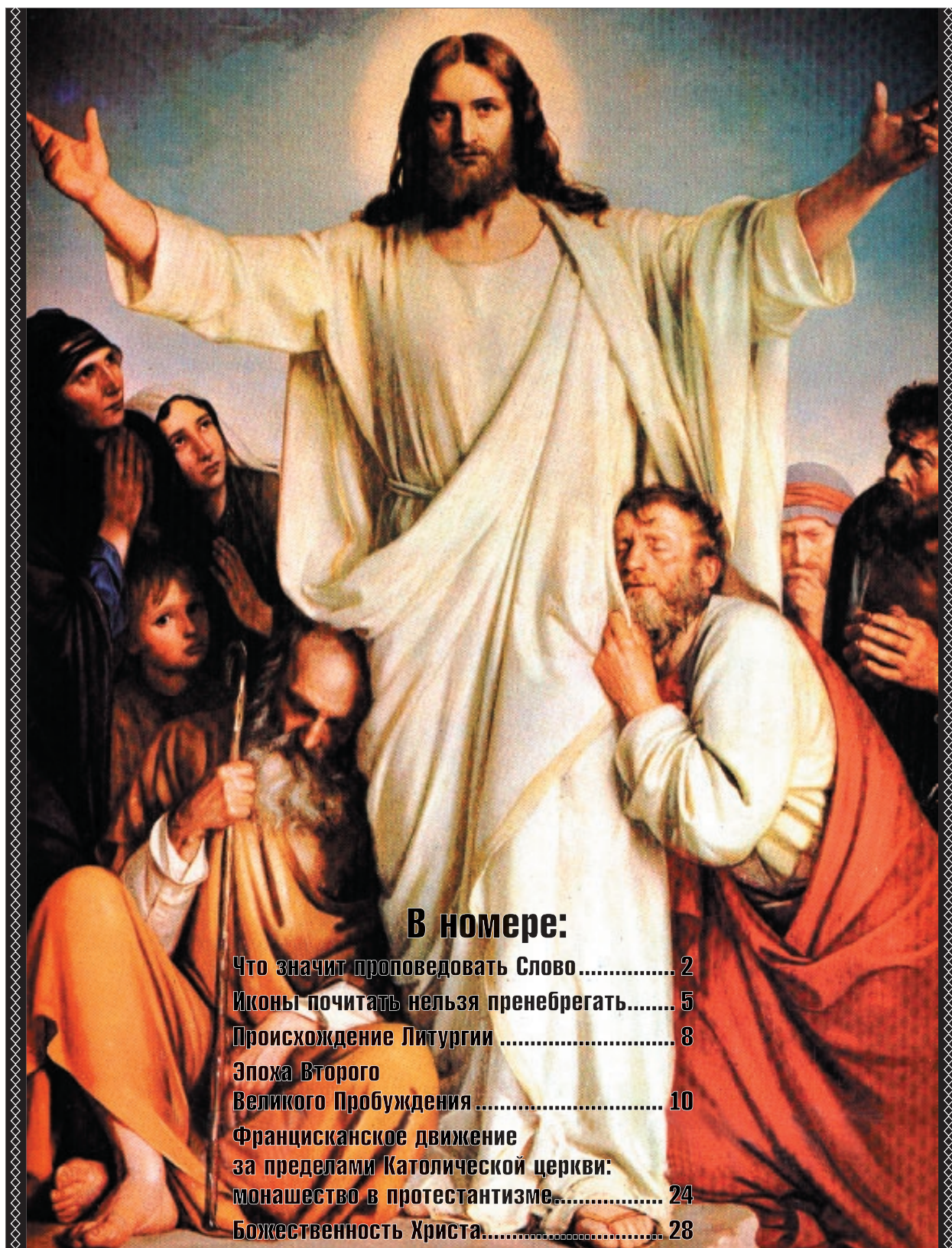


**ДУХ ИССЛЕДУЕТ ВСЁ,
ДАЖЕ БЕЗДНЫ САМОГО
БОЖЕСТВА**

(1 Кор. 2:10)

AMEN

#1 [8], 2007



В номере:

Что значит проповедовать Слово.....	2
Иконы почитать нельзя пренебрегать.....	5
Происхождение Литургии	8
Эпоха Второго Великого Пробуждения	10
Францисканское движение за пределами Католической церкви: монашество в протестантизме.....	24
Божественность Христа.....	28



Бартон Уоррен Стоун (1788–1866) вместе с Томасом и Александром Кемпбеллами стоял у истоков Движения Реставрации, которое религиоведы по сей день называют также Движением Стоуна-Кемпбелла.

Родился будущий реставратор в Порт-Тобако, США, штат Мэриленд.

В 1798 г. Стоун был рукоположен в священники Пресвитерианской Церкви, хотя в своих взглядах был скорее арминианцем, чем кальвинистом. Такое несоответствие привело к тому, что Стоун разочаровался в истинности пресвитерианского вероучения. Изучая Библию он пришел к тому, что практически все христианские церкви отличаются от новозаветной, а потому, по его мнению, древнее христианство необходимо было восстановить (реставрировать).

Бартон Стоун был сторонником буквального толкования Писания настолько, что даже учение о Божественной Троице он считал небиблейским.

В 1803 г. Б. Стоун был одним из основателей Спрингфилдской пресвитерии, которая стала известна всему миру не столько своей деятельностью, сколько своим исчезновением: в 1804 году была выпущена декларация «Последняя воля и завещание», провозглашавшая необходимость «растворить церковную деноминацию в Едином Теле Христа» и сообщающая о роспуске пресвитерии. Декларация, ознаменовавшая символическое начало Движения Реставрации, призывала отказаться от какой бы то ни было централизации церковной жизни. Принципом автономности каждой отдельной поместной общины последователи Церкви Христа руководствуются и донныне (за исключением Международных Церквей Христа).

Объединение в 1832 году реформаторских движений Кемпбеллов и Б. У. Стоуна привело к явлению, которое мы называем сегодня Движением Стоуна-Кемпбелла, или Движением Реставрации.

От редактора

В этом номере мы продолжаем исследовать и раскрывать такие ставшие уже привычными темы, как история, Традиция и Таинства.

Открывает журнал эссе уважаемого богослова Церквей Христа профессора университета Пеппердайн *Томаса Олбрайта* «**Что значит проповедовать Слово**», в котором он делится своим опытом проповедника-пастора. Как считает Т. Олбрайт, ключем к успеху проповеднической деятельности является ее христоцентричность. «В проповеди мы должны провозглашать живого Бога, а не Книгу ради самой книги», — утверждает автор. Слово Бога — это Личность, а не Книга, именно поэтому простая передача книжной информации малоэффективна.



Вселенские соборы и их постановления мы продолжаем изучать в очерке «**Иконы почитать нельзя пренебрегать**», который был написан вашим покорным слугой с позиции верующего Одесской Церкви Христа в 2005 году. На этот раз, как видно из названия, темой изучения являются изображения-иконы, споры вокруг которых разрешил 7-й Вселенский собор в VIII веке. Работа не претендует на полноту и мы еще будем возвращаться к теме иконопочитания в дальнейшем.

Причастие, как центральное церквообразующее Таинство, всегда занимало на страницах нашего издания достойное место. Учение и размышления о нем мы стараемся публиковать в каждом номере, ведь без полноценного Причастия нет полноценной Церкви. Примечательно, что в Церквях Христа Вечеря Господня почиталась настолько серьезно и основательно, что это стало даже поводом критики со стороны баптистов, упрекавших ученические церкви в подражании католикам. Однако, на мой взгляд, этот тот случай, когда сравнение воспринимается скорее как комплимент, нежели как обида. На этот раз тему Причастия рассматривает священник *Андрей Дудченко* в статье «**Происхождение Литургии**». Статья небольшая, но познавательная.

Тему **истории** Движения Реставрации и, в частности, генезис американского религиозного Пробуждения XVIII века исследует пресвитерианский пастор *Иан Мюррей* в статье «**Эпоха Второго Великого Пробуждения**». Как и в прошлом номере, читая красочные описания всплесков духовности в США, сразу становится понятен пафос отцов Реставрации, обращавших свои призывы к христианскому сообществу страны остановить христианские разделения и объединиться. Ключевой идеей их призыва был тезис о единственности Христовой Церкви, вселенской Церкви. Отцы Реставрации считали, что истинной может быть только одна Церковь. И вновь их учение совпадает с католическим, вновь учеников критикуют баптисты и другие протестантские деноминации США. Но факт остается фактом: именно протестантский ревивализм Америки стал благоприятной почвой для зарождения ученического Движения Восстановления новозаветного христианства.

Редактор портала *Vaznica.Info Павел Левушкан* знакомит читателей с другим феноменом современного христианства — **протестантским монашеством**. Его обзор «**Францисканское движение за пределами Католической церкви**» предлагает вашему вниманию информацию о действующих сегодня монашеских протестантских орденах, а также описывает модель международного Экуменического сообщества св. Франциска, целью которого является возрождение древних традиций в протестантской среде, а также обмен духовным опытом между католиками, православными и наследниками доктора Мартина Лютера. По мнению П. Левушкана, за века независимого существования церкви накопили уникальный духовный багаж, «которым каждый может в любви и без принуждения делиться со своими братьями и сестрами». Удивительно то, что в свое время именно францисканцы были оппонентами Реформации в Германии и Англии, сегодня же имя св. Франциска вознесено на флаг экуменических монахов в качестве символа христианского единства.

Завершает номер теологический очерк «**Божественность Христа**», написанный членом Церкви Христа в Австралии *Аланом Веббом* в 1963 году. Цитируя Писание Ветхого и Нового Завета австралийский богослов показывает идентичность Яхве и Христа, заключая: «В Писании не так много доктрин, которые были бы важнее, чем доктрина божественности Христа: ибо, если Христос есть всего лишь ограниченное существо, тогда является богохульством учение о спасении через веру в Него».

Итак, номер начинается с идеи христоцентричности, и завершается ею же. «Ибо нет другого мени под небом данного человекам, которым надлежало бы нам спастись».

Приятного чтения!

Михаил Шелудько

Что значит проповедовать Слово

Томас Олбрайт, Церковь Христа, университет Пеннердайн

Однажды, почти полвека назад, когда я еще был проповедником-неофитом (хотя я так и не перестал быть проповедником из новообращенных), я думал, что проповедь Слова состоит из изложения темы с определенными подпунктами, а затем цитирования одного места Писания за другим в подтверждение своего тезиса.



Одна из моих первых проповедей, как и можно было ожидать, была о крещении. В-первых, крещение необходимо для спасения. «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3:5). В-вторых, крещение совершается во оставление грехов. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов» (Деяния 2:38). В третьих, крещение совершается погружением, поскольку это погребение. «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6:4). В-четвертых, после крещения человек прилагается к церкви. «Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деяния 2:47). Приводились и другие тексты, все они цитировались наизусть с выражением и с ударением на определенные моменты. Чем больше текстов я мог процитировать, тем больше я был уверен в том, что действительно проповедую Слово. Несколько знакомых мне проповедников были убеждены, что достигли вершины в проповеди Слова, поскольку составляли проповеди, в которые не вставляли ни одного своего комментария. Они просто цитировали одно место Писания за другим согласно выстроенному ими порядку.

Спустя год или два я решил, что мне следует узнать о проповедовании от экспертов, и я купил пару книг по гомилетике (то есть, искусству проповедования). Самое большое впечатление своей подробностью на меня произвела работа Джона Альберта Бродуса (1827-1895), «О подготовке и изложении проповеди», 1-е издание (1870). Хотя Бродус считал, что тематические проповеди иногда нужны, и в них необходимо пользоваться отрывками из Писания для утверждения своих тезисов, он полагал, что подлинная проповедь Слова состоит из изъяснения определенного текста, то есть, объяснения его смысла собранию верующих. Я мало слышал подобных проповедей, так что у меня не было хорошего примера. Но затем

я вспомнил стандартную проповедь о сеятеле, и составил собственную проповедь по этой притче. Тезисы проповеди были взяты из самого текста, то есть речь шла о типах почвы. Первый тезис рассматривал зерна, упавшие на дорогу. Я привел примеры подобных людей. Вторая почва была каменистой. Третья заросла тернием. Но, наконец, в четвертую очередь, некоторые зерна

упали на хорошую почву и произвели урожай различного количества зерна. Я призвал всех открыть свои сердца Слову и таким образом стать плодородной почвой, то есть слугами Господа. Эта проповедь привела меня в радостное возбуждение. Я не только сосредоточился на Писании, но и рассматривал тезисы проповеди в том порядке, в каком они располагались в самом тексте. Даже порядок тезисов не был выдуман мной. Тогда я решил вплотную заняться «экзегетическим» проповедованием, то есть полагаться на текст при определении идей и порядка своих замечаний. Поступая так, подобно фарисею, я ощущал самодовольство и объявлял: «Благодарю Тебя, Боже, что я не такой, как все остальные...» (Лк. 18:11) проповедники, которые придумывают собственный план для своих проповедей, не желая брать его напрямую из Твоего Слова».

Поэтому неизбежно, что после пяти лет проповедования (похоже, такое рано или поздно случается со всеми молодыми проповедниками, если их не предостереж об опасности проповедования не Христа, а церкви), меня по-настоящему поразили обращенные к Коринфянам слова Павла. «Ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2:2). Я решил, что проповедь во имя Христа — это не проповедь книги, пусть даже Книги книг. Это проповедь личности, Иисуса Христа, Сына Божьего, и в особенности, распятого Христа. Но как я должен был это делать? У меня не было особого примера проповеди Креста среди тех проповедников, которых я слышал. Проблема еще в том, что когда начинаешь проповедовать постоянно, то редко удается послушать других проповедников. Я пришел к выводу, что, читая по три проповеди в неделю, проповедник не может постоянно, раз за разом повторять рассказ о событиях, приведших к распятию Христа. Сам Павел так не делал. Более того, меня поразило, что Павел, очевидно, не имел в виду, что говорил только

лишь о распятии. Позже в том же письме он объявил: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Даже для Павла проповедь Креста одновременно была провозглашением дивного воскресения Распятого. Во многих проповедях мы слышали, что оправданы смертью Христа. Павел, возможно, по контрасту с этим, мог проповедовать о том, как мы оправдываемся воскресением Иисуса Христа.

«Он предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25).

Не имея под рукой примера проповеди Креста, я решил посмотреть, последовал ли Павел собственному совету. Был ли Крест одним из основополагающих факторов в его письмах? В конце концов, большинство из нас удачнее в декларации, чем в исполнении. После пристального изучения писем Павла я обнаружил, что Павел не так уж много рассказывает о Кресте. На самом деле, из писем Павла трудно составить повествование о смерти Христа. Скорее, можно обнаружить, как Павел развивает практические, и в то же время весьма глубокие следствия события Креста для тех, кто принял веру в Иисуса Христа. В послании к Галатам Павел объявил, что в результате Креста (а не только слова о нем)

умерли все его личные стремления, позволив ему облечься в стремления Бога, явленные во Христе: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Поскольку верующие находят свою новую сущность во Христе, их прежняя сущность отпадает. «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Поэтому проповедь Креста есть проповедь, нацеленная на отмирание этнических, экономических и гендерных барьеров, разделяющих верующих. Точно так же, результатом Креста и его проповеди служит умерщвление греха (Гал.5:24), о чем

Павел говорит открыто. «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, соблазны, ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное...» (Гал. 5:19-21). Проповедь Креста для Павла означала отвержение разделений, создаваемых группами влияния в церкви (1 Кор. 3:1-9). Проповедь Креста означала призыв к людям, не могущим встретиться лицом к лицу, все же принимать друг друга. «Посему принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию»

**Проповедь выделяет
не столько Писание,
сколько Того,
Кто Сам есть Слово
Бога**



(Рим. 15:7). Таким образом, проповедь Креста для Павла означала не столько постоянный пересказ истории распятия, сколько изложение последствий Креста в жизни общины и каждого верующего. Таким образом, проповедь Слова есть нечто большее, чем торговля им. Проповедь выделяет не столько Писание, сколько Того, Кто Сам есть Слово Бога. «И Слово [то есть, Иисус, не Библия] стало плотью, и обитало с нами» (Ин. 1:14)

Итак, я начал задумываться над тем, следует ли нам говорить о проповеди Слова. Возможно, нам стоит проповедовать деяние Христа на кресте, и то, как это деяние должно воспроизводиться в нашей жизни. Средоточием проповеди должно быть деяние Бога и Христа и наши поступки, а не Слово! Но затем я осознал, что такое разделение будет искусственным, поскольку слова истолковывают поступки, — и в Писаниях, и в моих проповедях. Слово Бога, в восприятии пророков, было чем-то видимым и слышимым. «Слова Амоса, ... которые он слышал в видении об Израиле во дни Озии, царя Иудейского, и во дни Иеровоама, сына Иоасова, царя Израильского, за два года перед землетрясением» (Амос 1:1). Поэтому проповедь Слова состоит не просто в изложении наших идей и аргументов, но в описании благодатного деяния Бога. Поэтому слово, которое мы возглашаем на проповеди, есть деяние плюс истолкование.

Это было новой мыслью, поскольку ранее я воспринимал проповедь Слова как разбивку на части и обсуждение документа. Наш Бог явил Себя как Бог деяний. Он живет вне той Книги, которая раскрывает Его деяния. В проповеди мы должны провозглашать живого Бога, а не Книгу ради самой книги. В конечном итоге имеет значение не книга, но жизнь, идущая от Того, Кто показан в книге. Сам Иисус провозгласил: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:39,40).

