мандзаридис Георгий. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003. [Электронный ресурс] <http://www.golubinski.ru/ecclesia/palamaevh.htm>

29

Гумилевский И. Краткая история и обличение новых рационалистических сект. – Киев: 1910. – С. 68.

30

Апология I, § 66. // Иустин философ, Св. Творения. М.: Паломник, 1995. – С. 97.

31

Против ересей 4,34. Цит по: Святоотеческая хрестоматия. Сост. Протоиер. Николай Благоразумов. М.: 2001. – С. 118.

32

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Уолдрон Сэмюель. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689
года. – С. 425.

33

Эриксон Миллард. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, 1999. – С. 946. То же недоумение и у другого богослова: «Поразительно также и то, что, произнося слова: «Сие есть Тело Мое», Христос оставался всё ещё в теле, Он ведь не превратился после молитвы в два тела, из коих одним пользовался Сам, а другим насыщались ученики. Такая предпосылка абсурдна и кощунственна. И, тем не менее, это кощунственное понятие укрепилось в Западной и Восточной церквях» (Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 52).

34

Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: 2001. – С. 289.

35

Иоанн Златоуст, свт. Творения, Том 11. СПб.: 1905. – С. 236.

36

Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. – М.: 1998. – С. 295.

37

Там же. – С. 297.

38

Вторая сотница естественных психологических глав об очищении ума, § 94-95. Цит. по: Добротолюбие, Т. 5. – М.: 1900. – С. 141.

39

«Писание говорит нам, что после смерти святые уже не принимают участия в земных делах (Откр. 14,13; Евр. 4,10; Дан. 12,13), и что их нельзя тревожить (1Цар. 28,15)» (Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 15).

40

«По существу, свеча, вставляемая в руку покойнику, – та же жертва покойнику, приносимая, чтобы умиловить его. Не понимая, почему уменьшается горящая свеча, люди думали, что он съедает её. Зажигание свечей и лампадок в православии ведёт свое начало от почитания огня, источника света, тепла и жизни. Восковые свечи ми лампады задолго до появления христианства горели перед изображениями богов в языческих храмах Египта». Опарин А.А. У разбитых водоёмов. Археологическое исследование книг Исход и Иисуса Навина. Часть I. Поверженные боги. Глава 4. [Электронный ресурс] <http://kromverg.narod.ru/biblioteka/Oparin/ex/ex1-04.htm>

41

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 14.

42

43

В.И. Петренко. Богословие икон. Протестантская точка зрения. – С. 110.

44

«На небе несравненная любовь Отца, Сына и Духа Святого соединяет три Лица в единое Существо, так что уже не три Бога, но один Бог, живущий триединой жизнью... Люди, вступившие в Церковь и возлюбившие друг друга, подобны трем лицам Пресвятой Троицы". Илларион (Троицкий), архиеп. Христианства нет без Церкви. [Электронный ресурс] <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/illarion/christchurch.htm>.

45

Рафаил (Карелин), архим. Церковь и мир на пороге апокалипсиса. – С. 80.

46

М.В. Иванов. Основы систематического богословия. – С. 149.

47

А.С.Хомяков. Церковь одна. – М.: 2001. – С. 58.

48

Феофан Затворник. Творения. Толкование на I посл. коринфянам. – М.: 1893. – С. 198.

49

Яскула Пётр, свящ. Таинство Крещения в богословской мысли Жана Кальвина. [Электронный ресурс] http://roza--mira.narod.ru/Biblioteka/Edin_Gospod__Na_putyah_k_edinstvu_hristian__sbornik_.htm

50

Там же.

51

П.И. Рогозин. Откуда все это появилось. – С. 42.

52

Трубочик В. Вера и традиция. – С. 135.

53

Августин Аврелий, еп. Гиппонский. О предопределении святых первая книга к Просперу и Иларию. Гл. 12. § 24. [Электронный ресурс] http://azbyka.ru/?oteknik/Avrelij_Avgustin/o_predopredelenii=12

54

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosoff.org
Гонорий Августодунский. "Элуцидарий", II, 62. Цит по: Гуревич А.Я. История культуры средних веков и Возрождения. Популярное богословие и народная религиозность средних веков. – М.: 1976. – С. 69.

55

М.В. Иванов. Основы систематического богословия. – С. 72.

56

Там же. – С. 73.