Итак, какой совет я могу дать о проповеди Слова? Во-первых, мы, как провозвестники, никогда не можем быть проповедниками слова без постоянного побуждения любовью Христовой, явленной в Его смерти. «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14). Когда Бог действительно захотел явить Себя, Он послал не Писание, а Сына. «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:18). Слово есть то, кем мы являемся, наряду с тем, что мы говорим. Чуткий провозвестник постоянно ставит вопрос о том, достоин ли он пропо-

ведовать Слово. С этим неизбежным вопросом мы должны сталкиваться постоянно. Но мы никогда не можем быть достойны столь высокой обязанности сами по себе. Мы достойны лишь благодаря Его достоинству: «(Он) дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:12).

Во-вторых, мы должны стать учениками и последователями Бога (Отца, Сына и Духа), являющего Себя через Свое слово. Мы должны постоянно молитвенно предстоять перед Писанием. Мы должны делать это не потому, что провозглашаем слова Писания, но потому, что провозглашаем Сияющего через Писания и Свое Слово.

В-третьих, я думаю, что проповедь Слова может принимать множество разных форм. Несмотря на когда-то сделанный мной вывод, я уверен, что тематическая проповедь — тоже проповедь Слова. Конечно, она должна опираться на Писание и его смысл. Способ раскрытия тем не обязательно должен быть взят из Писания, но точки зрения и размышления должны основательно выражать пути Бога и человечества так, как они явлены в Писании. Один из способов этого — тематическое проповедование; другой — изъяснительная или экзегетическая проповедь. Проповедь слова означает, что мы не только цитируем Писание, но и показываем, как оно прилагается к жизни общины и каждого из верующих. Авторы Нового Завета порой цитировали Писание. Иногда же в достаточно пространственных текстах они этого не делали. Для христиан Слово Бога есть, в конечном итоге, наш Господь Иисус Христос. Проповедь слова означает, что мы проповедуем Его. Мы также проповедуем Церковь, которая есть Его Тело. Церковь есть Тело, возникшее благодаря Телу Христа на кресте. Но мы не можем ясно проповедовать Церковь, не проповедуя вначале Господа Церкви, который Сам есть само Слово Бога.

Как я уже сказал, я проповедник-новичок, хотя бывали периоды, когда я проповедовал регулярно, и бывало, что в течение достаточно долгого времени я проповедовал лишь изредка. Проповедь остается для меня чудом, тайной и вызовом. Она по-прежнему требует от меня всех усилий, чтобы хоть немного приблизиться к цели проповеди Слова. В конечном итоге, когда слово принимается, это происходит благодаря Его, а не нашим усилиям. «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помысления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4:12, 13). **А**

Когда Бог действительно захотел явить Себя, Он послал не Писание, а Сына

Иконы почитать нельзя пренебрегать



В предыдущих номерах журнала мы публиковали Символы веры (Апостольский и Никейско-Константинопольский), принятые Церковью в первом тысячелетии. Как можно было увидеть, учение церквей Реставрации не противоречит символам веры, принятым на Вселенских соборах¹. Всего неразделенная Церковь Христова провела семь вселенских соборов², на которых были утверждены ортодоксальные богословские доктрины ради того, чтобы обезопасить верующих от всевозможных ересей, искажающих истины Откровения Божьего.

В этом номере мы начинаем обсуждение деталей вероопределения последнего общепризнанного Собора неразделенной Церкви — Седьмого. На встрече, которая состоялась в 787 году в Никее, главной темой дискуссии был вопрос почитания икон.

Споры о возможности/недопустимости почитания икон длятся уже не одно столетие.

Протестантские церкви, как правило, отрицают почитание икон, православные и католики — признают.

Как относиться к иконам ученикам Христа в МЦХ? В принципе, мы в данном вопросе, как и во всех остальных, не обязаны следовать ни протестантской точке зрения, ни православной, поскольку в основании церквей Движения Реставрации лежит принцип не ограничивать познание Бога человеческими традициями.

Какую сторону нам принять?

Традиционно, в церквях Реставрации иконопочитание отвергалось быть может не в последнюю очередь потому, что главным образом в Движении находятся люди с протестантским прошлым, или, как минимум, с протестантским мышлением. Сами основатели Движения Восстановления — Александр и

Томас Кемпбеллы, Вальтер Скотт и Бартон Уоррен Стоун были выходцами из Пресвитерианской церкви, поэтому не удивительно, что в вопросах Реставрации они отталкивались именно от протестантских предубеждений. Например, относительно учения о предопределении Томас Кемпбелл долгое время был убежденным кальвинистом.³

Генеральной причиной, по которой иконы отвергались, было отсутствие подобной практики в Библии, а также четкое учение Ветхого Завета о недопустимости изображения Бога и поклонения изображениям.

Однако здесь мы упираемся в два принципа: должны ли христиане следовать ветхозаветным предписаниям, и допустимо ли практиковать то, что Библия четко не запрещает?

Например, по Ветхому Завету, нарушитель субботы должен был караться смертью (Исх. 31:15). Однако в Новом Завете эта за-

¹ Правда, существует другая проблема — отсутствие фиксации учения в сообществах Реставрации служит хорошей почвой для скрытого еретизма. В пределах одной и той же общины могут находиться люди совершенно разных догматических взглядов, причем нередко еретики даже не подозревают о ложности своих религиозных представлений, или убеждений собрата.

² Католики признают всего Двадцать один вселенский собор, которые, начиная с Восьмого, уже созывались после раскола с православными, отчего последние эти соборы не признают.

³ Alexander Campbell. *Memoirs of Elder Thomas Campbell* (1861), p. 16.

поведь уже не имеет такого значения, как было до Иисуса. Быть может и к запрещению изображать Бога следует относиться как к пережитку ветхозаветного учения, ведь в Иисусе мы увидели настоящий образ Божий, Его реальную икону⁴?

Давайте начнем, собственно, с определения иконопочитания, а затем уже посмотрим, допустимо ли оно для ученика Христова.

Седьмой вселенский собор (787 г., Никея)

Собственно, по-настоящему ортодоксальным, правильным признается только такое иконопочитание, какое было зафиксировано в документах Седьмого вселенского собора еще неразделенной Церкви.

Собор постановил:

“Для краткости нашего исповедания мы оставляем нетронутыми церковные традиции, переданные нам, письменные или устные, одна из которых состоит в произведении живописных образов, сообразных истории проповеди Евангелия, — традиция, полезная во многих отношениях, но особенно полезная тем, что воплощение Слова Божия представлено действительным, а не просто воображением (...)

Итак, мы, следуя царским путем, боговдохновенному авторитету наших Святых Отцов и традициям католической⁵ Церкви (ибо, как всем нам известно, в ней обитает Святой Дух), со всякой определённости и ясностью определяем, что как символ драгоценного и животворного Креста, так и почитаемые и святые образы, в картинах, мозаике и других подходящих формах, следует устанавливать в святых церквях Божиих, и на святых сосудах, и на ризах, и на покрывалах, и в виде картин, как в домах, так и на улице, чтобы знать образ нашего Господа Бога и Спасителя Иисуса Христа, нашей Пресвятой покровительницы Богородицы, достопочитаемых ангелов, всех святых и набожных людей. Ибо таким образом, чаще взирая на живописные образы, людям легче приходят на память их прототипы и желание стремиться к ним; им следует оказывать должное почтение и благоговение — не как истинное поклонение веры, которое принадлежит только божественной природе; но согласно древнему обычаю благочестия, сим, как образу драгоценного и животворного Креста, евангельской книге и другим святым предметам, можно предлагать курения и свечи. Ибо почитание, возданное образу, переходит на того, кто представлен образом, и кто

благоговет перед образом, благоговет перед тем, кого образ представляет”.

Джей Роджерс пишет: “Протестанты не согласились с Седьмым Вселенским собором в Никее, который противоречил постановлению предыдущего Константинопольского собора, призывая к почитанию статуй и икон Марии, святых и ангелов. Реформаторы считали этот собор шагом в сторону от католической веры. По мнению протестантов XVI века, исповедание этого собора — это один из пунктов учения католической церкви, который нуждается в реформации.”⁶

Однако реально, постановления Седьмого собора вовсе не позволяют *поклоняться* иконам Марии, святых и ангелов: “... им следует оказывать должное почтение и благоговение — не как истинное поклонение веры, которое принадлежит только божественной природе; но согласно древнему обычаю благочестия”. Исторически, собор, конечно, стал аргументом для обоснования всего того разнообразия церковного культа, который можно наблюдать в католической и православной среде сегодня, однако, как можно судить из самого принятого на соборе текста, Церковь ничего предосудительного не дозволила. Речь шла, прежде всего, о *допустимости изображать* Христа, святых и ангелов (изображения которых присутствуют и в протестантских книгах), а также необходимости *почтительно относиться* к таковым. Собор приравнивает почтение, выказываемое изображениям к почтению к самой книге Библии. Ведь любой протестант понимает, что Библию недопустимо, к примеру, попирать ногами или использовать ее страницы в гигиенических нуждах — подобное было бы актом неуважения к святой Книге и ее Автору.

Во времена Византии, благовоениями и свечами выказывали уважение любым достопочтенным персоналиям, в том числе государю; во время богослужения в церкви свечи и ладан подносились (и подносятся ныне) также и всем присутствующим верующим в знак почтения, что свидетельствует об *отношении*, а не о культе.

Реально, Седьмой собор был реакцией Церкви на учение ариан, которые считали человеческую природу Христа чем-то неподобие видимости, то есть полностью подчиненной и растворенной в природе божественной. И сам факт *изображения* Иисуса (прежде всего именно изображения, даже не почитания изображений) они порицали. Критикуя иконы и тех, кто их почитает,

⁴ Греческое слово *икона* переводится как *образ, рисунок* и даже *фотография*.

⁵ В данном случае *католическая* — это не название Церкви, а прилагательное, обозначающее вселенскость.

⁶ Протестанты и католики: парадигма Реформации.

ариане провозглашали: "...они обвиняются в попытках изобразить божественную природу Христа, которую не должно изображать..." (Константинопольский собор, 754 год). Поэтому Константинопольский собор, отвергавший возможность *любого* изображения Христа, даже протестантами должен почитаться за еретический.

Тем более, что в пользу сего есть вот еще какое соображение. Протестанты откололись от Католической Церкви в XVI столетии. А следовательно, те соборные постановления, которые были приняты Католической Церковью до реформационного раскола, являются для протестантов и католиков общими, как плоды вероучительной деятельности единой Вселенской Церкви.

Отцы Реформации не отвергали Вселенские соборы и не думали, что создают некую новую Церковь. На тот момент они полагали, что их задачей является просто *реформировать* Католическую Церковь, но никак не породить ее с нуля.

А как же Ветхий Завет?

Постановления Божии в ветхом Завете за-прещали следующее:

- Изображать Господа Бога равно как и любые божественные силы;
- Поклоняться изображениям.

Расходятся ли постулаты Седьмого собора с учением Ветхого Завета?

Учитывая, что Христос стал воистину человеком и имел физическое, видимое всем тело, изображать Христа можно («Видевший Меня видел Отца» — Ин 14:9).

Изображения херувимов присутствовали и на ковчеге завета (Исх 25:18-20), притом, что примечательно, были сделаны по **непосредственному указанию Господа Бога**. Значит, и ангелов изображать, в принципе, позволительно.

Что же до поклонения, то изображениям нельзя поклоняться, и собор это оговаривает: "истинное поклонение веры принадлежит только божественной природе". Собор позволяет *изображать* духовные персоналии, могущие напоминать человеку о реальности боговоплощения и всех других евангельских событий;



собор также повелевает *относиться с почтением* к таким изображениям, точно так же, как древние евреи почитали ковчег завета в качестве символа их отношений с Богом — приносили воскурения и молитвословии перед ним.

Стало быть, данным заповедям Ветхой Библии соборное постановление не противоречит.

Искажения духовной практики, которое мы видим сегодня, — когда одна икона почитается пуще другой только потому, что связана с каким-нибудь чудом; когда святым приписаны чуть ли не функции полубогов и почитают их

изображения в качестве языческих оберегов и т. п. — не должны нас вводить в заблуждение и проводить к тому, что мы вообще отвергаем любую икону, считая идолом. Есть идея, отраженная в тексте Собора, есть ее искажение. Нужно отделять одно от другого и в явлении распознавать его сущность, чтобы самим не поклоняться идолу в виде "мертвящей буквы".

Выводы для Церквей Христа

На основе вышесказанного, для членов протестантских деноминаций и Церквей Христа я бы предложил следующие выводы:

1. Христа, святых и ангелов изображать можно;
2. Относиться с почтением к *изображенным* вполне полезно, если это выражение почтения не превращается в почитании *изображения* как такового;
3. Почтение, оказываемое духовным изображениям схоже с почтением к книге Библии;
4. Постановления Седьмого вселенского собора неразделенной Церкви Христовой относительно икон⁷ считать легитимными.

Надеюсь, что теперь запятую в заголовке статьи читатель сможет поставить правильно.

Михаил ШЕЛУДЬКО
15.08.05

⁷ Текст соборного вероопределения помимо икон затрагивает также почитание святых, их останков и ангелов. К этим темам мы вернемся, если Господь позволит, в следующих выпусках журнала.

Происхождение Литургии

Андрей Дудченко, свящ., Украинская Православная Церковь

Если бы мы, православные христиане XX века, вдруг перенеслись в эпоху Древней Церкви, мы открыли бы для себя много нового и необычного. Мы обнаружили бы, например, что в разных храмах, в различных местностях богослужение совершается по-разному. Иное богослужение в имперском храме славного Царьграда, совершенно непохожее на него — в какой-нибудь скромной египетской обители. Еще более углубившись в историю, достигнув века апостолов и их первых учеников, мы увидели бы более простые формы христианской жизни. Но в любое время, в какой угодно местности мы обязательно встретили бы христиан, совершающих Евхаристию и причащающихся Тела и Крови нашего Господа.

Евхаристия (греч. «благодарение») — это главное Таинство Церкви, преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Спасителя и причащение ими верующих во Христа. Само евхаристическое богослужение именуется Литургией. Божественная Литургия, несмотря на развитие ее богослужебного чина, формы и структуры, пребывает внутренне неизменной — и в наше время совершается та же самая Евхаристия, что и в Сионской горнице перед крестными страданиями Христа. С тех времен и по наши дни она остается «центральным нервом христианской жизни», как замечает наш известный литургист проф. архимандрит Киприан (Керн). К сожалению, это центральное положение Литургии в Церкви слабо осознается нашими современниками. И этим мы не в лучшую сторону отличаемся от первых христиан.

Евхаристия появилась вместе с Церковью, поскольку природа самой Церкви евхаристична. В Священном Писании Церковь именуется «Телом Христовым». Чтобы быть христианином, нужно быть живой частью этого Тела. Присоединение к Церкви новых членов — это «приращение» их к Телу Христову. Поэтому Церковь уже в силу своей природы не может существовать без Евхаристии.

Первая Литургия была совершена на Тайной вечере Спасителя при произнесении слов «примите, ядите... пейте от нея все... сие творите в Мое воспоминание...» (см., напр., главу 26 Евангелия от Матфея). Таким образом Христос действительно показал, что Он и есть «хлеб живой, спешший с небес». Примечательно, что и родился Богомладенец Иисус в городе Вифлеем, что в переводе с еврейского означает «дом хлеба». Он стал истинным Хлебом для верующих в Него, Хлебом бессмертия и вечной жизни.

В первой христианской общине верующие «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах... преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2: 42, 46). Однако, зная, что с первых дней существования Церкви она жила Евхаристией, мы не можем с уверенностью говорить о том, каким был порядок апостольских евхаристических собраний. В то время молитвы еще не записывались. Несомненно лишь, что на раннехристианскую Евхаристию сильное влияние оказали еврейские молитвы, ибо Новозаветная Церковь родилась из Ветхозаветной. Сама Тайная вечеря была построена по типу еврейской пасхальной трапезы. На основании книги Деяний апостольских мы можем узнать главные элементы литургии того времени: собрание всех вместе, учение, молитва и преломление хлеба.

Уже со II века чин «вечери Господней» начинает усложняться. В нем уже можно выделить основные черты более поздних *анафор* (греч. «возношение» — молитва об освящении Даров, часть современного чина Литургии). Вот как описывает Литургию II века святой Иустин Мученик (Философ): «Пища эта у нас называется Евхаристией (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живет так, как заповедал Христос... В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда... приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом *аминь*, и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к не бывшим они посылаются через диаконов... В день же солнца мы все делаем собрание, потому что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых» (*Первая апология*, 66–67).

Из этого описания видно, что евхаристические собрания совершались регулярно в

день солнца (позже его стали называть *днем Господним*). «День солнца» — языческое название первого дня недели, воскресенья. Этот день — следующий после субботы, седьмого дня — есть день не только первый но и восьмой. В ветхозаветной традиции он считался первым днем творения, а с пришествием Новозаветной благодати стал не только днем Воскресения Христова, но и днем будущего века, днем явления Царства Божия. «Таким образом, — пишет прот. Иоанн Мейендорф, — устанавливался общепринятый в святоотеческой литературе типологический параллелизм: сотворение мира и его обновление (спасение) произошли в один и тот же день. Представление о том, что конец мира тоже произойдет в воскресенье, основывалось на том, что Христово Воскресение было началом, предчувствием, предвосхищением конца мира и победой будущего Царства». Вся седмица вместе с субботой — это образ нынешнего века, падшего мира, который будет преодолен с наступлением дня Господня.

Говоря о евхаристическом богослужении, невозможно обойти вниманием раннехристианские «вечери любви» (агапы). Появление совместных братских трапез восходит к апостольскому времени. После такой трапезы апостолы «преломляли хлеб», то есть совершали Евхаристию. Выше, в описании Литургии у св. Иустина, мы видели Литургию, отделенную от «вечери любви». Трудно судить о степени распространения той или иной практики.

Вот как описывает агапу Тертуллиан, христианский автор II века: «Садятся за стол не иначе, как помолвившись Богу; едят столько, сколько нужно для утоления голода; пьют, как пристойно людям, строго соблюдающим воздержание и трезвость; насыщаются так, что той же ночью могут возносить молитвы Богу... По омовении рук и зажжении светильников каждый приглашается петь хвалебные песни Богу, извлеченные из Св. Писания или кем-либо сочиненные...» (*Апологетический трактат*, 39).

Однако, далеко не всегда реальное совершение агап соответствовало идеальному описанию Тертуллиана. Церковь Христова на земле состоит не из безгрешных людей, и удобопреклонность ко греху человеческой природы уже в то время проявляла себя и там, где нам хотелось бы видеть только святость. Еще апостол Иуда, брат Господень, указывал на людей, которые «бывают соблазном на ваших вечерях любви; пиршествуя с вами, без страха утучняют себя» (Иуд. 1: 12). Похоже, что уже в IV веке, после того как в Церковь влились массы народа, идея агапы была дис-

кредитирована людскими бесчинствами. Так, с 418 г. агапы окончательно запрещены в Африканской Церкви решением Карфагенского собора. В конце концов Евхаристия совершенно отделилась от агап, запрещенных по причине того, что люди принесли в них слишком много «плотского», и стала совершаться

только в виде Божественной Литургии. Тем не менее, остатки того, что некогда было «вечерей любви», сохраняются и

в наше время. Это поминальные трапезы по усопшим (для которых, кстати, существует специальный чин в Требнике), благословение хлебов на Всенощном бдении, чин о панагии (совершается в монастырях после праздничной трапезы) и освящение и раздробление артоса в дни святой Пасхи.

Наша Церковь знает два чина Литургии: св. Василия Великого (совершается 10 раз в течение года) и св. Иоанна Златоуста (во все остальные дни). Кроме этого, по средам и пятницам Великого поста совершается Литургия Преждеосвященных Даров (не-евхаристическая), за которой верующие причащаются Св. Дарами, освященными на Евхаристии в предыдущий воскресный день. По сравнению с Древней Церковью, это крайне мало. Еще до недавнего времени в Иерусалимской Церкви, а также в храме Санкт-Петербургской духовной академии совершалась Литургия ап. Иакова в день его памяти (23 октября). Следует отметить, что не существует канонического запрещения служить ту или иную древнюю Литургию.

Какой бы ни была форма совершения Литургии, она всегда остается Евхаристией, и в Чаше верующим предлагается в снедь один и тот же Христос. Духовная жизнь христианина во все времена была немислима без евхаристической жизни, без постоянного, регулярного причащения Святых Тайн. И во времена, когда Евхаристия совершалась после вечерней агапы, и столетия спустя верующий во Христа соединяется с Ним не иначе как через причащение Тела и Крови Его. «Жить евхаристически, — пишет архим. Киприан (Керн), — значит не только ходить к обедне, слушать те или иные трогательные или красивые песнопения, а *причащаться*. Участвовать в сегодняшней Тайной Вечере. Причащаться не раз в год или еще реже, а как можно чаще, много раз в году, если можно, *постоянно*, чтобы быть в постоянной связи с мистическим Телом Христовым, с Церковью... Причащаться, чтобы стать единою Плотью с Христом, как учили святые отцы древности, ...стать сынами Божиими в единении с Сыном Его». **А**

Эпоха Второго Великого Пробуждения

Продолжаем изучать исторический фон, на котором возникло Движение Реставрации. Данное исследование Иана МЮРРЕЯ интересно тем, что оно позволяет хотя бы до некоторой степени понять, как зародилась американская нация, через что она прошла в период своего становления, какие факторы оказывали влияние на этот процесс. Для сообщества Церквей Христа важны обе составляющие — и жизнь Пресвитерианских церквей, поскольку основатели Реставрации были пресвитерианами, и собственно тайны американского менталитета, поскольку именно из США пришло Движение в Евразию и именно американские миссионеры создали ЦХ такими, какими они есть сегодня.

Вопрос о степени преобладания христианской религии в Америке в конце XVIII века был предметом некоторого разногласия. Годы войны за независимость (1775-1781), окончившейся с колониальным статусом и вызвавшей чрезвычайный подъём нации, часто называют годами спада влияния христианской Церкви. На первый взгляд кажется, что параллель между революцией в Северной Америке и последовавшей вскоре за ней революцией во Франции вполне уместна. Обе революции проходили под лозунгами «свободы, равенства и братства», обе свергли существующую власть и обе предоставляли личности право решать духовные вопросы самостоятельно. Франция поддержала восстание в тринадцати колониях, после чего в Америке стали внимательнее прислушиваться к голосам французских философов-просветителей, которые считали, что христианство — это басня, сочинённая для того, чтобы обманывать угнетённых людей. Задолго до этого в Америке существовала собственная антихристианская литература, во главе которой стояли произведения, написанные сыном английского квакера, эмигрировавшего в Америку в начале войны. Томас Пейн посвятил борьбе с христианством всю свою жизнь. Говорят, было распродано более полутора миллионов экземпляров его книги «Права человека», опубликованной в Лондоне в 1791-1792 гг., а его книга «Век разума», доказывавшая справедливость деизма, была ещё более популярна. «Я прошёл по Библии, — утверждал новый американец, — как человек с топором идёт по лесу, сваливая по дороге деревья. Вот они лежат, поваленные — священник может посадить их обратно, но расти они не будут уже никогда».¹

Были и те, кого не впечатляли горделивые излияния Пейна, но всё же они видели в них основания для тревоги. Вильям Уилберфорс, влиятельный британский парламентарий, после встречи с Джоном Джеем, американским послом в Лондоне, написал: «Я чувствую,

что в Америке мало религиозного духа».² Многие американские христиане выражали те же опасения. Епископ Мид писал: «Все образованные молодые люди, встреченные мной в Виргинии, оказывались скептиками, если не закоренелыми атеистами». В те же годы другой современник, проживавший в практическом Коннектикуте, писал: «Безбожные настроения

**Религия и мораль, —
говорил отец американской нации
Джордж Вашингтон в 1797 году, —
вот столпы, на которых
держится гражданское общество**

наводнили общество. Распространились «Век разума» м-ра Пейна, труды Вольтера, другие деистические сочинения, и молодые люди внезапно уверовали в то, что они умнее своих отцов».³ Роберт Смит вспоминал о настроениях, царивших в Кентукки: «Молодежь кощунствует и насмешничает над религией. Случаи, когда способный молодой человек посвящает себя служению в Церкви, настолько редки, что вызывают всеобщее изумление».

Но все же это — неполная картина. Действительно, несмотря на спад, в конце XVIII века ещё сильно было религиозное влияние — большей частью благодаря Великому пробуждению. Параллель с Французской революцией оказалась лишь поверхностной. Идеей о независимости американские колонии были обязаны в основном протестантам и пуританам; и немалую долю в составе американского сопротивления в войне за независимость представляли христиане. Такие люди, как Джон Уитерспун, стали лидерами новой нации. Чарльз Томсон, секретарь Контиентального Конгресса при нескольких президентах, был человеком подлинного благочестия, переведшим Библию. Сам Джордж Вашингтон не представлял себе демократии, не имеющей религиозной основы. «Религия и мораль, — говорил отец нации в 1797 году, уходя со своего поста, — вот столпы, на которых держится гражданское общество».⁴ Томас Джефферсон не был столь религиозен; но он позаботился о том, чтобы «о его неверии не узнали до самой его смерти».⁵ Общественное мнение в целом не поддерживало молодых людей, чьи взгляды тревожили старшее поколение.

В Филадельфии, первом американском городе 90-х годов XVIII столетия, в городе, где заседал Конгресс, из всех издававшихся газет только одна выражала симпатию к людям, не веровавшим в Библию. Общая вера в Десять Заповедей была такова, что приходилось ставить оцепление вдоль улиц, ведущих к церквам, чтобы обеспечить порядок, ибо в часы перед воскресной молитвой улицы были переполнены. Лучшее всех знал и понимал своих сограждан Бенджамин Франклин, политик и издатель; он был вместе со своим народом, когда отказался публиковать сочинения Пейна. Отвечая Пейну на предложение напечатать одну из его книг, Франклин писал: «Несмотря на то, что ваши замечания прони-цательны и могут поразить некоторых читателей, вам не удастся изменить общие устремления человечества; если вы опубликуете это сочинение, вы вызовете ненависть общества... Тот, кто плюёт против ветра, попадает себе в физиономию».⁶

Из этого можно сделать вывод, что мнение, высказанное Уилберфорсом в Лондоне, сильно преувеличивало влияние атеистов. До конца XVIII века в обществе преобладали религиозные настроения. И всё же увеличивается число событий, подтверждающих опасения, которые чувствовали многие. Количество церквей всё ещё продолжало медленно расти, но христиане уже говорили о наступлении «тёмного времени», «ухудшении обстановки» и «резком спаде».⁷ Все полагали, что последнее пробуждение произошло в 40-х XVIII века. Эдвард Дорр Гриффин, начавший служение в 1792 году, писал, что «задолго до смерти Уайтфилда периоды значительного религиозного оживления прекратились». Хеман Хэмфри, живший в молодые годы в Коннектикуте (1790-е годы), писал: «Формальная набожность осталась, но мощь её стала иссякать с 1745 года, и почти до конца века мы не видели излияний Святого Духа, приносивших обильное обновление, превращавших иссохшие долины в райские сады».⁸

Ещё одно свидетельство духовного упадка — это то, до какой степени противоречия занимали внимание Церкви. Методисты обсуждали церковное управление, а в это время численность прихожан Методистской Епископальной Церкви упала на 25% вследствие того, что Джеймс О'Келли, выразив недовольство церковным деспотизмом, отделился вместе с группой своих единомышленников. В то время как за период с 1790 по 1800 г. численность населения Соединенных Штатов возросла на 32%, количество членов Методистской Церкви

увеличилось лишь на 12,6%. Новую Пресвитерианскую церковь в Кентукки буквально раздирали противоречия; один из её служителей активно протестовал против пения в церкви любых гимнов, кроме псалмов Давида. «Безверие наводило общество, — писал Роберт Дэвидсон, — в то время как служители Церкви враждуют, растрачивая энергию в междоусобных спорах».⁹

Ослабление христианского влияния перед возрождением обычно преувеличивают, чтобы подчеркнуть масштабы последующей перемены. Не следует искажать историю, чтобы описать второе Великое пробуждение — оно в этом не нуждается. Все признают, что в

начале нового века начался необычный период христианской истории. Говорят, что Вольтер утверждал, что к

Приходилось ставить оцепление вдоль улиц, ведущих к церквам, чтобы обеспечить порядок, ибо в часы перед воскресной молитвой улицы были переполнены

началу XIX века «Библия отправится на склад забытой литературы». Но получилось иначе — в 1816 году многие американцы признавались, что считают текущий век «эпохой Библии и миссионеров». В ежегодном отчете Библейского общества округа Фэрфилд в Коннектикуте за 1816 год читаем: «Атеизм Вольтера и его сторонников сошёл в могилу вместе с их прахом. Кошунства Пейна вспоминаются с отвращением».¹⁰

Миссис Мэри Винслоу, приехавшая из Англии в Нью-Йорк в 1833 году, писала: «Нет другой страны, где религии и религиозному сознанию уделяли бы столь постоянное и приоритетное внимание. Фактически религия, по крайней мере, в настоящее время, является постоянной, почти единственной интересующей всех темой бесед».¹¹

Докторы Эндрю Рид и Джеймс Мэтсон, посланные в Соединенные Штаты от Конгрессионального Союза Англии и Уэльса, много путешествовали по Америке в 1834 году; их мнения совпали с мнением миссис Винслоу:

«Состояние образования, морали и религии было намного лучше, чем я ожидал, учитывая трудности обустройства в новой стране и тяготы эмиграции. Практически они превзошли в этих вопросах все известные мне страны. Сама Англия меркнет при сравнении... сравнение состояния религии явно в их пользу. У них нет закона, устанавливающего или регулирующего празднование воскресных дней, но в их стране этот день сохраняется священным в большей степени, чем в нашей. Я никогда не видел, чтобы в Бристолле или Бате отмечали этот день так, как в Бостоне или Филадельфии. В больших городах люди собираются в больших количествах на общую молитву; таких мест больше, чем у нас; они

удобнее и просторнее. Гораздо больше людей подходят к Причастию; это очень важно, потому что здесь исповедуют принцип строгого допущения к Причастию...

Я с большой надеждой смотрю в будущее этой великой страны.»¹²

Такие комментарии делали приезжавшие в страну христиане. Алексис де Токевилль из Франции с удивлением отмечал в 1831 году: «Лишь в Америке христианство сохранило столь сильное влияние на души людей».¹³

Скорость и размах движения по возрождению и умножению количества христианских церквей в начале XIX века

характеризует эту эпоху, как важнейший период из тех, что рассматриваются в этой книге. Более того, второе Великое Пробуждение стало одним из самых значительных поворотных пунктов в истории Церкви вообще. «Этот народ прошёл через одно из самых длительных и замечательных возрождений, известных когда-либо», — писали Рид и Мэтсон в 1835 году.¹⁴ Точно так же журнал «The Biblical Repository and Theological Review», не склонный к преувеличениям, выражает веру в то, что Бог сподобился сделать Америку «ареной величайшего духовного возрождения в истории человечества».¹⁵

Само название — второе Великое Пробуждение — говорит о том, что оно последовало за первым, но не следует думать, что оно было вторым по интенсивности. С одной стороны, они различались по продолжительности. Первое Великое Пробуждение длилось от трёх до пяти лет по большей мере; второе продолжалось не менее четверти века, а, по мнению некоторых исследователей, даже несколько дольше. Описывая ситуацию на северо-востоке, Гардинер Спринг вспоминал:

«Со времени поступления в Колледж в 1800-м году и до 1825 года мы видели проявления небесной благодати, случавшиеся в разных частях страны. За эти двадцать пять лет мы постоянно наблюдали дела Господни и не реже раза в месяц, указывая на тот или иной город или деревню, повторяли: «Смотрите, что сотворил Бог»».¹⁶

Современники Спринга полагали, что период возрождения продолжался и после 1825 года. Эдвард Гриффин, датировавший начало возрождения в Коннектикуте 1798-м годом, в январе 1832 писал: «С того времени духовное возрождение не прекращалось».¹⁷ В 1832 году Вильям Спрэйг писал о том, что «чудесная



перемена», начавшаяся Божьей милостью в Америке «приблизительно в начале нынешнего века», продолжается. В прежние времена «Церковь увеличивалась очень постепенно... теперь же все изменилось, благодаря внезапному, обильному излиянию Святого Духа; и сейчас, в наши дни, опять многие обращаются из тьмы к свету; видимо, так и происходит возрождение религии».¹⁸ Хеман Хамфри отмечал:

Жатва духовная иногда приносит чрезвычайно богатый урожай — так было в тридцатые, шестидесятые годы XVIII века, в начале XIX века — об этих временах всегда будут говорить как об из-

умительной эпохе религиозной истории нашей страны. Мы надеемся, что эти излияния Духа продолжатся, и будут наполнять нашу землю праведностью без перерыва, как это часто бывало. Было бы прекрасно, если бы нам довелось увидеть плоды триумфального шествия Христа повсюду!¹⁹

В последней фразе Хамфри отмечает второе отличие между двумя периодами возрождения. Первый коснулся только восточного побережья и относительно малой части населения страны 1740-х годов. Второй период охватил обширную территорию и коснулся большего количества людей. Абель Стивенс, методистский историк, полагал, что в начале XIX века «интерес к религии» был «всеобщим, и одновременно охватил территорию от штата Мэн до Теннесси, от Джорджии до Канады».²⁰

Отчасти из-за того, что второе возрождение охватило такую обширную территорию, невозможно точно указать, где оно началось. Многие люди, жившие на юге, считали, что возрождение началось с Кентукки и Теннесси в 1800 году. Называя его «великим Возрождением», пресвитерианский писатель В. Х. Фут говорил, что оно распространилось на южные, западные, и отчасти на средние Штаты с «почти ужасающей» мощью.²¹ Но у Фрэнсиса Эсбери была другая точка зрения; в своем дневнике 8 июня 1800 года он писал:

На конференции я выступал только один раз, когда проповедовал на тему стихов из Псалма 39:9: «Я желаю исполнить волю Твою, Боже мой, и закон Твой у меня в сердце» — в нужное время и в нужном месте. В этом году, можно сказать, мы действительно отметили Пятидесятницу и вспоминаем Божьи дела в Гилдфорде (шт. Северная Каролина); во Франклине, Амелии и Глостере (шт. Виргиния); в

Балтиморе и Сесиле (шт. Мериленд); в Дувре, Дак Крике и Милфорде (шт. Делавэр)!²²

Кентукки и Теннесси даже не упомянуты в этой записи; похоже, что автор ничего не знал о возрождении, начавшемся в Новой Англии. «В 1799 году, — писал Эдвард Гриффин о Коннектикуте, — с порога своего дома в округе Нью-Хартфорд Литчфилд я мог насчитать пятьдесят-шестьдесят конгрегаций, возникших чудесным божественным образом; не меньше их появлялось и в других частях Новой Англии».²³

Абель Стивенс записал мнение о том, что новая эпоха возрождения началась не на Юге и не в Новой Англии, а в период служения Езекии С. Вустера в Канаде. Стивенс не поддержал это мнение, так как хорошо понимал, что нельзя упрощенно полагать, что возрождение последовательно распространялось по поселениям из какого-то исходного пункта. Возрождение было «одним из тех мистических периодов обновления, происходящих время от времени в христианском сообществе, — они проходят триумфальным шествием и исчезают, чтобы появиться снова». Регистрируя рекордный прирост количества членов своей собственной деноминации, Стивенс писал о том, что, по его мнению, «центром великого духовного возрождения, охватившего всю нацию, стал Балтимор»:

В Балтиморе возрождение было чрезвычайно мощным. Во всём Мериленде и Делавэре церкви и часовни были переполнены; люди собирались на молитвенные собрания в частных домах; днём на деревенских полях, в рабочих мастерских, в лесах, где работали дровосеки, звучали методистские гимны. Казалось, что все от мала до велика обратились к Богу.²⁴

Это и другие свидетельства из методистских источников говорят нам о том, что по своему размаху второе Великое Пробуждение намного превзошло первое. В 40-х XVIII века лишь немногие общины, не принадлежащие Пресвитерианской и Конгрегациональной Церквам, были захвачены обновлением; ведь даже такой выдающийся проповедник, как Уайтфилд, был англиканином. Но в начале XIX века, кроме этих двух деноминаций, оживились баптисты, методисты и другие, включая и Епископальную Церковь. Об этом свидетельствовали писатели, оставившие воспоминания об этом замечательном времени.