57

Колесников Н.А. Церковные священнодействия евангельских христиан-баптистов. [Электронный ресурс] <http://rus-baptist.narod.ru/svdejstv.htm#ruk>

58

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. – С. 354. То же у В. Шленкина, Таинства евангельских христиан-баптистов: «В отношении же детей нужно сказать, что баптисты не крестят, но благословляют рожденных членами их общины детей». [Электронный ресурс] <http://rusbaptist.stunda.org/tainstva.htm>

59

Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основные ступени развития субъектности человека. [Электронный ресурс] <http://septemberfox.ucoz.ru/biblio/slobodchikov.html>

60

Гегель Г.В.Ф. Сочинения в 6 т. Т. 3. – М.: 1964. – С. 132.

61

Будаков О. Формирование учения о первородном грехе в I – V веках. // Богословские размышления №3, 2004. – С. 100.

62

См.: Марцинковский В.Ф. Крещение взрослых и Православие. – С. 16. Санников С.В. Начатки учения. – С. 188. Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 42.

63

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 116.

64

Булыко И.П. Сравнительный анализ пневматологической антропологии святого Григория Паламы и Фомы Аквинского. [Электронный ресурс] <http://www.bogoslov.ru/text/1859858.html>

65

Подробнее об этом см. см. мою книгу «Православие-протестантизм. Штрихи полемики», главу «Оправдание богословием и уверенность в спасении».

Теоретические основы и методология полемики с протестантизмом. Вячеслав Рубский filosofff.org
[Электронный ресурс] [http://azbyka.ru/religii/
konfessii/rubskiypravoslavie_protestantizm_15-all.shtml](http://azbyka.ru/religii/konfessii/rubskiypravoslavie_protestantizm_15-all.shtml)

66

Исаев С.А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. [Электронный ресурс]
<http://www.biblicalstudies.ru/nc/10.html>

67

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – С. 381.

68

Исаев С.А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. [Указ. Электронный ресурс]. В другой своей статье он, сравнивая православие с лютеранством, говорит: «В лютеранстве нет места православному учению о Заповедях блаженства, учению святого Афанасия Александрийского о теопозисе (возвышении верующего до божественности, обожении), учению святого Серафима Саровского о стяжании Святого Духа как цели земной жизни христианина. Соответственно, все средства, рекомендуемые Православной Церковью для восхождения верующих по лестнице святости исключены из объема понятия «добрые дела». И Церковь [в лютеранстве, – прим. В.Р.] не выступает как авторитетная инстанция, определяющая, какие требования предъявляются каждому отдельному верующему».

69

Баптистское вероисповедание 1689 года. – The Metropolitan Tabernacle. London. SE1 650. England. (год не указан). – С. 33.

70

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. – С. 301.

71

Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 178.

72

Там же. – С. 177.

73

Генри Кларенс Тиссен. Лекции по систематическому богословию. – С. 301.

74

Миллард Эриксон. Христианское богословие. – С. 505.

75

Там же. – С. 813.

76

Джексон Пол Р. Доктрины и устройство баптистских церквей. – С. 165.

77

Ф. Лерой Форлайнс. Библейская систематика. – СПб.: Библия для всех, 1996. – С. 198.

78

Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 249.

79

Алистер Мак-Грат. Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998. – С. 397.

80

Чарльз Райри. Основы богословия. – С. 397.

81

Дэвид Гудинг. Верные вере. – М.: Триада, 1994. – С. 201.

82

Хлеб наш насущный. – world wide Printing, 2001. – С. 12.

83

Чарльз Райри. Основы богословия. – С. 392.

84

Там же. – С. 354.

85

Исидор Пелусиот. Цит. по: Сокровищница духовной мудрости. – М.: Св-Троицкая Сергиева лавра, 2000. – С. 68.

86

Сэмюэль Уолдрон. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 220.

87

Там же. – С. 224.

88

Иванов М.В. Основы систематического богословия. – С. 121.

89

Уолдрон Сэмюэль. Современное толкование баптистского вероисповедания 1689 года. – С. 247.

90

Райри Чарльз. Основы богословия. – С. 397.

91

Рогозин П.И. Откуда все это появилось. – С. 24.

92

Баптистское вероисповедание 1689 года. – С. 43.

93

Blazen Ivan T. Justification and Judgement. // Review and Herald, 21 July, 1983. – P. 4. Цит. по: Зайцев Евгений. Реальное различие Божественной сущности и энергии как основная предпосылка в учении В.Н. Лосского о теозисе. – МДА, Богословский вестник, №2, ноябрь 1999. – С. 59.

94

Сергий Страгородский, архиеп. Православное учение о спасении. – Сс. 33-34.

95

Новосёлов М.А. Спасение и вера по православному учению. 1995. [Электронный ресурс]

http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/spasenie_i_vera.htm. Это же находим и у архиеп. Сергия (Страгородского). Православное учение о спасении. – Сс. 161-162.

96

Феофан Затворник, свт. Письма о вере и жизни. – М.: 1999. – С. 98.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petime.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petime.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!