Материала для книг было много. Конгрегационалистские пасторы, начавшие в июле 1800 года издавать 40-страничный ежемесячный журнал «The Connecticut Evangelical Magazine», предполагали, что он целиком будет посвящен новостям, касающимся духовного возрождения. В редакционном предисловии к первому ежегоднику, опубликованному в 1801 году, написано:

Последние благодатные изливания Духа Святого и возрождение истинной религии в больших приходах американской Церкви предоставляют богатый материал для публикаций, восхищающих сердца и пробуждающих благодарность в душах детей Божьих. После 1742 и 1744 года это величайшее снисхождение божественной благодати на нашу землю...

О таком проявлении божественной силы и благодати необходимо поведать миру, чтобы пробудить беспечные души. Последние полвека мы не видели духовного возрождения, поэтому многие перестали верить рассказам родителей, полагая, что это выдумки. И вот пришло время, когда Господь открывает свою силу перед дремлющим поколением людей, пробуждая и освящая грешников,

убеждая их в истинности слов Христа: «Кто не родится свыше, не может увидеть Царства Божия».²⁵

В 1802 году первый том, посвященный религиозному пробуждению, вышел из печати под названием «Surprising Accounts of the Revival of Religion in the United States»²⁶ («Удивительные сообщения о возрождении религии в Соединенных Штатах»). В него были включены сообщения из Вермонта, Коннектикута, Западной Пенсильвании, Кентукки, Теннесси, Джорджии, Северной Каролины и других мест. Но эта поспешно составленная книга не стала первой в длинной череде подобных ей книг. Другой сборник сообщений, описывающий второе Великое Пробуждение, был опубликован только в 1859 году. Автором последнего стал Хеман Хамфри, который хорошо справился со своей задачей, так как был опытным проповедником и участником пробуждения. Он долго считал, что «период возрождения, начавшийся в конце прошлого века и начале нынешнего, предоставляет обширный материал для новой большой и славной главы в истории искупления». К сожалению, он оставил первую попытку составить



книгу, объяснив свой отказ так: «...Мне не по силам этот труд; я не могу уделять ему столько времени, сколько он требует». Через тридцать лет восьмидесятилетний пастор, чувствуя насущную потребность в такой книге, вернулся к прежней теме и издал «Revival Sketches and Manual» («Очерки о возрождении и наставление»). Как он сам признавался, книга содержит «несколько избранных из огромного количества эпизодов». Однако даже в таком виде она — ценное свидетельство. Для более полного описания эпохи до 1859 года потребовалась бы книга несравненно большего объема. После сочинения Хамфри значительных работ по этой теме не издавалось до выхода в свет книги Чарльза Роя Келлера «The Second Great Awakening in Connecticut» («Второе Великое Пробуждение в Коннектикуте») в 1942 году. Книга Келлера, опубликованная спустя много лет после описываемых в ней событий, доказывала, что значение «второго Великого Пробуждения до сих пор недооценено».

Недостаток воспоминаний участников второго Великого Пробуждения — невосполнимая утрата для историков Церкви. Часто это означает, что последующие поколения лишены важной информации. В. Х. Фут в своих «Воспоминаниях о Северной Каролине» (1846 г.) сожалеет о том, что «у нас нет описания продвижения возрождения по южной части штата». Другие авторы сталкивались с той же проблемой.

Есть несколько объяснений этому; кое-что объясняет сама историческая эпоха. Многие, подобно Хамфри, полагали, что такой предмет исследования им не по силам, так как требуется слишком много времени, чтобы честно выполнить огромную работу. В мае 1802 года преподобный Джеймс Холл написал длинное письмо из Северной Каролины, где описывал распространение действия благодати «в большей или меньшей степени на территории в двести миль с востока на запад и приблизительно на сто миль с севера на юг». Он так заканчивает свой рассказ: «То, что я написал — просто вступительные наброски, эпизоды, которые я наблюдал за последние три месяца. Об этом можно писать тома. Многие эпизоды, свидетелем которых я был, заслуживают подробного описания».²⁷

Джозеф Брэдли, баптистский пастор из Олбани (шт. Нью-Йорк), сказал в 1818 году, что описание «духовного возрождения в одном только районе Новой Англии займет многие тома». Но, пытаясь сделать хоть что-нибудь,

Брэдли ограничился описанием четырехлетнего периода и выпустил сравнительно небольшую книгу, озаглавленную «Accounts of Religious Revivals in Many Parts of the United States, from 1815 to 1818» («Сообщения о религиозном возрождении во многих регионах Соединенных Штатов с 1815 по 1818 годы»). В этой книге Брэдли предложил другое объяснение тому, почему лишь немногие свидетели оставили воспоминания об удивительных событиях того времени: «В течение нескольких лет церкви были переполнены обновляющим духом спасения; прибывало много новых членов; свидетельства присутствия Святого Духа были столь явны — казалось, что нет ничего необычного в том, что Господь воистину при-

сутствует среди нас, и не следует оповещать об этом мир».²⁸ Автор статьи в Библейском сборнике (1832 г.) выражает своё понимание причин

недостатка письменных свидетельств о том времени: «Вне всякого сомнения, священный трепет и сознание собственного несовершенства не позволяло писателям приступить к этой важнейшей работе; и мир лишился связной истории возрождения в нашей стране в XIX веке. Об этом можно только сожалеть».²⁹

Несмотря на то, что многое было не записано или утеряно, существует достаточно надежных свидетельств того времени, подтверждающих величие возрождения. Например, списки новых причастников и членов церкви. Чтобы понять значение этих документов, необходимо помнить, что люди не просто торопливо заносились в списки «новообращенных». Как правило, такая практика не существовала в те годы. Скорее церкви требовали свидетельства перемен в жизни людей, прежде чем допускали новых членов к Причастию. Существовала вера в то, что об истинном духовном возрождении можно судить по изменению поведения членов общины. Например, Джеймс Х. Хочкин в книге «История западного Нью-Йорка» отмечает, что во время второго Великого Пробуждения моральные нормы в регионе стали строже, «и эта часть штата приобрела особый дух, который впоследствии стал основой процветания и прогресса во всех областях». Поэтому цифры — количество людей, ставших членами церкви в первые десятилетия XIX века — значат гораздо больше, чем данные о присоединившихся в последующие годы.

За десять лет — с 1800 по 1810 год — количество членов Пресвитерианской Церкви

Во время второго Великого Пробуждения моральные нормы в западном Нью-Йорке стали строже, и эта часть штата приобрела особый дух, который впоследствии стал основой процветания и прогресса во всех областях

выросло с 70 до 100 тысяч. В официальном отчете Генеральной Ассамблеи этой деноминации, состоявшейся в 1803 году, отмечено:

«Вряд ли найдётся пресвитерия, находящаяся под опекой Ассамблеи, от которой бы не пришли обнадеживающие новости; сообщения некоторых явно демонстрируют триумф евангельской правды и силу божественной благодати, что наполняет радостью сердца всех, мечтающих о блаженстве в Царстве Искупителя.

В большинстве северных и восточных пресвитерий религиозное возрождение носило обычный характер. Здесь, за несколькими исключениями, действие божественной благодати происходило обычным путем. Грешники каялись и обращались к Богу, услышав негромкий зов Святого Духа, — выходили из темноты к великолепному свету, вырывались из пут греха, приобретая славную свободу детей Божьих, без заметной физической перемены и без необычных потрясений. Просто и обыкновенно сотни людей влились в Церковь в течение последнего года; многие, ранее пришедшие к Господу, испытали духовное обновление от Его присутствия.

Во многих южных и западных пресвитериях возрождение было более глубоким и иногда принимало необычные формы... Но, воздерживаясь от описания деталей, отметим, что лишь в течение прошлого года несколько тысяч человек приняли Евангелие Христа в лоне Пресвитерианской Церкви, отдав ей свои силы и рвение.»³⁰

За это же десятилетие численность баптистов возросла ещё более впечатляюще — с 95 тысяч в 1800 году до 160 тысяч в 1810-м. Мнение Давида Бенедикта (1779-1874), опубликованного в 1813 году двухтомник «Общая история баптистской деноминации в Америке», совпадает с приведёнными выше мнениями авторов из других деноминаций. До того как закончилась эпоха возрождения, он писал: «С 1799 по 1803 год в большинстве регионов Соединенных Штатов происходило впечатляющее излияние Святого Духа на верующих различных деноминаций; многие стали объектом религиозной заботы и обрели радость спасения в Боге».³¹

В Коннектикуте в ряде баптистских церквей в 1798 году произошло сильное пробуждение. В 1800 году Исаак Бакус, самый знаменитый баптистский лидер Новой Англии, заметил: «Возрождение религии в различных частях нашей страны воистину чудесно».³² В 1803 году духовное возрождение началось в баптистских

церквях Бостона, где читались осторожные кальвинистские проповеди: «Оно продолжалось, — пишет Бенедикт, — более двух лет», в течение которых «около двухсот» новых прихожан влилось во Вторую церковь и примерно столько же присоединилось к Первой».³³ В Коннектикуте в 1800 году 4600 человек посещали пятьдесят девять баптистских церквей; к 1820-му там было семьдесят три церкви, насчитывавшие 7500 членов; к 1830-му году 9200 прихожан посещали восемьдесят три церкви.

Цифры, показывающие рост численности членов Методистской Епископальной Церкви, вероятно, самые точные. В течение девяти последующих лет с 1801 по 1809 год численность увеличивалась ежегодно следующим образом: 7980; 13860; 17336; 9064; 6811; 10625; 14020; 7405; и 11043. Роберт Коулман подсчитал, что за первое десятилетие XIX века численность членов Методистской Епископальной Церкви возросла на 168,7 %; в то время как население Соединенных Штатов за тот же период возросло всего на 36,4 %. Историю судеб, стоящих за этими сухими цифрами, можно прочитать, например, в дневнике Эсбери.

«10 июня 1801. Славный Господь благоволил к нашему континенту, моя душа ликует от Его благодати.

30 мая 1802.

Моя душа испытывает сомнения: может быть, мне посылается испытание — не стану

ли я превозноситься, видя процветание церкви, увеличение числа ее служителей и членов. Мне приходят письма с приятными новостями — Бог трудится в каждом штате, регионе и в большинстве округов Соединенных Штатов... Приди, благословенный Искупитель, будь с нами, пока все государства и нации земли не покорятся Твоей священной воле!.. Я читал письма о великом возрождении на юге и на западе.

14 января 1804. Я плохо себя чувствовал, но меня радовали известия о благоволении Господа: этот год, 1804, я отмечаю как величайший для развития религии в этой стране.»

Тем же духом благодарности, присущим всей деноминации, исполнено «Обращение генеральной конференции к членам Методистской Епископальной Церкви Соединенных Штатов Америки 1812 года»:

«Дорогие возлюбленные братья! Когда мы оглядываемся на божественную милость, ниспосланную нам, наши сердца наполняются чувством благодарности и хвалы Господу. Искупитель водрузил Своё знамя среди нас, благодаря чему мы добиваемся успеха в своём труде; ежегодно нашу Церковь пополняют

За первое десятилетие XIX века численность членов Методистской Епископальной Церкви возросла на 168,7 %; в то время как население США за тот же период возросло всего на 36,4 %

тысячи новых членов. От холодных провинций Канады до солнечной Джорджии, от берегов Атлантики до Миссисипи — в людных городах, плодородных землях и засушливых пустынях — Бог показывает победу Своего благодати... За несколько лет возрождения Церковь выросла, теперь нас около двухсот тысяч...

Благословение, полученное вами от Бога, должно призвать вас к смирению... Все божественные благоволения вы получили не по вашим заслугам, а по Его благодати... Поэтому вы в особом долгу перед Господом и Его благодатью...

* * *

От общего вступления к периоду второго Великого Пробуждения мы переходим к некоторым частным наблюдениям.

Прежде всего, если возникает вопрос о том, какими особыми средствами пользовались, чтобы распространить возрождение, ответ — никакими. Смысл этого мы поясним на следующих страницах. Это не значит, что духовные лидеры того времени придерживались мнения, что Евангелие можно распространить без использования каких-либо средств. Они единодушно считали, что такой подход является существенным отступлением от доктрины о божественном суверенитете. Эбенейзер Портер утверждал:

«Бог Вселенной не подвластен инструментам... Он мог бы Своим словом наполнить мир Библиями — или через вдохновение дать каждому человеку на земле знание Евангелия. Но Он предпочитает, чтобы издание, чтение и объяснение Писания проходило с человеческим участием. Бог может мгновенно обратить в веру четыреста миллионов азиатов без посредничества миссионеров; но мы не ждём от Него этого — как не ждём, что с неба вдруг посыплется манна, а камни обратятся в хлеб.»³⁴

Эти люди единодушно верили в то, что Господь дал нам орудия для распространения Евангелия — проповедь и молитву, и в то, что это очень *сильные орудия*; и Он требует, чтобы Церковь использовала их. Если использовать их в нужное время, они принесут великие плоды. Поэтому Дух Божий делает их более эффективными в одни времена, чем в другие.

Никогда это не было так очевидно, как в 1800 году. Иногда периоды возрождения совпадали с появлением доселе неизвестных, блестяще одарённых проповедников. Но к началу второго Великого Пробуждения все его выдающиеся деятели были уже известны и работали по много лет. К 1800 году Эсбери прожил в Америке двадцать девять лет. Тимо-



ти Дуайт, внук Джонатана Эдвардса, служил Господу с 1783 года в течение двадцати лет и, наконец, сподобился увидеть духовное возрождение. То, что Аса Ранд написал о докторе Сете Пэйсоне, можно было бы написать и о многих других. Доктор Пэйсон тридцать семь лет (1782-1819) прослужил в Риндже (шт. Нью-Хэмпшир). Отдавая дань его памяти, Рэнд в 1849 году писал о его долгом служении:

«В первое половине того периода служители и церкви региона, как правило, не были благословлены обильными излияниями божественной благодати. Церкви и служители были не знакомы с возрождением религии.. Доктор Пэйсон выполнял свой долг, преданно служил Евангелию, проповедовал по воскресным дням; Господь благословил его, и он смог построить относительно просвещенную и духовную церковь, постепенно прирастающую новообращенными людьми. Но в начале нынешнего века, повеяло духом обновления... Вторая половина его служения была намного более успешной и радостной, чем первая. Он *навечно* оставил след в этой жизни, и результаты его трудов мы видим до сих пор.»³⁵

Эти факты неоспоримы. Многие проповедники во время второго Великого Пробуждения продолжали читать те же проповеди, что и раньше — но эффект был совершенно другим. Те же люди, те же слова, те же действия — и совершенно иной результат! Можно сделать следующий вывод: перемены, произошедшие в церквях после 1798 и 1800 года нельзя объяснить изменением качества и количества проповедей. Свидетелям тех событий было совершенно ясно, что Богу было угодно Своей высшей властью благословить человеческие усилия — и только Ему они обязаны своими успехами. Многие пасторы отмечали это в рассказах о возрождении, опубликованных в «Connecticut Evangelical Magazine». Самюэль Шепард из Леннокса (шт. Массачусетс), описывая события, происходившие в его общине в 1799 году, заключает: «В этом деле с потрясающей ясностью проявилась рука Всемогу-

щего... Религиозное обучение велось как прежде ... Апостол знал, что он имел ввиду, когда говорил: «...сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам».³⁶ Джереми Хэллок, религиозный лидер из Коннектикута, писал: «Эта работа начата



не по человеческой воле и продолжается не благодаря человеческим усилиям... Эта работа Всемогущего Духа, и результаты свидетельствуют об участии в ней божественного, всевластного Творца».³⁷ Асаэль Хукер, другой выдающийся пастор из Коннектикута, сделал подобное заключение, наблюдая перемены, произошедшие в его прихожанах: «Провидение намеренно разрушает все усилия философии и человеческого разума, предпринимаемые без обращения к Богу, чтобы во всей славе показать изумительные результаты работы Духа и благодати».³⁸

Это лишь немногие свидетельства конгрегационалистов, но им вторят представители других деноминаций. Например, баптистский автор, описывая возрождение в Хартфорде в 1798-1800 годах, писал: «Кажется, для того, чтобы показать Своё всемогущество, Господь вышел за рамки обычных установлений; Он обильно изливает Святой Дух, вероятно, свидетельствуя тем самым о Своём участии в деле обновления».³⁹

Таким образом, возрождение характеризуется не особыми человеческими усилиями, а необыкновенным благословением повседневного служения Церкви. Не было необычных евангелизационных собраний, объявлений о готовящемся или текущем возрождении. Пасторы читали те же проповеди, что и в прошлые годы, но великая перемена всё же началась. Многие из них говорили: «Первые результаты трудов были неожиданными и внезапными». Их богословие учило, что истине не присуще свойство обращать грешников; и они знали, что мера благодати, посылаемой Господом через их усилия, находится всецело в Его руках. Уильям Роджерс писал Исааку Бакусу в 1799 году: «Вы говорите о возрождении религии — оно прекрасно иллюстрирует славную доктрину благодати — «ветер дует, куда хочет»».⁴⁰

Говоря о человеческих усилиях, следует особо сказать о молитве. Так же, как и проповеди, молитве внутренне не присуща ка-

кая-то особая сила. Наоборот, в истинной молитве всегда присутствует мотив нашей беспомощности и полной зависимости от воли Божьей. Молитва, как человеческое действие, индивидуальное или коллективное, не гарантирует результатов. Но молитвы верующих, искренне нуждающихся в

Боге, молитвы о спасении грешников не остаются безответными. За такой молитвой следует благословение, но не потому, что так должно быть, а потому, что молящийся обратился с верой к источнику благодати. Если молитва наполняется таким духом, значит, вмешательство Господа уже началось. О 1790-х годах, предшествующих новой эре, с уверенностью можно сказать только одно — христиане стали уделять больше внимания молитве. Позднее сравнили различные свидетельства тех лет и увидели, что по всему Союзу, от Коннектикута до Кентукки, 90-е годы были отмечены новым пониманием ходатайства.

В Новой Англии баптисты и конгрегационалисты объединились, как сказано в послании Баптистской Ассоциации Стоунингтона (1798 г.), «моля Бога отсрочить Свой суд; воспрепятствовать распространению зла и несправедливости; ниспослать Святого Духа на нашу грешную землю». Генеральная Ассамблея Пресвитерианской Церкви торжественно призвала к «смирению, посту и молитве» и присоединилась к той же петиции. Публичные заявления и личные дневники (например, дневник Эсбери) показывают, что в тот период методисты считали это своим долгом. В марте 1796 года их Церковь установила день для поста и молитвы — первый вторник квартала, и Натан Бэнгс писал, что этот обычай соблюдался вплоть до конца века. У нас есть подробная информация о местных церквях округа Логан, штат Кентукки, находившихся под наблюдением преп. Джеймса МакГриди. МакГриди писал: «Мы чувствуем, что должны объединиться в молитве, и просить Господа ниспослать Дух Святой, который успокоит Его людей и ускорит обращение наших детей и вообще всех грешников». О 1799 году он заметил: «Изумительный молитвенный дух снизошел на христиан, все вдруг почувствовали ужасающее состояние грешников, не пришедших к Христу; можно сказать, что Церковь испытала муки рождения новых духовных чад».

Эти свидетельства обобщены в отчете Генеральной Ассамблеи Пресвитерианской Церкви 1803 года. Составители отчета сочли нужным отметить, что

...в большинстве свидетельств возрождения, с которыми они ознакомились, говорится, что явным проявлениям божественной благодати, снизошедшей на эти места, предшествовали организация молитвенных сообществ и периоды интенсивных молитв Господу. Обычно перед излиянием Духа Святого, в благочестивых людях пробуждалась потребность пылко и настойчиво взывать к Богу, моля Его явиться и защитить Свое дело.

«Всегда ли Бог слышит молитвы и отвечает на них?» — спрашивал себя Эсбери в своем дневнике. Он записал ответ, с которым согласились бы и другие ключевые фигуры второго Великого Пробуждения: «Несомненно — да, если молитва сопровождается взыванием к Духу, читается человеком верующим и с чистыми намерениями».

* * *

Второе общее наблюдение, которое следует отметить, — это то, что в ходе второго Великого Пробуждения наблюдался небывалый подъём евангелической межденоминационной деятельности. Рассказы о возрождении обычно касаются историй обращения людей, но всякое истинное возрождение начинается в Церкви, и доказательством истинной работы является то, что она не оставляет верующих в прежнем состоянии. Они исполняются новым удивлением, радостью и хвалой, новым пониманием чести служить Христу и новой энергией, которую даёт любовь Христа, удерживая нас от греха. То, что в прежние годы христиане считали невероятным, сейчас совершалось благодаря вере и священному самопожертвованию, которые поражали мир. Хамфри, наблюдавший за событиями, замечал:

Глядя на работу Господа в начале этого века, мы приходим к заключению — это был славный период в религиозной истории этой страны ... периоды возрождения сливаются в историю искупления, происходящую при энергичном вмешательстве Господа, заставляющего нас покончить с собственной нравственной дикостью и посылающего Евангелие в языческие страны.

Когда начиналась эта эпоха, не было миссионерских обществ — ни местных, ни иностранных; не было библейских, экзегетических и образовательных обществ; никакого движения в церквях разных деноминаций; никакого стремления к обращению мира. В

стране царила глубокая духовная апатия; и за границами, в языческих землях — тишина Мёртвого моря; смерть, смерть; ничего, кроме смерти.⁴¹

Ситуация быстро изменилась, когда в начале XIX века возникло множество евангелических сообществ. Вместо небольших местных миссионерских обществ, вроде образовавшихся в Коннектикуте (1798 г.) и Массачусетсе (1799 г.), стали действовать крупные организации, такие как Американский Совет по иностранным миссиям (1810 г.), пославший первых миссионеров в Калькутту два года спустя. К 1821 году Совет уже направил в разные страны 81 миссионера. Вскоре баптисты (1814 г.) и Методистская Епископальная Церковь (1819 г.) создали собственные миссионерские общества. Спонтанно возникали местные библейские и экзегетические общества, которые объединились в национальное Американское Библейское общество (1816 г.) и Американское Экзегетическое общество (1825 г.). Духовное обновление привело к возникновению в тот же период различных организаций: Союзов воскресных школ, обществ по работе среди чёрных американцев, ежемесячных журналов и других объединений с образовательными или гуманитарными целями. Все эти организации начали работать под влиянием импульса, вызванного пробуждением. Феноменальный всплеск общественной активности был вызван тем, что тысячи христиан увидели чудесный труд Господа, вдохновивший их на работу и пробудивший желание поделиться благословением с ближними.

* * *

Третье общее замечание относится к колледжам — большим и малым. Возрождение — событие не просто эмоциональное, повлиявшее на необразованных людей. Оно затронуло все важнейшие образовательные центры. Удивительный факт: многие знаменитые проповедники эпохи, люди, убежденные в том, что обновление вызвано излиянием Духа, в период служения сами возглавляли учебные заведения, по крайней мере, некоторое время. Список президентов колледжей того времени — это список знаменитых проповедников: Мойзес Уоддед, попечитель университета Джорджии, Филипп Милледолер из Рутгерса, Тимоти Дуайт из Йельского университет; Эдвард Гриффин из Эндовера и Уильямса; Эбенезер Портер из Эндовера и Хеман Хамфри из Амхерста.

События в Йеле — пример того, что происходило в более широком масштабе. Когда

В ходе второго Великого Пробуждения наблюдался небывалый подъём евангелической межденоминационной деятельности

в 1795 году президентом колледжа стал Дуайт, среди молодежи было в моде безверие. Студент, поступивший на учебу в 1793 году, писал, что «церковь колледжа почти угасла, большинство студентов — скептики, и среди них много хулиганов».⁴² Несколько лет спустя другой студент вторил ему: «В классе для новичков только один — верующий, среди второкурсников — ни одного; ещё один — в классе студентов предпоследнего курса, а среди старшекурсников не более десяти».⁴³ Хваля Дуайта, епископ Херст писал: «С того дня, как молодой президент предстал перед студентами в часовне Йельского колледжа, безверие среди американцев постоянно убывает». Это утверждение неверно: в течение семи лет с 1795 по 1802 год деятельность Дуайта была направлена на сдерживание своевольных студентов; возможно, ему удалось смягчить некоторые сердца. Хамфри (в то время новичок в Йеле) замечал, что перемена наступила внезапно, весной 1802 года: обновление было «таким, какого ещё не видели эти стены... Оно походило на мощный порыв ветра. Весь колледж был потрясён. Временами казалось, что все студенты в едином порыве двинулись в Царство Божие».⁴⁴ И лишь после этого, замечает другой наблюдатель, христианское влияние стало «определённым и постоянным». Около семидесяти пяти из двухсот тридцати студентов Йеля обратились к Господу и стали прихожанами различных церквей.

Йельское возрождение 1802 года имело черту, ставшую отличительной для новой эпохи: внезапно умножилось количество людей, решивших посвятить свои жизни служению Евангелию. До этого число кандидатов в миссионеры постоянно сокращалось, как это всегда бывает во времена, когда в Церкви преобладают мирские соображения. Уильям Спир отмечал:

Ничто, кроме вмешательства Духа Святого, не может отвлечь энергичных, талантливых, молодых людей от соблазнов, предлагаемых миром, и подвигнуть их на тяжёлый, мало оплачиваемый, изнурительный труд проповедника... Поэтому учебные заведения, готовящие служителей Церкви, первыми чувствуют на себе признаки излияния Святого Духа; и вскоре это даёт плоды — поколение энергичных проповедников, готовых служить Церкви во всех её ветвях и внешних миссиях.⁴⁵

Хеман Хамфри заметил, что в четырёх выпусках Йельского колледжа, предшествовавших его выпуску, только тринадцать человек стали проповедниками Евангелия. В течение

следующих четырёх лет их было уже шестьдесят девять и «можно сказать, что всех их привело на этот путь великое возрождение». Позже, когда ситуация вновь переменялась, Хамфри не сомневался относительно причин, приведших молодых людей на путь служения в начале XIX века:

Тот, кому многое прощено, возлюбил больше; тот, кто под воздействием пронизательной проповеди почувствовал волнение в собственном сердце и справедливость обвинений в адрес собственной грешной жизни; тот, кто сердцем своим ощутил жизненную необходимость Спасителя; тот, кого ограждает от греха любовь Христа, — скорее придёт к служению, ибо захочет спасти грешников, осуждённых по тому же приговору, потому что ему удалось избежать ужаса духовной смерти, когда он шёл над стремниной. Такие проповедники пришли к служению во времена возрождения, описы-

ваемые нами; они продолжили труд, начатый их отцами. Они крепко усвоили духовные истины, сделав их основой своего служения.⁴⁶

До начала XIX века семинарий, готовящих проповедников непо-

средственно к служению, практически не было. Как известно, первые шаги в этой области сделали Уильям Грэм в Виргинии и Джон МакМиллан в Западной Пенсильвании. Но появилось целое поколение молодых людей, призванных стать проповедниками; потребовалось уделять больше внимания теологической подготовке. Среди новых школ первыми возникли Эндовер в Массачусетсе (1808 г.) и Йельская Теологическая школа в Коннектикуте (1822 г.). Но Принстонская Богословская Семинария, основанная в 1812 году, сыграла особую роль; о ней следует упомянуть отдельно, так как долгие годы она серьезно влияла на Церковь, поддерживая позиции ортодоксального христианства.

Принстонская Богословская Семинария была основана Пресвитерианской Церковью. К организации её работы и формированию воззрений особо причастны двое — Эшбел Грин (1762-1848) и Арчибальд Александер (1772-1851). Грин, сын одного из товарищей Уайтфилда по служению, уверовал во время Войны за независимость; он поступил в колледж Нью-Джерси в Принстоне в 1787 году. Когда ему был только двадцать один год, он, как чрезвычайно одарённый студент, удостоился чести быть приглашённым на обед с президентом Вашингтоном в Конгрессе. Сначала он работал в Принстоне ассистентом, а затем во времена президентства Уитерспуна стал про-

Йельское возрождение 1802 года имело черту, ставшую отличительной для новой эпохи: внезапно умножилось количество людей, решивших посвятить свои жизни служению Евангелию

фессором. Впоследствии, в 1787 году, он был призван на служение во Вторую церковь г. Филадельфии. Эта церковь первоначально состояла из обратившихся к вере во время Великого Пробуждения, и Грин сразу же почувствовал себя в ней как дома. Он стал свидетелем «двух или трёх» периодов возрождения в общине, где служил его отец, и на всю жизнь запомнил: «Господь явится нам и покажет Свою силу».⁴⁷ Грин был прирождённым проповедником («нет в мире занятия, которое я любил бы столь же сильно»⁴⁸). Самюэль Миллер писал о его приезде в один из главных городов Америки того времени: «Толпы людей собирались послушать его, людей было больше, чем могли вместить приходы. На его вечерние службы приходили представители всех деноминаций».⁴⁹ К 1800-му году служитель Второй церкви Филадельфии стал известным евангелическим лидером; известным настолько, что ему первому стали присылать отчёты о религиозном оживлении в различных регионах страны.⁵⁰

Арчибальд Александер уверовал, как мы помним, во время возрождения в Виргинии (1787-1789 гг.); он был студентом, готовящимся к служению под руководством Уильяма Грэма. Впоследствии он стал странствующим проповедником, пока не был назначен пастором в конгрегации Брайери и Каб-крик, где ранее служил Джон Блэр — неподалеку от колледжа в Хэмптон-Сиднее. В 1802 году он женился на Жанетте Уоддел, дочери преподобного доктора Джеймса Уоддела, выдающегося слепого проповедника, ученика Самюэля Дэвиса. До 1807 года Александер проповедовал и преподавал в колледже; затем был направлен на слежение в Третью церковь — там, в Филадельфии уже трудился Эшбел Грин. Работая вместе, привлекая сторонников, эти двое служителей Церкви основали богословскую семинарию. Оба были убеждены, что существующие школы, включая Принстон, не выпускали проповедников, «готовых приступить к служению»; и дело тут не в широте образования, которое они получали. Они верили, что подготовка к служению — это намного больше, чем просто приобретение знаний. Они убедительно сформулировали этот тезис в докладе об основании семинарии, который стал официальным документом Генеральной Ассамблеи Пресвитерианской Церкви:

«Привести в Церковь образованных, талантливых служителей, не обладающих должным благочестием, значило бы оскорбить Бога и Его народ; поэтому Генеральная Ассамблея считает своим долгом отметить, что, открывая семинарию для подготовки служителей церкви, мы пытаемся по мере возможностей противостоять злу. Основатели семинарии торжественно пообещали, что, составляя и

воплощая план создания семинарии, они попытаются, с Божьим благословением, сделать её источником истинного благочестия и основательных теологических знаний; воспитывать служителей Церкви, которые будут любить и защищать истину Иисуса, поддерживать религиозное обновление, и станет она благословением для Церкви Божьей.»⁵¹

Когда новая семинария, наконец, открылась в Принстоне в 1812 году, первым её профессором был назначен Александер, а Грин стал первым президентом совета. Грин написал конституцию семинарии и лично передал в дар половину земли, на которой она была построена. Непредвиденное развитие ещё более укрепили начинания семинарии. Александер занялся основанием новой семинарии, Грина избрали президентом Принстонского колледжа, так что в первые годы существования семинарии он был поблизости и всегда мог помочь и поддержать. В 1813 году деревенская церковь сгорела при пожаре, и студенты семинарии и колледжа стали встречаться на воскресных службах в обеденном зале Нассаухолла; Александер и Грин проповедовали по очереди. Студенты колледжа были менее озабочены духовными вопросами, чем студенты семинарии. К началу зимней сессии в ноябре 1814 года из 105 студентов колледжа только 12 были верующими. Через три месяца ситуация радикально изменилась, и Грин мог написать: «В колледже было очень мало тех, кто не понимал важности вещей духовных, вечных. Вряд ли была комната — пожалуй, ни одной, — которая не стала бы местом искренней уединенной молитвы».⁵²

По словам Грина, это было первое «великое возрождение» Принстона с 1772 года, и результатов не пришлось долго ждать. Некоторые студенты, получившие новый духовный импульс, стали впоследствии гражданскими и политическими лидерами, среди них: Уильям Пеннингтон и Джеймс МакДауэлл, будущие губернаторы Нью-Джерси и Виргинии соответственно. Другие стали выдающимися служителями Евангелия, среди которых два епископа Епископальной Церкви и Чарльз Ходж, посвятивший всю жизнь работе в семинарии. В 1825 году Ходж начал издавать *The Biblical Repertory* («Библейский сборник»).

Существует множество документов, свидетельствующих о духовном возрождении в Принстоне в 1815 году; все их невозможно процитировать здесь.⁵³ Следует лишь помнить, в свете дальнейших противоречивых событий, что основатели семинарии были людьми всецело преданными традиции Уайтфилда и Самюэля Дэвиса. В докладе вышеупомянутой Ассамблеи подчёркивается, что «они искренне приветствовали религиозное возрождение».

* * *

Последнее общее замечание, относящееся к этому периоду, — это то, что во время возрождения многие испытали необыкновенное ощущение присутствия Бога в Церкви. Люди поверили в возрождение не потому, что в церквях многие плакали, бурно проявляли эмоции и пребывали в возбуждении. Наоборот, эти явления — иногда полагают, что они свидетельствуют о духовном возрождении, — почти полностью отсутствовали на северо-востоке во времена второго Великого Пробуждения. Эбенезер Портер отмечал: «Это возрождение характеризовалось тем, что на религиозных собраниях не было ни выкриков, ни беспорядков».⁵⁴ Присутствие Бога и степень Его воздействия определяется не бурными проявлениями эмоций, а глубиной впечатления, произведённого на людей «силой божественной истины». Проповедники старались не возбуждать страстей. «Конечно, они стремились глубоко потрясти человеческие души, — писал Портер, — но только через истину. Они пытались донести до людей спокойную, торжественную, пронзительную веру, а не провоцировать страстные и шумные выступления».⁵⁵ Подобным образом отзывался о проповедниках Хеман Хамфри: «Они больше полагались на «силу духа», чем на силу лёгких и мускулов».⁵⁶ Эдвард Гриффин, делая обзор всего периода, писал в 1832 году: «Только двумя средствами воздействия пользовались проповедники во время возрождения — ясным изложением божественной истины и искренней молитвой: не разжигали страсти, а доносили до людей простую, торжественную истину; старались излагать интересно и пояснять жизненными примерами. Собрания проходили спокойно и степенно; слушатели выражали чувства глазами, поднятыми к небу, и безмолвными слезами».⁵⁷

Как мы видели, когда началось возрождение и первые перемены показались почти мистическими, пасторы продолжали обычное служение. Истины, которые они слышали много раз, «подобно Божьей росе», вдруг проникли в их умы и сердца. Общины были объаты благоговейным трепетом и смирением; зачастую именно молчание и спокойствие собравшихся возвещало о наступлении новой эпохи. Многие современники возрождения, оставившие свои воспоминания, единодушно свидетельствуют об этом. Преп. Джэреми Хэллок сообщает о том, что происходило в его церкви (Западный Симсбери, шт. Коннектикут) в 1798-1789 гг.:

Присутствие Бога и степень Его воздействия определяется не бурными проявлениями эмоций, а глубиной впечатления, произведённого на людей силой божественной Истины

«Трудно предать словами торжественный дух этого времени. Его можно лишь почувствовать на собственном опыте... Не было никакой шумихи, велась глубокая, разумная, серьёзная работа. Несчастливые грешники начали осознавать, что всё, изложенное в Библии, — правда; что они совершенно грешны и находятся в руках Божьих. На религиозных собраниях легко было распознать пробудившегося человека — по молчаливому, серьёзному вниманию, с которым тот слушал проповедь.»⁵⁸

Преп. Джон Б. Престон из Руперта (шт. Вермонт), писал:

«Наши многолюдные собрания проходили в необыкновенно торжественной обстановке. Не было никаких беспорядков и диких проявлений; эмоции выражались тихими слезами. На всех изображениях Судного Дня, которые мне доводилось видеть, царил тот же дух — молчание, напряжённое внимание и необыкновенная торжественность.

Безверие ушло, оно было побеждено явными проявлениями божественной мощи и благодати.»⁵⁹

Иногда подобные настроения завладевали целыми поселениями. Доктор Ной Портер, описывая возрождение в Фармингтоне (шт. Коннектикут), вспоминал: «В это время город был охвачен необыкновенным состоянием, которое трудно описать. Не было никакой суматохи; на улицах было тихо; люди были полны серьёзности и благочестия; и почти все торжественно ощущали — *здесь присутствует Бог*».⁶⁰

Такое же наблюдение было сделано во время Великого Возрождения в округе Саратога (шт. Нью-Йорк) в 1820 году. Об одной деревне сказано: «Всякий день в доме ощущалась торжественность продолжающегося воскресенья. Во многих семьях даже смерть близкого человека не усугубляла глубокой серьёзности. Люди редко собирались просто поболтать, все разговоры велись вокруг Евангелия».⁶¹ В другом месте: «Все общество прониклось сознанием важности происходящего, религиозные собрания были очень многолюдны».⁶²

На молодых людей обновление подействовало так же, как и на пожилых — об этом свидетельствуют письма из колледжей. Студент, обратившийся к вере в Амхерсте во время президентства Хемана Хамфри, описывал перемены, произошедшие в его жизни:

«Во-первых, моё внимание привлекла проповедь президента колледжа в воскресенье. Я не знаю, о чем говорил президент, ибо имел

дурную привычку засыпать в самом начале — так было и на этот раз. Меня разбудило *молчание*, воцарившееся в комнате; казалось, все собравшиеся в глубоком, торжественном внимании были абсолютно поглощены какой-то темой. Удивлённый, я огляделся вокруг и сам почувствовал глубокое внимание. Я посмотрел на президента и увидел, что он спокоен и сосредоточен, весь погружён в свою проповедь; лицо его было как бы освещено чудесной искренностью, придававшей его словам необычайную силу и энергию.

Что бы это значило? Я никогда не видел такого единства проповедника и слушателей. Он удивительно проникновенно взывал к тем, кто был лишён религиозного чувства; предостерегал их против сопротивления грядущему возрождению; против действий, препятствующих спасению других людей, даже в случае, если они не хотели спастись сами. Он предупреждал их, что им придётся отвечать за свои действия в вечности; умолял во имя их самих, во имя товарищей, не чинить препятствий работе Бога.

Проповедь закончилась, все разошлись. Но сердца многих из нас были пронзены. Самые весёлые и жестокосердные трепетали от предчувствия приближения чего-то необычного и возвышенного... в них пробуждалось религиозное чувство; и почти все, невольно потрясённые, торжественно ощущали — действительно, *здесь присутствует Бог.*⁶³

В рассказе Беннета Тайлера о своём духовном опыте содержится описание перемен, произошедших на территории Йельского колледжа во время возрождения 1802 года, о котором мы уже говорили:

«Весной 1802 года, когда я был студентом-второкурсником, в Йельском колледже началось великое духовное возрождение, о котором столько пишут; результатом его явилось обращение около семидесяти студентов. Возрождение началось за несколько недель до весенних каникул. Однако я ничего не знал, так как болел корью, и, поправившись, сразу уехал домой — из-за болезни у меня ослабло зрение. Я оставался дома до конца семестра; из-за болезни и смерти моего отца я вернулся в колледж лишь недели за две до начала летнего семестра. Пока я отсутствовал, в колледже произошли великие перемены. Те, кого я считал легкомысленными, обрели надежду; все были глубоко обеспокоены состоянием своих душ. Мне довелось видеть чрезвычайно трогательные сцены. Мой отец, недавно умерший, был искренне верующим человеком. Его смерть, похороны, известия, полученные

мною из колледжа, глубоко воздействовали на моё сознание. Я вернулся в колледж. Войдя во двор, я почувствовал удивительно торжественный дух, воцарившийся в этом месте. Торжественными были здания. Торжественными были деревья. Лица людей, встретившихся мне, тоже были торжественными. «Что здесь происходит?» — вырвалось у меня невольное восклицание. Я пошёл в свою комнату. На столе я нашел письмо, адресованное мне; письмо оставил мой однокурсник, с которым мы близко дружили; когда я покидал колледж, он был легкомысленным и беззаботным молодым человеком. Неожиданно он задумался о своей душе; услышав о моей беде — смерти отца, он написал мне очень трогательное письмо, в котором убеждал и меня обратить внимание на душу. Вскоре мой товарищ зашёл ко мне — у него тоже было счастливое, торжественное лицо; он рассказал, что Бог сделал для него с тех пор как мы расстались. Легче вообразить, чем описать состояние моей души в тот момент. Впечатление, полученное мною, не изгладится

никогда. Я больше не колебался между двумя мнениями.»⁶⁴

Тот же дух обновления в 1815 году воцарился среди студентов Принстона. Чарльз Пет-

тит МакИлвайн был епископом Огайо, когда писал воспоминания о том времени (в те годы он был студентом Принстонского колледжа):

«Более сорока лет назад я впервые стал свидетелем религиозного возрождения. Оно происходило в колледже, где я был студентом. Возрождение было мощным и торжествующим, приведшим многих молодых людей к Господу; и в то же время тихим, спокойным. Не предпринималось никаких чрезмерных усилий, кроме нескольких, предписанных Богом — «молитва и проповедь миру». В это благословенное время началась моя религиозная жизнь. Раньше я что-то *слышал*; теперь я *знал*. Чтобы усомниться в том, что возрождение — промысел Святого Духа, я должен усомниться в глубочайших убеждениях моей души.»⁶⁵

Последнее замечание о том, как проходило возрождение, является очень важным сообщением при оценке исторического периода. Слишком часто современные авторы говорят о втором Великом Пробуждении, как о некоем религиозном возбуждении — и только. Но это плохо согласуется с воспоминаниями непосредственных свидетелей. Вера в Библию была восстановлена не просто эмоциональным порывом; был положен конец распространению безверия, были заложены моральные основы грядущего поколения; молодые люди стали

**Не предпринималось никаких
чрезмерных усилий,
кроме нескольких, предписанных
Богом — «молитва и проповедь миру»**

слугами Божиими. Далее мы увидим, что не везде всё проходило гладко; были области, где временами удавалось подавить религиозное обновление, и сорняки губили пшеницу, но

в этой главе приведен общий обзор данного периода. И мы можем сделать великое заключение: «Благодатью Божьей для вечной жизни был собран великий урожай».⁶⁶

Примечания

¹ Цит. в Arthur B. Strickland, *The Great Revival* (Cincinnati: Standard Press, 1934), p. 36.

² R. I. Wilberforce, *The Life of William Wilberforce* (London, 1838), vol. 2, p. 57.

³ E. E. Beardsley, *The History of the Episcopal Church in Connecticut*, vol. 1, p. 432, цит. в C. R. Keller, *The Second Great Awakening in Connecticut* (New Haven: Yale University Press, 1942), p. 190.

⁴ Цит. в J. H. Jones, *The Life of Ashbel Green* (New York, 1849), p. 615. Вашингтон говорил также: «Истина состоит в том, что религия и мораль необходимы всякому народному правительству» (Marshall, *Life of Washington*, vol. 5, pp. 699-700, цит. в *Biblical Repertory* 1983, p. 120.)

⁵ J. H. Jones, *Life of Green*, pp. 262-3.

⁶ Цит. в Strickland, *Great American Revival*, p. 31.

⁷ Интересная подборка свидетельств: John Boles, *The Great Revival 1787-1805* (Lexington: University Press of Kentucky, 1972).

⁸ Heman Humphrey, *Revival Sketches and Manual* (New York, 1859), p. 94.

⁹ Robert Davidson, *History of the Presbyterian Church in the State of Kentucky* (New York, 1847), pp. 97,98.

¹⁰ Цит. в Keller, *Second Great Awakening*, p. 223

¹¹ *Life in Jesus: A Memoir of Mrs Mary Winslow* (London, 1855), pp. 112,113.

¹² Andrew Reed and James Matheson, *A Narrative of the Visit to the American Churches by the Deputies of the Congregational Union of England and Wales* (London, 1835), vol. 2, pp. 273-277.

¹³ *Democracy in America*, vol. 2, p. 388, цит. в Keller, *Second Great Awakening*, p. 233.

¹⁴ *Visit to American Churches*, vol. 2, p. 2.

¹⁵ *Biblical Repertory* (1832), p. 456.

¹⁶ *Personal Reminiscences of the Life and Times of Gardiner Spring* (New York, 1866), vol. 1, p. 160. В речи 1856 года Спринг охарактеризовал 1842 год как год, завершивший период «изобильных излияний Духа Святого».

¹⁷ W. B. Sprague, *Lectures on Revivals of Religion* (1832; London: Banner of Truth, 1959), приложение, p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3

¹⁹ *Revival Sketches*, pp. 212,213.

²⁰ *American Methodism*, p. 348.

²¹ *Sketches*, p. 164.

²² *Journal and Letters*, vol. 2, p. 235.

²³ Sprague, *Lectures*, приложение, pp. 151,152.

²⁴ *American Methodism*, p. 348.

²⁵ *Connecticut Evangelical Magazine* (Hartford, 1801), vol. 1 (July 1800- June 1801), p. 6.

²⁶ Собрано издателем Вильямом Вудвардом из Филадельфии.

²⁷ Foote, *Sketches of N.C.*, p. 390.

²⁸ *Accounts of Religious Revivals in Many Parts of the United States, from 1815 to 1818* (Albany, NY, 1819; Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1980), p. 77.

²⁹ *Biblical Repertory* (1832), pp. 455,456.

³⁰ Цит. в *Connecticut Evangelical Magazine*, vol. 4 (July 1803 — June 1804), pp. 68-9

³¹ *A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World* (Boston, 1813), vol. 2, p. 251.

³² Alvah Hovey, *A Memoir of the Life and Times of Isaac Backus* (1858; Harrisonburgh, Va., Gano Books, 1991), p. 304.

³³ *Baptist Denomination in America*, vol. 1, p. 410.

³⁴ E. Porter, *Letters on the Religious Revivals which Prevalled about the Beginning of the Present Century* (Boston, 1858), pp. 15,16.

³⁵ Sprague, *Annals*, vol. 2, p. 213

³⁶ *Connecticut Evangelical Magazine*, vol. 2 (July 1801- June 1802), p. 140. Этот сорокастраничный ежемесячник является ценным источником воспоминаний о возрождении в Новой Англии. Некоторые рассказы из этого журнала в сокращенном виде приводятся в Bennet Tyler, *New England Revivals, as They Existed at the Close of the Eighteenth, and the Beginning of the Nineteenth Centuries* (Boston 1846; Wheaton, Ill.: Richard Owen Roberts, 1980); Humphrey, *Revival Sketches*.

³⁷ Цит. в Porter, *Letters on Revivals*, p. 101.

³⁸ *Ibid.*, pp. 101,102. Эти слова цитирует Портер, приводя личное свидетельство Асабея Хукера: «Я никак не мог понять этих слов апостола — почему он сравнивает служителей Евангелия с «глиняными сосудами», пока сам не убедился во время возрождения, что одним только человеческим усилием, без божественного вмешательства невозможно спасти ни единой души».

³⁹ Robert Turnbull, *Memorials of the First Baptist Church, Hartford*, pp. 15,16, цит. в Keller, *Second Great Awakening*, p. 195.

⁴⁰ Hovey, *Memoir of Backus*, p. 295.

⁴¹ *Revival Sketches*, pp. 200,201.

⁴² Charles Beecher (ed.), *Autobiography of Lyman Beecher* (New York, 1864; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961), vol. 1, p. 27.

⁴³ Bennet Tyler, *Lectures on Theology, with a Memoir by Nahum Gale* (Boston, 1859), p. 16.

⁴⁴ *Revival Sketches*, p. 198.

⁴⁵ *The Great Revival of 1800* (Philadelphia, 1872), p. 86.

⁴⁶ *Revival Sketches*, p. 200.

⁴⁷ Jones, *Life of Green*, pp. 246,343,431.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 573

⁴⁹ *Ibid.*, p. 526

⁵⁰ См., напр.: William Woodward, *Surprising Accounts of the Revival* (Philadelphia, 1802), pp. 25,53.

⁵¹ *Life of Alexander*, pp. 325-6

⁵² Jones, *Life of Green*, p. 619

⁵³ *Ibid.*, pp. 619-22; W. M. Baker, *Life and Labours of Daniel Baker* (Philadelphia, 1858, 3rd. ed.), pp. 64-71.

⁵⁴ *Letters on Revivals*, p. 58.

⁵⁵ *Letters on Revivals*, p. 75.

⁵⁶ Sprague, *Lectures*, приложение, p. 119.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 158

⁵⁸ Humphrey, *Revival Sketches*, p. 127.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁰ Sprague, *Lectures*, приложение, p. 72.

⁶¹ Reuben S. Smith, *Recollections of Nettelon and the Great Revival of 1820* (Albany, NY), 1848, pp. 55,56.

⁶² *Ibid.*, p. 60. Цит. в Reed and Matheson, *Visit to the American Churches*, vol. 1, pp. 394,395.

⁶³ Sprague, *Lectures*, приложение, p. 72.

⁶⁴ *Lectures*, pp. 17-18.

⁶⁵ Humphrey, *Revival Sketches*, pp. 220,221. Также см. W. Carus, *Memorials of Charles Pettit McIlvaine* (London, 1882), p. 11.

⁶⁶ Foote, *Sketches*, p. 545.

Францисканское движение за пределами Католической церкви: монашество в протестантизме

*Брат Павел Левушкан SFES,
Экуменическое сообщество св. Франциска*

Предварительные замечания

Говоря о францисканском движении за пределами Католической церкви необходимо сделать одно предварительное замечание. Сам Франциск Ассизский не предполагал существования своего ордена иначе, как в единстве с Апостольским престолом. Послушание римскому епископу для него было само собой разумеющимся, более того, он неоднократно подвергал осуждению тех проповедников Святой Бедности, кто разрывал с Римской католической церковью и начинал собственные религиозные движения. В первые годы Реформации именно францисканцы в Германии выступали противниками лютеран и кальвинистов. Точно также в Англии францисканцы решительно осуждали сепаратистские настроения Генриха VIII. Во многом из-за монашеского скепсиса в отношении автокефалии церкви Англии первые годы существования церкви были ознаменованы гонениями на монашество. К середине 16 века все монастыри были закрыты, а их имущество перешло к государству.

Тем не менее монашеский пример оказался настолько привлекательным, что все больше людей в протестантских европейских и американских церквях получали от Бога призвание к жизни в бедности, целомудрии и послушании. В традиционных церквях это происходило во многом под влиянием старокатоличества, которой, будучи на грани между классическими католиками и протестантами оказало немалое влияние на англикан и скандинавских лютеран. Интересно, что первые монашеские общины основывались именно на уставе св. Франциска Ассизского.

Англиканские францисканцы

В Англиканском сообществе орден францисканцев возродился только в начале 20 века.



В 1937 году в результате слияния Братства св. Франциска Ассизского и Братства любви во Христе в аббатстве Церне в Дорсете возник Первый Орден францисканцев в церкви Англии. Но еще до того в 1919 году в лоне Епископальной церкви США появился Орден Святого Франциска. Первоначальное его название было «Орден бедных братьев святого Франциска американских собраний францисканцев», но затем оно было сокращено для удобства использования. После нескольких лет переписки в 1967 году обе англиканские францисканские ветви объединились в Сообщество Святого Франциска, которое в настоящее время насчитывает четыре провинции:

1. Американская провинция имеет монастыри на горе Синай, в Бруклине, Нью-Йорке, Сан-Франциско и Бразилии.
2. Европейская провинция имеет несколько монастырей в Британии
3. Тихоокеанская провинция объединяет монашеские общины в Папуа – Новой Гвинее и на Соломоновых островах
4. Австралийско-новозеландская провинция. К ней также относятся братья из Кореи и Малайзии

Женские ветви англиканской францисканской семьи представлены двумя сообществами. Сестры Общины святого Франциска, которые в той или иной форме существуют с 1905 года. В 1973 году это братство было преобразовано под названием «Сестры Первого ордена сообщества св. Франциска». Сейчас в мире существует две провинции: американская и европейская. Еще одно женское францисканское объединение получило название Орден св. Клары, оно живет согласно уставу Второго францисканского ордена, что подразумевает закрытую созерцательную жизнь в строгом монастыре. В 1947 году орденом была основана обитель «Конвент святой Марии» в Оксфорде.

С 1922 года в США существует также орден «Сестер бедной Клары от Покаяния», но в настоящее время в нем нет ни одной сестры и можно сказать, что американская монастырская ветвь женского ордена вдовствует.

Третий орден действует в различных частях англиканского сообщества, а также в англиканских и епископальных церквях, не поддерживающих по различным причинам единства с Кентерберийским архиепископом. Это динамичное братство объединяет женатых или одиноких мужчин и женщин, которые тем не менее не готовы к посвященной монашеской жизни по причинам отсутствия соответствующего призвания, либо в связи с богословским непринятием обязательных обетов.

Англиканская францисканская семья включает кроме братьев и сестер трех орденов, также так называемых «Ассоциатов». Это свободное братство людей, которые почитают святого Франциска, но не готовы жить в соответствии с уставом. Это могут быть священники или простые прихожане, которые следуют простому правилу: молиться и читать Библию каждый день, а также при возможности каждое воскресенье участвовать в богослужении. При этом эти люди не обязаны проходить францисканскую формацию, как это принято в орденах.

И наконец последняя часть францисканской англиканской семьи – «Друзья братьев». Это люди, которые берут на себя ответственность за какого-нибудь из монахов. Они по мере сил помогают ему финансово, а также устанавливают с ним духовные и дружеские связи. В свою очередь монашествующий принимает на себя обязательства молиться за своих друзей и оказывать духовную поддержку,

становится духовником этих людей. Благодаря этому орден обеспечивает физическое содержание своих монастырей и братств.

Лютеранские коммунитеты

В лютеранской церкви монашеская жизнь возродилась с большим трудом. Этому способствовали в немалой степени буквально понимаемые предостережения основного лютеранского вероучительного документа, Книги Согласия, против искажений монашеской жизни во времена реформации.

Покорность, нищета и celibат, при условии, что последний чист [законен и соблюдается], являются адиафорой [в которой мы не должны искать ни греха ни праведности]. И по этой причине святые могут использовать все это, не проявляя никакого безбожия, как это делали Бернар, Франциск и другие святые люди. И они использовали это ради телесной пользы, чтобы иметь больше свободного времени для учения и совершения других благих служений, а не потому, что дела сами по себе оправдывают или позволяют заслужить вечную жизнь. Наконец, они относятся к тому, о чем Павел сказал в 1Тим.(4:8): «Ибо телесное упражнение мало полезно», — и вполне вероятно, что в некоторых местах [монастырях] в настоящее время также встречаются благочестивые люди, вовлеченные в служение Слова, люди, использующие эти обряды, не имея порочных представлений о них [без лицемерия и с пониманием того, что они не почитают свое монашество за святость]. (Апология Аугсбургского исповедания Артикул XXVII (XIII), 21)

Артикул XXVII Аугсбургского иповедания показывает лютеранскую точку зрения на монашество: То, чему мы учим относительно монашеских обетов, можно будет легче понять, если сначала напомнить, каково было положение монастырей, а также о том, как многое там совершалось ежедневно вопреки канонам. Во времена Августина монастыри были свободными [добровольными] сообществами. Впоследствии же, когда дисциплина и послушание ослабели, в монастыри были повсеместно привнесены обеты [клятвы], чтобы восстановить дисциплину, как в хорошо обустроенной тюрьме... Итак,



Обеты принесли Евангелист ЛЕЛЦ Павел Левушкан (Латвия) и протоиерей Виталий Рысев (Литва)

что же произошло с монастырями? Прежде, в былые времена, они были школами богословия и подобными структурами, полезными для Церкви. Оттуда выходили пасторы и епископы. Теперь же дело обстоит совершенно иначе. Нет нужды повторять то, о чем знают все. Раньше уход в монастырь был связан с изучением [Писания], теперь же все это делается под видом того, что монашеская жизнь якобы заповедана, чтобы заслужить благодать и праведность. Да, утверждают, будто это [монашеская жизнь] — некое совершенное состояние, и это ставится намного выше всех других установленных Богом образов жизни.

Следуя этим словам, многие лютеранские богословы считали монашество и вовсе недопустимой практикой церковной жизни. Последующее слияние лютеран и кальвинистов в Германии в общую церковь, а также общее для всей Северной Европы влияние пиетизма и вовсе казалось навсегда похоронили традиционные формы посвященной жизни в лютеранстве. Но возрождение началось в 20 веке, когда на волне экуменического подъема протестанты начали снова открывать собственную идентичность, как «реформированных католиков», и вновь переосмысливать формы благочестия и религиозной жизни до раскола Западной церкви, который стал следствием Великой Реформации.

Это осмысление нашло своим выражением три основных направления:

1. Литургическое возрождение. То есть внимание к традиционной форме богослужения, его теологическому истолкованию, мистике Слова Божьего, частому участию в Таинствах. Во многих церквях это привело к возрождению частной исповеди, как общераспространенной благочестивой практики.

2. Движение за восстановление апостольской преемственности. Несмотря на то, что церкви Скандинавии формально имели каноническую преемственность рукоположений от апостолов, церкви Центральной и восточной Европы имели так называемый избираемый епископат. В середине 20 века в среде немецких богословов возникло движение за восстановление апостольской преемственности. Подобные группы существуют и сегодня в лютеранской церкви Синода Миссури и других. Впрочем, сама идея обязательной сукцессии входит в противоречие с лютеранской экклезиологией



и до сих пор остается на маргинесе богословской мысли. В России это так до сих пор и не оформившееся течение представляют Сибирская Евангелическо-Лютеранская церковь и Новосибирская богословская семинария.

3. Монашеское возрождение. В начале и середине 20 века в лютеранских церквях Германии, США, Скандинавских стран и в Израиле возникли аутентичные монашеские общины. Большая часть из них следуют либо бенедиктинскому, либо францисканскому уставам. Также существуют так называемые коммунитеты-монастыри свободного типа, где насельники не приносят постоянных обетов и могут в любой момент вернуться к обычной мирянской жизни. В таких коммунитетах иногда проживают в общих коммунах и монашествующие и семейные пары. Коммунитеты берут своим началом общину в августинском монастыре, который был подарен семье Мартина Лютера и стал его родовым поместьем. Там жизнь строилась по принципу «монастыря нового типа», как он описан в Аугсбургском исповедании. Это был своего рода духовный центр, в котором пасторы, семейные пары, а также люди посвященной Богу жизни пытались вести наиболее глубокую молитвенную жизнь.

Одновременно с возрождением коммунитетов в церкви Швеции под влиянием англиканской ветви появился францисканский орден мирян, или Третий орден. На сегодняшний день это братство мало распространено за пределами церкви Швеции чему способствует несколько причин:

Первая заключается в том, что церковь Швеции сознает себя в качестве продолжателя католической церкви в этой стране. Шведские лютеране считают себя буквально «реформированными католиками», несмотря на сильное пиетистское влияние в конце 18 и 19 веках.

Вторая причина – это традиционно тесные контакты между церковью Швеции и Англиканским сообществом. Благодаря декларации Порву, устанавливающей евхаристическое общение и признание рукоположений между этими двумя церквями, установлены тесные связи на всех уровнях. В том числе некоторые английские монашеские общины открыли обители в Швеции. Не стало исключением и францисканское братство.

За пределами Швеции лютеране участвуют также в деятельности Ордена экуменических францисканцев в США, а также нашего Экуменического сообщества св.Франциска, которое действует в Европе и России.

Призвание к единству

Францисканская харизма имеет мощную экуменическую составляющую. К этому вдохновляет сам образ Франциска, который предпочитал избегать споров, чтобы завоевывать сердца оппонентов не убийственными аргументами, а любовью и личным примером благочестия. Францисканцы за пределами католической церкви также являются пример примиряющей харизмы. С одной стороны мы укоренены в древней монашеской традиции Западной церкви, уходящей в раннее средневековье, в начало 13 века. С другой стороны, мы являемся верными сынами и дочерьми своих церковных обществ. В SFES состоят православные, лютеране, пятидесятники и римские католики. Это составляет с одной стороны богатство, а с другой ставит новые вызовы.

Возможность общения разных традиций обогащает нас. За века независимого существования наши церкви накопили собственный уникальный духовный багаж, которым каждый из нас может в любви и без принуждения делиться со своими братьями и сестрами. Таким образом лютеранские и протестантские братья узнают о богатстве исповеди и общении святых, а православные и католические могут практиковаться в мистике Слова Божьего и переживании радости общения со Святым Духом. Главное, что все это совершается с главной интенцией: не переубедить другого, но поделиться им теми дарами, которые Бог

открыл тебе. Совместное возрастание в подражании Христу есть тот самый главный фактор созидания единства.

Единство здесь и сейчас, реализуемое через смелый шаг веры, вдохновляет нас на эксперименты, на «творческое христианство», на дерзновение детей Божиих, которые кричат своему Отцу и не желают жить в разделении и вражде. В этом смысле для SFES близок один из своеобразных лозунгов Апостольской православной церкви: «Мы не требуем покаяния ни от кого. Мы молим Бога о прощении нашей доли вины за разобщенность христиан. Требуящим же подчинения и лукавства мы отвечаем молчанием. Готовым совместно с нами следовать за Христом мы отвечаем радостью и миром».

Мы видим большое будущее для деятельности ордена в Европе. В условиях, когда европейцы переосмысливают свое отношение к христианству, церкви ищут новые пути для

достижения единства, понимая, что прежний путь богословского диалога ведет в тупик. И опыт экуменических братств, обителей и групп «экслезисологического авангарда» является тем экспериментом, который может оказаться неудачным, если мы снова перейдем на уровень рассудка и логики, но может стать полезным для больших исторических церквей, если основой нашей жизни и деятельности станет любовь. Любовь и молитва – вот тот центр вокруг которого строится вся философия Экуменического сообщества, или экуменического братства (так возможно звучит лучше для православного

и протестантского уха) святого Франциска.

Сегодня SFES имеет общение, как с англиканскими францисканцами, так и с орденом экуменических францисканцев, от которых имеются постоянные наблюдатели. В ближайшее время между нашими организациями будет установлено полнота общения. Также уже сегодня есть несколько призываний к монашеской жизни и мы молимся, чтобы Господь усмотрел место, где первые братья-иноки могли бы начать обитель. И остается надеяться, что наш пусть слабый и несовершенный пример послужит уменьшению розни и противостояния в этом грешном мире. **А**



Божественность Христа

Алан Вебб, Комитет по литературе Церквей Христа в Австралии
Мельбурн, 1963

Одной из фундаментальных доктрин христианской церкви является доктрина божественности Христа. Однако в последние годы возникли многие вдохновленные сатаной течения для того, чтобы подорвать именно эту доктрину, и с помощью искаженных и подтасованных мест Писания многие из этих течений стараются принизить Христа до уровня всего лишь



человека — доброго человека, возможно — но ни в коем случае не богочеловека, не боговоплощенного человека. Трагично то, что многие из этих современных культов, которые учат и проповедуют еретические понятия, быстро нашли почву в нашем обществе, и вера даже самых ортодоксальных и консервативных христиан была подвергнута суровому испытанию и проверке, и в ряде случаев даже была расшатана этими глашатаями ереси.

Сейчас, пожалуй как никогда раньше в истории христианской церкви мы нуждаемся в том, чтобы вернуться к простому, фундаментальному учению Писания и снова напомнить себе учения, которые являются основными для нашей христианской веры и опыта.

В Писании не так много доктрин, которые были бы важнее, чем доктрина божественности Христа: ибо, если Христос есть всего лишь ограниченное существо, как очень многие учат о нем, тогда является богохульством учение о спасении через веру в Него, и становится невозможным иметь совершенную веру в Него как нашего спасителя. Вместо того, чтобы быть жертвенным искуплением греха, Его смерть преуменьшается до смерти мученика, и не имеет стоимости для покрытия долга за грех мира. Христос не есть ограниченное существо! Писания открывают нам Его как богочеловека — не наполовину Бога и наполовину человека — но всецело Бога и всецело человека. Д-р Беверидж сказал: «Если Иисус был только человек, Его жертва на кресте была бы недостаточной для Бога. Если Он был только Бог, для человека в том не было бы никакой пользы. Поэтому,

чтобы быть способным страдать за человека и быть способным удовлетворить Бога, Он должен быть богочеловеком».

Гарри Риммер в своей книге «The Magnificence of Jesus» рассказывает историю о знаменитом хирурге, который делал сложную операцию на глазах человеку, бывшему слепым много лет. Сразу после операции глаза этого человека были закрыты несколькими

слоями марли и поверх нее повязками разной толщины. Когда доктора спросили, почему он это сделал, он сказал: «Если этот человек попытается видеть прямо сейчас, он потеряет зрение навсегда. Я восстановил у него способность видеть, но его глаза должны научиться выносить свет. В течение некоторого времени он должен находиться в темной комнате, и повязки с его глаз должны сниматься одна за другой, через большие промежутки времени. Наконец, повязки можно будет снять совсем, и он сможет смотреть сначала в темной комнате. Постепенно свет можно будет увеличивать, пока глаза не смогут выносить полный свет дня. Но если дневной свет попадет в его глаза без постепенной подготовки, он мгновенно ослепнет снова и ничто на земле не сможет вернуть ему зрение.»

Эта история описывает то, как Бог поступает с людьми. Если бы Бог внезапно открыл полноту своей святости и славы грешному человеку, тот был бы мгновенно ослеплен таким множеством величия и красоты. Поэтому, путем долгого ряда постепенно растущих откровений Бог готовит человека для откровения Его Самого, и этот ряд достигает кульминации в явлении Иисуса Христа — слова, ставшего плотью — которое «было у Бога, и слово было Бог».

Хотя для многих именно эта доктрина является очень трудной — не случайно Уэсли сказал «покажите мне червя, который может понять человека, и я покажу вам человека, который может понять Бога» — в Писании содержится такое большое количество свидетельств в ее поддержку, что она заслуживает

всяческих усилий нашего ума для того, чтобы ее понять и принять.

Свидетельство Иисуса

Во-первых, у нас есть личное свидетельство Самого нашего Господа. Раз за разом на протяжении Своего земного служения Иисус говорил о Своей божественности. Уча Своих учеников и ведя споры с противниками, Иисус часто называл Себя божественным именем. Пример этого мы имеем, скажем, в конце 8 главы Евангелия Иоанна. Спор между Иисусом и Его противниками перешел на выяснение Его происхождения и природы. Противники подвергали насмешкам утверждения Иисуса о Его пресуществовании, они обвиняли Христа в богохульстве потому, что Он открывал в Самом Себе персону Бога. Когда Иисус продолжал указывать на Бога как Своего Отца, иудеи отстаивали свою позицию, опираясь на факт, что они дети Авраама и что они, таким образом, являются наследниками всех заветов и обещаний, которые Бог дал ему. В этот момент, подобно взрыву бомбы, Иисус раскрыл перед ними драгоценную истину, говоря: «прежде нежели был Авраам, Я есмь.»

Придя в бешенство и ярость, иудеи тотчас же взяли камни, чтобы побить Его. Согласно их закону, они имели оправдание в этом, ибо Бог заповедал, что богохульство против святого имени должно быть наказано смертью, и, как мы помним, «Я есмь» было именем, под которым Он открыл Себя Моисею в неопалимой купине. Моисею было заповедано идти в Египет вывести сынов Израиля из их рабства и гнета. Когда же он спросил, как ему сказать им о том, кто его послал, Бог ответил ему: «Я есмь Суший. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суший послал меня к вам.» (Исх 3,14)

Таким образом, то, что Иисус принял на Себя божественное звание и открыл Себя как Бога, который говорил с Моисеем из неопалимой купины, было для иудеев верхом богохульства. Как же рассержены и разозлены они были, периодически слыша о том, что Иисус делал такие утверждения, как: Я есмь хлеб жизни (Ин 6,35), Я есмь свет миру (Ин 8,12), Я есмь дверь (Ин 10,7.9), Я есмь воскресение и жизнь (Ин 14,6), Я есмь путь, истина и жизнь (Ин 14,6), Я есмь истинная виноградная лоза (Ин 15,1). В каждом стихе греческая форма выражения «я есмь» является эмфатической. В греческом языке добавление в такие фразы местоимения первого лица является излишним, если не служит цели поставить особый акцент (эмфазис) на выраженной мысли. И мы видим это местоимение в каждом из этих изречений. Нет сомнений, что цель этого эмфазиса в том, чтобы подчекнуть утверждение Иисусом

Своей божественности, и что это приводило к возникновению вражды и озлобленности среди тех, кто слушал Иисуса. Много раз называемая Иоанном в его Евангелии причина, по которой иудеи так горели желанием побить Иисуса камнями, заключается именно в этих утверждениях, которые Он столь дерзновенно делал о Самом Себе. «И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя равным Богу.» (Ин 5,18) «Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом» (Ин 10,33).

Также Иисус делал много других озадачивающих утверждений о Себе и о Своей способности удовлетворять глубочайшие нужды всякой души. Читая такие утверждения, как «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф 11,28) и «Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда» (Ин 6,35) мы должны сделать вывод, что он был либо сумасшедший, либо шарлатан, либо Бог. Для подтверждения первых двух альтернатив нет даже тени очевидности. То, что он был истинно Бог, доказано в течение столетий тем, что мужчины и женщины всех национальностей и всякого происхождения приходили к Нему усталые, обремененные, алчущие и жаждущие, и получали то, в чем нуждались.

Свидетельство других

Помимо свидетельства Самого Иисуса о Своей божественности, мы имеем также свидетельства других. Уже в писаниях Ветхого завета мы встречаем пророческое утверждение Иисайи: «Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на плечах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира.» (Ис 9,6), и еще раз: «вот, дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил,» что, как сообщает нам Матфей, значит «с нами Бог» (Мф 1,23).

Переходя к Новому Завету, мы видим, что количество ссылок на факт Его божественности возрастает. К примеру, апостол Иоанн сообщает следующие утверждения и описания касательно Иисуса: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог.» (Ин 1,1). Затем, далее в стихе 14 он говорит: «И слово (слово, которое было Бог) стало плотью», т. е. Бог стал плотью.

Также Иоанн постоянно говорит об Иисусе как о «Сыне», и это имя также выражает и общает нам очень много. Он имеет в виду, что Иисус стоит в особенно близком отношении к

Отцу, поэтому 4 раза (Ин 1,14,18; 3,16,18) он говорит о нем как о «единородном» или, как поясняет сноска Revised Standard Version, «Бог родил только его». Иоанн рисует нам картину, в которой Отец и Сын находятся в самом близком из возможных отношений. Они настолько едины в Своей воле и цели, настолько сродны друг другу, что Иоанн пишет, что принимающий Иисуса принимает Отца; и видящий Иисуса видел Отца. Иоанн доносит до нас такие удивительные утверждения Иисуса как: «Я и Отец — одно» (Ин 10,30; Ин 17,21-23), «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин 10,38), «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14,9). Иоанн завершает свое послание (1 Ин 5,20) прямым свидетельством: «Знаем, что Сын Божий пришел ... он есть истинный Бог и жизнь вечная».

Обращаясь к посланиям апостола Павла, мы видим не менее выразительное свидетельство. Ввиду невозможности привести здесь все такие указания, мы удовлетворимся несколькими наиболее важными. В послании Филиппийцам Павел описывает удивительное самоуничижение Иисуса как «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого ...» (Флп 2,6-8). Слово, переведенное здесь как «образ» (morphē) буквально значит «имеющее характерные свойства чего-либо». Таким образом Павел сообщает нам, что Иисус, обладая этими свойствами, характеристиками Бога, уничижил Себя Самого, приняв образ раба, и по виду стал как человек.

Похожая мысль содержится в Колоссянах 2,9-10. American Version переводит этот стих так: «В нем обитает вся полнота божества телесно». Но сэр Уильям Рамсей и Др. Джеймс Маултон, оба известные знатоки греческого, сходятся на том, что слово «полнота» (pleroma) можно было бы лучше перевести как «качество». Таким образом, еще раз мы получаем утверждение: «В Его теле обитает всякое качество божества». Все, что свойственно Богу, Бог сделал присутствующим в Иисусе.

О многом также говорит то, что на протяжении посланий Павла дары, милости и свойства, которые приписываются Отцу, равным образом приписываются также Сыну, как будто речь идет об одном целом. Например, Павел говорит о благовестии как благовестии Бога (Рим 1,1), и затем далее о том же благовестии как благовестии Христа (Рим 1,16). Он пишет, что прощение — от Бога (Кол 2,13), далее — что оно от Христа (Кол 3,13), или от Бога во Христе (Еф 4,32). Откровение — от Иисуса Христа (Гал 1,12), но оно же — от Отца (Гал 1,16). Он говорит нам, что однажды все мы предстанем перед судом Бога (Рим 14,10-12), и затем далее — он говорит об этом

что предстанем перед судом Христа (2 Кор 5,10). О церкви говорится как о церкви Христа (Еф 4,23) и как о церкви Бога (Дн 20,28). В послании к Титу Павел использует выражение «спаситель наш» 6 раз — три раза называя спасителем Бога (Тит 1,3; 2,10; 3,4) и три раза называя спасителем Иисуса Христа (Тит 1,4; 2,10; 3,6). Это кажущееся противоречие устраняется тем, что Иисус Христос является и Богом и спасителем. В своем послании к Тимофею Павел делает прямое утверждение: «Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в язычниках, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим 3,16). Эти и многие другие стихи дают более чем убедительное свидетельство факту божественности Христа, и способны устранить сомнения, распространяемые даже самыми ретивыми еретиками. Если кто-то хочет получить еще более убедительное свидетельство, мы имеем свидетельство самого Отца, сказавшего «о Сыне: престол Твой, Боже, в век века» (Евр 1,8). Параллельно этим многочисленным свидетельствам, которые Иисус дает о себе и свидетельствам, которые другие делают о нем, у нас есть неопровержимое доказательство его божественности в

Качествах, приписываемых Ему

Павел пишет, что «в нем обладает всякое качество Бога» (Кол 2,9). В чем же, тогда, заключаются некоторые из этих качеств, которые свойственны Богу и которыми наделен наш Господь Иисус Христос? Во-первых, это Его святость и Его внутренняя чистота. Святость является качеством, которое только Бог может иметь и показывать. Люди, время от времени, могут достигать определенной степени чистоты, но то, что побуждает их к этому, всегда идет от источника вне их собственной природы. Но у Бога это иначе. Святость и чистота Бога происходят от сущности или природы Самого Бога. Так, в 6-й главе Исаяи, мы находим видение Господа Бога, сидящего на своем престоле. Серафимы, стоявшие вокруг престола, взывали друг к другу и говорили такие изумительные слова: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» Такое не может быть сказано ни о каком земном или сотворенном существе. Но писатели Нового Завета в своих описаниях его приписывают это качество святости Господу Иисусу Христу. Павел пишет: «Таков должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (Евр 7,26). Петр, в своих словах синедриону, говорит о нашем Господе как о «святом отроке твоём Иисусе» (Дн 4,27). Таким образом, это качество святости, которое может присутствовать только в Боге,

и которое тем самым является частью природы Бога, и, присутствуя в Иисусе, открывает нам его как одно целое с Богом.

Имеется, далее, качество всеведения. Несомненно, что Христос утверждал о своем всеведении, равно как показывал наличие у него его на деле. Например, в гл. 24 Матфея он живописует разрушение Иерусалима столь подробно, что когда 27 лет спустя Тит исполнил его предсказание, картина развалин в точности повторяет пророчество об этом событии. О Христе сказано, что он не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Он Сам знал, что в человеке. Много раз Он высказывал скрытые мысли его противников, когда они спорили с Ним, и раскрывал их мотивы и тайные помыслы. Он поднимал завесу времени и прозревал в грядущие века, описывая события последних 19-ти столетий и указывая на те, которые еще не произошли. Эта способность неограниченного зрения и неограниченного знания может присутствовать только в богоприродной персоне, и только в ней. Ни один человек не может утверждать такое о себе или показать наличие этого у себя. Для Христа присутствие и проявление такой способности должно открывать Его как Бога.

Тесно связано с качеством всеведения качество всемогущества. Христос также утверждал и показывал на деле наличие у Себя этого качества. «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» сказал Он, и это утверждение было доказано Его способностями воскрешать мертвых, исцелять больных, утешать скорбящих, повелевать стихиями, изгонять демонов, кормить толпы, давать сверхъестественные знамения и совершать чудеса. Показывая наличие у Себя таких сил, Христос подтверждал то, что Он Бог, так как всемогущество является качеством, которое имеет только Божество.

Имеется также его вездесущность. Иисус безусловно утверждал наличие у себя такого качества Бога, говоря: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я среди них» (Мф 18,20). И еще раз: «и вот, Я с вами во все дни» (Мф 28,20).

Еще одним качеством, которое имел и наличие которого показывал Иисус, была Его безгрешность. Кто еще кроме самого Бога

мог бы противостоять своим противникам как Иисус в Ин 8,46, бросая им вызов вопросом: «Кто из вас обличит Меня в грехе?» Реакцию его противников на этот вопрос сообщает нам Мф 26,59-60: «Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не



находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли.» Внутренне присущая Иисусу чистота и безгрешность были столь явны, что даже пристрастные свидетели, подкупленные для того, чтобы очернить его личность, не могли доказать перед пристрастным судом ни одного обвинения против Его святости. Даже злейшие противники были вынуждены признать и засвидетельствовать Его безгрешность. Служители, посланные схватить Его вернулись с пустыми руками, свидетельствуя, что «никогда человек не говорил так, как этот человек». Иуда,

который предал Его, признал после этого: «согрешил я, предав кровь невинную». Пилат, осудивший Его на смерть, сказал: «никакой вины не нахожу я в этом человеке». Римский сотник, наблюдавший за распятием, воскликнул: «истинно человек этот был праведник». Безгрешность и совершенство Иисуса — воистину качество самого Бога — подытожены в послании Петра, написавшего: «вы искуплены драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца» (1 Пт 1,19).

Еще одно доказательство факта его божественности можно увидеть в различных делах, о которых применительно к Нему говорится в Писании.

К примеру, Христос утверждал о Своем праве иметь власть прощать грехи. Кто, кроме самого Бога, может иметь такую власть? А про Иисуса мы знаем, что Он сказал парализованному человеку: «чадю! прощаются тебе грехи твои» (Мк 2,5). Все события, описанные в этой главе, указывают на то, что Иисус совершал эти чудеса, чтобы показать, что Он имеет власть прощать людям их грехи. Далее, женщине, взятой в прелюбодеянии, Иисус сказал: «Я не осуждаю тебя; иди и впредь не грехи» (Ин 8,11).

Еще одно божественное действие, о наличии которого у Себя утверждал Иисус, заключалось в Его праве судить людей в последний

день. Об этом ясно говорят Ин 5,25-29; Мф 7,21-23; Мф25,31-46 и др. Если бы Иисус не был всецело Богом, такие утверждения были бы лишены всякого основания и нелепы. Никакое сотворенное существо не может определять судьбу и конечный удел других существ, таких же как оно само. А про Иисуса мы знаем, что Он утверждал, что Его слово будет судить последним судом все человечество!

Кроме этого, Иисус говорил как законодатель нового закона. На протяжении Нагорной проповеди повторяется выражение: «Слышали вы, что сказано древним, но Я говорю вам». Так как изначально закон людям был дан Богом, то, очевидно, только Бог имеет право пересматривать, уточнять и дополнять этот закон. Это подчеркивание (эмфазис) «но Я говорю вам» в учении Иисуса истинно открывает Его как Бога. То же самое верно в отношении учения о браке. Хотя Он соглашается, что позволение разводиться было в Ветхом Завете, Иисус устанавливает нерасторжимость брачных уз (Мф 19,6). То же самое верно в отношении субботы. Она была заповедана в законе как божественное повеление, но Иисус говорит: «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мк 2,28).

Иисусу также приписывается дело творения. В Бытии 1,1 мы читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю». Вместе с тем Иоанн пишет про Иисуса: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1,3). Павел пишет: «все Им и для Него создано» (Кол 1,16). Эти авторы Нового Завета безусловно открывают нам Иисуса, в Его деле и Его власти как творца, как Бога.

Но, возможно одно из самых убедительных и несомненных доказательств, состоит в том, как Иисус вступает в святая святых, принимая поклонение, которым люди удостаивают Его, и даже заповедую такое поклонение. Только Он один знал и понимал слова первой и большей заповеди: «Господу Богу своему поклоняйся и ему одному служи», и вместе с тем ни разу он не упрекнул людей, которые поклонялись ему, и даже, как кажется, поощрял такое поклонение. Мы имеем указание об этом в Мф 28,9, где сказано: «и вот Иисус встретил их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему». Другой раз, после того как Иисус вернул зрение человеку, который всю жизнь был слеп, мы видим, что тот человек упал на колени и поклонился Ему (Ин 9,38). Также слова Фомы, сказанные после того, как Иисус открыл Себя как воскресшего Христа, очень выразительны и рассчитаны на получение подтверждающего ответа: «Господь мой и Бог мой» (Ин 20,28). Иисус не упрекнул

его за такое свидетельство, что Он должен был бы сделать, если бы не был всецело Богом (Дн 10,26; Дн 14,14-15), но принял эти слова совершенно естественно и даже благословил Фому за них. И в этом случае у нас есть только две альтернативы: либо принять, что Иисус является величайшим богохульником во всей истории, либо согласиться, что Он был Бог. Слова Павла помогают нам выбрать

ответ, ибо он говорит нам, что «пред именем Иисуса должно преклониться всякое колено небесных, земных и

преисподних, и всякий язык исповедать, что Господь — Иисус Христос» (Флп 2,10-11).

В завершение, хотя на эту тему может и должно быть сказано много больше, у нас имеется свидетельство факта его божественности в том, как авторы Нового Завета приписывают и применяют к Иисусу то, что авторы Ветхого Завета пишут про Яхве.

Нескольких примеров будет достаточно. В Исайе 44,6 мы читаем: «Так говорит Яхве, Царь Израиля: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога». Вместе с тем, обращаясь к книге Откровения (1,17; 22,13) мы видим, что Иоанн приводит нам слова Иисуса «Я альфа и омега, первый и последний, начало и конец». Не забудем, что тот, кто высказал эти слова в Исайе, сказал также: «кроме Меня нет Бога». Следовательно, для Иисуса сделать такое утверждение равносильно тому, чтобы открыть Себя как Бога.

Аналогично этому, в Исайе 43,11 мы читаем: «Я, Я Господь, и нет Спасителя кроме Меня». Вместе с тем, весь Новый Завет пронизан мыслью, что Иисус Христос есть наш спаситель (Лк 19,10; Ин 10,9). Никакого противоречия тут нет, ибо Иисус Христос Нового Завета есть то же самое, что Яхве Ветхого.

Похожие примеры дают нам также сравнение Исайи 40,3 с Мф 3,3; Малахии 3,1 с Мк 1,2; Псалма 24,10 с 1 Кор 2,8; Псалма 23 с Ин 10,11, и многие другие.

Таким образом, видно, что более чем убедительное свидетельство Писания состоит в том, что Иисус Христос был больше, нежели просто человек. Он был богочеловек, боговоплощение, богоявление во плоти. Об этом говорит Его собственное свидетельство о Себе, свидетельство тех, кто жил вместе с Ним и писал о Нем, и свидетельство качеств, которыми Он обладал, и дел, которые Он совершал. Хотя мы, возможно, не способны понять и объяснить все стороны этой драгоценной истины, несмотря на это примем ее, будем держаться ее и ревностно отстаивать перед лицом всех нападок лукавого. **А**

Пер. с английского — Юрий Ухов



Франциск Ассизский представляет собой яркий пример реформатора, существенно повлиявшего на возрождение христианского духа в Церкви, причем сделавшего это не прибегая к расколу. В некотором смысле Франциск является антиподом Лютера.

Родился святой в 1181 (или 1182) г. в городе Ассизи в Умбрии (Италия), в семье купца и торговца тканями Пьетро Бернардоне. Проведя юность беззаботно и весело, в возрасте 24 лет он пережил обращение, и с тех пор полностью посвятил себя Богу. Он начал жить в крайней бедности, ухаживал за прокаженными, собственными руками восстанавливал разрушенные часовни, проповедовал.

Вскоре у него появились сподвижники, а еще немного времени спустя — в 1209 г. — Папа Иннокентий III одобрил Устав нового братства. Так родился Францисканский Орден.

Крайне истощенный постоянным постом и суровым образом жизни, 3 октября 1226 г. он предал Богу свой дух. Менее двух лет спустя Папа Григорий IX причислил Франциска к лику святых.

Роль Ассизского Бедняка в истории трудно переоценить. Его Орден практически положил начало деятельному монашеству. Его духовность наполнила содержанием искусство раннего итальянского Возрождения. Его «Гимн Солнцу» стал первым стихотворением на итальянском языке, давшим толчок развитию поэзии на национальных языках и вдохновившим великого Данте.

Но, возможно, главное, что сделало личность Франциска столь притягательной, это та удивительная атмосфера любви, добра и простоты, которую он сумел создать рядом с собой при жизни, которую прекрасно передали его современники и которую ощущает, наверное, каждый, кто встречает на своем пути этого святого.

**Не бойся, малое стадо!
Ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство
(Лук. 12:32)**

Издание осуществлено как средство служения Учителю-Христу памятованием и осмыслением Его слов в обществе верных учеников.
Мнения, высказываемые в публикуемых статьях, могут являться частными мнениями авторов и не всегда совпадают с точкой зрения редакции.
Редакция рекомендует читателям: «Пророчествами не пренебрегайте: проверяйте их все и держитесь того, что хорошо» (1 Фесс. 5:20,21).
Копирование в некоммерческих целях приветствуется. Перепечатка материалов допускается со ссылкой.
Главный редактор — Михаил Шелудько. E-mail: OdessaChurch@ukr.net. Одесса, 2007.